

ESCOLA SUPERIOR DE TEOLOGIA
PROGRAMAS DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA

ANA CAROLINA JUNGLUT

JORNADA IMAGINATIVA
O PROBLEMA DA EXPERIÊNCIA TRANSMISSIVA E CULTURAL NA PERSPECTIVA
DE GIORGIO AGAMBEN



São Leopoldo

2010

ANA CAROLINA JUNGBLUT

JORNADA IMAGINATIVA
O PROBLEMA DA EXPERIÊNCIA TRANSMISSIVA E CULTURAL NA PERSPECTIVA
DE GIORGIO AGAMBEN

Dissertação de Mestrado
Para obtenção do grau de Mestre em Teologia
Escola Superior de Teologia
Programas de Pós-Graduação em Teologia
Área: Teologia e História

Orientador: Enio Ronald Mueller

São Leopoldo
2010

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)


J95j Jungblut, Ana Carolina
Jornada imaginativa: o problema da experiência transmissiva e cultural na perspectiva de Giorgio Agamben / Ana Carolina Jungblut ; orientador Enio Ronald Mueller. – São Leopoldo : EST/PPG, 2010.
163 f. : il.

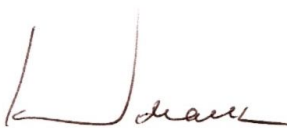
Dissertação (mestrado) – Escola Superior de Teologia. Programa de Pós-Graduação. Mestrado em Teologia. São Leopoldo, 2010.


1. Agamben, Giorgio, 1942-. 2. Imaginação (Filosofia). 3. Fantasia – História. 4. Experiência. 5. Civilização ocidental. I. Mueller, Enio Ronald. II. Título.

Ficha elaborada pela Biblioteca da EST

BANCA EXAMINADORA

1º Examinador: 
Prof. Dr. Ênio Ronald Mueller (Presidente)

2º Examinador: 
Prof.ª Dr.ª Karin Hellen Kepler Wondracek (EST)

3º Examinador: 
Prof. Dr. Selvino José Assmann (UFSC)

RESUMO

Sob a perspectiva de Giorgio Agamben, buscaremos os fundamentos teóricos que envolveram a imaginação durante a história ocidental até o momento em que esta se torna expropriada do conhecimento. Levamos em conta que noção de imaginação está inserida em um contexto de transmissão cultural que cada época gera para a próxima, e que, no entanto, também modifica suas fundamentações. Entenderemos a imaginação a partir do termo *fantasma*, ou seja, não como um termo isolado, mas envolvido em uma complexidade cultural, e entrelaçado de características, das quais, memória, sonho, linguagem, desejo, melancolia e sensação são seus aliados e que marcam a grande particularidade imaginativa como fantasma, que é de ser imaterial, abstrato, e ainda, associada ao caráter do espírito. *Na primeira parte*, desenvolve-se a teoria do fantasma de Aristóteles que com o estoicismo e principalmente com o neoplatonismo, começa a possuir suas primeiras vinculações com a antiga teoria do pneuma. Desta união obteve-se a noção do *espírito fantástico* que influencia o período medieval intensamente. Nesta cultura conhecemos fatos importantes que nos levam a compreender tanto os mecanismos da imaginação, quanto a entender os primeiros sutis aspectos do processo de expropriação da imaginação na cultura ocidental. Mais do que tudo, a reformulação ontológica que acontece na modernidade gera uma expropriação do sujeito da experiência (*psyché*), fenômeno correlato a expropriação da imaginação, gerando uma inserção no conflito entre racional e irracional. *Na segunda parte*, delimitamos a tratar primeiramente dos efeitos da exclusão da imaginação diante da experiência transmissiva, ou seja, a experiência tradicional e narrativa da qual se contrapõe ao experimento científico. Esta a nível, que poderíamos dizer, mitológica, no sentido do uso das palavras enquanto nos fazem sentido para vida. No segundo delineamento, trataremos de uma experiência, que se insere no que poderíamos dizer, ritualística, no sentido em que invade as criações e o fazer cultural dos sujeitos em sociedade. Entretanto, ao que parecem, estas duas esferas inacessíveis nos dias atuais, aguardam novas possibilidades para serem demarcadas. O que temos em conta, segundo Agamben, é que estas atividades, nunca são abandonadas como práticas fantasmáticas pelo adulto, apesar de hoje em dia estarmos perdendo esta potencialidade e desta forma, suas consequências na destruição da experiência e na impossibilidade usar, são apenas reflexos da destruição da história e da dominação cultural. Agamben percebe que as formas simbólicas, as práticas textuais, as criações da cultura humana, todas precisam se apropriar do negativo, ou seja, do objeto ausente (fantasma) para plasmar certa realidade. A experiência parece ter um sentido não exatamente na esfera concreta, mas entre a esfera imaginativa e assim, demarca fortemente as limitações que a cultura ocidental acabou deixando em segundo plano. No caso da manifestação lingüística, temos o signo resistente a toda significação representa-se pela metáfora. No caso do usar ou fazer humano que longe de demarcar sua utilidade, desvia-se para a ausência do objeto fetiche. Captar estas limitações e suas saídas através da teoria lingüística da Infância e da teoria do jogo da Profanação são as propostas de Agamben.

Palavras-chave: Fantasma. Imaginação. Desejo. Experiência. Linguagem. Fetiche.

ABSTRACT

Under Giorgio Agamben's perspective we search for the theoretical foundations which have involved the imagination during the western history until the moment in that this history is expropriated of the knowledge. We take into account what imagination notion is inserted in a context of cultural transmission which each time generates for the next one and, however, also modifies their foundations. We understand the imagination since the concept of *phantasm*, in other words, it is not an isolated term, but it is involved in a cultural complexity and interlaced of characteristics which are connected to memory, dream, language, desire, melancholy and sensation and define the great imaginative particularity of ghost which is immaterial, abstract and still related to the character of spirit. *In the first part* we develop the theory of Aristotle's ghost that has its first links to the old theory of *pneuma* starting from the stoicism and mainly the neoplatonism. From this union it was obtained the notion of *fantastic spirit* that influence the medieval period intensely. In this culture we know important facts that lead us to understand the mechanisms of imagination as well as the subtle first aspects of the expropriation process of imagination in western culture. Plus than everything the ontological reformulation that happens in the modernity generates an expropriation of the experience subject (*psyché*), correlated phenomenon to the expropriation of the imagination, generating an insert in the conflict between rational and irrational. *In the second part* we approach firstly the effects of the exclusion of imagination before the transmissive experience, in other words, the traditional and narrative experience which opposes to the scientific experiment. This is, so we could say, in a mythological level, in the sense of the use of the words while they make us sense for life. Secondly we approach an experience that interferes in what we could name, ritualistic, in the sense of the invasion of the creations and of the doing of culture of the subjects in society. However, how it seems, these two inaccessible spheres in the current days await new possibilities for being demarcated. According to Agamben, these activities are never abandoned as fantasmatic practices by the adult, although we are losing this potentiality nowadays and, in this way, their consequences in the destruction of the experience, and in the impossibility to use this potentiality, are just reflexes of the destruction of history and the cultural dominance. Agamben notices that the symbolic forms, the textual practices, the creations of human culture, all need to take the negative, in other words, the absent object (phantasm) to shape certain reality. The experience seems to have a sense not exactly in the concrete sphere, but among the imaginative sphere and like this, it strongly demarcates the limitations that the western culture ended up leaving in second plan. In the case of the linguistic manifestation, we have the resistant sign to all significance represented by the metaphor. In the case of the using or of the 'doing' of human being, which far away from demarcating its usefulness strays for the absence of the object fetish. To capture these limitations and their exits through the linguistic theory of Childhood and through the theory of the game of Profanation are the proposals of Agamben.

Keyword: Phantasm. Imagination. Desire. Experience. Language. Fetish.

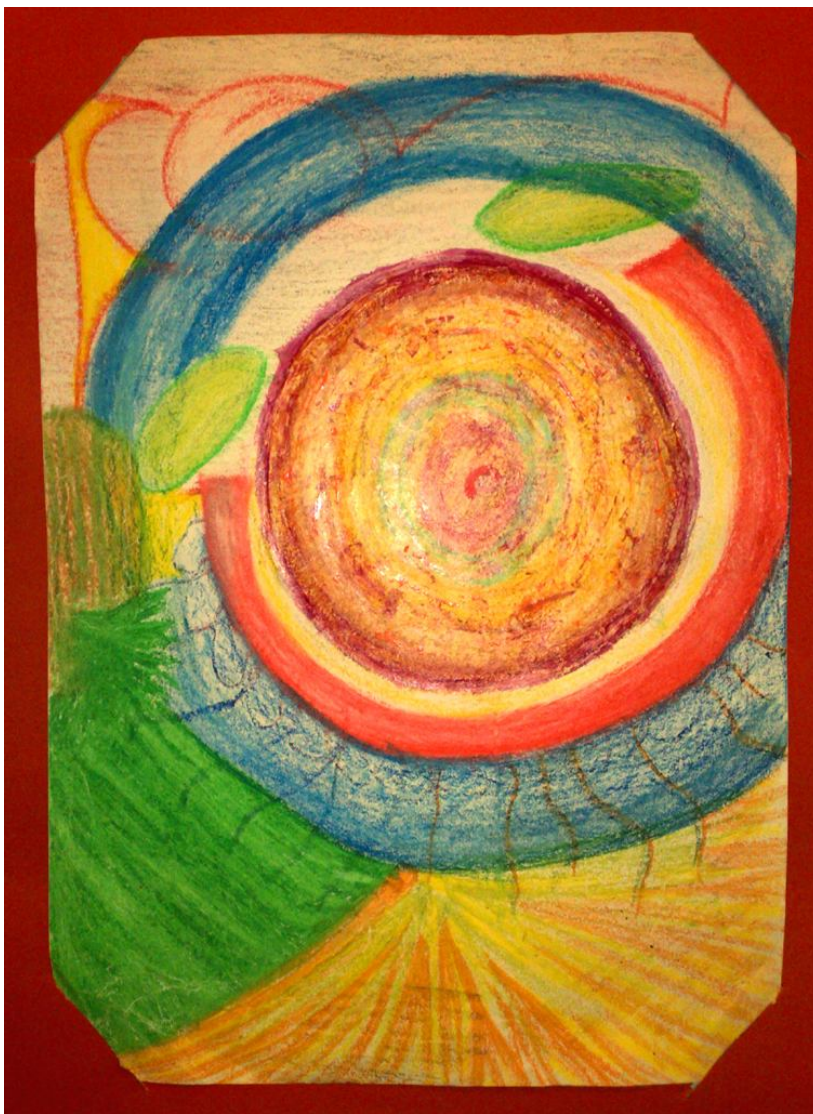


Figura 01: *Imaginação e forma*. Pintura em giz de cera. Autora: Ana Carolina Jungblut, 2009.

[...] é precisamente porque só se formos capazes de entrar em relação com a irrealidade e com o inapreensível como tais, será possível apropriarmo-nos da realidade e do positivo.

Giorgio Agamben

SUMÁRIO DE FIGURAS

Figura capa: <i>A criação do ego na modernidade.</i>	
Pintura tinta acrílica. Autora: Ana Carolina Jungblut, 2010.....	01
Figura 01: <i>Imaginação e forma.</i>	
Pintura em giz de cera. Autora: Ana Carolina Jungblut, 2009.....	06
Figura 02: <i>O Artista Interior.</i>	
Pintura com giz de cera. Autora: Ana Carolina Jungblut, 2010.....	19
Figura 03: <i>Espírito Fantástico e o mundo onírico.</i>	
Pintura em tecido. Autora: Ana Carolina Jungblut, 2009.....	41
Figura 04: <i>O humano tridimensional.</i>	
Acrílico no prato de papelão. Autora: Ana Carolina Jungblut, 2002.....	66
Figura05: <i>O homem do subsolo.</i>	
Tela a óleo. Autora: Ana Carolina Jungblut, 2002.....	103
Figura 06: <i>Eros.</i>	
Acrílico no prato de papelão. Autora: Ana Carolina Jungblut, 2002.....	112
Figura 07: <i>Arte Moderna.</i>	
Desenho a lápis. Autora: Ana Carolina Jungblut, 2005.....	135
Figura 08: <i>A Lágrima da Dádiva.</i>	
Têmpera na cartolina. Ana Carolina Jungblut, 2005.....	158

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
I AGAMBEN E A JORNADA HISTÓRICA DA IMAGINAÇÃO (FANTASMA).....	15
1.1 O Fantasma e a pneumatologia antiga.....	15
1.1.1 <i>O Fantasma: entre Platão e Aristóteles</i>	18
1.1.2 <i>Giovanni Reale esclarecendo as diferenças paradigmáticas entre Platão e Aristóteles na civilização da visão</i>	25
1.1.3 <i>O pneuma (espírito) e a fantasia</i>	29
1.1.4 <i>A pneumatologia e a fantasia entre os estóicos</i>	31
1.1.5 <i>Espírito fantástico e o neoplatonismo</i>	35
1.2 Pneumo-fantasmologia nos legados medievais	42
1.2.1 <i>Medicina da espiritualidade do fantasma em Avicena</i>	44
1.2.2 <i>Conhecimento divino em Averróis</i>	47
1.2.3 <i>Espírito fantástico e o amor na poesia do século XIII</i>	52
1.2.4 <i>Pneumatologia impraticável: A mediação espiritual como inefável</i>	61
1.3 Reavaliações do espírito e da fantasia	65
1.3.1 <i>Ciência Mística: A reformulação ontológica na modernidade</i>	67
1.3.2 <i>Hannah Arendt e as ciências matemáticas - a desconfiança dos sentidos e da razão</i>	72
1.3.3 <i>A exclusão da imaginação do conhecimento e o conflito racional x irracional - Espírito pensante tentando encontrar seu lugar através da destruição da experiência</i> ..	76
II MODERNIDADE E O PROBLEMA DA EXPERIÊNCIA TRANSMISSIVA	84
2.1 Aspectos de uma nova visão moderna	84
2.1.1 <i>Agamben e Benjamin: sobre a destruição da experiência</i>	88
2.1.2 <i>Destruição da experiência como destruição da transmissão</i>	95
2.1.3 <i>A experiência não consumada. O fantasma nos limites da filosofia e poesia</i>	101
2.1.4 <i>O fantasma e a apropriação poética</i>	109
2.1.5 <i>Por uma experiência transcendental da voz</i>	114
III PÓS-MODERNIDADE E O PROBLEMA DA EXPERIÊNCIA CULTURAL	124
3.1 O uso e o fazer cultural: uma prática fantasmagórica	124
3.1.1 <i>Sagrado: O estatuto originário dos objetos e do fazer humano</i>	130
3.1.2 <i>Destruição da utilidade e o sacrifício moderno</i>	134
3.1.3 <i>A sociedade do espetáculo: Capitalismo como religião</i>	139
3.1.5 <i>Uso: permanência, imaginação e libertação do desejo</i>	150
CONSIDERAÇÕES FINAIS	156
REFERÊNCIAS	159

INTRODUÇÃO

Geralmente associamos a imaginação como propriedade da infância, momento no qual possuímos inocência, alegria e criatividade, entretanto, também sabemos que ela permanece conosco a vida inteira, e se envolve em nossos processos cognitivos. Podemos dizer que o ser humano é um ser formado pelas imagens; e entre as imagens do mundo que nos rodeiam e o que pensamos destas imagens, moram nossos “*fantasmas*”.

As imagens que se desenham em nosso íntimo, como fantasmas, selam a comunicação entre os pensamentos e as imagens. Ao mesmo tempo, essa forma de linguagem com as imagens está associada ao desejo, mostrando assim, que nem sempre se torna compreensível trazer a tona o que desejamos, pensamos, nomeamos e amamos. Entretanto, não há como fugir da tensão e tentativa de comunicarmos com nós mesmos diante do espelho ou mesmo fugir das imagens que atuam quando estamos dormindo. Queiramos ou não, todos nós carregamos nossos fantasmas [...] atordoantes ou supremos, vivemos em torno deles.

Ao trabalharmos com o tema da imaginação certamente nos envolvemos em uma complexidade de relações, entre elas, a de que seja difícil comunicar e descrever nossos desejos, justamente porque este é formado de uma imagem. Mas, sobretudo, inicialmente nos deparamos com o próprio conceito de *imaginação*, tão corrompido de adjetivos, que na maioria das vezes torna-se sinônimo de mentira, alucinação, irrealidade e irracionalidade.

Partindo deste problema tão central na cultura ocidental, buscamos na primeira parte deste trabalho desenvolver a *Jornada Histórica da Imaginação* segundo o caminho traçado pelo filósofo Giorgio Agamben. Essa análise histórica é fundamental para observarmos o delineamento e as características da imaginação. Também perceber as peripécias que misturam o conhecimento, o espírito e o amor, nas quais a imaginação ganha efeitos diferentes com o passar do tempo. E, principalmente, quando o grau de negatividade da

imaginação diante de sua ligação com o desejo (fantasma como *objeto ausente*¹) é tomado de forma irreal.

O fenômeno de exclusão da imaginação na esfera do conhecimento, que inicia através do final da Idade Média, e que atinge seu limite máximo nos dias atuais, evidencia o modo com que ficamos presos dentro do conflito racional e irracional na modernidade. Mais propriamente, a exclusão da imaginação é correlata a dois problemas centrais e teológicos que se desenvolvem: *a impraticabilidade da pneumofantasmologia*, ou seja, um fenômeno de impraticabilidade espiritual para a cultura ocidental, e outro, *a expropriação do sujeito da experiência*, no qual demarcava sua separação com o conhecimento separado, divino <<intelecto agente>>, fenômeno ocorrido na reformulação ontológica na modernidade, que também pode ser descrito através da inapropriabilidade e irrealidade das experiências imaginativas.

Ao demarcar os aspectos de uma expropriação da imaginação, focamos na segunda e terceira partes, duas conseqüências para as épocas posteriores: <<O fim da Experiência>>, ou seja, a ausência de comunicação com a espiritualidade e com a tradição diante do racionalismo, e <<A impossibilidade do Uso>>, na dificuldade de transposição dos desejos diante do capitalismo.

Com a exclusão da imaginação na modernidade, uma enorme sombra penetra em nossos desejos e em nosso sentido de verdade, fazendo com que esta não se junte mais ao conhecimento para garantir a experiência. No tocante ao <<fim da experiência transmissiva>> (*mito*) observaremos o fim da experiência tradicional, traduzida em provérbios, contos e narrativas; na incapacidade de se transmitir sabedorias que cada geração passa a outra, mas principalmente, na incapacidade humana de se *traduzir* em experiências. Trata-se do fim da tradição como uma destruição da transmissão, espaço este ocupado na cultura pela estética.

No tocante a <<impossibilidade do uso ou experiência cultural>> (*rito*), veremos que na pós-modernidade, a arte, o espaço público ou as mercadorias que garantiriam nossos usos e experiências com a imaginação e o fetiche, atuam em processos de subjetivação no qual se torna inapreensível aos nossos sentidos no momento em que um indivíduo se relaciona com elas. Partindo do pressuposto de que o usar ou fazer humano cultural (jogo) sejam regidos em suas origens pelo sagrado, ou seja, não são demarcados em sua utilidade, mas

¹ Neste sentido, nosso problema atinge os aspectos de uma negatividade diante da própria negatividade da imaginação (ela em seu cerne já é negativa no sentido de ser impessoal e ilimitada – por isto associada ao desejo e inapropriável na esfera concreta - em ser potencial para algo *vir-a-ser*, como no caso do artista que cria a partir da negação ou privação).

desviamos para a ausência do objeto fetiche, nossa cultura atual estaria impossibilitada de profanar, de usar sua imaginação ao que apresenta como absolutizado. Quando tudo virou consumo (esfera da exibição), ou quando as instituições e as formas de vida se tornam uma mera representação, a tentativa de uso esvanece sem que percebamos, negando a liberdade de brincar e de desviar os desejos, bem como desativar dispositivos de poder.

Vejamus que a questão da “separação”, de certa forma, é a linha que perpassa o entendimento do pensamento de Agamben. A *separação* da própria experiência mística, do conhecimento humano e divino que vai se tornando ausente a partir da tardia Idade Média, e que influencia o início do pensamento da visão moderna ocidental do mundo baseada nesta *ausência de separação* entre conhecimento (ciência) e experiência. Por isto, os fundamentos da ciência moderna são tomados como místicos. Já a separação, vista sob o aspecto ritualístico, entre a separação que demarca o sagrado do profano se inicia ausente com o cristianismo e se absolutiza no capitalismo. Por isto, o capitalismo é abordado como um tipo de religião atual. Enfim, separações que devem ser retomadas como Agamben nos diz:

Em geral, em nossa cultura o homem tem sido pensado sempre com a articulação e a conjunção dos princípios opostos: uma alma e um corpo, a linguagem e a vida, nesse caso um elemento político e um elemento vivente. Devemos, ao contrario, aprender a pensar o homem como aquele que resulta da desconexão desses dois elementos e investigar não o mistério metafísico da conjunção, mas o mistério prático e político da separação.²

Levando em conta que até mesmo a separação existe no próprio *eu*, nosso lado impessoal e impessoal, para constituir a espiritualidade, como ele mesmo diz: “A espiritualidade – afirmou-se – é, sobretudo, essa consciência do fato de que o ser identificado não está totalmente identificado, mas ainda contém certa carga de realidade não identificada, que importa não apenas conservar, mas também respeitar [...]”.³

Inúmeras articulações imaginativas, de alguma forma, perpassam a obra de Giorgio Agamben, que, oscilando entre erudito e poeta, com ênfase nos detalhes filosóficos, psicológicos e teológicos, nos conduz a uma realidade tão real que muitas vezes preferimos manter a distância, ou que definitivamente nos fica a distância. Dialogando com temas como, imaginação, espírito, fetiche, poesia, verdade, realidade, entre outros, Agamben se encontra, certamente, envolvendo-nos em termos que nos dias atuais, se tornam complexos, como também ousados para um filósofo que os demonstra através de um alto teor teológico. Enfim,

² AGAMBEN, Giorgio. Entrevista com Giorgio Agamben. Entrevista de Flavia Costa. *Revista do Departamento de Psicologia - UFF*, v. 18 - n. 1, p. 131-136, Jan./Jun. 2006. (Tradução de Susana Scramim). Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rdpsi/v18n1/a11v18n1.pdf>>. Acessado em: 20 maio 2010.

³ AGAMBEN, 2007a, p. 17.

estes mesmos termos que também foram interpretados de forma vulgar, secularizados por perderem-se diante das diversas configurações atribuída a eles, diante de suas negatividades implícitas, mas que, no entanto, nos conduzem diretamente à experiência humana transmissiva e cultural.

Esta pesquisa, que segue os rumos desse autor interdisciplinar como se caracteriza Agamben, utilizará três de seus livros: “*Estâncias – a palavra e o fantasma na cultura ocidental*”,⁴ “*Infância e História: destruição da experiência e origem da história*”⁵ e “*Profanações*”⁶. Iniciamos, assim, optando por uma perspectiva histórica que se entrelaçará posteriormente com os problemas filosóficos e teológicos que serão originários da exclusão da imaginação na esfera do conhecimento, ou seja, como uma experiência humana autêntica.

Agamben nos dá muitas pistas do percurso da imaginação através de suas leituras e fundamentações das principais influências teóricas durante os períodos de transição da imaginação na Antiguidade, na Idade Média, na modernidade e na pós-modernidade. Esta abordagem histórica parece-nos interessante para compreender o fenômeno da imaginação como um todo maior em seu desenvolvimento, já que também é uma solicitação que observamos no interior da obra de Agamben, que constitui sua abordagem engrenada na história.

Certamente, “*Estâncias*” é o livro condutor e geral em todos os capítulos para compreender tanto a Jornada Histórica quanto os aspectos mais sutis que envolvem a imaginação. Dentro desta análise, baseia-se o fato de que nele há um diálogo feito por Agamben com a cultura ocidental que foi influenciada pelas heranças ou não-heranças (experiências que terminaram por ser impraticáveis) do período medieval. Também percebendo por quais meios a cultura, em seu processo de transmissão fantasmática, guarda, recodifica e inverte suas polaridades e intenções, mas que ficam em constante tensão até os dias atuais.

Também contaremos com o apoio do livro “*Infância e História*” diante do pressuposto de que nele há um diálogo com o “aparente” objetivismo das ciências modernas e com sua reestruturação ontológica fundamentada em bases místicas. Percorrendo perspectivas de uma linguagem que transcenda o lingüístico, que significa também ir além do subjetivo no

⁴ AGAMBEN, Giorgio. *Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Trad. Selvino José Assmann. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007a.

⁵ AGAMBEN, Giorgio. *Infância e História: destruição da experiência e origem da história*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

⁶ AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. Tradução e apresentação Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007b.

processo de individuação do *eu pensante* (eu soberano de Descartes). Nele, Agamben busca reformular o conceito de uma experiência transcendental.

Já para o terceiro delineamento, sobre a experiência cultural, contaremos com o apoio do livro “*Profanações*”. Mais precisamente, em seu *Elogio da profanação*, no qual podemos perceber uma análise sobre a sociedade atual, ou a sociedade que chega ao seu limite máximo de destrutividade (de si, da arte e das coisas) e precisa encontrar as saídas para nova criação.

Agamben nos auxilia a entender a história em um sentido que pede um horizonte mais amplo, no qual a imaginação e os aspectos espirituais nos levam a entender um contexto maior em nossas vidas e que ainda pede para ser ouvido. Com uma estrutura *historizante* de pano de fundo, ou seja, descreve-se a história para nos dar consciência e profundidade da substância do mundo, que nos liga passado e futuro, sincronia⁷ e diacronia,⁸ esta estrutura de significados que nos diz quem somos e o que parece ser nosso destino. Assim, traçamos a linha filosófica da imaginação visando a sua estrutura que envolve conhecimento, linguagem, experiência e uso que ainda está presente sincronizando nossas vidas e neste caso significa o diálogo de Agamben com a <<geração que vem>>, com as conseqüências e saídas para quem está voltado para o contemporâneo.

Na primeira parte do trabalho buscaremos a *Jornada Histórica da Imaginação (fantasma)* através de Agamben, que permite visualizar a teoria do fantasma, mais propriamente desenvolvida por Aristóteles. Esta teoria é decisiva para a história influenciando seus períodos posteriores. Veremos como o estoicismo e principalmente com o neoplatonismo, a teoria do fantasma aristotélica começa a possuir suas primeiras vinculações com a antiga teoria do *pneuma (espírito)*. Desta união de teorias, obteve-se historicamente a noção do *espírito fantástico*, ou seja, o espírito intermediário entre o corpóreo e o incorpóreo que se utiliza da imaginação como sua ferramenta durante a vida terrestre. Esta noção veio a influenciar o período medieval intensamente, na qual conheceremos fatos importantes que nos levam a compreender tanto os mecanismos da imaginação, quanto a entender os primeiros sutis aspectos do processo de expropriação da imaginação na cultura ocidental. Veremos que surge no final desta época uma reavaliação da fantasia que modificará o rumo da história, e isto se circunscreve também no abismo que surge entre corpo e espírito. Mais do que tudo, modificando as experiências místicas, a reformulação ontológica que acontece na modernidade gera uma expropriação do sujeito da experiência (*psyché*), fenômeno correlato à

⁷ Sincronia – *súchronos*, simultânea, independente da evolução do tempo.

⁸ Diacronia - dia (através) + *Khrónos*, em uma perspectiva histórica evolutiva do tempo.

expropriação da imaginação. Nesta reformulação, o espírito se torna pensante (*ego-cogito*) e a esfera do conhecimento superior é menosprezada. Assim, neste percurso rico de significações para com o termo fantasma, observaremos que houve uma divisão entre imaginação e pensamento, uma inserção do conflito entre racional e irracional que em tempos antigos não existia, veremos o porquê dessa ruptura e sua real concretização na modernidade.

Na segunda parte, a partir de um fenômeno de impraticabilidade espiritual para a cultura ocidental, observaremos a ***Modernidade e o problema da Experiência Transmissiva***. Como a imaginação se insere na experiência de transmissão cultural (plano mitológico), compreenderemos o fim do patrimônio cultural e de sua transmissão na cultura moderna, que, desta forma se insere em um problema de linguagem, quando perde a potencialidade de condizer e transmitir às palavras com a tentativa de verdade. Neste caso, veremos as limitações que se encontram na poesia e filosofia na tentativa de captar e nomear o fantasma. Como mostrará na ***TEORIA DA INFÂNCIA***, veremos a tentativa de Agamben em demonstrar uma experiência transcendental a partir da lingüística, no qual se evidencia uma união entre voz e fala, entre natureza e cultura.

Na terceira parte veremos a ***Pós-modernidade e o Problema da Experiência Cultural***. Através da compreensão do sagrado e do profano utilizado nas expressões romanas podemos compreender que o consumo na esfera do sagrado evidencia que as coisas foram separadas do livre uso humano. Isto é o mesmo que dizer que hoje estamos impossibilitados de usar, de jogar ou de profanar. O homem perde o poder do próprio uso da imaginação, no sentido de brincar com a vida em seu habitar e experienciar; de re-fazer, re-ler, e dar novos usos para modos de vida ou instituições que se tornam opressores com o tempo. O uso como forma de jogo desapareceu em nossa cultura, agora todo uso está associado ao consumo (e tudo vira necessidade). Veremos que Agamben compreende o sistema capitalista, no sentido em que o fetiche se torna inapreensível e ganha independência do homem, representado por um modelo de “ausência de separação” entre o sagrado e o profano. Nesta ausência se esconde uma profanação retirada para uma esfera pura, onde não podemos distinguir a finalidade das coisas e como ela só exhibe, remete-nos a uma sacralidade. Desta forma compreenderá que o fetiche no consumo (atitude profana recolocada em esfera especial) mostra o capitalismo como um tipo de religião, fazendo com que a profanação se torne impossível, pois estes dependem de algo sagrado, de uma finalidade. Ao propor um uso desvinculado do consumo e da esfera do direito de *posse*, Agamben desenvolve uma saída para sairmos dos dispositivos de poder e da claustrofobia consumista através da ***TEORIA DA PROFANAÇÃO***.

I AGAMBEN E A JORNADA HISTÓRICA DA IMAGINAÇÃO (FANTASMA)

Nesta primeira parte buscaremos a partir de Agamben, os fundamentos teóricos que envolveram a imaginação durante a história ocidental até o momento em que se torna expropriada do conhecimento, passando a ser entendida como irracional. Levamos em conta que noção de imaginação está inserida em um contexto de transmissão cultural que cada época gera para a próxima, e que, no entanto, também modifica suas fundamentações.

Entende-se a imaginação a partir do termo *fantasma*, ou seja, não como um termo isolado, mas envolvido em uma complexidade cultural, e entrelaçado de características, como memória, sonho, linguagem, desejo, melancolia e sensação que marcam a grande particularidade imaginativa como fantasma, que é de ser imaterial, abstrato, e ainda, associada ao caráter do espírito.

1.1 O Fantasma e a pneumatologia antiga

Que para as culturas ditas primitivas a imaginação contenha grande poder espiritual, e seja repleta de poderes mágicos e atrativos, não é novidade para um estudioso de mitos e ritos antigos⁹. Basta perceber a riqueza de seus mitos, ritos de celebrações festivas, onde arte e

⁹ Huizinga demonstra a interligação do lúdico na esfera da criação cultural, quando da imaginação através do jogo atinge um nível espiritual. Assim, o jogo vai adquirindo forma de ato sagrado, o mito e o culto se juntam ao jogo. Como um fenômeno cultural, o jogo esteve presente nas sociedades primitivas, arcaicas e antigas. Segundo Huizinga, através deste fenômeno cultural é que se origina nossa sociedade, ou seja, ele acredita que é no jogo e pelo jogo que a civilização surgiu e se desenvolveu. Isto não quer dizer que o jogo se transforma em cultura, mas que a cultura com suas atividades de vida social (desde os primórdios com atividades primitivas como a caça, ou indo às atividades mais complexas como o direito, a religião, arte, filosofia) surgem sob forma de jogo, ganhando um caráter lúdico em seu início. Justamente porque o homem é lúdico e o jogo expressa uma forma significante, não material, mas espiritual, e quando pensamos “algo está em jogo” é que algo faz sentido. Ver mais: HUIZINGA, Johan. *Homo ludens*: o jogo como elemento da cultura. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 1993.

vida parecem não se separar. Em todo o processo que envolve a imaginação, seja na sua ligação com o processo de adivinhação por oráculos, ou pelo seu poder atuante no sonho e nas palavras inspiradas ou poéticas, fez com que, em muitas culturas, conferisse a esta o poder de uma verdade espiritual. Do mesmo modo em que imaginação e realidade se afinam em uma sonoridade, da qual “*explica-se a relação particular que, no mundo antigo, o sonho mantém com a realidade (como na adivinhação per somnia) e com o conhecimento eficaz (como na terapia médica per incubazione)*”.¹⁰ Lembrando que para diversas culturas baseadas em ritos de cura pelos espíritos, como no caso das culturas xamânicas, o poder de curar, de apreender cantos terapêuticos ou os mitos devem ser adquiridos no sonho, caso contrário seriam improdutivos.¹¹

Também sabemos que com o passar do tempo, estas *imagens etéreas* invadem a cultura ocidental, tanto na literatura, no vocábulo médico e na filosofia, extraindo-lhes conceitos a partir do termo *fantasma* (*phantasmata*). “No *Grande dicionário de portuguez ou tesouro da língua portuguesa* (1873), do frei Domingos Vieira, já encontraremos fantasmagoria definida como “*abusos literários dos meios fantásticos, quiméricos e sobrenaturais*”.¹² Certamente podemos verificar a enorme presença do *phantasmata* na história da literatura ocidental. Seja no movimento contínuo de criaturas sombrias que se recorrem nas criações literárias ou nas indagações de ordem metafísica e fisiológica:

Em Homero, os fantasmas já se apresentavam aos mortais enriquecendo os sonhos premonitórios com as mensagens do Olimpo. [...] Porém, a atmosfera de surgimento da cultura fantasmática remonta à estratificação do próprio pensamento Ocidental, dado no momento em que os gregos deixaram de escutar o sussurro dos deuses e passaram a dar ouvidos às suas próprias consciências. As constantes intervenções divinas nas ações humanas descritas pelo autor da *Ilíada* deram lugar a uma lírica cada vez mais introspectiva. Em Safo, Anacreonte e Hesíodo, poetas surgidos aproximadamente no século V a. C., homens e mulheres dobravam-se sobre os abismos da paixão para de lá retirarem novas formas literárias. Os deuses míticos passaram a ser engolfados por uma psique cindida entre a realidade e a aparência, o desejo e o impedimento.

¹⁰ AGAMBEN, 2005, p. 33.

¹¹ “Nos tempos em que as culturas nativas norte-americanas viviam seus dias de glória, os índios dependiam e cuidavam de seus sonhos - como também de visões e transe das horas de vigília - utilizando-os para moldar todos os aspectos da vida tribal. Um jesuíta que viveu entre os huronianos no século XVII observou: “O sonho muitas vezes preside seus conselhos; o comércio, a pesca e a caça, em geral se realizam sob sua sanção, quase como se fosse só para satisfazê-lo. Não conservam nada de precioso, do que não possam vir a privar-se, rapidamente, em consideração ao sonho. Ele prescreve suas festas, danças, canções e jogos. Para resumir: o sonho faz tudo e, de fato, constitui o principal deus huroniano.” Nos sonhos, todos os nativos norte-americanos tinham a fonte e o fundamento de sua espiritualidade.” (ADAMNS, Russel B. Jr. *Mistérios do desconhecido*. Vol.1. Rio de Janeiro, Editora Abril, 1992, p. 30. coleção: no mundo dos sonhos)

¹² SILVA, Guilherme Sarmiento da. *Dinâmica das almas: Fantasmagoria romântica no Brasil (1830-1850)*. Tese de Doutorado Graduação em Letras da PUC-Rio Rio de Janeiro, 2009, p. 16. Disponível em: <http://www2.dbd.puc-rio.br/pergamum/tesesabertas/0510604_09_cap_01.pdf>. Acessado em: 20 maio 2010.

À medida que o homem se aproximava da substância “espiritual” constitutiva do seu “Eu”, a figuração fantasmática revolvía-se como um reflexo sob o efeito de pequenas vibrações atmosféricas. Na trilogia *Oréstias*, de Ésquilo, por exemplo, Tereza Virgínia Ribeiro Barbosa localizou alguns elementos extremamente sugestivos do amadurecimento da tragédia para com o tratamento estilístico do fantasma. Nas *Eumênides*, Orestes chegava ao Templo de Delfos perseguido pelas terríveis Erínias, divindades familiares que vinham lhe cobrar o crime cometido contra sua própria mãe, Clitemnestra. O matricídio fora motivado por ela haver assassinado seu pai, Agamêmnom. Uma ciranda de homicídios, que enredou a imaginação do herói no suplício dos remorsos, uma das emoções mais suscetíveis de produzir imagens incontroláveis. [...] Por somente Orestes ter acesso visual às monstruosas Erínias, criou-se a impressão momentânea de que as criaturas eram fruto de sua imaginação exaltada. Ésquilo trabalhava esteticamente com figuras conhecidas do vocabulário médico e filosófico do período, pois o *phantasmata* constituiu-se em uma imagem de pensamento expressiva da ilusão, dos erros decorrentes dos sentidos e das projeções da mente enfermiça.¹³

De acordo com a modificação cultural na “estratificação do próprio pensamento Ocidental, dado no momento em que os gregos deixaram de escutar o sussurro dos deuses e passaram a dar ouvidos às suas próprias consciências”,¹⁴ os fantasmas do exterior começam a passar para a ordem psíquica interior do sujeito, as criaturas passam a serem consideradas frutos de sua imaginação exaltada. O fantasma também passa a ser considerado uma imagem da projeção do pensamento, no qual a mente se fixa em um processo de produção ininterrupta de imagens ora divinas ora atordoantes, a um passo a serem, sobretudo, humanas e paradoxais. Assim, do contato com o mundo superior ou penetrando as regiões paralelas de transfiguração, as imagens fantasmagóricas adquiriram formas na *psyché* humana, ou seja, da mente em seus procedimentos físicos e psicológicos.

Nossa jornada imaginativa começa no momento em que a faculdade humana da imaginação pode ser constatada nas obras filosóficas da Antigüidade Clássica, como nas de Platão e principalmente de Aristóteles, ambos os autores que iniciaram os estudos sistemáticos e científicos para a ratificação de uma cultura fantasmática. Extremamente contribuidores para com a teoria do fantasma, lançam suas bases na Antigüidade e na Idade Média, que de modo original, convergem a inserir o fantasma na antiga tradição médica da pneumatologia.

¹³ SILVA, 2009, p. 11.

¹⁴ SILVA, 2009, p. 11.

1.1.1 O Fantasma: entre Platão e Aristóteles

Fantasma é o termo usado tanto por Aristóteles quanto por Platão para demonstrar o processo da imaginação sucedido através de um *desenho* ou de um *ícone* no interior do indivíduo. Apesar dos dois autores trabalharem sobre o tema, na filosofia antiga, Aristóteles é o grande referencial quando pensamos na teoria do fantasma. Sabemos que para compreender o pensamento filosófico da antiguidade é necessário levar em conta todo complexo que estrutura suas teorias. De acordo com este complexo, a conjectura de Aristóteles acabou sendo mais propícia para o desenvolvimento da teoria do fantasma.

Segundo Chauí, em grego, *Phantasia* significa “ação de mostrar, aparição, imagem, coisa própria a provocar a imaginação; ação de figurar alguma coisa pela imaginação, imaginar, fantasiar; faculdade de representar coisas ao espírito por meio de imagens”.¹⁵ E “*Phántasma* é a imagem que está no espírito ou que aparece ao espírito, mas sem consistência de uma coisa real”.¹⁶ Ou seja, a imaginação parece ser uma faculdade que depende de um mundo sensível, ou seja, do que nossos olhos vêem a partir do que nos aparece em forma de imagens. Enfim, sensações ou percepções, como sons, cheiros e objetos de diferentes formas e de diversos tamanhos são, através de nossos sentidos, inseridos para dentro de nós em forma do que chamamos imaginação. Mas, apesar de provir do mundo externo (sensível), o fantasma não tem a *consistência de uma coisa real*, pois é o que abstraímos dos objetos externos. A imagem agora está em nosso interior e perdura sem consistência física, fica lá dentro como que “guardada”, e assim, podemos lembrar-nos da imagem, mesmo sem termos a imagem real diante de nossos olhos.

O fato de podermos “lembrar” das imagens internas através da imaginação faz o vínculo entre **memória** e a fantasia ser um dos pontos centrais do qual Platão e Aristóteles abordam em suas teorias. As passagens do *Filebo*(39a) e do *Teeteto*, (191d-e) são enunciadas por Agamben para mostrar-nos as principais metáforas platônicas no tocante do fantasma. Na primeira passagem, em diálogo, Sócrates percebe que um homem, após ter recebido da visão ou de qualquer outro dos seus sentidos, os objetos de seu discurso, possui a capacidade de ver de algum modo, as imagens destes objetos dentro de si. Supõe deste modo que, em nossa alma existe a presença de um *pintor* que desenha na alma as imagens das coisas. Nessa metáfora, Platão define a fantasia ou o fantasma como: *o artista que desenha na alma*

¹⁵ CHAUI, Marilena de Souza. *Introdução à História da Filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles*. São Paulo: Brasiliense, 1994, v. 1. p. 357.

¹⁶ CHAUI, 1994, p. 357.

imagens das coisas. (40a), sendo este artista capaz de efetuar em cada indivíduo uma *pintura interior*. No desenho abaixo tentamos verificar através da ilustração esse *artista interior*:



Figura 02: *O Artista Interior*. Pintura com giz de cera. Autora: Ana Carolina Jungblut, 2010.

O vínculo com a memória sugerido por Platão se deve ao fato de que, como este artista desenha em nossa alma as imagens das coisas, podemos fechar os olhos e ver as imagens que se imprimem em nosso interior, ou seja, graças a estas imagens é que possuímos memória. Esta relação fica explícita na segunda passagem de Platão:

Suponha que há na nossa alma uma cera impressionável, em alguns mais abundante, em outros, menos, mais pura em alguns, mais impura noutros; e em alguns mais dura, e noutros mais mole, e noutras ainda de um jeito intermediário... É um dom, digamos, da mãe das Musas, Mnemósine: tudo que desejamos conservar na memória daquilo que vimos ou ouvimos ou concebemos imprime-se nessa cera que apresentamos às sensações ou concepções. E do que se imprime em nós, conservamos memória e ciência enquanto durar sua imagem. O que fica cancelado ou não conseguimos imprimir o esquecemos, e disso não temos conhecimento.¹⁷

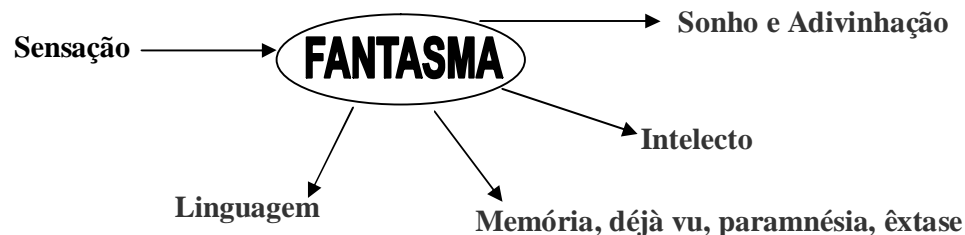
Na metáfora Platão descreve que em nossa alma existe um tipo de *cera* na qual são impressos ou gravados o que enxergamos, ouvimos e concebemos. Parece que a *pintura interior* se estampa na *cera* como imagem em nós. Em alguns sujeitos ela se imprime de

¹⁷ PLATÃO, *Teeteto*, 191d-e apud AGAMBEN, 2007a, p. 134.

modo mais puro, em outros menos e depois é apresentada as nossas sensações e concepções. Mas, sobretudo, o que se imprime nesta cera é o que conservamos na memória. De modo que, se não perdurar esta imagem em nós, ou se não conseguimos imprimir na cera, esquecemos e assim não temos conhecimento.

Segundo Agamben, estas duas metáforas platônicas da *pintura interior e da cera impressionável*, que hoje se encontram presentes na base da psicologia clássica,¹⁸ exerceram influência para Aristóteles. Nesse, a imagem impressa nesta *cera* produz os fantasmas, de modo que a memória se efetua diante da *posse* do fantasma em forma de *ícone*. Semelhantemente à noção de Platão, o fantasma é o que nos possibilita ter memória, de modo que a regra geral para Aristóteles, é que não se pode ter memória sem os fantasmas impressos.

Nesta genealogia do “fantasma” proposta por Agamben, inicialmente observamos sua breve pincelada nos estudos de Platão, no tocante a estas duas metáforas, e logo depois, lança as principais idéias contidas na obra de Aristóteles, que veio a tomar este como digno de uma função importante no conhecimento. Assim, Agamben demonstra que o pensamento de Aristóteles converge de uma constelação psíquica, na qual o fantasma, que provém da sensação, perpassa a linguagem, a memória (*déjà vu*, paramnésia, êxtase), o intelecto e o sonho (e a adivinhação):



.Desenho baseado no esquema de Agamben (2007-a p.137).

Sabemos que a imaginação na teoria aristotélica está ligada a sua psicologia e sua teoria do conhecimento,¹⁹ mais precisamente, produzida na alma sensitiva e na teoria da

¹⁸ Para Agamben, a metáfora platônica da “*pintura interior*” tornou-se fecunda e com o tempo, observa-se influências na teoria da impressão mnemônica de Freud, bem como, conclui que se poderia dizer que a história da psicologia clássica seja a história destas metáforas platônicas apresentadas neste capítulo.

¹⁹ Podemos entender que esta visão aristotélica do fantasma que Agamben busca nas passagens dos livros *De anima*, (*Sobre a Alma, ou em grego Perì Psykhês*) que constitui, como sabemos, junto com o livro I da *Metafísica* a exposição aristotélica sobre psicologia e teoria do conhecimento.

sensação. Advinda das sensações, uma paixão é produzida na alma em forma de *desenho* ou *marca*. Esta “marca” impressa na cera se torna parte de sua definição para explicar como os sentidos recebem as formas sensíveis *sem* a matéria. A imaginação é como um processo mental capaz de reproduzir as imagens da sensação através da memória e também capaz de organizá-las e relacioná-las, mesmo na ausência dos objetos sensíveis.

Se da sensação deriva a imaginação, Agamben acentua que os fantasmas, na concepção aristotélica, já não são mais a sensação, pois, depois de impressos os fantasmas, eles se produzem mesmo na ausência dos sentidos e da coisa percebida, caso que podemos fechar os olhos e vê-los. A imaginação é semelhante da sensação, pois tendo os sentidos sido apreendido através da sensação, a “imaginação será um movimento produzido pela sensação que chegou à realização”.²⁰ Diferente da sensação, o fantasma é explicado por Aristóteles como uma atividade autônoma: “aquilo através do qual se produz em nós o fantasma”.²¹ Agamben lembra que não sabendo determinar qual a parte da alma em que moram os fantasmas, Aristóteles deparar-se com um “problema sem saída”.²² Apesar de Aristóteles considerar a **visão** como o órgão por excelência da imaginação, visto que a visão é um fluxo que vai do olho ao objeto e que os transmite para que assim produza o fantasma, ela não se reduz à visão. Isto porque **todos nossos sentidos** sofrem a ação das coisas, do que tem cor e som, neste sentido, coloca também a voz como representante de um som, que sendo significativo produz fantasmas. Assim, a voz para ter significação, ou seja, forma de **linguagem** deve ser composta de fantasma. A exemplo disso, Agamben refere ao *De anima* (420b), onde no tocante à fonação, Aristóteles afirma que nem todo som emitido por um animal é voz, mas só aquele que vem acompanhado de algum fantasma [...].²³

Segundo Chauí, a imaginação segundo Aristóteles é um processo psíquico, diante do qual, possibilita que a nossa sensação ou percepção, fiquem “guardadas” ou em estado potencial. Se “guardadas” as imagens são possíveis de serem atualizadas, pois estão em estado potencial, assim, através da lembrança atualizam a memória, através do sono atualizam o sonho, pelas sensações de prazer e dor se atualizam o movimento do desejo (vontade).

Na sensação-percepção, a alma movimenta-se por intermédio do corpo, recolhendo as sensações; esse movimento da alma repercute nela mesma e no corpo, a percepção ou a sensação ficando “guardadas” ou em estado potencial neles. Seja no sono, quando o corpo se libera das sensações, seja na memória ou reminiscência, quando a alma ativa suas potencialidades “guardadas”, a imaginação se realiza. No sono, a imaginação se realiza por meio do sonho; na memória, por meio da

²⁰ AGAMBEN, 2007a, p. 135. *De anima*, 432b.

²¹ AGAMBEN, 2007a, p. 135. *De anima*, 428a.

²² AGAMBEN, 2007a, p. 135. *De anima*, 423b.

²³ AGAMBEN, 2007a, p. 137.

lembrança. A imaginação, possui, portanto, quatro funções: 1) formar imagens persistentes das coisas, em contraste com as imagens efêmeras da sensação; 2) ativar a memória; 3) sonhar, quando o espírito, livre das exigências dos estímulos exteriores, pode examinar-se internamente por meio das imagens; 4) suscitar e conservar o desejo.²⁴

Compreender que as sensações ou percepções estejam em estado potencial é ver que a cada momento elas possuem a potencialidade e possibilidade de virem a ser atualizadas. Neste sentido convém acentuar a diferença estabelecida por Aristóteles entre ato e potência.²⁵ Se o ato é a essência daquilo que a coisa é em seu presente ou atualidade, a potência é a capacidade contida na natureza ou na pessoa e significa aquilo que pode vir a tornar-se tempo, devido a uma potencialidade que lhe é própria.

No tocante ao **sonho**, este é definido por Aristóteles como o momento em que aparecem espécies de fantasmas, “Os movimentos produzidos pela sensação permanecem, de fato, segundo Aristóteles, nos órgãos dos sentidos não só durante a vigília, mas também durante o sono [...]”.²⁶ Isto também demonstra que o sonho pode ser um exemplo de como os movimentos do fantasma geram a sensação independente dos órgãos dos sentidos, pois as sensações continuam a acontecer mesmo sem os órgãos do sentido. Em Aristóteles o sonho também está ligado ao processo de adivinhação, algo que se observa em inúmeras culturas antigas: “E a adivinhação no sono, tão cara à antiguidade, explica-se graças aos fantasmas dos sonhos que nos levam a realizar, uma vez despertados, as ações que costumamos associar inconscientemente a eles [...]”.²⁷

Agamben não toca na questão do **desejo** e do fantasma com base aristotélica, mas nos lembra que para Platão, o desejo e o prazer só são possíveis através dos fantasmas, pois “O tema central de *Filebo*, não é, porém, o conhecimento, mas o prazer, e se Platão lembra ali o problema da memória e da fantasia, isso se deve ao fato de estar preocupado em demonstrar que o desejo e o prazer não são possíveis sem essa ‘pintura na alma’”.²⁸ Como o desejo provém de uma determinada “pintura” que se imprime na fantasia, ou seja, advém de nossos fantasmas, Agamben percebe nos escritos platônicos a nuance de que “não existe algo parecido com um desejo puramente corpóreo”,²⁹ pois o fantasma é o aspecto do desejo.

²⁴ CHAUI, 1994, p. 301.

²⁵ Segundo definição de Chauí, o ato (*Energia*) seria a força em ação, força em ato, atividade que é a própria forma, a essência da coisa tal como ela é aqui e agora. Já a potência (*Dýnamis*) seria a coisa que pode vir a ser no tempo, a aptidão, capacidade, faculdade ou possibilidade de alguma coisa. CHAUI, 1994, p. 284.

²⁶ AGAMBEN, 2007a, p. 137.

²⁷ AGAMBEN, 2007a, p. 137.

²⁸ AGAMBEN, 2007a, p. 133.

²⁹ AGAMBEN, 2007a, p.133.

Conta Chauí que o estado potencial do desejo, segundo Aristóteles, se atualiza pelas noções de prazer e dor, que as sensações de prazer e dor, desencadeiam tanto no corpo quanto na alma³⁰. Conta ainda que em Aristóteles, a imaginação virá a estabelecer o papel intermediário entre a sensação e a razão, como uma ponte que liga o desejo (sensível) e a vontade (racional): “Os objetos da vontade racional (no desejo) e os objetos da razão (no pensamento) são, antes de quaisquer outros, as imagens trazidas pela *phantasia*. ‘A alma nunca pensa sem uma imagem’, afirma Aristóteles”.³¹ Chauí explica que, a imaginação como uma *intermediária* entre sentido e razão ou mediadora da alma sensitiva que permite que a memória seja atualizada, mostra para Aristóteles que ela esteja ao lado do **conhecimento**. Percebendo que, em princípio, a imaginação é fundamental no processo cognitivo, Aristóteles vem a confirmar que nem mesmo conhecimento intelectual seria possível se não pudéssemos contemplar os fantasmas, como afirma Agamben:

Intimamente ligada à fantasia, aparece a memória, que Aristóteles define como “a posse de um fantasma como ícone daquilo de que é fantasma” (definição que permite explicar fenômenos anormais como o *déjà vu* e a *paramnésia*); e tal nexos é tão vinculante a ponto de não se poder ter memória sem fantasma, mesmo a respeito das coisas de que se tem conhecimento intelectual.

A função do fantasma no processo cognitivo é tão fundamental que se pode afirmar que ele é inclusive, em certo sentido, a condição necessária da inteligência: Aristóteles chega até a dizer que o intelecto é uma espécie de fantasia [...] e repete mais vezes o princípio que dominará a teoria medieval do conhecimento e que a escolástica fixará na fórmula: *nihil potest homo intelligere sine phantasmata* [o homem não pode entender nada sem fantasmas].³²

Segundo muitos estudiosos, Platão difere de Aristóteles, pois considera que a realidade não se capta através dos sentidos ou do sensível, mas se encontra nas Idéias puramente Inteligíveis que estão fora deste mundo da matéria. Assim, o inteligível não pode ser captado pelos sentidos, pois estes apreendem somente o que é corpóreo, e o corpóreo é uma “cópia” das Idéias (formas). Neste sentido, segundo muitas explicações sobre Platão no que se refere à obra *República*,³³ a imaginação está associada ao mundo sensível, ao mundo

³⁰ “No corpo produz um desejo ou apetite através de um “impulso natural para agarrar ou possuir alguma coisa ou para afastá-la e destruí-la.”, e na alma, da qual o desejo chama-se vontade, o movimento produzido é uma tendência que se dirige para um objeto ou um fim que, determinado pela razão, é o bem. Segundo ela, “o apetite e o desejo se movimentam porque carecem de alguma coisa e esta os move: é o objeto apetecido ou desejado que é oferecido pela imaginação, seja orientada apenas pela sensação (apetite), seja orientada pela razão (vontade).” (CHAUI, 1994, p. 301).

³¹ CHAUI, 1994, p. 301.

³² AGAMBEN, 2007a, p. 136.

³³ Segundo Chauí, Platão em sua teoria conhecimento presente no livro VI da República, distribui os modos de conhecimento em graus que se relacionam. Em suas ordens, uns são superados pelos outros, em um caminho ascendente, indo do mais baixo para o mais alto. Hierarquicamente vemos os graus: Imaginação -> Crença ou

da cópia, logo estaria no plano inferior de conhecimento. Vejamos que para Platão, a imagem é um modo de conhecer, mas não se torna um conhecimento propriamente dito, pois este ao nível do inteligível acontece por uma operação do pensamento que se efetua sem relação com a representação ou a figura.

Apesar de como Platão, separar e colocar o ato intelectual em superioridade ao ato perceptivo, Aristóteles observa que o ato perceptivo é equivalente ao ato intelectual no que se refere à *recepção e assimilação* das formas inteligíveis. Ou seja, a sensação se torna a condição para conhecer, pois os sentidos e o mundo sensível não são obstáculos para o pensamento, pois “uma sensação sempre é verdadeira, pois o órgão do sentido reage sempre de modo certo e necessário ao sensível”.³⁴ Como uma percepção da consciência da sensação, a sensação é um conhecimento, como descreve Aristóteles:

Porque nenhum objeto parece poder existir separado das grandezas sensíveis, é nas formas sensíveis que existem os inteligíveis... Quem não tivesse sensação alguma, não compreenderia nem aprenderia nada; e quando o homem contempla, necessariamente contempla ao mesmo tempo algum fantasma.³⁵

Para Aristóteles o que poderia ser falso é o juízo que é lançado sobre ela. Este juízo se torna falso quando diante das condições que o sensível afeta o sentido, a imaginação engana-se em oferecer a imaginação certa. Algo que possui uma base parecida com os fenômenos ligados a nossa memória como o *déjà vu*³⁶ e a **paramnésia**.³⁷ Entretanto, lembra Aristóteles, quando as funções da imaginação estão separadas e não se confundem, não há ilusão nem erro nelas, continuam a efetivar seus processos ao lado do conhecimento.

opinião -> Raciocínio dedutivo -> Intuição Intelectual ou Ciência. “O primeiro grau é a *eikasía*, palavra da mesma raiz de *eikón* (imagem, ícone), indica aquelas coisas que são apreendidas numa percepção de segunda mão, isto é, são as imagens de uma coisa sensível, como os reflexos no espelho ou na água, pinturas, esculturas, imagens na memória. Este primeiro nível costuma ser traduzido por *imaginação*, com o sentido de imagem que é cópia da coisa sensível. Platão também fala em *simulacro*”. (CHAUI, 1994, p. 191).

³⁴ CHAUI, 1994, p. 300.

³⁵ *De anima*, 432a apud AGAMBEN, 2007a, p. 136.

³⁶ Segundo conta Agamben, no *De memoria et reminiscencia*, 451a, Aristóteles define o *déjà vu* como quando consideramos um fantasma da sensação como realidade, logo, não como um ícone, produz um ícone de algo diferente.

³⁷ Segundo conta Agamben, baseando-se nos livros Aristotélicos *De insomniis* (459a), *De adivinatione per somnium* (463a-464a), a paramnésia é definida por Aristóteles como quando ao falar dos fantasmas toma-se como se fossem realidades, e como se estivesse recordando, mistura-se realidade com recordação de alguém que olha como ícone uma coisa que não é a tal.

