

VINÍCIOS SOUZA DE MENEZES

*Rasum Tabulae: um limiar metafórico-escritural dos estudos da informação, ou,
Le Livre*

Tese de doutorado
Junho de 2017



UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO – UFRJ
ESCOLA DE COMUNICAÇÃO – ECO
INSTITUTO BRASILEIRO DE INFORMAÇÃO EM CIÊNCIA E TECNOLOGIA – IBICT
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA INFORMAÇÃO – PPGCI

VINÍCIOS SOUZA DE MENEZES

Rasum Tabulae:

um limiar metafórico-escritural dos estudos da informação, ou,

Le Livre

Rio de Janeiro

2017

VINÍCIOS SOUZA DE MENEZES

Rasum Tabulae:

um limiar metafórico-escritural dos estudos da informação, ou,

Le Livre

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação, convênio Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia e Universidade Federal do Rio de Janeiro / Escola de Comunicação, como requisito à obtenção do título de Doutor em Ciência da Informação.

Orientador: Prof. Dr. Gustavo Silva Saldanha.

Rio de Janeiro

2017

M543 Menezes, Vinícios Souza de.

Rasum tabulae: um limiar metafórico-escritural dos estudos da informação, ou, Le Livre. / Vinícios Souza de Menezes. – Rio de Janeiro, 2017.

306 f.

Tese (Doutorado em Ciência da Informação) – Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação, Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia, Universidade de Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

Orientador: Professor Doutor Gustavo Silva Saldanha.

1. Filosofia da Informação. 2. Informe. 3. Livro. 4. Gramática. 5. Metáfora. I. Menezes, Vinícios Souza de. II. Gustavo Silva Saldanha. III. Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia. Universidade de Federal do Rio de Janeiro. IV. Título.

CDU 020

VINÍCIOS SOUZA DE MENEZES

RASUM TABULAE:

UM LIMIAR METAFÓRICO-ESCRITURAL DOS ESTUDOS DA INFORMAÇÃO, ou,
LE LIVRE

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação, convênio Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia e Universidade Federal do Rio de Janeiro / Escola de Comunicação, como requisito à obtenção do título de Doutor em Ciência da Informação.

Aprovada em, 23 de junho de 2017.


Prof. Dr. Gustavo Silva Saldanha (Orientador)
PPGCI IBICT UFRJ


Prof. Dr. Rafael Capurro
ICIE


Profa. Dra. Giulia Crippa
FFCLRP/USP


Prof. Dr. Marco André Feldman Schneider
PPGCI IBICT UFRJ


Prof. Dr. Ivan Capeller
ECO/UFRJ – PPGCI IBICT UFRJ

Para as moiras da minha vida. Inscrições-mães!

Para aquela que não se chama pelo nome, apenas por apelido: Zelita

Para Stella, meu segundo sol que brilha as noites

e

Para Moira, a “própria”, pela desmedida alegria infantil de ser seu pãe!

Em todos os momentos de minha vida há uma mulher que me leva pela mão nas trevas de uma realidade que as mulheres conhecem melhor que os homens e nas quais se orientam melhor com menos luzes. [...] Nada de ruim pode me acontecer quando estou entre mulheres.

Gabriel García Márquez, *Cheiro de goiaba*

(2014, p. 158-159)

AGRADECIMENTOS

Aos que partiram durante esta travessia, um especial agradecimento ao meu avô e ao meu pai de criação, livros na estante!

Às três Moiras da minha vida: Zelita, Stella e Moira.

Às minhas sobrinhas: Morgana e Melissa.

Aos meus irmãos: Viviane, Carla e Júlio.

À minha mãe-segunda: tia Cau.

Aos meus familiares: minha avó Genezia, Antonio, tia Nena, Andréia, tia Jane, tio Zé Raimundo, tio Zacarias, tio Eduardo, Gisele, Ivan, Denise... família nordestina não cabe em agradecimento de uma página, então, agradeço e dedico esse texto para todos e “para nós”.

Aos familiares que me acolheram: Daniela, Maite, Viviane, Marcelo, Denise, Lúcia e mais um “ser-tão” de gente.

Aos familiares que me acolheram: Aninha, Cici, Gilberto, Ilzinha, Netinha, Nilson, Terezinha..., enfim, à casa dos Cirqueira com “i”, lar da alegria.

Aos meus amigos Afonso, Daniel, Felipe, Italo, Leandro, Ueslei, Ueberton, Vinícius, Vitor, que compartilharam os mais profundos nada em nossas conversas de um tempo sem relógio. Este texto tem “nós” e nosso páramo: Alto da Santa Terezinha.

Aos preciosos amigos do mestrado e da vida: Anderson e Conceição.

Na travessia rumo ao Rio de Janeiro, encontrei ou reencontrei um grande amigo: Gustavo. Calhou de nos descaminhos do percurso, tornar-se meu orientador. O acaso mallarmaico nos colocou em órbita na constelação do Livro. A ti meu profundo agradecimento, sem começo ou fim.

Na encruzilhada carioca, fiz algumas grandes amizades. Mari Maia, eterna “dupra”, um profundo agradecimento pela alegria e força descomunal demonstrada nos cuidados dos seus e dos outros. Rodrigo Bozzetti, inenarrável mestre de profunda sapiência e descontração, um inoxidável agradecimento pela leitura e amizade! Tia Marianna Zattar, uma amizade dos primórdios do doutorado, um grande agradecimento do “sergipa” pelos momentos compartilhados!

À Maria Nélide González de Gómez, uma inspiração!

À Regina Maria Marteleto, pela acolhida, a solicitude e o imenso respeito, recíproco!

À Rafael Capurro, por ter me proporcionado talvez uma das maiores conquistas acadêmicas que levarei comigo, sempre, uma trama dialogal aberta!

À Nanci Oddone, pela amizade, apoio e a força dada para os saltos!

À Nídia Lubisco, pelo apoio matriarcal desde o primeiro dia em 2008!

À Flávia Goulart, pelo acolhimento, generosidade e os almoços entrelivros da Edufba!

À Soninha Vieira, pela hospitalidade irrestrita e pelo *exemplum* bibliotecário!

Aos co-irmãos do *Ecce Liber*!

Ao CNPq pelo apoio material sem o qual não seria viável tal travessia em meio as cunhas do capital.

Prefiro as linhas tortas, como Deus.
Manoel de Barros, *Livro sobre nada*
(2010, p. 337)

MENEZES, Vinícios S. **Rasum tabulae**: um limiar metafórico-escritural dos estudos da informação, ou, Le Livre. 306 f. 2017. Tese (Doutorado em Ciência da Informação) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia, Rio de Janeiro, 2017.

RESUMO

O objetivo da pesquisa partilha da discussão filosófico-gramatical da linguagem para pôr em suspensão a questão da informação. Tomando como pressuposto histórico da *Library and Information Science*, o fazer linguístico da arte gramatical, em especial, os oriundos das veredas da Filologia e da Retórica, coloca-se em cena a *quête* (busca) informacional. As questões de pesquisa que atravessam a tese rumo ao sul, isto é, que a “suleiam” são: quando se diz informação, o que se mostra? o que simbolicamente as citações, nos traslados informacionais, mobilizam em seus usos, traduzem em seus jogos, isto é, na perspectiva neobarroca da linguagem, onde não há um fora, sendo toda linguagem, nestes termos, metafórica, qual a metáfora da informação, ou, o que a metáfora informação mostra? Na gramática da informação, o que suas representações inscrevem (fixam na mobilidade) – sua filologia – e escrevem – sua retórica? Projetamos a seguinte hipótese, conservada em potência dos pré-socráticos aos pós-estruturalistas: a metáfora da informação é o livro; sua inscrição: o informe; sua escritura: um palimpsesto emblemático cujo rosto (*eidos*) rasurado é a própria gramática – o livro informe das histórias da humanidade, grafado no Ocidente greco-latino sob o selo transcendental tã bíblia, os livros, no plural, fixados no singular livro. Para tal intento, a *quête* informacional assinala, à diferença do método, no caminho a aventura da experiência da origem histórica, não o rigor sistemático, mas a intensidade tenaz daquilo que se mostra na travessia. Para a *quête* informacional utilizamos o exemplo metateórico e alegórico do tabuleiro, que de acordo com a tradição hermenêutica adotada concebe a nossa relação com o mundo como uma pertença textual, onde nossos jogos linguísticos seriam o artefato que fabrica a realidade. Este tabuleiro, procedimento da *quête*, remete tanto à superfície onde as peças do jogo agem, como à própria *tabulae*, que propomos ser como um memorialístico palimpsesto composto por emblemas – imagens textuais, onde os jogos teóricos que coordenam este texto se encontram: a) o *nachleben* warburgiano (livro-emblema, o atlas), b) a apresentação panorâmica wittgensteiniana (livro-álbum) e c) a crítica filológica dos jogos de citação (livro-do-mundo-da-vida, para Benjamin como *fortleben* – livro da vida –, Derrida como *gramma* – livro-rastro e Agamben como *rasum tabulae* – livro-potência). Assim, a *quête* teria na imagem alegórica (*gleichnis*) do palimpsesto-emblemático o exemplo da linguagem informacional, seu livro informe. Na travessia da hipotética tese, conceitos clássicos da *Library and Information Science*, como livro, informação, documento, angélica, são revisitados, numa releitura neobarroca, desviante entre “real” e “fantástico”, onde forma e conteúdo são deslocados pela percussão da linguagem informe. Como síntese inconclusiva, resultados, assinalamos para as possibilidades fornecidas pela leitura através da perspectiva cultural da *Library and Information Science*, assim como para uma maior premência nos estudos filosóficos e suas experiências conceituais, aguçadoras do “ver os fantasmas” (*larvae*) que volteiam o lar do campo informacional e seus problemas práticos, ao qual o “inform, ”, traço fantasmático proposto, é um “resultado” desta mirada que visa abrir a porta deste lar para hospitaleiramente na soleira transgramaticalizar os fantasmas hospedando-os na ruína-resto que lhes foi rasurada – sua língua.

Palavras-chave: Filosofia da Informação. Informe. Livro. Gramática. Metáfora. Ciência da Informação.

MENEZES, Vinícios S. **Rasum tabulae**: a metaphorical-scriptural threshold of information studies, or, Le Livre. 306 f. 2017. Thesis (PhD in Library and Information Science) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia, Rio de Janeiro, 2017.

ABSTRACT

The purpose of the research shares the philosophical-grammatical discussion of language to suspend the issue of information. Taking as a historical assumption from the Library and Information Science, the linguistic rendering of grammatical art, especially those from the paths of Philology and Rhetoric, the information *quête* is put on the scene. The questions of research that cross the thesis towards the south, that is to say, that the “to south” are: when it says information, what shows? What symbolically as citations, in the informational transfers, mobilize in their uses, translate in their games, that is, in the neo-baroque perspective of language, where there is no outside, all language being, in these terms, metaphorical, as the metaphor of information, Or, what does the information metaphor show? In the grammar of information, what do his representations inscribe (fix on mobility) - his philology - and write - his rhetoric? We project the following hypothesis, preserved in potency from the pre-Socratic to the post-structuralist: the metaphor of information is the book; your inscription: the formless; his writing: an emblematic palimpsest whose erased face (*eidos*) is grammar itself - the book of the stories of humanity, written in the greco-latin west under the transcendental seal *tà biblía*, the books, in the plural, fixed in the singular book. For this *quête*, this informational point, unlike the method, points to the adventure of the experience of historical origin, not the systematic rigor, but the tenacious intensity of what is shown in the crossing. For this *quête* informational we use the metatheoretical and allegorical example of the board, which according to the adopted hermeneutic tradition conceives our relationship with the world as a textual belonging, where our linguistic games would be the artifact that manufactures reality. This board, *quête* procedure, refers both to the surface where the pieces of the game act, and to the *tabulae* itself, which we propose to be as a memorialistic palimpsest composed of emblems - textual images, where the theoretical games that coordinate this text are: a) The bourgeois *nachleben* (the emblematic book, the atlas), b) the Wittgensteinian panoramic presentation (book-album), and c) the philological critique of the citation games (Benjamin as *fortleben* - book of the life -, Derrida as *gramma* - book-trace - and Agamben as *rasum tabulae* - power book). Thus, the *quête* would have in the allegorical image (*gleichnis*) of the palimpsest-emblematic the example of the informational language, its book formless. In the hypothetical thesis, classic concepts of Library and Information Science, such as book, information, document, *angelía*, are revisited in a neobaroque rereading between “real” and “fantastic”, where form and content are displaced by the percussive of language formless. As inconclusive synthesis, results, we point to the possibilities provided by reading through the cultural perspective of Library and Information Science, as well as to a greater urgency in philosophical studies and their conceptual experiences, sharpeners of the “seeing the ghosts” (*larvae*) that turn the of the information field and its practical problems, to which the “inform,” proposed phantasmatic trait, is a “result” of this gaze that aims to open the door of this home to hospitablemente in the threshold transgrammaticalize the ghosts by hosting them in the ruin-rest that was shaved - their tongue.