1.1.2 Giovanni Reale esclarecendo as diferenças paradigmáticas entre Platão e Aristóteles na civilização da visão

Como vimos, Aristóteles parece dar ênfase ao processo cognitivo fisicalista, ao contrário de Platão que “preocupou-se muito mais em indagar a estrutura do mundo ideal como tal, do que com suas específicas relações com o sensível e, em particular, com a estrutura deste”.³⁸ Aristóteles percebeu que as Idéias, enquanto transcendentais, não são a causa de existência nem a *causa* do conhecimento, pois a causa da essência das coisas está *nas coisas* e não fora delas, “mostrando que a realidade supra-sensível não é como Platão pensava que fosse”.³⁹ Segundo Reale, apesar das críticas, Aristóteles não rejeitou a doutrina de Platão, não negou a realidade supra-sensível, mas sob uma ótica diversa, em lugar de conceber as Idéias *transcendentes* ele introduziu as Formas ou essências *imanentes* que seriam tanto a estrutura inteligível do todo o real e do sensível. Fazer das Idéias Inteligíveis formas dos sensíveis também não faz Aristóteles negar a estrutura do supra-sensível. Isso porque, segundo Reale, além da concepção da estrutura inteligível *imane*nte do sensível, há em Aristóteles, a posição não centrada sobre o *inteligível transcendente*, mas sobre a *inteligência transcendente*. Ou seja, nos homens, há um *intelecto agente* <Inteligência>, que é divino que põe em ato os conceitos inteligíveis imanentes, desta forma, em potência para o sujeito conhecer.

Devido à concepção da imanência, em Aristóteles “o grande mundo das idéias torna-se a trama inteligível do sensível”,⁴⁰ ou seja, o mundo material do devir torna-se “potencialidade e aspiração à forma inteligível, que só subsiste em virtude da forma e pela forma”.⁴¹ Os fenômenos ganham concretude e ligados a matéria, assim como todo universo é colocado em planos hierarquicamente, desde a forma material até a forma imaterial que é a Inteligência. Assim, o conhecimento se define como a progressiva “desmaterialização” da forma, começando pelos sentidos e pela fantasia, terminando no intelecto, como causa final a captação do *intelecto agente*.

Também o conhecimento intelectual, assim como o perceptivo, é explicado por Aristóteles em função das categorias metafísicas de *potência e ato*. A inteligência é, por si, *capacidade e potência* de conhecer as puras formas; por sua vez, **as formas são contidas em potência nas sensações e nas imagens da fantasia**; é preciso algo que traduza em ato essa dupla potencialidade, de modo que o pensamento se atualize

³⁸ REALE, Giovanni. *História da filosofia antiga*. São Paulo: Loyola, 1994, v. 2, p. 325.

³⁹ REALE, 1994, v. 2, p. 324.

⁴⁰ REALE, 1994, v. 2, p. 327.

⁴¹ REALE, 1994, v. 2, p. 327. A palavra *Forma* se expressa neste contexto como força, lei ou princípio que molda um corpo e os movimentos e não como figura. Através dos conceitos *ato e potência* Aristóteles reformulou a doutrina platônica da anamnese, ou da reminiscência, segundo a qual o intelecto recorda, traz a memória idéias que já se encontravam na alma como verdades inatas.

captando em ato a forma, e a forma contida na imagem torna-se conceito em ato, captado e possuído.⁴²

De acordo com explicações de Chauí, podemos entender a inteligência em Aristóteles segundo os conceitos de *ato e potência*.⁴³ Conta ela que, segundo Aristóteles, para o sujeito começar a pensar, a razão precisa do *ato* da sensibilidade. O ingresso no conhecimento advém da faculdade sensitiva, permitindo a atualização da memória e da imaginação. A imaginação capta a forma do objeto e não a sua matéria, ou seja, é capaz de apreender o *ato* da coisa, sua atualidade, o que ela é aqui e agora. Pois o que é pensado deve ser um ato (sua forma), e esta forma, inicialmente é uma imagem mental. A razão pensa a partir das sensações e das imagens, assim, capta o inteligível no sensível, ou seja, a razão *atualiza* as imagens que contém *potencialmente* as idéias ou conceitos. Primeiramente pensa a partir deste inteligível potencial contido nas imagens e depois, outra atualização é sem as imagens. Isto porque, a razão ao ser atualizada pelas imagens e captar o inteligível, atualiza a potencialidade da razão a fazendo pensar, e descobrir os inteligíveis nos sensíveis, mas depois, tendendo, para sua *causa final*,⁴⁴ estabelece uma relação entre inteligível e outro inteligível, entre uma idéia e um intelecto como ato ou ideação. Este processo faz a razão se tornar ativa, pois estabelece uma relação que analisa a si próprio, que conhece suas próprias formas, pelo qual o sujeito atinge um mais alto grau da razão, no que melhor imita o divino, pois não recebe de fora (matéria) e sim de dentro dela mesma (forma), e assim podemos conhecer aquilo que não está na sensação nem na imagem.

Vejamos que esta maneira de pensar não nos foi dada por um mundo inteligível das Idéias, mas por uma energia divina que vem de fora e que nos atinge, ou seja, por uma

⁴² REALE, 1994, v. 2, p. 396. (*grifo nosso*)

⁴³ Como nos conta Chauí, segundo Aristóteles, os seres do mundo sensível possuem matéria e forma. Matéria é aquilo do que a coisa é feita, seu material. E forma (eidos) é aquilo que faz com que uma coisa seja o que ela é. Seres compostos de matéria mudam de forma, por exemplo, uma semente é uma forma que se transforma em árvore, a madeira vira uma mesa. Assim, as formas estão inscritas na matéria (e não fora delas). **Forma é o ato**, ou atualidade, a essência da coisa como ela é aqui e agora. **Matéria é a potência** ou potencialidade, o que a coisa pode vir a ser no tempo. A forma nunca está pronta, sempre com possibilidade para uma potencialidade que deve ser atualizada. A forma está sempre em ato, pois é o *rela*, o atual. A matéria sempre em potência, é o possível, o que vem a ser. A forma é mais perfeita que a matéria e a cada momento um ser é em ato e uma potência, sempre estão em movimento contínuo: o bronze é um metal em ato que contém a potência para ser uma estátua. A estátua em ato é a forma que o escultor impôs a matéria que estava em potência para receber.

Se a matéria é a causa material e a potencialidade, a potência a causa eficiente que faz a matéria atualizar suas potencialidades e ganhar uma forma, a causa formal delinea o que deve acontecer na matéria para que a causa eficiente seja atualizada. Orienta a atualização. (ou seja, uma semente não pode virar uma criança, pois no ato de ser uma criança há potencialidade de vir a ser um adulto.)

⁴⁴ Como nos conta Chauí, a causa final atualiza as potências contidas na matéria para alcançar sua finalidade própria. Pode ser próxima, como a finalidade de um ser determinado, e ser remota, que é abstrai a imobilidade do primeiro motor, ou seja, é geral para todos os seres irem em busca do repouso, pois o ser move-se ou muda porque aspira a imobilidade, não ter que mudar.

atividade intelectual que nos atinge fazendo conhecer o divino. Mesmo que as naturezas destes intelectos sejam diferentes, há no ser humano algo em potencial para que se torne apto a realizar a finalidade externa que lhe está sendo dada, numa relação entre inteligível e inteligível, recolocando o sujeito em direção com a finalidade de seu pensamento que é o ato puro.

Aristóteles parece ter deixado dúvidas entre seus estudiosos e comentadores. Isto porque, segundo conta Chauí, não explicou exatamente como atualiza este intelecto divino, e ao mesmo tempo parece se referir a dois intelectos diferentes, onde o intelecto ativo atualiza o passivo, mas, no entanto não afirma isto, nem atribui um intelecto duplo, apenas que é um intelecto divino, impassível e que vem de fora. Nestas afirmações aristotélicas, tanto paradigmáticas segundo nos convenciamos a observar pensamento clássico, também evidenciam na ambigüidade do próprio fantasma, que ao mesmo tempo em que é a condição para o conhecimento, e em outra passagem, Aristóteles também afirma que não podemos identificar os fantasmas com a intelecção e com a ciência que sempre são verdadeiros.

Platão também pode ser visto de modo paradigmático, principalmente em relação aos termos que envolvem imaginação. Pois em grego, como termos para designar a função da imaginação no espírito encontram-se *phantasia e eikasia*. No diálogo do *Sofista*, Platão parece diferenciar duas espécies de imaginação. Uma referente ao *phantasmata* como a técnica da criação ou invento de imagens que podem não existir e outra referente ao Eikones que seria as imagens confiáveis, capazes de dizer a verdade, e seria contrária ao *phantasmata* que pelas falsas imagens produziria erros. Assim, quando Aristóteles mostra a semelhante semântica da luz com a imaginação,⁴⁵ adverte que conhecer é um estado de ato e potência. Ou seja, “as formas inteligíveis contidas nas imagens sensíveis permaneceriam nelas em estado potencial, e o intelecto potencial não poderia, por sua vez, captá-las em ato, se não existisse uma espécie de luz inteligível, que permitisse ao intelecto “ver” o inteligível [...]”.⁴⁶ Reale percebe que “ver” o inteligível, e este, ser “visto” em ato, trata-se de uma imagem. “e, note-se, essa imagem é a mesma com a qual Platão representou a suprema Idéia do Bem [...]”.⁴⁷ Neste

⁴⁵ Do qual se torna necessária para que cores sejam visíveis e também que sejam vistas.

⁴⁶ REALE, 1994, v. 2, p. 397.

⁴⁷ REALE, 1994, v. 2, p. 397. Vejamos que segundo ele, a própria tradução da palavra Idéia não é a melhor, porque na linguagem moderna Idéia remete a um pensamento, uma representação mental que transporta para um plano psicológico e noológico, diferentemente do que: Platão entendia por “Idéia”, em certo sentido, algo que constitui o *objeto específico* do pensamento, para o qual o pensamento está voltado de maneira pura, aquilo sem o qual o pensamento não seria pensamento: em suma, a Idéia platônica não é de modo algum um puro ser de razão e sim um ser e mesmo *aquele ser que é absolutamente, o ser verdadeiro*. (REALE, 1994, v. 2, p. 61).

Reale mostra que o termo *idea e eidos* derivam etimologicamente do “ver” ou de um “objeto de um ver”, ou seja, “Na língua grega anterior a Platão, eram empregados sobretudo para designar a *forma visível das coisas*,

sentido, segundo Reale, muito além do dualismo platônico deve ser revisto, se quisermos compreender Platão.

O dualismo tradicional sustenta a separação entre idéias inteligíveis puras e realidades empíricas se baseia em um preconceito teórico do qual é silenciado o fato de que as “Idéias têm tanto de ‘imanência’ quanto de ‘transcendência’; [...] As Idéias não poderiam ser a causa do sensível (isto é, a ‘causa verdadeira’) se não transcendessem o próprio sensível”.⁴⁸ A Idéia faz com que cada coisa seja autêntica, pois fixa as coisas na sua natureza e as torna inteligíveis, e justamente porque transcendem é que são a causa verdadeira. Desta forma, conclui Reale, o dualismo existente em Platão, refere-se ao empírico contraposto às Idéias, quando enxerga uma dimensão diversa em um plano superior desta *mesma* realidade. Essa nova dimensão, segundo Reale, não deve ser vista como uma absurda separação, mas sim, no sentido de que esta dimensão é a verdadeira razão do sensível, ou seja, o dualismo em sua essência expressa que o *supra-sensível é a causa do sensível*⁴⁹.

Da mesma forma, apesar das diferenças entre Platão e Aristóteles no que se referem às *causas*, Reale afirma que estas diferenças não se aplicam no núcleo especulativo do seu pensamento, pois para os dois há um meta-fenômeno (uma causa imaterial e transcendente). Entretanto, Aristóteles consegue desenvolver a teoria do fantasma, justamente porque acredita que a *causa verdadeira* esteja nas coisas, e não fora delas, neste sentido, através do fantasma captamos a forma do inteligível que pode novamente ser atualizado e o conhecimento receber

a forma exterior e a figura que se capta com o olhar, portanto, o “que é visto” sensível”. (REALE, 1994, v. 2, p. 61). Entretanto, “Sucessivamente *idea* e *eidós* passaram a indicar, por transferência, a *forma interior*, ou seja, a *natureza específica* da coisa, a *essência da coisa*”. (REALE, 1994, v. 2, p. 61). Ou seja, passou a exprimir a mais alta forma metafísica do ser. Esse segundo uso dado ao termo idéia era raro antes de Platão, e segundo Reale, torna-se estável desde então em sua linguagem metafísica. Este tipo de transferência é explicado por ele de acordo com a peculiaridade grega “da visão”, com o nexo sintético grego entre: *ver-forma-ser*, neste sentido, anteriormente a Platão, um pensamento capturado em sua pureza e não com os sentidos, não nos conduz para fora da esfera física, ainda continua na esfera material, mesmo invisível. “Demócrito usara o termo [...] para designar o átomo, entendido no sentido de forma geométrica indivisível e **pensável como invisível ao olhar físico, podendo ser captado apenas com a mente**. O átomo-idéia de Demócrito é, porém, o “pleno” diferenciado e quantitativamente determinado; **é visível apenas ao intelecto e não aos sentidos e, no entanto, tem caráter físico**. Portanto a “forma” dos atomistas é pura materialidade na medida em que, como dissemos, é determinada e diferenciada apenas quantitativamente. Pode-se dizer que antes “da Idéia platônica, que é qualidade e imaterialidade, e finalidade, há a idéia democritiana, que é quantidade, materialidade e necessidade.” (REALE, 1994, v. 2, p. 62. *grifo nosso*). Platão há transferência quando *o ver* chega a exprimir a metafísica do ser, ou forma interior como natureza inteligível. Neste sentido, “para Platão há uma conexão metafísica entre a visão do olho da alma e o objeto em razão do qual tal visão existe. O ver intelectivo implica como sua razão de ser, o objeto visto intelectivo, ou seja, a idéia”. (REALE, 1994, v. 2, p. 63). Ou seja, a visão dos olhos do corpo são as formas físicas, e a visão que captamos com “os olhos da alma” são as formas inteligíveis, ou essências puras.

⁴⁸ REALE, 1994, v. 2, p. 76.

⁴⁹ Já para Aristóteles a causa do mundo não poderia ser divina, mas tenderia ao divino, ou seja, O Primeiro Motor não é a causa material, nem eficiente, nem forma do mundo, pois ele em si é o puro ato, não contém matéria, por isto é sem potencialidade, entretanto, ele é a causa final, aquela que todos tendem, que move sem tocar no movido.

forma mais pura e divina. Assim, Platão e Aristóteles marcam suas definições sobre o processo cognitivo em uma civilização que muitas vezes, além de ser chamada cultura da razão, foi chamada de *civilização da visão*.

1.1.3 O *pneuma* (espírito) e a *fantasia*

Em Aristóteles, além da noção do *intellecto agente*, há continuidade da formulação do “*Nous*, isto é, pensamento ou inteligência, que já tinha uma gloriosa história, de Xenofonte a Parmênides, a Anaxágoras, a Platão [...]”.⁵⁰ Este *nous*, chamado por razão ou pensamento, age segundo Aristóteles atualizando o conhecimento que é mais elevado. Apesar de não explicar de onde vem, qual sua origem e seu propósito, apenas afirma que o *nous* vem de fora, é imortal e é o “divino em nós”.

No seu livro *Infância e História*, Agamben nos lembra de que, em Aristóteles, o *nous* é *separado* da *psyché*. Vejamos que o *nous* pode ser entendido como inteligência, razão agente, entendimento. Segundo Chauí: “*Noûs* (ou *nóos*)- Faculdade de pensar, inteligência, espírito, pensamento, intellecto, reflexão, intenção racional [...]”⁵¹ e “Com Platão e Aristóteles *noûs*, *nóesis*, *nóema*, *nóia* indicam o intellecto e a atividade intelectual; *nóesis* significa intuição intelectual, o conhecimento direto e imediato da verdade de uma essência ou de um princípio”.⁵² Mais precisamente, Agamben nos lembra que o *nous* é o sujeito da própria ciência, quer dizer, nem forma de sujeito continha, mas era como um sub-jectum, uma intenção racional presente em tudo e divina com a qual os sujeitos lançavam mão de aparatos para realizar um conhecimento.

Desse modo a razão não era uma faculdade humana, como impassível e divina era separada do sujeito da experiência, a *psyché* (termo definidor do indivíduo que pode ser entendido como sopro de vida, alma, ou seja, significava ser o vivente, caráter, temperamento, a sede dos desejos, sentimentos e pensamentos). Ou seja, o sujeito é separado do verdadeiro conhecimento, como se houvesse uma separação entre experiência e ciência, ou mesmo entre dois planos, um divino e um humano, um corpóreo e um incorpóreo.

Esta relação de separação deve ser vista quando queremos observar o conhecimento antigo. Uma separação mostra que o verdadeiro conhecimento nunca é dado em sua totalidade, ou seja, nunca saberemos a verdadeira razão, mas, no entanto, fragmentos da

⁵⁰ REALE, 1994, v. 3, p. 273.

⁵¹ CHAUI, 1994, p. 355.

⁵² CHAUI, 1994, p. 355.

verdade selam a relação de participação do homem neste conhecimento. Esta participação, este tocar no conhecimento divino é a ciência humana, a verdadeira intelecção que perpassa o indivíduo.

Nessa relação que envolve *participação e diferença*, surge na Antiguidade o problema da relação entre o mundo das Idéias ou Inteligibilidade ativa e o mundo do sensível, ou seja, entre a inteligência divina (racionalidade – *nous-intenção racional*) e o indivíduo (ser da experiência, ser que julga). Segundo Platão, entre o sensível e o inteligível há uma relação de mimese, de participação, de comunhão ou de presença.⁵³ A relação nunca é imediata, sempre é necessário um mediador.

Dentro do problema antigo de como o indivíduo pode participar deste Intelecto, ou ter acesso ao *nous*, Agamben nos conta que a partir da Antiguidade tardia (e também na época medieval), a noção de *pneuma*, comumente traduzido por <<espírito>>, virá a ser considerado como o **mediador** desta união. O *pneuma* ira se consolidar como mediador entre *nous* e *psyché*, entre inteligível e sensível, entre corpóreo e o incorpóreo e entre o divino e humano.

A palavra grega *pneuma*, já muito conhecido pelos sábios antigos, é traduzida muitas vezes por espírito, ou então, por um sopro de ar ou de vida, hábito, hálito, respiração (sopro vital), neste contexto, mais precisamente, parece ser o veículo sutil que acompanha a alma do homem durante sua vida terrestre. Além disso, e é o que nos interessa aqui, segundo Agamben, a partir de alguns aspectos do estoicismo e principalmente de algumas escolas do neoplatonismo, a noção do *espírito* como mediador ganhará configurações associadas à imaginação. Neste sentido, a noção aristotélica do fantasma que observamos anteriormente, irá dar passos de união com a noção de *pneuma*. Iremos observar os primeiros passos, dos quais o *pneuma*, como instrumento da imaginação, virá no neoplatonismo, a ser considerado o mediador do conhecimento divino.

⁵³ Segundo Platão, entre o sensível e o inteligível há uma relação de *mimese* (imita, mesmo sem conseguir igualá-lo), de participação (o sensível, na medida que realiza sua própria essência participa do inteligível), de comunhão (na medida em que é um ser e possui inteligibilidade possui comunhão com o Uno) ou de presença (pode-se dizer que o inteligível está presente no sensível). Há relação nunca é imediata, é necessário um mediador para que realize a imitação, a participação, a presença e a comunhão. Esta mediação é obra de uma Inteligência suprema (muitas vezes associada à idéia do Demiurgo).

1.1.4 A pneumatologia e a fantasia entre os estóicos

Sabe-se que a teoria do *pneuma* é muito antiga e certamente ligada à medicina nos ramos dos médicos hipocráticos ou doutrinários.⁵⁴ Aristóteles fez menção ao *pneuma* para diferenciar o mundo supralunar do sublunar (divisões que deixam de ser usadas a partir da modernidade) considerou a diferença entre eles a partir da matéria que são constituídos. O mundo dos sensíveis, supralunar é dada pelos quatro elementos (água terra, fogo e ar) e o sublunar pelo *éter*⁵⁵ ou quinta-essência (se chama quinta-essência, pois se acrescenta aos outros elementos).

Segundo Aristóteles é o *pneuma* “que introduz nos seres vivos a quinta-essência ou o quinto elemento, o *éter*, pois é o sopro vital invisível e imperceptível que o gerador passa ao gerado do mesmo gênero e da mesma espécie”.⁵⁶ Neste caso, a idéia central em Aristóteles é a natureza astral do *pneuma* e sua presença no esperma. Ou seja, são fecundos os espermas, pois estes contêm calor, mas este calor não é o fogo, nem uma potência da espécie, este calor é o *pneuma*, de natureza astral, que se armazena no esperma e na espuma. Assim, o pai gera a vida transmitindo o *pneuma* que está contido no esperma masculino. Independente dos questionamentos desta interpretação aristotélica sobre a sobreposição do macho diante da progenitura⁵⁷ esta parece ser uma forma de esquema geral que Aristóteles confirma para todas as espécies. Mesmo sabendo que cada espécie realiza de modo diferente sua reprodução, a

⁵⁴ “O mais antigo enfoque da medicina grega, e sob certo aspecto talvez o mais importante, é o dos médicos “doutrinários” ou “raciocinantes”, que remonta ao grande Hipócrates de Cós. Comum a todos os médicos doutrinários era a convicção de que era possível *descobrir a causa oculta* dos diferentes fenômenos mórbidos encontrados na experiência e a convicção de que o essencial da arte médica (seja pelo seu aspecto cognoscitivo, seja pelo seu aspecto prático-terapêutico) consistia, justamente, na descoberta dessas causas. Hipócrates pensava que a causa das enfermidades dependia da alteração da constituição do temperamento de cada um, que, como é sabido, era determinado, segundo a teoria, por uma particular mistura (*crasi*) dos quatro humores fundamentais (sangüíneo, fleumático, colérico, melancólico). Outros médicos sustentavam que a causa das enfermidades devia antes ser buscada na qualidade do sangue, ou sem certos movimentos do sangue. Outros ainda (os assim chamados médicos pneumáticos) atribuíam, ao invés, a causa das enfermidades à má circulação de um fluido sutil que atravessava todo o corpo, denominado *pneuma*”. (REALE, 1994, v. 4, p. 163).

⁵⁵ E enquanto o movimento característico dos quatro elementos é retilíneo (movem-se de cima para baixo os elementos pesados, de baixo para cima os leves), o movimento do *éter* é, ao invés, circular (o *éter* não é pesado nem leve). O *éter* é ingênito, incorruptível, não sujeito a crescimento nem alteração, nem a qualquer outra afecção que implique essas mudanças e, por esse motivo, também são incorruptíveis os céus contidos pelo *éter*. REALE, 1994, v. 2, p. 385.

⁵⁶ CHAUI, 1994, p. 295.

⁵⁷ Aristóteles explica “A vida é calor; para o *pneuma* ser transmitido, ele precisa ferver; ora o sexo da fêmea é frio e por isso ela não pode ferver o sangue para transmitir vida, enquanto o sexo do macho é quente e capaz de esquentar o sangue para transmissão do *pneuma*.” CHAUI, 1994, p. 296. Como parte inferior da alma está em potência no germe masculino, poderíamos ser levados a pensar a fêmea apenas como receptáculo, como conta Chauí “Por que o pai, e não a mãe, é o gerador ou o transmissor do *pneuma*? Por que o pai dá a progenitura, enquanto a mãe dá apenas o corpo? A explicação fisiológica de Aristóteles teve tamanha aceitação que foi transformada numa doutrina dogmática pela Igreja (durante a Idade Média) [...]. (CHAUI, 1994, p. 295).

idéia do mesmo movimento astral é para todos os seres vivos; o que devemos ter em conta neste caso é que para Aristóteles a vida é uma forma de calor, e o portador deste calor é o *pneuma*. Nos animais sanguíneos o *pneuma* se localiza no **coração**, por isto, como órgão central da espécie humana, o coração, por exemplo, é a sede da vida e do espírito.

Agamben nos lembra que Aristóteles ao referir a doutrina do *pneuma*, deva-se pelo contato com médicos mais antigos, e as menções feitas sobre o *corpus hipocrático* evidenciam para ele tal afirmação. É curioso o fato de que o pai de Aristóteles tenha sido médico, e os estudos de Aristóteles inicialmente eram voltados para a medicina. Sabemos que, herdeiro de Hipócrates, Galeno permaneceu como grande autoridade na medicina desde o helenismo, mas, em suas pesquisas teóricas, Agamben identifica o primeiro médico a tratar do assunto: Diocles de Caristo (sec. III a. C.). Nesta antiga doutrina, a idéia que prevalece é:

[...] a pneumatologia, cujas linhas principais queremos agora delinear, é patrimônio comum de toda a medicina grega sucessiva, de Erasístrato até Galeno. Nesta teoria, é central a idéia de um *pneuma*, de um sopro quente que tem origem nas exalações do sangue ou, segundo outros, no ar externo de que é continuamente aspirado (ou em ambos, segundo Galeno). Tal *pneuma*, [...] cujo centro está no ventrículo esquerdo do coração, e em um *pneuma* psíquico, localizado no cérebro. A partir do coração, o *pneuma* difunde-se pelo corpo, vivificando-o e sensibilizando-o através de um sistema circulatório próprio que penetra em cada parte do organismo. Os canais desta circulação são as artérias, que não contêm sangue, como as veias, mas só *pneuma*. Artérias e veias comunicam-se com as extremidades, motivo pelo qual, quando alguém corta uma artéria e o *pneuma* invisível foge por aí, ele é seguido imediatamente pelo sangue que flui das veias. *(nota de Agamben: segundo Galeno, que critica tal teoria, o *pneuma* circula nas veias misturando com sangue). As alterações da circulação pneumática provocam doenças: se o sangue é abundante demais e invade as artérias, rejeitando o *pneuma* próximo do coração, tem-se a febre; se pelo contrário, é rejeitado e fica acumulado na extremidade dos vasos pneumáticos, tem-se a inflamação.⁵⁸

Como patrimônio comum da medicina grega, a idéia do *pneuma* é: 1) De ser um sopro quente que tem origem nas exalações do sangue ou do ar externo aspirado. 2) De estar localizado no ventrículo esquerdo do coração e no cérebro. 3) Através da sede central do coração, o *pneuma* difunde-se pelo corpo, vivificando-o e sensibilizando-o através do sistema circulatório que difunde-se em cada parte do organismo. 4) A enfermidade do corpo se origina devido a má circulação do fluido sutil, *pneuma*, que atravessava todo o corpo.

Estas teorias médicas influenciaram tanto estudos aristotélicos quanto linhas filosóficas posteriores, já que Agamben supostamente verifica que também os estóicos travaram contato. Sabemos que da noção do *pneuma* os estóicos fizeram sua psicologia e

⁵⁸ AGAMBEN, 2007a, p. 159.

cosmologia. Para o estoicismo antigo, o mundo é como um todo corpo vivo animado pelo *pneuma*. A alma é *pneuma* e fogo:

No pensamento de Zenão e de Crisipo, o *pneuma* é um princípio corpóreo, um corpo sutil [...] idêntico ao fogo, que invade o universo e penetra, mais ou menos, em todo ser, e é princípio de crescimento e de sensação. Este fogo “artista” [...] e divino é também a substância do sol e dos outros corpos celestes, de tal modo que se pode afirmar que o princípio vital nas plantas e nos animais tem a mesma natureza dos corpos celestes e que um único princípio vivifica o universo. Este sopro ou fogo está presente em cada homem para lhe comunicar vida: a alma individual não é senão um fragmento deste princípio divino.⁵⁹

De modo heraclitiano, o *pneuma* é definido como um sopro ardente, ou ar dotado de calor, que com característica do fogo tudo penetra, que gera nascimento, crescimento de qualquer forma de vida. O mundo é um ser vivo como Deus, tensão e simpatia presidem na sua estrutura para que o homem viva em harmonia universal. Neste sentido, lembra Brun, este é um tipo de empirismo bem diferente, “Por isso o empirismo estóico não é um empirismo da compenetração do homem e do mundo: sentir é ter os sentidos e a alma modificados pelo que é exterior”.⁶⁰ Pois para os estóicos, natureza, Deus, e fogo são termos sinônimos. Divinizam a natureza, ao mesmo tempo em que naturalizam Deus como uma forma de dar ao sujeito a possibilidade de encontrar na sua vida uma significação ordenada e com contato espiritual. A filosofia estóica é uma cosmologia e um materialismo espiritualista.

Vejamos que assumindo posições materialistas, Zenão (III a.C. - fundador da Stoa) percebe que a alma é material, sofre junto com o corpo, e de acordo com o logos, a verdade impressa no coração, modifica a alma. Os estóicos são abrangentes nas funções pneumáticas, ou seja, através do *pneuma* a laringe põe em movimento a língua, (o que remete a aristotélica, que como vimos, a voz para ser significativa deve conter fantasmas) e além de lançarem a ligação da voz inspirada pelo *pneuma*, colocam a circulação pneumática como *animadora* da inteligência, do esperma e dos cinco sentidos.

Tudo é uno, a natureza é una. Tudo é corpo, Deus é corpo, a alma é corpo, as virtudes são corpos, a palavra é um corpo. Deus é um corpo, “um fluido” que se espalha sobre a totalidade do mundo e a razão (ou a alma inteligente) é uma parte deste espírito divino dilatado no corpo humano. A noção da alma dos estóicos⁶¹ não é um princípio imaterial mas um corpo, um fogo, uma parcela do sopro ígneo penetrado no corpo humano. Geralmente a alma passa por estágios de desenvolvimento e suas partes são divididas de acordo com a

⁵⁹ AGAMBEN, 2007a, p. 159.

⁶⁰ BRUN, Jean. *O estoicismo*. Tradução de João Amado. Lisboa: Edições 70, 1986. p. 36.

⁶¹ Que segundo Brun são nos conhecidas através de Filon de Alexandria e Galeno.

ordem genética. No pensamento de Crispo sobre a alma (que segundo Brun corresponde nesse caso, ao pensamento geral do materialismo estóico) há uma parte hegemônica da qual se irradiam e se espalham a através dos sentidos, ou seja, o *pneuma* derramado pelo corpo por diversas partes do organismo. Dentro da função psicológica:

[...] espalhada através da traquéia constitui a voz, a da zona ocular forma a vista, a da zona auricular constitui o ouvido, a da zona nasal organiza o odor, a da zona da língua constitui o gosto, a que cobre toda extensão da carne funda o tacto, a que reside nas partes genitais - comporta um princípio um pouco diferente - a razão seminal. A região da alma onde todas as partes se concentram, colocamo-la nós no coração, e é o *hegemonicom*>>.⁶²

A parte hegemônica, diretriz do coração, que tece as mensagens, elabora as representações, consentimentos, sentimentos e apetites. O que se chama discurso da razão parece neste caso não provir da cabeça, mas sim do coração. Desta parte surge a representação, ou seja, uma *impressão* do objeto exterior na substância da alma.

Como nos conta Agamben, a obtenção da *impressão* deve-se à circulação pneumática que parte do coração e se dirige às pupilas, (novamente o tema da visão volta da teoria do fantasma aristotélica para juntar-se a pneumatologia). A visão parece não ser somente uma emanção da coisa para o olho, pois no caso estóico o *pneuma* parece atravessar o olho, ou seja, sai da pupila do indivíduo um sopro de ar e fogo que propaga no mundo exterior sob a forma de cone (uma tensão no ar) cujo vértice coincide com o olho. Através das pupilas o *pneuma* atinge contato com esta tensão, ou este ar. O processo se efetua quando são impressas ou gravadas as imagens da fantasia na matéria sutil (pneumática) do coração:

O *pneuma* não é, porém, introduzido no corpo a partir de fora, mas é “conaturado” ao corpo de cada um, o que permite que se explique tanto a reprodução, que acontece através de uma corrente pneumática que alcança os testículos e, no esperma, é transmitida à prole, quanto a percepção sensível, que se efetua mediante uma circulação pneumática que, partindo do coração, se dirige às pupilas [...] onde entra em contato com a porção de ar situada entre o órgão visivo e o objeto. Tal contato provoca uma tensão no ar que se propaga segundo um cone, cujo vértice está no olho e cuja base delimita o campo visual. **O centro desta circulação reside no coração, sede da parte “hegemônica” da alma, em cuja sutil matéria pneumática se imprimem as imagens da fantasia, assim como os sinais da escritura ficam impressas na tabela de cera.**⁶³

Assim, para os estóicos após a percepção sensível, que se realiza mediante uma circulação pneumática, partindo do coração, se dirige às pupilas, produz um processo da sensação que resulta uma *apresentação*, ou seja, uma *phantasia*. Esta fantasia possui o critério

⁶² BRUN, 1986, p. 65.

⁶³ AGAMBEN, 2007a, p. 159 (grifo nosso).

que estabelecerá se algo é verdadeiro, partindo por um processo no qual seu aprovar deve-se segundo o *logos*⁶⁴ que está em nossa alma, de modo que esta verdade gera uma ação e uma modificação material e corpórea em nossa alma.

Considerando que as idéias são conceitos de nossa mente, ou seja, imagens mentais, os estóicos, assim como Aristóteles, negam que existam idéias inatas, pois há participação dos seres nos conceitos quando se tenta encontrar termos para adequar a linguagem. Também consideram que pela experiência adquire conhecimento, ou seja, ingressamos no conhecimento através da sensação e da representação sensorial que ficam impressas em nossas almas.

A impressão é transmitida à alma através dos sentidos e nela se exprime, gerando assim a fantasia. Para os estóicos, não a sensação, mas a **representação ou fantasia** é o critério de verdade. A sensação e a percepção sensorial trazem o ingresso da alma no conhecimento, mas a representação não se segue de somente um sentir, mas de um espontâneo consentir (segundo o *logos* que está em nossa alma), e quando damos assentimento acontece a apreensão e a representação se torna compreensiva.

Como nos lembra Braidia,⁶⁵ os estóicos não tratam de uma fantasia no sentido de uma imaginação fantasiosa, eles admitem o cuidado que devemos ter no qual a *phantasia* não pode ser derivada de um objeto não-existente, como algo que não se conforma com o existente, uma alteração espontânea da mente, sem que haja um *objeto* que as produza. Para uma apresentação ou representação (*phantasia*) ser compreensiva, deve ser causada por um objeto existente e conforme o existente.

1.1.5 Espírito fantástico e o neoplatonismo

Apesar das teorias estóicas sobre a alma não serem colocadas em uma escatologia, conforme explica Brun, eles contentaram-se em admitir algumas crenças já divulgadas na antiguidade. Como por exemplo, Zenão, no qual as almas continuam a viver depois da morte certo tempo para então desaparecer, na de Cleanto onde elas se dissipam na conflagração

⁶⁴ Reale considera que os estóicos para expressar a espiritualidade imanente e de racionalidade fundamentam seu sistema indicando o princípio do *logos* e não o *Nous*, justamente porque o *logos* expressa a polivalência de significados, reúne o subjetivo e objetivo, antropológico e cosmológico, gnosiológico e ontológico. Através dos estudos de Pohlenz (La Stoa I, p. 54s) Reale demonstra que os estóicos escolheram o *logos* primeiramente porque na língua grega o *logos* não se resume ao conhecer e ao falar, mas contém um impulso para agir. Neste sentido, a preferência entre *logos*, em vez do *nous*, se deve ao fato de que este abrange além da razão pensante e cognoscente, um todo espiritual que dá forma ao universo racional, de modo que fixa para cada criatura singular a sua destinação. (REALE, 1994, v. 4, p. 274)

⁶⁵ BRAIDIA, Celso R. Experiência e compreensão no estoicismo antigo. Florianópolis: UFSC, 2001. Disponível em: <http://www.cfh.ufsc.br/~braidia/teoria_estoica.pdf>. Acessado em: 20 jun. 2010.

universal, ou na idéia de que “Após a morte o pneuma não cessa de existir, mas sobe, por sua leveza, até à região sublunar, onde encontra o seu lugar próprio e, assim como os astros, se nutre dos eflúvios que sobem da terra, imóvel e indestrutível”.⁶⁶ Agamben nos lembra que “No neoplatonismo, o tema estóico do pneuma, seguido os rastros de uma sugestão do *Timeu* (41e) é concebido como um veículo ou corpo sutil, que acompanha a alma no seu romance soteriológico desde os astros até à terra.”⁶⁷

No neoplatonismo de Porfírio encontra-se a idéia de que a alma é um corpo sutil, formado pelos corpos celestes, e quando desce das órbitas planetárias até a terra reveste-se com o *pneuma* (seria um corpo sutil etéreo desta), entretanto, conseqüentemente, este corpo acaba de modo progressivo a obscurecer e umedecer. E assim, “Depois da morte do corpo, se a alma soube abster-se do contato com a matéria, ela volta a subir ao céu junto com seu veículo pneumático”;⁶⁸ mas “se pelo contrário, não soube separar-se da matéria, o pneumatochema torna-se pesado, de tal forma que a mantém sobre a terra como uma ostra retida por suas valvas e a conduz ao lugar do castigo.”⁶⁹

Notemos que, ao entramos em um período em que a filosofia hêênica já está partindo para seu ocaso, e do qual os sistemas filosóficos da era imperial enfrentam as relações entre filosofia pagã tardia e pensamento hebreu-cristão, estabelece-se um ambiente propício para que a noção de *pneuma* venha a ser carregada de soteriologia, de mística e de imaginação. O próprio neoplatonismo se distingue de outras escolas gregas que vimos, visando um interesse mais religioso.⁷⁰ A mística entra na história da filosofia antiga com características novas, e o discurso filosófico começa a ser concebido como aquele que serve para mostrar, sem explicar, aquilo que o supera, ou seja, uma experiência na qual todo o discurso se extingue, e na qual, a própria filosofia se identifica com a teologia:

[metafísica] do qual os neoplatônicos abusarão, *theologia* que se identificaria com a metafísica como <<filosofia primeira>>. Desta feita, os neoplatônicos apenas tiveram que alargar o espectro semântico do termo, na esteira do estoicismo, passando a abarcar todo o discurso sobre os deuses, agora que a inclinação psicossociológica tão universal para com o maravilhoso e o miraculoso já tinha sido sustentada, em termos teóricos, graças a uma sofisticadíssima teoria, parcialmente

⁶⁶ AGAMBEN, 2007a, p. 160.

⁶⁷ AGAMBEN, 2007a, p. 160.

⁶⁸ AGAMBEN, 2007a, p. 160.

⁶⁹ AGAMBEN, 2007a, p. 160.

⁷⁰ “Platão fundara a Academia para formar na filosofia os homens que deveriam renovar o Estado; Aristóteles fundara o Perípatos para organizar de modo sistemático a pesquisa e o saber; Pirro, Epicuro, Zenão fundaram os seus movimentos para tentar dar aos homens a ataraxia, a paz e a tranqüilidade da alma. A escola de Plotino tendia a um novo e ulterior fim: *aspirava ensinar aos homens a libertar-se da vida deste mundo para reunir-se ao divino e para poder contemplá-lo até o ápice de uma união extática transcendente*. A finalidade da nova escola era, pois, **fortemente religiosa e mística**”. (REALE, 1994, v. 4, p. 416). (*grifo nosso*).

estóica, a teoria da simpatia (*sympatheia*) universal. Congraçando todas as coisas numa interação mútua, ela serviria a Plotino não só para discutir o papel do Sol na teoria aristotélica da *genesis* (*En.* IV, 4,31), mas também para poder entender o *kosmos* como um organismo vivo em que todas as suas partes se encontram impregnadas de uma alma universal e actuando mutuamente em virtude da semelhança (*homoiotes*).

Nesta transformação, e sem esquecer a legitimidade de um misticismo de características aristotélicas (como v. g. o de Alexandre de Afrodísias) acrescentaríamos em última nota, decerto não alheia ao devir da própria *philosophia*: aquele programa plotínico não deixava de conviver com um misticismo preciso (*En.* VI, 7,38)

[...] na filosofia post-aristotélica entender-se-á a *dymanis* a todo o tipo de motores e inteligências intermédias. No judeu de Alexandria, Fílon, identificam-se ora com anjos, ora com as formas platônicas (ideai) presentes no espírito de Deus e força criadora do Universo. Também em Plotino os *noeta*, unificados no *Nous* cósmico, são descritos nos termos da *dymanis* universal da capacidade ilimitada (*En.* V,8,9) e, individualmente identificados (como um *eidōs* separado) são-nos apresentados como uma *dymanis* também individual (*En.* V,9,6) mais tarde operativa nos dois mundos, inteligível e sensível.⁷¹

A utilização da *dymanis* aristotélica inserida no dinamismo das influências religiosas por “vincarem a transcendência e imobilidade dos deuses, necessitavam de actuar nas coisas através de *dynameis*, que logo chegarão a ser personificadas”⁷² evidencia que neste tempo há uma conjugação da imanência com a transcendência, na característica dos poderes divinos nas coisas existentes. Enfim, a escola de Plotino abre-se na tentativa de responde ao antigo problema parmediano do uno no múltiplo.

Reale considera difícil definir o neoplatonismo após Plotino, e não é essa nossa intenção. Pois o que nos conta aqui é conhecer a filosofia neoplatônica de Jâmblico⁷³ que defendia que a alma inérgia completamente na matéria Muito influenciado pelos comentários de Porfírio e de sua demonologia,⁷⁴ Jâmblico, considera que somos capacitados a

⁷¹ CARVALHO, Mario Santiago de. *Estudo Complementar*. In: MEDIAEVALIA. Textos e estudos. *Pseudo-Dionísio de Aeropagita. Teologia Mística*. Fundação Eng. António de Almeida, vol. 10. Porto, Portugal, 1996, p. 37.

⁷² CARVALHO, 1996, p. 39.

⁷³ Sabemos que há diferentes etapas das escolas neoplatônicas, das quais a de Plotino que se caracteriza pelo interesse filosófico e a de Jâmblico, que funda sua escola na Síria nos primeiros decênios do século IV, enfatiza mais o interesse religioso. Enquanto filósofos pagãos fazem do neoplatonismo fundamentos para religião pagã, os filósofos cristãos como Orígenes, Mário Vitoriano, Santo Agostinho, Pseudo-dionísio, usam os mesmos princípios para pensar a nova religião a nível teórico. Segundo Reale, “a partir de Jâmblico, o neoplatonismo abraça a causa do politeísmo, incorporando uma série de motivos próprios da religião pagã, com a agravante ulterior derivada do fato de se pretender fazer corresponder esse ou aquele Deus, essa ou aquela Deusa, às várias hipóstases”. (REALE, 1994, v. 4, p. 357). “Com Jâmblico e sua escola, verificou-se uma grande reviravolta na história do neoplatonismo. Trata-se, exatamente, da reviravolta que permitiu à **filosofia helênica sobreviver** ainda por dois séculos, utilizando todas as restantes energias do espírito grego já no seu ocaso”. (REALE, 1994, v. 4, p. 554). (*grifo nosso*).

⁷⁴ “Porfírio, em passagem que certamente está na origem, embora mediada, da concepção dantesca do corpo áureo das almas do Purgatório, afirma que o corpo aéreo dos demônios altera sua forma de acordo com as suas fantasias, refletindo-se como se fosse um espelho no ar circunstante, de tal maneira que eles aparecem em formas sempre diferentes; Jâmblico, por sua vez, fala mais freqüentemente do pneuma luminoso dos demônios, dos heróis e dos arcontes que se manifestam na epopsia.” (AGAMBEN, 2007a, p.161).

alcançar a união com inteligências superiores, e através do êxtase, somos transportados além deste mundo para partilhar a vida superior dos seres celestiais. Para isso, explica o êxtase como a decida de um *pneuma* divino para dentro do corpo, já que os fantasmas divinos podem se apoderar de nossa imaginação.

Em Jâmblico, Agamben encontra a **imaginação e *pneuma*** assimilados de modo singular. O *pneuma* é um veículo etéreo e luminoso ao redor da alma que é iluminado pela luz divina, e como tal, proporciona a iluminação divina, os influxos dos sonhos e da adivinhação: “Durante a vida terrestre, o *pneuma* é instrumento da imaginação e, como tal, é o sujeito dos sonhos, dos influxos astrais e das iluminações divinas na adivinhação”,⁷⁵ o *pneuma* com sua ferramenta imaginativa é considerado o intermediário do mundo divino. Certamente o que estava a exercer forte influência sobre o neoplatonismo de Jâmblico fora os comentários de Porfírio, sobre a *alma pneumática*, juntamente com as práticas teúrgicas provenientes dos Oráculos Caldaicos.⁷⁶

[...] Porfírio foi o primeiro a comentar os *Oráculos Caldaicos* em função das categorias neoplatônicas. Com esse comentário, ele lançava as premissas para o nascimento da tendência que logo se tornará dominante, sobretudo por obra de Jâmblico. Os *Oráculos caldaicos*, juntamente com os *Poemas órficos* (e com os grandes poetas do passado como Homero e Hesíodo), tornaram-se uma espécie de Bíblia pagã, ou seja, textos que eram considerados expressões de uma revelação divina, que a filosofia devia acolher como ponto de partida para a própria reflexão.⁷⁷

Para Jâmblico, a alma podia regressar ao divino através de ritos teúrgicos, mânticos e hieráticos, pois para ele não era a teoria, mas os ritos incompreensíveis que nos uniam aos deuses. “Relembramos que a palavra <<teurgia>> surge no séc. II da nossa era. Talvez criada pelo(s) autores(s) dos *Oráculos Caldaicos*, ela designaria <<os ritos capazes de purificar a alma e o seu ‘veículo imediato’, o corpo astral, a fim de possibilitar-lhe a contemplação dos

⁷⁵ AGAMBEN, 2007a, p. 160.

⁷⁶ Segundo Reale, os chamados **Oráculos Caldaicos** é uma obra em diversos fragmentos que “encontramos a mesma mistura de filosofemas (extraídos do médio-platonismo e do neopitagorismo) e de representações míticas e fantásticas, um tipo análogo de descomposta religiosidade de inspiração oriental, característica do último paganismo, uma pretensão análoga de comunicar uma mensagem ‘revelada’”. (REALE, 1994, v.4, p. 388). Na sua primeira hierarquia teórica, colocam o *Pai* identificado como o Intelecto (*Nous patrikós*) que também é identificado com as Idéias platônicas. Nesta concepção, Deus escapa de qualquer determinação do pensamento, e para alcançá-lo há de se ter uma espécie de união supra-racional, uma mistura de imaginação e pensamento, buscando o vazio interior, ou seja, esvaziando a alma e os pensamentos ligados ao mundo material e finito. Essa concepção é semelhante aos escritos herméticos, apesar de que, o irracional venha a prevalecer nos Oráculos. Entretanto, as pesquisas modernas já apuraram que os escritos herméticos, atribuídos aos Deus egípcio, são pseudepígrafos compostos por diferentes autores. Já em nosso século, concluiu-se que estes escritos não se refiram exatamente à sabedoria egípcia, mas sim, às concepções do helenismo tardio. Mas o que tudo indica é que nestas doutrinas os fenômenos não são mais abordados através dos procedimentos do pensamento, mas a partir de uma revelação, um oráculo divino.

⁷⁷ REALE, 1994, v. 4, p. 552.

deuses>>”.⁷⁸ As obras platônicas são consideradas divinas e de Aristóteles o meio para se chegar em Platão, colocados juntamente com entidades caldaicas e egípcias (hermetismo).⁷⁹

Certamente, Jâmblico ao se referir a Teurgia nas práticas pneumáticas, não vincula-se na concepção do espiritismo, com a noção de um *médium* no sentido que entendemos hoje, pois ele não era favorável a tal prática, considerados fenômenos físicos produzidos por demônios perversos que estariam a enganar os homens. Ao contrário, a Teurgia seria uma ciência nobre e sublime, do qual são necessárias uma alta moralidade e uma alma pura. Não é magia comum, mas sim, sapiência e arte com finalidade místico-religiosa. “Dodds explicou muito bem que ‘ enquanto a magia vulgar usa nomes e fórmulas religiosas para fins profanos, a teurgia usa procedimentos da magia vulgar acima de tudo para fins religiosos’”⁸⁰ estes fins, explica Reale, são a libertação da alma do corpóreo e a união com o divino.

Reale também nos lembra que Plotino não tem nada em comum com gnósticos. Plotino estava tentando resolver o problema do conhecimento típico grego, ou seja, como o princípio supremo está em relação com o universo (uno - todo), e embora usasse a palavra “emanação” para definir esta junção, não tem nada a ver com o que constitui no pensamento europeu uma mistura entre imaginação no que ela tem de mais irracional e desregrado. Ou seja, apesar do contato com a filosofia praticada pelos persas e hindus, seu emanatismo não entra nas fontes orientais, pois sua mística é helenicamente dialetizada. Do mesmo modo se refere ao neoplatonismo tardio, onde fantasia e razão “com a sua indiscriminada aceitação de

⁷⁸ CARVALHO, 1996, p. 41.

⁷⁹ Cinco séculos depois de Platão, já sentindo a necessidade de competir com o cristianismo ascendente, os filósofos pagãos de Alexandria tentam sintetizar sua doutrina num corpo sistemático, expresso numa série de obras escritas entre 100 e 300 d.C. Estes filósofos de uma época de decadência intelectual estavam convencidos que tudo que era antigo era puro e santo e que os mais antigos pensadores viviam mais perto dos deuses do que seus sucessores. Por isso, para dar maior autoridade a seus escritos, os atribuíram a Thot, deus egípcio que os gregos identificaram, sincreticamente, com seu próprio deus Hermes, o Trismegisto (três vezes grande), concebido como uma pessoa real, um sacerdote egípcio que teria vivido numa antiguidade remota, muito anterior à idade de ouro da Grécia clássica. Assim, estas obras e sua filosofia serão conhecidas como herméticas. Esta filosofia era a síntese das escolas mais populares de seu tempo - o platonismo e o estoicismo - como influências do misticismo oriental e buscava cultivar a intuição (nous), mais do que a razão, para alcançar o conhecimento das coisas divinas e do significado do mundo. Em torno dela, se desenvolveram as que viriam a ser as principais tradições esotéricas do Ocidente: a astrologia, a alquimia, a magia, a numerologia. Sua influência foi considerável, mesmo na cultura popular: é a astrologia de Alexandria que dará ao Império Romano os nomes, até então inexistentes, dos dias da semana (dias do Sol, da Lua, de Mercúrio etc.) que prevalecerão em quase todas as línguas da Europa apesar dos esforços da Igreja Cristã para erradicá-los (a exceção é, justamente, o Português). A vitória do cristianismo, que consegue cooptar os próprios imperadores romanos a partir de 300 d.C., leva à crescente repressão da filosofia pagã hermética e mesmo à sua versão cristianizada, conhecida como gnóstica. Seus santuários em Alexandria e nas áreas mais diretamente submetidas ao poder imperial são destruídos. Porém, a tradição sobrevive em pontos mais isolados do Oriente Médio (como a cidade mesopotâmica de Harran) até mesmo à queda do próprio Império Romano e à ascensão da religião islâmica e do império árabe. (COSTA, Antonio Luiz M. C. *Os elementos*. São Paulo, 1994. Disponível em: <http://pt.fantasia.wikia.com/wiki/Elementos>. Acessado em 20 mai. 2010.)

⁸⁰ REALE, 1994, v. 4, p. 395.

qualquer entidade fictícia da astronomia caldaica, embora mesmo aqui, o racionalismo helênico nativo tente ingenuamente sua sistematização”.⁸¹ O próprio conceito de Êxtase⁸² em Plotino, não pode ser interpretado como um estado de inconsciência, ou algo irracional. Ou seja, este *tocar no Uno*, como um contato íntimo do êxtase na concepção de Plotino é um estado de hiper-consciência, quando a alma se vê toda em Deus (Uno), como estar acima do pensamento, da razão e da consciência.

Enfim, apesar de Porfírio, reconhecer na teurgia certa eficácia, depois de seu contato com Plotino criticou as supersições e a teurgia da qual havia exaltado e acaba por não a considerar de modo favorável. Entretanto, sua influência foi enorme, consolidando o pensamento de Jâmblico (também lembramos que os Oráculos Caldaicos nesta época foram mencionados tanto por filósofos pagãos quanto cristãos).

Outro neoplatônico, certamente influenciado pelos Oráculos Caldaicos e pela filosofia de Jâmblico, é Sinésio de Cirene⁸³, discípulo de Hipátia, instrutora na Academia de Alexandria na qual expôs as doutrinas de Platão e Plotino e os segredos da teurgia. Sua influência pode ser vista no seu livro *Tratado dos Sonhos*, ou *De insomniis*, no qual, comprova que o estado de sonho é caracterizado pela prova da imaterialidade da alma. Sinésio foi um de seus discípulos que se destacou na história, e depois se converteu ao cristianismo e acabou bispo. Com grande admiração por Hipátia e pela sua convicção de uma convivência entre a fé cristã e a filosofia no neoplatonismo. Mas o que nos interessa aqui, é que Sinésio se torna o filósofo-chave desta jornada de Agamben, devido a importância da idéia de um *espírito fantástico*⁸⁴.

O espírito fantástico é o representante da efetiva união entre a definição de pneuma neoplatônica e com a fantasmologia aristotélica. O espírito fantástico é definido como o “sensório” mais comum e perfeito da alma, do qual os outros sentidos são apenas seus instrumentos, o espírito fantástico, tem a fantasia como o “sentido dos sentidos”:

⁸¹ REALE, 1994, v. 4, p. 423.

⁸² “É indubitável que a doutrina do êxtase tenha sido divulgada em Alexandria sobretudo por Filo, mas é indubitável também que Plotino tenha repetidas vezes feito a experiência pessoal do êxtase. Deve-se observar todavia que, enquanto Filo, em espírito bíblico, entendia o êxtase como graça, ou seja, como “dom gratuito” de Deus, em harmonia perfeita com o conceito bíblico de Deus que faz ao homem dom Dele mesmo e das coisas por ele criadas, Plotino reinsere essa doutrina numa visão que se mantém presa as categorias do espírito grego: Deus não faz dom Dele mesmo ao homem e os homens podem subir até Ele e a Ele unir-se pela sua força natural.” (REALE, 1994, v. 4, p. 523).

⁸³ Ele pertence a escola de Alexandria, fundada por Amônio no século III, que prosperou entre o fim do sec. IV e no início do século V d.C., principalmente pela célebre Hipátia

⁸⁴ Espírito fantástico, que tem sua origem na imaginação ou na fantasia.

o espírito fantástico é o sensório mais comum e o primeiro corpo da alma. Ele esconde-se na interioridade e governa o ser vivo como se o fizesse a partir de uma cidadela. A natureza, realmente, construiu em volta dela toda a fábrica da cabeça. O ouvido e a visão não são de fato sentidos, mas instrumentos do sentido, ministros do senso comum e quase porteiros do ser vivo, que relatam ao senhor o que percebem no exterior.... O espírito fantástico é, por sua vez, um sentido perfeito em cada uma de suas partes... sem intermediários, é o mais próximo da alma e certamente o mais divino.⁸⁵



Figura 03: Espírito Fantástico e o mundo onírico. Pintura em tecido. Ana Carolina Jungblut, 2009.

Agamben reflete que, neste elogio da fantasia de Sinésio, o espírito fantástico é o sentido mais perfeito da alma, sendo o mais próximo e mediador do conhecimento divino. Há uma “exaltação da fantasia como mediadora entre o corpóreo e o incorpóreo, entre o racional e o irracional, entre o humano e o divino”.⁸⁶

Sinésio afirma que o espelho é a fantasia, ou seja, ela é como um espelho “que recebe os ídolos que emanam das coisas e no qual, estando devidamente purificado, será possível discernir no vaticínio as imagens dos acontecimentos futuros”.⁸⁷ Por isto, o espírito fantástico é o sujeito da adivinhação. E como também a adivinhação está ligada ao sonho, é notável que este também seja o sujeito dos sonhos no qual o divino se comunica.

⁸⁵ *De Insomniis (Patrologia graeca*, 66, 1290) apud AGAMBEN, 2007a, p. 161.

⁸⁶ AGAMBEN, 2007a, p. 161.

⁸⁷ AGAMBEN, 2007a, p. 162.

A influência de Sinésio, com a idéia de uma *imagem interior* neste espelho vinda da teoria aristotélica do fantasma, unida ao pneuma (sopro quente e veículo da alma), para com a cultura medieval será marcante. Sob novos aspectos, a imaginação espiritual estará atada a um entrelaçamento carregado de temas soteriológicos, psicológicos, cosmológicos, fisiológicos que alimentará fecundamente a cultura do século XI até XIII.

1.2 Pneumo-fantasmologia nos legados medievais

A obra de Sinésio através da noção de *espírito fantástico* conciliou a imaginação aristotélica com a noção de *pneuma* trabalhada pelo neoplatonismo. Desta junção entre as manifestações corporais do espírito e da imaginação, as influências sobre a época medieval são enormes e misturam psicologia, fisiologia, cosmologia, soteriologia, de modo que Agamben afirma que nesta época temos uma *pneumo-fantasmologia* efetivamente:

Se nos detivermos na obra de Sinésio [...] identificando a imagem interior da fantasmologia aristotélica com o sopro quente, veículo da alma e da vida, da pneumatologia estóico-neoplatônica, alimentará tão fecundamente a ciência, a especulação e a poesia do renascimento intelectual do século XI até o século XIII. A síntese que disso resulta é tão marcante que a cultura européia desse período poderia ser definida com razão como uma pneumo-fantasmologia, em cujo âmbito, que circunscribe ao mesmo tempo uma cosmologia, uma fisiologia, uma psicologia e uma soteriologia, o sopro que anima o universo, circula nas artérias e fecunda o esperma, é o mesmo que, no cérebro e no coração, recebe e forma os fantasmas das coisas que vemos, imaginamos, sonhamos e amamos; como corpo sutil da alma, ele é, além disso, o intermediário entre alma e a matéria, o divino e o humano, e, como tal, permite que se expliquem todas as influências entre corpóreo e incorpóreo, desde a fascinação mágica até às inclinações astrais.⁸⁸

Na *pneumo-fantasmologia* conhecimentos se entrelaçam, evidenciam que através da filosofia e psicologia medieval ocorreu um fecundo e original estudo em relação a imaginação (fantasma), e que ao mesmo tempo, por estar entrelaçada na noção de espírito fantástico, faz parte de uma sólida tradição médica que vinha se desenvolvendo. A noção de espírito fantástico certamente aproxima o Platão que os medievais conheciam através do neoplatonismo, vindo da filosofia de Plotino, do séc. VI d. C, e das influências de Aristóteles, de tal maneira que Agamben a intitula este período como a *cultura do fantasma*. Uma cultura na qual a imaginação é trabalhada de diversas maneiras e de diversas polaridades, sendo que ele compara o pensamento medieval às variações sobre um tema.