Keywords: Philosophy of Information. Formless. Book. Grammar. Metaphor. Library and Information Science.

MENEZES, Vinícios S. **Rasum tabulae**: un umbral metafórico-escritural de los estudios de la información, o, Le Livre. 306 f. 2017. Tesis (Doctorado en Bibliotecología y Ciencias de la Información) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia, Rio de Janeiro, 2017.

RESUMEN

El objetivo de la investigación comparte la discusión filosófico-gramatical del lenguaje para poner en suspenso la cuestión de la información. En cuanto presupuesto histórico de la Bibliotecología y Ciencia de la Información, el hacer lingüístico del arte gramatical, en particular, los oriundos de las veredas de la Filología y de la Retórica, se colocan en escena la *quête* (búsqueda) informacional. Las cuestiones de investigación que atraviesan la tesis hacia el sur, es decir, que la “sulen” son: cuando se dice información, ¿qué se muestra? Lo que simbólicamente las citas, en los traslados informacionales, movilizan en sus usos, traducen en sus juegos, es decir, en la perspectiva neobarroca del lenguaje, donde no hay un exterior, siendo todo lenguaje, en estos términos, metafórica, cuál es la metáfora de la información, O, ¿qué muestra la metáfora de información? En la gramática de la información, lo que sus representaciones inscriben (fijan en la movilidad) - su filología - y escriben - su retórica? Proyectamos la siguiente hipótesis, conservada en potencia de los pre-socráticos a los pos-estructuralistas: la metáfora de la información es el libro; su inscripción: el informe; su escritura: un palimpsesto emblemático cuyo rostro (*eidos*) rasurado es la propia gramática - el libro informe de las historias de la humanidad, grafado en el Occidente greco-latino bajo el sello trascendental de *tà biblia*, los libros, en plural, fijados en el singular libro. Para tal propósito, la *quête* informacional señala, a la diferencia del método, en el camino la aventura de la experiencia del origen histórico, no el rigor sistemático, sino la intensidad tenaz de lo que se muestra en la travesía. Para la *quête* informacional utilizamos el ejemplo metateórico y alegórico del tablero, que de acuerdo con la tradición hermenéutica adoptada concibe nuestra relación con el mundo como una pertenencia textual, donde nuestros juegos lingüísticos serían el artefacto que fabrica la realidad. Este tablero, procedimiento de la *quête*, remite tanto a la superficie donde las piezas del juego actúan, como a la propia *tabulae*, que proponemos ser como un memorialista palimpsesto compuesto por emblemas - imágenes textuales, donde los juegos teóricos que coordinan este texto se encuentran: a) El *nachleben* warburgiano (libro-emblema, el atlas), b) la presentación panorámica wittgensteiniana (libro-álbum) y c) la crítica filológica de los juegos de citación (libro del mundo de la vida, para Benjamin como *fortleben* - libro de la vida Vida -, Derrida como *gramma* - libro-rastro y Agamben como *rasum tabulae* - libro-potencia). Así, la *quête* tendría en la imagen alegórica (*gleichnis*) del palimpsesto-emblemático el ejemplo del lenguaje informacional, su libro informe. En la travesía de la hipotética tesis, conceptos clásicos de la Bibliotecología y de la Ciencia de la Información, como libro, información, documento, *angelía*, son revisitados, en una relectura neobarroca, desviada entre “real” y “fantástico”, donde forma y contenido son desplazados por la percusión del lenguaje informe. Como síntesis inconclusiva, resultados, señalamos para las posibilidades proporcionadas por la lectura a través de la perspectiva cultural de la Bibliotecología y de la Ciencia de la Información, así como para una mayor premencia en los estudios filosóficos y sus experiencias conceptuales, agudizadoras del “ver los fantasmas” (*larvae*) que volvían el hogar que el “inform ,”, rasgo fantasmático propuesto, es un “resultado” de esta mirada que busca abrir la puerta de este hogar para hospitalmente en el umbral transgramaticalizar los fantasmas recibéndolos en la ruina-resto que se les raspo – su lengua.

Palabras clave: Filosofía de la Información. Informe. Libro. Gramática. Metáfora. Bibliotecología y Ciencias de la Información.

MENEZES, Vinícios S. **Rasum tabulae**: un seuil d'inscription métaphorique d'études d'information, ou, Le Livre. 306 f. 2017. Thèse (Doctorat en Sciences de l'Information et de la Communication) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia, Rio de Janeiro, 2017.

RÉSUMÉ

L'objectif de la recherche c'est la discussion philosophique grammaticale du langage à mettre en suspension la question de l'information. En prenant comme hypothèse historique de la Documentation, la langue rend l'art grammatical, en particulier ceux des chemins de Philologie et Rhétorique, met en scène *quête* (recherche) d'information. Les questions de recherche qui traversent la thèse au sud, à savoir que lui "sudre" sont: quand on dit des informations qui se révèlent? qui symboliquement les citations, dans les transferts d'information, mobilisent dans son utilisations, leurs jeux? Dans la perspective néo-baroque du langage, ce que l'information métaphore montre? Dans la grammaire de l'information, leurs représentations s'inscrivent - sa philologie - et écrivent - sa rhétorique? Nous avons conçu l'hypothèse suivante, maintenus au pouvoir de la pré-socratique à poststructuraliste: la métaphore de l'information est le livre; son inscription: le rapport; son écriture: un palimpseste emblématique dont le visage (*eidos*) est la propre grammaire - le livre "informe" à raconter les histoires de l'humanité, épeautre en Occident gréco-latin sous le sceau transcendantale *tà biblíá*, des livres, dans le pluriel, fixé dans le singulier livre. A cet effet, la *quête* de l'information, la méthode de différence dans la façon dont l'aventure de l'expérience de l'origine historique, pas la rigueur systématique, mais la force tenace de ce qui est montré à traverser. Pour *quête* de l'information, nous utilisons l'exemple métathéorique et allégorique du tableau, qui, selon la tradition herméneutique adoptée, conçoit notre relation avec le monde comme un texte appartenant, où nos jeux de langage seraient l'artefact qui fait la réalité. Ce tableau, procédure de la quête, se réfère à la fois à la surface où les pièces de jeu agissent comme la propre *tabulae*, que nous vous proposons d'être comme un memorialistic palimpseste composé d'emblèmes - images textuelles. Les jeux théoriques qui coordonnent ce texte sont: a) le Warburgienne *Nachleben* (livre-emblème, l'atlas), b) la présentation panoramique de Wittgenstein (livre-album) et c) la critique philologique des jeux de citation (livre-du-mond-de-la-vie, pour Benjamin comme un *fortleben* - livre de la vie -, pour Derrida comme *gramma* - livre-trace -, et pour Agamben comme *rasum tabulae* - ou livre-puissance). Ainsi, la quête avoir l'image allégorique (*Gleichnis*) du palimpseste-emblématique l'exemple de la langue d'information, son livre informe. En traversant l'hypothèse, les concepts classiques de la Documentation, comme un livre, information, document, *angelía*, sont revisités dans une nouvelle lecture néo-baroque, déviant entre "réel" et "fantastique", où la forme et le contenu sont déplacés par la percussion de langage informe. En résumé, les résultats, ont souligné les possibilités offertes par la lecture à travers la perspective culturelle de la Documentation, ainsi que pour une plus grande urgence dans les études philosophiques et leurs expériences conceptuelles, fortifiées pour le "voir des fantômes" (*larvae*) qui habitent la maison de la Documentation et ses problèmes pratiques, où "l'inform," ou trace fantasmatique proposée, est un "résultat" de ce regard qui vise à ouvrir la porte de cette maison pour hospitalièrement dans le seuil transgrammaire les fantômes, les accueillent dans la ruine-repos que leur a été effacé - sa langue.

Mots-clés: Philosophie de l'information. Inform. Livre. Grammaire. Métaphore. Sciences de l'Information et de la Communication.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1	<i>La ligne générale</i>	37
Figura 2	Marginália do <i>Psalter</i> (1310-1324).	42
Figura 3	Moscas no apanha-moscas	51
Figura 4	Som puro da paisagem, de Shitao (1640-1718)	80
Figura 5	Unidade básica das semelhanças de família entre Bibliologia, Retórica e Filologia	94
Figura 6	A Documentação, segundo Suzanne Briet	103
Figura 7	O esquema no Livro	107
Figura 8	O livro e a representação do mundo	112
Figura 9	Diversos meios de comunicação com o mundo	113
Figura 10	<i>Subjectivist-objectivist representation of human communication</i>	120
Figura 11	Das imagens que se formam sobre o fundo do olho	121
Figura 12	<i>Four aspects of information</i>	135
Figura 13	A metáfora do <i>sense-making</i>	153
Figura 14	Disciplinas científicas que influenciaram a <i>Information Science</i>	153
Figura 15	<i>Information Science</i> vista como uma das várias ciências da informação	154
Figura 16	Nigredo	174
Figura 17	Nigredo em primeiro plano	174
Figura 18	O anjo de <i>Dürer</i> , <i>Melencolia I</i> (1514)	175
Figura 19	<i>Flying Books – Homenaje a Borges</i>	177
Figura 20	Canavieiros do nordeste brasileiro	179
Figura 21	<i>Angelus Novus</i>	181
Figura 22	<i>Abaporu</i>	229
Figura 23	A negra	231
Figura 24	Antropofagia	232
Figura 25	A desmedida do <i>homo dionysiacus</i>	257
Figura 26	<i>A Golden Thread</i>	264

SUMÁRIO

0	CLASSE ZERO “0”, ou, DO EXÓRDIO	18
1	INTRODUÇÃO	23
2	DA QUÊTE INFORMACIONAL, OU, UM TABULEIRO PALIMPSÉSTICO-EMBLEMÁTICO DO INFORMAR	25
3	DA LINGUAGEM, ou, DO LIMIAR	32
3.1	Prólogo	32
3.2	Da linguagem, ou, a querela livresca do contemporâneo	42
3.3	: <i>experimentum linguae</i>	52
3.4	Do informe	63
3.5	Epílogo	82
4	DO LIVRO, ou, DA MATÉRIA VERTENTE	84
4.1	Prólogo	85
4.2	<i>Gramma (ka 'piî)</i> , ou, as veredas dos jardins que se bifurcam	87
4.3	Documento, ou, da provação da escritura	102
4.4	Informação, ou, o “ <i>Inform</i> ,”	126
4.5	Epílogo	162
5	DA METÁFORA, ou, ATROPOS: DA FIGURA INFORME	163
5.1	Prólogo	163
5.2	Do relato angélico da informação, ou, do anúncio informe do biblióforo	165
5.3	: , ou, da antropofagia da informação	219
5.4	Das Moiras, ou, do umbral metafórico da linguagem	260
5.5	Epílogo	286
6	SÍNTESE INCONCLUSIVA, OU, DO INACABAMENTO	288
	REFERÊNCIAS	290

CLASSE ZERO “0”, ou, DO EXÓRDIO

A escrita desta tese caracteriza-se pela simultaneidade da sua “forma”: palimpséstica-emblemática¹. Tal “maneira” encontra-se sincronizada com a tematização e a abordagem hermenêutica adotada para o “ato de poetizar sentidos”, este atuar hermenêutico. As aspas aqui apontam antes para um sofisticado “chamar a atenção” heterotópico, como o “não pense, veja!” wittgensteiniano, do que para um “sufocamento” do sentido, comum a certas abordagens citacionais da origem; forma e maneira mostrarão, no transcorrer do texto, a sua amizade (*heteros auto*) relacional e comunal com a escrita que em seus fragmentos aqui se desdobra: palimpséstica-emblemática. Há quem diga, sob e desde uma condição sofisticado-aristotélica de leitura do mundo, que “toda ‘escrita’ é palimpséstica [...] *mimesis* como *mimesis* não de natureza mas de cultura” (CASSIN, 2005, p. 31). Esta escrita sinaliza para uma intenção medial onde início e fim só se dão, em permuta, no meio: livro-linguagem. Palimpsesto e emblema “alertam” para a condição medial desta escrita (*in media res*), não propriamente indiciária como as glosas antiga e medieval, nem propriamente icônica como as críticas clássicas dos modernos, todavia, uma e outra, im-propriadamente como os *essais* emblemáticos contemporâneos – palimpsestos simbólicos do limiar.