⁸⁸ AGAMBEN, 2007a, p. 163.

Agamben percorre os campos principais a psicologia, fisiologia e medicina medieval, a partir de uma influência árabe,⁸⁹ misturaram-se com muita criatividade com os estudos de Platão e Aristóteles. E segundo ele, o que se torna curioso da questão corporal do *pneuma*, são as referências médicas, anatômicas, inseridas em tratados de filosofia medieval. Obras filosóficas ou religiosas que misturam estudos detalhados da anatomia (cerebral, do olho e do coração), de patologia clínica, dos modelos circulatórios, da embriologia, escritos em forma de intenção alegórica da qual se misturam o filósofo e o médico. Nesta cultura sob influxos aristotélicos, estoicos e neoplatônicos, a medicina fundada numa sólida tradição médica teve papel principal:

Na transmissão das doutrina da pneumatofantasmologia a medicina teve um destaque principal, da qual a fisiologia pneumática exercera influência profunda sobre a cultura medieval. O renascimento da pneumatologia no século XI começa com a tradição em latim, por obra de Constantino Africano, com *Liber regius* de ‘Ali ibn ‘Abbas AL-Magiusi, e alcança um primeiro ápice por volta da metade do século XII, com a tradução do *De differentia animae et spiritus*, do médico árabe Costa bem Luca.⁹⁰

A espiritualidade é ligada ao corpo devido ao espírito que circula através das artérias, ou através do *pneuma* contido no esperma. A imaginação ligada a este mesmo espírito conhece e recebe as influências divinas. Isto nos soa estranho quando nos referimos à medicina, pois o termo espírito hoje possui seu sentido somente em oposição à matéria, e, pouco vivenciamos os elos sutis que ligam corpo e mente dentro de um sistema filosófico ou teológico. Nossa cultura ocidental médica moderna passou a considerar como separadas a educação filosófica ou espiritual das ciências médicas ou físicas, e no que se refere a nossa medicina “Não temos uma filosofia, nem uma medicina tão intimamente voltadas para o corpo físico como os chineses. [...] medicina e filosofia entretecem-se a tal ponto na cultura

⁸⁹ A filosofia medieval abrange os séculos VII ao XIV, marcando pensadores europeus, árabes e judeus. Foi um período muito rico no sentido de suas reelaborações no campo do conhecimento. Sabemos que a civilização islâmica em seu contato com o ocidente, e principalmente no séc. XII durante a dominação muçulmana na Espanha, as influências da ciência⁸⁹ árabe são trazidas para Europa. Muitas obras de Aristóteles foram traduzidas para o árabe e divulgadas na península Ibérica e na Europa, de modo que se pode dizer que o Aristóteles da filosofia medieval é aquele traduzido e conservado pelos árabes, principalmente por Avicena e Averróis. A civilização árabe-medieval certamente teve muita influência de Aristóteles, que segundo Agamben seria o pensador que mais tenha influenciado todo o pensamento medieval. Os muçulmanos fizeram sucesso na ciência, traduzindo a obra de *Plotomeu* fundaram observatórios, elaboraram calendários e identificaram estrelas. Na matemática desenvolveram a álgebra e a trigonometria, e propagaram o sistema numérico arábico vindo dos hindus. Na química, originária da alquimia, procuraram a “pedra filosofal”, de transformar metais em ouro. Descobriram substâncias como o álcool ácido sulfúrico, o alume, o salitre, etc. primeiros a descrever os processos de destilação, filtração e sublimação.

⁹⁰ AGAMBEN, 2007a, p. 163.

chinesa que nada restaria das artes médicas sem a trama filosófica e vice-versa”.⁹¹ Estes elos entre filosofia e medicina, ou espírito e corpo, tão óbvios na cultura chinesa, também eram uma das peculiaridades nos estudos médicos ocidentais antigos e medievais.

Neste item, nosso estudo parte desta medicina ocidental esquecida, que, sobretudo devem ser vistos na ótica de uma cultura em que a noção de espírito era muito concreta e deste modo original desmembrava aspectos da imaginação espiritual, que posteriormente vincula-se a noção do amor e melancolia, como enfermidade patológica.

1.2.1 Medicina da espiritualidade do fantasma em Avicena

Segundo Agamben, a maioria dos médicos desta época enfatiza três espécies de espíritos: 1) ***Espírito natural***: se origina no fígado. - através das exalações do sangue é purificado e digerido no fígado, quando ele passa para todos os membros do corpo aumentando o vigor. 2) ***Espírito vital***: origem no coração - através das artérias difunde-se por todo corpo e dá vida ao corpo. 3) ***Espírito animal***: origem no cérebro, mas somente através de uma purificação do Espírito vital .

O *espírito animal* parece ser dependente do *espírito vital*, ou seja, a partir do tálamo esquerdo do coração, o *espírito vital* sobe através da artéria em direção ao cérebro, chegando às três celas do cérebro, (fantástica, racional e memorial).⁹² Daí então, por virtude da fantasia e da memória o espírito se toma mais puro e digerido se transformando assim em *espírito animal*. Efetivado, o *espírito animal* enche os nervos e se irradia pelo corpo produzindo sensibilidade e movimento. Quando está na cela fantástica, ou seja, a nossa capacidade visual ou imaginativa, o *espírito animal* ramifica o nervo ótico, alcança os olhos e se torna sutil:

A partir da cela fantástica, ramifica-se o nervo ótico, que, ao bifurcar-se, alcança os olhos. Pela cavidade desse nervo passa o espírito animal, que aí se torna ainda mais sutil, e segundo uma teoria, sai dos olhos como espírito visual, se dirige até o objeto através do ar, que para ele cumpre o papel de “suplemento” e, tendo-se informado de sua figura e de sua cor, volta ao olho e daí para a cela fantástica; de acordo com outra teoria, o espírito visual, sem sair do olho, recebe através do ar a marca do objeto e a transmite para o espírito fantástico. Mecanismo análogo vale para o

⁹¹ ROSENFELD, Kathrin. O exílio do corpo. *Jornal Zero Hora*, 17 de abril de 2010. Caderno Cultura. p. 02.

⁹² Certamente, como falamos no pensamento medieval encontra-se constantemente entre diversos autores a influência das tradições médicas antigas, da qual Galeno já havia elaborado as teorias sobre as três câmaras ou cavidades do cérebro, que mais tarde Guilherme de Conches expressa os processos psíquicos temperamentais da medicina humoral. Em um breve esquema, a primeira câmara do cérebro é a *fantástica* seria a nossa capacidade visual ou imaginativa (quente e seca pois possibilita atrair as coisas e cores). A segunda câmara é a *racional*, que nos possibilita discernir (quente e úmida, pois deve se conformar as propriedades das coisas). A última cela é a *memorial*, que nos possibilita guardar algo na memória.

ouvido e para os outros sentidos. Na cela fantástica, o espírito animal ativa as imagens da fantasia, na cela memorial produz a memória e, na logística a razão.⁹³

O fato do *espírito animal* (que atua no cérebro) provir do *espírito vital* (que se origina no coração) faz Agamben confirmar a teoria medieval, segundo a qual, o coração é a sede primeira da sensibilidade e da imaginação, pois apesar destas atuarem no cérebro, provém do coração. Lembrando que em Aristóteles⁹⁴ já há a noção de que o pneuma se localiza no coração, como órgão central de nossa espécie.

Agamben nos incita lembrar o processo psicológico e espiritual no esquema cerebral, que, já visando estas teorias acima, fora trabalhado por Avicena.⁹⁵ Médico e também filósofo, se torna um dos protagonistas principais de Agamben, com seus conhecimentos de anatomia cerebral. Também, ampliando a visão aristotélica sobre o fantasma e a memória, produziu sua “meticulosa classificação do ‘sentimento interior’ exerceu influência tão profunda no que foi definido como ‘a revolução espiritual do século XIII’, a ponto de ainda ser possível vislumbrar suas pegadas em pleno humanismo”,⁹⁶ “cujo Cânone foi mantido como texto de medicina em algumas universidades européias pelo menos até o século XVII”.⁹⁷

Primeiramente, Avicena distinguiu a faculdade da *fantasia* da faculdade *imaginativa*, considera que a fantasia seja passiva, no sentido em que esta apenas *recebe* as imagens, ao contrário da imaginação que *retém as imagens*, mostrando-se ativa.

Desta forma, Avicena teoriza o sentido externo – *força de apreensão de fora* - e o sentido interno - *força de apreensão de dentro* -. Através do *sentido interno* ele enumera cinco virtudes, como vemos no esquema abaixo, ele estabelece vinculações entre a faculdade da alma e a anatomia cerebral:

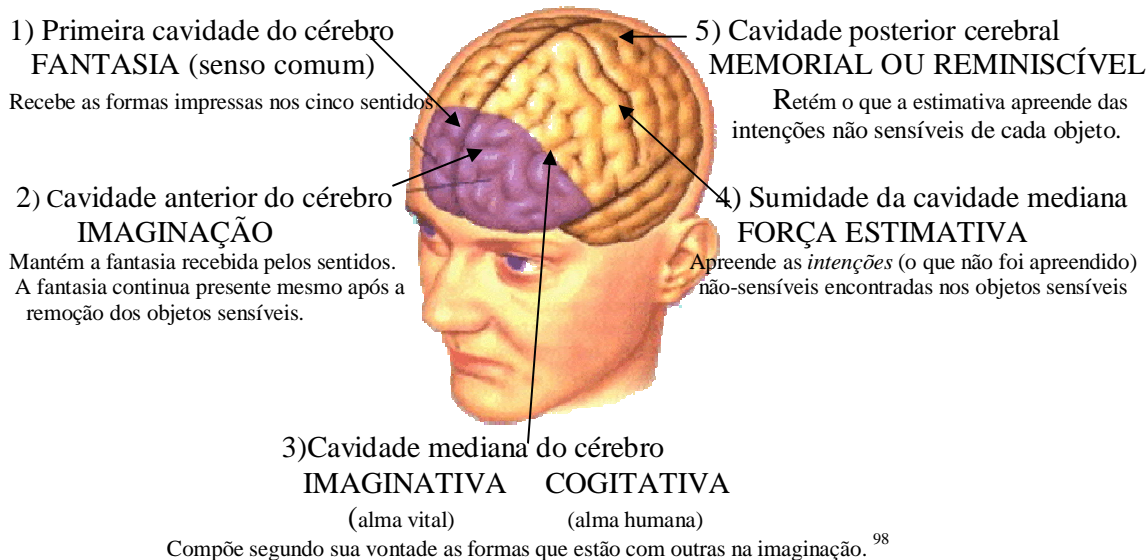
⁹³ AGAMBEN, 2007a, p. 164.

⁹⁴ Bem com, aqui, nestas teorias, o esperma, assim como em Aristóteles, é inerente ao espírito animal, dela irradia-se pelo corpo chega aos testículos e unindo-se ao esperma feminino forma o embrião que receberá os influxos astrais.

⁹⁵ Avicena nasceu na Pérsia (980- 1037), e suas obras marcam a primeira síntese especulativa dos estudos clássicos de referencia para a cultura ocidental. “Foi a primeira forma sistemática pela qual o aristotelismo se apresentou aos autores medievais. [...] A filosofia de Avicena é profundamente permeada de neoplatonismo e de elementos extraídos da religião islâmica que complementaram suas perspectivas aristotélicas (sobretudo no que se refere à teologia e à cosmologia), o que permitiu entusiástica acolhida por muitos pensadores cristãos. [...] teses que foram acolhidas no século XIII desde Tomás de Aquino até João Duns Escoto, passando a integrar o movimento que ficou conhecido como *Avicenismo latino*”. (ANTISERI, Dario; REALE, Giovanni. *História da filosofia: Patrística e escolástica*. Vol. 2. Tradução Ivo Storniolo. São Paulo: Pulus, 2004, p. 192).

⁹⁶ AGAMBEN, 2007a, p. 138.

⁹⁷ AGAMBEN, 2007a, p. 139.



1- A fantasia depende da similitude da coisa que se se une à parte do espírito da virtude visual, recebe as formas impressas dos sentidos e penetra no espírito que se encontra no primeiro ventrículo do cérebro. Ao se imprimir neste espírito, traz consigo a virtude do senso comum.

2- O senso comum transmite a *forma* à parte do espírito e a fantasia continua mesmo após a remoção dos objetos. Trazendo consigo a forma, a imprime e a põe assim, na imaginação.

3- Depois, a forma que está na imaginação se une com o espírito, que traz consigo a virtude imaginativa que, nos homens, se chama *cogitativa*,⁹⁹ compondo as formas com outras formas que estão na imaginação.

4- A forma que estava na virtude imaginativa imprime-se no espírito da virtude estimativa, e esta apreende as *intenções*, ou seja, o que não está presente nas coisas sensíveis. Nesta virtude efetua o “desnudamento” do fantasma, ou seja, apreende as intenções não sensíveis, como a bondade ou a malícia, a conveniência ou a incongruência.

5- Retendo o que a virtude estimativa apreendeu das intenções não sensíveis dos objetos, o processo do sentido interno se realizou. Assim, a alma racional pode ficar informada pelo fantasma completamente desnudado.

⁹⁸ Esquema meramente ilustrativo, baseado na citação literal de Avicena De anima, III, e na explicação de Agamben. A edição consultada por Agamben é *Avicennae arabum medicorum principis opera ex Gerardi cremonensis versione*, Venetiis, 1545. Avicena é portador de 250 obras. O *De anima* é a sexta seção do “*O livro da cura*” que possui 18 volumes. (AGAMBEN, 2007a, p. 140) e descrição de AGAMBEN, 2007a, p. 141.

⁹⁹ Cogitativa na Idade Média significa as imagens da fantasia.

Neste esquema, podemos observar que a fantasia *recebe* dos sentidos e a imaginação *os retém*, desta forma, é capaz de pensá-los *sem* os objetos do sensível. Logo após o processo continua com a capacidade de discernir que compõe de acordo com as demais imagens, e ainda discernir melhor conforme a propriedade das coisas e segundo o que não foi captado pelo sensível, para desta forma reter na memória. Todo este processo que gera o pensamento, começa pela captação dos sentidos e termina quando o fantasma é transformado, diferindo de sua matéria inicial. É como que com a força memorial, chegaria ao fim de um processo no qual há um **desnudamento** do fantasma em relação aos seus acidentes materiais. Desta forma o fantasma se une à parte do espírito, sendo capaz de apreender as intenções inteligíveis que se encontram nos sensíveis, e assim julgar sua bondade ou maldade, sua conveniência ou inconveniência.

No ato da intelecção, a *forma* está nua e, “se já não estivesse nua, de todo modo ficaria, pois a virtude contemplativa a despoja de tal modo que nenhuma afeição material nela continua presente”.¹⁰⁰ Este desnudamento poderia nos remeter às análises atuais de Bachelard,¹⁰¹ quando este afirma que a imaginação não é uma faculdade de “formar” imagens, mas sim de “deformar” imagens. Neste deformar há o formar imagens que ultrapassam a realidade, pois nos libertamos das imagens primeiras e mudamos, unimos imagens, através de uma “ação” imaginante. Mas, sobretudo, segundo Agamben, nesse processo de desnudamento de Avicena há uma *espiritualização* da função do fantasma.

1.2.2 *Conhecimento divino em Averróis*

Tanto Avicena quanto Averróis analisam a função do espírito imaginativo através da anatomia cerebral. Em contraponto à sabedoria medieval, da qual a virtude provém do coração, Agamben escreve: “Avicena explica assim que, embora o princípio das virtudes esteja no coração, ‘é no cérebro que se aperfeiçoa a têmpera do espírito que faz veicular no corpo a virtude sensitiva’”.¹⁰² Tempo posterior, sob a inspiração do livro *De Anima* de Aristóteles, encontramos Averróis¹⁰³ que também lembra que deste “calor interno” que se origina no coração faz a virtude se efetuar nos recintos do cérebro:

¹⁰⁰ AGAMBEN, 2007a, p. 141.

¹⁰¹ BACHELARD, Gaston. *O ar e os sonhos: ensaio sobre a imaginação do movimento*. São Paulo: Martins Fontes, 1990, p. 1.

¹⁰² AGAMBEN, 2007a, p. 154.

¹⁰³ Nascido em Córdoba (Espanha muçulmana) (1126-1198) ao contrário de Avicena, que não provocou perplexidades com os filósofos cristãos, Averróis se transformou em fonte de preocupação para as autoridades eclesásticas.

Não deve ser esquecido que, embora os recintos do cérebro sejam o lugar onde se efetuam as operações destas virtudes, contudo as suas raízes se encontram no coração... isso se explica considerando que tais virtudes não agem a não ser com o calor interno, e o calor interno não chega a elas a não ser com o calor medido, e já que a virtude dativa e mesurativa está necessariamente no coração, a raiz de tais virtudes está, por conseguinte, no coração. Da mesma forma, dado que a operação da fantasia acontece através do signo que dos objetos sensíveis fica no senso comum, conforme se explica no livro sobre a alma, no qual se lê também que o lugar e a raiz do senso comum estão no coração, consequência disso é o lugar da virtude imaginativa estar necessariamente no coração.¹⁰⁴

Averróis, que era filósofo, médico e jurista, é lembrado por Agamben como o autor que mais mediou Aristóteles para o século XIII, e como sabemos foi o grande responsável pelas traduções aristotélicas. Dentre as obras de Averróis, a que mais ficou conhecida pelos medievais foi o *Grande comentário*.¹⁰⁵ Nessa, comentou Aristóteles gerando muitos conflitos com os pensadores medievais posteriores devido a sua terceira tese sobre a *unicidade do intelecto*.

Vejamos que Averróis baseia-se segundo as concepções do *Intelecto agente e intelecto potencial* de Aristóteles, que em sua terminologia será Inteligência ativa (agente, ou Deus) e inteligência possível (potencial ou humana). Como vimos anteriormente (item), Aristóteles não parece ter deixado claro em sua obra como é a atualização do intelecto divino, e nem parece ter se referido ao homem ter um intelecto duplo, e por isso até hoje é discutível esta questão.

Como vimos, em Aristóteles, a nossa Inteligência é a capacidade e potência de conhecer as puras formas. Estas puras formas são contidas em *potência* nas sensações e nas imagens da fantasia. Entretanto, precisamos que algo *traduza* esta potencialidade. Esta tradução ocorre depois de captado o inteligível das formas, quando o intelecto se ativa e se atualiza com a pura forma, ou seja, pensa de inteligível para inteligível. Vemos no *De anima*:

E há na alma, pois, um intelecto potencial, enquanto se torna todas as coisas, e, um intelecto agente, enquanto produz todas as coisas, que é como um estado semelhante à luz: de fato, também a luz, em certo sentido, torna as cores em potência, cores em ato. E esse intelecto é separado, impassível e não misturado, e intacto pela sua essência: de fato, o agente é sempre superior ao paciente e o princípio é superior à matéria [...]. *Separado* [i.e. da matéria], *só ele, justamente, é o que é, e só ele é imortal e eterno* [...].¹⁰⁶

¹⁰⁴ AVERROIS. Cordubensis. *Colliget libri VII*, Venetiis, 1552, I, II, cap. XX. Apud, AGAMBEN, 2007a, p. 54.

¹⁰⁵ Neste livro, o texto de Aristóteles é reproduzido por inteiro e comentado parágrafo por parágrafo. Segundo Reale, esta obra foi feita em vista das “falsas interpretações” de Aristóteles, inclusive a de Avicena. Para Averróis, a doutrina de Aristóteles é a verdadeira filosofia e a suprema verdade, sendo que durante mil e quinhentos anos todos que o seguiram não incluíram nada que fosse dito de ser acrescentado.

¹⁰⁶ *De anima* 5. 430 a 13. 397 apud REALE, 1994 vol. 2, p. 397.

Vejamos que, para Aristóteles, o intelecto agente, divino, imortal, “pensa por si mesmo”, estaria na alma atualizando o conhecimento, e mesmo vindo de fora ele permanece com o homem, ou seja, seria o divino em nós, significando que em nós há uma dimensão além da física, ou seja, além do corpo.¹⁰⁷ Além disso, lembra Aristóteles que ele é impassível: “O raciocinar, o amar e o odiar não são afecções do intelecto, mas do sujeito que possui o intelecto, justamente enquanto possui o intelecto. Por isso, uma vez que tenha perecido, não recorda e não ama [...]”.¹⁰⁸

Averróis, na sua interpretação, vem ressaltar que a inteligência *divina* não atua diretamente sobre o intelecto *possível*, mas atua sobre a fantasia, pois esta contém potencial dos universais, que ao ser transformado em ato pela inteligência *divina*, pode ser recebida pelo intelecto possível, que se torna, deste modo atual. Assim, percebendo o entrelaçamento dos dois intelectos, Averróis parece defender que estes intelectos têm uma interdependência, pois enquanto os conceitos inteligíveis estão em potência através da fantasia, necessitam que a inteligência *divina*, atualize em ato, fazendo com que novamente os conceitos em ato sejam recebidos pelo o intelecto *possível*.

Como vimos, a fantasia acolhe os universais em potência, mas, no entanto, como ela está ligada ao sensível, não está em grau de compreendê-los até que se ligou com o intelecto *possível*, e isto, segundo ele, nos dá a impressão que o conhecimento seja individual. Mas, se observarmos, por meio da fantasia estão contidos os universais em forma potencial que serão transformados em ato, pela inteligência divina e depois, através do intelecto possível, são atualizados, e gerariam um conhecimento supra-individual.

¹⁰⁷ Este Intelecto é apresentado por Aristóteles como separado, impassível, inalterável e diferente da matéria e do corpo (ver *De anima*, 4, 429a 10-b 10.): Sobre a parte da alma, com a qual ela conhece e pensa - seja essa algo separado ou não separável espacialmente, mas só idealmente - é preciso ver as características que ela possui, e como se produz o pensar. Ora, se o pensar é como o sentir, deve ser um padecer algo da parte do pensado, ou alguma outra coisa do gênero. Mas então, a rigor, ele não deve padecer nada, mas apenas acolher a forma, e tornar-se em potência semelhante à coisa, mas não de fato a própria coisa: em suma, a relação do pensar ao pensado deve ser semelhante a do senciante ao sentido. É preciso, por conseqüência, que o intelecto, enquanto pensa tudo, seja privado de qualquer mistura, exatamente como Anaxágoras diz que se deve ser, a fim de que possa ‘dominar’, o que significa: a fim de que possa conhecer. Qualquer coisa estranha que se apresentasse no meio, oporia, de fato, uma espécie de obstáculo e um impedimento: portanto, o intelecto não pode ter nenhuma natureza, exceto, justamente, esta, de ser potencialmente. Portanto, aquilo que na alma chamamos *Nous* (e entendo, com este nome, aquilo com que a alma pensa e opina) não é, em ato, nenhuma das realidades existentes, antes do seu efetivo pensar. E por isso não é razoável que ele seja misturado ao corpo: porque logo adquiriria certa qualidade, e seria frio ou quente, ou seria um instrumento de uma certa espécie, como é o órgão do sentido. Ora, ao contrário, não é nada disso. E têm razão aqueles que dizem que a alma é o lugar das formas ideais: salvo que isso não pode ser dito de toda alma, mas só da alma pensante, [...] (REALE, 1994 vol. 2, p. 396).

¹⁰⁸ REALE, 1994, v. 2, p. 398.

O intelecto possível, enquanto tal, conhece passando da potência ao ato. Para tanto, necessita do intelecto ativo ou inteligência divina, que, sendo em ato, pode desenvolver tal ação. Escreve Averróis: “Assim como a luz faz com que a cor em potência passa a ser vista, do mesmo modo o intelecto agente faz com que os conceitos inteligíveis em potência passem a ser conceitos em ato, de modo que o intelecto material o receba”. **O intelecto agente, porém, não atua diretamente sobre o intelecto possível, mas sim sobre a fantasia ou imaginação**, que, sendo individual, dá a sensação de que o conhecimento seja individual. Na realidade, **ela é apenas um continente potencial dos universais, que, porém, transformados em ato pela luz do intelecto divino, só podem ser recebidos pelo intelecto possível que se torna atual e que, em si mesmo, é espiritual e, portanto, separado, único, não misturado à matéria e, desse modo, supra-individual.**

Assim, além do intelecto divino, que é único, também o intelecto possível é único para todos os homens, que a ele se ligam provisoriamente por meio da fantasia ou da imaginação, onde os universais estão contidos em forma potencial. Desse modo, o ato de entender é do homem individual, uma vez que está ligado à fantasia ou imaginação sensível, visto que o universal em ato não pode ser contido pelo indivíduo em particular, por sua natureza desproporcional ao caráter supra-individual do universal.¹⁰⁹

Desta forma, Averróis afirma que o intelecto possível, que nos possibilita conhecer e captar os universais é separado, assim como o intelecto agente. Como o intelecto *possível* atualiza as formas, se fosse individual e tivesse no corpo, ele não poderia estar disponível às formas inteligíveis e seria incapaz de alcançar o saber universal. Por isto, nas suas questões referentes à unicidade do intelecto, Averróis refere-se a dizer que o intelecto possível (potencial) é único para toda humanidade.

A inteligência é única para toda humanidade, pois é entrelaçada com a inteligência divina. A inteligência como única, separada e comum para toda humanidade nos faz perceber que o saber é como um patrimônio de toda humanidade, que há verdades em nós (que vem de fora e é divino) independente dos sentimentos individuais de amor, ódio, e tal. Mas principalmente, Averróis é lembrado por Agamben, através da doutrina que mostra o *fantasma* como a união entre o indivíduo e o único intelecto possível:

[...] Averróis, como porta-voz de uma concepção profunda (que hoje se tornou estranha, mas que certamente está incluída entre as mais elevadas expressões do pensamento medieval), que vê na inteligência algo único e supra-individual, de que cada um é simplesmente, para usar a bela imagem de Proust, um “co-inquilino” que se limita a oferecer, com seu ponto de vista, o olhar, sustenta que o intelecto possível é único e separado; incorruptível e eterno, ele se junta (*copulatur*), contido a cada um dos homens, para que cada um deles possa concretamente exercer de maneira ativa a inteligência, através dos fantasmas que se encontram no sentido interno.¹¹⁰

Este tipo de união do intelecto possível com o intelecto divino constitui uma união mística, na qual a fantasia em nosso sentido interno é esta intermediária. Averróis torna o

¹⁰⁹ ANTISERI, 2004, v. 2, p. 196.

¹¹⁰ AGAMBEN, 2007a, p. 151.

fantasma o ponto de união entre o indivíduo e o intelecto possível, mas, no entanto, nos lembra que este processo de união ocorre devido um amadurecido *intelecto possível* contido no homem, devido a uma prolongada intuição para que, então, se transforme em uma fundição com o *intelecto agente*.

Sua mística também é observada por Agamben, no momento em que este compara o olho com o espelho. Segundo a tradição mística que influencia muitos autores árabes, bem como é íntima da tradição cristã medieval, como Santo Agostinho, Isacco Di Stella, entre outros, o espelho simboliza com a união com o supra-sensível. Novamente o mecanismo da visão, desde estudos mais antigos, perpassa a imaginação. No livro *De oculis*, de Galeno, a visão não é considerada simplesmente uma emanção da coisa para o olho, do mesmo modo que Averróis determina que o olho é como um espelho no qual refletem os fantasmas, e conhecer equivale a curvar-se sobre um espelho onde o mundo se reflete, um espiar imagens reverbadas de esfera em esfera [...].¹¹¹

Segundo Averróis, o olho recebe as formas das coisas,¹¹² e através dele se inscrevem os objetos sensíveis que são transmitidos ao senso comum que, ao observar a *forma* transmite para a virtude imaginativa, que irá receber de modo espiritual. Este processo se espiritualiza, pois a virtude imaginativa para abstrair sua intenção, precisa de uma intuição prolongada de modo que, já no senso comum, se ausenta a forma do objeto sensível e fica somente a imaginação no ato de imaginar, ou seja, a fantasia imagina mesmo sem os objetos.

Diante deste processo, metaforicamente, explica Averróis, dois espelhos surgirão no interior do homem. Um que olha (da virtude sensitiva) e outro que compreende (da virtude imaginativa). Enquanto um espelho possui o objeto da sensibilidade, o outro espelho, da imaginação, faz *desaparecer a forma*, fazendo com que se imagine a forma. Entretanto, o sujeito percebe que não pode contemplar simultaneamente estes dois espelhos, ora vemos o fantasma ora contemplamos a forma do objeto no sentido. “[...] como Averróis mostra com a imagem das duas faces do espelho, nas quais não se pode olhar contemporaneamente, é possível contemplar o fantasma na imaginação (*cogitare*) ou a forma do objeto no sentido, mas nunca ambos ao mesmo tempo”.¹¹³

¹¹¹ AGAMBEN, 2007a, p. 145.

¹¹² “O olho aparece aqui como espelho no qual se refletem os fantasmas, ‘enquanto neste instrumento predomina a água, que é tersa e diáfana, de tal forma que nela se inscrevem as formas dos objetos sensíveis, como em um espelho’. E assim, como um espelho, para refletir as imagens precisa ser iluminado, também o olho não verá se a sua água (ou seja, os humores contidos na complexa articulação de ‘túnicas’ que o compõem, segundo a anatomia medieval) não estiver iluminada através do ar.” (AGAMBEN, 2007a, p. 143.)

¹¹³ AGAMBEN, 2007a, p. 148.

Agamben nos lembra que é justamente a idéia de que o fantasma é o ponto de união entre o único intelecto possível e o indivíduo que oferece a Tomás de Aquino suas principais críticas na sua polêmica anti-averróistas. Aquino defende que seria impossível que cada homem conseguisse concretamente entender se o intelecto possível for algo único e separado. Isto porque, se o intelecto agente se une através dos fantasmas, seria como se o homem não compreendesse, mas sim o intelecto possível iria compreendê-los, pois os fantasmas dentro do homem só refletiriam com seu espelho e o homem não poderia entender. Segundo Agamben isto advém da dificuldade de Santo Tomás perceber a mística:

[...] parece não entender é que, para um autor árabe, uma imagem pode muito bem ser o ponto no qual quem vê se une ao que é visto. Se, para a ótica medieval, o espelho era, por excelência, o lugar em que *oculus videt se ipsum* [o olho vê a si mesmo], e a mesma pessoa é, contemporaneamente, vidente e vista, [...] ¹¹⁴

Enfim, Averróis passa por um processo difícil, inicialmente protegido pelos soberanos, mais tarde foi exilado por ser considerado incrédulo, morrendo em Marrocos em 1198. Mais tarde, em 1215, depois dos debates entre os escolásticos, decidiram combater suas teses e proibindo, sua leitura bem como os textos aristotélicos, os quais ainda não tinham sido corrigidos de acordo com as verdades da religião cristã. ¹¹⁵

1.2.3 Espírito fantástico e o amor na poesia do século XIII

Como vimos, a noção de *espírito fantástico* (a união entre a noção aristotélica do fantasma e da pneumatologia) se efetivou na doutrina neoplatônica de Sinésio, gerando influências para o período medieval. A fantasia como a **mediadora** entre o corpo e a alma, o local dos influxos mágicos e divinos, também se efetivou na teologia/filosofia e na doutrina médica, diante da circulação dos espíritos e do qual a fantasia se torna a intermediadora entre o único intelecto possível. Mas, antes da pneumatologia entrar na sombra da impraticabilidade, Agamben encontra na poesia de amor medieval seu fruto mais tardio e admirável. Na lírica estilo-novista ¹¹⁶ este espírito fantástico se torna um “*espírito de amor*”.

¹¹⁴ AGAMBEN, 2007a, p. 152.

¹¹⁵ “[...] a interdição posta por Roberto de Courçon nos primeiros estatutos universitários de 1215: “[...] não devem ser lidos a *Metafísica* ou os livros *naturales* de Aristóteles ou sínteses deles (comentários de Averróis)” ANTISERI, 2004, vol.2, p. 197.

¹¹⁶ *Dolce Stil Novo* (italiano para o "doce estilo novo", *nuovo* italiano moderno), ou *stilnovismo*, é o nome dado ao mais importante movimento literário do século 13 na Itália influenciada pela Sicília e Toscana poesia, seu tema principal é o Amor (*Amore*). *Gentilezza* (Noblemindedness) e *Amore* são realmente topoi em obras importantes do período. O nome do *Dolce Stil Novo* foi utilizado pela primeira vez por Dante Alighieri (Canto 24, *Purgatório*), na verdade, quando ele chega no Purgatório que ele conheceu Bonagiunta

Sabemos que uma das marcas do seu livro *Estâncias* é reconstituir a teoria do fantasma, juntamente com a do pneuma para justamente comprovar o aparecimento do tema da *imagem (ymage)* na poesia amorosa, comprovando que a poesia estilo-novista do amor, (como um processo de uma totalidade como poesia e não um único poeta) é uma pneumo-fantasmologia:

Podemos afirmar agora, sem hesitação, que a teoria estilo-novista de amor é, no sentido que a vimos, uma *pneumo-fantasmologia*, na qual a teoria do fantasma, de origem aristotélica, se funde com a pneumatologia estóico-médico-neoplatônica, em uma experiência que é, ao mesmo tempo e na mesma medida, “movimento espiritual” e o processo fantasmático. Só esta complexa herança cultural pode explicar a característica dimensão, contemporaneamente, real e irreal, fisiológica e soteriológica, objetiva e subjetiva, que a experiência erótica tem na lírica estilo-novista. O objeto do amor é, com efeito, um fantasma, mas tal **fantasma é um “espírito”, inserido, como tal, em um círculo pneumático no qual ficam abolidas e confundidas as fronteiras entre o exterior e o interior, o corpóreo e o incorpóreo, o desejo e seu objeto.**¹¹⁷

Segundo Agamben, por muito tempo, as hipóteses sociológicas viram na poesia do amor (*típico amor cortês*) uma manifestação social, e isto fez com que raramente se observasse uma análise dos próprios textos na sua estrutura. O elemento fantasmático e a natureza pneumática da experiência amorosa quase sempre escaparam destas análises, considerado irrelevante para o entendimento de um fenômeno social. E, quando foram entendidos, “acabou sendo enquadrada nos limites de uma teoria médica totalmente secundária, graças à projeção do esquema dualista alma/corpo sobre uma concepção que buscava, precisamente, mediar e superar tal contraposição”.¹¹⁸

De acordo com esta transmissão cultural recebida, só teria sentido se estes poemas fossem remetidos ao contexto pneumático de *Eros*. Segundo Agamben, muitas vezes a palavra espírito¹¹⁹ foi considerada obscura e extravagante, entretanto, ela não é somente uma

Orbicciani, um século 13 italiano poeta, que diz a Dante que o próprio Dante, Guinizzelli e Cavalcanti tinha sido capaz de criar um novo gênero: a *stil novo*. [...] Comparado com os seus precursores, a poesia que encontramos no *Dolce Stil Novo* é superior em qualidade e mais intelectual: a poesia mais refinada com o uso regular de metáforas e simbolismos, bem como sutis duplos sentidos. [...] A primeira expressão deste estilo de escrita é creditado Guido Guinizzelli e seu poema "*Al cor gentil rempaira sempre amore*, enquanto o maior expoente dessa escola de poesia foi Dante Alighieri, que é famoso pela sua *Divina Comédia*. A importância do *Dolce Stil Novo* reside no fato de que além de ser a manifestação da verdadeira tradição literária primeiro na Itália, que enobreceu o toscano vernáculo, que logo foi destinado a se tornar o italiano língua nacional. Tradução para português. Disponível em: en.wikipedia.org/wiki/Dolce_Stil_Novo. Acessado em 20 jun. 2010.

¹¹⁷ AGAMBEN, 2007a, p. 182.

¹¹⁸ AGAMBEN, 2007a, p. 182.

¹¹⁹ Vejamos um aspecto que de certa forma até da superioridade do espírito fantástico perante o intelecto racional no “*espírito peregrino*” de Dante, que ao sair do coração - sede do espírito vital - realiza sua viagem astral separando-se do corpo e recebendo visão de tal forma que o intelecto não pode compreender. **Cavalcanti**. Soneto: *Pegli occhi fere un spirito sottile*. Pelos olhos traz um espírito sutil, que faz na mente o

aparição a serviço de uma intenção alegórica puramente ornamental, pois a palavra *espírito* destes poetas é um *espírito fantástico* (mediador entre o corpóreo e o corpóreo) que significa o próprio *objeto* do amor. Geralmente observamos a fórmula neoplatônica do pneuma fantástico na experiência amorosa, do processo que vai dos olhos à fantasia, da fantasia à memória e da memória a todo corpo, e, além disso, este espírito-fantasma inserido em uma circulação encontra o movimento amoroso dos espíritos.

O espírito sutil que penetra através dos olhos é o espírito visivo que, conforma sabemos, é *altior et subtilius*; “ferindo” através dos olhos, ele desperta o espírito que se encontra nas celas do cérebro e o informa com a imagem da dama. E por meio deste espírito que nasce o amor (o “*spirito d’amare*”), que enobrece e faz tremer todo outro espírito (isto é, aquele vital e aquele natural). [...] as flexas do amor, que Alexandre de Afrodísia já identificava com os olhares dos amantes, tornam-se assim, nos estilo-novistas, uma influência de pneuma para pneuma, enquanto a imagem interior, o fantasma, é concebido sempre como um pneuma fantástico, inserido em uma circulação que encontra no movimento amoroso dos espíritos a sua exasperação e o seu cumprimento.¹²⁰

Os espíritos procedem de outros espíritos em uma germinação sucessiva de imagens. A imagem, principalmente da mulher amada, imprime-se como figura na sua fantasia e se *desnuda* dos acidentes materiais. Em termos pneumáticos, podemos entender a psicologia fantasmática do amor de acordo com a noção de que: os objetos sensíveis ao *imprimirem* nos sentidos a sua forma, gerando desta forma uma imagem ou um fantasma que é posteriormente conduzido à *virtude* imaginativa, que a conserva mesmo na ausência dos objetos sensíveis. A imagem “pintada como em parede” ou a “imagem do coração” dos amantes, significa uma imagem reflexa no *espelho* da fantasia que está na função de originar o amor. Se a fantasia é o espelho para Averróis e Sinésio, na poesia, ***Eros vem a se espelhar-se no espelho da imaginação.***

O tema do amor por uma imagem, freqüente nestas literaturas românticas medievais, está associado diretamente ao desejo, “o fantasma, objeto de amor, é para Cavalcanti, literalmente, ‘formado de desejo’”.¹²¹ Segundo Agamben, uma das heranças mais fecundas deixadas para a cultura ocidental e das mais originais, diante da noção aristotélica do fantasma, foi a descoberta medieval do amor como um processo essencialmente fantasmagórico, ou seja, a descoberta da irrealidade do amor e da sua conexão com o desejo.

espírito despertar,/do qual se move o espírito de amar,/que todo outro espírito faz gentil./Dele sentir não pode um espírito vil./de tanta virtude o espírito aparece:/esse é o espírito que nos estremece,/o espírito que torna a mulher humilde./E depois desse espírito se move/um outro doce espírito suave,/a que sucede um espírito de mercê:/espírito que espírito chove,/que de cada espírito tem a chave,/pela força de um espírito que o vê. (AGAMBEN, 2007a, p. 177, *nota de rodapé.*)

¹²⁰ AGAMBEN, 2007a, p. 178.

¹²¹ AGAMBEN, 2007a, p. 178.

Por mais que estejamos falando de um amor de *Eros*, erótico e fundado no desejo, Agamben lembra que este não se limita à experiência da alma sensitiva, de um desejo corpóreo. Isto porque se baseia “no fato de que o fantasma (o pneuma fantástico), origem e objeto do amor, é precisamente aquilo que, como em um espelho, se efetua a união (*copulatio*) do indivíduo com o intelecto único e separado”.¹²² Por exemplo, no averroísmo de Cavalcanti, o amor ganha caráter espiritual, pois a imagem de beleza nova é portadora de salvação e elevação, é a união com o intelecto agente.

Os poetas do século XIII, são frutos desta transmissão cultural pneumática, logo, ao falarmos dos “espíritos de amor” penetramos em uma esfera concreta do espírito como intermediário entre corpo x alma, divino x humano, conhecimento x intelecto agente. Além disso, Agamben demonstra que a poética da imagem do coração não é uma invenção arbitrária dos enamorados, mas se fundamenta em uma sólida tradição médica na qual a sede do espírito vital é o coração, na qual *Eros* e pneumatologia inicialmente já se evidenciava na tradição médica antiga:

O caráter pneumo-fantasmático de *Eros* havia sido registrado por uma tradição médica, na qual as paixões do homem estavam firmemente inscritas na circulação dos espíritos. “O ato venéreo tem a natureza do pneuma, a prova disso é que o membro viril se erige porque se incha” - lê-se em passagem dos *Problemata* de Aristóteles, acerca da infeliz inclinação erótica dos melancólicos. Em Galeno, a pneumatologia erótica conserva toda sua crueza fisiológica, e o “movimento espiritual” do amor é inseparável da ereção do membro e da formação do esperma.¹²³

Entretanto, *Eros* nem sempre configurou esta mais alta expressão de elevação e beatitude do espírito. Vejamos o caso do amor na antiguidade, geralmente está ligado à visão (e não à fantasia), por exemplo, no *Fedro* platônico, entre tantas distinções do amor, era considerado uma doença do olhos, pois os olhos geram o amor, ou em Plotino, que ligava a existência de *Eros* à visão. É na Idade Média que o amor irá ser considerado uma prática fantasmagórica diante da imaginação:

Em todo o mundo clássico não se encontra nada semelhante à concepção do amor como processo fantasmático, mesmo que de modo algum faltem teorizações “elevadas” do amor, que aliás, sempre encontraram em Platão o seu paradigma original. Os únicos exemplos de uma concepção “fantasmática” do amor encontram-se nos neoplatônicos tardios e nos médicos (de maneira segura só a partir do século VIII); em ambos os casos, porém, trata-se de concepções “baixas” do amor, entendido ora como uma intervenção demoníaca, ora até mesmo como doença mental. Só na cultura medieval é que o fantasma emerge ao primeiro plano como

¹²² AGAMBEN, 2007a, p. 180.

¹²³ AGAMBEN, 2007a, p. 183.

origem e objeto do amor, e o lugar próprio de Eros se desloca da visão para a fantasia.¹²⁴

Ao mesmo tempo, “a revalorização do amor pelos poetas a partir do século XII não se dá através de uma redescoberta da concepção “alta” de Eros, que no *Fedro* e o *Banquete* haviam conferido à tradição filosófica ocidental [...]”.¹²⁵ Ou seja, não é de valorização do amor diante das obras platônicas que os poetas se inspiram, mas é de acordo com a cultura pneumofantasmológica, na qual Eros se encontra na história ocidental de forma patológica, geralmente na seção de enfermidades do cérebro dos tratados de medicina do século IX. De modo que os poetas exaltavam justamente as características colocadas como patologia da enfermidade do *amor heróico*. Nesta teoria o amor é considerado uma penetração pneumática através do olhar, que acende no ânimo dos amantes um fogo intestino, que no diagnóstico médico era uma patologia semelhante à melancolia.

Reconstruindo uma etimologia da palavra *heroes*,¹²⁶ e sua vinculação com o demônio meridiano,¹²⁷ Agamben, observa que o amor herdado pelos poetas é o amor também no sentido negativo. Por exemplo, o tratado de medicina medieval de 1285,¹²⁸ no qual a patologia do amor é localizada na imaginação, mais precisamente, na estimativa, como uma adulteração da virtude imaginativa (aquele que Avicena considera que apreende as intenções não sensíveis dos objetos, como a bondade, malícia, conveniência e incongruência). Esta patologia é cegueira ou erro da virtude estimativa, que também é responsável por governar a imaginação e comandar as outras virtudes. Desta forma desencadeia o desejo, uma excessiva exaltação do objeto de amor, “e o desejo impele a imaginação e memória a voltar-se obsessivamente para o

¹²⁴ AGAMBEN, 2007a, p. 146.

¹²⁵ AGAMBEN, 2007a, p. 192.

¹²⁶ [...] a explícita afirmação das fontes médicas que concordam em entender o termo *heroes*, religando-o a *herus* (*erus*) ou a *heros*, o único a partir do qual se pode fazer derivar o adjetivo *heroycus* [...] (AGAMBEN, 2007a, p. 195.) A identificação entre (demônio) aéreo e Eros é tão completa a ponto de Pseudo afirmar que os demônios aéreos lançam “flechas de fogo” que lembram de perto os ígneos raios espirituais do deus do amor. [...] É este tríplice semântico de Eros - herói - demônio aéreo que, fundindo-se com uma antiga teoria médica, de que já existem vestígios em Plutarco e em Apuleio, que via no amor uma doença, desemboca na imagem “demônica” [...]. (AGAMBEN, 2007a, p. 198).

¹²⁷ [...] à influência sinistra do demônio meridiano (reencarnação de Empusa, figura pertencente a um cortejo espectral de Hecates, causa também ela, segundo Hipócrates, de pesadelos a enfermidades mentais) [...]. (AGAMBEN, 2007a, p. 200.) “Os padres da igreja lançam-se com fervor especial contra os perigos desse “demônio meridiano”, que elege as suas vítimas entre os *homines religiosi* e os assalta quando o sol culmina no horizonte; e talvez não por nenhuma outra tentação da alma que os seus escritos dão mostras de uma penetração psicológica tão cruel e de uma fenomenologia tão teimosa e horrível [...]. (AGAMBEN, 2007a, p. 22.) O demônio meridiano está ligado às noções de Acídia e melancolia, como uma espécie de tristeza em relação aos bens espirituais e uma desordem dos fantasmas interiores, provocando angústia e desespero.

¹²⁸ AGAMBEN, 2007a, p. 187.

fantasma, que se imprime nela cada vez mais fortemente em um círculo morbífico, em cujo âmbito Eros acaba assumindo [...] patologia melancólica”.¹²⁹

Agamben nos lembra que a síndrome melancólica tradicionalmente era associada com a prática fantasmática. Melancolia é como se fosse uma *perda imaginária* que se apodera obsessivamente do sujeito. Perda neste caso significa que a intenção melancólica não tem objeto real algum, ou seja, sua intenção está voltada para a impossível captação do fantasma que é seu objeto. Momento em que a mente não captando nem o fantasma, nem o objeto sensível se abre para um lugar epifânico intermediário, ou seja, melancólico.

A melancolia é também um poder atordoante que se encontra no mundo da idéias. Segundo esta tradição,¹³⁰ os intelectuais, filósofos, religiosos e artistas que destinados a conceber os mistérios supremos, limitavam-se materialmente pela influência de Saturno que associava a eles o temperamento melancólico. Pois diante do desejo de ver o sumo bem, pode surgir a melancolia, uma desordem da fantasia, de um fluxo desenfreado de imagens interiores que constitui para a consciência uma das tarefas mais complicadas.

¹²⁹ AGAMBEN, 2007a, p. 190.

¹³⁰ O comportamento melancólico aparece “como doença específica do tipo humano contemplativo” (AGAMBEN, 2007a, p. 37), se evidencia em pessoas que vivem a solidão, que desenvolvem um recolhimento interior e um conhecimento contemplativo. Daí porque a melancolia pode afetar tanto os intelectuais, filósofos, religiosos e artistas que destinados a conceber os mistérios supremos, limitariam-se materialmente pela influência de Saturno. “Contudo, uma antiga tradição associava exatamente ao humor mais miserável o exercício da poesia, da filosofia e das artes. “Por que” – conforma reza um dos mais extravagantes *problemata* aristotélicos – “todos os homens que foram excepcionais na filosofia, na vida pública, na poesia e nas artes são melancólicos, alguns a ponto de serem tomados pelas enfermidades oriundas da bílis negra?”. (AGAMBEN, 2007a, p. 34) Para explicar que a melancolia não necessariamente torna os homens enfermos, mas que também possui uma mistura natural, a tradição explicou a dupla polaridade da melancolia. Conta-nos Agamben, que a relação positiva e negativa da melancolia ocorre em relação à bílis, a explicação é que se ela é abundante e fria, os homens se tornam torpes e estranhos, já se a bílis é abundante e quente os sujeitos se tornam maníacos, alegres, amorosos e dados à paixão. Entre tantas interpretações antigas, a melancolia foi considerada por ser a ânsia de ver o sumo bem, ou “um teólogo como Guilherme de Auvérnia chega mesmo a afirmar que no seu tempo ‘muitos homens piedosíssimos e religiosíssimos desejavam ardentemente a enfermidade melancólica’” (AGAMBEN, 2007a, p. 38). As tentações da fantasia, a convivência habitual com os fantasmas, mesclam de genialidade e idiotismo. A caracterização para a patrística é a incapacidade de controlar o próprio discurso dos fantasmas interiores que inferniza os monges nos momentos de solidão. Segundo Agamben, a melancolia funde-se com acedia, (tédio vital) que representada pela visita do “demônio meridiano”, mostra a penetração psicológica que obsedia a mente. Neste momento da visita, o acidioso entediado, já cansado olha e desvia-se e perde-se entre as linhas de seus livros, cálculos matemáticos, com sono e desperto por uma sensação de inquietude e privação, com certa fome que deve saciar. Sua mente começa a ser obsidiana, e lhe mostra um horror em relação ao lugar que se encontra, com nojo das pessoas que vivem com ele, agora lhe parecem negligentes e grosseiras. Toda esta sensação lhe produz uma sensação de inércia para qualquer outra atividade que deveria realizar. Sem paz de espírito, começa as lamentações de que não há proveitos na vida, de que seu espírito não produzirá nenhum fruto, se acha incapaz de enfrentar as tarefas do espírito, que nada realizou, nem foi útil, e se culpa por ficar ali, vazio e imóvel. Exagera para o bem tudo que está longe, busca um lugar onde poderia ser feliz, e tudo que está perto lhe é áspero e difícil, até se alimentar, e no final, já louco de fome, sua mente está enlouquecida e em completa confusão.

Tanto a melancolia quanto a *Acedia*¹³¹ (*tristitia*, tédio vital - um dos pecados capitais, erroneamente concebido por preguiça) foram interpretadas como desânimo, cansaço. Agamben através dos estudos medievais vem nos lembrar que essa tentação da alma ocorre através de uma penetração psicológica (e da qual não sabe exatamente como *Acedia* se junta à melancolia), representa muito mais uma angustiada tristeza e desespero, quando mostram que a melancolia não tem objeto real algum.

Neste sentido, o desejo e a intenção erótica por terem como origem e objeto o fantasma, desencadeiam uma desordem melancólica que precisamente significa: “aquela que pretende *possuir e tocar* o que deveria ser apenas *objeto de contemplação*, e a trágica insanidade do temperamento saturnino encontra assim a sua raiz na íntima contradição de um gesto que pretende abraçar o inapreensível”.¹³² Ou seja, melancolia, neste caso, marca o limite de um risco psíquico essencial, de dar corpo aos próprios fantasmas. Mas não quer dizer que tenham um limite em sua estrutura mental que não consigam conceber o incorpóreo, nem que não consigam estender sua inteligência para além do espaço e grandeza da esfera metafísica. Mas sim, há um limite dialético no qual o transtorno do *desejo que o ameaça de dentro* que transforma a contemplação em abraço.

Assim, a melancolia não é uma falha de percepção, nem um defeito, mas uma excitada exacerbação do desejo, que se choca diante do inacessível objeto (fantasma). Na tentativa de proteger-se em relação à sua perda (já que o fantasma é abstrato) e de aderir a ele pelo menos na sua ausência, o faz parecer como *perdido*, ou seja, um objeto inapreensível. Nesta complexa relação, Agamben encontra nos textos de Freud sobre a melancolia (traduzida para linguagem da libido) traços que já encontravam na patrística com acídia. Para esse, a melancolia seria o recesso do objeto e a retratação em si mesma da intenção contemplativa. Passaria por um processo de luto diante de uma perda sem clareza do que foi perdido, uma perda que escapa à consciência:

Se a libido se comporta *como se* tivesse acontecido uma perda, embora *nada* tenha sido de fato perdido, isso acontece porque ela encena uma simulação em cujo âmbito o que não podia ser perdido, porque nunca havia sido possuído, aparece como perdido, e aquilo que não podia ser possuído porque, talvez, nunca tenha sido real, pode ser apropriado enquanto objeto perdido. Nesta altura, torna-se compreensível a

¹³¹ Agamben reconstrói um eixo interpretativo de acedia, entre os padres da igreja com a noção de que acedia é o nome da morte que se instila na alma, das *Summae virtutum et vitiorum*, dos sete pecados capitais, com a tradição hermenêutica que a considera o mais mortal dos vícios e o único para o qual não há nenhum perdão possível, até a tradição Patrística e ocidental de São Gregório que tardiamente irá unir *Acedia* com *tristitia*.

¹³² AGAMBEN, 2007a, p. 41. (*grifo nosso*).

ambição [...] na vontade de transformar em objeto de abraço o que teria podido ser apenas objeto de contemplação.¹³³

A melancolia só pode se apropriar do seu próprio objeto na medida em que afirma sua perda, abre um *espaço* em que o *eu* pode entrar em relação com ele tentando uma apropriação. Sobretudo, “a sua estratégia abre um espaço à existência do irreal e delimita um cenário em que o eu pode entrar em relação com ele, tentando uma apropriação que posse alguma poderia igualar e perda alguma poderia ameaçar.”¹³⁴

O objeto perdido não é nada mais que a aparência que o desejo cria para o próprio cortejo do fantasma, e a introjeção da libido nada mais é que uma das faces de um processo, no qual aquilo que é real perde sua realidade, a fim de que o que é irreal se torne real. Se, por um lado, o mundo externo é narcisisticamente negado pelo melancólico como objeto de amor, por outro, o fantasma obtém dessa negação um princípio de realidade, e sai da muda cripta interior para ingressar em uma dimensão nova e fundamental. Não sendo mais fantasma e ainda não sendo signo, o objeto irreal da introjeção melancólica abre um espaço que não é nem a alucinada cena onírica dos fantasmas, nem sequer o mundo indiferente dos objetos naturais.¹³⁵

Dado que a melancolia, como limite de dar corpo aos fantasmas, evidencia que ao mesmo tempo, conviver com a ambigüidade melancólica é sempre manter “a dupla polaridade na idéia de um risco mortal inscrito na mais nobre das interções humanas ou de uma possibilidade de salvação escondida no perigo mais extremo”.¹³⁶ Sob esta alusão, podemos verificar que a descoberta medieval está no perigo que o sujeito corre diante de tomar uma imagem como uma criatura real, ao mesmo tempo, como um lamento interno no qual o “fantasma” representa uma ausência indica uma melancolia.

Este perigo diante de querer tomar a imaginação como real e do amor pela imagem traduzido pela vontade do abraço é observado por Agamben no mito de Narciso ressignificado no livro *Le Roman de la Rose*, diante do “episódio demoisiaus, enamorado da própria imagem reflexa em um espelho, que, ao mesmo tempo em que inaugura uma tradição que define a típica concepção medieval do amor, é identificado com a fonte de Amor, [...]”¹³⁷, como vemos:

¹³³ AGAMBEN, 2007a, p. 45.

¹³⁴ AGAMBEN, 2007a, p. 45. Neste triunfo do objeto sobre o eu a desordem melancólica o eu aspira incorporar o próprio objeto devorando-o, tal como Cronos - Saturno devorava seus filhos.

¹³⁵ AGAMBEN, 2007a, p. 54.

¹³⁶ AGAMBEN, 2007a, p. 38. Nesta patologia, o amor e melancolia caminham ao lado de seu enobrecimento soteriológico. Do modo que, conjugadamente, representa a salvação, iluminação, plenitude, também é uma doença mortal, um ofuscamento, e uma privação.

¹³⁷ AGAMBEN, 2007a, p. 125.

É o espelho insidioso
no qual Narciso, o orgulhoso,
olhou sua face e seus olhos claros



Motivo pelo qual depois jazeu morto derrubado,
Quem neste espelho se olha
não pode obter nem proteção nem médico
que o impeçam de ver alguma coisa
que o ponha imediatamente no caminho do amor...
Para a semente que ali foi plantada
esta fonte foi chamada
com razão, a Fonte de Amor...¹³⁸

Agamben nos lembra que a grande descoberta na Idade Média é que o amor tem como objeto o fantasma, ou seja, o amor é um enamoramento por *sombra*, por *figura*, volta-se de maneira idolátrica por uma imagem, e por isto o lugar amoroso é um espelho ou uma fonte. A interpretação medieval do mito de Narciso percebe a conexão do caráter fantasmático no processo amoroso, neste sentido, o erro de Narciso, não consistia somente no amor de si, mas sim, na troca entre a imagem e a coisa real. Este processo evidencia que todo amar erótico está voltado por uma imagem, uma sombra onde mora o fantasma do amor, e da qual o sujeito tenta se apropriar:

Estamos tão acostumados com a interpretação que a psicologia moderna deu a respeito do mito de Narciso, quando se define como narcisismo o fechar-se e o retrair-se da *libido* no eu, que acabamos esquecendo que, afinal de contas, no mito o jovem não está enamorado diretamente de si, mas da própria imagem refletida na água, e que ele toma por uma criatura real. Diferentemente de nós (e nem poderia ser de outra forma, se considerarmos a importância que o fantasma assume na psicologia medieval), a Idade Média identifica a característica saliente da infeliz história de Narciso, não no fato de ser um amor de si (a *filautia* não é necessariamente reprovável para a mentalidade medieval), mas no fato de ser amor de uma imagem, um “enamorar-se por sombra”.¹³⁹

¹³⁸ GUILLAUME DE LORRIS; JEAN DE MEUNG. *Le Roman de La Rose*, v. 1569-95 apud AGAMBEN, 2007a, p. 124.

¹³⁹ AGAMBEN, 2007a, p. 147.

A descoberta original e desafiadora da imaginação é encontrar um espaço intermediário para a consumação ou plenitude do amor, que cinda entre a esfera concreta (necessária, material e limitada) e a esfera do desejo (inatingível, ilimitada e não-necessária). Ou seja, “Como apropriar-se do inapropriável objeto de amor (a saber, do fantasma), sem incorrer na sorte de Narciso (que sucumbiu ao seu próprio amor por uma *ymage*), nem na de Pigmaleão (que amou a uma imagem sem vida)?”.¹⁴⁰ Entre Narciso¹⁴¹ e Pigmaleão,¹⁴² a tentativa dos poetas, exaltada por Agamben, é que, para curar o amor heróico, ao contrário dos médicos que defendiam curar estas “falsas imaginações”, eles não violaram o círculo fantasmático. Os poetas em sua originalidade e revalorização do amor deixam como ensinamento que, através de sua poesia (através da esfera da linguagem, no sentido do *signo* como fantasma), conseguiram se apropriar do *objeto* do desejo, a dizer, o fantasma.