A um só tempo, simultaneamente², esta escrita amaneirada suscita já um método (radicalmente wittgensteiniano) – caminho – ou, para utilizar uma expressão agambeniana mais vinculada a este tipo escrita: uma *quête* (busca); uma experiência hermenêutico-retórica da linguagem, como Capurro (1992), outrora, designou a tópica da informação. Tal busca metodológica tem como marca o desvio: “Método é caminho indireto, é desvio” (BENJAMIN, 1984, p. 50), ou, numa cartografia hermenêutico-retórica: um tropo. A metáfora. A informação

¹ O palimpsesto reenvia para a ideia de uma superfície textual que é periodicamente escrita, apagada (obliterada) e reescrita, acarretando-lhe a condensação de múltiplas e simultâneas camadas discursivas em um “mesmo” lugar (centro descentrado), já sempre diferido – eis o caractere simbólico básico: a recriação –, pois em seu processo de rasuramento marcas, impressões, fantasmas, vão, através dos seus resíduos, deixando rastros de uma coexistência do “antigo” sob o “novo”.

O emblema reenvia para os livros de emblemas e divisas, popularizados no Renascimento, mas que, todavia, ganharam expressão no pensamento Barroco. O emblema aqui está relacionado ao seu sentido simbólico da condensação (resumo) de uma metáfora-ideia (*ingegno*) numa imagem-textual à qual não pode ser reduzida apenas a uma sentença moral. Era comum designar o emblema, ou, a arte emblemática como “pequenos teatros de imagens”. Aby Warburg notabilizou a emblemática enquanto uma arte histórica no *atlas*. O emblema como classicamente conhecido é composto por três movimentos: i) um mote (*motto*), sentença curta que condensaria a ideia-metáfora da imagem; ii) uma imagem, gravura, ilustração etc., que representa a ideia-metáfora epigrafada pelo mote; iii) o comentário, a exegese da ideia-metáfora expressa no mote e na imagem (imagem-texto). O anjo da história de Walter Benjamin é um exemplo “emblemático”.

² “Também gostaria de dizer: na gramática, nada é suplementar, nenhuma estipulação vem depois de outra, tudo está lá simultaneamente.” (WITTGENSTEIN, 2010, p. 216)

como cópula da metáfora: eis a tese. Noutras palavras, a informação nutre-se antropofagicamente da metáfora, como a linguagem alimenta-se de mundos gramaticais; de tal devoração, faz-se “metáfora viva”. “Só a antropofagia nos une” dizia certo manifesto palimpsético-emblemático³. Selvagem. Tropical. Justamente sobre isto que nos une, sobre esta zona limiar indiscernível, relacional – nem subjetiva (*mens*) nem objetiva (*res*) –, como as soleiras das casas do nordeste brasileiro – estâncias de contato, de encontro com o outro, nem dentro nem fora, todavia, entre – esta escrita e esta leitura da informação enquanto metáfora localiza-se. Tópica antropofágica. Informe livro.

Nomear o método, designá-lo, defini-lo ostensivamente *sub specie* do nome, por exemplo, indutivo, dedutivo, hipotético-dedutivo, dentre outros, não é o caso. Perguntando-se sobre o que é o tempo, Agostinho dizia que sabia muito bem o que era, desde que ninguém o perguntasse, pois, a confusão (confundir: ação de juntar, reunir, misturar) lhe tomava na tentativa de explicação. Agostinho não era engenhoso com a simultaneidade das imagens têxtil-textuais. Procurava pelo original do “tempo” quando o que havia era somente cópias e fantasmas deste. Ao procurar pelos atributos do objeto tempo, não se deu conta que o que estava diante de si eram as tramas do tempo, tecidas pelas fiandeiras (*moirai*) em suas formas de vida. O método enquanto cria da *mathésis* moderna não possui os verbetes necessários para dizer o livro da linguagem marginal, feito um lago frente a um rio. Tendo em conta o *tópos*⁴ relacional

³ O “Manifesto Antropófago” publicado em 1928 por Oswald de Andrade referia-se a “antropofagia”, como um movimento antropofágico pluridimensional – político, social, cultural, antropológico, artístico, filosófico, poético, religioso, etc. –, cujo buzinaço (*klaxon*) inoportuno agitou Pindorama (Brasil) com mais vigor nos anos 1920-1930, mas, que todavia não deixou de ecoar seus delírios por entre as revoluções caraíbas contemporâneas, como o movimento da arte moderna, da literatura regional-modernista, da poesia Pau Brasil, da poesia concreta, da tropicália, do cinema novo, do neobarroco (real-fantástico), da filosofia matriarcal, dentre tantas outras influências ao pensamento do sul. O movimento antropofágico visava devorar todos os intocáveis tabus, todos os emblemas consagrados, todas as histórias de personalidades objetivadas, enfim, todos os logicismos que vieram como “formas” “conceptualistas” de fora e tentaram imprimir-se sobre a matéria “informe” de Guaraci. O “manifesto antropófago” e seus desdobramentos caminham no sentido de uma autonomia da linguagem do tabuleiro gramatical brasileiro.

⁴ O *topos*, no decorrer do texto, relaciona-se com a “tópica” e os “tropos”, “personagens” comuns à retórica – antiga, especialmente. Na nossa tríade textual, o *topos* seria como a gramática, a “tópica” como a filologia e os “tropos” como a retórica. Sabemos que essas “separações” são meramente didáticas, por isso o “como”, para indicar “semelhança”. Logo, o *topos* é, segundo Aristóteles, algo “tão difícil de apreender”, mas cujo poder é maravilhoso e anterior a qualquer outro, e Platão, no *Timeu*, concebe-o mesmo como um ‘terceiro gênero’ do ser, mais originário do que o espaço, “pura diferença” (*khóra*) que possibilita que algo que não é, de certa maneira seja, e de algo que é, de certa maneira não seja. Isto é, o *topos* sendo um lugar “não onde” (*topos outopos*) está sempre a articular a utopia (*outopos*) na tópica e nos tropos.

Por tópica entende-se como Ernst Curtius (2013, p. 119): “no antigo sistema da retórica, a tópica é o celeiro de provisões. Contém os mais variados pensamentos: os que podem empregar-se em quaisquer discursos e escritos em geral.” Curtius aponta uma série de *topoi* (lugares-comuns) aos quais a literatura poético-retórica se dedicou no período medial da história europeia e latina, como, por exemplo, a tópica exordial (começo), a tópica histórica, a tópica da natureza, a tópica do mundo às avessas. Por ora essas tópicas de tempos em tempos retornam, não necessariamente com o mesmo nome, todavia, com o mesmo gesto.

da informação – informação, um “operador de relação” (GONZÁLEZ DE GÓMEZ, 1999, p. 25) – visto que metafórico, dotado de transferências, translações, transposições, traduções, giros e volteios, a condição de possibilidade condizente com tal *quête* estaria atravessada por caminhos encruzilhados e híbridos que promovessem a visualização dos mapas multi-agenciais dos traços informacionais – informação, “um conceito passagem”, ou, “um conceito encruzilhada”, ou, ainda, para tornar patente o *pathos* metafórico-limiar da informação: “um quase oximoro” (MARTELETO, 2007), nonada de obscura clareza in-forme.

A retórica barroca (neobarroca, transbarroca)⁵, em detalhe, a latino-americana, utiliza de um artifício linguístico chamado amplificação que promove a diluição da referência ou, em penúltima instância, a transforma em referência circulante, retirando do mundo seu caráter inânime de um estado de coisas e o transfigurando em um mundo relacional, num palimpsesto de discursos (livro-mundo). Um “método” para a descrição da eloquência deste mundo está no fulcro de tal busca. Perante tal complexidade, recorre-se a quatro engenhos de leitura que feito lunetas barrocas, como as de Emanuele Tesauro (1655), nos permitirão enxergar o que nos olha: i) a apresentação panorâmica wittgensteiniana (o livro-álbum), ii) o *nachleben* warburgiano (atlas: livro-emblema), iii) a crítica-filológica da *signatura rerum* agambeniana e iv) a citação como método em Walter Benjamin e Jacques Derrida. Este instrumental de leitura está entrelaçado com a escrita palimpséstica-emblemática, tendo como intenção mnemônica montar um livro-mapa instantâneo (diacrônico e sincrônico) da *Library and Information Science* com os restos, os resíduos, os fragmentos obliterados pela raspagem metafísica do palimpsesto, com o propósito de lhes fazer justiça da “única maneira possível”, segundo Benjamin (1987, p. 223), historicamente: citando-os. Logo, em meio as coisas da linguagem, o polo magnético “suleiador” desta escritura emblemática é o jogo citacional intertextual, mimético, exemplar entre limiares, espaçamentos, assinaturas, constelações, onde “toda citação é ainda uma metáfora” (COMPAGNON, 1996, p. 15), isto é, diz não mais do que mostra, face seu estatuto simultâneo e transitivo no terreno acional do “linguajar” – verbo intransitivo.

Por tropos entende-se, no curso da arte “tropológica”, as figuras retóricas que põem em movimento a linguagem, cuja condição de possibilidade é o “tropo informe” da metáfora. Como, enquanto humanos, acessamos o mundo simbolicamente, isto é, nos relacionando com ele, figurando-o, metaforizando-o, os tropos configuram-se como as nossas ferramentas linguísticas para este processo de significação.

⁵ Barroco, neobarroco e transbarroco simbolizam o movimento histórico da “pérola informe” – significado da palavra “barroco”. A irregularidade é o movimento desviante do classicismo, baseado no maneirismo escritural, pictórico – para citar apenas dois – a pedra imperfeita (barroca) configura-se para o pensamento latinoamericano na “arte da contraconquista”, uma arte de “deslocamentos” que como uma luneta apontada para um palimpsesto vê o (des)compasso das transformações desta “identidade” imagético-escritural no curso crítico da sua travessa linguística. Essas “passagens” barrocas do livro latinoamericano, podem ser consultadas no artigo de Haroldo de Campos (2013) intitulado “Barroco, neobarroco, transbarroco”.

Ao lado das “quatro” lunetas propostas alia-se um duplo *trivium*, dobra triádica entre imagens e movimentos pressupostos. Três movimentos hipotéticos nos ocupam: a) o solo/selo da *Library and Information Science* na linguagem, b) a condição linguística da conceituação da *Library and Information Science* e c) a metáfora como grande traço do mover-se informacional (*tresinformação*). Ao lado, três imagens (*imago, phantasmata*) filosófico-epistêmicas do campo se relacionam enquanto “entes de referência”, segundo Paul Otlet (2007, p. 9): o livro, o documento e a informação, sob a *signatura rerum* de sentido: Livro, ou, como dizia o bibliólogo belga, *biblion*, ou documento, ou *gramma*. Chamo-o bibliólogo e não “documentólogo” ou documentalista, pois a cifra dos “objetos” assinalados é a de uma “bibliologia comum”, acompanhada pelo suplemento metafórico, Livro. A “ciência comum do Livro” – Bibliologia – a qual refere-se Otlet é uma rasura que o bibliólogo belga faz à fonte de 1802, chamada por Gabriel Peignot, cuja obra de mais de um milhar de páginas é o *Dictionnaire raisonné de bibliologie*, e cujo “conceito”, “Livro”, não diz simplesmente “códice vegetal”, mas o *grammateïon* que engendra em sua potência a dimensão escritural do discurso, traçado (ou não) sobre a superfície ordinária da “pedra-tela” (*rasum tabulae*). Logo, desde Peignot (1802), passando por Otlet (1934), por Briet (2016 [1951]), chegando ao debate neodocumental iniciado ao final dos anos 1980 e início dos 1990, o jogo citacional que o palimpsesto da *Library and Information Science* se ocupa é o da metáfora livro; emblemático visto que aglutina simultaneamente em seu campo discursivo a imagética veladora mentalista, quando, antes e tanto, a mente (*noein, mens, intelecto*) não é outra coisa além de um apêndice especular da metáfora livro (CURTIUS, 2013, p. 375-430; AGAMBEN, 2008a, p. 13), da “cera impressionável” encenada na estância metafórica coparticipante do *theatro mundis*.

O Livro é o *nachleben* warburgiano ou o *fortleben* citacional benjaminiano, o fragmento, a sobrevida limiar, o fantasma da *Library and Information Science*. A metáfora, a linguagem, o livro como elementos matriciais (*stoicheiaí*) da *Library and Information Science*: eis um *engramma*. “*No hay nada que no pase con y mediante la metáfora. Todo enunciado a propósito de cualquier cosa que pase, incluída la metáfora, no tendrá lugar sin metáfora.*” (DERRIDA, 1978, p. 210, grifo do autor). Em complemento, Derrida (1991, p. 287) aponta: “a metáfora seria o próprio homem”, como, por exemplo, reiteradamente representado no curso dos séculos XX e XXI na “estética” da imagem-movimento do cinema, vide o caso livro-filme *Fahrenheit 451*, ou, através das nossas lunetas, em suas lutas vitais **com** a linguagem do livro-álbum, tecido da vida wittgensteiniano e as representações de suas formas de vida migratórias, renascidas, deslocadas, pérolas informes (barrocas): atlas *mnemosyne*. Palimpsestos

emblemáticos. Metáfora, Linguagem, Livro, Sujeito; livro, documento, *gramma*, *subjectum*, amigos (*heteros auto*), outros de si mesmo.

Portanto, este gesto escritural está grafado sobre a agudeza gramatical tabular de um conjunto de histórias de fantasmas assemelhadas pela familiaridade de seus usos heterotópicos, pois, metafóricos, que se afastaram no curso reto e curvo das atualizações históricas, raspados, por vezes, do frontispício por injustiças hermenêuticas e privilégios metafísicos – como a metafórica feminista da verdade nietzschiana anuncia: “supondo que a verdade seja uma mulher – não seria bem fundada a suspeita de que todos os filósofos, na medida em que foram dogmáticos, entenderam pouco de mulheres?” (2005, p.7). Estas migrações e traduções passam pelo artifício interpretativo de uma “antropologia simétrica”, justificadas pelo uso, pelas citações, pela mobilização fragmentar dos seus resíduos, letras fantasmáticas à espera da sobrevivência dos usos. Tal travessia está marcada pelas paisagens e espaços – “[...] paisagem e espaço são sempre uma espécie de palimpsesto”, manifestava Milton Santos (1996, p. 103) – ocupados (*occupy*) pelas impressões, semblantes, espelhos, tecidos, redes, notas, etiquetas, cartas, enfim, uma série emblemática de fantasmas assemelhados aos “entes de referência” filosófico-epistêmicos anunciados pelo tratadista belga do *Mundaneum*, e multiplicados, a partir de Briet aos dias atuais, pelas questões que vão do documento nos neodocumentalistas à mensagem em Capurro.

A escrita palimpsésica-emblemática, feito os camaleões “pertencidos pelas cores”, se aperfeiçoa das paisagens, por ora se confundindo, contudo, talvez, desde o ponto de vista da linguagem, não para se camuflar, mas para mostrar o seu mais “profundo” pertencimento. Sob a soleira deste sonho amanhecido, a *quête* desta pesquisa in-fantil – *experimentum linguae* – ex-põe-se nos caminhos do “ver como”, do “ver conexões” fraterno à *gramma* informacional, alheio a decifração da consciência da “lógica da informação” que faz do camaleão um sujeito monocromático, da escrita palimpsésica-emblemática uma provação onto-enciclopédica. “O livro está cheio de vida – não como um homem [*privatum*], mas como um formigueiro”, com essas palavras de Wittgenstein (2000, p. 95) a nos acompanhar, tiramos a nossa luneta, miramos e num sobressalto pomo-nos a navegar através deste excesso de vida metafórica que margeia o palimpsesto-emblemático que movimenta esta *quête*. Navegar é preciso, viver é impreciso. Mostram-se marginais informacionais; a expectativa de “descobertas” nessa gramática austral é similar ao comentário de 1931 de Wittgenstein (*apud* MORENO, 2000, p. 83) a respeito da sua terapia filosófica: “o que descubro são novas metáforas.”⁶

⁶ “[...] a metáfora não é, em Wittgenstein, uma forma de expressão imprecisa; pelo contrário, ela se adapta precisamente a seus objetivos: agrupar jogos cujas regras se assemelham sob certos aspectos e se distinguem sob outros, de tal maneira que reconhecamos em cada caso ligações conceituais e não causais ou mecânicas,

1 INTRODUÇÃO

O que segue é “o óbvio”, no sentido do índio tropicálico do caetanear⁷, que não está distante do sentido da terapia wittgensteiana e sua tarefa elucidativa. Seria (futuro do pretérito) a verdade? Preferiria não. Seria uma verdade? Preferiria não⁸. Seriam semelhanças? Preferiria, sim.

Sobre ser lido. Paulatinamente. Ao lado de cada oração, há uma promessa, de cada sentença, um juízo, de cada proposição, uma pressuposição. Todavia, nada necessário. Apenas o contingentemente necessário – regras.

Este texto fala sobre a *quête* informacional e da sua aporia, como ver-se-á no capítulo a seguir. Nela, aporia, buscamos estender uma rede (de dormir) entre as duas paredes que os metafísicos construíram em Pindorama, quando por aqui atracaram. Nesta rede que é de balançar, construímos os jogos que se anunciarão. Lemos nas paredes metafísicas algumas inscrições oprimidas de outrora. A cada balançar da rede, lançamos o olhar, cada vez mais aguçado, e deste “lançar-se” dos olhos lassos, escrevemos no nosso tabuleiro, uma pedrinha-portal que dá acesso a tapera (casa-ruína) e ao mundo. Nossa rede está instalada nesse “cômodo” (“estância”), em cima do nosso tabuleiro, no limiar-aporético.

O que esta introdução tem a introduzir? “Nada”. O ato de introduzir já é desde o princípio do texto a ação de imprimir uma forma sobre a matéria. Este texto trata das “inscrições-mães”. Na travessia a matéria materializa-se a si mesmo, sendo a introdução, caso optem por ela, já um processo de materialização. Por isso, o exórdio é a nossa prancha, a materialização do que o texto guarda para ti. O livro que este texto folheia, pois está aberto, tem na página dois a orientação: “Participe! Aqui você é muito bem-vindo, trata-se de um lugar de liberdade!” Esta cápsula libertária chamada livro está no limiar das repressões do atual mundo, cada vez mais, tendenciosamente dogmático. Diz-nos Wittgenstein (2005, p. 57): “A gramática proporciona à linguagem os graus necessários de liberdade.” Ou seja, as escalas de liberdade

isto é, ligações que comportem um certo grau de *necessidade* – desde a *familiaridade* com que julgamos o desenho de um semblante como representando a alegria ou a tristeza, passando pela *convicção* com que julgamos a existência de nosso próprio corpo até a *certeza* com que afirmamos uma lei lógica, como, por exemplo, o princípio do terceiro excluído.” (MORENO, 2000, p. 75-76, grifo nosso)

⁷ Essas são as quatro últimas estrofes da música “um índio”, de Caetano Veloso (1977):

“E aquilo que nesse momento se revelará aos povos
Surpreenderá a todos não por ser exótico
Mas pelo fato de poder ter sempre estado oculto
Quando terá sido o óbvio.”

⁸ “Preferiria não” (*I would prefer not to*) é a “fórmula” libertária da contingência do escrivão Bartleby, personagem do livro de Herman Melville (2008 [1853]), cujo título é: “Bartleby, o escrivão”. Esta “fórmula” será detidamente analisada e jogada de modo nodal na trama do texto.

são concedidas na *gramma*, e não fora dela – “nunca se poderá colocar proposições de essência numa escala.” (DERRIDA, 2013, p. 159). O livro (*liber*) aperfeiçoa-se das paisagens gramaticais, na lenta e histórica “coSZedura” (tanto no sentido de costurar quanto de cozinhar) da não pejorativa colcha de retalhos – “tela da palavra” –, da mariscada ou do cozido nordestino que a liberdade é – trama-*gramma*. Na performance do dizer-devorar do *liber*, torna-se possível e apresentável (“mostrável”) “para nós” um mundo outro, não intelectual, todavia, material: ético (**se*)⁹.

⁹ Trata do reflexivo indo-europeu **se* ou **swe*, que indica a operação de desatar, de libertar, que conduz (ou reconduz) algo ao seu próprio **se*. Nas línguas indo-europeias **se* (gr. *he*, lat. *se*, sânsc. *sva-*), atende pelo lugar limiar-aporético entre tanto o que é próprio (lat. *suus*) e existe autonomamente no mundo, como no latim *suesco*, *consuetudo*, *sodalis*, no grego *ethos* (e *éthos*), “costume, hábito, morada habitual”, sânscrito *svadhá*, “caráter, hábito”, gótico *sidus* (alemão *Sitte*) “costume”, como o que é “para si”, como em *solus*, *sed*, *secedo*. O **se* como a morada habitual (ética) do “humano” na linguagem, onde o “para si” só se dá autonomamente na “pura relacionalidade” intersubjetiva do “para nós”.

2 DA QUÊTE INFORMACIONAL, OU, UM TABULEIRO PALIMPSÉSTICO-EMBLEMÁTICO DO INFORMAR

A gramática explica o significado dos signos e, assim, torna a linguagem pictórica.

Ludwig Wittgenstein, *Gramática filosófica*
(2010, p. 147)

A notação de generalidade é tão ambígua quanto a forma sujeito-predicado. Há tantos ‘todos’ diferentes quanto há ‘uns’ diferentes.

Ludwig Wittgenstein, *Gramática filosófica*
(2010, p. 210)

Não fez Deus o céu em xadrez de estrelas, como os pregadores fazem o sermão em xadrez de palavras. Se de uma parte há-de estar branco, da outra há-de estar negro; se de uma parte dizem luz, da outra hão-de dizer sombra; se de uma parte dizem desceu, da outra hão-de dizer subiu. Basta que não havemos de ver num sermão duas palavras em paz? Todas hão-de estar sempre em fronteira com o seu contrário? Aprendamos do céu o estilo da disposição, e também o das palavras.

Padre António Vieira, *Sermão da Sexagésima*,
(1965 [1655], p. 6)

I

Em seu austero canto, os jogadores regem as lentas peças. O tabuleiro prende-os até a alva no severo espaço em que se odeiam duas cores.

Dentro irradiam mágicos rigores as formas: torre homérica, ligeiro cavalo, armada rainha, rei postreiro, oblíquo bispo e peões agressores.

Quando os jogadores tiverem ido, quando o tempo os tiver consumido, certamente não terá cessado o rito.

No Oriente acendeu-se essa guerra, cujo anfiteatro é hoje toda a Terra. Como o outro, este jogo é infinito.

II

Tênue rei, oblíquo bispo, encarnçada rainha, peão ladino e torre a prumo sobre o negro e o branco de seu rumo buscam e travam sua batalha armada.

Não sabem que a mão assinalada do jogador governa seu destino, não sabem que um rigor adamantino sujeita seu arbítrio e sua jornada.

Também o jogador é prisioneiro (a máxima é de Omar) de um tabuleiro de negras noites e de brancos dias.

Deus move o jogador, e este, a peça. Que deus por trás de Deus a trama começa de pó e tempo e sonho e agonias?

Jorge Luís Borges, *Xadrez*, em *O fazedor*,
(2008a, p. 67-69)

A *quête* deste texto diz respeito à aporia linguística da informação. Aos nossos olhos neobarrocos, outras grandes teses já passaram por essa tese. Nestas paragens, se deteram autores como Otlet, Ranganathan, Briet, Capurro, Rendón Rojas, González de Gómez, Marteleto, dentre outros da hoje *Library and Information Science*. No desdobramento do rolo do texto

conjugaremos essas teses num gesto antropofágico de deglutição para por meio delas alterarmos, ou seja, trata-se de poetizar estes plurais livros neste singular livro, estas grandes teses, nesta tese menor. Sob esta perspectiva “canibal”, a “presente” *quête* trata da experiência, do inscrever-se na linguagem-mundo, para nós, o livro, todavia, não o particular “objeto” livro, mas o jogar do livro de histórias da humanidade – o livro-*gramma*, a gramática. Não chamamos este capítulo pela etiqueta “metodológica”, pois o método nos remete para outros tipos de procedimentos, mais vinculados com o experimento do que com a experiência. Assim, a aporia da informação se mostra na camada filológica do palimpsesto-emblemático como um “entre”, um “colon” (:): à questão informacional, ao seu “querer-dizer” ontológico: tanto “dar a forma” quanto “privar a forma”.

A palavra informação advém do latim *informatio*, expressando tanto o *informo* (*ar, are, avi, atum*) – dar a forma – quanto o *informis* (*e*) – privação de forma. Rafael Capurro (2007; 2008) anuncia os dois sentidos da palavra, todavia opta pelo *informo*, rareando o segundo em detrimento da escolha primeiro, legando o *informis* à marginalia informacional: “*El prefijo in tiene, en este caso, el sentido de acentuar la acción pudiendo significar también negación como en el caso de informis, es decir ‘sin forma’.*” (2008, p. 6) A opção pelo não prosseguimento do sentido do *informis* fica clara no artigo em colaboração com Hjørland, quando diz, “o prefixo *in* pode ter o significado de negação como em *informis* ou *informitas*, **mas, em nosso caso, ele fortalece o ato de dar a forma a alguma coisa [...]**” (CAPURRO; HJORLAND, 2007, p. 156, grifo nosso).