1.2.4 Pneumatologia impraticável: A mediação espiritual como inefável

A grande importância dada às questões sobre a imaginação no período medieval, a ponto de Agamben defini-la como a *civilização da imagem*, evidencia que a própria palavra “fantasma” ganhou diversas colorações, nestas variações que ocorrem sobre um mesmo tema. Na marca medieval, a imaginação tanto possuiu caráter divino, como aquele que celebra a união entre o corpóreo e o incorpóreo na fonte com o conhecimento espiritual, como também ela ganha face negativa diante da perdição do mal:

[...] a obsessiva e quase reverencial atenção que a psicologia medieval reserva à constelação fantasmológica aristotélica que, dramatizada e enriquecida pelas contribuições do estoicismo e do neoplatonismo, ocupa um lugar central no firmamento espiritual da Idade Média. Nesse processo exegetico, no qual a Idade Média esconde uma de suas mais originais e criativas intenções, o fantasma polariza-se e se converte em lugar de uma experiência extrema da alma, na qual ela pode elevar-se até ao limite deslumbrante do divino, ou então precipitar no abismo vertiginoso da perdição e do mal. Isso explica por que época alguma foi, ao mesmo tempo, tão “idólatra” e tão “iconoclasta” quanto a que via nos fantasmas “a alta

¹⁴⁰ AGAMBEN, 2007a, p. 203.

¹⁴¹ O espelho insidioso de Narciso nos mostra que nunca conseguimos contemplar os fantasmas e o objeto concreto ao mesmo tempo.

¹⁴² Pigmaleão referente às *Metamorfoses* de Ovídio. Agamben refere-se à interpretação dada por Jean de Meung (Le Roman de La Rose, Paris, 1970-73, v. 20 821-20 822), na qual Pigmaleão representa o *fol amour* [louco amor], quando o escultor infeliz lamenta-se por amar uma imagem surda e muda, que nunca lhe trará vantagens. “Em geral, toda cena parece ressaltar o caráter mórbido e perverso do amor pela *ymage*, que surge tanto como pecado de luxúria quanto como uma espécie de culto religioso.” (Agamben, 2007-a, p. 121.) “[...] Pigmaleão é representado tanto como um louco amante que acaricia lascivamente a sua imagem nua e se deita com ela, quanto como o fiel ajoelhado em atitude de estática adoração diante da *ymage* [...] ou então [...] em um interior que muito se parece com uma igreja. (AGAMBEN, 2007a, p. 123.)

fantasia” a que Dante confia a sua visão suprema e, contemporaneamente, as *cogitationes malae* que, nos escritos patrísticos sobre os pecados capitais, atormentam a alma do acidioso, a mediadora espiritual entre o sentido e a razão, que exalta o homem, ao longo da escada mística de Jacó, referida por Hugo de São Vítor, e as “vãs imaginações” seduzindo o ânimo para o erro, o que Santo Agostinho reconhece no desvio maquineu dele mesmo.¹⁴³

Amor com caráter fantasmático, a conexão entre desejo e fantasma, é como se a imaginação pudesse ter um valor tão central a ponto de dominar o homem. Seja ela capaz de atormentar e tentar a alma do homem como no caso de Santo Antonio,¹⁴⁴ seja ela inspirada pelo amor, ou pela ânsia de ver o Sumo bem, sempre nos leva a atormentar a mente com perigos dos quais nos tornamos excessivamente imaginativos. O espelho insidioso de Narciso deixou muito de si na Idade Média. Tal como Averróis concluiu que neste duplo espelho interior (do qual ora vemos o objeto do sentido e ora vemos a pura fantasia), não podemos contemplar as duas faces do espelho ao mesmo tempo. Nesta polaridade, Agamben nos conta que pode-se entender porque na Idade Média, um pessoa que se olha no espelho não representa o ócio necessário ao amor cortês, mas geralmente na iconografia medieval o espelho se apresenta paradoxalmente como luxúria ou prudência. Se compreendermos que o espelho é imaginação, entendemos as polaridades dadas à imaginação quando é considerada tanto, a *imaginatio vera*, ou *rationalis*, como a *imaginatio falsa*, ou *bestialis*.

Dentro do processo fantasmático, o amor é a imagem pintada refletida dentro do homem, “que implica imaginação e memória, em uma assídua raiva em torno de uma imagem desenhada ou refletida no íntimo do homem”.¹⁴⁵ Neste sentido, podemos reafirmar que no pensamento medieval um mesmo tema atravessa diversos autores, ao que Agamben compara o pensamento medieval às variações sobre um tema:

[...] com as composições musicais que recebem o nome de “variações sobre um tema”: trabalha sobre um determinado tema que reproduz e transpõe, mediante pequenas divergências, que podem chegar, em alguns casos, a transformar totalmente o material que serve de ponto de partida. Enquanto o “tema” de Avicena volta a ser encontrado, com algumas variações, em Alberto Magno, em Tomás de Aquino e em Jean de la Rochelle, o esquema tripartite está presente em obras muito distintas, como a *Anatomia* de Ricardus Anglicus, a *Opus maius* de Roger Bacon, os *Documenti d’amore* do poeta Francesco da Barberino, e a *Glossa* de Dino del Garbo, até a canção de Cavalcanti, *Donna mi prega*.¹⁴⁶

¹⁴³ AGAMBEN, 2007a, p. 138.

¹⁴⁴ “Não é importune lembrar a propósito que as lascivas mulheres semi-nuas, as criaturas metade humanas e metade feras, os diabos aterrorizantes e todo o acervo de imagens monstruosas e sedutoras que se cristalizaram na iconografia das tentações de Santo Antônio, representam precisamente os fantasmas que o tentador suscitou no espírito fantástico do santo.” (AGAMBEN, 2007a, p. 170).

¹⁴⁵ AGAMBEN, 2007a, p. 145.

¹⁴⁶ AGAMBEN, 2007a, p. 142.

Como vimos no início do trabalho, Aristóteles já colocara a voz como um som significativo, já disse que nem todo som é significativo, mas para ser significativo “é necessário que aquele que faz vibrar o ar esteja animado e tenha fantasmas”.¹⁴⁷ O caráter semântico é explicado com a presença de uma imagem mental ou fantasma. No sentido de que a noção de que o signo haveria de ter uma significância, a marca intelectualista de Boécio levou a excluir o fantasma da esfera do significado, efetivando-se em Alberto Magno que já vem a negar a relevância de uma teoria do signo lingüístico. A interpretação escolástica, identificando *passi animae* com a *species intellegibilis*, identificava assim a origem dos signos lingüísticos como intelectual, excluindo assim, do motor espiritual do homem, a ira o desejo a alegria, etc.

Mas além da exclusão do fantasma na esfera da linguagem, segundo Agamben, a fisiologia pneumática dos médicos e de suas articulações espírito x corpo, estabelecia os primeiros problemas de como para antropologia cristã. Nesta nova visão que deveria se considerar a relação entre espírito e alma: “Costa ben Luca já se detém na diferença entre espírito corpóreo e mortal e alma incorpórea e imortal”.¹⁴⁸

Agamben nos lembra que Guilherme de Saint-Thierry evidencia plenamente a preocupação em conciliar a pneumatologia com a doutrina cristã. Assim, condena que o espírito seja parte da alma racional, pois a parte racional do homem faz dele a imagem de Deus incorruptível, elevando o sujeito acima de todos os outros seres. Diz: “‘O Autor da natureza’ [...] ‘envolveu de mistério a união da alma e do corpo. **Inefável**, incompreensível é o encontro dessas duas substâncias’”.¹⁴⁹

O pensamento místico de Guilherme de Saint-Thierry parece remeter à idéia de que somos semelhantes ao divino devido a sermos concebidos por Deus no ato da criação, mas, no entanto, somos desfigurados no pecado. Nesta progressiva ascensão do sujeito, no qual tenta restaurar a redenção há uma interferência do Espírito Santo, que efetua a comunhão com Deus. Entretanto, o sujeito não consegue apreender nem explicar esta unidade de semelhança de espírito, desta forma, esta união se constitui como um segredo.

Já o *mistério inefável* é o tema das obras de Hugo de São Vítor. Agamben nos lembra que ele desconfia da união apressada entre o corpóreo e o incorpóreo, “por isso com as palavras do *Evangelho* de João, segundo as quais ‘o que nasceu da carne é carne e o que nasceu do espírito é espírito’” Hugo vem a perceber um abismo entre estas duas substâncias. Nesta distância há algo no corpo que sobre e assim aproxima-se do espírito, e o espírito desce

¹⁴⁷ AGAMBEN, 2007a, p. 205.

¹⁴⁸ AGAMBEN, 2007a, p. 166.

¹⁴⁹ AGAMBEN, 2007a, p. 167 (*grifo nosso*).

para se aproximar do corpo. Se o corpo ascende é através dos sentidos e se o espírito desce é através da sensualidade.

Hugo procede a uma reavaliação da fantasia, inspirando-se na noção do *espírito fantástico* como mediador entre o corpóreo e o incorpóreo. Entretanto, uma reavaliação que constitui, segundo Agamben, uma mudança decisiva na história medieval. A imaginação é, portanto, uma figura da sensação, situada na parte mais alta do espírito corpóreo e na parte mais baixa do espírito racional. Após a purificação da imaginação no cérebro entra em contato com a substância racional que se torna muito purificada e capaz de unir-se sem mediação com o espírito. A razão é a luz corpórea, a imaginação, uma sombra. A razão age sobre a imaginação. Em sua face de união entre luz e sombra, entre união inefável entre corpóreo e incorpóreo, o espírito fantástico na alma nem é corpo, apenas se assemelha ao corpo, reflete a sensualidade que é quase espírito.

Tomás de Aquino não acredita que a substância espiritual venha a se unir ao corpo áureo e Alberto Magno também nega que o espírito seja o médium entre alma e corpo. Desta forma a escolástica vem a compreender a pneumofantasmologia na esfera da fisiologia médica retirando toda sua filosofia e implicações teológicas que a tornava médium entre corpo e alma.

A enucleação, no interior da pneumatologia medieval, de uma esfera e de uma literatura mágica, é obra de uma época que havia perdido suas chaves e não podia (ou não queria) compreender a unidade da doutrina nem o sentido preciso de suas articulações. Este processo começa já com a teologia escolástica que, mesmo aceitando a doutrina médica dos espíritos, se esforça por isolá-la no âmbito da fisiologia corpórea e por eliminar-lhe todas as implicações soteriológicas e cosmológicas que tornavam o pneuma um mediador concreto e real da “união inefável” entre alma e corpo. Neste ponto, inicia-se um declínio, que levará fatalmente a pneumatologia para a sombra dos círculos esotéricos, onde sobreviverá por muito tempo como se fosse o caminho, que já se tornou impraticável, que nossa cultura poderia ter tomado, mas que efetivamente não tomou.¹⁵⁰

Isolada nas questões referentes ao âmbito corpóreo e fisiológico, a doutrina da pneumofantasmologia parece ter sido esquecida no tempo, de acordo com as noções que se estabeleceram entre corpo x espírito.

¹⁵⁰ AGAMBEN, 2007a, p. 172.

1.3 Reavaliações do espírito e da fantasia

Como vimos um “aspecto da teoria neoplatônica do pneuma fantástico herdado pela cultura medieval é aquele em que se apresentava como o veículo e o sujeito dos influxos mágicos”.¹⁵¹ Através da pneumofantasmologia diagnosticamos um elemento que para esta época, integrava a magia, a ciência, a física e a metafísica. Agamben percebe que, por mais que se tenham diversos modos de se definir o que é um fenômeno mágico, não é claro que este é em si definível sem levar em conta todas as oposições que variam nas diferentes culturas. Neste sentido que nos toca, falar em magia é falar em pneumatologia, bem como é falar em ciência:

Em uma cultura pneumática, ou seja, em uma cultura baseada na noção de “espírito” como *quid medium* entre corpóreo e incorpóreo, a distinção entre magia e ciência (e até entre magia e religião) não é de nenhuma utilidade. Só o acaso da pneumatologia e a conseqüente mudança semântica, levando a palavra “espírito” a identificar-se com a vaga noção que nos é familiar e adquire algum sentido só em oposição ao termo “matéria”, tornarão possível a dicotomia entre corpóreo e incorpóreo, condição necessária para uma distinção entre ciência e magia. Os chamados textos mágicos da Idade Média (é o caso dos textos astronômicos e alquímicos) têm simplesmente por objeto alguns aspectos da pneumatologia (especialmente, certos influxos entre espírito e espírito, ou entre espírito e corpo) e, sob este aspecto, não se diferenciam essencialmente de textos como as poesias de Cavalcanti ou de Dante, que seria certamente considerado escandaloso definir como “mágicos”.¹⁵²

Parece-nos que desde a concepção clássica de Aristóteles, ciência é entendida de uma forma bem diferente do modelo físico-matemático que possuímos atualmente. Em Aristóteles, diante da dicotomia entre mundo sensível x inteligível, há sempre conhecimento ou ciência de acordo com uma esfera divina que *atualiza* o conhecimento. Como uma esfera portadora do conhecimento absoluto do qual o indivíduo se comunica para realizar um conhecimento, o sujeito, nada mais é do que aquele que conhece a ciência, a filosofia e a teologia (ou, nos termos aristotélicos, conhecimento divino ou *intelecto agente*) de um modo muito integrado. Como observamos no desenho abaixo:

¹⁵¹ AGAMBEN, 2007a, p.170.

¹⁵² AGAMBEN, 2007a, p. 170, (*grifo nosso*).



Figura 04: *O humano tridimensional. Ciência, filosofia e teologia..* Acrílico no prato de papelão. Autora: Ana Carolina Jungblut (2002).

Na grande reavaliação do espírito e da fantasia, encontramos-nos diante de uma nova visão do ser humano e do conhecimento. Na modernidade há um novo modo de conceber o que é ciência, um novo modelo diante da própria mudança na experiência mística que já vinha ocorrendo desde o fim da Idade Média, quando o espírito como intermediário do conhecimento divino passa a ser infável e imediato. Veremos neste item a reavaliação da concepção do ser humano ocorrida na modernidade que se traduz na nova visão da ciência e do conhecimento que irão conseqüentemente nos conduzir a exclusão da imaginação na esfera do conhecimento.

1.3.1 Ciência Mística: A reformulação ontológica na modernidade

A partir de uma leitura da ciência antiga, Agamben percebe que a ciência e o sujeito ocupavam lugares distintos. Ocupar lugar distinto quer dizer também que os sujeitos eram distintos. Na verdade, ciência nem sequer tinha uma forma de sujeito, mas certamente não se referia ao conhecimento individual de um sujeito:

A idéia de uma experiência separada do conhecimento tornou-se para nós tão estranha a ponto de esquecermos que, até o nascimento da ciência moderna, experiência e ciência possuíam cada uma o seu lugar próprio. E não só: distintos eram também os sujeitos de que lançavam mão.¹⁵³

Ciência se referia a *inteligência*, a razão (*nous*), que permeava uma intenção racional presente na natureza. A razão não era uma função da alma do indivíduo como habitualmente a concebemos, a razão ou *nous*, era concebido na Antiguidade como algo divino, de uma esfera superior, e impassível (indiferente à dor, às alegrias ou aos desgostos). Desta forma a razão era separada do ser humano. O ser humano era considerado um - *sujeito da experiência* -, definido pela *psyché*: “Sujeito da experiência era o *sensu comum*, presente em cada indivíduo (é o <<princípio que julga>> de Aristóteles e a *vis estimativa* da psicologia medieval, que não são ainda o que chamamos de bom senso)”¹⁵⁴. Já o sujeito da ciência é o *nous*:

[...] enquanto que o sujeito da ciência é o *nous* ou intelecto agente, que é separado da experiência, <<impassível>> e <<divino>> (aliás, para sermos precisos, o conhecimento não possuía nem mesmo um sujeito no sentido moderno de um ego, mas, ao contrário, era o próprio indivíduo o sub-jectum no qual o intelecto agente, único e separado, realizava o conhecimento).¹⁵⁵

Desta forma podemos compreender o problema do conhecimento para antiguidade através de uma pergunta central: *como é possível o uno no múltiplo?* Ou seja, como é possível que a inteligência divina (racionalidade – *nous- intenção racional*) se comunica com o indivíduo (ser da experiência, ser que julga, indivíduos em sua singularidade)? A pergunta *como é possível o uno no múltiplo* se propõe a descobrir através de quais aparatos o sujeito da experiência comunica-se com a razão ou a verdade, para realizar um conhecimento, ou seja, como a verdade “perpassa” o indivíduo.

Como vimos no item, para entender a experiência humana na antiguidade, cabia-se compreender a relação entre a *participação e a diferença* que liga o *intelecto (nous)* aos

¹⁵³ AGAMBEN, 2005, p. 26.

¹⁵⁴ AGAMBEN, 2005, p. 26.

¹⁵⁵ AGAMBEN, 2005, p. 26.

indivíduos (seres da experiência). Esta diferença pode ser vista na experiência mística da antiguidade onde “o saber humano como um *páthei máthos*, um aprender somente através de e após um sofrimento, que exclui toda possibilidade de prever, ou seja, de conhecer com certeza coisa alguma”.¹⁵⁶

Vejam os que *Páthema*, que do grego deriva de *pháthos*, significa afecção, sofrimento, constituía a experiência mística da antiguidade. *Páthei máthos*, ou seja, aprender pelo sofrimento ou afecção e pelo sofrimento moral. Um aprender pelo sofrer simboliza o limite da experiência humana que é a morte. Deste modo, o fim da experiência neste caso é conduzir o homem a uma maturidade como na direção da morte. A experiência da conjunção entre o divino e o humano, entre o intelecto e a experiência é como um aproximar-se, *um acostumar-se, subtrair a estranheza*. No pensamento antigo, o conhecimento absoluto não nos pertence, pois nunca conseguiríamos conhecer a verdadeira razão que permeia as coisas mas, no entanto, nos “contentaríamos” com a soma de experiências, pois estas nos conduziram até a morte quando conheceríamos a verdadeira razão.

Como vimos também, a experiência mística da conjunção do saber divino (conhecimento) com o saber humano na religiosidade dos mistérios da antiguidade tardia e no pensamento medieval, começa a conceber o *páthema* como indizível (uma experiência muda, sem voz). Ou seja, segundo Agamben, começa neste instante uma superação do aprender pelo sofrimento, uma superação entre o *páthei máthos* e a pura ciência (nous), na qual o iniciado (ser da experiência) “consumava a experiência da própria morte (<<conhece o fim da vida>>, diz Píndaro) e obtinha assim <<previsões mais doces a respeito da morte e do tempo concluído>>”.¹⁵⁷ Assim, “a coincidência de experiência e conhecimento constituía, nos mistérios, um evento inefável, que se cumpria com a morte e o renascimento do adepto emudecido, e enquanto, na alquimia, ela se efetuava no processo da obra, da qual constituía a realização, [...]”.¹⁵⁸

O pensamento medieval possui teorias sobre as formas de conjunção do saber divino <<intelecto possível>> com o saber humano através de sua fantasmagologia. A verrois é lembrado por Agamben, através da doutrina que mostra o fantasma (imaginação impressa no interior do sujeito) como a união entre o corpóreo e o incorpóreo, entre o indivíduo e o único intelecto possível. Para o aristotelismo medieval a união entre o intelecto agente e o sujeito possuía um mediador, um *pneuma* (espírito). O *pneuma* fazia a mediação entre o que é

¹⁵⁶ AGAMBEN, 2005, p. 27.

¹⁵⁷ AGAMBEN, 2005, p. 28.

¹⁵⁸ AGAMBEN, 2005, p. 31.

inteligível e o que é sensível, entre o corpóreo e o incorpóreo, entre o divino e o humano. O pneuma durante a vida terrestre era o instrumento da imaginação, ou seja, a imaginação encontra-se em nosso sentido interno como o médium do conhecimento. Nestas mediações, o pensamento medieval tardio começa a ver **uma conciliação destes sujeitos tão distintos (*nous e psyché*)**, pois as interpretações aristotélicas marcaram-se também através das concepções emanatistas.¹⁵⁹

Apesar desta aliança, a noção do *sujeito da experiência (psyché)* é separada do *intelecto agente (nous)*, na antiguidade e no pensamento medieval, pelo menos até antes de Tomás de Aquino. E sob este ponto de vista cabe ver que segundo o aristotelismo, o *intelecto agente* longe de ser uma função da alma é algo “separado, impermisto, impassível”,¹⁶⁰ e ao comunicarmos com ele podemos então realizar um conhecimento.

A questão da unicidade (uno) deste intelecto separado e as formas de comunicação com o *intelecto agente* marcam as disputas que ocorreram entre os intérpretes¹⁶¹ do aristotelismo da antiguidade tardia e do pensamento medieval, e evidenciam segundo Agamben a questão que se impõem diante do problema da experiência e ciência. Sabemos que o trabalho fundamental de Tomás de Aquino foi compreender Aristóteles e torná-lo compatível com a expressão teórica da religião. E na questão de definir o *intelecto possível*, Aquino reelabora uma teoria a partir de Boécio e de Avicena, e talvez seja o ponto em que ele mais se afasta de Aristóteles, embora sustentasse que a interpretação dele conferia mais a Aristóteles.

Deste modo, o conceito do *intelecto possível* provocou muita polêmica, que marcou o seu livro: *A unidade do intelecto: contra os averroístas*. Neste, Tomás mostra que os averroístas compreenderam mal Aristóteles na questão da separação substancial do intelecto e da unidade do intelecto em todos os homens, na medida em que estes compreendiam o *intelecto possível* como separado (outra substância) e sendo assim, o intelecto é *comum* a todos os homens. Para Tomás, o intelecto é singular a cada um dos homens, assim como há

¹⁵⁹ “[...] um sistema emanatista, no qual uma hierarquia contínua de inteligências, anjos, demônios e almas (recorde-se os anjos-inteligências de Avicena e de Dante) comunicava-se com a <<grande cadeia>> que partia-se do “Um” e a ele retornava [...]” (AGAMBEN, 2005, p. 27.) É também a concepção de que o Universo é uma hierarquia de seres, Deus, arcanjos, anjos, alma, corpo, animais, vegetais e minerais, na quais os seres superiores dominam e governam os inferiores.

¹⁶⁰ AGAMBEN, 2005, p. 27.

¹⁶¹ Sabemos que as traduções das obras de Aristóteles devem-se aos árabes, principalmente Averróis que foi considerado o comentador por excelência de Aristóteles. Além da tradução, houve uma vasta produção de comentários árabes e gregos, entre eles temos o persa muçulmano Avicena e o filósofo judeu Moisés de Maimônides.

diferentes corpos há diferentes almas, pois o intelecto é uma operação da alma intelectiva. É claro que o intelecto não se efetua no corpo e mostra sua distinção, entretanto não é separado.

Para os averróistas o intelecto é ligado ao corpo a partir de um motor (no qual o motor não é inerente ao movido) e a interpretação de que os indivíduos pensam não isola o fato de haver um só intelecto para todos os homens. Segundo Estêvão, o empenho de Aquino não foi em vão, apesar de que se possa dizer que Averróis seja o melhor intérprete de Aristóteles, a interpretação do filósofo dominicano permaneceu e a questão do intelecto que remontava à Antiguidade deixou de ter atualidade. E a insistência na individualidade do intelecto que influencia filósofos seguintes fez com que o período medieval lançasse as bases para a revolução moderna:

Como diz o historiador da filosofia Alain de Libera, “o encontro do *subiectum*... no sentido de ‘aquilo que é constante’ (subsistente) e ‘real’ e do ego, determina o momento em que ‘a *mens humana* reivindica exclusividade para si o nome de sujeito, de tal sorte que *subiectum* e ego, subjetividade e egoicidade, adquirem uma significação idêntica’... tal é o complexo com que nos defrontamos na leitura do opúsculo de Tomás, *Contra Averróis*”.¹⁶²

Assim, podemos ver que a concepção de alma de Tomás é uma imposição nova do pensamento aristotélico, e no qual esta alma começa a atingir os contornos do *eu* pensante, e no qual, o projeto moderno irá se fundamentar. Segundo Agamben, diante das influências medievais, a modernidade toma a experiência mística entre o saber humano e o saber divino (*intelecto possível*) como algo que se efetua, **não como indizível, mas como cada ato do pensamento:**

[...] no novo sujeito da ciência, ela torna-se não algo de indizível, mas aquilo que é já sempre dito em cada pensamento e em cada frase, ou seja, não um *páthema*, mas um *máthema* no sentido originário da palavra: isto é, algo que é sempre já imediatamente conhecido em cada ato de conhecimento, o fundamento e o sujeito de todo pensamento.¹⁶³

Ou seja, se libertando do aprender pelo sofrimento as ciências colocaram a experiência mística como *máthema*, ou seja, algo em forma imediata de conhecimento. Como se o espírito da verdade possuísse o homem em sua alma sutil, e se comunicasse diretamente com o supra-sensível. A razão, antes separada, foi concebida na interioridade do ser humano, o *ego-cogito*, concebido como espírito que pensa (*espírito sutil*). Agamben se utiliza dos

¹⁶² ESTÊVÃO, José C. *A alma em Tomás de Aquino. O princípio do movimento dos seres vivos e das esferas celestes*. In: Revista Mente & Cérebro, edição especial Mente, Cérebro & Filosofia vol. 1. São Paulo, Duetto Editorial, p. 98.

¹⁶³ AGAMBEN, 2005, p. 31.

estudos de Baillet, biógrafo de Descartes, no qual conta, por exemplo, que durante o sonho, Descartes teria percebido que o *Espírito de Verdade* descia sobre ele para possuí-lo através da parte da alma que se comunica diretamente com o supra-sensível. Neste caso, o *cogito*, significaria essa parte que se comunica diretamente com o supra-sensível. Segundo Agamben, o *ego-cogito* considerado como a parte pura do nosso ser por não ser corrompida pelo pecado original, seria na concepção de Descartes o que resta da alma sem seus atributos, ou seja, o puro sujeito do verbo.

Desta forma podemos perceber que ao conciliar *o intelecto agente e o indivíduo da experiência*, a interpretação medieval tardia abriu possibilidades para que a ciência moderna, inicialmente com Descartes, estabelecesse seu fundamento e colocasse o *ego – cogito*, como sendo um *eu penso*, ou seja, um ser que possui os atributos da racionalidade.

Em sua busca pela certeza, a ciência moderna abole esta separação e faz da experiência o lugar – o <<método>>, isto é, o caminho – do conhecimento. Mas, para fazer isto, deve proceder a uma refundição da experiência e uma reforma da inteligência, desapropriando-as primeiramente de seus sujeitos e colocando em seu lugar um único novo sujeito. Pois a grande revolução da ciência moderna não constitui tanto em uma alegação da experiência contra a autoridade (do *argumentum ex re* contra o *argumentum ex verbo*, que são, na realidade inconciliáveis) quanto em redefinir conhecimento e experiência a um sujeito único, que nada mais é que a sua coincidência em um ponto arqui-mediano abstrato: o *ego cogito* cartesiano, a consciência.¹⁶⁴

Assim, com uma mudança no estatuto ontológico do ser humano, a experiência se torna o caminho do conhecimento, pois o conhecimento e a experiência agora fazem parte de um mesmo sujeito. Por isto, convém acentuar que a restauração humanística não foi um renascimento da antiguidade clássica, mas sim, da antiguidade tardia interpretada pelo neoplatonismo e hermetismo da Idade Média. E por esta união mística no fundamento da ciência, Agamben afirma:

Justamente porque o sujeito moderno da experiência e do conhecimento - tem suas raízes em uma concepção mística, toda explicitação da relação entre experiência e conhecimento na cultura moderna é condenada a chocar-se com dificuldades quase intransponíveis.¹⁶⁵

Agamben confirma desta forma, que a reconstrução humanística não se baseia na concepção de um renascimento do período clássico. O que *renasce* nesta época surge da influência mística neoplatônica e hermética, da qual a separação aristotélica entre *nous e psyché*, entre o uno e o múltiplo são interpretadas através de um sistema emanatista, onde as

¹⁶⁴ AGAMBEN, 2005, p. 28.

¹⁶⁵ AGAMBEN, 2005, p. 30.

criaturas humanas são vistas como emanações divinas, conciliando a separação entre *nous* e *psyché*.

1.3.2 Hannah Arendt e as ciências matemáticas - a desconfiança dos sentidos e da razão.

Agamben constata que “Através da ciência, são a mística neoplatônica e a astrologia que de fato ingressam na cultura moderna, contra a inteligência separada e o cosmo incorruptível de Aristóteles”.¹⁶⁶ Deste modo, a reconstrução humanística, que foi auxiliada pela astrologia, estabelecendo uma relação entre céu e terra, entre a inteligência do céu (esferas celestes) e a experiência individual. Um ponto de vista contrário do pensamento clássico de Aristóteles e a sua concepção do cosmos como esferas celestes ou “inteligências” separadas do mundo terrestre sublunar, imunes ao mundo das mudanças e da corrupção, portanto, puras e divinas. Assim, do que muito se fala da astrologia ter sido uma adversária da ciência, segundo Agamben, ela se torna a condição necessária para este projeto:

Somente porque a astrologia (como a alquimia, que lhe é solidária) havia estreitado em um sujeito único no destino (na obra) céu e terra, divino e humano, a ciência pôde unificar em um novo ego ciência e experiência, que até então se referiam a dois sujeitos distintos.¹⁶⁷

Por mais que a astrologia tenha sido abandonada do projeto das ciências logo em seguida, ela foi fundamental para a restauração deste novo sujeito do conhecimento. Agamben lembra que Tycho Brahe, Kepler e Copérnico eram astrólogos, bem como Roger Bacon se utiliza dela para a ciência experimental. A união mística entre céu e terra (esferas celestes imutáveis e incorruptíveis) lançou as bases para efetiva união mística do sujeito moderno, produto de *nous* (ciência) e *psyché* (ser da experiência). Mas porque algo que nos lançasse ao infinito e fora de nós resultaria, justamente em colocar o mais alto referencial somente dentro de nós?

Lembremos que a concepção do universo em Giordano Bruno diferentemente de Aristóteles, não é mais, de acordo com uma estrutura hierarquizada, o movimento (atualização de uma potência) comandado por uma estância estática (ato puro ou primeiro motor). Para ele o universo está em constante mudança, donde nada é imóvel, nem mesmo a terra. Copérnico viria a confirmar este saber pela concepção heliocêntrica. Copérnico e Kepler, movidos pela matemática haviam colocado em dúvida a noção de universo finito e geocêntrico que os

¹⁶⁶ AGAMBEN, 2005, p. 30.

¹⁶⁷ AGAMBEN, 2005, p. 29.

homens conservavam desde os tempos mais remotos. Estes filósofos ao abolir a dicotomia céu - terra abriram a noção de um universo eterno e infinito. Também pressupondo que o mesmo tipo de *força* exterior, atuava tanto na *quæla* dos corpos terrestres como também no movimento dos corpos celestes.

A filósofa Hannah Arendt indaga que esses filósofos modernos não precisavam de um instrumento para efetivar a descoberta heliocêntrica, de modo que não haveria necessidades de provas empíricas, pois poderiam se basear na coragem especulativa (de seguir o princípio medieval e antigo da simplicidade da natureza), e racional (que já levava a negar a experiência sensorial). Contudo, estas especulações não chegaram a produzir eventos sem a aprovação factual, pois também, poderiam ser frutos de uma imaginação sem limites. O que lhes deu a confirmação copernicana foram as descobertas telescópicas de Galileu,¹⁶⁸ o **telescópio** é sem dúvida um instrumento modificador da visão moderna. “O que Galileu fez e que ninguém havia feito antes foi usar o telescópio de tal modo que os segredos do universo foram revelados à cognição humana <<com a certeza da percepção sensorial>>”.¹⁶⁹

Contrariamente a física e astronomia aristotélica, puramente especulativa, Galileu através do instrumento efetivou a *certeza* do fato que ficaria para sempre fora de seu alcance, ou seja, sempre aberto à especulação e à imaginação. E justamente por este motivo que Arendt afirma que a reação diante desta descoberta não foi de exaltação, mas de *dúvida e desespero*. É como se a descoberta de Galileu ratificasse o antigo temor de que os nossos sentidos, dos quais, dispomos para apreender a realidade, pudessem nos trair.

A moderna concepção astrofísica do mundo, que teve início com Galileu, e a dúvida que lançou quanto à capacidade dos sentidos de perceberem a realidade, deixou-nos um universo de cujas qualidades **conhecemos apenas o modo como afetam nossos instrumentos de medição;**¹⁷⁰

Segundo Arendt, através das descobertas de Galileu instaurou-se a *dúvida* no conhecimento humano. Mas uma dúvida tão gigantesca diante desta reação a essa nova realidade, não se refere somente aos sentidos que nos limitariam, mas também à razão do

¹⁶⁸ “Em 1609, Galileu Galilei, professor da universidade italiana de Pádua, teve notícia de que na Holanda fora inventado um telescópio. Imediatamente procurou melhores informações sobre ele. A partir de então pôs-se a aperfeiçoar o instrumento; duplicou sua capacidade e começou a fazer observações astronômicas. Um ano depois, publicava um livro intitulado *O Mensageiro Celeste*, no qual descrevia o aspecto montanhosos de superfície lunar, revelava a existência de inúmeras estrelas até então desconhecidas e mostrava que Júpiter possui quatro satélites. [...] A observação do professor de Pádua juntaria a experimentação e a matemática (menosprezada por Aristóteles), que consideraria como a verdadeira linguagem da natureza. Desse modo, Galileu tornou-se um dos principais criadores do moderno método científico.” (BRUNO, Giordano; GALILEI, Galileu; CAMPANELLA, Tommaso. *Textos escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 95). (Os Pensadores).

¹⁶⁹ ARENDT, Hannah. *A condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005, p. 272.

¹⁷⁰ ARENDT, 2005, p. 273.

sujeito, pois: “Não foi a razão, mas um *instrumento* feito pela mão do homem - o telescópio - que realmente mudou a concepção física do mundo; o que os levou ao novo conhecimento não foi a contemplação, nem a observação, nem a especulação, [...]”.¹⁷¹ Ou seja, o ser humano durante toda história foi enganado quando acreditou que a realidade e a verdade se *revelariam* aos seus sentidos e à sua razão. Neste sentido, a antiga oposição entre a verdade dos sentidos e a verdade racional perde sua importância, pois a dúvida refere-se à própria noção de verdade:

É uma dúvida que duvida que exista essa coisa chamada verdade, [...] fosse ele baseado na percepção dos sentidos, na razão ou na crença em alguma revelação divina, valera-se do duplo pressuposto de que o que realmente existe se revelará por si mesmo e que as faculdades humanas são adequadas para recebê-lo. Que a verdade se revela por si mesma era o credo comum à antiguidade pagã e à hebraica, à filosofia secular e à cristã. Por isto, a nova filosofia moderna voltou-se com tamanha veemência - na verdade, com uma violência que se avizinhava do ódio - contra a tradição, abolindo sumariamente a entusiasta restauração e redescoberta da antiguidade pela renascença.¹⁷²

Descartes resumiria os dois pesadelos do homem moderno; o primeiro que “[...] a realidade do mundo e da vida humana - é posta em dúvida; se já não podemos confiar nos sentidos, nem no senso comum, nem na razão, então é possível que tudo o que julgamos ser realidade não passe de um sonho”.¹⁷³ O outro pesadelo refere-se a idéia de um espírito mau que vem a enganar os sentidos, “a consumada perversidade desse mau espírito consiste em haver criado um ser dotado da noção de verdade, apenas para conferir-lhe outras faculdades tais que ele jamais poderá alcançar qualquer verdade, jamais será capaz de estar certo de coisa alguma”.¹⁷⁴ Segundo Arendt, a solução diante dos dois pesadelos se encontrou na mente. Embora a mente não seja a medida das coisas e da verdade, é ela mesma que nos traz certeza da introspecção, ou seja, o homem leva dentro de si a *certeza* de que existe, a consciência era a certeza de que <eu existo>. Embora não garanta a realidade dos sentidos e da razão, confirma a realidade da razão e das sensações através da realidade dos processos que ocorrem na mente. Não a reflexão da mente do homem quanto ao estado da alma ou do seu corpo, mas o mero interesse cognitivo da consciência em relação ao seu conteúdo deve produzir a certeza. A mente só pode conhecer o que ela mesma produz, e o seu mais alto ideal de conhecimento é o matemático.¹⁷⁵ A solução desta perplexidade foi transferir o ponto *arquimediano* para

¹⁷¹ ARENDT, 2005, p. 287 (*grifo nosso*).

¹⁷² ARENDT, 2005, p. 288.

¹⁷³ ARENDT, 2005, p. 289.

¹⁷⁴ ARENDT, 2005, p. 290.

¹⁷⁵ Mais alto ideal matemático, não é o conhecimento de formas ideais recebidas de fora pela mente, como no caso de Platão, mas de formas produzidas por uma mente independente dos sentidos dos objetos que devem se aplicar na natureza. Assim o sujeito deveria se colocar em um ponto fora da terra, fora de si, a partir do

dentro do próprio homem, escolher como último ponto de referência a configuração da própria mente humana, que se convence da realidade e da certeza dentro do arcabouço das fórmulas matemáticas produzidas por ela mesma:

A própria engenhosidade da introspecção cartesiana e, portanto, o motivo pelo qual esta filosofia foi tão importante para o desenvolvimento espiritual e intelectual da era moderna, residem, em primeiro lugar, no fato de empregar o pesadelo da não-realidade como modo de submergir todos os objetos mundanos no fluxo da consciência e de seus processos. A <<árvore vista>> que encontramos na consciência através da introspecção já não é a árvore recebida pela visão e pelo tato, uma entidade por si mesma dotada de sua própria forma idêntica e inalterável. Ao ser processada e transformada em objeto da consciência, ao mesmo nível das coisas meramente lembradas ou inteiramente imaginárias, torna-se parte integrante do próprio processo, isto é, daquela consciência que só conhecemos como fluxo em constante movimento.¹⁷⁶

Segundo Arendt, a partir daí considerou-se que mente só pode avaliar o que ela mesma produz e armazena dentro de si mesma, embora não podemos conhecer a verdade como algo dado e revelado, podemos conhecer o que ela própria faz. A *razão* como aquela que relacionava homem e o mundo, passou a ser passível de cometer erros. Assim, justifica-se a importância do método cartesiano, baseando na dúvida, no *trabalho* metódico de busca de certezas claras e evidentes, com sua retomada constante, e na valorização da matemática, por corresponder melhor aos seus objetivos.

[a matemática] abriu o caminho para uma forma inteiramente inédita de abordar e enfrentar a natureza **na experimentação**. Nessa experimentação, o homem realizou sua recém-conquistada liberdade dos grilhões da experiência terrena; ao invés de observar os fenômenos naturais tal como estes se lhe apresentavam, colocou a natureza sob as condições de sua própria mente, isto é, sob as condições decorrentes de um ponto de vista universal e astrofísico, um ponto de vista cósmico localizado fora da própria natureza.¹⁷⁷

qual pudesse analisar o mundo. Entretanto, segundo Arendt, a mudança do antigo sistema heliocêntrico para um sistema sem centro fixo é importante marca do relativismo, movido não pelo interesse espiritual da harmonia celeste, mas com intuito de onipotência humana, reger leis cósmicas como guias de ação na terra “O que fez surgir a era moderna não foi o antigo desejo de simplicidade, harmonia e beleza dos astrônomos, que levou Copérnico a olhar as órbitas dos planetas a partir do sol e não da terra, nem o recém-despertado amor renascentista pela terra e pelo mundo, com sua rebelião contra o racionalismo do escolasticismo medieval; pelo contrário, esse amor pelo mundo foi a primeira vítima da triunfal alienação do mundo pela era moderna. Antes, foi a descoberta, feita com o novo instrumento, de que a imagem visualizada por Copérnico - do <<homem viril que, do Sol ... contempla os planetas>> - era muito mais a capacidade humana de pensar em termos de universo enquanto permaneceria com os pés neste planeta, e da outra capacidade humana, ainda mais assombrosa, de empregar leis cósmicas como princípios guias de ação na terra. Comparados à alienação da terra, subjacente a toda evolução da ciência natural na era moderna, o afastamento da proximidade terrestre contido na descoberta do globo como um todo, e a alienação do mundo, resultante do duplo processo da expropriação e acúmulo de riqueza, têm importância secundária” (ARENDDT, 2005, p. 276).

¹⁷⁶ ARENDT, 2005, p. 295.

¹⁷⁷ ARENDT, 2005, p. 278.

Enfim, segundo ela, as ciências modernas modificaram tanto seu conteúdo, que ela se pergunta se antes da modernidade poderia haver alguma coisa que poderia se chamar ciência. O exemplo mais claro desta mudança de conteúdo observa-se no seu instrumento mental: a matemática.

1.3.3 A exclusão da imaginação do conhecimento e o conflito racional x irracional - Espírito pensante tentando encontrar seu lugar através da destruição da experiência.

Dentre as modificações que definem os modos de concepção da ciência e do conhecimento vistas nestes dois últimos itens, temos a esfera do conhecimento referindo-se estritamente a esfera humana, e, além disso, a experiência deve se fundar no conhecimento “objetivo da matemática”. Desta forma, já podemos traçar os caminhos em que a imaginação se torna eliminada do conhecimento, passando a ser entendida como irreal e irracional. Acontecerá que a nossa imaginação, que antigamente, através das imagens ao espírito, fazia parte da experiência, tornou-se um sujeito da alienação mental e excluída da experiência.

Vejamos que na modernidade, a *razão*, antes separada, foi concebida na interioridade do ser humano, o *ego-cogito*, concebido como espírito que pensa (*espírito sutil*). Agamben ressalta que, como o conhecimento deste “espírito” se efetua no ato de pensar, ele passa a não necessitar de nenhuma mediação com o conhecimento separado, não sendo mais necessário todo um aparato mítico-divinatório para realização de um conhecimento:

*Entre o novo ego e o mundo corpóreo, entre a res cogitans e res extensa não há necessidade de nenhuma mediação. A expropriação da fantasia, que daí decorre, manifesta-se na nova maneira de caracterizar sua natureza: enquanto ela não era – no passado – algo de <<subjetivo>>, mas era, sobretudo, a coincidência entre o subjetivo e objetivo, de interno e externo, de sensível e de inteligível, agora é o seu caráter combinatório e alucinatório, que a antiguidade relegava ao plano de fundo, a emergir no primeiro plano. De sujeito da experiência, o fantasma se torna o sujeito de alienação mental, das visões e dos fenômenos mágicos, ou melhor, de tudo aquilo que fica excluído da experiência autêntica.*¹⁷⁸

Antigamente o mecanismo que fazia a comunicação com o conhecimento superior era a imaginação. Como vimos, o espírito fantástico, como *pneuma*, possuía como seu instrumento a imaginação. Mas já em Descartes, o *pneuma* “viria a fornecer algo mais do que o nome ao novo sujeito da experiência, que em Descartes surgiria justamente como *espirit*.”,¹⁷⁹ e assim, conta Agamben, “a função da fantasia é assumida pelo novo sujeito da

¹⁷⁸ AGAMBEN, 2005, p. 34.

¹⁷⁹ AGAMBEN, 2005, p. 29.

conhecimento: o ego cogito".¹⁸⁰ A função mediadora da imaginação neste caso, se mostra também em relação à antiguidade e nas culturas primitivas, nas quais, possui sua realidade:

*Dado que a imaginação, hoje eliminada do conhecimento como sendo <<irreal>>, era para a antiguidade o médium por excelência do conhecimento. Enquanto mediadora entre o sentido e o intelecto, que torna possível, no fantasma, a união de forma sensível e intelecto possível, ela ocupa, na cultura antiga e medieval, exatamente o mesmo lugar que a nossa cultura confere a experiência. Longe de ser algo irreal, o mundus imaginabilis tem sua plena realidade entre o mundus sensibilis e o mundus intellegibilis, e é, aliás, a condição de sua comunicação, ou seja, do conhecimento. E, a partir do momento em que é a fantasia que, segundo a antiguidade, forma as imagens dos sonhos, explica-se a relação particular que, no mundo antigo, o sonho mantém com a realidade (como na adivinhação per somnia) e com o conhecimento eficaz (como na terapia médica per incubazione). Isto ainda é verdadeiro nas culturas primitivas. Devereux relata que os mohave (nisto não dissímeis das outras culturas xamânicas) crêem que os poderes xamânicos e o conhecimento dos mitos, assim como das técnicas e dos cantos que a eles se referem, são adquiridos no sonho. E não só: se viessem a ser adquiridos em estado de vigília, permaneceriam estéreis e ineficazes até que fossem sonhados: << assim, um xamã, que me permitia anotar e aprender os seus cantos terapêuticos rituais, explicou-me que eu não teria igualmente poder de curar, pois não havia potencializado e ativado os seus cantos através do aprendizado onírico>>.*¹⁸¹

O que também modifica é a pergunta pelo *uno no múltiplice*, que já não faz mais sentido, pois não precisamos mais de mecanismos, aparatos, ritos que nos liguem a uma esfera superior de conhecimento. A pergunta que se torna central na modernidade é como o *sujeito pode conhecer o objeto*. E por isto surge o problema do contraditório, pois não se podem ter duas versões para uma mesma coisa, elas se excluem em vez de se complementarem. Devido ao fato de terem conceituado que a razão estava inserida dentro do homem, hoje temos uma grande dificuldade de conceber *experiência* sem conhecimento. Diante da experiência se fundar no conhecimento, a imaginação foi eliminada do conhecimento. Justamente por causa deste novo sujeito é que temos o conflito do racional e irracional ou subjetivo e objetivo, em nossa cultura. E como conclui Agamben, “[...] somente o restabelecimento de uma dimensão na qual ciência e experiência encontrassem individualmente o seu lugar original poderia levar a uma definitiva superação da oposição racionalismo/irracionalismo”.¹⁸²

Percebe-se através dos estudos de Agamben, que a expropriação da imaginação é correlata a expropriação do sujeito da experiência (*psyché*). Como vimos, o fim do sujeito da experiência se iniciou com este *eu*, que concebe a união entre *nous* e *psyché*, ou seja, entre experiência e conhecimento. Agamben lembra que em Descartes, o sujeito ainda não possui

¹⁸⁰ AGAMBEN, 2005, p. 34 (*grifo nosso*)

¹⁸¹ AGAMBEN, 2005, p. 33.

¹⁸² AGAMBEN, 2005, p. 31.

uma consciência substancial e psíquica como hoje já se é concebido, não é nem a *psyché*, mas um sujeito do pensar, *um sujeito do verbo*, existe no momento de sua enunciação. Até mesmo diante da insubstanciabilidade deste *eu penso*, Descartes encontra dificuldades de nomeá-lo. Entretanto, já nos primeiros leitores de Descartes, Mersenne à Hobbes, “este sujeito é apresentado como uma substância, contraposta à substância material, à qual são novamente atribuídas todas as propriedades que caracterizam a alma da psicologia tradicional, inclusive a sensação [...]”.¹⁸³ E este eu já substancializado, que realiza a união entre experiência e conhecimento (*nous e psyché*) fornece a base para todo pensamento sucessivo de Berkley à Locke, a conceituar a consciência psíquica e o sujeito metafísico, bem como também, fornece base para a noção de alma cristã.

Para compreender os caminhos traçados nas tentativas de explicar esta nova conjunção ontológica, Agamben discorre sobre diversos filósofos, descobrindo assim que, nestas teorias psicológicas e cognitivas, cada vez mais o sujeito do conhecimento perde seu contato com a experiência. Nosso trajeto evidentemente não se propõe a desmembrar detalhadamente estes caminhos, apenas traçar aspectos gerais que Agamben levanta, até o momento em que a cultura chega ao limite máximo no conceito de inconsciente.

Segundo Agamben, Kant foi o último filósofo a definir o problema da experiência em forma sem que sejam encobertas suas contradições. Distingue o <<eu penso>> a consciência transcendental, do <<eu empírico>>,¹⁸⁴ disperso e sem relação com a identidade do sujeito. O sujeito da experiência mostra-se no *eu empírico*, mas que como tal, é incapaz de fundar um conhecimento verdadeiro. A condição do conhecimento deve-se ao sujeito transcendental (*eu penso*) e sem ele, nossas experiências empíricas seriam somente uma seqüência de percepções, impossíveis de serem conhecidas. Nesta composição de dualidade, Kant exclui a *intuição intelectual*, ou seja, o sujeito não pode conhecer o objeto, o que conhece é apenas uma representação das coisas das quais podemos somente pensá-las. O sujeito transcendental não pode nem conhecer a si mesmo como uma realidade substancial, não pode ser psicologizado, nem substancializado, ou seja, não podemos conhecer sua essência, somente seus predicados. Enfim, Kant via no conhecimento a dimensão transcendental do homem, mas que, no entanto a experiência, destituída de sentido, acabava num experienciável. Já “O pecado original com a qual tem início o pensamento pós- kantiano

¹⁸³ AGAMBEN, 2005, p. 32.

¹⁸⁴ O *eu empírico* é a consciência psicológica, incapaz de fundar um conhecimento e não tem relação com a identidade do sujeito. O *eu penso* é sujeito transcendental, a condição do conhecimento, a unidade sintética originária da consciência.

é a reunificação do sujeito transcendental e da consciência empírica em um único sujeito absoluto”.¹⁸⁵

Exemplo desta reunificação observa em Hegel e na estrutura dialética. Nesta experiência da consciência como uma estrutura do processo dialético, de movimento, ela possui um *em si*, e um *ser para além deste em si*, sempre se aniquilando. Da forma dialética nunca poderemos conhecer ou possuir as coisas como um todo, pois ela se manifesta inteira apenas num processo global do seu devir. O mesmo com a experiência que nunca é total (nunca pode se *ter*), mas existe somente na aproximação infinita do processo (pode somente *fazer*). O novo sujeito absoluto é visto como um ser do qual a experiência se torna um traço da consciência, ou seja, a consciência que possui um caminho para a ciência se identifica com a experiência, que também é ciência. Agamben lembra se antes a experiência tradicional tinha seu caráter negativo na sua experiência para a morte, no processo dialético a estrutura negativa se mantém só que agora se torna a própria estrutura do ser humano. O domínio da dialética se estende em suas influências de negatividade e inapropriabilidade da experiência, “Por isso, uma crítica da dialética está entre as tarefas mais urgentes que se possa atribuir hoje em dia a uma exegese marxista genuinamente capaz de libertar-se do Hegelianismo [...]”.¹⁸⁶

Na mesma tentativa de superação da oposição kantiana, do eu penso (não substancializado) do eu empírico (meramente fisiológico) surge a psicologia oitocentista que “constrói o mito central do século XIX: aquele de um eu psicossomático que realiza em carne e osso aquela união mística do nous e da psyché [...]”.¹⁸⁷ Como uma ciência dos *atos da consciência*, misturam o fenômeno psíquico e o fenômeno fisiológico. Entretanto, permanece aprisionada contraria a psicologia científica, que, refutando-a diante da impossibilidade de captar o fato da consciência e de jamais algo explique uma percepção.

Neste mesmo círculo que encontra espaço a psiquiatria moderna cujo paradoxo: “que nós não podemos definir a consciência a não ser como <<a qualidade subjetiva de um processo psíquico>>, qualidade que pode, porém, ser captada diretamente <<somente na própria interioridade>>”.¹⁸⁸ E já “No final do século, Dilthey e Bergson (e, mais tarde Husserl e Scheler) fundam sua crítica da psicofisiologia oitocentista a sua tentativa de colher a <<vida>> em uma <<experiência pura>>”.¹⁸⁹ Propondo que os fatos da consciência se revelam na experiência imediata, não podendo ser substancializado, entretanto, mostra que a

¹⁸⁵ AGAMBEN, 2005, p. 42.

¹⁸⁶ AGAMBEN, 2005, p. 44.

¹⁸⁷ AGAMBEN, 2005, p. 44.

¹⁸⁸ Referência ao tratado de psiquiatria de Bleuler. AGAMBEN, 2005, p. 45.

¹⁸⁹ AGAMBEN, 2005, p. 45.

experiência vivida se revela na introspecção e na sua imediatez preconceitual. O *eu interno*, tão desprovido de conhecimento em Kant, torna-se agora a experiência mais autêntica. Mas vejamos como esta concepção de *eu interior* trai a si mesma. A experiência interior em Dilthey significa “uma <<corrente de consciência>> que não tem início ou fim e que, sendo puramente qualitativa, não pode ser medida nem mesurada”.¹⁹⁰ Já, “enquanto Bergson deve recorrer, para explicar o ato com o qual temos acesso ao fluxo dos estados de consciência e à duração na sua pureza originária, a uma *intuição*, que não consegue definir senão nos termos em que a mística neoplatônica caracterizava a união com o Uno [...]”.¹⁹¹ Segundo Agamben é a partir deste momento que a filosofia deixa para a poesia ou para a mística a função de conhecer a experiência pura, que, no entanto, deveria ser o seu fundamento. Assim, Dilthey considerava que a experiência vivida, depois que deixasse de ser muda e obscura, manifestava-se na poesia e na literatura, “quanto a Bergson, ele acaba na expectativa profética de uma <<intuição mística difusa>> e de uma <visão do além em uma experiência científica ampliada>>”.¹⁹² Seguindo este mesmo percurso, encontramos Husserl, para qual a experiência pura é anterior tanto a subjetividade. Na tentativa de captar uma experiência pura e muda, “ele escreve a propósito da corrente originária da temporalidade interior e da sua relação com o sujeito: <<para tudo isso faltam-nos os nomes>>”¹⁹³ Esta relação atemporal passa a ser identificada com a expressão primeira do *ego-cogito*.

Deste modelo de experiência anterior, Agamben verifica os primeiros aspectos de uma formulação do inconsciente. No *Essais* de Montaigne, o relato de que ao sofrer um incidente penetra estados de inconsciência semelhante aos que vemos desfalecer de fraqueza na morte, ou que tenham a alma oprimida por pensamentos penosos. Ele assemelha a este estado ao sono, antes de adormecer do qual tudo que está a nossa volta fica nebuloso. “Existem experiências que não nos pertencem, que não podemos dizer <<nossas>>”.¹⁹⁴ Já em Rousseau, uma experiência que “Nascia para a vida naquele instante e era como se eu preenchesse com a minha leve existência todos os objetos que percebia. Inteiramente no momento presente, não me lembrava de nada [...]”.¹⁹⁵

Também aqui um estado crepuscular e inconsciente torna-se o modelo de uma experiência particular, que não é, porém, como em Montaigne, uma antecipação da

¹⁹⁰ AGAMBEN, 2005, p. 46.

¹⁹¹ AGAMBEN, 2005, p. 46.

¹⁹² AGAMBEN, 2005, p. 47.

¹⁹³ AGAMBEN, 2005, p. 47.

¹⁹⁴ AGAMBEN, 2005, p. 50.

¹⁹⁵ AGAMBEN, 2005, p. 50.

morte, mas, antes, uma experiência do nascimento (<<nascia para a vida aquele instante>>) e, ao mesmo tempo, o signo de um prazer sem paralelo. Estes episódios são como dois estafetas que anunciam o emergir e o alastrar-se do conceito inconsciente no século XIX, de Schelling a Schopenhauer, até a sua original reformulação na obra de Freud.¹⁹⁶

O conceito do inconsciente segundo Agamben aparece na cultura como um sintoma de mal-estar, ou seja, o momento em se evidencia totalmente a crise do conceito moderno de experiência. Visto que ele se refere a uma terceira pessoa, não é uma experiência do eu, pois faltaria neste caso autoconsciência que garantiria assim uma experiência. Entretanto é justamente diante deste limite que chega o conceito de inconsciente, que, segundo Agamben devemos decodificar os caracteres de uma nova experiência.

Considerações

Podemos perceber, ao fim deste percurso histórico, que *o spiritus phantasticus*, deixa de ser o instrumento mais perfeito da alma como propunha Sinésio. O corpo sutil da alma que recebe as imagens dos objetos e que forma os fantasmas dos sonhos (pode separar-se do corpo para estabelecer contatos e visões sobrenaturais; nesse sentido *médium* entre o corpóreo e o incorpóreo) retira-se das noções e práticas históricas e a pneumatologia deixa de ser praticável e conhecida.

Soa até estranho a crença em um mundo onde a sincronicidade e outras capacidades intuitivas sejam reais, hoje não sabemos lidar com isto (ou muitas vezes tratados com ceticismo). Justamente porque o moderno concebe o *espírito* como um ser pensante, objetivo, individual e racional. Veremos no capítulo posterior, que na modernidade, como não tomamos a imaginação como realidade, criamos um tipo de linguagem pensante (uma linguagem que se tornou sinônima de pensar dentro da lógica). Mas, ao que parecem nossas experiências espirituais não formam alcançadas através da razão, e se tornou costume buscar a experiência transcendental no inconsciente, entretanto, a comunicação com este inconsciente parece sempre ser danificada, pois se remete a um processo no qual não temos consciência, e como que fosse outra pessoa (Es)¹⁹⁷.

Eliade, estudioso das religiões, descreve o inconsciente como o resultado de situações existenciais imemoráveis e críticas, e que desta forma é parecido com universos

¹⁹⁶ AGAMBEN, 2005, p. 51.

¹⁹⁷ (Es) ele, ela, o, a, aquilo, aquele. Referente a uma terceira pessoa.

religiosos¹⁹⁸. Para Eliade estas pulsões do inconsciente apresentam semelhança com as imagens e figuras mitológicas. No entanto, conta ele, na modernidade com sua individualidade não consegue pôr-se ao regime ontológico dos mitos, ou seja, não transforma uma situação particular em uma situação exemplar. Por isto, a solução para nossa crise existencial, segundo ele, seria a religião¹⁹⁹.

As questões que nos chegam aos dias atuais são: Como dar voz a nosso lado espiritual que convive cotidianamente conosco, como ter consciência desta voz interior que tenta se lançar na linguagem cultural? Como dar voz as imagens que vemos e que nos chegam do desejo? Como retornar a festa perdida que há encanto e criação na vida?

Mas ao que parece, o sujeito deixou de tentar desvelar o seu ser, tal qual, hoje somos lançados a desacreditar nos poderes da imagem diante da vida espiritual, até mesmo, seria muito estranho compreendermos que a imaginação se envolve em nossos processos cognitivos. Seria difícil admitir inicialmente, pois “Nós modernos, talvez pelo hábito de ressaltarmos o aspecto racional e abstrato dos processos cognitivos, há bom tempo deixamos de nos maravilhar com o misterioso poder da imagem interior [...]”²⁰⁰. Neste sentido, nem aos poderes e nem aos perigos da imaginação podemos nos precaver.

Como vimos chegamos ao fim deste percurso com o surgimento do *ego*, ou seja, o surgimento de um *eu* pessoal que viverá o conflito do racional e irracional, impessoal e pessoal, e problemas com o amor (*eros*) consigo mesmo diante do espelho de Narciso.

Agamben fala-nos de uma *especialidade* tautológica, na qual o ser se diferencia de todos, mas se coloca como qualquer um. Ser de uma *espécie*, que com base etimológica verifica ser especial ou desejar a si mesmo é sentir-se um ser genérico dentro da sua espécie. Não é ser identificado por alguma particularidade, não são elas que o identificam. Especial é ser qualquer um, é ter um rosto, um gesto que é diferente de todos, mas que ao mesmo tempo se assemelha a todos. Entretanto, a espécie foi transformada em princípio de classificação e

¹⁹⁸ “O inconsciente oferece-lhe soluções para as dificuldades de sua própria existência e, neste sentido desempenha o papel da religião, pois, antes de tornar uma existência criadora de valores, a religião assegura-lhe a integridade. De certo ponto de vista, quase se poderia dizer que, entre os modernos que se proclamam a-religiosos, a religião e a mitologia estão “ocultas” nas trevas de seu inconsciente – o que significa também que as possibilidades de reintegrar uma experiência religiosa da vida jazem, nesses seres, muito profundamente neles próprios.” (ELIADE, 1992, p.171).

¹⁹⁹ Eliade se interessa pela religião que faz você viver o universal, e através dos símbolos e não das palavras. Pois a religião é a solução exemplar de toda crise existencial, não apenas porque é indefinidamente repetida, mas também porque é considerada de origem transcendental e, portanto, valorizada enquanto revelação recebida de um *outro* mundo, trans-humano. “A solução religiosa não somente resolve a crise, mas ao mesmo tempo, torna a existência “aberta” a valores que já não são contingentes nem particulares, permitindo assim ao homem ultrapassar as situações pessoais e, no fim das contas, alcançar o mundo do espírito.” (ELIADE, 1992, p. 169. (*grifo nosso*))

²⁰⁰ AGAMBEN, 2007a, p. 138.

identidade. Para Agamben “é o pecado original de nossa cultura”²⁰¹, pois ao personalizar algo, retira-se sua especialidade, que é desejar ser qualquer um. Neste sentido, o espelho, momento no qual nos comunicamos com a nossa espécie, sempre nos mostra uma tensão interna que cada ser possui ao ver sua imagem. Diante desta comunicação há de se despersonalizar, ou seja, há de surgir um intervalo, pois reconhecer-se na imagem é desconhecer-se, é amar este desconhecido colocado através de uma imagem insubstancial que está na nossa frente:

O espelho é o lugar em que descobrimos que temos uma imagem e, ao mesmo tempo, que ela pode ser separada de nós, que a nossa “espécie” ou *imago* não nos pertence. Entre a percepção da imagem e o reconhecer-se nela há um intervalo que os poetas medievais denominavam amor. O espelho de Narciso é, nesse sentido, a fonte de amor, a experiência inaudita e feroz de que a imagem é e não é a nossa imagem. [...] Quando eliminamos o intervalo, quando – mesmo que por um instante – nos reconhecemos sem nos ter desconhecido e amado na imagem, isso significa já não podermos amar, acreditar que somos senhores da própria espécie, que coincidimos com ela. Ao prolongarmos indefinidamente o intervalo entre a percepção e o reconhecimento, a imagem é interiorizada como fantasma, e o amor recai na psicologia.²⁰²

Mas o certo é que o sujeito convive com uma força impessoal dentro de si que é irredutível, pois sabe que para simplesmente escrever, não basta papel e caneta, precisa de algo mais. Ao escrever, viver, enfim, sempre estamos em contato com algo impessoal em nós, que desconhecemos, mas que sua grandeza é tanto que sua felicidade é a nossa felicidade. Que hoje em dia, ocorra o contrário, se evidencia quando ficamos diante do espelho contemplando nossos pequenos defeitos ou qualidades, enfim, não *nos desconhecemos*, e assim, caímos na psicologia e na própria não-aceitação. Mas, sobretudo, com isso, começamos a confundir o pessoal do impessoal, muitas vezes, criando um “eu” de um orgulho extremado que impede o contato com nosso interior, oscilando entre inferioridade e superioridade. Este é o tipo psicótico maníaco-depressivo, que vai de um estado para outro, ou é cartesiano demais ou perde-se inconscientemente de si mesmo. Entretanto, este *ser* tão superior que destronou o conhecimento divino é ao mesmo tempo, um ser tão frágil que desconhecerá, como veremos, qualquer tipo de verdade para fazer experiência.

²⁰¹ AGAMBEN, 2007b, p.54. A espécie como individual não possui gozo, só propriedade e ciúme. Aí cada um se acha diferente melhor ou pior que os outros, porque está separado destes; enquanto ser especial é delicioso, por que invade o uso comum, não tem propriedade individual. Desta forma, o homem começou a confundir o impessoal com o pessoal e vice-versa. O ciúme é gerado quando se confunde algo genérico da sua espécie, que é feito para compartilhar, com o pessoal. A brutalização conosco e com os outros, surge quando confundimos o que nos é pessoal, com o ser da espécie, aí chegamos à conclusão de que todos são iguais, partindo do nosso pessoal.

²⁰² AGAMBEN, 2007b, p. 53.

II MODERNIDADE E O PROBLEMA DA EXPERIÊNCIA TRANSMISSIVA

Convergimos a observar o desgaste histórico da imaginação como propriedade intelectual humana, correlata ao problema da experiência originário da união mística entre nous e psyché.²⁰³ Por isto, nesta segunda parte delimitamos a tratar dos efeitos da exclusão da imaginação, e como nos conta Agamben, a imaginação eliminada da experiência possui sua consequência mais nefasta quando se torna um problema de inapropriabilidade da experiência. Neste capítulo daremos enfoque na *experiência transmissiva*, ou seja, a experiência tradicional e narrativa da qual se contrapõe ao experimento científico. Veremos a dificuldade moderna em se *traduzir* em experiências e os limites a serem superados.

2.1 Aspectos de uma nova visão moderna

Sabemos que desde o declínio da Idade Média perdemos a sensação de *certeza* a respeito de quem éramos e o que expressava a nossa existência. O “velho mundo” que veio a se constituir a partir da definição dos desígnios da vida baseados em uma interpretação bíblica, começou a ser fechado aos seus dogmas. Mas o que está em jogo, é a visão do mundo antigo que possibilitava que se pudesse definir a existência em sua totalidade. Ou seja, independente do dogma, a cultura aceitava uma filosofia de vida extensa e abrangente na aceção em que se estabeleciam *sentidos* para os acontecimentos da vida cotidiana e da vida espiritual, como por exemplo, a razão para nossa existência ou a vida após a morte, etc. Na modernidade, surge a *dúvida* diante da verdade tradicional. Vejamos que não se trata da

²⁰³ Assim, se a separação se torna ausente a partir da tardia Idade Média, com os doutores da igreja, ela demonstra que o início do pensamento da visão moderna ocidental do mundo esta baseada nesta *ausência de separação* entre conhecimento e experiência (*nous e psyché*), ou entre ciência e experiência. Neste sentido, Agamben expõe que o problema da experiência não era conhecido na antiguidade, pois estes dois se referiam a sujeitos distintos. Eliminamos a imaginação da experiência e a colocamos como opositora de todo conhecimento que possa nos parecer um conhecimento autêntico.

moderna perda da fé de origem religiosa, ou seja, não é a perda de fé em Deus, mas a perda da *certeza*, ou seja, dúvida do conceito de verdade que havia por detrás de toda tradição.

Diante de todos os acontecimentos que marcaram o início da era moderna e todas suas implicações posteriores,²⁰⁴ Arendt verifica o rompimento da tradição como uma perda da continuidade no pensamento entre o passado e o futuro. Ou seja, aquela anterior confiança nos conteúdos da tradição acabou. Deste modo, a tradição que nomeia e transmite indicando desta forma os rumos a serem seguidos, não é mais o espaço herdado para construir um lugar no momento presente e antecipar o futuro. Dentro das inúmeras razões para o colapso dessa visão de mundo antiga, entre elas temos a concepção que a terra não é mais o centro do universo, a modernidade foi lançada em uma confusão no sentido existencial elevado de nossa vida. O telescópio²⁰⁵ confirmava que nem os *sentidos* que dispomos para conceber a realidade eram confiáveis, muito menos os doutores da igreja, ou a *razão* (como relação do homem e mundo - *nous*) seria a garantia para explicar nosso mundo.

Diante deste desabrigo espiritual, a solução para o dilema foi encontrado nesta nova forma de conceber ciência através de comprovações empíricas físico-matemáticas dos instrumentos. Assim, a razão não era mais aquela que conecta o sujeito e o mundo e que *revela a verdade* através dos sentidos. Esta razão foi expropriada de seu lugar em que a diferenciava do indivíduo, e conforme vimos no item 1.3.1, por causa de uma união mística entre *nous* e *psyché* no cerne das bases do renascimento, agora a verdade passa a ser captada por uma razão (no interior do indivíduo) que depende da ciência e de seus equipamentos.

Nesta época, com tamanho entusiasmo na visão racional-matemática dos seres humanos e do universo, a ciência foi concebida como aquela que se distinguiria da superstição, dos dogmas e nos levaria para um conhecimento livre e verdadeiro. Ou seja, que tenderia a descobrir os fatos reais de nossa existência aqui no planeta, que poderia desvendar até mesmo a natureza de Deus, trazendo de volta a sensação de *certeza* que havia se desviado com o colapso da antiga cosmologia. Mas todo este entusiasmo passou, e como sabemos diante dos conflitos entre Igreja e ciência, frente às implicações que as descobertas científicas pudessem ter para com a religião, a ciência restringiu-se a analisar apenas o mundo material.

Em nome da cientificidade, da especialização, criou-se um ambiente paralelo ao da vida normal e cotidiana, a própria linguagem usada pela ciência moderna também mostra a

²⁰⁴ Desde o séc. XVII, com as novas concepções vindas da Ciência moderna, no séc. XVIII em diante com a continuidade da Revolução Industrial, e o séc. XX com a Primeira Guerra Mundial.

²⁰⁵ Certamente, a descoberta do telescópio como um *instrumento* ajustado aos sentidos humanos provara aos sujeitos que os sentidos estão errados e que as aparências enganam e que sem este instrumento o ser humano estaria destinado a desconhecer e que a verdade ficaria definitivamente e eternamente longe do seu alcance.

descontinuidade com os períodos posteriores, pois deixou de utilizar o linguajar comum e passou a ter maior aperfeiçoamento conceitual. Como afirma Arendt, a linguagem não é mais a que *revela*, mas a que *funciona*.²⁰⁶ Desta forma, as idéias tornam-se medidas e modelos informativos e “[...] o conhecimento não é mais o resultado da atividade do espírito, mas do exercício empírico de empreender a observação racional e a apreensão das características do objeto”.²⁰⁷

A ciência moderna libertou-se completamente das preocupações antropocêntricas, humanísticas, para o cientista o sujeito nada mais é que um observador do universo em suas diversas manifestações. Mais precisamente, segundo Arendt, aquele ponto de vista do conhecimento *puro* das ciências evidenciava que transferindo o *ponto arquimediano* para dentro da mente (no qual permitiria levar o sujeito para onde quer que o fosse, infinitamente) proporcionou que o sujeito se libertasse de toda realidade dada, ou seja, de ser um residente da terra. Deste modo, conclui Arendt, a história nos mostra que os sujeitos modernos não foram impelidos de volta a este mundo, libertando-se dos erros da tradição, mas foram arremessados para dentro de si mesmos:

Uma das mais persistentes tendências da filosofia moderna desde Descartes, e talvez a mais original contribuição moderna à filosofia, tem sido uma preocupação exclusiva com o ego, em oposição à alma ou à pessoa ou ao homem em geral, uma tentativa de reduzir todas as experiências, com o mundo e com outros seres humanos, às experiências entre o homem e si mesmo.²⁰⁸

Segundo Arendt, a preocupação e o cuidado excessivo do ego não representam uma alienação com o próprio ego, mas uma alienação com *o mundo*, ou seja, uma alienação da terra e dos sentidos para perceber a realidade.

Desta forma, conforme a concepção de um universo materialista iria se formando e especializando a explicação do mundo a nossa volta, cada vez mais nos inseríamos em um conflito racional e irracional. Como vemos diante da pretensão de objetividade na relação epistêmica concedida ao objeto de estudo, isto é, da concepção de que nada no mundo deveria ter credibilidade se não fosse comprovado através de uma experiência quantitativa. No entanto, diante desta modificação da relação do ser humano com o mundo, fomos nos afastando das questões mais profundas da vida e do propósito espiritual da humanidade.

²⁰⁶ Neste sentido, Arendt nos fala que o *produzir*, no mesmo que no nível do conhecimento, tornou-se mais importante que o pensar, ou seja, é a entrada do *homo faber* (atividade do fabricar).

²⁰⁷ SCHIO, Sônia Maria. *Hannah Arendt: história e liberdade* (da ação à reflexão). Caxias do Sul, RS: Educus, 2006, p. 30.

²⁰⁸ ARENDT, 2005, p. 266.

Enquanto estávamos a aguardar pelo conhecimento espiritual, levamos toda nossa atenção para segurança material. “Essa nova filosofia, no mínimo tranquilizava. A carga de trabalho nos mantinha ocupados, afastando a nossa atenção do fato de que o mistério da morte, portanto o da própria vida, ainda se mostrava enorme e inexplicado”.²⁰⁹ Assim, enquanto deixávamos de lado as realidades espirituais que convivem cotidianamente conosco, limitamos nosso enfoque a existência econômica material e tentando fazer do progresso a razão para nossa vida.

Entretanto, “A vida nesta terra deixa de ser um período de teste e uma passagem para um mundo mais permanente”,²¹⁰ pois “O problema é que, quando o mundo supra-sensível perde o sentido, o mundo inferior perde o sentido também”.²¹¹ Podemos lembrar o niilismo conceituado por Nietzsche, que também é relacionado com a morte de Deus, ou seja, à desvalorização dos valores supremos²¹² ou metafísicos. Contrário a uma vida plena, destruir o que existia de sagrado no mundo havia tornando a vida um enorme vazio:

[...] Nietzsche se refere à crise provocada pelo Esclarecimento: “desde Copérnico, o homem parece ter caído em um plano inclinado -ele rola, cada vez mais veloz, para longe do centro”. Desde o advento da secularização, o homem foi tirado do seu lugar especial, equiparado aos macacos, de tal forma que só pode estar cansado e enjoado de si mesmo. Cultivamos hoje um auto-desprezo. O mundo supra-sensível perdeu o seu poder de iluminar e dar sentido à vida. Esse é o sentido da sentença “Deus morreu”. [...] O niilismo europeu surge da abolição do vínculo íntimo entre mundo sensível e o inteligível, e da impossibilidade de encontrar algum valor e sentido no mundo.²¹³

Certamente, a técnica viria a ocupar este vazio niilista, mas também, nos impediria a criação de novos valores. Com nossa vida dominada pela técnica, cada vez mais não queríamos lembrar o mistério desta vida nem na relação com a morte. A mentalidade psicológica moderna passou a achar estranho experiências de capacidades misteriosas, como os sonhos proféticos, as experiências no limiar da morte, a sincronicidade, entre tanto outros. Na verdade estes fatos místicos, que certamente sempre existiram nas culturas mais antigas, tornam-se vulgares e sem relação vivencial concreta, passando a ser tratados com irrealidade.

²⁰⁹ REDFIELD, James. *A Visão Celestina*. RJ: Editora Objetiva Ltda, 1998, p. 50.

²¹⁰ DRUCKER, Claudia. *O refúgio esquivo: Nietzsche e Heidegger sobre arte e niilismo*. Veritas, Porto Alegre, v. 49, n. 1, p. 5-22, 2004. Disponível em: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2421946>>. Acessado em 20 jun. 2010.

²¹¹ DRUCKER, 2004, p. 03.

²¹² Desvalorização da metafísica é também um reflexo da cultura que vinha desvalorizando o mundo sensível: [...] Não obstante, é a conseqüência direta de um processo prévio. [...] a convicção de que nada faz sentido é apenas a culminação necessária de séculos de desvalorização do mundo.” (DRUCKER, 2004, p. 03.)

²¹³ DRUCKER, 2004, p. 03.

Mais do que tudo, além da contenção de nossa percepção espiritual, o estreitamento da experiência humana mais elevada se torna um dos grandes fatores desta mudança que agora tentamos decifrar e superar. Pois o sujeito moderno parece ter perdido a arte de fazer e se traduzir em experiências.

2.1.1 Agamben e Benjamin: sobre a destruição da experiência

Segundo Agamben, o sujeito contemporâneo, já privado de sua biografia se torna incapaz de fazer e transmitir experiências, por isso, **“Todo discurso sobre a experiência deve partir atualmente da constatação de que ela não é mais algo que ainda nos seja dado fazer”**.²¹⁴ Ou seja, o tipo peculiar de experiência que estava condenado no projeto da ciência moderna, se refere àquela a experiência tradicional caracterizada pela autoridade traduzida em máximas, histórias e provérbios, que depende do senso comum, da realidade dos sentidos:

Tais experiências nos foram transmitidas, de modo benevolente ou ameaçador, à medida que crescíamos: “Ele é muito jovem, em breve poderá compreender”. Ou: “Um dia ainda compreenderá”. Sabia-se exatamente o significado da experiência: ela sempre fora comunicada aos jovens. De forma concisa, com a autoridade de velhice, em provérbios; de forma prolixa, com a sua loquacidade, em histórias; muitas vezes como narrativas de países longínquos, diante da lareira, contada a pais e netos. Que foi feito de tudo isso? Quem encontra ainda pessoas que saibam contar histórias como elas devem ser contadas? Que moribundos dizem hoje palavras tão duráveis que possam ser transmitidas como um anel, de geração em geração? Quem é ajudado, hoje, por um provérbio oportuno? Quem tentará, sequer, lidar com a juventude invocando sua experiência?²¹⁵

Muito ouvimos falar que na modernidade o método baseia-se num ceticismo empírico, ou seja, funda-se na experiência. Mas como lembra Agamben, o método científico se insere diante de uma desconfiança em relação à experiência: “Pois, contrariamente ao que se repetiu com frequência, a ciência moderna nasce de uma desconfiança sem precedentes em relação à experiência como era tradicionalmente entendida. [...]”.²¹⁶ O demônio de Descartes que estaria a enganar os sentidos; a perspectiva de Bacon da experiência como uma selva, um labirinto no qual se precisa colocar ordem; Leibniz ao afirmar que só o astrônomo julga com a

²¹⁴ AGAMBEN, 2005, p. 21 (*grifo nosso*).

²¹⁵ BENJAMIN, 1985, p. 114.

²¹⁶ AGAMBEN, 2005, p. 25.

razão (distinguindo assim uma verdade *de fato* de uma verdade *da razão*); exemplos que fazem Agamben compreender que a experiência tradicional estava condenada a desaparecer

Como vimos, as ciências modernas baseavam-se em um molde experimental, ou seja, baseava-se na experiência e observação para deduzir os axiomas. Mas vejamos: se a experiência ocorresse espontaneamente, chama-se acaso; se intencionalmente buscada recebe o nome de experimento. Se fosse uma experiência na qual estivéssemos passivos a ela, não teria valor, pois a experiência só teria valor se fosse um experimento. Ou seja, através do experimento, substitui-se o que é dado através dos sentidos, por um sistema de equações matemáticas de acordo com a configuração da própria mente humana, que se convence da realidade através das fórmulas matemáticas produzidas por ela mesma: “E o pressuposto é que nem um Deus nem um mau espírito pode alterar o fato de que dois e dois são quatro”.²¹⁷

A comprovação científica da experiência que se efetua no experimento – permitindo traduzir as impressões sensíveis na exatidão de determinações quantitativas e, assim, prever impressões futuras – responde a esta perda de certeza transferindo a experiência o mais completamente possível para fora do homem: **aos instrumentos e aos números**. Mas, deste modo, a experiência tradicional perdia na realidade seu valor. Porque como demonstra a última obra da cultura europeia a ser ainda inteiramente fundada sobre a experiência: os *Essais* de Montaigne – a experiência é incompatível com a certeza, e uma experiência que se torna calculável e certa perde inteiramente sua autoridade. Não é possível formular uma máxima nem contar uma estória lá onde vigora uma lei científica.²¹⁸

Segundo Agamben, a experiência tradicional perdia seu valor justamente porque não se funda em nenhum juízo constante, é incompatível com a certeza e os números, pois tem seu fundamento na *autoridade*, na *palavra* e no *conto*. Se antes a experiência era baseada no autor, quando o ser mostrava sua especialidade genérica como ser humano, hoje ninguém mais acredita como válida a experiência baseada na autoridade de alguém. A perda da experiência tradicional faz com que não haja autoridade suficiente para uma pessoa fundamentar uma experiência, pois “o que caracteriza o tempo presente é que toda autoridade tem seu fundamento no ‘inexperenciável’, e ninguém admitiria aceitar como válida uma autoridade cujo único título de legitimação fosse uma experiência”.²¹⁹ A recusa das experiências dos jovens diante dos adultos, a troca do provérbio pelo *slogan* são demonstrações de que a humanidade perdeu a possibilidade de fazer experiências. Por isso Agamben ressalta que as experiências não deixaram de acontecer, só que agora elas se

²¹⁷ ARENDT, 2005, p. 297.

²¹⁸ AGAMBEN, 2005, p. 26.

²¹⁹ AGAMBEN, 2005, p. 23.

realizam fora do homem, - *nos números*-, assim, não transmitimos experiências de geração em geração.

Benjamin já havia trabalhado sobre a pobreza de experiências que veio a se lançar sobre o ser humano, a partir das gerações de 1914 e 1918 (como reflexo da geração pós-guerra, de experiências desmoralizadas). Segundo ele, principalmente junto com o desenvolvimento da técnica “uma nova forma de miséria surgiu [...] sobrepondo-se ao homem”²²⁰ e a riqueza de idéias difundiu-se sobre as pessoas, em forma de misticismo vulgar, e quando transmitida não se vinculava mais a nós. Conseqüentemente, nos inserimos numa pobreza de experiências generalizada, ou seja, que “não é mais privada, mas de toda a humanidade”.²²¹

[...] nossa pobreza de experiências é apenas uma parte da grande pobreza que recebeu novamente um rosto, nítido como o do mendigo medieval. Pois qual o valor de todo o nosso patrimônio cultural, se a experiência não se vincula mais a nós? A horrível mixórdia de estilos e concepções do mundo do século passado mostrou-nos com tanta clareza aonde esses valores culturais podem nos conduzir, quando a experiência nos é subtraída, hipócrita ou sorrateiramente, que é hoje em dia uma prova de honradez confessar nossa pobreza.²²²

Agamben, retomando as idéias de Benjamin, trata do fim do patrimônio cultural e de sua transmissão na cultura moderna, nesse caso é uma quebra entre a verdade e a transmissibilidade. Ao mesmo tempo em que “nossa cultura está tão longe de tomar consciência desta quebra que até mesmo a sua formulação, sem recorrer a categorias emprestadas de outras culturas, apresenta dificuldades quase insuperáveis”.²²³ A nítida diferença entre a experiência de um cidadão antigo, contraposto à pobreza de experiência de um cidadão moderno pode ser vista na própria existência cotidiana em uma grande cidade e na banalidade do cotidiano que evidenciam suficientemente a destruição da experiência.

Porém, nós hoje sabemos que, para a destruição da experiência, uma catástrofe não é de modo algum necessária, e que a pacífica existência cotidiana em uma grande cidade é, para esse fim, perfeitamente suficiente. Pois o dia-a-dia do homem contemporâneo não contém quase nada que seja ainda traduzível em experiência: não a leitura de um jornal, tão rica em notícias do que lhe diz respeito a uma distância insuperável; não os minutos que passa, preso ao volante, em um engarrafamento; não a viagem às regiões íferas nos vagões do metrô, nem a manifestação que de repente bloqueia a rua; não a névoa dos lacrimogêneos que se dissipa lenta entre os edifícios do centro e nem mesmo os súbitos estampidos de pistola detonados não sabe da onde; não a fila diante dos guichês de uma repartição

²²⁰ BENJAMIN, 1985, p. 115.

²²¹ BENJAMIN, 1985, p. 115.

²²² BENJAMIN, 1985, p. 115.

²²³ AGAMBEN, 2005, p. 161.

ou a visita ao país de Cocanha do supermercado nem os eternos momentos de muda promiscuidade com desconhecidos no elevador ou no ônibus. O homem moderno volta para casa à noitinha extenuado por uma mixórdia de eventos – divertidos ou maçantes, banais ou insólitos, agradáveis ou atrozes –, entretanto nenhum deles se tornou experiência.²²⁴

Viver em uma grande cidade, ler um jornal, pegar um engarrafamento, ficar na fila de um banco, pegar o elevador com desconhecidos, ouvir um tiroteio, enfim são vários eventos citados por Agamben, que não contém quase nada que seja traduzível em experiências. Assim, por mais que haja ótima qualidade de vida, por mais que tenhamos uma existência cotidiana rica em eventos, é a incapacidade do homem de *traduzir-se* em experiências diante destes eventos que marca a insatisfação atual.

É esta incapacidade de traduzir-se em experiência que torna hoje insuportável – como em momento algum no passado – a existência cotidiana, e não uma pretensa má qualidade ou insignificância da vida contemporânea confrontada com a do passado (aliás, talvez jamais como hoje a existência cotidiana tenha sido tão rica de eventos significativos).²²⁵

O que parece segundo a leitura de Agamben, é que as experiências não deixaram de acontecer, mas só agora elas não se vinculam mais ao sujeito, justamente por faltar um sujeito (autor) da experiência. Segundo Benjamin a autoridade do discurso em comum ou em primeira pessoa perde sua força, pois é o reflexo da diminuição da comunicabilidade da experiência. Para ele, a morte do *narrador* deve-se porque as experiências estão miseráveis: “É como se estivéssemos privados de uma faculdade que nos parecia segura e inalienável: a faculdade de intercambiar experiências”.²²⁶ Segundo ele, por mais que seja íntimo seu nome, o narrador não está mais presente entre nós, pois a arte de narrar está em vias de extinção.

Na típica análise de Benjamin através do narrador, o patrimônio cultural vincula-se ao sujeito naquela experiência que passa de pessoa a pessoa. Seja na narrativa que floresceu no campo, na cidade ou no mar, ela não está interessada em transmitir o “puro conhecimento” da coisa narrada como um conhecimento ou um relatório. A narrativa imerge na vida, descreve as circunstâncias dos acontecimentos, relata uma experiência autobiográfica, é a crônica da história. Segundo ele, o que faz a relação do ouvinte ser ingênua em relação ao narrador é o interesse de conservar o que foi narrado, pois, sobretudo ela não vem para mostrar o “sentido da vida”, mas sim “a moral da história”. “Em suma, independente do papel elementar que a narrativa desempenha no patrimônio da humanidade, são múltiplos os

²²⁴ AGAMBEN, 2005, p. 22.

²²⁵ AGAMBEN, 2005, p. 22.

²²⁶ BENJAMIN, 1985, p. 198.

conceitos através dos quais seus frutos podem ser colhidos”.²²⁷ Entre seus frutos, a sabedoria de vida certamente se inclui nas histórias evidenciando através de seu senso prático:

O senso prático é uma das características de muitos narradores natos [...] que dá conselhos de agronomia a seus camponeses, num Nodier, que se preocupa com os perigos da iluminação a gás [...] Tudo isso esclarece a natureza da verdadeira narrativa. Ela tem sempre em si, às vezes de forma latente, uma dimensão utilitária. Essa utilidade pode consistir seja um ensinamento moral, seja uma sugestão prática, seja num provérbio ou numa norma de vida - de qualquer maneira, o narrador é um homem que sabe “dar conselhos”. Mas se “dar conselhos” parece hoje algo antiquado, é porque as experiências estão deixando de ser comunicáveis. Em conseqüência, não podemos dar conselhos nem a nós mesmos nem aos outros. Aconselhar é menos responder a uma pergunta que fazer uma sugestão sobre a continuação de uma história que está sendo narrada. Para obter essa sugestão, é necessário primeiro saber narrar a história (sem contar que um homem só é receptivo a um conselho na medida em que verbaliza a sua situação). O conselho tecido na substância viva da existência tem um nome: sabedoria. A arte de narrar está definhando porque a sabedoria - o lado épico da verdade - está em extinção.²²⁸

Benjamin fala que é como se o ato de narrar atingisse um profundidade quase mística: “Os objetos iluminados perdem seus nomes: sombras e claridades formam sistemas e problemas particulares que não dependem de nenhuma ciência [...]” a alma esta entregue, o olho e o gesto vão guiando o que é dito. “Seu dom é poder contar sua vida; sua dignidade é contá-la inteira. O narrador é o homem que poderia deixar a luz tênue de sua narração consumir completamente a mecha de sua vida.”. Desta forma, a atmosfera que rodeia o narrador leva a sabedoria e em outros casos ao provérbio.²²⁹

Poderíamos perceber que a *narração*, conforme explica Benjamin, se assemelha ao *espaço* no qual o sujeito da experiência estabelece o senso comum, tal qual definiu Arendt. Segundo ela, através do senso comum, as sensações estritamente privadas se ajustavam ao outro mundo comum, tal como a visão ajustava o homem ao mundo visível. Como conta Oliveira, na interpretação de Arendt, o senso comum foi perdido e isso abala nossa compreensão do mundo, pois “O senso comum possui uma dupla dimensão: de um lado é uma fé natural no mundo e, de outro, é a faculdade que permite ao ser humano inserir-se e orientar-se no mundo. Essa faculdade permite que o ser humano sintá-se em casa no mundo”.²³⁰ Entretanto, perdido seu sentido na modernidade, o senso comum é entendido

²²⁷ BENJAMIN, 1985, p. 214.

²²⁸ BENJAMIN, 1985, p. 200.

²²⁹ Segundo Benjamin, o provérbio é o ideograma de uma narrativa, são “ruínas de antigas narrativas, nas quais a moral da história abraça um acontecimento, como a hera abraça o muro.” (BENJAMIN, 1985, p. 221).

²³⁰ OLIVEIRA, Kathlen L. de. Senso comum em discussão. In: SINNER, Rudolf von; REBLIN, Iuri Andréas. (Orgs.). *Vida cotidiana: Lugar de intercâmbio ou de nova colonização entre o Norte e o Sul*. São Leopoldo: EST, 2010. p. 17.

como *o que é simplesmente por ser comum a todos*, passa a ser uma faculdade interior sem qualquer relação com o mundo:

O que os homens têm agora em comum não é o mundo, mas a estrutura da mente - e esta eles não podem, a rigor, ter em comum; o que pode ocorrer é apenas que a faculdade de raciocínio é a mesma para todos. O fato de que, dado o problema de dois mais dois, todos chegarem à mesma resposta, passa a ser de agora em diante o modelo máximo do raciocínio através do senso comum.²³¹

O que leva o sujeito da experiência constituir uma sensação tão diferente desta *certeza* matemática e numérica é que a narração não é informação. Não aspira uma verificação imediata como a informação que precisa ser compreensível em si: “cada manhã recebemos notícias de todo mundo. E, no entanto, somos pobres em histórias surpreendentes. As razões dos fatos já nos chegam acompanhadas de explicações”.²³² Segundo Benjamin, a arte narrativa desvia-se de explicações. “[...] o extraordinário e o miraculoso são narrados com a maior exatidão, mas o contexto psicológico da ação não é imposto ao leitor. Ele é livre para interpretar a história como quiser, e com isso o episódio narrado atinge uma amplitude que não existia na informação”.²³³ Além disso, a informação só tem valor enquanto for nova, ao contrario da narrativa que conserva suas forças e depois de muito tempo ainda é capaz de germinar. Isto porque “Nada facilita mais a memorização das narrativas que aquela sóbria concisão que as salva da análise psicológica”.²³⁴ A informação, a opinião “sacralizada” e generalizada destrói as nossas experiências. Ou seja, assistimos a uma aula viajamos, sabemos mais coisas, temos mais informação, mas o que realmente nos passou? O que virou experiência? O que gravamos em nossa memória?

[...] o problema é até que ponto somos ainda capazes de falar, até que ponto somos capazes de falar-nos, até que ponto somos capazes de pôr em comum o que pensamos, ou o que nos faz pensar, até que ponto podemos ainda viver uns com os outros, não só tolerar-nos, ou ser-nos úteis uns aos outros, mas viver, sentir a vida e pensar a vida com os outros. Porque se pode discutir, ou debater, ou dialogar, com qualquer um, mas não se pode conversar com qualquer um, nem se pode pensar com qualquer um, nem se pode viver com qualquer um.²³⁵

A experiência em muitas línguas significa o que nos passa, nos acontece, nos sucede, desta forma compreende-se que somos sujeitos da experiência, que nós somos o espaço onde têm lugar os acontecimentos. A experiência parece ser aquela na qual nós estamos abertos e

²³¹ ARENDT, 2005, p. 296.

²³² BENJAMIN, 1985, p. 203.

²³³ BENJAMIN, 1985, p. 203.

²³⁴ BENJAMIN, 1985, p. 204.

²³⁵ LARROSA, 2004, p. 359.

sem caminho determinado, não parece ser algo ativo nem passivo. Ou seja, não é passivo, pois estamos abertos a ela, “a vivemos”, mas também não é ativa, pois não nos impomos sobre ela, deixamos acontecer.

Vejamos que o sujeito moderno, para acreditar que vive uma experiência autêntica, tende a buscar uma experiência fantástica (aventureira), fora do comum e do cotidiano, assim, ele *busca* a experiência, não deixa acontecer ao acaso. Sobretudo, relaciona as experiências do ponto de vista da ação: deseja fazer algo, concertar algo, enfim, precisa saber, julgar, opinar e controlar. Na escola e universidade inicialmente devemos nos informar para depois garantir que estamos aptos a formar nossa *opinião* crítica e pessoal. A opinião é considerada pelos professores como a dimensão significativa para o nosso aprendizado. Como se fosse nossa reação subjetiva diante de um conhecimento objetivo (entretanto se reduz a um contra ou a favor). O jornalismo nada mais é do que um dispositivo moderno de fabricação de informação e opinião:

[...] e quando a informação e a opinião se sacralizam, quando ocupam todo o espaço do acontecer, então o sujeito individual não é outra coisa que o suporte informado da opinião individual, e o sujeito coletivo, esse que teria de fazer a história segundo os velhos marxistas, não é outra coisa que o suporte informado da opinião pública.²³⁶

Se levarmos em conta que para compreendermos nós e o mundo *deve-se* a linguagem, podemos perguntar em que tipo de linguagem nos baseamos para conhecer o mundo? Pois, segundo Agamben, a cultura parece que perdeu todo seu critério de compreender o mundo e a si, a não ser por aquilo que dizem os jornais. E ao mesmo tempo, a força do próprio jornal não tem mais nada a ver com a realidade e com autoridade porque “a arte, a poesia e a filosofia perdem sua razão de ser numa sociedade que rejeita a relação intrínseca entre vida e morte, entre potência e privação [...]”²³⁷

Ora, é no momento da morte que o saber e a sabedoria do homem e sobretudo sua existência vivida - e é dessa substância que são feitas as histórias - assumem pela primeira vez uma forma transmissível. Assim como no interior do agonizante desfilam inúmeras imagens - visões de si mesmo, nas quais ele se havia encontrado sem se dar conta disso -, assim o inesquecível aflora de repente em seus gestos e olhares, conferindo a tudo o que lhe diz respeito aquela autoridade que mesmo um pobre-diabo possui ao morrer, para os vivos ao seu redor.²³⁸

²³⁶ LARROSA, 2004, p.156.

²³⁷ SCRAMIM, Susana. Infância e história. In: PUCHEU, Alberto (Org.). *Nove abraços no inapreensível: filosofia e arte em Giorgio Agamben*. Rio de Janeiro: Beco do Azougue: FAPERRJ, 2008, p. 76.

²³⁸ BENJAMIN, 1985, p. 207.

Vivemos em uma sociedade que recusa a ligação da vida com a morte, ou seja, como afirma Benjamin, os homens evitaram a morte como pública.²³⁹ Lembremos da experiência como *pháthema*, um aprender em direção à morte e de como o homem libertou-se através do *máthema* (item 1.31). Entretanto, é da morte que temos uma visão da vida, nesta grande peculiaridade que liga morte e autoridade. Mas, sobretudo, Benjamin observa que da morte deriva a autoridade e a origem da narrativa. A questão da morte, ou melhor, da impossibilidade de se transmitir sobre a morte perpassa os estudos de Agamben sobre a destruição da história.

Vejamus que, a destruição da história ou tradição é a impossibilidade do sujeito vincular-se a ela através de sua experiência. Nesta dificuldade de vínculo, apontemos em direção da perda da potência da arte, da poesia e filosofia que seriam as responsáveis por vincularem - como formas de transmissão - os sujeitos e o patrimônio cultural.

2.1.2 Destruição da experiência como destruição da transmissão

Observamos cuidadosamente que **Agamben não deplora o fim da experiência tradicional**, apenas a *constata* como deixa claro no início de seu livro *Infância e História*. A intenção dele é alargar o programa benjaminiano da <<filosofia que vem>>, conhecer o germe de uma experiência futura. Pois, segundo ele, de certa forma, no próprio ato de recusa da experiência se esconde uma sabedoria, pois “curiosamente, o homem olha para elas com alívio”.²⁴⁰ Um dos primeiros pontos a serem levantados diante de uma recusa das experiências é quando esta já se tornou desprezível, ou símbolo de ilusão como nos conta Benjamin:

Em nossa luta por responsabilidade enfrentamos um mascarado. A máscara do adulto chama-se “experiência”. Ela é inexpressiva, impenetrável, sempre igual. Esse adulto já experimentou tudo: juventude, ideais, esperanças, a mulher. Tudo foi

²³⁹ “No decorrer dos últimos séculos, pode-se observar que a idéia da morte vem perdendo, na consciência coletiva, sua onipresença e sua força de evocação. Esse processo se acelera nas últimas etapas. Durante o século XIX, a sociedade burguesa produziu, com as instituições higiênicas e sociais, privadas e públicas um efeito colateral que inconscientemente talvez estivesse sido seu objetivo principal: permitir os homens evitarem o espetáculo da morte. Morrer era antes um episódio público na vida do indivíduo, e seu caráter era altamente exemplar: recordem-se as imagens da Idade Média nas quais o leito de morte se transforma num tronco em direção ao qual se precipita o povo, através das portas escancaradas. Hoje, a morte é cada vez mais expulsa do universo dos vivos. Antes não havia uma só casa e quase nenhum quarto em que não tivesse morrido alguém. (A Idade Média conhecia a contrapartida espacial daquele sentimento temporal expresso num relógio solar de Ibiza: *ultima multis*.) Hoje, os burgueses vivem em espaços depurados de qualquer morte e, quando chegar sua hora, serão depositados por seus herdeiros em sanatórios e hospitais.” (BENJAMIN, 1985, p. 207).

²⁴⁰ AGAMBEN, 2005, p. 23.

ilusão. Frequentemente ficamos intimidados ou amargurados. Talvez ele tenha razão. O que podemos contestar-lhe? Nós ainda não experimentamos nada. Mas vamos tentar agora tirar essa máscara. O que experimentou este adulto? O que pretende nos provar-nos? Antes de tudo um fato: também ele foi jovem, também ele desejou outrora o que agora queremos, também ele não acreditou nos pais; mas a vida também lhe ensinou que eles tinham razão. E ele sorri com ares de superioridade, pois o mesmo acontecerá conosco – de antemão ele já desvaloriza os anos que vivemos, converte-nos em época de doces devaneios pueris, em elevação infantil que precede a longa sobriedade da vida séria. Assim são os bem intencionados, os esclarecidos. Mas conhecemos outros pedagogos cuja amargura não nos proporciona nem sequer os curtos anos de “juventude”; sisudos e cruéis querem nos empurrar desde já para a escravidão da vida. Ambos, contudo, subestimam, destroem nossos anos. E, cada vez mais, somos tomados pela sensação de que nossa juventude não passa de uma curta noite (viva-a plenamente, com êxtase!); depois vem a grande “experiência”, anos de compromisso, pobreza de idéias e monotonia. Assim é a vida, dizem os adultos, isso eles experimentaram. Sim, na verdade, o absurdo e a brutalidade da vida é a única coisa que experimentaram. Por acaso eles nos encorajaram alguma vez a realizar coisas grandiosas, novas, futuras?²⁴¹

A experiência se transforma em evangelho no qual nos transmite a mensagem de vulgaridade da vida. Ou seja, segundo Benjamin as coisas grandiosas, novas e futuras não são incentivadas porque se tem a concepção de que estas nada têm a ver com a experiência, pois concebem que tudo o que é verdadeiro, bom e belo está fundamentado em si mesmo, não precisa da experiência. Jamais se enxerga as coisas belas e plenas de sentido, pois a vida, para estes, é absurda e inconsolável, e isso demonstra que eles perderam o contato com o espírito na sua relação com o vulgar e com o eternamente ontem. Benjamin conta que cada uma de nossas experiências possui um conteúdo, este conteúdo é o que ela recebe de nosso próprio espírito, deste modo “sabemos que existe a verdade, ainda que tudo o que foi pensado até agora seja equivocado; sabemos que a fidelidade precisa ser sustentada, ainda que ninguém sustentou até agora.”²⁴² Não precisamos nos acomodar no erro: “para o pesquisador o erro é apenas um novo alento para encontrar a verdade (Espinosa)”²⁴³ Um indivíduo que não ignore o espírito, e persegue sua experiência, pode até passar por momentos de dor, entretanto nunca se levará ao desespero, nem a resignação apática. Não é forçoso que nossa experiência seja sempre triste, se não é carente do consolo do espírito, de sensibilidade e imaginação. Mas é justamente pelo evangelho de vulgaridade que se tornou a experiência, que o fato de uma recusa da experiência seja uma defesa legítima, como conta Agamben:

Por isso, se a sua condição é, objetivamente, terrível, jamais se viu, porém um espetáculo mais repugnante do que uma geração de adultos que, após haver destruído até a última possibilidade de experiência autêntica, lança a sua miséria

²⁴¹ BENJAMIN, 1985, p. 23.

²⁴² BENJAMIN, 1985, p. 24.

²⁴³ BENJAMIN, 1985, p. 24.

*em face a uma juventude que não é mais capaz de experiência. Quando se desejaria impor a esta humanidade, que de fato foi expropriada da experiência, uma experiência manipulada e guiada como em um labirinto para ratos, quando a única experiência possível é, portanto, o horror e a mentira, nesta circunstância uma recusa da experiência pode – provisoriamente – constituir uma defesa legítima.*²⁴⁴

Para Agamben, a “<<filosofia da pobreza imposta a eles pelo destino>>”²⁴⁵ nos mostra o sujeito que preferiu se isolar sem viver estes momentos triviais da experiência. Prefere-se ficar recluso ao mundo externo, sacrificando a experiência em nome do *conhecimento puro*, na concepção de que a velha experiência não possuirá a sua intuição imediata, a sua compreensão mais alta e vivificante.

É uma tal <<filosofia da pobreza>> que pode explicar hoje em dia a recusa da experiência da parte dos jovens (mas não apenas dos jovens: índios metropolitanos e turistas, hippies e pais de família estão emparelhados – muito além do que jamais estariam dispostos a reconhecer – por uma idêntica expropriação da experiência). Pois eles são como aqueles personagens de quadrinhos da nossa infância, que podem caminhar no vazio desde que não se dêem conta: no momento em que se dão conta, em que têm a experiência disso, despencam irremediavelmente.²⁴⁶

Mas, segundo Agamben, quando “todas as tradições são falsas, todas as autoridades convictas na mentira”;²⁴⁷ encontra-se a “força de quem tomou consciência de não poder legitimar-se a partir de nenhuma tradição viva [...]”²⁴⁸ uma destruição da tradição seria necessária. Lembramos que Benjamin insiste na destruição da tradição, pois a princípio o evento de transmitir a cada época é sempre diferente, regido pela esperança de sempre libertar-se de seus jugos e ao entregar o passado o destrói. A tradição pressupõe a distinção entre passado e futuro, no entanto, sempre em dívida com algo que não se revela e se destrói ao entregar ao outro, pois “o preço que se paga para se tornar um objeto de tradição é a inautenticidade e a imperfeição;”²⁴⁹

Apesar da possibilidade de traição na própria tradição, Benjamin percebe que não estamos mais preocupados com a autenticidade ou inautenticidade diante da transmissão da tradição, isto porque há uma nova configuração política do local da tradição. Vejamos através do exemplo da obra de arte como objeto da tradição perde sua aura de presença e ausência que marcaria traços de sua autenticidade:

²⁴⁴ AGAMBEN, 2005, p. 24.

²⁴⁵ AGAMBEN, 2005, p. 24.

²⁴⁶ AGAMBEN, 2005, p. 24.

²⁴⁷ AGAMBEN, 2005, p. 163.

²⁴⁸ AGAMBEN, 2005, p. 163.

²⁴⁹ CAYGILL, Howard. Benjamin, Heidegger e a destruição da tradição. In: BENJAMIN, Andrew; OSBORNE, Peter (Orgs.). *A filosofia de Walter Benjamin: destruição e experiência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997, p. 34.

Na tradição de uma obra de arte, a própria obra está ao mesmo tempo presente e ausente, um fenômeno descrito como a misteriosa experiência da “aura”. A aura de uma obra de arte é um efeito de sua tradição: esta apresenta a obra de arte como presente e ausente, única para o aqui e agora, e contudo distante, e alhures. Benjamin observa: “Uma estátua antiga de Vênus, por exemplo, estava inscrita entre os gregos, que dela faziam um objeto de culto, num contexto tradicional diferente daquele em que se inscrevia para os clérigos da Idade média, que a viam como um ídolo malfazejo” (1935:225). **Para ambas as eras**, a estátua possuía uma aura, estava presente ainda que distante, seu sentido não se esgotava em seu estar aqui. [...] na era da reprodutibilidade técnica, no entanto, a distância e a proximidade simultâneas do objeto transmitido pela tradição são abolidas. A configuração do local da tradição não é mais determinada pelo jogo da presença ou ausência e, conseqüentemente, tampouco se pode continuar vendo a obra de arte em termos de aura, pois “mesmo à mais perfeita reprodução de uma obra de arte falta um elemento: a presença dessa obra no espaço e no tempo, sua existência única no lugar onde ela aconteceu” (p.222). a presença ausente só é uma “falta” do ponto de vista de um tradição que reuniu passado, presente e futuro sob o signo de um presente contínuo. Com a reprodutibilidade técnica, o jogo da presença e da ausência perde seu significado e a base ritual da arte dá lugar a uma outra prática - política” (p.226).

Neste caso, em nossa época a tradição não é mais o espaço reflexivo no qual o sujeito se apropria do passado, colocando em risco sua presença em prol do futuro (neste caso, não é mais ritualística). Assim, a própria tradição pode ser destruída pela técnica, pois a reprodução técnica do objeto o liberta da tradição através da qualidade de distância e unicidade são retiradas das coisas, “algo diferente que não mais precisa ser experimentado em termos de presença ou ausência”.²⁵⁰ O tempo e espaço são determinados em um único momento. Tecnologia é trocada pela tradição, como se “Posta diante das maiores maravilhas da terra (digamos, o *pátio de los leones*, no Alhambra), a esmagadora maioria da humanidade recusa-se hoje a experimentá-las: prefere que seja a máquina fotográfica a ter experiência delas”.²⁵¹

É o reconhecimento da distância que separa os textos e as obras entre as civilizações que foram assim compreendidas na *linearidade* da história “fizeram com que as noções de passado-presente, antigo-moderno, tradição-vanguarda fossem tomadas como antinomias pela civilização moderna”.²⁵² Algo que já se observa desde “estudos medievais que objetivaram a ‘reconstrução histórica de uma época que se decide não mais compreender como se estivesse ali’”.²⁵³ Ou seja, não se apropria da experiência da tradição através de uma influência mútua entre as polaridades do presente e do passado, pois abole a experiência em prol de uma dimensão atemporal.

²⁵⁰ CAYGILL, 1997, p.41.

²⁵¹ AGAMBEN, 2005, p. 23.

²⁵² SCRAMIM, 2008, p.79.

²⁵³ SCRAMIM, 2008, p.79

Cavendish, referindo-se ao primeiro livro de Agamben²⁵⁴, nos remete à idéia de que neste caso, o espaço estético, o qual habilitaria o sujeito de apropriar-se do espaço histórico, do conhecimento e da ação, perdeu suas garantias. Neste sentido entendamos a arte, como *poiésis*²⁵⁵ grega, que é tanto a arte verbal, quanto o produto do trabalho humano, como aquilo que não-era entra em *presença* e ganha uma *forma* diante do criar (*techné*²⁵⁶) humano.

Hoje, devido ao desenvolvimento da tecnologia, temos a distinção entre estética e técnica e com a fabricação em grande escala, neste caso, não há produto que seja “único”. Neste sentido perde sua autenticidade porque sua relação com a origem (*arché* formal) na qual efetivava uma relação de permanente proximidade e “As coisas que entram em presença por meio da técnica, ao contrário, não têm essa relação de proximidade com a *eidos*, a imagem, que determina a entrada em presença;”²⁵⁷

Na compreensão de Agamben, a incapacidade de alcançar a presença é também vista em uma obra que perde seu significado autêntico e sua verdade. Lembra também que Hegel já afirmava que a arte exauriu sua vocação espiritual, sem produzir a satisfação anterior das necessidades espirituais. Seja diante da subjetividade do artista, na qual seu conteúdo é indiferente, ou nas questões do belo universal independente do mundo exterior, ao processo subjetivo do *gosto* estético, do qual a arte se submeteu, evidenciam que ela possui seu espaço diante da negação de seus conteúdos (vazios e indiferentes a tradição e a noção de verdade) e em um espaço atemporal.

Diante desta ausência de verdade e conteúdo da arte, Agamben vem lembrar que a ruptura da tradição não é uma simples desvalorização do passado, mas um passado que perdeu sua função de *transmissibilidade*, por isso, tanto o novo quanto o velho estão fechados e destituídos de sentido e relação com o sujeito. A função da arte perde a capacidade da transmissibilidade entre o poetado e o vivido.

Desta forma, Agamben verifica que “não é verdadeiro que nosso tempo seja caracterizado por um oblvio dos valores tradicionais e por um questionamento do passado: ao contrário, talvez época alguma seja tão obcecada pelo passado e tão incapaz de encontrar um

²⁵⁴ CAVENDISH, Sueli. O homem sem conteúdo. In: PUCHEU, 2008.

²⁵⁵ “Vista como *poiésis*, a atividade produtiva humana, sob a forma de trabalho, determina em toda parte o estado do ser humano na terra. Ao pensar a produção humana como *poiésis*, como fizeram os gregos, Agamben põe a questão da arte e do destino da arte de uma maneira original. Pois aqui o caráter de alienação da obra de arte moderna se acerca do problema da essência alienada da *poiésis*, do trabalho humano.” (CAVENDISH, 2008, p. 33).

²⁵⁶ “*Techné* [...] se refere à atividade do artesão que molda um vaso quanto à atividade do artista que molda uma estátua ou escreve um poema.” (CAVENDISH, 2008, p. 34).

²⁵⁷ CAVENDISH, 2008, p. 35.

relacionamento vital com ele [...]”.²⁵⁸ É mais uma opressão diante do passado do que uma relação, mesmo que de desvalorização. Assim “todos apelos ao novo recaem no passado, todas as desmistificações são mistificantes”²⁵⁹ neste sentido a destruição da *transmissão* que está no caráter originário de nossa cultura deve ser trazida à tona.

A essência do que Agamben vem lembrar, é que além de se pressupor uma destruição da tradição, também devemos lembrar-nos da destruição da *transmissão*. Por isto afirma: “destruição da transmissibilidade, que constitui o caráter original da nossa cultura, seja trazida dialeticamente à consciência.” Isto também se circunscreve desde a fratura entre poesia e filosofia que se inseriu desde o início da tradição filosófica²⁶⁰, no qual “a crise da arte em nosso tempo é uma crise da poesia, vista não como uma arte entre outras, mas como o próprio nome do fazer humano.”²⁶¹

Podemos perceber que Agamben trata do fim do patrimônio cultural e de sua transmissão na cultura moderna. E neste caso é uma quebra entre verdade e transmissibilidade. Neste sentido, *há noção de verdade*, só que o homem não encontra a possibilidade de transmiti-la, há meios de transmissão, mas estes não exprimem mais nada.

Agamben, em pequeno texto “*Programa para uma revista*” propõe novas tarefas ao crítico e ao poeta, para que tenhamos uma nova ciência geral do humano, ou nova mitologia na qual se identifica com a poesia.²⁶² Isto porque neste caso, Agamben compreende o mito como aquele que opera a abolição da separação da *coisa transmissível* e o *ato de transmissão*.

Vemos mediante a explicação de Jesi que a noção de mito em Homero implica também um manejo de um repertório de histórias, e a força de argumentação que justifique e confira autoridade a esse discurso. Esse modo de compreender o *mythos* já não funcionará da mesma forma em Platão. Demonstra-nos Jesi que, em *Protágoras*, Platão faz reservas críticas relativas à evocação do passado, reservas essas que o fazem contrapor *lógos* e *mythos* e o levam a desvalorizar o narrar, atribuindo ao *mythos* a função de um “mero narrar...não obrigatório” e ao *lógos* a função de narração ou discurso argumentativo e objetivo.²⁶³

²⁵⁸ AGAMBEN, 2005, p. 162.

²⁵⁹ AGAMBEN, 2005, p. 163.

²⁶⁰ Referente ao último livro da República, no qual Platão fala do divórcio entre poesia e filosofia. Acusado de banir os poetas, Platão fala que já se tratava de uma antiga animosidade. Agamben conclui que estamos tão acostumados com esta separação em nossa cultura que somos incapazes de perceber a que ponto esta extensão decisiva percorre o destino da cultura ocidental.

²⁶¹ CAVENDISH, 2008, p. 33.

²⁶² “Cuja característica é a de manter uma originária unidade em separação relativa, o analista da cultura procederá a uma atitude destrutiva frente à destruição até que a interrupção entre as tarefas do crítico e as do poeta fosse retomada numa outra relação. Não se trataria de uma troca de papéis, o crítico não faria poesia e os poetas não fariam filosofia ou crítica, contudo, tratar-se-ia senão de situar o trabalho do poeta e do crítico, no que diz respeito a ambos, num lugar onde a fratura da palavra que divide a poesia e crítica na cultura ocidental se transformasse numa experiência consciente e problemática, e não em uma deficiência envergonhada.” (SCRAMIM, 2008, p. 81).

²⁶³ SCRAMIM, 2008, p. 85.

Se levarmos em conta que na cultura há uma *Halaca*²⁶⁴ (Lei ou *verdade em si*, distinta de toda a consciência mítica) e uma *Agadah*²⁶⁵ (verdade na sua conexão emocional, bem como na possibilidade de não ser interpretada corretamente), diríamos que nossa cultura não consegue fazer uma fusão entre elas. *Halaca* como verdade e *Agadah* como transmissão possuem uma defasagem, que sempre fora uma função da filologia abolir esta diferença entre a coisa a transmitir e a transmissão.

Buscar uma nova mitologia, um mito não em oposição ao logos, mas uma tentativa de reencontrar uma unidade entre entrelace poesia e filosofia diante da cultura ocidental que persistiu em manter uma fronteira fechada entre o discurso argumentativo e o persuasivo. Neste caso, a noção de mito em Homero poderia chegar perto do que pressupõe com a nova mitologia, na qual significa a excelência no uso das palavras que garanta autoridade a este discurso. Tudo isto lembraria que a poesia estaria à altura da configuração política, pois com este abismo, o que nos resta é uma falsa consciência e o impedimento de se ter acesso aos reais problemas, além do que uma “[ciência sem consciência não é senão ruína da alma]”.²⁶⁶

2.1.3 A experiência não consumada. O fantasma nos limites da filosofia e poesia

Para Agamben, a modernidade tomou uma atitude melancólica frente ao mundo, a clássica concepção estudada no item 1.2.3. As concepções de estética evidenciam que o *belo* é apreciado sem interesse, é universal, sem finalidade, e isto se traduz na concepção de que o belo e o sublime na cultura moderna é alcançado na sombra, no não-ser, pois representa o que há de mais longe do ser verdadeiro.

Nesta ambígua melancolia que não quer se cansar, desde a Kant, acreditou-se que nunca se conhece a coisa em si, os juízos são definidos de forma negativa, no qual a arte tem de passar pelo que é mais inautêntico. Neste mesmo período, toda crítica sobre arte ou filosofia se descobre supérflua, perde a importância diante de representar somente o *gosto* estético do interesse particular. “É nesse sentido que o artista moderno, esse homem sem conteúdo, está definitivamente ligado ao nada [...]”²⁶⁷; neste caso, o niilismo encaixa-se com a essência da arte, pois o ser destina-se como nada.

²⁶⁴ *Caminho, código de via e ação.*

²⁶⁵ *Lenda, fábula, conto.*

²⁶⁶ AGAMBEN, 2007a, p. 13.

²⁶⁷ OLIVERIRA, Cláudio. A linguagem e a morte. In: PUCHEU, 2008, p. 103.

Sabemos que um dos maiores representantes deste homem melancólico, que trancado em seu mundo interior busca as chaves de um conhecimento *puro* sem a necessidade da experiência com outras pessoas é o personagem *Homem do subsolo*²⁶⁸ de Dostoiévski. Representa um sujeito que, ao mesmo tempo em que se sente arrebatado pelos ideais mais sublimes e supremos também sente-se um imbecil e um canalha. O *Homem do subsolo*, indignado pelo belo e sublime que nunca *possui*, a não ser nos seus mais altos ideais e longe de qualquer experiência humana. Desta forma, o personagem acaba mantendo por demasia a mente abstrata separada da matéria gerando uma desordem da fantasia, uma hipertrofia da própria imaginação de acordo com seu excesso de consciência.²⁶⁹

²⁶⁸ DOSTOIEVSKI, Fiodor. *Memórias do subsolo*. 3. ed. São Paulo: Edições 34, 2000. O personagem retrata o tipo psicológico que se formou na modernidade: “Trata-se de um dos representantes da geração que vive os seus dias derradeiros.” A nível psicológico vemos uma pessoa ressentida, melancólica, com transtornos e contradições internas devido ao excesso de consciência (uma subjetividade levada ao extremo) que o torturam e que é a causa de sua patologia. Viver em um mundo subterrâneo, escuro, escondido, longe de todos em plena quietude e solidão é a escolha do personagem “homem do subsolo”.