A palavra informação assinala para uma dupla direção: a privação da forma, que significa palavras como *informis* (*e*), *informitas*, *informiter*, *informabilis*, e a doação da forma, como em *informo*, *informas*, *informare*, *informavi*, *informatum*, *informatior*. Os dois caminhos indicados pela palavra são gerados pelo prefixo latino *in-*, pois essa é uma das apropriações do latim para ao menos dois prefixos gregos, *en-* e *a-*. Sob esta perspectiva a *quête* informacional se instaura no limiar entre os dois limites da palavra informação; prontamente buscamos fazer morada na aporia, com o intuito de experienciar linguisticamente uma dimensão outra outra da questão, a qual chamamos “inform ,”.

O habitar na aporia nos envia para a dimensão retórica da *quête*. Na camada retórica do palimpsesto-emblemático da informação o que se apresenta na aporia é a metáfora. O que faz morada na aporia é a metáfora, o tropo informe, deslimitado, “impróprio”, por meio do qual a linguagem faz uso para, nos seus transportes simbólico-significativos, performar o mundo. Toda linguagem é metafórica. Ou seja, a condição de possibilidade de toda “*poria*”, de todo

limite, como os apresentados pela camada filológica da questão da informação, é o deslimite, a metáfora. O *experimentum linguae* da *quête* informacional passa pela experiência puramente (profanamente) relacional da metáfora. À diferença dos modelos metafísicos que experimentaram a metáfora como aquilo que faz remissão, que transporta o “ôntico” entre as oposições-limites instauradas pela metafísica – cultura/natureza, interno/externo, sensível/inteligível, dentro/fora, etc. – a metáfora relata “escrevendo” a experiência possível do humano, o transporte mesmo, não para além ou aquém de si, todavia, “para nós”.


A condição aporética é a condição humana – a morada relacional. Vejamos como Agamben (2008b, p. 38-39) descreve a *quête* e de como essa “experiência, aventura” encontra-se emaranhada no exercício da linguagem, isto é, no tabuleiro da gramática, cujos jogos aqui dizem respeito a *quête* informacional.

De modo peculiar apresenta-se o problema da experiência nas *quêtes* medievais. Visto que a relação entre experiência e ciência no mundo cristão medieval é governada por um princípio que Honório de Autun formula de modo exemplar escrevendo: ‘antes do pecado original, o homem conhecia o bem e o mal: o bem por experiência (*per experientiam*), o mal por ciência (*per scientiam*). Mas, após o pecado, o homem conhece o mal por experiência, o bem somente por ciência.’ A *quête*, ou seja, a tentativa do homem que pode conhecer o bem somente *per scientiam* de fazer dele experiência, exprime a impossibilidade de unir ciência e experiência em um único sujeito. Por isso, Percival, que vê o graal, mas exime-se a ter dele experiência, é o personagem emblemático da *quête*, não menos que Galaad, cuja experiência do graal abisma-se no inefável. Desse ponto de vista, o graal (isto é, o impossível ponto de fuga em que a fratura do conhecimento se consolida e as duas paralelas da ciência e da experiência se encontram) é simplesmente o que constitui a própria experiência humana como aporia, ou seja, literalmente, como ausência de via (a-poria). Por isso a *quête* é o exato oposto (mas, como tal, contém também a sua profecia) daquela *scientia experimentalis* cujo projeto já foi sonhado, no final da Idade Média, por Roger Bacon, e que encontrará depois em Francis Bacon a sua codificação.

Enquanto a experiência científica é de fato a construção de uma via certa (de um *métodos*, ou seja, de um caminho) para o conhecimento, a *quête* é, em vez disso, o reconhecimento de que a ausência de via (a aporia) é a única experiência possível para o homem. Mas, pelo mesmo motivo, a *quête* é também o contrário da aventura, que, na idade moderna, apresenta-se como o último refúgio da experiência. Pois a aventura pressupõe que haja um caminho para a experiência e que este caminho passe pelo extraordinário e pelo exótico (contraposto ao familiar e ao comum); enquanto que, no universo da *quête*, o exótico e o extraordinário são somente a marca da aporia essencial de toda experiência. Por isso, Dom Quixote, que vive o cotidiano e o familiar (a paisagem da Mancha e os seus habitantes) como extraordinário, é o sujeito de uma *quête* perfeitamente correspondente àquelas medievais.

A aporia da *quête* informacional até então apontada está entre a camada filológica e a camada retórica do palimpsesto-emblemático. Contudo, a trama que vincula, conecta e cria elos

entre essas camadas retórico-filológicas é a gramática. A inscrição-mãe da filologia e da retórica. Nestes nós (filológicos), redes (retóricas) e tramas (gramaticais), a lógica, desde outrora – Aristóteles e a “grande ciência da linguagem” – não é um fora, ou, ao contrário, a lógica não é O caminho (*méthodos*), mas um, que não existe sem as tramas tecidas pela rede da linguagem. Muito antes de Wittgenstein, filosofar é “logeiar”, “manipular linguagens”, “fabricar discursos”, cuja gramática, neste contexto, é para o filósofo de Viena (palco barroco) o grande “artefato” para solucionar as grandes querelas filosóficas tecidas na e para a linguagem.

Ao falarmos “gramática” não estamos nos referindo apenas à sua dimensão descritivo-normativa da correção da língua, ou da morfologia e da sintaxe dos elementos e processos que constituem a língua. Ao falarmos “gramática” nos “referimos” à “gramática filosófica” proposta por Wittgenstein (2008; 2010), cujo significado é vastíssimo e dele só nos aproximamos pelo uso das palavras. A gramática para Wittgenstein constitui a nossa forma de representação do mundo, uma rede aberta à construção dos sentidos, sendo o real um fantasma gramatical e a filosofia, em suas pretensões essencialistas, uma gota de gramática; logo a gramática é ordinária, cotidiana, diz o mundo em seu exercício, na aplicação de regras (tabelas, placas de orientações) para o uso das palavras. Wittgenstein, incontáveis vezes, compara o uso gramatical da linguagem a um jogo de xadrez, onde na autonomia da linguagem do tabuleiro (mundo-vida), o enxadrista exerce a linguagem ao jogar; as palavras são como as figuras do xadrez – rainha, uma palavra, cujo uso refere-se às regras de alternância de seus movimentos no tabuleiro. Jogar xadrez, isto é: acionar uma gramática, agir no mundo-vida; no deslimitado tabuleiro, sem destino, autônomo, agimos como num gesto entre as antíteses da vida – o branco e o preto. Ou seja, o tabuleiro é a condição de possibilidade da nossa demora na aporia, entre o branco e o preto da *tabula* , a brancura metafísica do Simples e o preto sensível do Complexo mundo¹⁰, o traço e a página do livro – *gramma*.

Na transição do “tabuleiro” o título deste capítulo assinala mais duas figuras: o palimpsesto e o emblema, ambos cavilhados pelo hífen (-). Estes encontram-se como elementos transitivos ao tabuleiro por ao menos dois motivos: a) por entendermos o tabuleiro como a trama-*gramma*, onde é cozido e costurado o “texto gramatical” por meio do qual simbolizamos o mundo e b) pelo palimpsesto e o emblema serem metáforas representativas do duplo caractere

¹⁰ Barbara Cassin (2005) recorda-nos que esta é uma das grandes aporias filosóficas: estudar o *onto* ou os *pragmata*, eis a questão; lembrando-nos, ao mesmo tempo, que isso não é uma contradição, todavia a “aporia mesma”, desde Górgias uma confirmação da inexistência de separação, ainda que para toda a tradição filosófica isso tenha tornado-se a marca de uma separação rígida, didática e política.

da gramática: o texto e a imagem – o palimpsesto enquanto artefato que ao se (re)escrever e apagar produz um “texto-imagem”, diante da rasura do texto obliterado e o emblema por ser uma imagem cujo simbolismo encontra-se associado ao seu mote, a sua legenda – “imagem-textual”.

Sobre a relação entre o palimpsesto e o emblema, ainda sob a abordagem do método em Wittgenstein, João Almeida (2008, p. 11) mostra-nos que o método wittgensteiniano – a apresentação panorâmica¹¹ – veio a tornar-se um “livro-álbum”: “*um conjunto de esboços de paisagem.*” Associada a esta dimensão paisagística, Milton Santos (1996, p. 103) nos diz: “[...] paisagem e espaço são sempre uma espécie de palimpsesto”, e, por conseguinte, Barbara Cassin (2005, p. 31) suplementa “toda ‘escrita’ é palimpséstica.” A paisagem (imagética-textual) e a escrita (textual-imagética) representam o palimpsesto-emblemático do tabuleiro gramatical. Todavia, não somente a apresentação panorâmica wittgensteiniana participa deste lugar escritural. O livro-emblema (*atlas*) de Warburg e os jogos de citação de Benjamin e Derrida, também partilham deste *corpus* de leitura por entre as camadas gramaticais sobrepostas pela ação humana no curso descontínuo da história.

Da descontinuidade histórica, o *atlas Mnemosyne* de Aby Warburg – também um álbum – partilha. Warburg através do conceito de *nachleben* mostra-nos que as imagens perseveram e “sobrevivem” no curso da história como fantasmas – imagem da imagem, *pathosformel* –, pois são imagens em movimento (“dinamogramas”), que por ora aparentam ter desaparecido de certas formas de vida escriturais por não mais partilhar da casa (lar), mas que ainda, ao voltar (*tropos*) o lar enquanto larvas (fantasmas) periodicamente entram em contato com o limiar e reaparecem na soleira entre a imobilidade (do lar) e o movimento (da larva), nas camadas gramaticais do palimpsesto-emblemático – *atlas Mnemosyne*. Ao serem reaccessadas historicamente, a *pathosformel* recoloca-se deslocadamente em movimento como numa “vida póstuma” emblemática. O *atlas* é o mapa de orientação do homem na aporia, o tabuleiro “emblemático” – palimpséstico – ao qual Warburg (2015; 2013) nomeou como “histórias de fantasmas para adultos”, visto que a história da humanidade é sempre história de fantasmas e imagens, seres larvares, cuja tarefa assumida por Warburg seria a de uma “recomposição”, de um “mascaramento” desses seres voláteis ao “intervalo simbólico” de uma imaginação já sem imagens; assim, o que vem “após” *atlas é Mnemosyne*, o que é sem imagem, isto é, despedida

¹¹ A apresentação panorâmica cuida do desemaranhar da rede da linguagem promovendo: i) uma “exposição de conjunto que consiste em ‘ver conexões’”, ii) “achando e inventando conectivos”, elos intermediários que iii) proporcionem uma “visão clara”, livre dos usos privados essencializadores das potencialidades significativas. (WITTGENSTEIN, 2008, § 122, p. 74)

e refúgio de todas as imagens. Atlas e álbum reenvia-nos à *Mnemosyne* e livro, nesse dobrão a metáfora é o *grammateion* – a tabuinha de escrever onde nada está escrito (*rasum tabulae*). O álbum, que é também atlas, para os antigos romanos era a tábua ou painel em branco onde se transcreviam (transgramaticalizavam) e expunham à leitura pública anúncios, motes comemorativos, *index*; no pensamento bibliológico¹², o álbum é o livro em branco destinado às destinações humanas, sejam elas, pensamentos, notas pessoais, poesias, trechos de música, impressões de viagem etc., enfim, paisagens sígnicas do humano – atlas –, cujo espaço aberto é o lugar (*topos outopos*) limiar do humano – Livro *Mnemosyne. Ecce Homo, Ecce Liber*.

Por fim, o jogo citacional em Benjamin e Derrida também nos apresenta essa condição limiar da aporia, daquilo que Benjamin dirá ser “o citável”. Segundo Olgária Matos (2002), “a citação condensa toda a filosofia de Walter Benjamin, da crítica literária à epistemologia, do surrealismo à fotografia, da tarefa do tradutor à do historiador, da faculdade mimética ao conceito de história. O filósofo estabelece com a citação um *double bind*”, e continua a benjaminiana, “criadora de descontinuidades, a citação introduz na leitura a questão do duplo [...] citação é ‘força motriz’ [...] Se citar é deslocar, traduzir é deslocar-se também de nossa própria língua. Citar é abandonar o contexto familiar pelo estranho, é transformar o estranho em familiar e o familiar em estrangeiro.”