²⁶⁹ É curioso que o homem do subsolo acredite que a consciência é uma doença. Como conta Dostoiévski através do personagem *homem do subsolo*, muitos positivistas acreditaram que se o bom senso e a ciência instruísem o homem, fazendo-lhe conhecer suas reais vantagens, o homem perderia velhos e maus hábitos, e deixaria de cometer ignomínias, tornando-se bom, nobre, capaz de sentir o belo e o sublime em tudo, e sobretudo, capaz de praticar o bem. E claro, se o homem ainda comete ignomínias é porque ele não se acostumou a agir de acordo com a razão e as ciências. Entretanto, o *homem do subsolo* afirma que as ciências podem fazer uma lista de vantagens humanas, como o bem-estar, a riqueza, a liberdade, tranqüilidade, etc., mas, o homem mesmo tendo consciência de suas vantagens, encontra algo em seu interior, mais forte que seus interesses, que pode ir contra a sua própria vantagem. Pois o homem sempre quis agir a seu bel-prazer, e nunca segundo o que lhe ordenam sua razão e seu interesse. (justamente porque ele não é uma tecla de piano). Porque a vantagem que é a maior vantagem e mais cara que todas é a nossa própria imaginação, a nossa vontade independente, mesmo que levado à loucura o homem sente esta vontade “sua”, livre, por capricho, ainda que seja um absurdo. Basta ver na história universal que tudo ocorre sobre uma imaginação exaltada, não sensata. Para o homem do subsolo, esta vantagem não se inclui em nenhuma lista destes cientistas da humanidade, justamente porque ela destrói todas as classificações elaboradas por essas listas de vantagens. Se futuramente a ciência nos dará todas as respostas, tudo será sensato, irá aparecer alguém que mandará tudo para o espaço, só pelo enfado, tédio, e por estupidez, pois o homem é ingrato. E se por acaso nossas vontades e caprichos forem colocadas numa fórmula, então o homem deixará de desejar, pois se nossa vontade se combinar com a razão, passaremos a raciocinar em vez de desejar, pois não podemos querer algo sem sentido, e seremos como teclas de piano efetivamente.

Isto não quer dizer que a razão não seja boa, no entanto, ela serve para satisfazer o homem na sua capacidade racional, na mesma proporção em que o ato do querer satisfaz a nossa capacidade perante a vida. Durante este tempo, em que a razão foi tomada para combater nossos instintos, não nos trouxe um retorno à virtude e à felicidade, pelo contrário gerou-se uma outra doença. Mas, se ainda pensamos que na ética entre os homens evoluímos, não estamos em uma época tão sanguinária, bárbara quanto às culturas antigas, convém mais algumas questões do homem do subsolo. Para ele, o homem não deixou de ser sanguinário com a civilização, mas ficou sanguinário de modo pior e mais ignóbil, “Outrora ele via justiça no massacre e destruição, de consciência tranqüila, quem julgasse necessário; hoje, embora consideremos o derramamento de sangue uma ignomínia, assim mesmo ocupamo-nos com essa ignomínia, e mais ainda que outrora”. Entretanto, se antes era por maldade, hoje é em nome da justiça (troca-se a causa primeira pelas secundárias). Mas o caso é que estamos tão acostumados com o modo de dedução abstrata que deturpa a verdade para estar de acordo com a lógica, que não acreditamos mais nos que nossos olhos vêem. Comportamentos bárbaros, ignomínias (ciúme, inveja, maldade, erros, por prazer ou masoquismo) que o homem comete durante a vida não deixaram de acontecer em nossa época democrática, livre, civilizada, e científica.

[...] porque eu mesmo sei, como dois e dois, que o melhor não é o subsolo, mas algo diverso, absolutamente diverso, pelo qual anseio, mas que de modo nenhum hei de encontrar! Ao diabo o subsolo! Eis que seria melhor mesmo: que eu próprio acreditasse, um pouco que fosse, no que acabo de escrever.²⁷⁰

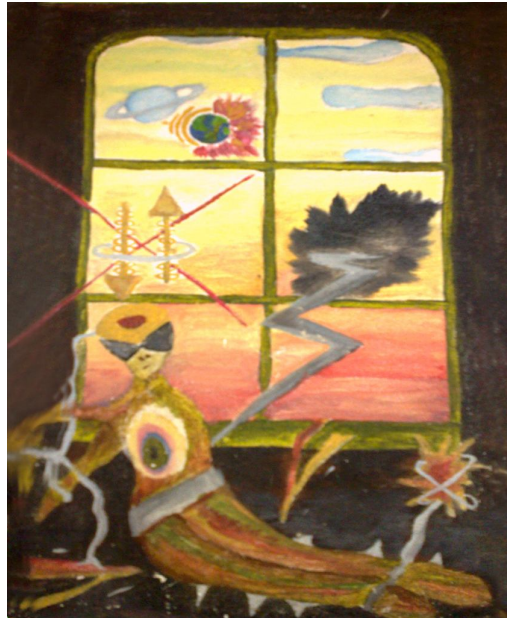


Figura 05: *O homem do subsolo*. Tela a óleo. Autora: Ana Carolina Jungblut.

O paradoxo do *Homem do subsolo* como representante do homem moderno, pode ser vista na explicação de Agamben sobre a ambigüidade entre *fazer* e *ter* experiência. Ou seja, se conhecer – “*fazer*” – a experiência, não pode gozar - “*ter*” - a experiência. Se a *temos* e gozamos a experiência, não temos conhecimento dela. Isto evidencia que na modernidade a imaginação possui caráter negativo associada à irracionalidade, deste modo a consumação do conhecimento e da experiência parece não ser atingida, pois o conhecimento não se junta à imaginação.

Agamben nos lembra que na antiguidade a experiência não se podia *fazer*, mas somente se *ter*. *Tinha-se*, pois ela acontecia ao acaso (com seu processo finito seria aprendendo com ela através da afecção para nos conduzir melhor à morte, conforme o item 1.3.1). Já na modernidade a maturidade do homem é alcançada mediante seus conhecimentos, logo, sua experiência é acrescentar cada vez mais conhecimentos, de modo que, infinitamente podemos *fazer* uma experiência (através de axiomas, buscando os resultados, buscando novos caminhos de uma experiência fantástica) e não *ter*.

O problema do *ter* e do *fazer* fica claro no prefácio do livro *Estâncias*, no qual Agamben parece nos remeter a idéia de que a experiência da poesia consegue o *ter*, e a

²⁷⁰ DOSTOIEVSKI, 2000, p. 51.

filosofia o *fazer*. Isto porque, segundo Agamben, poesia e filosofia marcam em nossa cultura ocidental um ponto de separação em que parece haver a distinção entre dois pólos de conhecimento, um da poesia – *estático e inspirado* – e outro do pensamento – *racional e consciente*.

A poesia parece penetrar num campo de liberdade espiritual que a difere da filosofia, que com seu modo austero, parece ser alheia aos sentimentos profundos da vida humana. Assim, entende-se comumente que a poesia possui ou goza seu objeto mesmo sem o reconhecer, como “uma palavra inconsciente e como que caída do céu, que goza do objeto do conhecimento representando-o na forma bela”.²⁷¹ Contrariamente a ela, a filosofia não goza seu objeto, pois não o consegue representar, mas o reconhece com a palavra que tem em si a seriedade e a consciência.

Mas, o ponto extremo desta separação entre filosofia e poesia mostra-nos que a poesia não desenvolveu uma consciência de si, como se não pudesse ter um método, ficou esquecido que a poesia volta-se para o conhecimento, da mesma forma que ficou esquecido que o verdadeiro filosofar volta-se para a alegria. Tal como Heidegger²⁷² menciona que o poeta e o filósofo habitam montanhas muito próximas, entretanto, separadas por um profundo abismo.

Nas conseqüências diante da separação entre *filosofia e poesia* em nossa cultura, Agamben afirma a idéia de que todo problema de conhecimento é um problema de *posse*, e assim sendo, é um problema de gozo, logo também é um problema de linguagem.

E neste espaço melancólico, o sujeito moderno encontra-se em uma apropriação poética sem consciência e uma consciência filosófica sem gozo. Assim, o paradoxo ocorre entre a *percepção de que aquilo que é possuído não pode ser gozado, e o que pode ser gozado não é possuído*.

Como vimos, quando estes pontos de fusão não conseguem coincidir, nem ao menos suprimir um ao outro, surge o desespero melancólico, no qual, o desejo nega e afirma seu objeto. Dentro desta instância se encontra “o poder mágico que transforma o negativo em ser”, do qual há a inapreensibilidade de seu objeto. Neste caso, poesia e filosofia não possuem seu objeto, pois a negatividade do ser, o gozo não é efetuado, pois nunca se realiza completamente.

²⁷¹ AGAMBEN, 2007a, p. 12.

²⁷² Como conta Heidegger, a grande poesia, mesmo que não trabalhe com os grandes temas filosóficos, trás implicitamente traz a claridade de suas palavras a verdade dos grandes motivos humanos, e doente será a poesia em que não leva adentro as grandes preocupações dos homens. Em relação à filosofia, comenta que esta não fará história se ela não for portadora de vida e não suscitar as capacidades humanas de criar formas, imagens e símbolos para a compreensão.

A melancolia é o espelho da consciência humana que abraçou a alienação como o seu mundo. Diante da ausência de todas as verdades, a nostalgia surge de uma realidade que ele pode *possuir* apenas tornando-a irreal, ou seja, reflete uma cultura que tomou a verdade do passado apenas na condição de negá-lo, e o conhecimento do novo é posto na inversão do antigo.

Nietzsche na primeira frase do livro *Vontade de Potência*, já diagnostica que surge-nos a contradição entre o mundo que veneramos e o mundo que vivemos. O que resta-nos? Ou suprimimos esta veneração ou nos suprimimos. Na tentativa de suprimirmos caímos no niilismo, no nada. Segundo Arendt, os estados subjetivos nos quais a modernidade aprisionou a mente dos indivíduos refletem a incapacidade do sujeito transcender o mundo material²⁷³.

Entretanto, ao que parece, este “nada” que é o próprio objeto da poesia e da filosofia, guarda sua inacessibilidade leva consigo uma sabedoria, porque esta negatividade não se insere pela negação da potência criadora, mas “pela presença do negativo no próprio cerne do negativo.”²⁷⁴ Pois o *objeto* do conhecimento e do desejo, e que garante sua inacessibilidade, é o próprio fantasma. Nesta impossível captação do fantasma na linguagem, poesia e filosofia marcam suas limitações em conjunto.

O que está em questão é que tanto a filosofia quanto a poesia guardam em si um grau de negatividade porque nas suas experiências com a linguagem assentam-se nos fundamentos indizíveis, do qual seu *objeto* é ausente e inapropriável. Poesia “pura” marcando uma experiência sem verdade (sem consciência de si, sem fundamento) e uma crítica “pura”, sem uma linguagem para gozar seu objeto de estudo (linguagem alcançada somente na da irrealidade). Estas marcam a inacessibilidade dos seus signos, na característica dos seus *objetos* de serem inacessíveis:

Ao invés de se apropriar de seu objeto, crítico é o pensamento que, através de seus elementos constitutivos colocadores dos signos de uma negatividade absoluta, resguarda a inapreensibilidade e a inacessibilidade do objeto, mantendo sua pura e

²⁷³ Segundo ela, a dissolução da realidade objetiva em estados subjetivos, infelizmente aprisionou o homem na sua própria mente, nas limitações das formas que ele mesmo criou. Apesar de que a experimentação científica aumentou o poder humano de criar e de agir, a um grau muito além do que qualquer época anterior pensou imaginar em sonho ou fantasia, no entanto “No momento em que ele deseja aquilo que todas as épocas anteriores eram capazes de fazer, ou seja, experimentar a realidade daquilo que ele próprio não é, verifica que a natureza e o universo <<se lhe escapam>>, [...]” (ARENDR, 2005, p. 301.) “O fato novo não é que existam coisas das quais não podemos formar uma imagem - essas <<coisas>> sempre foram conhecidas, e entre elas estava a <<alma>> -, mas sim que as coisas materiais, que vemos e representamos e a partir das quais medimos as coisas imateriais que não podemos visualizar, sejam igualmente <<inimagináveis>>. Com o desaparecimento do mundo tal como é dado aos sentidos, desaparece também o mundo transcendental, e com ele a **possibilidade de transcender-se o mundo material em conceito e pensamento.**” (ARENDR, 2005, p. 301. *grifo nosso*)

²⁷⁴ PUCHEU, 2008, p. 67.

constante liberdade. Fluente, deslizando no abismo do nada, tudo o que se relaciona com o positivo fica mantido em inteira contingência e suspensão.²⁷⁵

A ligação do fantasma na linguagem evidencia a próprio limite de todo significar, diante de uma *barreira* que há entre o significante e o significado. Neste sentido o signo é o questionamento básico de tal análise. Pois como vimos, o signo (fantasma) é o cerne de negatividade implícito em todo ato criativo de linguagem poética ou filosófica. Por isto, mesmo diante da impossibilidade de expressar o signo, Agamben crê que a linguagem tem seu valor enquanto expressa o negativo, caso que hoje negamos expressar este negativo e assim, se torna um negativo sem redenção positiva.

A metáfora é o ponto no qual esta barreira encontra sua dobra do limite de significação. Neste caso ela não é uma expressão da intuição imediata ou uma arte poética da moderna objetivação do pensamento, que substitui uma coisa por outra, como acostumamos a interpretar. Isto porque ela é originalmente um nome substitutivo para um objeto que não deve e não pode ser nomeado.

Lembremos que na própria origem dos conceitos se encontra uma metáfora. Tal como Nietzsche dialoga com a cultura dos conceitos fixos, tão cheios de significação real, mas que, no entanto eles mesmos são metáforas, precisam do salto da imaginação como dirá Huizinga²⁷⁶:

“O que é, pois, a verdade? Uma multidão de metáforas em movimento, de metonímias, de antropomorfismos, em uma palavra: uma soma de relações humanas que foram poeticamente elevadas, transpostas, ornamentadas e que, após um demorado uso, pareceram a um povo serem firmes, canônicas e vinculantes... Enquanto toda metáfora da intuição é individual e sem par, e por isso, sempre consegue fugir a toda determinação, o grande edifício dos conceitos mostra a rígida regularidade de um pombal romano, e exala na lógica a severidade e a frieza que são próprias da matemática. Quem estiver impregnado desta frieza, dificilmente acreditará que o conceito, ósseo e octogonal como um dado e, como este, inamovível, seja mais do que *o resíduo de uma metáfora*... Só através do esquecimento deste mundo primitivo de metáforas, só através do enrijecimento e da cristalização daquilo que era originalmente uma massa de imagens nascentes, em ondata ardente, da capacidade primordial da fantasia humana, só através da crença invencível de que *este sol, esta janela, esta mesa* sejam uma verdade em si, em poucas palavras, só porque o homem se esquece enquanto sujeito e, em particular, enquanto sujeito da criação artística, ele pode viver com um pouco de repouso e

²⁷⁵ PUCHEU, Alberto. Estâncias. In: PUCHEU, 2008, p. 53.

²⁷⁶ “As grandes atividades arquetípicas da sociedade humana são, desde o início, inteiramente marcadas pelo jogo. [...] É a linguagem que lhe permite distinguir as coisas, defini-las e constatá-las, em resumo, designá-las e com essa designação elevá-las ao domínio do espírito. na criação da fala e da linguagem, brincando com essa maravilhosa faculdade de designar, é como se o espírito estivesse constantemente saltando entre a matéria e as coisas pensadas. Por de trás de toda expressão abstrata se oculta uma metáfora, e toda metáfora é um jogo de palavras. Assim, ao dar expressão à vida, o homem cria um outro mundo, um mundo poético, ao lado do da natureza.” (HUIZINGA, 1993, P. 07).

segurança...” (os fragmentos do *Philosphenbuch* estão presentes no vol.X da edição Kröner das obras de Nietzsche).²⁷⁷

Que hoje a metáfora seja aprisionada por um signo *significante* é visto a partir da semiologia medieval de signo, no qual vem ter influência decisiva dos escritos de Aristóteles. Aristóteles já colocara a voz como um som significativo, já disse que nem todo som é significativo, mas para ser significativo “é necessário que aquele que faz vibrar o ar esteja animado e tenha fantasmas”²⁷⁸. O caráter semântico é explicado com a presença de uma imagem mental ou fantasma. A marca intelectualista de Boécio levou a excluir o fantasma da esfera do significado, efetivando-se em Alberto Magno que já vem a negar a relevância de uma teoria do signo lingüístico. A interpretação escolástica, identificando *passi animae* com a *species intellegibilis*, identificava assim a origem dos signos lingüísticos como intelectual, excluindo assim, do motor espiritual do homem, a ira o desejo a alegria, etc.

Essa supressão da dicotomia entre signo (fantasma) e significativo reflete hoje, diante do mal-estar frente aos símbolos, quando se observa nos estudos simbólicos de culturas antigas. “Hegel torna-se interprete do “mal-estar” da nossa cultura frente aos símbolos, formas que “por si só não dizem nada, e não proporcionam gozo nem nos contentam com uma intuição imediata [...]”.²⁷⁹ Mas nesse mal-estar que acompanha o significar, se esconde a fratura da *presença*, na qual, a definição de signo como símbolo, nos mostra um desacordo entre forma e significado.

Agamben nos fala que desde o início da experiência ocidental do ser, a metafísica da *presença*, ou seja, essa dualidade de manifestante e manifestar, se expressa na noção de que tudo o que vem à nossa presença esconde-se, representa um faltar, na ausência do aparecer e esconder. Processo que se verifica na idéia de desvelamento como a noção de verdade. Esta fratura mostra que na origem não há plenitude, mas diferimento (por isto a necessidade de se filosofar).

Mas também, essa *fratura* da diferença entre signo (fantasma) e significativo, permaneceu afastada e ocultada, voltando na reflexão da semiologia moderna, quando surge a noção de signo como unidade expressiva do significativo e do significado. Neste caso a fratura da presença volta a assumir um processo de significação, pois significativo e significado estão ligados diretamente a uma manifestação (ou ocultamento). Desta forma isto nos impede que hoje tenhamos uma compreensão do significar, pensando que todo significar é a aparência

²⁷⁷ AGAMBEN, 2007a, p. 238. (*nota de rodapé*)

²⁷⁸ AGAMBEN, 2007a, p. 205.

²⁷⁹ AGAMBEN, 2007a, p. 218.

sensível (signo) que se identifica *sem resíduos* com o significado. O que queremos mostrar a partir de Agamben é que parece haver um abismo entre significante e significado, ordens distintas e separadas por uma barreira que constitui o problema original de toda significação.

A *fratura* original mostra que a *presença* e palavra que se aproxima do objeto sempre o mantém à distância, sempre é inacessível. Por isto, na interpretação de Agamben sobre o enigma, Édipo tem de *inventar* um modo original de dizer, ou seja, diante do enigma não descobre algo oculto que já existia antes da pergunta, ou seja, o significado pretendido pela Esfinge não deveria preexistir à formulação, pois Édipo, contudo, deveria descobrir um modo de dizer. Isto se observa no enigma interpretado por Heráclito. Aristóteles considerou-o como uma conjunção de opostos, <<diante de conectar coisas impossíveis>>. Do mesmo modo, a Esfinge não buscava um significado oculto e velado, mas sim um dizer, um modo original de dizer, no qual a tentativa da palavra que se aproxima do objeto evidencia a *fratura* da ausência e da qual sempre fica à distância.

Neste reconstituir a cifra de Édipo, Agamben demonstra que seu conhecimento era até inessencial, pois não havia uma solução escondida, mas sim, a lembrança da fratura original. Como conta, a interpretação de Édipo da palavra cifrada comanda também, secretamente a concepção freudiana de símbolo. Discurso e palavra obscura, ou o modo com que o símbolo lingüístico inconsciente se traduza para o consciente. Se Édipo decifra, a análise terapêutica cura a neurose.

Agamben busca uma semiologia libertada da marca de Édipo para encontrar o modelo de significar. Se levamos em conta que Freud percebe que alguns símbolos não se deixam capturar neste esquema descrito acima. Estes símbolos estão contidos no caráter do fetichista, na qual através de um símbolo o sujeito consegue se apropriar de um conteúdo inconsciente sem levá-lo à consciência. “[...] o fetichista emblematiza o seu temor e o seu desejo mais secretos em um brasão simbólico que lhe permite entrar em contato com eles sem torná-los conscientes”.²⁸⁰ E se, o fetiche é o reino das coisas, a *metáfora* é o reino da linguagem. Estes mostram um significado único, que substituem o fantasma. Sem conscientizar e mostrar o nada, a metáfora vem e neste nada revela muito mais.

Poesia e filosofia resultaram para Agamben, as chaves de que esta percepção que conseqüentemente se acomoda no nada. Entretanto, este “nada” comunica-nos uma coisa, esse “nada contém a inapreensibilidade como o seu bem mais precioso”. A questão da

²⁸⁰ AGAMBEN, 2007a, p. 234.

inapreensibilidade parece neste caso, responder “à impossível tarefa de se apropriar daquilo que deve, de qualquer modo, continuar inapreensível”.

Segundo Agamben, os poetas do século XIII chamavam *Estância*,²⁸¹ a morada capaz e receptáculo como o núcleo essencial de sua poesia, e a ela confiavam como único objeto da poesia. Assim, diante de uma presença aprisionada por um significar, que é a origem da metafísica ocidental, as tentativas convergem para que tenhamos uma volta da unidade da palavra despedaçada e que superemos o modelo moderno de um sistema unitário do dizer através desta *estância*, ou seja, deste receptáculo que, como morada, *represente o lugar de estar além do seu significado*.

Seja na filosofia, seja na poesia, o ter-lugar da linguagem é compreendido como algo que não se pode dizer e tampouco apreender, funda um evento singular, que “*permanece necessariamente não dito naquilo que se diz.*” A poesia, por excelência um fazer em que a linguagem é experimentada, constitui desse modo o lugar em que o evento da linguagem é diferido com respeito a si mesmo, e repetível nesse em que pese esse diferimento. [...] Longe de constituírem saberes rivais e domínios aparatos, na sua concepção poesia e filosofia se confundem na mesma busca, ainda que cada uma a seu modo, de compreender e apreender o inacessível lugar original da palavra, ambas revelando, ou mostrando, esse lugar como não encontrável.²⁸²

A poesia, jogando com as palavras e restituindo a potência que as anima evidencia o retorno constante ao lugar do surgimento da linguagem, no qual para se colocar na linguagem, temos que superar a fratura entre signo e significado, entre o desejo e seu inalcançável objeto, entre o visível e o invisível.

2.1.4 O fantasma e a apropriação poética

Agamben nos lembra que a herança transmitida pela poética do século XIII (como vimos no item 1.2.3) não se restringe à elevação do amor, mas sim, à **vinculação do fantasma e do desejo com a linguagem poética**. Tomar o vínculo da “poesia do amor” como o local em que temos a satisfação do amor, é perceber que ela centra-se no próprio *objeto* não corpóreo do amor que é o fantasma. Assim, celebram a união sem fim, pois o poema é o lugar desta ausência.

Segundo Agamben, a linguagem poética (em um ditado de amor inspirante, ou seja, como atividade pneumática) na qual, inclui o fantasma e o desejo na linguagem, vem desta

²⁸¹ *Stanza* deriva do termo árabe *bayt*, que significa *morada, tenda* ou *verso*. Verso de uma poesia composta com louvor.

²⁸² CAPELA, Eduardo Schmidt. *Categorias italianas*. In: PUCHEU, 2008, p. 183.

forma, sanar a fratura entre visível e invisível, entre corpóreo e incorpóreo e tornar dizível o compreensível. Entretanto, o complexo de poesia como um todo que fora transmitido pelos poetas do estilo novo, como “Amor inspira”, só faz sentido e entendido sonoridade pneumática do poetar como parte integrante da teoria do espírito fantástico que insere na linguagem na doutrina pneumofantasmática.²⁸³

Na poesia do amor inspirante, porém, para cuja situação, na torre mais elevada do edifício pneumo-fantasmológico, estava voltada a nossa investigação, o desejo, sustentado por uma concepção que constitui a única tentativa coerente do pensamento ocidental para superar a fratura metafísica da presença, celebra, talvez pela última vez na história da poesia ocidental, a sua alegre e inexausta “união espiritual” com o próprio objeto do amor, esta “gioi che mai non fina”, que continua sendo o projeto lúcido e vital para sempre, com que nossa cultura poética deverá voltar a medir-se, se e quando conseguir dar o passo pra trás-e-para-além de si mesma na direção da sua própria origem.²⁸⁴

A doutrina da beatitude de amor e signo poético deixados pela poesia do século XIII mostra que **o signo poético se torna a única forma para o cumprimento do amor**, pois a inclusão do fantasma e do desejo na linguagem torna para poesia ser concebida como um *Joi d’amor*.²⁸⁵ Neste sentido, poesia concilia a fratura entre o desejo e seu inapreensível objeto, e, enquanto a enfermidade mortal e o delírio melancólico resgatam seu enobrecimento:

Na prática poética, entendida como significação do inspirar de amor, Narciso consegue efetivamente apropriar-se da própria imagem e saciar o seu *fol amour*, em um círculo no qual o fantasma gera o desejo, o desejo se traduz em palavras, e a palavra delimita o espaço onde se torna possível a apropriação daquilo que, do contrário, não poderia ser nem apropriado, nem gozado.²⁸⁶

Lembremos da relação melancólica diante da obsessividade em torno do inatingível objeto (fantasma) de estudo ou do amor. É precisamente no momento em que, se deseja ver o sumo-bem, ou, no momento em que se deseja a imagem da dama, o espaço melancólico se abre em uma epifania do inapreensível. Nesse espaço de *perda* (mesmo que nada tenha sido perdido) diante de um exaltado desejo que move o sujeito a querer abraçar e tocar, o que seria apenas objeto de contemplação, a privação do objeto é convertida em posse. Neste sentido, a descoberta do caráter fantasmagórico do amor pelos poetas do período medieval nos mostra

²⁸³ A voz inspirada é como uma corrente pneumática, proveniente do coração, passa através da laringe e põe em movimento a língua. (Hipócrates, Galeno, estóicos)

²⁸⁴ AGAMBEN, 2007a, p. 214, nota de rodapé.

²⁸⁵ “*Joi d’amor* é a expressão usada pelos trovadores para expressar a alegria da paixão amorosa, a “alegria do amor”, o “gozo do amor”. Trata-se de um amor integral, de todos os sentidos, da razão e do corpo, [...]” (AGAMBEN, 2007a, p. 11.)

²⁸⁶ AGAMBEN, 2007a, p. 212.

que o amor não tem por objeto a coisa sensível, mas o fantasma. De modo que nos apaixonamos não pela pessoa em si, mas mais pelo seu gesto. O enamoramento de sua imagem (fantasma) é a origem de seu desejo:

Aliás, o fantasma, que é a verdadeira origem do desejo (<<phantasia ea est, quae totum parit desiderium>>), é também – como mediador entre o homem e o objeto – a condição da apropriabilidade do objeto do desejo, e logo, em última análise, de sua satisfação.²⁸⁷

O curioso é que graças à atitude dos poetas do século XIII que elevaram o amor como uma experiência nobre e espiritual do homem (algo que também está implícito na concepção de melancolia desde Aristóteles) e mudaram radicalmente a teoria médica e enferma do amor, possibilitaram que dois séculos depois, os humanistas pudessem modelar a intenção melancólica no seu mais elevado ideal humano contemplativo, tendo em vista a afinidade entre amor e melancolia. Entretanto, através desta valorização da melancolia, a modernidade fundou sua paradigmática concepção de felicidade. Unindo esta ambivalência amorosa, do aspecto concreto (do que poderíamos chamar a própria libido) e o contemplativo, modelaram sua paradigmática concepção de felicidade em uma única via contemplativa que deveria ser realizada e cumprida na esfera *concreta*.

Se tomarmos *Eros*, um dos tipos de amor para os gregos (filho da abundância e da pobreza) possui o **desejo** (ligado à fantasia, que nunca sacia e nunca se mede - incorpóreo) e também à **necessidade** (ligado ao corpo, e que pode ser satisfeita e pode ser medida - corpórea), digamos que a modernidade não consegue mais cindir estas duas faces. Ou seja, ver o outro como um objeto (necessidade) e ao mesmo tempo querer satisfazer nossos desejos (ilimitados) é o paradoxo da consumação do amor (*Eros*) que a modernidade vive e que nos faz perguntar: Qual é o *objeto* idealizado que buscamos fusão?

Para os poetas, o amor não é uma oposição entre o sujeito e o objeto de seu desejo, mas o amor tem na fantasia o seu *sujeito-objeto*, pois a fantasia é também a mediadora entre o sujeito que deseja e o objeto do desejo. O fantasma era a condição para o amor consumado, cujo gozo nunca teria fim. A fantasia ela seria a condição para nos apropriarmos de qualquer objeto de desejo e ter a satisfação, mas, neste caso, a apropriação não se efetua tendo como objeto à coisa sensível ou corpórea. Pois o desejo não se funde na corporeidade do objeto, mas na imaginação que tem dele, abolindo a diferença entre o corpóreo e o incorpóreo, entre o desejo e seu objeto:

²⁸⁷ AGAMBEN, 2005, p. 35.



Figura 06: *Eros*. Acrílico no prato de papelão. Autora: Ana Carolina Jungblut (2002).

Por isto, se o amor tem seu lugar na fantasia, (e deste modo ela é o sujeito do amor), o desejo nunca encontra diante de si a corporeidade, mas uma imagem. “*uma imaginação pura e separada do corpo, uma substantia separada que, com o seu desejo, move as esferas celestes [...] na qual se abolem os confins entre o subjetivo e o objetivo, corpóreo e o incorpóreo, o desejo e seu objeto*”.²⁸⁸ Da mesma forma que sabemos em nosso íntimo que um objeto de nosso uso não é somente um objeto (e também não é somente nossa representação diante deste) e assim como a língua nunca alcança o verdadeiro nome dado à coisa, de certa forma sabemos que o desejo nunca é atingível na esfera concreta material.

Como vimos a fantasia foi tomada como irreal; ocupando o seu lugar, o homem racional, e, em vez da fantasia, o *ego cogito* torna-se o sujeito do desejo. Como não tem fantasia, o eu desejante encontra diante de si apenas um corpo “*um objectum que pode*

²⁸⁸ AGAMBEN, 2005, p. 35.

somente consumir e destruir sem nunca se satisfazer, porque nele o fantasma se esquivava e se esconde ao infinito.”²⁸⁹ Ou seja, não consegue mais fazer experiência através do aspecto amoroso. Tornando o desejo insaciável, porque agora o ser humano, pode somente consumir o seu objeto da necessidade (corpóreo), sem jamais unir-se verdadeiramente a ele, e, se o amor é um desejo consumado, neste caso é a quebra do amor, pois este se torna a oposição entre o ser que deseja e o objeto de seu desejo. É a impossibilidade de coincidir as duas metades de Eros. O desejo e necessidade não conseguem mais coincidir no mesmo objeto, porque agora o sujeito objeto é a coisa corpórea. “*Aquilo que o homem de Sade, como sujeito do desejo, tem diante de si é sempre um outro homem enquanto sujeito da necessidade, pois a necessidade não é mais do que a forma inversa do próprio desejo e o signo de seu essencial alheamento*”.²⁹⁰ Se antes a fantasia garantia que nos apropriaríamos do objeto, pois o consumíamos plenamente, agora nos vemos diante de um objeto, que só se pode consumir, ou destruir, sem nunca satisfazer, pois a fantasia não está mais como o sujeito-objeto.

Assim, tentando juntar o desejo e a necessidade sem fantasia como sujeito-objeto, tem-se a frustração do próprio desejo. Esta frustração transforma-se em gozo quando ocorre a perversão. Pois o perverso reconhece que seu próprio desejo aparece no outro como necessidade. *Se o “fol amour que pode somente consumir o seu objeto sem jamais verdadeiramente se unir a ele [...]”,²⁹¹ os poetas podiam definir o caráter do amor como “um <<amor consumado>> (fin’ amors), cujo gozo não tem fim (<<gioi che non fina>>) e, coligando-o com a teoria averroísta que vê no fantasma o lugar em que se cumpre a união do indivíduo com o intelecto agente, transformar o amor em uma experiência soteriológica”.*²⁹²

Hoje em dia, é costume falar em desilusão amorosa quando remetemos às altas idealizações que fogem da realidade concreta. Também, paradoxalmente, falar de amor ou sabedoria não parece ser mais tão profundo, visto que temos enormes opções de escolha. Neste amor em ritmo de nossa época seria capitalista teria sede de consumir como já nos remete as idéias de Baumann²⁹³. Cada vez mais a ânsia de provar tudo e ao mesmo tempo tem tornado os acontecimentos mais fugazes. Ao mesmo tempo, entre consumir e usar há uma grande diferença, e buscar a felicidade fora de nós também nos fez ver que ao misturar anseios e emoções mais supremas, acumulamos dores de amar, medo de amar, desejos não preenchidos de modo que também *recusamos* o amor.

²⁸⁹ AGAMBEN, 2005, p. 36.

²⁹⁰ AGAMBEN, 2005, p. 36.

²⁹¹ AGAMBEN, 2005, p. 35.

²⁹² AGAMBEN, 2005, p. 35.

²⁹³ BAUMANN, Zygmunt. *Amor Líquido*. Jorge Zahar editor, 2003.

Certamente, quando a imaginação se torna excluída das experiências, sua “sombra” maior se evidencia diante da fantasia e do desejo. Neste sentido, além de um *louco amor* que pode ver o outro apenas como objeto, em outra perspectiva, temos a consciência de si que se comporta negativamente em relação ao desejo, tentando-o suprimir. Como nos conta Agamben, na concepção de que, a mediação entre a coisa desejante parece independente, e quando o sujeito não consegue aniquilá-la com seu ato de negação, a consciência de si que se comporta negativamente em relação ao desejo, assim o sujeito nega para si mesmo não a coisa desejante, mas o próprio desejo. Desta forma, o que não foi realizado pelo desejo, é realizado pelo gozo de dar fim a coisa²⁹⁴.

De acordo com uma cultura que se auto-nega, que na sua impossibilidade de se apropriar da coisa prefere negá-la e se auto-destruir, precisamos encontrar mecanismos para a satisfação, e para isto devemos lembrar que a esfera do amor e da melancolia estão ligadas ao desejo, e que estes possuem como objeto a impossível captação material do fantasma. Neste sentido:

Se nas ciências do homem sujeito e objeto necessariamente se identificam, então a idéia de uma ciência sem objeto não é um paradoxo jocoso, mas talvez a tarefa mais séria que, em nosso tempo, continua confiada ao pensamento. [...] a iluminação profana, a que ela dirige a sua intenção mais profunda, não possui o seu objeto. Assim como toda autêntica *quête* [busca], a *quête* da crítica não consiste em reencontrar o próprio objeto, mas em garantir as condições da sua inacessibilidade.
295

Garantindo a inacessibilidade do objeto, mas apropriando-se dele enquanto fantasma, garantindo nosso ter-lugar na linguagem deve-se “porque só se formos capazes de entrar em relação com a irrealidade e com o inapreensível como tais, será possível apropriarmo-nos da realidade e do positivo.”²⁹⁶

2.1.5 Por uma experiência transcendental da voz

Agamben é muito inspirado nos estudos de Hamann para abandonar o modelo matemático transcendental lingüístico, pois é como se afirmasse que a razão e a língua são a mesma coisa. Esse modelo nos fez perder o encontro com a origem lingüística, ou seja, o

²⁹⁴ Como nos conta Nietzsche, sábios da cultura ocidental, bem como toda moralidade da igreja cristã, baseando-se na sua “estupidez” a paixão, a combateram, e passaram a defender a aniquilação das paixões, do sofrimento e dos desejos, apenas para evitar esta estupidez e suas conseqüências. É claro que nossas paixões têm um tempo em que são nefastas, que atuam com certa estupidez, mas após um tempo se casam com o espírito e se “espiritualizam”.

²⁹⁵ AGAMBEN, 2007a, p. 10.

²⁹⁶ AGAMBEN, 2007a, p. 15.

próprio limite transcendental do significar. Vejamos que a importância da *origem* do encontro com a palavra na retórica antiga evidencia este limite:

A retórica antiga, explica ele, considerava a *ratio inveniendi* (ou *ars inveniendi*, isto é a **razão de descobrir**, a imaginação, onde o próprio advento do discurso é experienciado, o que possibilita o encontro da e com a palavra, de se deparar com ela em seu lugar próprio) “mais originária” que a *ratio iudicandi* (ou *ars iudicandi*, isto é, a faculdade de julgar, de que provém a lógica e a ciência, que assegura a verdade e a correção do discurso pronunciado). A doutrina do juízo, a partir daí elaborada, e cuja importância para a racionalidade moderna é decisiva, foi constituída com base **numa idéia de posse de uma palavra de antemão já dada**. Quanto à tópica, que acabou por ser eclipsada por aquela, tinha por meta a construção de um lugar para a palavra, lugar esse que conformava o argumento (*argumentum*), isto é, “o evento iluminante da palavra, o seu ter-lugar.”²⁹⁷

Kant fundamentou seu projeto de conhecimento pelo modelo da matemática, isso se pode ver também em Husserl que verifica a objetividade ideal da geometria. Segundo Agamben é justamente por esta objetividade estar no interior da consciência, que impediu de se perceber sua subjetividade da linguagem. Assim não houve como separar e traçar as diferenças entre o transcendental e o lingüístico, e deste modo a percepção transcendental apresenta-se como um *eu penso*, um sujeito que se enuncia, um sujeito lingüístico, onde transcendental e lingüístico se misturam.

O próprio sujeito transcendental é encarado como um *eu penso* que é anterior e independente da linguagem, ou seja, tomou a razão como equivalente a língua. O sujeito do “eu penso” é o locutor que se colocou como um sujeito da linguagem (linguagem = racional) como o fundamento de toda experiência e conhecimento, mas se esqueceu de se perguntar sobre a linguagem, e a tomou como naturalmente ligada ao pensar.

A crítica de Hamann a Kant, segundo a qual uma razão pura <<elevada a sujeito transcendental>> e afirmada independentemente da linguagem é um contra-senso, pois <<não apenas a inteira faculdade do pensamento reside na linguagem, mas a linguagem é também o ponto central do mal-entendido da razão consigo mesma>>, encontra aqui todo o seu peso.²⁹⁸

Outro lingüista do qual Agamben parte para fundamentar seus estudos é Benveniste, que confirma a crítica hamanniana no qual só pode-se articular este transcendental porque omitiu o problema da linguagem. Partindo de que é na linguagem e pela linguagem que o sujeito tem sua origem e seu lugar, e somente através da linguagem que o sujeito pode articular o *eu penso* como um sujeito transcendental, Benveniste, através dos estudos dos

²⁹⁷ CAPELA, In: PUCHEU, 2008, p. 181.

²⁹⁸ AGAMBEN, 2005, p. 54.

pronomes configura a subjetividade como a capacidade do sujeito colocar-se num *ego*, como conta Agamben:

A subjetividade nada mais é que a capacidade do locutor de pôr-se como um *ego*, que não pode ser de modo algum definida por meio de um sentimento mudo, que cada qual experimentaria da existência de si mesmo, nem mediante a alusão a qualquer experiência psíquica inefável do *ego*, mas apenas através da transcendência do eu lingüístico relativamente a toda possível experiência. <<Esta subjetividade, quer a coloquemos em fenomenologia, quer em psicologia, nada mais é que o emergir no ser de uma propriedade fundamental da linguagem. É “ego” aquele que diz ego. É este o fundamento da subjetividade que se determina através do estatuto lingüístico da pessoa... A linguagem é organizada de modo a permitir a cada locutor apropriar-se da inteira língua designando-se como um eu>>.²⁹⁹

A nossa subjetividade é a nossa capacidade de nos pormos como um *ego*, quando nós nos designamos como um *eu*, e isto não é nossa experiência transcendental, não é algo que aprendemos em si de modo imediato independente da linguagem, não seria objetivo ou um evento dos mistérios. Benveniste diz que é impossível recorrermos a uma representação imediata de nossa personalidade, de um conceito individual que cada um teria de si, pois não há um conceito de eu que compreenda todos os *eus*. O eu não tem entidade lexical alguma. Porque o *eu* só tem sentido em um discurso individual que cada um faz consigo, designando o locutor, neste caso não é objetivo, mas sim subjetivo. Ou seja, a consciência é o sujeito da linguagem, é a qualidade subjetiva dos processos psíquicos, por isto não existem fatos da consciência que as ciências possam atingir além do sujeito e da linguagem, pois só tem sentido no discurso.

E se os sujeitos modernos tomaram o transcendental como o locutor, erguindo-se sobre o sujeito da linguagem como fundamento da experiência e do conhecimento, Agamben em sua crítica, convém trocar o transcendental por lingüístico. Entende-lo como lingüístico é porque eles são um experimento. Ou seja, algo que só tem sentido quando em um discurso. Para Agamben os transcendentais só se realizam através da linguagem, ou melhor, de um experimento com a própria língua, (*experimentum linguae*), do qual experimenta uma dimensão vazia, que ele chama de arkitranscendentais, (transcendência dos próprios transcendentais) que não encontram diante de si senão a pura exterioridade da língua. O pensamento é simplesmente este experimento. Mas, infelizmente, a comunidade que nasceu no experimento da linguagem arkitranscendental de Kant, não pode ter um pressuposto de si, pois nem a linguagem pode ser pensada como algo. Este experimento transcendental, do *eu penso* universal, não pode nem ser considerado uma língua, de um estado de nomes que cada

²⁹⁹ AGAMBEN, 2005, p. 56.

povo transmite de geração em geração. Até porque a coisa em si é indizível, a verdade das coisas é impresumível. E se queremos rever novamente um conceito de transcendental ele não pode ser subjetivo, mas como objetivo, ele estaria além do sujeito.

Como vimos, a idéia de uma substância psíquica pré-subjetiva e pré-lingüística revelou-se em buscar a experiência transcendental em uma experiência pura já no século XX, ao tentar se substancializar o silêncio <<mudo>>, ou por meio da idéia do inconsciente como um fluxo de consciência inatingível e irrefreável do fenômeno psíquico originário. Mas esta experiência se torna o mito para nosso tempo, pois ela enquanto terceira pessoa, ela não é um sujeito, nem uma pessoa, mas que tem sentido somente em oposição a sua pessoa. Entretanto este espaço interior não suscita um lugar para uma experiência além da linguagem e da experiência vivida. Mas segundo Agamben toda experiência psíquica constituiu um monólogo interior, assim como mostrou Lacan, afirmando que o inconsciente enquanto terceira pessoa possui sua realidade na linguagem, pois ele mesmo é linguagem.³⁰⁰

O problema da linguagem é retomado por Agamben através de uma teoria da infância indo além deste conceito psíquico. Começa se perguntando: “Existe uma voz humana, uma voz que seja voz do homem como o fretenir é a voz da cigarra ou o zurro é a voz do jumento? E, se caso exista, esta voz é a linguagem?”.³⁰¹ Para isto, Agamben retorna ao problema da voz e sua articulação para esclarecer tal fato, através do antigo problema filosófico.

Vejamos que a tradição da metafísica ocidental caracterizou o homem como aquele que fazia plena cisão entre língua e fala, (signo e discurso). “Somente a escrita alfabética pode, efetivamente criar a ilusão de ter capturado a voz, de tê-la compreendido e inscrito nos *grámmata*.”.³⁰² Criou-se a ilusão de que as letras estariam necessariamente na voz, e seriam elementos da voz. Assim como temos a ilusão de que o número está nas coisas. Justamente porque o saber, neste instante, rompe sua relação originária com a voz, que agora é compreendida como gramática articulada, a voz necessariamente se refugia numa estrutura que denominamos inconsciente, a um saber sem sujeito, em um saber oculto.

Agamben descreve que o homem não é sempre falante, conhece interrupções e fraturas, e deve constituir-se na linguagem para poder dizer *eu*. Ao contrário dos animais que não precisam entrar na língua, pois já estão sempre dentro dela. Pois se a língua do homem fosse sua natureza, realmente sua essência, logo, ele já estaria sempre na língua, e ela poderia

³⁰⁰ „(diga-se aqui de passagem: o fato de ter se compreendido a instância do Eu e do *Es* na linguagem situa a interpretação lacaniana do freudismo decididamente fora da psicologia).“ (AGAMBEN, 2005, p. 59).

³⁰¹ AGAMBEN, 2005, p. 10.

³⁰² AGAMBEN, 2005, p. 69.

significar uma língua sem palavra, sem letras. Por isto, lembra-nos da antiga distinção entre voz e linguagem:

Muitas notas transcrevem nesta perspectiva o trecho da Política (1523 a 10-18) em que Aristóteles, quase que inadvertidamente, coloca este problema decisivo e tentam interpretá-lo: <<Somente o homem entre os viventes possui a linguagem. **A voz**, realmente, é índice da dor e do prazer e, por isto, pertence também aos outros viventes (de fato, a sua natureza chegou a ter sensação da dor e do prazer, e a significá-los reciprocamente); **a linguagem**, por sua vez, serve para manifestar o conveniente e o inconveniente, assim como o justo e o injusto; isto é próprio e exclusivo dos homens perante outros viventes, o ter a sensação do bem e do mal, do justo e do injusto, e das outras coisas do mesmo gênero, e a comunidade (*koinonía*) destas coisas produz a habitação (*oikía*) e a cidade (*pólis*)>>. ³⁰³

Aristóteles remete a voz aos *páthemas* (afecção, sofrimento, também sofrimento moral) na alma e nas coisas. É justamente porque os arkitranscendentais kantianos não provém desta voz, pois não há uma articulação entre voz e linguagem, que são experimentos da pura língua, que só terão sentido dentro de um discurso; lembrando que não é transcendental, mas lingüístico. Assim, segundo Agamben: “O homem não sabe simplesmente, nem simplesmente fala, não é um *homo sapiens* ou *homo loquens*, mas *homo sapiens loquendi*, homem que sabe e pode falar (e, portanto não falar) [...]”.³⁰⁴ O ocidente compreendeu a si mesmo, seu saber e suas técnicas, como se sua essência fosse um ser *sapiens e loquens*. (Agamben ressalta que a violência sem precedentes do poder humano tem seu fundamento justamente nesta concepção da linguagem com saber). Mas o caso é que o homem mantém-se diante de uma privação ele vive entre potência e ato, entre fala e língua. É porque o homem teve e tem uma in-fância onde é privado da língua, onde a linguagem não se identifica com o humano, que conseguimos distinguir língua e discurso, logo termos história:

[...] somente por isto o homem é um ser histórico. Pois a pura língua é, em si, anistórica, é, considerada absolutamente natureza, e não tem necessidade alguma de uma história. Imagine-se um homem que nascesse já provido de linguagem, um homem que fosse já sempre falante. Para tal homem, sem infância, a linguagem não seria algo preexistente, da qual seria preciso apropriar-se, e não haveria para ele, nem fratura entre língua e fala, nem devir histórico da língua. Mas um tal homem seria, por isso mesmo, imediatamente unido à sua natureza, seria já sempre natureza, e nela não encontraria, em parte alguma, uma descontinuidade e uma diferença nas quais algo como uma história poderia produzir-se.³⁰⁵

Com o surgimento da lógica houve uma oposição entre *signo* e *discurso*. Vejamos, Aristóteles (Categorias, Ia, 16-19) define o que é dito com conexão << homem corre, homem

³⁰³ AGAMBEN, 2005, p. 15 (*grifo nosso*).

³⁰⁴ AGAMBEN, 2005, p. 14.

³⁰⁵ AGAMBEN, 2005, p. 62.

vence>>, e o que é dito sem conexão << homem, boi, corre, vence>>, discurso e signo. Para ele, o signo torna possível a dedução das categorias, e a construção da lógica, mas é uma metalinguagem gramatical, trata-se do dizer da língua, e não do discurso humano. A lógica clássica repousa sobre a distinção entre *língua e fala (discurso)*, mas foi desenvolvendo-se na modernidade e aboliu a idéia de que <<homem, boi, corre, vence>> existam realmente na linguagem e que são imprescindíveis para deduzir as categorias, os signos ou a fala só representariam a partir daí, as categorias gramaticais. Se em Aristóteles, nos conta Agamben, a lógica só era possível no âmbito das distinções entre língua e fala, pois dependeria do signo. “ele afirma várias vezes que <<nenhum destes termos (as categorias) se diz, em si e por si, em asserção alguma>>. A asserção é gerada a partir de sua recíproca [...]”³⁰⁶ Agora, sem a distinção entre língua e fala, os novos lógicos compreendem a fala como a língua posta em movimento.

Este oblvio da diferença entre língua e fala é o evento fundador da metafísica. É por intermédio deste oblvio que o logos pode afirmar o seu domínio incontestável. Por isso a redescoberta lingüística contemporânea e sobretudo na obra de Benveniste, da diferença irreduzível que separa o plano da língua e do semiótico do plano da fala e do semântico constitui a base a partir da qual torna-se possível, hoje em dia, um questionamento radical da lógica e da metafísica.”³⁰⁷

A partir dos estudos de semiótica realizados por Benveniste, Agamben nos lembra do *hiato* que separa o semiótico do semântico, a língua pura do discurso. Na medida em que o homem como *infante*, ou seja, como ser de uma voz muda deve passar a expropriar-se da infância para se constituir como sujeito da linguagem, *deve romper o mundo fechado do signo e transformá-lo no discurso*. Ou seja, transformar a pura língua em discurso humano, passar do semiótico para o semântico. Esta é a origem transcendental da história. Quando o homem precisa passar da pura língua ao discurso.

No campo da lingüística, Agamben faz uma comparação dos estudos de Benveniste entre a pura língua (semiótico) e o discurso (semântico): O semiótico é o signo lingüístico, representa a unidade, (sua identidade consigo na diferença dos outros signos), “A *única pergunta que o signo suscita é a de sua existência, e esta se decide entre um sim e um não*”.³⁰⁸ O semântico é a significação gerada pelo discurso, gerando uma enunciação, uma mensagem. “a mensagem não se reduz a uma sucessão de unidades a serem identificadas separadamente; não é uma adição de signos que produz o sentido”³⁰⁹ o que dá o sentido é o

³⁰⁶ AGAMBEN, 2005, p. 71.

³⁰⁷ AGAMBEN, 2005, p. 71.

³⁰⁸ AGAMBEN, 2005, p. 66.

³⁰⁹ AGAMBEN, 2005, p. 66.

conjunto de palavras. São duas ordens distintas,³¹⁰ onde o signo (semiótico) deve ser somente reconhecido, e o discurso (semântico) compreendido.

O semiótico caracteriza-se como uma propriedade da língua, o semântico resulta de uma atividade do locutor que coloca em ação a língua. O signo semiótico existe em si, funda a realidade da língua, mas não comporta aplicações particulares; a frase expressão semântica, nada é senão particular.³¹¹

Estas ordens tão distintas, que parecem incomunicáveis; devido o mundo do signo ser fechado (é por ele próprio), ir passar para o discurso, há necessidade de romper este mundo fechado e transformar a pura língua em discurso humano, transformando desta forma, radicalmente o signo. Esta transição parece conter um hiato que as separa. Para Agamben, este hiato que une as duas esferas é a origem transcendental da história. Mas para entendermos a linguagem transcendental, deve-se entender que ela é uma oposição que deve ser conciliada (e aí a transcendência) entre nossa voz (natural) e nossa língua (cultural), ou seja, que temos a possibilidade de passar de uma para outra. Mas é justamente na experiência transcendental, que ocorre a divergência entre a língua natural e a cultural.

Pode-se então, definir o *homo sapiens* como aquele que recebe uma dupla herança: uma língua natural, hereditária transmitida através do código genético, e uma linguagem exossomática, por meios de veículos não genéticos, ou seja, através da tradição cultural. Mas isto não se reduz a uma simples oposição, é claro que a linguagem humana não é totalmente inscrita no código genético, logo o homem precisa se expor à linguagem para aprender, pois o homem é um animal que é desprovido da linguagem cultural, deve recebê-la de fora. Visto que, se uma criança não for exposta à linguagem entre os seus dois a doze anos, corre riscos de não conseguir adquirir linguagem. O tempo de maturação do aprendizado da linguagem fornece para Agamben, a suposição de que a linguagem também pertença à esfera endossomática. Vejamos no caso dos animais:

[...] como mostrou Lenneberg -, enquanto na maioria das espécies animais o comportamento comunicativo se desenvolve invariavelmente de acordo com leis de maturação geneticamente preestabelecidas, de sorte que, o animal terá enfim à disposição um repertório de sinais característicos da espécie [...] ³¹²

³¹⁰ Visto a dificuldade da tradução, pois há necessidade de que a tradução consiga transpor o semiótico de uma língua para outra.

³¹¹ AGAMBEN, 2005, p. 67.

³¹² AGAMBEN, 2005, p. 73.

Como vimos, nos animais há um período de maturação geneticamente preestabelecido para o desenvolvimento de suas vozes. Mas também, como demonstrou “Thorpe que alguns pássaros, privados prematuramente da possibilidade de escutar o canto de indivíduos da mesma espécie, produzem apenas um extrato do canto normal, podendo-se assim dizer que, em certa medida, eles precisam aprendê-lo [...]”.³¹³ Então a linguagem humana, conclui Agamben, produziu-se duas divisões: A primeira observa-se do sujeito estar em disposição para a linguagem, no qual sua linguagem é cindida entre o processo exossomático e endossomático (visto que se a linguagem cultural não intervém durante certa fase do desenvolvimento da plasmaticidade cerebral, onde a laterização cerebral atinge seu limite por volta dos doze anos, a disposição para a linguagem é irreversivelmente perdida). O segundo é decorrente e além deste aprendizado da linguagem, quando as esferas endossomática e exossomática podem estabelecer um fenômeno de ressonância que produz a atualização desta virtualidade. Assim o homem joga com a linguagem, abrindo possibilidades de fazer novas ressonâncias. A linguagem humana deve comportar uma estrutura que permita a passagem da esfera exossomática para endossomática, da natureza e cultura. Esta estrutura se dá através dos fonemas, as articulações dos órgãos da fala, cujo efeito acústico representa numa enunciação, a parte mínima. Justamente por serem signos puros e vazios, significantes sem significado, que não pertencem nem ao semiótico nem ao semântico que eles se situam na região da indiferença entre estes que permite a comunicação. Logo natureza e cultura não são apenas esferas distintas e incommunicantes, mas uma duplicidade que está na própria língua. Assim o que caracteriza a linguagem é a articulação entre a esfera natural e cultural, e esta é a nossa transcendência.

Se a experiência transcendental do in-fante é o fato de passar da língua para o discurso, do semiótico para o semântico, da natureza para cultura, como buscar esta infância da linguagem, ou seja, esta experiência transcendental do ser? Não podemos ir de encontro à infância sem ir a favor da linguagem, mas ver a infância como coexistente com a linguagem. Para buscar esta infância, esta experiência muda da voz, Agamben, não retoma a origem da linguagem, simplesmente porque não encontramos jamais um homem separado da linguagem e nem conhecemos o primeiro a inventá-la. “É um homem falante que encontramos no mundo, um homem que fala a um outro homem, e a linguagem ensina a própria definição do homem>>.”³¹⁴ Renunciando a noção de cronologia da linguagem, que separa um antes da linguagem e um depois da linguagem baseando-se que ela é constitutiva do ser humano. A

³¹³ AGAMBEN, 2005, p. 72.

³¹⁴ AGAMBEN, 2005, p. 60.

origem da linguagem não pode ser *historicizada*, porque ela é *historicizante*, é através dela que podemos fundar a história. Ou seja, ela é historicizante, pois se situa numa fratura entre oposições, entre sincronia³¹⁵ e diacronia,³¹⁶ entre palavra e infância, entre invenção e dom, entre humano e não humano. Por isto a linguagem tem uma atitude de invenção humana e dom divino, para Agamben, ele é um ponto de fratura da oposição contínua entre sincronia e diacronia, entre histórico e estrutural, entre invenção e dom, humano e não humano.

É por isso que, defronte a toda teoria que vê na linguagem uma <<invenção humana>>, coloca-se sempre uma outra que vê um <<dom divino>>.[...] (É o que faz Hamann da maneira mais resoluto, ainda que alegoricamente, quando define a língua humana como <<tradução>>da língua divina e deste modo identifica em uma *communicatio idiomatum* entre humano e divino a origem da linguagem e do conhecimento).³¹⁷

Nem divina nem humana, nem síncronica nem diacronia, mas um ponto de coincidência entre elas define a história contínua da linguagem, e como adverte Agamben, isto não é nada abstrato e hipotético, mas algo que a ciência da linguagem possui exemplos concretos. A raiz indo-européia é uma marca disto quando restituída na comparação filológica das línguas históricas, mostra uma origem que não é simplesmente uma volta no tempo, mas a instância que está presente e que se opera nas línguas históricas. Garantindo a inteligibilidade da história lingüística e simultaneamente a coerência síncronica do sistema.

Barrento, referindo ao livro *Idéia de Prosa* de Agamben, qual remete-nos a uma distinção entre idéia do pensar e uma idéia da linguagem, traz a tona um fragmento de Benjamin no qual foi um dos aparatos para as teses do conceito de história de Agamben:

Num desses fragmentos de Benjamin (o “B 14” da edição crítica alemã), a “idéia de prosa” equivale a uma utopia de linguagem (que é também aquela que subjaz, como reverso inalienável de uma utopia do pensar, à escrita filosófica de Agamben), associada por Benjamin à transparência absoluta e ideal de uma língua pura, adâmica e universal, e despida do *phathos* solene da poesia, que seria a do mundo messiânico da revelação. Transcrevo todo o fragmento, para melhor compreensão do próprio lugar da linguagem na filosofia de Benjamin e de Agamben: “O mundo messiânico é o mundo da atualidade plena e integral. Só nele existe uma história universal. Aquilo que hoje assim se designa mais não pode ser que uma espécie de esperanto. Nada lhe pode corresponder antes de ser eliminada a confusão instituída

³¹⁵ **SINCRONIA:** *súchronos*, simultânea, independente da evolução do tempo. Semelhante à noção de *Aion* – Força vital, medula espinhal, eternidade. Para Agamben, é a força vital percebida pelo indivíduo como algo que dura, que é absoluto. Para os antigos gregos, era uma divindade. Platão relaciona *Aion* como modelo, temporalidade imóvel. Derivado de *aiéi*, que poderia ser traduzido do grego por *sempre*, e que vem da mesma raiz que dá o latim *aeternus*.