Em princípios, pensaríamos na citação como “meramente” textual, contudo, não é o caso nem de Benjamin, nem de Derrida. Em Benjamin, a citação “desloca” a “imagem dialética”¹³ no limiar entre a imobilidade e o movimento, como na “intenção emblemática” do barroco, a citação mantém em suspensão a “imagem dialética” num “vazio semântico”, puramente tabular – o emblema da “imagem dialética” é o anjo da história. Por meio do movimento limiar, a citação toca a “alegoria”, o duplo sentido (*Trauerspiel*), enfim, a metáfora. Sob essa perspectiva o jogo citacional incorre em Derrida. Para Derrida o jogo citacional é a linguagem da aporia, demorar na aporia é citá-la, fazer-se “*cidadino*” na “cidade” humana, lugar (*khóra*) das citações, do “pôr em movimento” as inscrições discursivas acerca e através do outro – “logear no *logeion* (lugar do discurso)” é auto-deglutir-se, fecundar-se a si mesmo, canibalizar-se, torna-se outro outro. Platão cita por exclusão, pois com a sua escrita

¹² “*Álbum. (del latim album, blanco). Libro en blanco, comúnmente apaisado, y encuadernado con más o menos lujo, cuyas hojas se llenan con breves composiciones literarias, sentencias, máximas, piezas de música, retratos, fotografías, acuarelas, grabados, etc.*” (BUONOCORE, 1976, p. 37-38, grifo nosso)

¹³ “Não é que o passado lance sua luz sobre o presente, ou o presente sua luz no passado, mas a imagem é aquilo em que o que foi se une fulminantemente com o agora (*Jetzt*) em uma constelação. Em outras palavras: a imagem é dialética em uma situação de paralisação (*Stillstand* não indica simplesmente uma paralisação, mas um limiar entre a imobilidade e o movimento).” (BENJAMIN *apud* AGAMBEN, 2012a, p. 40)

anagramática neutraliza a pluralidade de sentido e/ou de jogos possíveis às palavras, rasurando-as, como por exemplo com *pharmakon*. Desta maneira citar é agir no rastro da *différance*; na aporia de todo anagrama, o jogo citacional é o jogo da escritura gramatical, o entamar do *livro-gramma*, ou, nas palavras de Agamben, do *rasum tabulae*.

Dito isso, o título se encerra em “informar”. “Um tabuleiro palimpséstico-emblemático do informar” é o que joga no intervalo tensivo da “*quête* informacional”. O que se apresenta aqui está propositadamente dito de modo incipiente. Apenas fragmentos das *tabulae* de orientação para a leitura e a escrita. Pois, em se tratando de “gramática filosófica” essas figuras de intensidade limiar irão potencializar-se cada vez mais seus sentidos na medida em que os usos serão postos no discurso do texto. Não se trata de aplicar a “desconstrução” de Derrida, ou a “arqueologia filosófica” de Agamben, ou a “apresentação panorâmica” de Wittgenstein, ou ainda, como veremos no curso desta trama, a “angelética” de Rafael Capurro; seria inclusive uma “injustiça hermenêutica” aos nossos olhos aplicar esses pensadores enquanto modelos. Trata-se antes de jogar com eles no nosso tabuleiro e na medida dos seus jogos de linguagem aprender antropofagicamente algumas jogadas, para então a partir da nossa forma de vida – neobarroca, “sulista” – arriscar alguns lances para o jogo por nós proposto: a *quête* informacional. Sob esta perspectiva, não se trata de um jogo estratégico com pretensões finalísticas, mas de um jogo comunicativo gestual ao qual sustentamos e assumimos a nossa marginália informacional: a metáfora da informação é o livro, sua inscrição: o informe, sua escritura: um palimpsesto emblemático, um texto-imagem cujo rosto (*eidos*) rasurado é a própria gramática – o livro informe das histórias da humanidade. *Ecce homo* \approx *Ecce Liber*, Humanidade \approx Liberdade. Ou, radicalizando o igual para a significação do mesmo, reescrevemos: *Ecce Homo* = *Ecce Liber*, Humanidade = Liberdade.

3 DA LINGUAGEM, ou, DO LIMIAR

Tudo, pois, que rasteja, partilha da terra.
Heráclito, *Fragmento 11*,
(1980, p. 51).

Só as coisas rasteiras me celestam.
Manoel de Barros, *Livro sobre nada*,
(2010, p. 338)

3.1 PRÓLOGO

Linguagem, imo do pensamento e da realidade, berma que verte em passagens o ali e o acolá aparentemente estagnados pelo curso dos estados, dos espaços ou dos tempos; um entremundo pelo qual na medida em que sendo existimos, passamos. Inicialmente, um rito hermenêutico ao qual todos estamos emaranhados, ritornelo à revelia do sopro da voz, a linguagem é a soleira, “rua de mão única”, exterioridade que dá acesso ao mundo e mostra-o, em seus umbrais metafóricos. A linguagem é uma das mais crioulas figuras da história da filosofia, por tanto tempo “esquecida” nas ruínas da história, todavia sempre em vias de brotar na zona limiar da diferença escritural. Nesses termos interpretativos (*fabulari ex re*), busca-se exemplificar uma “desleitura” da informação enquanto ente referencial denotado neste ou noutro mundo, seja ele das coisas, das mentes ou do além, com o intuito de assinalar que as assinaturas que à informação chamam disto ou daquilo, são construções gramaticais de uma matéria informe cujo nome, talvez não saibamos, mas que o apelido atende por linguagem ou escritura. Nestes mares imprecisos do informe, outros nautas já navegaram, vide Otlet e o *le Livre sur le livre*, ou o argonauta das longas travessias filosófico-filológicas do informar, Rafael Capurro. No limiar multidimensional das ciências, em especial, das ditas “humanas”, designar uma *Library and Information Science* que tem como fundamento um “giro no vazio da linguagem” (WARBURG, 2015, p. 370), um fundo informe gramatical é apontar para uma ciência sem nome¹⁴.

¹⁴ “E é provável que tal ciência permaneça sem nome enquanto a sua ação não tiver penetrado profundamente na nossa cultura, de modo que aniquile as falsas divisões e as falsas hierarquias que não só mantêm as disciplinas separadas entre si, mas também as obras de arte em relação aos *studia humaniora* e a criação literária em relação à ciência. [...] uma ciência geral do humano, subtraída ao carácter vago da interdisciplinaridade.” (AGAMBEN, 2013a, p. 129-130)

Alguns esforços vêm sendo feitos na direção de uma reflexão crítica acerca da informação. Esses estudos debruçam-se sobre o fenômeno da informação durante o século XX e XXI e o que convencionalmente se outorgou chamar, a partir de sua característica infoimperativa, de sociedade da informação¹⁵. Outros estudos também apontam digressões históricas do conceito, de suas influências e agenciamentos metafísicos, sociais, políticos, epistemológicos para a análise da configuração societal que surge nesses dois últimos séculos. Perante o contexto argumentativo e discursivo partilhado pelo texto, um grupo de pesquisadores é identificado como interlocutores desta leitura: Ronald Day com as “idades da informação”, Miguel Rendón Rojas e o “*nuevo paradigma en Bibliotecología*”, Rafael Capurro e a hermenêutica da informação (Angelética), Maria Nélide González de Gómez e a “epistemologia política da informação”, Regina Marteleto e a “antropologia da informação” e Gustavo Saldanha com a cadeia mimética da informação e suas transgramáticas. Todos esses pesquisadores partilham a perspectiva da virada pragmático-linguística da informação. Diante da minúcia de cada reflexão, selecionou-se para contextualização da discussão, Ronald Day, Miguel Rendón Rojas e Rafael Capurro, pois apresentam uma análise panorâmica dos estudos da informação¹⁶.

Ronald Day (2001) em seu livro *The modern invention of information* apresenta a informação enquanto conceito urdido no seio discursivo da modernidade; enquanto ente do pensamento que calcula¹⁷, atravessado pelas “gramáticas especulativas” da linguagem científica moderna e pelo atributo de equivalência da economia-política liberal¹⁸. Influenciado por Martin Heidegger e Walter Benjamin, filósofos, leitores e críticos veementes da modernidade, Day procura demarcar a sua discussão da informação na ambiência questionadora heideggeriana da metafísica – informação enquanto ente, e na crítica marxiana desenvolvida por Benjamin – a informação enquanto algo reificado e economicamente valioso diante da efemeridade e imediaticidade de sua constante atualização. Para tal projeto Day divide seu livro em “três idades” da informação, que estariam dissolvidas na “era da informação” (*information*

¹⁵ “*La ideología de la sociedad de la información no es otra que la del mercado. Está en sinergia con los supuestos de reconstrucción neoliberal del mundo.*” (MATTELART, 2002, p. 168)

¹⁶ Gustavo Saldanha (2012) também apresenta uma visão panorâmica da Ciência da Informação, contudo, por abordar questões que tocaremos acerca de uma crítica do documento, da informação e do livro, que não necessariamente passa pelos três “selecionados”, acompanharemos mais de perto e de modo implícito às discussões travadas por Saldanha.

¹⁷ “O pensamento que calcula corre de oportunidade em oportunidade. O pensamento que calcula nunca para, nunca chega a meditar. O pensamento que calcula não é um pensamento que medita, não é um pensamento que reflete sobre o sentido que reina em tudo o que existe.” (HEIDEGGER, 2001, p. 13)

¹⁸ “*The history of information is a privileged site for understanding the intersection of language and political economy in modernity.*” (DAY, 2001, p. 2)

age): a primeira, a Documentação Europeia (antes e depois das Guerras), a segunda, a teoria da informação e a cibernética (depois da segunda Guerra) e a terceira, a atual idade “virtual” (2001, p. 2). Deste modo, Day circunscreve a história da informação narrada em seu livro a partir do século XX. Diferentemente de Saldanha (2012), Day não aborda dentro da “primeira idade da informação” o Paul Otlet em seu projeto simbólico-bibliológico originário circunscrito no século XIX, mas a retórica discursiva dos documentalistas europeus fundada na concepção científico-profissional da técnica. À moderna invenção, Day deixa de lado uma característica central das “três idades”, a escritura; talvez, por de antemão, logo na primeira “idade” obliterar a questão da “*gramme*” ou do “*biblion*” em Otlet, que pulula, multiplica-se abundantemente por todo o tratado¹⁹, mas que, não só Day, mas a grande maioria da “terceira idade”, onde se encontram os neo-documentalistas, rasuram.

Em seu clássico artigo *Hacia un nuevo paradigma en Bibliotecología*, Miguel Rendón Rojas (1996) delimita sua discussão da informação temporalmente no século XX. Com interlocutores distintos de Ronald Day, pontualmente nesse texto²⁰, Rendón Rojas descreve três “teorias” da informação – duas teorias e um enfoque, todas nascidas no espaço-temporal do século XX e ainda em cena no século XXI. São elas: a teoria sintática da informação, a teoria semântica da informação e o enfoque pragmático da informação. (1996, p. 19) A teoria sintática

¹⁹ Esta obliteração encontra-se atravessada, como assinalado por Saldanha (2012), por uma clara separação entre uma leitura anglófona – baseada numa tradição da *mátema* sintático-semântica da linguagem – e outra francófona – baseada na *páthema* escritural da palavra, de viés pragmático da linguagem – da *quête* informacional. No livro *The modern invention of information*, a única menção de Day (2001, p. 14) ao “*biblion*” é quando o insere como um conceito suplementar ao de “*réseau*”. Segue a passagem: “*The concept of réseau is very important for Otlet because it designates not only the internal structure of the book itself but also the relation of books to one another, to facts, and to thought. At its inner parameter, along with the model of the machine, it signifies the functional and generative interaction of words, phrases, sentences, and other grammatical elements within the book. At its outer parameter, it is a term that signifies universal or global collections, whether in the form of paper codices, bibliographies, museum collections, electronic networks, or, at the most extreme, the ‘biblion’ of all these mediums in relation to one another.*”

Quatro anos depois, Day (2005, p. 604), em seu capítulo “*Poststructuralism and information studies*” para o “*Annual review of information science and technology (ARIST)*”, no último parágrafo do texto, dedica estas palavras, que implicam “*biblion*” / “*gramma*”, mas que o próprio não diz, ou, opta por dizer: “*‘Information’, or perhaps an extended notion of ‘document’ may be seen to play a similar role as écriture générale*”. Segue a passagem: “*Poststructuralism entered the intellectual stage with a concept of écriture générale—writing in general—that came to signify a critique of linguistic, and therefore social, production in general. Écriture générale was what Derrida termed a ‘quasi-concept’: a concept of writing or inscription (écriture) that was the infrastructure of all the sciences and fields of scholarship and thus escaped itself becoming both an object of, and a field of study for, any particular science (including, grammatology [Derrida, 1976]). ‘Information’, or perhaps an extended notion of ‘document’ may be seen to play a similar role as écriture générale, or perhaps these terms operate as forms of écriture générale, whose material, social, and technological forms still must be historically and socially accounted for in terms related to, but after, what was specific to poststructuralism in the twentieth century.*”

²⁰ A perspectiva marxiana está manifesta na primeira nota de rodapé do texto, mas não faz parte do foco do trabalho. A abordagem heideggeriana e o enfoque crítico marxiano aparecem em outros textos do autor, em especial nas *Bases teóricas y filosóficas de la bibliotecología*. (RENDÓN ROJAS, 2005)

da informação é também conhecida como teoria matemática da informação. Desenvolvida por Shannon e Weaver, a informação sintática é um conceito quantitativo desvinculado de todo conteúdo semântico, independente de todo significado. A informação sintática compõe o esquema mecanicista da comunicação. (1996, p. 20-22)

A teoria semântica da informação foi desenvolvida por Carnap e Bar-Hillel, sendo baseada em lógica proposicional, onde a “quantidade de informação flutua entre 0 e 1 [...] certos teoremas em sua essência convergem com a teoria matemática da informação e com princípios da lógica formal clássica” (1996, p. 24). Ou seja, tanto a teoria sintática quanto a teoria semântica da informação estão absorvidas pelas questões metafísicas do pensamento que calcula (*esse=percipi*). Ainda que se reconheça o ser, pois está se falando de linguagem, a dominação é do ente que subjuga tudo à sua representação.

Rendón Rojas apresenta o terceiro dos paradigmas como enfoque, ao invés de teoria como a sintática e a semântica, tendo o “enfoque” nascido com a virada pragmática da informação. Nesta abordagem são inseridas perspectivas de análise contextuais (“contexto social-histórico-cultural”), a práxis construtiva do sujeito é reconhecida como forma de ação no mundo e a linguagem, central neste processo da guinada linguística da informação, é o “entre” / limiar que conecta os sujeitos aos objetos do mundo informacional (1996, p. 27). A perspectiva pragmática da informação oferece um contraponto às teorias técnicas da informação, um repensar da informação em sua faticidade histórica, absorvida pelos jogos de linguagens ordinários e mergulhada nas tensões apropriativas entre o privado e o público que circundam a sociedade capitalista. Enfim, a perspectiva pragmática da informação busca re-humanizar a informação em suas redes de agenciamentos linguísticos. Todavia, diante do marco e do recorte de Rendón Rojas, a questão da linguagem, que habita as duas teorias e o enfoque demarcado, representa-se na interlocução circunscrita com o posto (as teorias sintática e semântica e o enfoque pragmático), escapa-lhe as semelhanças de família inscritas nos jogos de linguagens desta matriz que remetem a uma discussão, um tanto mais diacrônica entre linguagem e informação, o que lhe impeliria, talvez, a inserção de outras figuras interlocutoras, como a “materialidade” e a “escritura”.

Rafael Capurro, ao menos em três estudos, regressa à teoria hermenêutica da angelética (2010) para o questionar da informação. (1992; 2007; 2008) Especialmente no texto de 1992, *What is information science for? A philosophical reflection*, Capurro tece críticas aos paradigmas substancialistas da informação: o paradigma da representação, o paradigma fonte-canal-receptor e o paradigma platônico; a informação enquanto substância compartilha do

esquecimento do ser, pois deixa de considerar a dimensão pragmática da existência humana. A virada pragmática da informação, defendida por Capurro, reconfigura a *Library and Information Science* através de uma reinterpretação de seu estatuto ontológico e epistemológico. A CI passa a ser pensada enquanto um campo hermenêutico-retórico de raízes greco-latinas. (CAPURRO, 1992) Capurro resgata o étimo da palavra informação não só no escrito de 1992, mas também em: *On the genealogy of information* (1996), *The Concept of information* (2007) e *Pasado, presente y futuro de la noción de información* (2008). A digressão etimológica coloca em perspectiva o sentido da palavra. Esse agir etimológico está ligado à força de significação que ressoa do étimo (*etymos*), em sua dobra: uso e sentido²¹. É a partir dos limiares apontados por Capurro que direcionamos a nossa “desleitura” da informação, sendo que nesta *quête*, Capurro e Saldanha (2012), cuja tese assinala um esforço de conjugação dos *loci* da informação nesse mar-oceano (*topos*) da linguagem, são interlocutores mais assíduos, por apontarem umbrais consensuais a esta interpretação e proporcionar trampolins conceituais à hibridez argumentativa aqui manejada.

Portanto, a pretensão de validade desse escrito constrói-se con-textualmente nas sendas da virada pragmático-linguística da informação, seja o primeiro plano da linguagem, contemporâneo em sua “glória”, ou, todavia, desde muito “aí”, abandonada aos destroços pela metafísica e sua rude condução para com os seres limiares (híbridos). Assemelhado em sua tematização histórica aos estudos de Capurro e Saldanha, mas com propósito de por meio de e falando com, assinalar um entre. Um rito de passagem a contrapelo, ao modo da gnosiologia benjaminiana, isto é, através de larvas gramaticais aparentemente desamparadas nas marginais das glosas da área hoje nomeada, talvez wienerianamente, por *Library and Information Science*, indiciar (não no sentido policiesco moderno, mas dos gramáticos de outrora) um olhar composto não por “observadores” do “ver”, mas por “participes” do “ver como” que agenciam as redes gramaticais da linguagem, onde os jogos de linguagem da informação habitam e produzem familiaridades com formas de vida símiles, mas que por motivos “n” o cálculo, ou melhor, o jogo se vê atravancado pelas “formas” que insistem em nos soprar escadas onde apenas podemos andar a pé.

O respirar da prosa que segue mostrará uma montagem limiar da informação cujo rosto é uma matéria informe, metaforizada pelo pensamento clássico da potência na *gramma-biblion*.

²¹ “O alemão *sinnan, sinnen*, pensar o sentido, diz encaminhar na direção que uma causa já tomou por si mesma. [...] significa mais do que simples consciência de alguma coisa. Ainda não pensamos o sentido quando estamos apenas na consciência. Pensar o sentido é muito mais. É a serenidade em face do que é digno de ser questionado. [...] No pensamento do sentido, encaminhamo-nos para um lugar onde se abre, então, o espaço que atravessa e percorre tudo que fazemos ou deixamos de fazer.” (HEIDEGGER, 2010, p. 58).

Vejam os. Este capítulo está emaranhado em três atos nodais e dois atos suplementares, todos enredados pela rede da linguagem. O propósito é como numa parábise²², pôr a linguagem em suspensão a cada ato, vê-la como a condição de possibilidade do nosso olhar do, para e sobre o mundo e suas configurações de sentido, e em especial, as questões assimiladas à informação. Desde modo, busca-se através deste lugar, material, espacial, mas nem por isso essencial, acessar e associar as similaridades que compõem a macrotematização da linguagem no contemporâneo, pontualmente a partir da guinada linguística das últimas décadas, quando a linguagem se estabeleceu enquanto uma terceira margem limiar de sentido e interpretação do mundo, com as familiares temáticas de onde parte este texto: a área do que se convencionou chamar *Library and Information Science*.

De início, o exercício é aproximar um aparentemente distanciado macro-debate (*linguistic turn*) para o contexto das formas de vida das comunidades discursivas da informação, pondo em primeiro plano, e como é típico do primeiro plano “deformar” hermeneuticamente – vide “*La ligne générale*” de Sergei Eisenstein e Grigori Alexandrof (1930, p. 218)²³ –, a crítica de certo ideal de embelezamento objetual da epistemologia clássica. O flerte enquadrante da

²² *Parábise*, ação de transpor, transgredir, violar. Na comédia grega, ocasião em que o coro se afastava da ação teatral e trazia o público de volta à ficção de outrora, à “realidade”, abordando temas políticos e sociais. A parábise é o ádito limiar entre a escritura narrativa e narração. Extradramática e perturbadora do tabuleiro ficcional, auto-referencial e intertextual, é um intervalo que interrompe e cessando ameaça a ficção, a construção que a define, ou seja, os seus jogos – de poder.

²³ Abaixo seguem 15 monogramas da película “A linha geral”, dirigido por Sergei Eisenstein e Grigori Alexandrof, em 1929, e publicados na revista *Documents*, n. 4, p. 218, em 1930. Esses 15 monogramas foram extraídos do momento em que os camponeses em procissão tentam fazer chover.

Figura 1: *La ligne générale*.



Fonte: Sergei Eisenstein e Grigori Alexandrof (1930, p. 218).

informação (dar a forma) está demarcado nos modelos ora objectuais de uma teoria empirista forte travestida nos avanços tecnológicos dos séculos XIX e XX, ora nos modelos subjetivistas do mentalismo e as mudanças estruturais e imateriais do intelecto à medida da aquisição das formas, e ainda, ora na conjunção de ambos os modelos via os discursos cognitivistas da inteligência artificial. Esses modelos gozam do prestígio epistêmico e demarcatório da ciência em seus moldes naturalísticos clássicos outorgados pela modernidade. Tornar-se ciência, isto é, adquirir a insígnia de portador e agente habilitado à produção de conhecimento significativo e válido, implica para um pensamento restrito às propriedades logocêntricas de atribuição, adequar-se ao conjunto expressivo de valores e práticas tidos como corretos e verdadeiros – neste caso, os naturais. Este ideal epistêmico de composição de um campo científico é uma herança de um pensamento filosófico clássico que atravessou toda a história ocidental do filosofar – para além do âmbito disciplinar da filosofia. Tal pensamento clássico, cuja nomeação tem aos montes, mas que, todavia, adotaremos “metafísica” ou “ontoteologia”, possui várias interpretações, e é exatamente neste terreno, das interpretações, posterior ao das regras da linguagem, que o solo argumentativo começa a se tornar fértil.

Ao considerar a área dos estudos informacionais dentro de um *tópos* linguístico intercompreensivo do mundo, o primeiro ato nodal trata da virada linguística do filosofar sob o pano de fundo da gramática e de toda a sua possibilidade escritural de dizer o mundo, limitando-o apenas à medida do nosso próprio limite expressivo. Neste primeiro ato considera-se que a linguagem sempre foi um instrumento central à compreensão do sentido do mundo para a humanidade, onde distinguir a humanidade da linguagem é uma tarefa metafísica de atribuir um fora à dimensão pragmático-acional do homem no mundo. Deste ponto, pode-se dizer que se trata de uma antropologia filosófica cujo conceito estrutural/conjuntural é a linguagem.

Vinculada a esta atuação, a informação é um conceito nascido na ambiência do pensamento linguístico clássico (CAPURRO; HJORLAND, 2007). Todavia, a linguagem pode ser acessada de múltiplas maneiras. O historicismo da hermenêutica tradicional do pensamento clássico legou-nos uma maneira de ver o mundo como uma corrupção contingente de um todo necessário localizado em um mapa extramundano de uma escritura fonética, ao qual só temos acesso de modo privado através de um sopro de sentido, seja ele divino ou íntimo-consciencioso. A partir de então, representa-se uma crítica a esta hermenêutica restritiva de atuação da humanidade, cujo selo é estampado pela interpretação da virada linguística e das possibilidades ilimitadas conferidas pela linguagem gramatical germinativa de certo conceito controverso: o livro.

Conceito querelante para a área da *Library and Information Science* vinculada à hermenêutica clássica do pensamento ocidental, o livro mostra-se ao lado de uma perspectiva outra de ver o mundo como um discurso tecido pelos usos das fiandeiras e dos tecelões do sentido: a humanidade. Trata-se de argumentar como a questão do livro, esta figura na acepção não apenas objectual do termo, é nodal para a *linguistic turn* e a ressignificação do mundo em contextos ampliados do social, da cultura, da política, da *persona*, da arte, enfim, da abertura do mundo no limiar das pan-gramáticas. Sob esta perspectiva, podemos entrever uma *linguistic turn* em Mallarmé, no século XIX, vanguardista nos feitiços da matéria: a linguagem-Livro. Por fim, o primeiro ato deste capítulo expõe um dos eixos nodais desta tese, a questão da linguagem em sua inscrição gramatical e os vínculos irremediáveis da questão metafórica do livro a este debate; justifica-se pela adoção de boa parte da literatura do campo informacional aos argumentos de que esta área joga os seus jogos de (re)significação com a linguagem, contudo, o livro, por motivos epistêmicos de delimitação do campo, em suas instâncias campais de luta com as “disciplinas” da Bibliologia, Bibliografia, Biblioteconomia, Documentação, ficou às margens de um tema a mais ao corpo discursivo da informação. Logo, tenta-se expor que são um tanto quanto indiscerníveis: a linguagem e o livro na seara gramatical; há um flerte com as questões epistemológicas que atravessam a linguagem em suas gramáticas, todavia, versa um tanto mais para as questões gnosiológicas das capacidades e condições de possibilidade de instauração da linguagem, ou, da zona de indiscernibilidade destas questões na topologia limiar da escritura. Cabe recordar que as possibilidades metafóricas da grande teoria metafísica até Aquino, e depois de cada grande teoria física pós-Newton, tem no livro, a dimensão do não-espço e do não-tempo, e do espço e do tempo. Ou seja, um limiar que torna possível que um não-ser, de certa maneira seja, ou, que um ser, de certa maneira não seja, contudo, sendo este limiar nem ser, nem não ser, mas a possibilidade de ambos serem ou não em seus jogos.