³¹⁶ **DIACRONIA:** dia (através) + *Khrónos*, em uma perspectiva histórica evolutiva do tempo. Semelhante à noção de *Chrónos* - a duração objetiva, mensurável e contínua do tempo. Tempo crônico, o antes e o depois, tempo dotado de uma direção e sentido.

³¹⁷ AGAMBEN, 2005, p. 61.

com a construção da Torre de Babel. Esse mundo pressupõe aquela língua para a qual terão de ser traduzidos, sem reduções, todos os textos das línguas vivas e mortas. Ou melhor, ele próprio é essa língua. Mas não como língua escrita, antes como língua festivamente experienciada. Esta festa foi expurgada de toda solenidade, não conhece cânticos celebratórios. **A sua língua é a própria idéia da prosa que todos os homens entendem, do mesmo modo que a linguagem dos pássaros é entendida por aqueles a quem a sorte bafejou.**³¹⁸

Neste sentido, buscar a infância do homem não é um lugar cronológico, nem um estado psicossomático de uma psicologia infantil, em si mesma não pode ser resolvido a partir da linguagem. Uma experiência originária estaria além do sujeito e além da linguagem, uma experiência <<muda>> e somente na origem transcendental a infância do homem, poderíamos entendê-la quando esta marca o limite. Mas ela não é algo que preceda a linguagem, e que quando em linguagem deixa de existir para se tornar palavra, a infância do homem expropria-se de si mesmo e torna-se linguagem.

A infância age primeiramente sobre a linguagem e ela demonstra o inefável. Mas, o mistério é a experiência deste limite traçado pela infância. Por isto o mistério não é um silêncio místico, mas algo que se *pode* contar. Se a infância do homem é a passagem da língua natural para a cultural, o mito é a máquina contrária. É a tradução do discurso humano em pura língua natural. Sai do sujeito e invade a natureza. Na fábula o homem transforma este mistério em encantamento, por isto na fábula, o homem fecha a boca e a natureza ganha voz.

Assim, a transição do semiótico para o semântico constitui o mistério, o mistério de que todo homem possui uma infância dentro de si, “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”.³¹⁹ Ou seja, no momento em que o homem tem esta experiência da infância, onde transcende da língua natural (signo) para o discurso, faz com que ele perceba que a linguagem não pode se expressar com totalidade e verdade. Pois se não tivesse este limite transcendental, a linguagem teria sua verdade, no simples uso correto de regras gramaticais. Mas quando tem uma experiência com a infância do homem, cuja expropriação é o sujeito da linguagem, a linguagem coloca-se como o lugar em que a experiência deve tornar-se verdade. A infância leva a linguagem à verdade, mas esta não é algo definido no interior da linguagem, nem fora dela, a verdade é a adequação entre a infância e a linguagem.

³¹⁸ BARRENTO, João. Idéia de prosa. In. PUCHEU, 2008, p. 134.

³¹⁹ AGAMBEN, 2005, p. 63, (*grifo nosso*).

III PÓS-MODERNIDADE E O PROBLEMA DA EXPERIÊNCIA CULTURAL

Neste capítulo trataremos de uma experiência, que se insere no que poderíamos dizer, ritualística, no sentido em que invade as criações e o *fazer* cultural dos sujeitos em sociedade. Veremos a impossibilidade de usar as coisas e os fatos diante de estarmos perdendo a potencialidade imaginativa e desta forma, suas conseqüências são apenas reflexos da dominação cultural.

3.1 O uso e o *fazer* cultural: uma prática fantasmagórica

Agamben nos lembra que o termo *estátua* para os gregos não servia para identificar algo sólido e material criado pelo homem, mas “a fonte perpétua de um acontecimento, de que se supõe que a divindade faça parte da mesma forma como o homem”.³²⁰ Nosso olhar perante a estátua (ou o olhar dela perante nós) marca um lugar que precede e supera nossa distinção entre sujeito e objeto, ou seja, diante de estátuas é difícil decidir se estamos de frente a objetos ou a sujeitos. Contudo, se analisarmos profundamente, não somente no caso da estátua, mas, em nossa relação com os objetos, penetramos em um espaço potencial nem subjetivo nem objetivo, um espaço intermediário e simbólico, do qual o mistério da estátua se consagra. Enfim, as coisas não são meras coisas tão distintas do nosso ser, são símbolos dos quais nos relacionamos.

Neste diálogo com o ser-além do objeto, ou melhor, esta *zona intermediária* que marca a experiência humana com os objetos (que crianças, fetichistas e poetas conhecem muito bem) é chamada por Agamben de “terceira área”, uma área que abre um espaço potencial para a criatividade. Entre o objetivo e o subjetivo, esta área poderia ser a chave para

³²⁰ AGAMBEN, 2007a, p. 99.

compreender o nosso ser-no-mundo, ou seja, através dela podemos compreender o estatuto do objeto cultural, do *fazer* e do jogo como elemento cultural do sujeito:

As coisas não estão fora de nós, no espaço exterior mensurável, como objetos neutros (*ob-jecta*) de uso e de troca, mas, pelo contrário, são elas mesmas que nos abrem o *lugar* original, o único a partir do qual se torna possível a experiência do espaço externo mensurável, ou melhor, são elas mesmas presas e com-preendidas desde o início no *topos outopos*, em que se situa a nossa experiência de ser-no-mundo. A pergunta *onde está a coisa?* É inseparável da pergunta *onde está o homem?* Assim como o fetiche, como o brinquedo, as coisas não estão propriamente em lugar nenhum, pois o seu lugar está aquém dos objetos e além do homem, em uma zona que já não é nem objetiva, nem subjetiva, nem pessoal, nem impessoal, nem material, nem imaterial, mas onde nos encontramos improvisamente diante destes *x* aparentemente tão simples: o homem, a coisa.³²¹

Vejamos que desde pequeninos, nas primeiras relações com o mundo exterior somos levados a um *diálogo* com os objetos, no início, há uma identificação com determinados objetos, seja entre os escolhidos um pedaço de pano, um tecido, um urso de pelúcia, etc. Estes objetos são *apropriados*, ao mesmo tempo em que são isolados da realidade exterior e “cujo lugar fica ‘na zona de experiência que está entre o polegar e o urso de pelúcia, entre o erotismo oral e a relação objetual verdadeira’”.³²²

Segundo Agamben, esta zona de experiência com os objetos se verifica também nas crianças que arrumam seus brinquedos meticulosamente como que para uma exposição de museu sem os tocar. Ou, ao contrário, aquelas crianças que “segundo ‘uma primeira tendência metafísica’, querem, pelo contrário, ‘ver sua alma’ e, com esse objetivo, os revolvem nas mãos, os sacodem, os batem contra a parede e, por fim, os jogam e reduzem a cacos [...]”.³²³

Um exemplo típico se encontra na relação de uma criança com sua boneca, uma relação que pode ser tão próxima e tão cheia de gratidão, ao mesmo tempo em que se torna frustrante para o universo infantil quando a boneca representa ser vazia e sem alma. Ou seja, uma boneca é “infinitamente menos, por estar longe e ser inapreensível (“apenas de ti, alma da boneca, nunca se pode dizer onde realmente estás”);³²⁴ e por outro lado, ela é “infinitamente mais, por ser o objeto inesgotável do nosso desejo e das nossas fantasias (nela misturávamos, como em proveta, tudo o que nos acontecia sem que o conhecêssemos, e o víamos lá dentro colorindo-se e fervendo”).³²⁵ Como escreve Benjamin:

³²¹ AGAMBEN, 2007a, p. 99.

³²² AGAMBEN, 2007a, p. 98.

³²³ AGAMBEN, 2007a, p. 96.

³²⁴ AGAMBEN, 2007a, p. 97.

³²⁵ AGAMBEN, 2007b, p. 97.

[...] deve ser visto sob a definição “fetichismo da boneca”. Ele jamais ouviu daquela confissão grandiosa e canônica que lábios ardentes balbuciam nos ouvidos das bonecas. “O que te importa se eu te amo?” Quem nos quer fazer crer que é a humildade do amante que o sussurra? É o desejo, o desejo do enlouquecido e o seu ídolo, a boneca. Ou não seria antes um cadáver? Uma vez que a imagem do amor, perseguida até a morte, constitui para o próprio ato de amar uma meta, e apenas isto confere ao boneco inanimado, rígido e desengonçado, cujo olhar não é embotado mas alquebrado, o inesgotável magnetismo.³²⁶

Por causa do silêncio da boneca ela se torna *muito mais* do que poderíamos imaginar. Este tipo de transferência de um objeto de uma esfera para outra pode o tornar inquietante, “a terrível frustração infantil”³²⁷ quando se depara com sua própria realidade, por isto Agamben lembra que brincar não significa uma relação simples e tranquilizadora, pois, paradoxalmente mostra-nos alegria e frustração. Justamente porque a transferência de uma esfera para outra, por exemplo, na qual da criança que acolhe com calorosos afetos sua boneca, é ligada essencialmente com a esfera do *desejo*.

Nesta transposição de uma esfera para outra através do desejo, marca a relação da criança com sua boneca como fetichista. Vejamos, antes de tudo, que o caráter fetichista não se restringe a um ato meramente infantil, ou perversivo, como na modernidade costumamos associar, mas invade a relação dos homens com os objetos, quando estes transgridem o uso habitual e material que pressupõe tal objeto. Esta relação de fetiche com os objetos, segundo Agamben, é mais presente do que poderíamos supor, (afinal, não deixamos de brincar)³²⁸ está na vida de todos, invade nossa relação com os objetos e coisas palpáveis e no vestuário.³²⁹

³²⁶ BENJAMIN, Walter. *Reflexões: a criança, o brinquedo e a educação*. 3. ed. São Paulo: Summus, 1984. p. 98.

³²⁷ AGAMBEN, 2007a, p. 97. “Em comparação com as coisas, a boneca é, por um lado, infinitamente menos, por estar longe e ser inapreensível (“apenas de ti, alma da boneca, nunca se pode dizer onde realmente estás”), mas, por outro, talvez precisamente por isso, ela é infinitamente mais, por ser o objeto inesgotável do nosso desejo e das nossas fantasias (“nela misturávamos, como em proveta, tudo o que nos acontecia sem que o conhecêssemos, e o víamos lá dentro colorindo-se e fervendo”). Se tivermos presente o que Rilke havia escrito sobre o eclipse das “coisas” autênticas e sobre a tarefa, que pesa sobre o poeta, de transfigurá-las no invisível, a boneca, ao mesmo tempo ausente e presente, aparece então como o emblema – suspenso entre este mundo e o outro – do objeto que perdeu o seu peso nas “mãos do mercador”, e ainda não se transformou nas mãos do anjo.” (AGAMBEN, 2007a, p. 97).

³²⁸ “Todos brincam, ou seja, todos, em conformidade com a sua idade e seus processos de maturação, em seus processos criativos, transitam do subjetivo para o objetivo. Assim o fazem cientistas, em seus processos de investigação; assim fazem os artistas em suas criações; assim fazem os criadores de artefatos tecnológicos; [...]” (LUCKESI, Cipriano Carlos. *Brincar: o que é brincar?* 23 ago. 2006. Website de Cipriano Carlos Luckesi. Disponível em: <<http://www.luckesi.com.br/textos/ludicidade>>. Acessado em: 20/jun. 2010).

Lembrando que a distinção que fazemos hoje entre brinquedos para as crianças e os objetos do mundo adulto não era tão nítida assim. Conta Agamben que “Até o século XVIII, a Europa adulta procurava avidamente os objetos em miniatura, as casas de boneca [...]” (AGAMBEN, 2007a, p. 97.) No século XIX e ainda hoje se vem nas casas do pequeno burguês, inúmeros bibelôs, objetos em miniatura que enfeitam sua casa, que não passa, de certa forma de um resíduo destes brinquedos para adultos. Antes do brinquedo se emancipar, ele era feito por pequenos artesãos, não era uma função de comerciantes especializados, “se podia encontrar animais em madeira com o marceneiro, assim também soldadinhos de chumbo com o caldeireiro, figuras de doce com

O fetiche ocorre no momento que há “uma transgressão da regra que confere a cada coisa um uso apropriado”, ou seja, desobedece ao uso habitual, lógico e racional. Por isto, se observamos, anteriormente, a relação das crianças com seus brinquedos como uma relação fetichista, é porque a criança melhor do que ninguém transgride esta regra, pois qualquer objeto que lhe caia nas mãos perde seu sentido habitual e ganha um novo sentido imaginário. Como no caso do jogo: Quando o jogo, através de seu *in-ludere*, dá um novo sentido as coisas, tal como a criança o faz quando brinca com um objeto qualquer e lhe dá uma significação diferente do qual teria habitualmente, abre se a porta para um novo uso, cria seu mundo em uma estrutura irreal, fora do comum.

Tudo aquilo que é velho, independente de sua origem sacra, é suscetível de virar brinquedo. E mais: a própria apropriação e transformação em jogo (a própria ilusão, poderíamos dizer, restituindo à palavra o seu significado etimológico, de *in-ludere*) podem ser efetuadas – por exemplo, através da miniaturização – até mesmo no tocante a objetos que ainda pertencem à esfera do uso: um automóvel, uma pistola, um forno elétrico transformam-se, de súbito, graças à miniaturização, em brinquedo.³³⁰

Como ocorre uma transgressão do uso apropriado, o valor de uso agora ganha um valor simbólico. Segundo Agamben, o fetiche codifica uma *repressão* que se exerce sobre os objetos, fixando as normas de seu uso. É uma transgressão diante desta repressão da regra do uso que “[...] para De Brosses, trata-se da transferência de um objeto material para a esfera inatingível do divino; para Marx, da violação do valor do uso; para Binet e Freud, do desvio do desejo de seu objeto próprio.”³³¹ Independente de seu caráter, Agamben observa que o objeto-fetiche por mais que seja algo concreto e tangível, como exemplo uma roupa íntima, uma botinha de couro, ou uma cabeleira feminina, ele é sempre intangível para o fetichista,

o confeitiro, bonecas de cera com o fabricante de velas.” (BENJAMIN, 1984, p. 68.) Já com os avanços da Reforma, conta-nos Benjamin, obrigaram artistas com demanda a objetos artesanais, substituindo obras de arte grandiosas, por objetos em menores proporções para decorar as casas. “Deu-se assim a extraordinária difusão daquele mundo de coisas minúsculas, as quais faziam a alegria das crianças nas estantes de brinquedos e dos adultos nas salas de ‘arte e maravilhas’” (BENJAMIN, 1984, p. 68.) Já no século XIX o brinquedo ganha uma importância muito maior, com a industrialização, o brinquedo ganha formas e tamanhos maiores, já que as miniaturas exigiam cuidado maior das mães. A emancipação do brinquedo aparece e se subtrai ao controle da família, sendo cada vez mais estranho à criança e à própria família.

³²⁹ A *transgressão do ato vestuário* pode ser vista no caso do paletó, que aparentemente um uso tão habitual, mas que ao mesmo tempo, transpõe para a “à altura de uma essência inefável” que desta forma opõe-se à coisa, sem valor de uso, mas um valor de uso especial que não pode ser entendido de forma utilitarista. Onde as dobras da gravata expressam nosso fracasso. A mulher que através da *maquiagem e roupas* esforça-se para parecer mágica e sobrenatural; deve encantar com seu dourado, com pó de arroz para desaparecer toda marca de sua natureza e seu tempo e criar unidade substancial no seu tom de pele, assim como a unidade do maíô que deixa semelhanças com uma estátua, onde o ser parece se tornar divino e inefável.

³³⁰ AGAMBEN, 2005, p. 85.

³³¹ AGAMBEN, 2007a, p. 94.

pois representa “presença de uma ausência”,³³² nos mostra o além de si mesmo. Assim, todos objetos fogem de sua assimilação e o que celebra-se é unicamente a própria “mística fantasmagórica”,³³³ ou seja, vivenciamos uma união com um imaginário que envolve desejo, negação e ausência, mas que parece penetrar em um espaço potencial.

Seria a mesma ambivalência melancólica que convergimos a observar diante da possibilidade da apropriação do objeto na medida em que o perdemos, pois o fetiche é ao mesmo tempo o sinal de *algo* e de sua *ausência*. Analisando com Freud, Agamben mostra que os fetiches são representações de ambigüidades diante de uma ausência³³⁴ em que se efetua o domínio de um processo do inconsciente, isto é, quando quer renunciar à própria imagem (fantasma) e ao mesmo tempo negar a percepção da realidade percebida. Ao mesmo tempo em que o objeto-fetiche é concreto ele simboliza uma ausência imaterial, inatingível e que situa o humano para além dele mesmo e para algo que ele nunca irá possuir. “Sob esse ponto de vista, o fetiche leva-nos ao confronto de um paradoxo de um objeto inapreensível que satisfaz uma necessidade humana através do seu ser tal”.³³⁵

O fetiche é sempre um espaço de contradição, evidencia que “as duas reações contrárias constituem o núcleo de uma verdadeira fratura do Eu”.³³⁶ Tal como a metáfora, “graças a um símbolo, o homem consegue apropriar-se de um conteúdo inconsciente sem levá-lo a consciência”.³³⁷

Um exemplo típico de um fetichista no qual evidencia que o fetiche não está de modo algum no objeto em sua materialidade, encontra-se na figura do *coleccionador* (seja ele colecionador de que for, de bonecas, de carros, de calçados, de objetos do passado, de caixas, etc.). Como conta Benjamin, o colecionador busca o que está oculto nas coisas, onde sua propriedade com as coisas é de lógica irracional e do qual dedica um exclusivo sagrado, e tal como a criança possui um a relação fetichista com os brinquedos.

E essa exatidão, esse minucioso alinhar do material, esse inventário completo de todas as datas, não seria tudo isso uma característica do colecionador? Efetivamente não. A verdadeira paixão do colecionador, com muita frequência ignorada, é sempre anarquista, destrutiva. Pois esta é a sua dialética: vincular à fidelidade pelo objeto, pelo único, pelo elemento oculto nele, o protesto subversivo e inflexível contra o típico, contra o classificável. A relação de propriedade coloca acentos inteiramente irracionais. Ao colecionador o mundo está presente em cada um de seus objetos; e

³³² AGAMBEN, 2007a, p. 62.

³³³ AGAMBEN, 2007a, p. 62.

³³⁴ Como por exemplo, a recusa de um menino em tomar consciência da ausência do pênis em sua mãe (mulher). Diante disto há uma recusa, pois se admitir a ausência seria uma ameaça da sua própria castração de seu pênis.

³³⁵ AGAMBEN, 2007a, p. 61.

³³⁶ AGAMBEN, 2007a, p. 232.

³³⁷ AGAMBEN, 2007a, p. 234.

mais ainda, de maneira ordenada. Mas ordenada segundo uma relação surpreendente, incompreensível para o profano. [...] Colecionadores são os fisionômicos do mundo das coisas. Basta observar um deles, como ele manuseia os objetos de sua vitrine. Mas os tem em mãos e ele parece inspirado pelos objetos, como um mágico parece contemplar através deles sua distância.”³³⁸

Agamben conclama que a relação dos homens com os objetos quanto o *fazer* humano e da experiência cultural advém desta mística fantasmagórica do fetiche, que entrelaça imaginação, desejo, sensações diante da *coisa*. Lembramos que neste caso, não se trata de uma função somente individual do sujeito em sua relação imaginativa, mas é como se ele penetrasse em um estado potencial, além do homem e além dos objetos. Para Agamben, “a localização da cultura e do jogo não está nem no homem nem fora dele, mas em uma ‘terceira área’, distinta tanto ‘da realidade psíquica interior, quanto do mundo efetivo em que o indivíduo vive’”.³³⁹ Por isto Benjamin, conclui que não se chegará a conhecer a essência do brinquedo se tentar apenas explicá-los pelo espírito das crianças. Ou seja, nem o brinquedo é uma esfera autônoma e nem a criança possui algo fora do mundo e da sua própria cultura. Há um diálogo simbólico entre a própria criança e seu povo.³⁴⁰

³³⁸ BENJAMIN, 1984, p. 100.

³³⁹ AGAMBEN, 2007a, p. 98.

³⁴⁰ Benjamin em seus estudos sobre o brinquedo reflete ser inútil e de certa forma estúpido que pedagogos, fabricantes ou literatos, reflitam sobre os brinquedos que devem “servir” para as crianças. Basta que observemos as crianças, para as quais qualquer objeto é digno de sua atenção e ação, abrindo portas para que objetos se transformem em brinquedos. As crianças sentem-se atraídas por qualquer objeto que lhe caia nas mãos, seja de trabalho, como destroços de uma construção, de jardinagem, de casa, do alfaiate ou do marceneiro, onde cada objeto volta-se e mostra seu rosto à criança. Entretanto, lembra Benjamin, ao brincar com estes objetos a criança não está direcionada a imitar o adulto em seu trabalho, mas a partir de uma nova e incoerente relação ela estabelece entre os diferentes materiais a criação de sua brincadeira. Cria seu mundo próprio dentro de um mundo maior. Ter em conta que a própria atividade da criança encontra seu caminho por si mesmo na brincadeira é o que Benjamin reflete sobre a criação de brinquedos, por isso não cabe aos adultos executarem uma correção mais eficaz aos brinquedos, pois as próprias crianças o corrigem em suas brincadeiras. Mas o que significaria corrigir a brincadeira? Corrigir significa que ela não se condiciona pelo brinquedo, que não é o conteúdo imaginário do brinquedo que determina a brincadeira, pois ocorre o contrário, como conta Benjamin: “A criança quer puxar alguma coisa e torna-se cavalo, quer brincar com areia e torna-se padeiro, quer esconder-se e torna-se ladrão ou guarda”. Neste sentido entendamos que quanto mais distante for de seu valor de brincar, ou quanto menos se parecer ao adulto mais atraente é o brinquedo, como no caso dos clássicos brinquedos como a bola, o arco, o papagaio, pois estes aparecem mais ilimitados e mais atrativos a verdadeira brincadeira. Benjamin reflete que a imitação é própria do jogo e não do brinquedo em si. Desta forma podemos tomar a palavra brincar como equivalente ao jogo³⁴⁰, ou seja, no ato da brincadeira há o próprio jogo (ato imitativo, representativo). Por isto Benjamin conclui que não se chegará a conhecer a essência do brinquedo se tentar apenas explicá-los pelo espírito das crianças. Ou seja, nem o brinquedo é uma esfera autônoma e nem a criança possui algo fora do mundo e da sua própria cultura. Há um diálogo simbólico entre a própria criança e seu povo.

3.1.1 Sagrado: O estatuto originário dos objetos e do fazer humano

Neste espaço potencial que definimos anteriormente Agamben entende que pode ser colocado tanto o jogo com a experiência cultural. Não é por nada que estudiosos do jogo³⁴¹ sempre o definiram como uma *esfera autônoma*. Seja Huizinga,³⁴² no qual o jogo está presente em toda natureza e é sempre anterior a cultura, ou Gadamer, em que não há nem propriamente um sujeito no jogo, mas somos “jogados”. O movimento é o jogo, “do jogo das luzes, do jogo das ondas, do jogo da peça da máquina no rolamento, do jogo entrosado dos membros, do jogo das forças, do jogo dos mosquitos, até mesmo do jogo das palavras”,³⁴³ desta forma todo jogo está implícito um movimento “o qual não está fixado em nenhum alvo, no qual termine”.³⁴⁴

O jogo como elemento cultural invade este espaço potencial, e, também em suas origens sempre fora associado ao caráter sacro. Há uma conexão nestas esferas na qual se sabe que a “maioria dos jogos que conhecemos deriva de antigas cerimônias sacras, de rituais e de práticas divinatórias que outrora pertenciam à esfera religiosa em sentido amplo”.³⁴⁵ Como conta Agamben: “Brincar de roda era originalmente um rito matrimonial; jogar com bola reproduz a luta dos deuses pela posse do sol; os jogos de azar derivam de práticas oraculares; o pião e o jogo de xadrez eram instrumentos de adivinhação”.³⁴⁶ Lembrando que Huizinga mostrou a relação entre o jogo infantil e animal com as mesmas características dos “jogos sagrados” do culto. Com as qualidades básicas do *espírito da fantasia*, o jogo no seu processo inicial, vai adquirindo forma de ato sagrado e conseqüentemente, concretiza-se nas formas de cultura.³⁴⁷

³⁴¹ A noção de jogo é muito complexa, segundo Huizinga (1993) não ser definida em conceitos racionais, mas implica uma originalidade intrínseca. Para a maioria das línguas européias, jogar e brincar são equivalentes, designam também atividades teatrais e musicais. No português, o termo o brincar que é oriundo do latim *vinculum*, significa laço, união; o termo *ludus* que significa brincadeiras, jogos de regras, competições, recreação, representações teatrais e litúrgicas. A própria palavra ilusão tem seu significado etimológico, de *includere*, *inclusio*, literalmente significa “em jogo”. A definição clássica de Aristóteles permanece até hoje como sendo o jogo uma atividade que tem em vista somente o prazer da própria atividade.

³⁴² HUIZINGA, Johan. *Homo ludens: o jogo como elemento da cultura*. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 1993. Para Huizinga, o homem é antes de tudo um *Homo Ludens* através deste processo do jogo é que se origina nossa cultura.

³⁴³ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método*. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997, p. 176.

³⁴⁴ GADAMER, 1997, p.177.

³⁴⁵ AGAMBEN, 2007b, p. 66.

³⁴⁶ AGAMBEN, 2007b, p. 66.

³⁴⁷ Huizinga afirma que através do mito e do culto que, inseridos no espírito do jogo, se origina nossa civilização mais complexa. Rito e mito como estruturas de toda cultura e das instituições que dela derivam. Ou seja, inúmeros rituais, festas, consagrações, que constantemente o homem antigo participava, e que geralmente consagravam a ordem sagrada do cosmos, demarcam nosso calendário, bem como efetuaram e deram origem ao direito, a religião, e as instituições mais complexas que formam a cultura que temos hoje.

Mas se nos dirigirmos para uma época mais antiga, e talvez até primitiva, podemos ver que os brinquedos não se distinguiam das outras coisas e continham um caráter sério e muitas vezes sagrado. Como conta Benjamin muitos brinquedos como a bola, o arco, a roda de penas, o papagaio foram impostos às crianças como objeto de culto, e somente tempos depois, através da imaginação das crianças viraram brinquedos. Por exemplo, o chocalho era instrumento de defesa contra os maus espíritos, por isto era dado ao recém-nascido. Agamben também conta que os historiadores de brinquedos encontram muitas dificuldades em diferenciar bonecas de brinquedo e estatuetas que eram de significado religioso, e serviam de culto doméstico ou funerário. Como por exemplo, as bonecas de culto na China arcaica. Ou mesmo, no fato que entre os símbolos sagrados da iniciação aos mistérios antigos figuravam brinquedos.

Agamben lembra que se observarmos etnograficamente sociedades primitivas, no qual, a relação com os objetos se efetua nas questões religiosas, podemos perceber que experiência cultural e do fazer humano estão ligados essencialmente à espiritualidade e a própria prática imaginativa, e **este é o esquecimento do estatuto originário dos objetos e do fazer humano.**

Se observarmos a própria etimologia da palavra fetiche vemos que ela está ligada à esfera religiosa. Agamben reconstitui a palavra fetiche que provém da palavra *feitiço*, esta que provém do latim *facticius* (artificial) que é da mesma raiz que *facere* que juntando com sua raiz indo-européia *dhe*, de *facere* representa *faz*, *fanum*, *feria* (coisa encantada) ligado a esfera do sagrado. O termo arcaico *facere* significa “fazer um sacrifício”.

Marx, já evidenciava estas “argúcias teológicas” da *mercadoria mística*, das quais o capitalismo tomaria como modelo o fetiche. “Marx ocupa-se explicitamente dessa transformação dos produtos do trabalho humano em ‘aparências de coisas’, em uma ‘fantasmagoria... que recai e ao mesmo tempo não recai sob os sentidos”.³⁴⁸ Segundo ele, esta transformação mística se efetua quando o produto do trabalho humano que possui seu valor de uso (ser útil a uma necessidade humana), ganha o valor de troca (valor de uma abstração sobre o objeto, ou seja, o valor de um objeto agora passa por juízo imaterial e abstrato). Vejamos por exemplo uma matéria-prima como a madeira é transformada em mesa, o sentido de utilidade para mesa. Entretanto, a mesa continua sendo madeira, um objeto comum de nossos sentidos. Mas, ao apresentar-se como mercadoria se torna apreensível e inapreensível, pois já não é somente algo que simplesmente pousa seus pés sobre o chão, mas se abandona aos

³⁴⁸ AGAMBEN, 2007a, p. 67.

caprichos como se pudesse dançar.³⁴⁹ Ou seja, há um caráter místico do produto depois que possui a forma de mercadoria se dá quando ele apresenta esta *dupla forma*: onde o valor de uso se torna o apoio material para algo distinto deste que é o seu valor de troca. Desta forma temos dois valores, um de uso, e outro de troca, sem que seja possível contemplar os dois valores ao mesmo tempo.

Assim o caráter fetichista e místico-fantasmagórico da mercadoria se torna a questão de que a partir destes dois valores que possui o objeto, não conseguimos unir a uma coisa só, ora vemos um lado, ora vemos o outro, a ambigüidade presente no objeto de uso e troca. “À sobreposição do valor de troca sobre o valor de uso corresponde, no fetichismo, a sobreposição de um valor simbólico particular sobre o uso normal do objeto”.³⁵⁰ Ou seja, o fetichista não pode possuir integralmente seu objeto, pois ele representa duas realidades contraditórias, não pode gozar ao mesmo tempo do uso e do valor simbólico (inapreensível).

Agamben em sua leitura marxiana verifica que a crítica deste em relação ao capitalismo é direcionada reafirmar a *concretude* do objeto, e se dirige contra a abstração do valor de troca (justamente por causa do excedente dos valores de uso eles se tornam valores de troca, ou seja, mercadorias³⁵¹). Entretanto, há uma limitação nesta interpretação, porque Marx considera a própria produção no seu decorrer de desenvolvimento está voltada para o valor de uso, ou seja, seu valor útil e necessário. Quando não se desvincula da visão utilitarista, e observa que o valor útil é a relação originária dos homens com os objetos, ou seja, que o objeto só terá acrescido valor se for útil, se esquece da própria relação com os objetos que vão além do uso e da troca, como a etnografia nos mostra.

Agamben, através da análise de Mauss, verifica que nas sociedades primitivas o objeto nunca é somente uma coisa útil, mas possui um poder, um *mana*, pertence à esfera religiosa. Não somente os objetos pertenciam à esfera religiosa, mas os seres vivos também. Vejamos que na modernidade há uma nítida oposição entre coisas e pessoas. Cabe lembrar que os fatos sociais não são coisas, mas como plenos e totais, são simbólicos. Nessa obrigação de liberdade em se submeter à lei do simbolismo, o paradigmático *dom*, se apresenta como exigência de dar, receber e retribuir fazendo com que os seres humanos se liguem e constituam sociedade:

³⁴⁹ Baseado na metáfora de Marx citada por: AGAMBEN, 2007a, p. 67.

³⁵⁰ AGAMBEN, 2007a, p. 68.

³⁵¹ É claro que Agamben ressalta que a posição de Marx não é muito clara em relação ao próprio valor de uso, já que inicialmente considera tanto o valor de uso quanto o valor de troca como inatural, como se vê nos Manuscritos. Mas no Capital já aparece ser o valor de uso como o impulsionador originário do fazer humano para atender as necessidades naturais. E, além disso, Marx não tenha explicado suficientemente o que queria dizer por excedentes de uso.

Dar, receber e retribuir. Pôr em circulação os presentes e benefícios. Ou também os malefícios. Os penhores de amizade, as irmãs ou as esposas, os filhos, as fórmulas de polidez, as canções, os objetos preciosos ou de luxo, os poemas, os sonhos; os sentimentos, numa palavra, a própria vida. Mas também as ofensas, as feridas, a morte. Como se sabe, é esta a regra social primordial, à qual dá o nome de “a tríplice obrigação de dar, receber e retribuir”, que Marcel Mauss, no seu célebre *Essai sur le don* (Ensaio sobre o dom), de 1924, descobria atuando no coração das sociedades selvagens e arcaicas. A relação social nessas sociedades não flui segundo os parâmetros do mercado ou do contrato. Ela não se inscreve em uma lógica do tomalá-dá-cá, que postula que tudo o que pode existir em sociedade resulta da produção efetuada em vista de satisfazer uma utilidade. **A metafísica selvagem, ao contrário, afirma que tudo procede de uma primeira assimetria, de um dom original.**³⁵²

Caillé em suas análises sobre o dom na perspectiva de Mauss, conta que este é o primeiro motor da sociedade, pois garante as alianças, sela e simboliza. Neste dar, receber, e retribuir, os bens trocados não possuem valor utilitário porque são símbolos. O dom é antiutilitário, e isto se torna muitas vezes paradigmático em sua compreensão. Como conta Caillé, o antiutilitário tem procedência sobre o útil, engloba a funcionalidade, “é porque antes mesmo de produzir bens ou filhos, o que importa em primeiro lugar é construir o laço social. Que o laço é mais importante que o bem, eis o que o dom afirma.”³⁵³ pois através do dom, obrigação e liberdade ao mesmo tempo, é mais ou menos forçada porque é instituída, obrigação como compromisso. Mas essa obrigação é alcançar espontaneidade, liberdade que força o outro a afirmar-se também.

Mas “antiutilitário” não quer dizer, de modo algum, não-utilitário, inútil, gratuito (no sentido de sem motivo), sem razão de ser. Muito pelo contrário, nada é mais precioso que a aliança selada pelo dom, visto que ela permite a passagem, sempre revogável, da guerra à paz e da desconfiança à confiança. [...] condição primeira de todo empreendimento, de toda prosperidade e de toda felicidade, a aliança representa em certo sentido aquilo que há de mais “útil” neste mundo.³⁵⁴

Segundo Agamben, quando estes seres ou objetos pertencem à esfera do sagrado, somente o dom e o sacrifício pode restituir de volta ao uso comum. Colocando o sacrifício na linguagem do dom Maussiniano, podemos compreender que, através do sacrifício, se estabelece uma comunicação entre o sagrado e o profano, por meio de seu dom (que pode ser uma vítima, um grupo, uma nação ou coisa destruída no ato do sacrifício). E assim se restabelecer o que é sagrado e o que se torna profano.

Nesta amplitude e dificuldade da compreensão do sacrifício, sagrado e do profano, o que importa aqui, é que Mauss tende a ver não uma oposição entre sagrado e profano como já

³⁵² CAILLÉ, Alain. *Antropologia do Dom*. Terceiro paradigma. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002, p. 07. (*grifo nosso*)

³⁵³ CAILLÉ, 2002, p. 08.

³⁵⁴ CAILLÉ, 2002, p. 08.

preterido por Eliade, mas sim, uma constante circulação entre um e outro. Nada é fixo, deuses saem do templo e se tornam profanos, objetos profanos se tornam sagrados. “[...] coisas humanas, mas sociais, a pátria, a propriedade, o trabalho, a pessoa humana entrar no (templo), uma após outra”.³⁵⁵

Assim, explica Agamben, o dom e a dádiva ou sacrifício (e não a troca) eram a forma de intercâmbio originária. Rituais observados que não são visados pela utilidade, mas sim comportamentos que vão desde a destruição dos bens mais preciosos, pois o homem arcaico doa porque quer perder, pois é regido pelo princípio do sacrifício. “Tal exigência predomina de forma tão universal que um etnógrafo pôde afirmar que, nas culturas primitivas, os deuses existem apenas para proporcionar uma estrutura à necessidade humana de sacrifício e alienação”.³⁵⁶

3.1.2 Destruição da utilidade e o sacrifício moderno

Através da migração semântica do termo fetiche, Agamben verifica que se em seus primórdios este comportamento “selvagem” é quase incompreensível para um raciocínio, na modernidade ele como artigo de massa na esfera econômica (e até mesmo ganha caráter na conotação sexual de desejo perverso) seria análogo ao valor de troca (abstração) que a mercadoria acrescenta ao objeto.

Entretanto a partir da modernidade, diante da proliferação de fetiches desde o fim do século XIX e início do século XX, Agamben percebe que depois destes acompanharem a mercadorização (abstração da mercadoria) total dos objetos, anuncia-se uma nova transformação dos fetiches produzidos pelo *fazer* humano. Neste sentido, a mercadoria carrega-se ao extremo o seu fetichismo na mercadorização dos objetos “[...] cujo sentido se esgotavam no seu uso prático, para carregar-se da inquietante ambigüidade a que Marx aludira doze anos mais tarde, falando do seu ‘caráter fetichista’, das suas ‘sutilezas metafísicas’ e das suas ‘argúcias teológicas’”,³⁵⁷ da qual a modernidade se torna a mais legítima herdeira.

Essa nova transformação dos fetiches produzidos pelo homem pode ser vista em relação às sociedades primitivas. Vejamos que as coisas (objetos) e seres vivos, não eram regidos pelo princípio de serem úteis, mas sim, sagrados, ou seja, este é o estatuto originário da relação com as coisas que advém de uma mística fantasmagórica. Neste processo há uma

³⁵⁵ CAILLÉ, 2002, p. 172.

³⁵⁶ AGAMBEN, 2007a, p. 84.

³⁵⁷ AGAMBEN, 2007a, p. 74.

regra religiosa: O que é sagrado pode passar a ser parte do mundo profano e assim se torna possível de uso comum. Ou, ao contrário, através do sacrifício que o homem - (perde porque quer ganhar, ou seja, destrói sua riqueza, porque a coisa que se tornou profana)- pode torná-la novamente sagrada. Agora o sacrifício moderno é restituir o que tanto passou pela *escravidão de ser útil*, o que o uso servil tornou profano (arrancado da acumulação) para recolocar no seu estatuto original.

Entretanto, este é um momento em que **a cultura se torna estranha de si mesma**, momento no qual, no pensamento quase sobrenatural estético que se captura o sentido e o valor das coisas. Vejamos melhor: quem hoje em dia não se assombra (*se choca*) com uma Bienal? Que tipo de arte está se reproduzindo? Mais do que tudo, o artista nos dias atuais deve reproduzir o inatingível, o inteligível, abstrair todo o valor de uso e renunciar ao próprio tipo de arte da tradição com referenciais do passado, da história, pois a obra deve ser uma certa “autonegação”. É a arte pela arte. A arte por si própria, impenetrável como um risco na parede, pois não tem outro fim se não ela própria, por isto é contra a visão utilitarista e sem referencias de autoridades tradicionais e que marcavam sua autenticidade:



Figura 07: *Arte Moderna*. Desenho a lápis. Autora: Ana Carolina Jungblut (2005).

Agamben, através de Baudelaire e sua concepção de uma *mercadoria absoluta*, diagnostica o surgimento na modernidade de uma mercadoria na qual o valor de uso e valor de troca se anulam conjuntamente, uma mercadoria com a marca de sua inutilidade. Trata-se da apropriação de produtos industriais que sempre tiveram ênfase prática (estes objetos que convivem em nossas moradias como um sofá, uma pá de lixo, uma mesa), que são elevados a categoria de obra de arte tal como descrevemos acima, *sem conteúdo e finalidade*. Baudelaire pode compreender que a *mercadorização* do objeto exerce o mesmo poder de atração que deveria exercer sobre a obra de arte. Os objetos que teriam finalidade prática e não artística, hoje representam a libertação dos objetos de serem úteis, para serem contemplados somente com o *olhar*, “[...] celebra-se, portanto, pela primeira vez, o mistério que hoje se tornou familiar a qualquer um que tenha entrado em um supermercado ou tenha ficado exposto à manipulação da *réclame*: a epifania do inapreensível”.³⁵⁸

Cada vez mais, no mundo globalizado, produtos estrangeiros, exóticos, bizarros e intensos marcam o que vá além da imaginação do público, no qual este se sinta estupefado pelos produtos da indústria, (mostra que talvez não haja mais a distinção antiga entre artesãos e industriais), evidenciando que para compreender esta beleza, ela deve ter algo de misterioso, deve produzir o *choc* (estranhamento). Este tipo de reação do público faz Baudelaire compreender que o espectador efetua um tipo de transformação misteriosa, um tipo de estranhamento que se carregam os objetos “quando perdem a autoridade que deriva do seu valor de uso e que garantem a sua inteligibilidade tradicional, a fim de assumirem a máscara enigmática da mercadoria”.³⁵⁹ Este processo demonstra que na mercadoria o valor de uso se identifica com toda forma de valor, é *absoluta*, por isto o fetiche neste caso é levado ao extremo, chegando a anular a própria realidade da mercadoria. Assim cada experiência de um espectador capta a potencialidade do objeto-fetiche de tornar presente o ausente, trás a tona a irrealidade através da própria negação do objeto-fetiche.

Transcrevendo trechos de Rilke, Agamben retrata seu temor em relação às mudanças que se produziu no estatuto das coisas, principalmente com produtos vindos da América. Conta Rilke, com certa nostalgia, que agora chegam objetos vazios e indiferentes, e as próprias concepções sobre o que é uma casa, uma árvore, um vestido que antes eram familiares e muito ligados ao humano, agora, diferem muito da concepção norte-americana de casa, de uma árvore, de uma maçã. Objetos que penetravam a meditação e a esperança dos antepassados e que eram cheios de vida, e já com confiança penetrada, agora as coisas são

³⁵⁸ AGAMBEN, 2007a, p. 69.

³⁵⁹ AGAMBEN, 2007a, p. 75.

estranhas e parecem *aparências* de coisas. Neste espanto com a *concretude* que os objetos perderam (mostra que mesmo o dinheiro, que antes era ouro-metal, um objeto palpável, hoje que ultrapassa o tangível, e ainda mais, o mundo restringe-se, principalmente por que todas as coisas se voltam para esta vibração do dinheiro) percebe que o mundo se converge de coisas visíveis para invisíveis, se desloca para uma posse de invisibilidade e até constituem uma espiritualidade.

Para Agamben, a cultura capitalista que vivemos hoje é a própria universalização do fetiche no seu caráter irrealizante, ou seja, é como que a própria imagem (fantasma-fetiche) se separasse do objeto (coisa) e ganhasse uma vida independente do homem, como que dominassem os homens, pois estes perdem o poder de domínio sobre si mesmo.

Através de uma retratação da literatura de Grandville, Agamben mostra a captação da confusão moderna dos homens com os objetos. Um tipo de mal-estar frente a estes objetos cotidianos que se mostram não mais inocentes, pois ganham vida e se rebelam contra o homem. Uma bota que não entra no pé, um guarda-chuva que vira do avesso, e lá se vão os exemplos. Assim, através da má relação do homem com os objetos, “Eles (objetos) procuram subtrair-se ao seu uso, animam-se de sentimentos e intenções humanas, tornam-se preguiçosos e descontentes, e o olho não se espanta de apanhá-los em atitudes licenciosas”.³⁶⁰

É a má consciência do homem com respeito aos objetos mercadorizados que se expressa na encenação dessa fantasmagórica conspiração. A degeneração implícita na transformação do objeto artesanal em artigo de massa manifesta-se diariamente, para o homem moderno, na perda da desenvoltura na relação com as coisas. Ao alvitamento dos objetos corresponde a inabilidade do homem, ou seja, o temor da possível vingança por parte dos mesmos, a que Grandville empresta sua pena.³⁶¹

Diante deste aborrecimento um tanto psicológico, surge em nossa sociedade um tipo de homem que Agamben retrata a partir da figura de: o *dandy*.³⁶² O *dandy* é uma figura ideal da sociedade, é aquele que nunca se sente incomodado, em que a elegância e o supérfluo são as únicas razões de viver. Ele elimina a própria mercadoria, ultrapassa o valor do uso, da troca, penetra o inatingível. Assim como falamos através da etnografia das tribos em que os objetos não passavam pela concepção utilitarista, mas religiosa, assim, o *dandy* representa aquele que aboliu qualquer utilidade, aliás, ele repudia a utilidade. Pois para ele a própria relação utilitarista com o objeto já é alienada. Deste personagem, podemos perceber duas

³⁶⁰ AGAMBEN, 2007a, p. 81. (*grifo nosso*)

³⁶¹ AGAMBEN, 2007a, p. 82.

³⁶² Dândi, ver mais: BAUDELAIRE, Charles. *Obras estéticas: filosofia da imaginação criadora*. Petrópolis: RJ, Vozes, 1993, p. 239.

características a que se sujeitou tanto o homem na sua relação com a mercadoria, e o homem em si. Vejamos a primeira:

A lição que deixou em legado à poesia moderna (Baudelaire) é que o único modo de superar a mercadoria consistia em levar ao extremo suas contradições, a ponto de ela acabar abolida enquanto mercadoria, com o objetivo de devolver o objeto à sua verdade. Assim como o sacrifício restituiu ao mundo sagrado o que o uso servil degradou e tornou profano, assim, também, através de transfiguração poética, o objeto é arrancado tanto da fruição quanto da acumulação, e restituído ao seu estatuto original. Por esse motivo, Baudelaire via uma clara analogia entre a atividade poética e o sacrifício [...]³⁶³

Ou seja, uma obra de arte, ou uma mercadoria que mantém como símbolo sua própria inutilidade, onde valores de uso e de troca se extinguem, é também uma abolição da mercadoria ou da obra de arte. E a “*arte pela arte*”, não quer dizer apenas a arte por si mesma, mas sim, a destruição da arte. E o sacrifício que o homem leva em si, e que é a segunda consequência deste processo, é que o homem se torna irreconhecível a si mesmo, na verdade Agamben refere-se a uma perda de si mesmo, um desapossamento de si mesmo. O homem torna-se uma coisa, um objeto, um móvel, um manequim, “ao afirmar a respeito de George Brummell: ‘ele alcançou a dignidade de uma coisa’[...] ‘regra monástica mais severa, a ordem irresistível do velho da Montanha, que comandava o suicídio aos seus adeptos’”.³⁶⁴

[...] a redenção das coisas só é possível sob a condição de tornar-se coisa. Da mesma maneira que a obra de arte deve destruir e alienar a si própria para se tornar uma mercadoria absoluta, também o artista-*dandy* deve transformar-se em cadáver vivo, tendendo constantemente para um *outro*, uma criatura essencialmente não humana e anti-humana.”³⁶⁵

A transformação de mercadoria em arte fez o homem mostrar a si mesmo o caráter desumano da mercadoria, como se não fossem mãos humanas que o fabricaram, bem como abandona a imagem tradicional de ser humano, com figuras para além do humano. Tudo isso pode ser visto como algo que justamente porque “diante de um mundo que glorifica o homem na mesma proporção em o reduz a objeto, ela desmascara a ideologia humanitária [...]”.³⁶⁶ Ou seja, o artista antes de tudo tenta-se tornar inumano, um deus, algo além de si. Entretanto nas grandes épocas artísticas e na antiguidade a arte nunca residiu na esfera humana, sempre era produto de algo maior, uma arte por ela própria, um conhecimento que perpassa todos sem

³⁶³AGAMBEN, 2007a, p. 84. (*grifo nosso*)

³⁶⁴AGAMBEN, 2007a, p. 85.

³⁶⁵AGAMBEN, 2007a, p. 85.

³⁶⁶AGAMBEN, 2007a, p. 86.

autoria nem posse material.³⁶⁷ Por isto o sacrifício moderno nos mostra que “A atividade criadora e o criador não podem ser poupados pelo processo de alienação. A emergência, no primeiro plano, do processo criativo na poesia moderna, e o fato de se impor como valor autônomo independente da obra produzida [...]”.³⁶⁸ Mas, este lado autônomo, desconhecido, ou seja, esta a região inquietante, sagrada e misteriosa (no qual hoje já não há mais homens nem deuses), mantém-se incompreensível e apenas “fixa a materialidade do corpo morto e a fantasmática inapreensibilidade do ser vivo”.³⁶⁹

3.1.3 A sociedade do espetáculo: Capitalismo como religião

Nesta nova configuração fantasmática da relação dos sujeitos com as coisas e consigo, a sociedade reflete este corpo morto, estes fantasmas que ganham vida. E um novo conceito, segundo Agamben, caracteriza a nova condição dos objetos (até do corpo humano) na cultura capitalista: o “valor da exposição”, tal qual já fora pronunciado por Benjamin³⁷⁰ A *exposição* não possui valor de uso, pois o que é “exposto” é subtraído à esfera do uso, e também sem valor de troca, porque não mede uma força de trabalho. A exposição forma um terceiro termo que é superior a estes. Por isso, Agamben denomina a fase extrema do capitalismo que estamos vivendo agora, como “A sociedade do espetáculo”, conceituada por Guy Debord,³⁷¹ pelo fato de todas as coisas serem exibidas na sua separação de si mesmas, ou seja, quando tudo vira aparência. Debord define o espetáculo dos moldes capitalistas, como a vida social das pessoas mediada por imagens; neste caso a imagem é o real,³⁷² e se torna instrumento de unificação das pessoas, pois mostra imagens de aspectos da vida em que a unidade desta não é unificada, mas concentra todo olhar e toda consciência, realizando uma separação generalizada.³⁷³

³⁶⁷ Este espaço de criação, desta prática fantasmagórica que as imagens nos presenteiam e na qual está o jogo e o brincar e que esteve em tempos memoráveis, ligada ao sagrado.

³⁶⁸ AGAMBEN, 2007a, p. 85.

³⁶⁹ AGAMBEN, 2007a, p. 87.

³⁷⁰ Conceito “valor de exposição” (*ausstellungswert*) que Benjamin enunciou em 1936, no ensaio sobre Fuchs.

³⁷¹ DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro, Contraponto, 1997.

³⁷² Vejamos que não é simples abuso de imagens, nem um ornamento que é acrescentado à vida, mas é o modelo do qual, formas como a informação, publicidade ou consumo direto de divertimentos, se utilizam através da indústria moderna que domina os homens, quando estes já estão dominados pela economia.

³⁷³ Separados deste setor, só nos resta um olhar iludido e uma falsa consciência. A realidade torna-se objeto de mera contemplação e alienação recíproca devido à abstração generalizada da sociedade separada da realidade e sem poder atuante, mas comandada pelo poder hipnótico do espetáculo. Enquanto isso, através do espetáculo vê-se o “discurso que a ordem atual faz a respeito de si mesma, seu monólogo laudatório. É o auto-retrato do poder na época de sua gestão totalitária das condições de existência” DEBORD, 1997, p. 20.

Neste caso, mais do que tudo, confere a Agamben perceber o conceito “separação”, como um estado de separação que vivemos em relação aos próprios objetos e a nós mesmos, e mais precisamente, a própria estrutura do capitalismo na sua esfera do espetáculo “generaliza e absolutiza, em todo âmbito, a estrutura de separação que define a religião”.³⁷⁴ Neste caso, podemos compreender o capitalismo como um tipo peculiar de religião, uma religião que nos mostra a extrema ausência de distinção entre sagrado e o profano, e por isto sua característica de separação absoluta.

Sabemos que muitos autores contemporâneos estão estudando esta “nova religiosidade’ que decorre deste remover ou da diluição de fronteiras e não se proclama como tal, mas se impregnam de forma abrangente em diversas áreas, como na arte, comunicação, reflexão científica, novelas”.³⁷⁵ mostrando que a oposição entre o sagrado e o profano parece diluir. Tematizando Sanchis, através do título de seu livro “*O campo religioso ainda será o campo das religiões?*”³⁷⁶, Bobsin se depara com uma “religiosidade difusa”³⁷⁷, onde o sentido e a transcendência fogem do campo religioso instituído. Como diz Assmann: “a coisa mais fantástica na ‘religião econômica’ é que ela opera com todas essas profundas experiências devocionais sem precisar apresentar-se como religião”³⁷⁸. Justamente porque o capitalismo “É uma religião cultural, talvez a mais extrema e absoluta que jamais tenha existido. Tudo nela tem significado unicamente com referência ao cumprimento do culto, e não com o respeito a um dogma ou a uma idéia”³⁷⁹. Como seu culto não se deve do ato profano de um sagrado, ou seja de um ato humano sobre uma idéia sacramentada e desprovida de objetos palpáveis, seu culto bloqueia a percepção dos mecanismos religiosos e se garante pela ausência de verdades no mundo.

Para Agamben, o capitalismo não é entendido apenas como uma secularização da fé protestante, mas ele é um fenômeno que surge de modo parasitário ao cristianismo, no qual leva ao extremo as separações entre sagrado e profano diante da esfera da exibição, do espetáculo ou do consumo. Pois o cristianismo em seu processo histórico anterior, uniu no sujeito, a essência humana e a divina, através da consciência ou da alma. “A doutrina da encarnação garantia que a natureza divina e humana estivesse presentes sem ambigüidade na

³⁷⁴ AGAMBEN, 2007b, p. 71.

³⁷⁵ ALTMANN, Walter; ALTMANN, Lori (Eds.). *Globalização e Religião: desafios à fé*. São Leopoldo/ Quito: CECA/CLAI, 2000, p. 26.

³⁷⁶ SANCHIS, Pierre. O campo religioso será ainda hoje o campo das religiões. In: HOORNAERT, Eduardo (Org.). *História da Igreja na América Latina e do Caribe: o debate metodológico*, Petrópolis: Vozes, 1995, p. 81-131.

³⁷⁷ BOBSIN, Oneide. *Correntes Religiosas e Globalização*. São Leopoldo. CEBI/IEPG/PPL, 2002, p. 13-35.

³⁷⁸ ASSMANN, Hugo; HINKELAMMERT, Franz. *A idolatria do Mercado*. Petrópolis: RJ, Vozes, 1989, p.177.

³⁷⁹ AGAMBEN, 2007b, p. 70.

mesma pessoa, assim como a transubstanciação garantia que as espécies do pão e vinho se transformassem, sem resíduos, no corpo de Cristo.”³⁸⁰ Desta maneira, no cristianismo se abole a diferença entre o que é humano e o que é divino, entre o que é sagrado e o que é profano, devido ao fato de o homem ser semelhante ao divino e ter em si uma alma divina e um corpo material. Mas enfim, o cristianismo abole esta separação devido aos seus motivos e principalmente diante da promiscuidade que invadiu os rituais do Império Romano.³⁸¹ Como nos conta Libânio, no catolicismo a relação entre o fiel e o sagrado ocorre sem mediação, mas de maneira direta. “pois no catolicismo popular, além de conservar uma dimensão de gratuidade, de confiança em Deus para além dos ritos [...] conservam a dimensão de fé interior da religião”.³⁸² desta forma Libânio explica o porque, esta religião que absorve a fé, “nunca deixou de manifestar verdadeira fé em formas religiosas”.³⁸³ Ou como se interroga Vattimo, diante da metafísica grega este ser é concebido como um dado exterior, objetivo, já o cristianismo desloca o interesse no mundo natural para a interioridade humana objetivando-a. Será que esse era o propósito de Cristo?

[...] a linha clássica do cristianismo tendeu a identificar a verdade, enquanto descrição exata e objetiva da “realidade”, com a verdade que é Cristo. Se a verdade tem o poder de nos libertar é porque somente sabendo o que é a realidade podemos nos libertar. (Mas do que? Não certamente da própria verdade/ realidade por mais desagradável que ela seja.) [...] Na verdade, a idéia tradicional de que a vida eterna consiste na contemplação de Deus (face a face) foi interpretada em um sentido spinoziano que acaba identificando a beatitude com o perfeito conhecimento da

³⁸⁰ AGAMBEN, 2007b, p. 70.

³⁸¹ Historicamente, o processo de emperro do jogo no seu caráter ritualístico é gradativo, mas marca seu ápice a partir do Império romano. Como nos conta Huizinga (1993), o Império Romano recebeu o legado do velho mundo, herança do Egito, do helenismo, da metade do oriente, ocorrendo uma superabundância de culturas. O elemento lúdico na cultura romana está na sua estrutura acentuadamente ritualística, e, apesar do forte elemento lúdico, o jogo não possuem mais a função orgânica que antes representavam nas sociedades. Os rituais passaram a se tornarem simples rituais profanos, sem caráter religioso que antes continham.

Já Agamben (2007b) descreve que há uma promiscuidade no sacrifício romano. Vejamos que o sacrifício era inerente a todo rito, pois demarcava a separação entre o que era sagrado e profano. Neste sentido partilha-se o uso entre humano e divino, podendo devolver ao homem o que havia sido consagrado aos deuses.

Vemos por exemplo, no sacrifício de um animal, uma parte dele é dado aos deuses, (logo este sai da esfera humana), mas o restante pode ser consumido pelos homens, desde que estes “toquem” (entrem em contato) nas partes para que estas se tornem profanas e possam ser comidas. Segundo nos conta Agamben (2007, p. 69), o próprio verbo profanar parece significar, em latim, tanto profanar, quanto sacrifício. No caso romano, uma parte da própria vítima que foi consagrada “acaba profanada por contágio e consumida pelos homens, enquanto outra é entregue aos deuses”.

Entretanto na promiscuidade do sacrifício romano aparece o cristianismo e coloca Deus como própria vítima de sacrifício (sacrifício da missa), assim como colocaram a própria natureza divina dentro do humano. Quando o cristianismo inverte este sacrifício, acaba com os ritos da cultura romana, e esta, que era baseada só em ritos sem caráter religioso, murcha rapidamente. Assim, decorre um período de indecisão entre o que é sagrado e o profano.

³⁸² SUSIN, 2000, p. 92.

³⁸³ SUSIN, 2000, p. 92.

geometria. Teria sido com tal finalidade que a segunda pessoa da Trindade ter-se-ia encarnado e se sacrificado na cruz?³⁸⁴

Como lembra Mueller,³⁸⁵ há uma distinção entre *conhecer* a verdade e *estar* na verdade. Jesus lembra que *estar* na verdade é *conhecer* a verdade. Entretanto se não levarmos em conta isto, poderemos transformar a verdade em uma coisa da “cabeça”, ou seja, racional. Abalando as estruturas do sagrado e do profano, surge o capitalismo que leva ao extremo este abalo, é claro que, de acordo com uma analogia entre religião e império, e ao colocar os esquemas religiosos na ação política, o capitalismo difere do cristianismo em sua ausência de manifestação heterônoma.³⁸⁶

Segundo Agamben é a partir do cristianismo que o próprio termo “religião” muda de significado. Etimologicamente religião, *religio*, não deriva de *religare*, ou seja, o que liga o humano com o divino. Segundo nos conta Derrida,³⁸⁷ Benveniste teria mostrado que a partir do termo usado pelos cristãos, religião passa a ter duas fontes etimológicas diferentes

[...] duas proveniências: por um lado, com o apoio dos textos de Cícero, relegere, filiação semântica e formal comprovada, segundo parece- recolher para voltar e recomeçar, daí, religio, a atenção escrupulosa, o respeito, a paciência, inclusive o pudor ou a piedade-, e , por outro (Lactancio e Tertuliano), religare, etimologia “inventada pelos cristãos”, diz Benveniste, e que liga a religião ao vínculo, precisamente, à obrigação, ao ligamento, nesse caso, ao dever e portanto, à dívida, etc., dos homens entre si ou entre estes e Deus.³⁸⁸

Segundo Agamben, religião como *relegere*, seria a atitude prudente que os homens deveriam ter em relação às fórmulas e normas, que sempre deveria estar revendo, relendo para

³⁸⁴ VATTIMO, 2004, p.130.

³⁸⁵ MUELLER, Enio R. *Teologia cristã em poucas palavras*. São Paulo: Teológica/ São Leopoldo: EST, 2005.

³⁸⁶ “[...] A analogia com a história da relação entre vida monástica e o Império Romano nos primeiros séculos da era cristã é iluminadora. Também nessa época, fizeram frente a um poder global centralizado formas de êxodo organizado que deram vida às grandes ordens conventuais. [...] Eusebio³⁸⁶ é o primeiro cristão a teorizar sobre a superioridade do único poder imperial sobre o poder das diversas pessoas e nações. Ao único Deus nos céus corresponde um único império sobre a terra. A história das relações entre Igreja e Império Romano é uma mescla e uma alternância de êxodo e alianças, de rivalidade e negociações. Contudo, a cidade celeste de Agostinho ainda é peregrina, quer dizer, está no êxodo mesmo quando está em seu próprio terreno. Não creio que tenha sentido aplicar hoje o mesmo modelo. O êxodo da vida monástica fundava-se de fato sobre uma radical heterogeneidade da forma de vida cristã e sobre uma sólida fé comum, apesar disso, não alcançou ser verdadeiramente antagonista. Hoje, o problema é que uma forma de vida verdadeiramente heterogênea não existe, ao menos nos países do capitalismo avançado. Nas condições presentes, o êxodo pode assumir somente formas subalternas e não é uma causalidade se termina pedindo ao inimigo imperial que lhe pague um salário. Está claro que uma vida separada de sua forma, uma vida que se deixa subjetivar como vida nua não estará em condições de construir uma alternativa ao império. [...]”. AGAMBEN, Giorgio. Entrevista com Giorgio Agamben. Entrevista de Flavia Costa. *Revista do Departamento de Psicologia - UFF*, v. 18 - n. 1, p. 131-136, Jan./Jun. 2006. (Tradução de Susana Scramim). Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rdpsi/v18n1/a11v18n1.pdf>>. Acessado em: 20 maio 2010.

³⁸⁷ DERRIDA, Jacques; VATTIMO, Gianni; FERRARIS, Maurizio. *A religião: o seminário de Capri*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

³⁸⁸ DERRIDA, et al., 2000, p. 52.

não ter uma atitude distraída e negligente perante o sagrado. Religião significaria o que cuida para profano e sagrado se manterem distintos. Assim, religião seria o que subtrai as coisas, lugares, animais ou pessoas do uso comum e os desloca para uma esfera separada. Parecido como o processo de *hierofania* de Eliade: uma pedra que está sendo adorada não quer dizer que a veneração seja à pedra em si, pois a pedra representa algo mais que uma pedra; significa que através da pedra algo sagrado está sendo revelado para nós. Assim, a pedra é abstraída para uma esfera separada, a do sagrado; logo, ela é retirada do uso comum dos homens, não pode ser vendida, deve ser indisponível, deve ser exclusiva do sagrado. Assim religião é separação, não união.

“Por isso, à religião não se opõem a incredulidade e a indiferença com a relação ao divino, mas a ‘negligência’, uma atitude livre e ‘distraída’ – ou seja, desvinculada da religio das normas – diante das coisas e do seu uso, diante das formas da separação e do seu significado”.³⁸⁹ Neste sentido, as relações entre profano e o sagrado, evidenciam que profanar não está fora da religião, mas dentro dela.

3.1.4 Reconstituir o objeto e o uso a partir da profanação

De acordo com as noções romanas, que Agamben verifica: “Sagradas ou religiosas eram as coisas que de algum modo pertenciam aos deuses”,³⁹⁰ ou seja, sacralizadas as coisas elas eram subtraídas ao livre uso comum dos homens. Eram fixas, tabus, como definem os antropólogos ao termo sagrado. Já profanar significava “restituí-las ao livre uso dos homens. ‘Profano’ – podia escrever o grande jurista Trebácio – ‘em sentido próprio denomina-se àquilo que era devolvido ao uso e à propriedade dos homens. ’”³⁹¹

Diante da conotação negativa que o termo “profanação” ganhou em nossas vidas, convém ressaltar que ele não é algo negativo ou “uma destruição para nada” a profanação parece ser algo inerente e até a condição para que exista um sagrado.

Vejamus que o princípio básico para a atitude de profanação é a existência de uma esfera separada, seja na esfera religiosa, econômica ou jurídica, etc. Para que algo seja profanado, (e neste caso não estamos nos referindo somente a religião, mas a todos os aspectos da vida³⁹²), é preciso uma finalidade, ou seja, o profano precisa do sagrado. Quando

³⁸⁹ AGAMBEN, 2007b, p. 66.

³⁹⁰ AGAMBEN, 2007b, p. 65.

³⁹¹ AGAMBEN, 2007b, p. 65.

³⁹² Já que Agamben enfatiza o sagrado e o profano a partir dos esquemas políticos e jurídicos.

há uma re-leitura e uma re-escrita de Aristóteles, nos desviamos se de suas formas até então reconhecidas e normatizadas, profanando-o. Vejamos no caso da religião. Quando se profana a religião ao mesmo tempo em que nos desviamos da sacralidade nos damos novos usos, através de nossa imaginação. É um jogar “Tal como os filósofos que relêem conhecimentos antigos e dão novos usos aos pensamentos, abrem “[...] uma nova dimensão do uso que crianças e filósofos conferem à humanidade”.³⁹³

Entretanto, na atitude de jogo ou da profanação, não fazemos pouco caso de Aristóteles ou da religião, visto que, estamos dedicando atenção e conforto ao re-ler, assim como uma criança faz ao brincar. Também Aristóteles não deixa de existir em sua normatização, nem de merecer ainda seu mérito como filósofo. Da mesma forma com a religião, não abolimos esta esfera quando propomos coisas novas e atuais, como também não estamos em descuido com a atitude religiosa. Algo que poderia se assemelhar com a proposta de Tillich³⁹⁴ ao conceituar que o conflito que temos no mundo moderno entre cultura e religião ocorre devido à manifestação heterônoma da religião, ou seja, onde uma forma de poder se absolutiza num ditame religioso causando desta forma não um diálogo com a cultura, mas um repúdio do elemento religioso. Agamben deixa em aberto a questão de que uma profanação pode se tornar uma consagração: “É comum, tanto nesses casos como na profanação do sagrado, a passagem de uma religio, que já é percebida como falsa ou opressora, para a negligência como *vera religio*”.³⁹⁵

Outro fato que devemos ter em conta é que a atitude de profanação não é uma atitude de secularização, justamente porque não rompe com o modelo antigo. Assim como a criança brinca conscientemente, e de forma *gratuita* com antigos símbolos religiosos, econômicos, e não está restaurando algo parecido com o uso natural, ou verdadeiro, mostra-nos que ao criar um novo uso, não abole a separação que existia anteriormente.

A secularização é uma forma de remoção que mantém intactas as forças, que se restringe a deslocar de um lugar a outro. Assim, a secularização política de conceitos teológicos (a transcendência de Deus como paradigma do poder soberano) limita-se a transmutar a monarquia celeste em monarquia terrena, deixando, porém, intacto o seu poder. [...] A profanação implica, por sua vez, uma neutralização daquilo que profana. Depois de ter sido profanado, o que estava indisponível e separado perde a sua aura e acaba restituído ao uso. Ambas as operações são políticas, mas a primeira tem a ver com o exercício do poder, o que é assegurado remetendo-o a um modelo

³⁹³ AGAMBEN, 2007b, p.67.

³⁹⁴ MUELLER, Enio R.; BEIMS, Robert W. (Orgs.). *Fronteiras e interfaces: o pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar*. São Leopoldo: EST, 2005.

³⁹⁵ AGAMBEN, 2007b, p.67.

sagrado; a segunda desativa os dispositivos do poder e devolve ao uso comum os espaços que ele havia confiscado.³⁹⁶

A secularização rompe com o modelo antigo, mas, entretanto as forças de poder continuam intactas, somente foram deslocadas. Já quando a profanação retira aquela aura sacra que existia em tais objetos e os devolve ao uso comum, neutraliza os dispositivos de poder. Sabemos que o impedimento da profanação é uma questão de poder político, visto que se a profanação não ocorrer, mantém-se intactas e “absolutas” as forças que estão atuando no poder, mesmo que secularizadas ou camufladas. Profanar, deste modo, não significa ruptura com o modelo pré-existente, quando se rompe com a tradição e se inaugura uma nova coisa; não é a atitude do esclarecedor, que desfaz a magia e impõe a razão. Profanar é uma atitude que possui *ruptura e preservação*, pois não é transgredir a lei para instaurar algo novo, como se nada se devesse ao antigo, e como se nada dele sobrevivesse no fato que se instaura, ela é ao mesmo tempo tradição e novidade.

A profanação trás novamente ao uso comum dos homens. “A passagem do sagrado ao profano pode acontecer também por meio de um uso (ou melhor, de um reuso) totalmente incongruente do sagrado. Trata-se do jogo.”³⁹⁷ O paradoxo do jogo ou da profanação faz Agamben entender, após estudos de Benveniste, que “o jogo liberta e desvia a humanidade da esfera do sagrado”³⁹⁸.

Profanar parece remeter a jogar (fetichizar), ou seja, dar um novo uso às coisas retirando-lhes seus tabus, uma atitude humana por assim dizer. Quando o jogo, através de seu *in-ludere*, dá um novo sentido às coisas, tal como a criança o faz quando brinca com um objeto qualquer e lhe dá uma significação diferente do qual teria habitualmente, cria seu mundo em uma estrutura irreal, fora do comum, mostra que o brincar com a fantasmagoria é retirar a finalidade que as coisas possuem.

Entretanto, diante desta generalizada separação que vivemos, está sendo impossível que se profane. Sem finalidade o que vamos profanar? Justamente por que não jogamos com a política, direto, enfim as instituições, essas esferas nos parecem falsas. Pois, “Se profanar significa restituir ao uso comum o que havia sido separado na esfera do sagrado, a religião capitalista, na sua fase extrema, está voltada para a criação de algo absolutamente Improfanável.”³⁹⁹

³⁹⁶ AGAMBEN, 2007b, p. 68.

³⁹⁷ AGAMBEN, 2007b, p.66.

³⁹⁸ AGAMBEN, 2007b, p.67.

³⁹⁹ AGAMBEN, 2007b, p. 71.

Agamben compreende o capitalismo como um modelo em que universaliza o fetiche em sua estrutura desrealizante. Neste sentido, não somos nem capazes de criar nossos próprios fetiches, pois eles se tornaram independentes. E o detalhe: nós não percebemos isto. Não conseguimos mais jogar, pois o fetiche se torna independente. Isto significa que o fetiche, *como símbolo de uma profanação* foi “transcendido teologicamente”, ou seja, o capitalismo captura comportamentos profanatórios, para então estes serem deslocados para uma esfera especial, da qual se “sacraliza” e a profanação se torna impossível. Como o capitalismo desloca o fetiche para uma esfera onde é separado incessantemente, cria uma esfera pura:

Onde o sacrifício marcava a passagem do profano ao sagrado e do sagrado ao profano, está agora um único, multiforme e incessante processo de separação, que investe toda coisa, todo lugar, toda atividade humana para dividi-la por si mesma e é totalmente indiferente à cisão sagrado/profano, divino/humano. Na sua forma extrema, a religião capitalista realiza a pura forma da separação, sem mais nada separar. Uma profanação absoluta e sem resíduos coincide agora com uma consagração igualmente vazia e integral. E como na mercadoria, a separação faz parte da própria forma do objeto, que se distingue em valor de uso e valor de troca e se transforma em fetiche inapreensível, assim agora tudo o que é feito, produzido e vivido – também o corpo humano, também a sexualidade, também a linguagem – acaba sendo dividido por si mesmo e deslocado para uma esfera separada que já não define nenhuma divisão substancial e na qual todo uso se torna duravelmente impossível. Esta é a esfera do consumo.⁴⁰⁰

A esfera do consumo, segundo Agamben, é responsável por produzir uma esfera especial, nem profana, nem sagrada na qual não se distingue o valor de uso, nem o valor de troca, somente um fetiche inapreensível. Vejamos um exemplo no qual, o capitalismo, através do dispositivo midiático retira a finalidade, desta forma, mostrando a ausência de distinções entre o sagrado e o profano.

Segundo Agamben a *linguagem* ao ser profanada (sem valor sagrado - finalidade) é separada para outra esfera: a exibição, ou seja, é emancipada de ser um instrumento simplesmente comunicativo, para ser voltada para um fim, como no uso da propaganda. Retirando de sua finalidade de ser comunicativa, expõe o próprio vazio da língua, impossibilitando assim, de ocorrer certa divisão e poder ser profanada, (re-usada, reinventada).

Tomemos outro exemplo para maior explicitação: *manequins e pornostars*, profissionais em exposição. Sabemos que para suas exposições ganharem valor (no qual o rosto é o que ganha mais valor de exibição), elas devem ser indiferentes à própria exibição. O rosto da uma mulher que se sente olhada deve se tornar inexpressivo, neste caso, retiraram do

⁴⁰⁰ AGAMBEN, 2007b, p. 71.

rosto toda sua finalidade, que é a expressão. Agamben retrata que os caminhos da pornografia⁴⁰¹ também estão seguindo este rumo, ou seja, como outra expressão de *ausência* de experiência. Em nosso tempo, conta Agamben, as modelos já olham para a objetiva, fazem contato com o espectador, banalizando tal procedimento. Causa-se um estímulo sexual não tanto a nudez, mas a exposição do corpo frente à objetiva. Recentemente tal procedimento foi ao extremo, a *pornostars* no momento de realizar atos obscenos deixa mostrar, em primeiro plano, o rosto e, no rosto, expressa a maior indiferença ao ato.

Mas o que acontece em tais casos? Nos dois casos não há valor de troca nem de uso, só de exposição. Também, segundo Agamben, o erotismo separa-se de sua finalidade, e “penetra ali onde não poderia ter lugar: no rosto humano, que não conhece a nudez, porque sempre já está nu”,⁴⁰² e o rosto, como erótico, vai além de toda expressividade concreta, “rompe a relação entre o vivido e a esfera expressiva, não exprime mais nada”. Separando a sexualidade de seu fim imediato, neutraliza-se o potencial profanatório. “O consumo solitário e desesperado da imagem pornográfica acaba substituindo a promessa de um novo uso”.⁴⁰³

Vejamos que Agamben não está considerando infames as manequins, e as *pornostars*, mas está lamentando política e moralmente os *dispositivos* da pornografia e do desfile de moda que se desviaram do seu uso possível. E este dispositivo que consiste em capturar o uso, aprisionando-nos através de uma atitude *distraída* de uma intenção profanatória. Assim, capturam um comportamento individual de subjetivação, e o colocam numa esfera separada, e quem se deixa capturar por este dispositivo cai no improfanável.

No capitalismo o dispositivo de poder é de generalizar a separação heterogênea da sociedade através de um comportamento individual de subjetivação que é capturado e deslocado para uma esfera separada (nem sagrada nem profana). Como vimos, as obras de arte ou as mercadorias atuam, como todas as outras coisas, em processos de subjetivação, no momento em que um indivíduo se relaciona com elas. Os objetos produzidos não possuem em si uma profundidade mítica que provocaria experiências de transcendência, uma aura. As criações de indivíduos agora se tornam produtos de processos de subjetivação de seus autores de um dispositivo de poder que controla seu encontro com os seus espectadores.

⁴⁰¹ “Se, no início, a fotografia erótica mostra as modelos com alguma expressão romântica, com a conquista do mercado, ganham a expressão desavergonhada, exagerando sua indecência “exibindo assim a sua conquista de estarem frente à objetiva” (AGAMBEN, 2007b, p. 78).

⁴⁰² AGAMBEN, 2007b, p. 78.

⁴⁰³ AGAMBEN, 2007b, p. 79.

Sabemos que Agamben é inicialmente influenciado pelos escritos de Michel Foucault, através de suas definições da produção de subjetividade⁴⁰⁴, ampliando este conceito, na qual o sujeito é o resultado de um corpo-a-corpo com os dispositivos que produzem assim o sujeito, pois possuem qualquer tipo de coisa que tenha a capacidade de determinar nossas condutas:

A fim de nos levar a compreender melhor o potencial crítico da idéia foucaultiana de “dispositivo”, Agamben retorna aos Padres da Igreja e, por fim, efetua um “salto de tigre” para o nosso presente, quando a crítica ao capitalismo triunfante e global pareceria exigir uma crítica à teologia cristã, que separou, em Deus, o Pai em relação ao Filho e ao Espírito Santo, ou seja, **separou o Ser em relação à Práxis**. A Trindade podia ser suspeita de tornar-se uma nova forma de politeísmo. E assim – explica-nos Agamben – teólogos como Tertuliano, Hipólito, Irineu, e outros encontraram uma saída com um argumento que pode ser resumido da seguinte maneira: “Deus, quanto ao seu ser e à sua substância, é, certamente, uno, mas quanto à sua *oikonomia*⁴⁰⁵, ou seja, quanto ao modo em que administra a sua casa, a sua vida e o mundo que ele criou, ele é, por sua vez, tríplice. Como bom pai, pode confiar ao filho o cumprimento de certas funções e de certas tarefas, sem por isso perder o seu poder e sua unidade, assim Deus confia a Cristo ‘a economia’, a administração e o governo da história dos homens”. O termo grego “*oikonomia*” acaba assim traduzido com o termo latino “*dispositio*” (próximo ao “*Gestell*” ou “aparelho” de Heidegger). Em suma, na história e nos precedentes do termo “dispositivo” estão incluídos teologia trinitária, religião “positiva” de Hegel (ou seja, administração histórica e eclesial da religião “natural”), mas também a Técnica de Heidegger, enquanto gestão, governo e controle dos seres humanos, da sua natureza e da natureza. Depois de identificar essa história do conceito de “dispositivo”, Agamben abandona Foucault, e introduz tal potencial cognoscitivo noutro contexto, o contexto do próprio pensamento. [...] Agamben retoma e amplia a acepção foucaultiana de “dispositivo”, redefinindo-a da seguinte maneira: “A capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e garantir os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres vivos”. Nesse conjunto de práticas, instituições e técnicas, cabem não apenas a fábrica, a prisão, o manicômio, a escola, as instituições jurídicas. Cabem nela também “a caneta, a escritura, a literatura, a filosofia, a agricultura, o cigarro, a navegação, os computadores, os telefones celulares e – por que não? – a própria linguagem, que é talvez o dispositivo mais antigo, no qual há milhares e milhares de anos o primata-homem – provavelmente sem se dar conta das consequências a que ia ao encontro – teve a inconsciência de deixar-se capturar” (p. 22).⁴⁰⁶

⁴⁰⁴ Neste sentido, baseamos que a própria constituição de um sujeito se dá a partir da relação dos seres com um conjunto heterogêneo que são as redes que se estabelecem entre elementos como os discursos, as instituições, as leis, as posições filosóficas, os enunciados científicos, que possuem uma função estratégica concreta e se inscrevem numa relação de poder. A subjetividade é a relação travada pelos indivíduos com os dispositivos de poder (que são várias práticas e mecanismos que têm como objetivo responder a uma urgência e conseguir um efeito). Estes dispositivos surgem na formação das instituições onde os saberes são derivados das relações de poder se estabelecem entre os corpos disciplinados, ou seja, somos inseridos em relações de poder - família, Estado, trabalho, consumo, controle, etc.

⁴⁰⁵ *Oikos* (casa como lar) + *nomos* (lei) = lei da casa, administração da casa (NT).

⁴⁰⁶ BELARDINELLI, Alfonso. O Éden sem Deus. Cinco perguntas perigosas sobre o ensaio do filósofo Agamben que, modestamente, gostaria de pôr em questão toda a história da humanidade. *Georgiamada*. 21 abr. 2007. (Tradução Selvino J. Assmann). Disponível em: <http://georgiamada.splinder.com/post/11876820> - Acessado em: 20 jun. 2010.

Para Agamben o que define o capitalismo é a ilimitada proliferação dos dispositivos, e é a consequência de um período prévio, do qual, a separação entre Deus, ser e ação da esfera ativa, recolocando-o na vida privada e íntima, separou o ser vivo de si mesmo e da relação prática com o seu ambiente. Este também é o tipo de modelo da sociedade do espetáculo, que Debord definiu através das formas como a informação, publicidade ou consumo direto de divertimentos, se utilizam mostrar a realidade como objeto de mera contemplação e alienação recíproca devido à abstração generalizada da sociedade separada da realidade⁴⁰⁷. Ou seja, na pós-modernidade, a arte ou as mercadorias que garantiriam nossos usos e experiências com a imaginação, atuam, como todas as outras coisas, em processos de subjetivação, no momento em que um indivíduo se relaciona com elas. Não podemos mais compreender o *fazer humano* como expressão de sujeitos singulares, que pré-existem como almas que receberam um dom. Os objetos produzidos não possuem em si uma profundidade mítica que provocaria experiências de transcendência. As criações de indivíduos como produtos de processos de subjetivação de seus autores podem provocar processos de subjetivação dentro de um dispositivo de poder que controla seu encontro com os seus espectadores.

Neste encontro, a esfera do consumo utiliza-se de um dispositivo que se torna inapreensível, pois se trata de uma imaginação que se torna sacralizada, na esfera do consumo, as mercadorias, bem como o próprio ser humano perdem seu sentido e sua finalidade. Na esfera do consumo, no qual o espetáculo, a exibição toma o fetiche (profanação) como sacralizado, ele se torna inapreensível aos nossos sentidos, mostrando que os valores de uso e de troca se anulam.

O dispositivo do “improfanável”, conta Agamben, invade todos os setores da vida humana, e ao retirar a finalidade das coisas, faz com que arte, conhecimento, religião, política, se retirem ao museu. Assim, tanto uma cidade, uma região, quanto um grupo de indivíduos podem ser vistos em analogia com o museu, pois não são **usados**. “De forma mais geral, tudo hoje pode tornar-se museu, na medida em que esse termo indica simplesmente a exposição de uma impossibilidade de usar, de habitar, de fazer experiência.”⁴⁰⁸

⁴⁰⁷ Se os meios de comunicação são tão importantes nas democracias modernas, isso não se deve apenas ao fato de que eles permitem o controle e o governo da opinião pública, mas também e sobretudo porque administram e dispensam a Glória, aquele aspecto aclamativo e doxológico do poder que na modernidade parecia ter desaparecido. A sociedade do espetáculo – se denominarmos assim as democracias contemporâneas – é, sob este ponto de vista, uma sociedade no qual o poder no seu aspecto “glorioso” se torna indiscernível com relação à oikonomia e ao governo. (AGAMBEN, Giorgio. Da teologia política à teologia econômica. Entrevista com Giorgio Agamben. Entrevista concedida a Gianluca Sacco. *Rivista online*, Scuola superiore dell’economia e delle finanze, anno I, n. 6/7, Giugno-Luglio 2004, 07 p. (Tradução de Selvino José Assmann). Disponível em: <<http://rivista.ssef.it/site.php?page=stampa&idpagestampa>>. Acessado em 24 jul. 2004).

⁴⁰⁸ AGAMBEN, 2007b, p.73.

Neste caso, museu e templo (lugar sagrado) ocupam o mesmo sentido. Mas antes, os peregrinos viajavam ao templo e participavam no final de um sacrifício, de um agradecimento, no qual restabeleciam as justas relações entre o divino e o humano, hoje os peregrinos, que são os “turistas”, viajam e “celebram sobre a sua própria pessoa, um ato sacrificial que consiste na angustiante experiência da destruição de todo possível uso”.⁴⁰⁹ Agamben verifica que o homem deixou de profanar, e este é o momento da impossibilidade do uso.

3.1.5 *Uso: permanência, imaginação e libertação do desejo*

Agamben nos lembra que *usar* pressupõe que a substância permaneça *intacta*, entretanto este tipo de uso desapareceu. “A impossibilidade de usar é a mesma impossibilidade de profanar que surge como uma espécie de doença conceitual e emocional contagiosa que vigora em tempos de capitalismo dando-lhe sustentação”.⁴¹⁰ No capitalismo uso é associado ao consumo. Usar é o ato de consumir e consumir é necessariamente destruir uma coisa: “o consumo, mesmo no ato do seu exercício, sempre é já passado ou futuro e, como tal, não se pode dizer que exista naturalmente, mas apenas na memória ou na expectativa. Portanto, ele não pode ter sido a não ser no instante de seu desaparecimento”.⁴¹¹ Usar as coisas (e aqui me refiro tanto ao uso de objetos, quanto o uso do corpo, da linguagem, do pensamento, da sociedade e suas instituições) não é simplesmente consumir. Usar transcende as categorias do material, usar pressupõe certa “imaginação” ilimitada, assim como a criança sabe que um objeto ou um brinquedo não é simplesmente algo inanimado, mas ganha vida e representação onde se transfigura desejos e afetos, mas que além de tudo, não visa utilidade é sem interesse imediato.

Se hoje os consumidores na sociedade de massas são infelizes, não é só porque consomem objetos que incorporam em si a própria não-usabilidade, mas também e sobretudo porque acreditam que exercem o seu direito de propriedade sobre os mesmos, porque se tornam incapazes de os profanar.⁴¹²

⁴⁰⁹ AGAMBEN, 2007b, p. 73.

⁴¹⁰ TIBURI, Marcia. *Profanação: ato metafísico e democrático*. Brevíssima análise de um detalhe na obra de Giorgio Agamben. *Revista Cult*, 01 jun. 2007. Acessado em: 20 mai. 2010. Disponível em: http://www.boitempo.com/publicacoes_imprensa.php?isbn=978-85-7559-093-5&veiculo=revista%20Cult

⁴¹¹ AGAMBEN, 2007b, p. 72.

⁴¹² AGAMBEN, 2007b, p. 73.

Agamben percebe que a tentativa de profanação é frágil, quando se busca no jogo, nas danças e festas (em novas religiões, ou em aulas de dança), um retorno a algo sagrado, é algo quase impossível. Pois o capitalismo, além de atuar sobre os comportamentos primários, atua sobre os comportamentos *puros* que foram separados de si mesmos e de sua relação de finalidade. Assim, o instrumento de libertação que buscamos nas festas, que a criança faz com seu brinquedo, ganha caráter episódico nos dias de hoje, pois a vida normal deve retomar o seu curso, e neste momento o instrumento de libertação volta-se contra nós: “um pedaço de madeira sem graça, e a boneca para qual a menina dirigiu seu amor torna-se um gélido e vergonhoso boneco de cera que um mago malvado pode capturar [...] esse mago malvado é o grande sacerdote da religião capitalista”.⁴¹³

Vejamus que o uso ocorre através do inapropriável, do fetiche, do livre uso, referindo-se as coisas enquanto elas *não são objeto de posse*. Já a propriedade, ou o consumo, por exemplo, é o modo que desloca o livre uso dos homens para uma esfera separada e o converte em direito. Neste processo, captura uma subjetivação e desloca para uma esfera separada. Podemos ver que em relação à esfera do consumo, temos o direito de posse. Diante das ações humanas subjetivadas coloca-se a esfera do direito, pois o direito é também o processo de subjetivação, pois nasce diante das relações entre o indivíduo e o mundo exterior. Mas “O que está realmente em questão é, na verdade, a possibilidade de uma ação humana que se situe fora de toda relação com o direito, ação que não ponha, que não execute ou que não transgrida simplesmente o direito”.⁴¹⁴ Ou seja, uma ação fora do direito não significa ir contra o direito, mas apenas evidenciar que existe um tipo de uso diferente do consumo, e que nos parece que desapareceu. “Trata-se do que os franciscanos tinham em mente quando, em sua luta contra a hierarquia eclesiástica, reivindicavam a possibilidade de um uso de coisas que nunca advém direito, que nunca advém propriedade”.⁴¹⁵

No entanto se hoje o capitalismo captura comportamentos profanatórios, para então estes serem deslocados para uma esfera especial, da qual se “sacraliza” e a profanação se

⁴¹³ AGAMBEN, 2007b, p. 76.

⁴¹⁴ SAFATLE, Vladimir. A política da profanação. Folha de São Paulo, 18/08/2005. Disponível em: <http://www.boitempo.com/publicacoes_imprensa.php?isbn=978-85-7559-093-5&veiculo=Folha+de+S.+Paulo>. Acessado em: abril 2010.

⁴¹⁵ SAFATLE, 2005. Isto ocorre historicamente quando o uso foi convertido em direito. No século XIII pela cúria Romana, com João XXII escrevendo a bula *Ad conditorem canonum*, designa que as coisas que são objeto de consumo, como alimentos, roupas; não pode ter nenhum uso diferente daquele da propriedade, porque ele se define no seu consumo. Contra esta bula se opôs a ordem dos franciscanos, afirmando um uso totalmente desvinculado da esfera do direito. Não havia necessidade do direito, pois para distinguir usufruto consideravam o uso de fato, ou do fato. Mas, de acordo com a ordem vencedora o uso como direito, faz com que o uso só exista mediante o ato do consumo. Então, como já foi previsto pelos franciscanos, o outro uso se torna inexistente.

torna impossível, se torna um movimento totalitário. Como vimos, a profanação está ligada ao uso comum dos homens. Sabemos que o impedimento da profanação é uma questão de poder político, visto que se a profanação não ocorrer, mantém-se intactas as forças que estão atuando no poder.

Segundo Shio, quando Arendt analisa a imaginação em seu processo ativo, percebe que através dela, as pessoas se mantêm conectadas com o mundo externo, pois permite que avaliemos e reavaliemos as ações, os conhecimentos, as crenças, etc., deste modo: “com o pensamento ativo, não há como um sistema de governo, tal como o Totalitário, instalar-se substituindo o pensamento pelo conhecimento, fornecendo verdades acabadas, informações fabricadas sob medida, visando a encaminhar os cidadãos a ações previamente prescritas.”⁴¹⁶ Através de Agamben vemos que o ser humano não é um ser pronto, acabado, mas sempre inacabado e fraturado no seu *eu* mais profundo. Mais do que tudo, com o fim das experiências transmissivas e culturais, reflexas na destruição da história e da dominação cultural, o ser humano perde sua característica de ser especialmente imaginativo.

O que muitos autores parecem evidenciar é que por mais que a lógica do consumo esteja ligada à felicidade e a satisfação, a recusa de si mesmo e do mundo se tornou necessária, mesmo consumindo cada vez mais não satisfazemos nossos desejos e nossas aspirações maiores. Isto demonstrou que nossa imaginação não está funcionando de acordo com os desejos, esta é uma constatação originou uma recusa de si e do mundo parece que se tornou necessária, sonho se torna necessário como conta Benjamin:

Vocês estão todos cansados - e tudo porque não concentraram todos os seus planos num plano totalmente simples mas absolutamente grandioso.” Ao cansaço segue-se o sonho, e não é raro que o sonho compense a tristeza e o desânimo do dia, realizando a existência inteiramente simples e absolutamente grandiosa que não pode ser realizada durante o dia, por falta de forças. A existência do camundongo Mickey é um desses sonhos do homem contemporâneo. É uma existência cheia de milagres, que não somente superam milagres técnicos como zombam deles.⁴¹⁷

Apesar do “*progresso técnico*” muitas vezes ser considerado o caminho para a realização do humano com uma lógica capitalista que adverte para a satisfação de todos os desejos através do consumo isso não aconteceu. A sociedade atual se apresentou como secularizada, mostrando poder dispensar Deus para realização de seus desejos, mas não se tocou de que “[...] não um Super-Homem, mas sim uma Superinstituição-mercado, no

⁴¹⁶ SCHIO, 2006, p. 92.

⁴¹⁷ BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas*. V.1: Magia e técnica, arte e política. São Paulo: Brasiliense, 1985, p.118.

capitalismo [...] que nos conduziria ao Paraíso Terrestre”⁴¹⁸ Caindo novamente numa “religião do destino”. Como mostrou Sung, a modernidade e a secularização não levaram o homem a abandonar seus sonhos e desejos que são alimentados pela religiosidade, “mas sim uma transformação radical na concepção de realização desses desejos”.⁴¹⁹ Ou como se referiu Debord diante da sociedade: o “espetáculo é a reconstrução material da ilusão religiosa”,⁴²⁰ só que esta não remete a um céu, liga-se ao terrestre, e deste modo o homem busca dentro de si seu paraíso ilusório, e o sonho se torna necessário.

Desta forma, compreender que a profanação está ligada à fantasia que advém de nossos desejos, é também entender que ela está ligada ao jogo no sentido de nos libertarmos do desejo (É a nossa arte de viver). Pois, com este caráter desinteressado ele age de modo que interrompe o desejo e a necessidade, e dá satisfação pela sua própria realização (sublimação). Ou seja, um desejo imediato é substituído por outro uso que se desvia de sua finalidade. Agamben nos mostra tal efeito, no exemplo de um gato que brinca com um novelo de lã como se fosse um rato, neste instante ele dá um novo uso a sua atitude predatória.

Qual é, para o gato, o uso possível do novelo? Ele consiste em libertar um comportamento da sua inscrição genética em uma esfera determinada (a atividade predatória, a caça). O comportamento libertado dessa forma reproduz e ainda expressa gestualmente as formas da atividade de que se emancipou, esvaziando-as, porém, de seu sentido e da relação imposta com uma finalidade, abrindo-as e dispondo-as para um novo uso. O jogo com o novelo representa a libertação da atividade predatória do fato de estar necessariamente voltada para a captura e a morte do rato; apesar disso, ele apresenta os mesmos comportamentos que definiam a caça.⁴²¹

Veja que a atitude predatória não foi cancelada, foi somente desativada e aberta para um novo uso. O novelo de lã representa, neste caso, um puro meio, pois o gato emancipou a condição de finalidade de seu ato, que seria a atividade predatória do rato. “[...] esqueceu alegremente o seu objetivo, podendo agora exhibir-se como tal, como meio sem fim. **Assim, a criação de um novo uso só é possível ao homem se ele desativar o velho uso, tornando-o inoperante.**”⁴²²

A profanação é algo natural (visto que até os animais brincam) é até algo inerente para que o sagrado continue a existir. Pois no ato de usar alguma coisa (objeto, conhecimento, linguagem, corpo, etc.) sempre nos deparamos com a própria inatingibilidade das coisas, fica

⁴¹⁸ SUNG, Jung Mo. *Teologia e economia*. Repensando a Teologia da Libertação e utopias. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994, p. 228.

⁴¹⁹ SUNG, 1994, p. 215.

⁴²⁰ DEBORD, 1997, p. 19.

⁴²¹ AGAMBEN, 2007b, p. 74.

⁴²² AGAMBEN, 2007b, p. 75 (*grifo nosso*)

confuso discernir o que é amor e o que é a sexualidade, o que é o sublime e o que nos é íntimo; o que é sagrado e o que é profano; é a própria dificuldade de dialogar com o mundo onde a palavra tenta definir a coisa e a coisa tenta encontrar seu nome. Talvez evocar estes “mistérios” de vida humana, necessite também de aspectos pueris. Como lembra Agamben,⁴²³ a infantilidade (aspectos pueris) está presente quando falamos nas características dos mistérios pagãos, onde os iniciados assistiam peças teatrais, das quais apareciam brinquedos como piões, jogos de panela de barro, espelinhos. Talvez a certa carência da visão de Deus, possa não ser tão pesada se transmutarmos esta pena em alegria natural. Neste sentido, Agamben descreve que o mistério só pode ser dito em forma paródica, e de outro modo desemboca em mau gosto ou passionalidade.

Frente ao mistério, a criação artística só pode acabar em caricatura, no sentido em que Nietzsche, no lúcido limiar da loucura, escrevia para Burckhardt: “Sou Deus, fiz essa caricatura; preferiria ser professor em Basileia em vez de ser Deus, mas não consigo levar tão longe meu egoísmo”. É por uma espécie de proibidade que o artista, sentindo que não pode levar seu egoísmo a ponto de querer representar o inenarrável, assume a paródia como forma própria do mistério.⁴²⁴

Representar o inenarrável é como querer descrever a vida fora da história. Não somos Deus, nem o criador das coisas, mas a vida é. Entretanto cabe nos renunciar este egoísmo. Por isto a grande semelhança que há entre a profanação, jogo e a paródia,⁴²⁵ pois também na paródia, conservam elementos formais, mas que são inseridos conteúdos novos e incongruentes e não reivindicam um lugar próprio.

Agamben dialoga com Morante⁴²⁶ através do conceito de paródia “séria”. Isto nos soa estranho, visto que paródia geralmente está ligada ao cômico.⁴²⁷ pois, indefinidamente provocava muitos risos irrefreáveis pela falta do nexos natural das coisas. E tal como a profanação, ela não pretende ser séria, impor algo novo, pois não quer ter lugar próprio. Entretanto, “Sérios, porém, podem ser os motivos que levaram o parodiante a renunciar a uma

⁴²³ AGAMBEN, 2007b, p. 40.

⁴²⁴ AGAMBEN, 2007b, p. 40.

⁴²⁵ Paródia geralmente significa imitação do verso de outrem, no qual o que era sério passa a ser ridículo, cômico ou grotesco.

⁴²⁶ Elsa Morante (1912 -1985) autora do livro “*A ilha de Arturo*”, no qual o personagem principal é transformado em gênero literário, ou seja, em paródia.

⁴²⁷ O termo paródia advém segundo Scaligero, da rapsódia. Conta ele que quando os rapsodos interrompiam suas recitações, e chegava o intervalo, os *paroidous*, que por amor ao jogo e para reanimar os ouvintes, invertiam tudo o que os rapsodos haviam feito antes, onde dos assuntos sérios inseriam coisas ridículas, trocavam as palavras, e transpunham os sentidos. O termo paródia também se remetia a esfera musical, onde os parodiante introduziam contrariamente melodias discordantes sem nexos fora do ritmo da palavra que acompanhava a melodia. A paródia também se evidenciou em obras modernas, onde textos clássicos, ou até bíblicos, foram transcritos com conteúdos novos e metafísicos (em forma de literatura ou no cinema) para um universo simples e do cotidiano familiar.

representação direta de seu objeto”.⁴²⁸ Ela renuncia a descrever uma representação direta de seu objeto, pois este é inenarrável. Assim como o apaixonado ao querer renunciar ao seu objeto de amor, inverte sua intenção. Ou, onde só o silêncio parece ser o caminho em que a linguagem tenta captar a coisa. A párodia possui “o pressuposto de inatingibilidade de seu objeto”⁴²⁹ e representa a tensão dual no ser. E se na literatura nos aproximamos da ficção, na paródia vivemos a ficção e a realidade:

De fato a paródia não põe em dúvida, como faz a ficção, a realidade de seu objeto – este, aliás, é tão insuportavelmente real que se trata, precisamente de mantê-lo à distância. Ao “como se” da ficção, a paródia contrapõe seu drástico “assim é demais” (ou “como se não”). Por isso, se a ficção define a essência da literatura, a paródia se põe, por assim dizer, no limiar dela, obstinadamente estendida entre a realidade e ficção, entre a palavra e a coisa.⁴³⁰

“O poeta pode viver ‘sem os confortos da religião’, mas não sem os da paródia”.⁴³¹ Tudo isto porque a paródia confunde o local medial entre o sagrado e o profano. Na relação estritamente vinculada entre sagrado e profano e sua passagem de um para outro observamos que um representa a finalidade das coisas (coisas fixas, com uso apropriado e sacralizado), e o outro a ausência de finalidade (perde seu caráter e ganha novo uso). Por isso, *O Elogio da Profanação*, ensaio de Agamben, é uma lembrança de este ser que joga, que tenta converter a mercadoria novamente ao seu valor de uso, para desta forma indo além da subjetivação que parece objetiva, o homem retorne a posse de si mesmo. E através do fetiche, Agamben nos conduz a reconstituir o objeto que foi perdido de sua concretude ou utilidade, pois somente desta forma podemos ter a garantia de inacessibilidade do mesmo. Neste sentido, a inacessibilidade do uso se torna algo mais do que uma necessidade ou utilidade consumista, mas nos remete a um espaço original do homem que, mesmo inatingível, precisa garantir seu espaço. E mais do que tudo, hoje precisamos saber usar uma coisa, pelo menos, dar novos usos às coisas, às formas de vida e às instituições. Observando que a satisfação de um desejo está na sua própria inacessibilidade, que é adquirida, quando no brincar, desviamos os desejos e damos novos usos, a profanação é um fim em si mesmo, não tem interesse, não busca uma utilidade. “Insista-se: um mundo em que tudo é necessário e nada é possível é um mundo sem sujeito, um mundo sem liberdade, sem possibilidade de criação”.⁴³²

⁴²⁸ AGAMBEN, 2007b, p. 39.

⁴²⁹ AGAMBEN, 2007b, p. 44.

⁴³⁰ AGAMBEN, 2007b, p. 47.

⁴³¹ AGAMBEN, 2007b, p. 45.

⁴³² ASSMANN, Selvino J. *Apresentação*. In: AGAMBEN, 2007b, p. 8.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Podemos perceber que a imaginação em seu processo fantasmagórico de desmaterialização ou desnudamento, não é somente representativa ou envolvida na reprodução e memorização de imagens. Ela exerce sua atividade, possui uma *ação imaginante*, tal qual em um *inspirar* poético ou nos levando a uma potência muitas vezes desconhecida que nos impele a criar ou des-criar, a enfrentar o *eu e o não eu* nas experiências sociais. Fonte do pensamento, a imaginação inspira, em sua zona intermediária, o buscar ter-lugar na linguagem e reencontrar-se nos jogos (como fatos e usos). Permite-nos responder de variadas formas, como os indivíduos atingem a sua inesgotável potência de ser.

Ao que indica, diagnosticamos um momento em que deixamos de transmitir e ter sentido sobre a vida. Como pano de fundo destas problemáticas, vimos às limitações que a cultura preferiu deixar em segundo plano. Limitações existências e fantasmagóricas que, segundo Agamben, não estão para serem superadas, mas vivenciadas em seus limites. Partindo do pressuposto que as experiências e as criações da cultura humana sejam práticas fantasmáticas e formas simbólicas, Agamben percebe que essas precisam se apropriar do negativo, ou seja, do objeto ausente (fantasma) para plasmar sua realidade. Pois elas, tal como o ser humano, delimitam-se em um espaço epifânico intermediário, entre a introspecção do fantasma e o mundo dos objetos externos. No qual com engenho e prudência, *mas*, sem escrúpulos só transcende seus fantasmas quando “plasma a máxima realidade apreendendo a máxima irreabilidade”.⁴³³

A experiência parece ter um sentido não exatamente na esfera concreta, mas na esfera imaginativa, ponto que demarca fortemente essas *limitações* que a cultura ocidental acabou deixando em segundo plano. Ou seja, vimos que as experiências transmissivas, eliminadas com o modelo do experimento científico (exato, numérico, informativo, etc.) e por uma espécie de niilismo moderno, evidenciam desde o início da cultura ocidental antiga, uma demarcação que separa mito e discurso argumentativo ou poesia e filosofia. Entretanto, poesia e filosofia marcam suas limitações em conjunto, pois para podermos dizer, conceituar as coisas, devemos nomeá-las, ou seja, nomear nossos fantasmas (signos), e, no entanto, seus

⁴³³ AGAMBEN, 2007a, p. 54.

limites se encontram diante do signo (fantasma) resistente a toda significação e representado pela metáfora (um sentido que se sobrepõe a outro não deixando se manifestar). Já o fetiche, visto em uma analogia com o *mana* (*Dom*) desde os primórdios do fazer humano cultural, representa um elemento religioso da qual a cultura precisa mecanismos de separação para superar o processo de alienação. Como em seu limite, o fetiche traz um símbolo do inconsciente sem trazer a consciência, meios dos quais, a esfera do consumo se utilizam hoje deste aspecto, evidenciando que cada indivíduo perde sua potencialidade imaginante.

Assim, concluímos que, mesmo nestas limitações, Agamben parece encontrar as esperanças. Esperança, mesmo que diante da impossibilidade da língua, da verdade, da possibilidade de falsificação diante de nosso jogo imaginativo. Pois é justamente nesta limitação que encontram seu potencial. Como vimos “A potência – ou o saber- é a faculdade especificamente humana de manter-se em relação com uma privação, [...]”⁴³⁴.

Já dentro dos dispositivos de poder utilizados pela cultura ocidental, no qual se apropria do conhecimento e da língua como uma forma de poder sobre o mundo sem limites, ou dispositivos pseudo-sacralizados que nos capturam, observamos suas saídas através da teoria da Infância e da Profanação. Apesar de não deixar claro o modo pelo qual nos apropriamos destas esferas, indica o caminho. Um caminho que cada qual possui a abertura para enfrentá-lo de agora em diante, pois certamente, sabemos no íntimo que, disto também depende nossa felicidade ou infelicidade⁴³⁵.

Além disso, toda re-leitura do passado e do presente, do real e do não-real, Agamben nos mostra o ainda necessário para compreendermos o lugar do ser humano. Indo além de uma esquizofrenia, que parece ter invadido a cultura, no qual os pólos opostos de um *eu* que se conhece e um *eu* que se desconhece e desta forma, nunca vive esta mistura e o gozo de ser. Por isto, a palavra “cisão”, como uma das marcas constituintes do pensamento de Agamben sobre o ser humano, parece sanar este modelo.

Cisão representa este ponto intermediário que é o homem diante da linguagem, logo, do seu ser e do seu conhecimento. Viver não somente *entre* fraturas, mas no *meio* delas é o andar na corda-bamba do *espaço intermediário* diante da ambigüidade melancólica da percepção do fantasma e do mundo externo:

⁴³⁴ AGAMBEN, 2005, p. 14.

⁴³⁵ No ensaio *Magia e Felicidade*, Agamben transcreve um fragmento da carta de Mozart que diz o seguinte: “Viver bem e viver feliz são duas coisas diferentes, e a segunda, sem alguma magia, certamente não me tocará. Para isso, deveria acontecer algo verdadeiramente fora do natural.” (AGAMBEN, 2007b, p. 23.)



Figura 08: A Lágrima da Dádiva. Têmpera na cartolina. Ana Carolina Jungblut, 2005.

Seja quando percebemos que a percepção do mundo externo é inseparável da nossa captação dos fantasmas, ou quando observamos que um objeto de nosso uso não é somente um objeto material, mas envolve-se em uma relação intermediária com nossos fantasmas. Mesmo quando a língua nunca alcança o verdadeiro nome dado à coisa, ainda assim tentamos nomear nossos fantasmas. Por mais que sabemos que o desejo ilimitado do amor ou do conhecimento nunca é atingível na esfera concreta material, esperamos que ele se realizasse de acordo com nossa imaginação.

Afinal, todos nós temos um pouco de *poeta*, quando inspirados pelo amor das imagens, assim como temos um pouco de *revolucionário* na busca de encontrar através do discurso (a ação humana) a excelência das palavras, bem como de *criança*, que brinca e joga com o mundo e os objetos que a cerca. Do mesmo modo, podemos dizer, em outras palavras, que carregamos uma *estância*, uma *infância*, e uma *profanação* no jogo da vida. Há uma *estância* quando há receptáculo poético, no qual guardamos nosso mais profundo poetar que se mantém numa relação intrínseca com o que nos é oculto ou inatingível, há *infância* quando nos deparamos com algo impessoal em nós que hesita uma identificação e uma linguagem, e uma *profanação* no criar em busca da potência e da comunhão da vida.

REFERÊNCIAS

ADAMNS, Russel B. Jr. *Mistérios do desconhecido*. Vol. No Mundo dos Sonhos. Rio de Janeiro, RJ, Abril Livros, Ltda, 1992.

ANTISERI, Dario; REALE, Giovanni. *História da filosofia: Patrística e Escolástica*. v. 2. Tradução Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2004.

AGAMBEN, Giorgio. *Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Trad. Selvino José Assmann. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007a.

_____. *Infância e História: destruição da experiência e origem da história*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

_____. *Profanações*. Tradução e apresentação de Selvino José Assmann. São Paulo: Biotempo Editorial, 2007b.

_____. O que é ser contemporâneo. *IHU Notícias*. Unisinos, 04 jun. 2009. (tradução de Moisés Sbardelotto) Disponível em: < http://www.ihu.unisinos.br/index.php?option=com_noticias&Itemid=18&task=detalhe&id=22829>. Acessado em: 20 jun. 2010.

_____. Da teologia política à teologia econômica. Entrevista com Giorgio Agamben. Entrevista concedida a Gianluca Sacco. *Rivista online*, Scuola superiore dell'economia e delle finanze, anno I, n. 6/7, Giugno-Luglio 2004, 07 p. (Tradução de Selvino José Assmann). Disponível em: <<http://rivista.ssef.it/site.php?page=stampa&idpagestampa>>. Acessado em 24 jul. 2004.

_____. Entrevista com Giorgio Agamben Entrevista de Flavia Costa. *Revista do Departamento de Psicologia - UFF*, v. 18 - n. 1, p. 131-136, Jan./Jun. 2006. (Tradução de Susana Scramim). Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rdpsi/v18n1/a11v18n1.pdf>>. Acessado em: 20 mai. 2010

ALTMANN, Walter; ALTMANN, Lori (Eds.). *Globalização e Religião: desafios à fé*. São Leopoldo/ Quito: CECA/CLAI, 2000.

ARENDT, Hannah. *A condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

ASSMANN, Hugo; HINKELAMMERT, Franz. *A idolatria do Mercado*. Petrópolis: RJ, Vozes, 1989.

BACHELARD, Gaston. *O ar e os sonhos: ensaio sobre a imaginação do movimento*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

BAUMANN, Zygmunt. *Amor Líquido*. Jorge Zahar editor, 2003.

BARRENTO, João. Idéia de prosa. In: PUCHEU, Alberto (Org.). *Nove abraços no inapreensível: filosofia e arte em Giorgio Agamben*. RJ: Beco do Azougue: FAPERJ, 2008, p.133-138.

BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas*. Volume 1: Magia e técnica, arte e política. São Paulo: Brasiliense, 1985.

_____. *Reflexões: a criança, o brinquedo e a educação*. 3. ed. São Paulo: Summus, 1984.

BELARDINELLI, Alfonso. O Éden sem Deus. Cinco perguntas perigosas sobre o ensaio do filósofo Agamben que, modestamente, gostaria de pôr em questão toda a história da humanidade. *Georgiamada*. 21 abr. 2007. (Tradução Selvino J. Assmann). Disponível em: <<http://georgiamada.splinder.com/post/11876820>> - Acessado em: 20 jun. 2010.

BOBSIN, Oneide. *Correntes Religiosas e Globalização*. São Leopoldo. CEBI/IEPG/PPL, 2002.

BRAIDA, Celso R. *Experiência e compreensão no estoicismo antigo*. UFSC, Florianópolis, 2001. Disponível em: <http://www.cfh.ufsc.br/~braida/teoria_estoica.pdf>. Acessado em 20 mai. 2010.

BRUN, Jean. *O estoicismo*. Tradução de João Amado. Lisboa: Edições 70, 1986.

CAILLÉ, Alain. *Antropologia do Dom*. Terceiro paradigma. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

CAPELA, Eduardo Schmidt. Categorias italianas. In: PUCHEU, Alberto (Org.). *Nove abraços no inapreensível: filosofia e arte em Giorgio Agamben*. RJ: Beco do Azougue: FAPERJ, 2008, p. 166-222.

CAYGILL, Howard. Benjamin, Heidegger e a destruição da tradição. In: BENJAMIN, Andrew; OSBORNE, Peter (Orgs.). *A filosofia de Walter Benjamin: destruição e experiência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

CARVALHO, Mario Santiago de. *Estudo Complementar*. In: MEDIAEVALIA. Textos e estudos. *Pseudo-Dionísio de Aeropagita*. Teologia Mística. Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 1996.

CAVENDISH, Sueli. O homem sem conteúdo. In: PUCHEU, Alberto (Org.). *Nove abraços no inapreensível: filosofia e arte em Giorgio Agamben*. RJ: Beco do Azougue: FAPERJ, 2008, p.07-43.

CHAUI, Marilena de Souza. *Convite à filosofia*. 5. ed. São Paulo: Ática, 1995.

_____. *Introdução à História da Filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles*. São Paulo: Brasiliense, 1994, v.1.

COSTA, Antonio Luiz M. C. *Os elementos*. São Paulo, 1994. Disponível em: <http://pt.fantasia.wikia.com/wiki/Elementos>. Acessado em 20 mai. 2010. Para ver uma cópia da licença, visite <http://creativecommons.org/licenses/by-ncnd/2.5/br/> ou envie uma carta para Creative Commons, 171 Second Street, Suite 300, San Francisco, Califórnia 94105, USA.

COSTA, Jurandir Freire. *O vestígio e a aura: corpo e consumismo na moral do espetáculo*. Rio de Janeiro, Garamond Universitária, 2004.

DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro, Contraponto, 1997.

DERRIDA, Jacques; VATTIMO, Gianni; FERRARIS, Maurizio. *A religião: o seminário de Capri*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

DOSTOIEVSKI, Fiodor. *Memórias do subsolo*. 3. ed. São Paulo: Editora 34, 2000.

DRUCKER, Claudia. *O refúgio esquivo: Nietzsche e Heidegger sobre arte e niilismo*. Veritas (Porto Alegre), Porto Alegre, v. 49, n. 1, p. 522, 2004. Disponível em: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2421946>>. Acessado em 20 jun. 2010.

ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 1994.

_____. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ESTÊVÃO, José C. A alma em Tomás de Aquino. O princípio do movimento dos seres vivos e das esferas celestes. *Revista Mente & Cérebro*, edição especial Mente, Cérebro & Filosofia. São Paulo, Duetto Editorial, v. 1.

GAARDER, Jostein; HELLERN, Victor; NOTAKER, Henry. *O livro das religiões*. São Paulo: Cia. das Letras, 2000.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método*. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

GIORDANO, Bruno; GALILEI, Galileu; TOMMASO, Campanella. *Textos Escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores)

HUIZINGA, Johan. *Homo ludens: o jogo como elemento da cultura*. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 1993.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os pensadores)

LARROSA, Jorge. *Linguagem e Educação depois de Babel*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

LUCKESI, Cipriano Carlos. *Brincar: o que é brincar?* 23 ago. 2006. Website de Cipriano Carlos Luckesi. Disponível em: <www.luckesi.com.br/textos/ludicidade_brincar_01.doc>. Acesso em: 20 jun. 2010.

MOURÃO, Ronaldo Rogerio de Freitas. *Explicando a astronomia e o poder religioso*. Rio de Janeiro: Tecnoprint, 1987.

MUELLER, Enio R.; BEIMS, Robert W. (Orgs.). *Fronteiras e interfaces: o pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar*. São Leopoldo: EST, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Crepúsculo dos ídolos: ou como filosofar com o martelo*. 2. ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

_____. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

OLIVERIRA, Cláudio. A linguagem e a morte. In: PUCHEU, Alberto (Org.). *Nove abraços no inapreensível: filosofia e arte em Giorgio Agamben*. RJ: Beco do Azougue: FAPERRJ, 2008, p.101-132.

OLIVEIRA, Kathlen L. de. Senso comum em discussão. In: SINNER, Rudolf von; REBLIN, Iuri Andréas. (Orgs.). *Vida Cotidiana: Lugar de intercâmbio ou de nova colonização entre o Norte e o Sul*. São Leopoldo: EST, 2010, p. 11-25.

PLATÃO. *Dialogos: O banquete; Fedon ; Sofista ; Politico*. 5. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

PUCHEU, Alberto. Estâncias. In: PUCHEU, Alberto (Org.). *Nove abraços no inapreensível: filosofia e arte em Giorgio Agamben*. RJ: Beco do Azougue: FAPERRJ, 2008, p. 45-73.

REALE, Giovanni. *História da filosofia antiga*. São Paulo: Loyola, 1994, v. 2, 3 e 4.

REDFIELD, James. *A Visão Celestina*. RJ: Editora Objetiva Ltda, 1998.

ROSENFELD, Kathrin. *O exílio do corpo*. *Jornal Zero Hora*, 17 de abril de 2010. Caderno Cultura.

SAFATLE, Vladimir. A profanação como crítica da ideologia. *Revista Trópico*. Idéias de norte e sul. Dossiê Sagrado e Profano. São Paulo, 22 jun. 2006. Disponível em: <<http://p.php.uol.com.br/tropico/html/textos/2754,1.shl>>. Acessado em: 20 mai. 2010.

SANCHIS, Pierre. O campo religioso será ainda hoje o campo das religiões. In: HOORNAERT, Eduardo (Org.). *História da Igreja na América Latina e do Caribe: o debate metodológico*, Petrópolis: Vozes, 1995, p. 81-131.

SARTRE, Jean-Paul. *A imaginação*. Porto Alegre, RS: L&PM Pocket, 2008.

SCHIO, Sônia Maria. *Hannah Arendt: história e liberdade (da ação à reflexão)*. Caxias do Sul, RS: Educus, 2006.

SCRAMIM, Susana. Infância e história. In: PUCHEU, Alberto (Org.). *Nove abraços no inapreensível: filosofia e arte em Giorgio Agamben*. RJ: Beco do Azougue: FAPERRJ, 2008.

SILVA, Guilherme Sarmiento da. *Dinâmica das almas*. Fantasmagoria romântica no Brasil (1830-1850). Tese de Doutorado Graduação em Letras da PUC-Rio Rio de Janeiro, 2009. Disponível em: http://www2.dbd.pucRio.br/pergamum/tesesabertas/0510604_09_cap_01.pdf. Acessado em: 20 mai. 2010.

SUNG, Jung Mo. *Teologia e economia*. Repensando a Teologia da Libertação e utopias. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *Sarça ardente: teologia na América Latina*. São Paulo: Paulinas, 2000.

TIBURI, Márcia. Profanação: ato metafísico e democrático. Brevíssima análise de um detalhe na obra de Giorgio Agamben. *Revista Cult*. 01 jun. 2007. Disponível em: <http://www.boitempo.com/publicacoes_imprensa.php?isbn=978-85-7559-093-5&veiculo=revista%20Cult>. Acessado em: 20 mai. 2010.

VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade: por um cristianismo não religioso*. Rio de Janeiro: Record, 2004.