O segundo ato nodal trata da questão da topologia, este “lugar não-lugar”, “lugar não onde”, como será visto, da linguagem. Neste palimpsesto-emblemático três figuras conceituais expõem-se em primeiro plano: o Livro, a escritura e a infância; associado às três figuras propõe-se um debate com Mallarmé, Derrida e Agamben, em torno da linguagem e seus gestativos espaçamentos intervalares que configuram o intento de representar a linguagem enquanto um limiar onde respira a possibilidade “efetiva” de significação do mundo. O segundo ato assinala um experimento linguístico, aponta para a potência irresistível contida na capacidade multifacetada de dizer, de não dizer assim como de não não-poder dizer o mundo em sua

desmedida paisagem significativa, trata-se de um maneirismo linguístico, uma (im-)propriedade da língua que também em sua dimensão subscrita de normatividade indica um des-limite metafórico na capacidade de dizer, mostra a linguagem em seu lugar – topologia do irreal, diria Agamben, ou, realismo fantástico, diriam os latino-americanos – infantil, ainda sem voz, mas a um só tempo, já linguagem, já escritura, pois, intersubjetivamente humana.

O último dos atos nodais deste capítulo trata do que veio sendo plantado nos dois anteriores: a materialidade do informe. Inicialmente trata de um excursão crítico-filológico acerca do vocábulo “informe” na tradição do pensamento ocidental, em especial, de como esta variante metaforicamente originária do verbo informar foi ofuscada em detrimento da vigência dos usos sociais do “dar a forma”, legado pela tradição interpretativa da “ontoteologia” e suas associações vinculativas com o ato de instruir os indivíduos de acordo com os preceitos helênicos, em particular, via as macro-filosofias baseadas nos pensamentos de Platão e Aristóteles. A intenção é pôr o “informe” como a vertente fantasmática do “informar”, o *engramma* esquecido na tradição interpretativa do ocidente, mas que, todavia, sempre esteve lá, por muito não mencionado de modo direto, contudo, indiretamente através da metáfora originária do livro despejava imperfeitas remissivas acerca da potência da linguagem, este material informe e limiar que feito uma charada enigmática grega pode a tudo conter e nada é: a esfinge da humanidade.

Após e ao mesmo tempo dentro deste excursão, representa-se o “feliz” (de tradição ético-linguística) encontro intercultural desta matéria informe fantasmática do ocidente com a tradição milenar do oriente, em particular, com os ensinamentos chineses do Tao (*Dao*), que são cronologicamente anteriores às doutrinas filosóficas que fecundaram o pensamento informacional. Não traremos o *Dao* como mais uma lente para a nossa luneta. Faremos do *Dao* um livro-outro, cuja “grande imagem” enxergamos escrituralmente no “curso” e na “virtuose” dos ensinamentos limiares de suas máximas aforísticas, ou seja, na caligrafia informe da grande imagem. O *Dao* é um interlocutor com o qual nos encontramos na travessia. Neste diálogo, o acesso ao pensamento chinês, via *Dao*, corroborou e suplementou força e robustez à tese, via pensamento ocidental, do informe, em especial, à vertente chinesa que por informar entende o sem forma, cuja “grande imagem” (*Dao*) faz remissivas incessantes à escritura pictórica das paisagens – para nós, palimpsestos-emblemáticos da gramática – e a noções como ar, atmosfera, respirar, típicas ao pensamento ocidental vinculado às ideias desmedidas (*hybris*) e bacânticas do “caos”, do qual “ar” e “respirar”, por exemplo, são palavras sinônimas. Por fim, num esforço de reunião e clímax do que foi dito, o final do terceiro ato assinala para o vórtice interpretativo

condensado numa “retratação” dos três atos, caleidoscópicos – mutantes ao olhar (*skopeîn*) o “belo” (*kálos*) informe (*eidos*) representado na apresentação das imagens-textos –, cujo fim, este lugar que onde começa já fomos embora, é um assinalar escritural (*βυβλοσ*) da linguagem para a abertura significativa contida em sua metáfora originária: o livro.

Os dois atos suplementares, o que antecipa e o que posteriza, tratam de reescrituras ao dito nos atos nodais. O que antecipa, este de então, representa o que será dito nos atos nodais, as ideias-chave e certas motivações que justificam os intentos que o seguirão. Vincula-se ao gênero híbrido do resumo-resenha (“resumo-crítico”). O segundo ato suplementar trata das conquistas da caminhada pelos atos nodais, traz um informe narrativo do que fica, enquanto inscrição estabelecida – fonte que se recorre –, e do que vai, trama porosa e maleável que enreda os conceitos nos tentáculos dos móveis imutáveis da linguagem. Também aponta para a próxima caminhada, de caráter mais epistêmico, em se tratando de “entes referenciais” de uma “disciplina científica”, contudo, não deixando de estar vinculada a um pensamento de propósito argumentativo filosófico.

3.2 DA LINGUAGEM, OU, A QUERELA LIVRESCA DO CONTEMPORÂNEO

Ora, por um movimento lento cuja necessidade mal se deixa perceber, tudo aquilo que – há pelo menos uns 20 séculos – manifestava tendência e conseguia finalmente reunir-se sob o nome de linguagem começa a deixar-se deportar ou pelo menos resumir sob o nome de escritura.

[...] A escritura *compreenderia* a linguagem.

Jacques Derrida, *Gramatologia*,
(2013, p. 8).

A voz de meu avô arfa. Estava com um livro debaixo dos olhos. Vê! o livro está de cabeça pra baixo. Estou deslendo.

Manoel de Barros, *Livro sobre nada*,
(2010 p. 334)

O problema da linguagem. Talvez seja este um dos cenários centrais à discussão filosófica, em especial nos últimos anos. A linguagem tornou-se um dos grandes selos discursivos dos saberes da modernidade. Por longos anos, a história da filosofia e algumas linhas filosóficas legaram a linguagem ao ocaso, ao delírio bacântico provocado pela escritura que descompassa Sócrates no Fedro, desprestigiada *logografia*, libertária *logologia*, logo marginal às grandes preocupações metafísicas do Homem. A marginália do fólio 170, de um saltério (livro de salmos) ilustrado entre 1310-1324, depositado na *British Library* (2017), é uma justa imagem para a linguagem diante das preocupações metafísicas.

Figura 2: Marginália do *Psalter* (1310-1324).



Fonte: British Library (2017).

Ao soberano sumo, o Homem, valeria à sua atenção os grandes temas: o ser, o tempo, a matéria, a forma, o cosmo, a natureza, o bem, dentre outros, cujo acesso se daria via essencializações esotéricas; a linguagem estivera, no mais-que-perfeito pretérito, na orla das grandes questões, uma xamã exotérica debruçada ao ordinário da vida, tateando os *phármakons*, as curas e os venenos, que estremecem o cotidiano inscrito do humano no mundo.

Nas marginais das grandes narrativas épicas do entendimento humano, a linguagem logrou o seu problema para o contemporâneo. Perante a cegueira, as margens do livro mundo precisam ser tateadas (anagliptografia) para serem lidas; neste tatear contemporâneo, do cegamento verteu-se o suplemento, ali, a todo tempo, em relevo, a escritura da linguagem estava, num pretérito imperfeito, inacabado e informe, mostrando-nos, em seus resumos os reinícios da história – suas *hermeneias*. Nesta medida, a linguagem é um problema contemporâneo, em sua literalidade.

Por contemporâneo, ficamos com esta síntese de Agamben (2009, p. 55-76):

Pertence verdadeiramente ao seu tempo, é verdadeiramente contemporâneo, aquele que não coincide perfeitamente com este, nem está adequado às suas pretensões e é, portanto, nesse sentido inatual; mas, exatamente por isso, exatamente através desse deslocamento e desse anacronismo, ele é capaz, mais do que os outros, de perceber e apreender o seu tempo. [...] contemporâneo é aquele que mantém fixo o olhar no seu tempo, para nele perceber não as luzes, mas o escuro [...] contemporâneo é, justamente, aquele que sabe ver essa obscuridade, que é capaz de escrever mergulhando a pena nas trevas do presente. [...] quem não se deixa cegar pelas luzes do século. [...] ser contemporâneo significa ser capaz não apenas de manter fixo o olhar no escuro da época, mas também de perceber nesse escuro uma luz que, dirigida para nós, distancia-se infinitamente de nós. Ou ainda: ser pontual num compromisso ao qual se pode apenas faltar.

Dentro da notação do contemporâneo habita a palavra do tempo. Contemporâneo é aquele que é e não é o seu presente: in-atual; a um só tempo, observador e partícipe, não mais presença, todavia não, ausência. A linguagem partilha deste jogo gramatical contemporâneo, simultaneamente extemporânea e temporânea.

Um problema é, repete-se a Rafael Capurro (1992) ao final do seu capítulo “Ciência da Informação como uma disciplina hermêutico-retórica”, uma metáfora geográfica, enquanto tal, contingente, cujo sentido quer-nos dizer: jogar antes. Logo, a linguagem enquanto problema contém já em si mesma a sua resolução: a linguagem é o que joga antes. Antes porque joga²⁴,

²⁴ “Poderíamos denominar *jogo* a ausência do significado transcendental como ilimitação do jogo, isto é, como abalamento da onto-teologia e da metafísica da presença.” (DERRIDA, 2013, p. 61)

isto é, relaciona-se, inscreve-se, articula-se, enceta-se, habita o seu limiar, é passageira do seu próprio trânsito. A linguagem antecede a seriedade (*gravitas*) da fala, da guerra dos termos, apenas joga: escreve – “a escritura é o jogo na linguagem [...] como jogo – *paidia* – opõe esta criancice à séria e adulta gravidade (*spoudè*) da fala.” (DERRIDA, 2013, p. 61) A escritura, “lugar *antes da* fala e *na* fala”, “não é nenhum desses termos”, é antes “articulação”, “exterioridade originária”: “ela é a origem da linguagem”. (DERRIDA, 2013, p. 385) Portanto, ao passo que é um problema, joga antes da essência, põe esta na contingência do seu jogo gramatical²⁵.

A propósito, a velha ideia – em termos gerais a dos (grandes) filósofos ocidentais – era a de que existiam, em sentido científico, dois tipos de problemas: problemas universais, grandes, essenciais, e problemas não essenciais, acidentais, por assim dizer. Por outro lado, a nossa concepção é que não há, no sentido da ciência, nenhum problema grande, nenhum problema essencial. (WITTGENSTEIN, 2000, p. 25)

Caso, contraditemos a retórica historiográfica clássica da filosofia e dissermos como Bartleby: “preferiria não” (*I would prefer not to*) às injustiças hermenêuticas da vontade filosofante, realocaríamos o problema da linguagem no curso descontínuo e abreviado do pensamento gramático-escritural. Seguindo a perspectiva wittgensteiniana (2008, p. 287), atijadora da virada linguística na filosofia, estamos concordes com a sentença: “toda uma nuvem carregada de filosofia condensa-se numa gota de gramática.” Sob este elemento indecível da *gramma*, nem significante nem significado, nem signo nem coisa, nem presença nem ausência, ou seja, não delimitável pelo “sistema de oposições da metafísica”, a linguagem dobra-se sobre si e através de suas redes de relações significativas efratura²⁶ os limites do mundo²⁷ - por meio dos seus jogos, de suas formas de vida, de suas semelhanças de família, enfim, por meio da gramática escritural dos tecidos da vida. É acerca desta ciência da escritura – gramatologia – que Derrida (2013, p. 5) na via disruptiva de Wittgenstein busca a experiência da linguagem em sua inscrição histórica e escritural.

Dito isso, a querela livresca do contemporâneo está alocada no problema da linguagem; este, por sua vez, está circunscrito na topografia do Livro – Livro, em maiúscula, conforme o Otlet bibliólogo, arqueólogo das ruínas do *bíblion* –, entre uma noção clássica do livro, que se diz através de duas faces da mesma folha, enquanto uma escritura da alma ligada à produção

²⁵ “A essência se expressa na gramática.” (WITTGENSTEIN, 2008, § 371, p. 158)

²⁶ *Efratura*, ou o mesmo que “efração” e “efracção” é a palavra usada por Derrida (2013, p. 42) para indicar o “arrobamento”, a irrupção do fora (a escritura) no dentro (a voz), o artificioso habitar da escritura na pretensa voz do ser.

²⁷ “Os limites de minha linguagem denotam os limites de meu mundo.” (WITTGENSTEIN, 1968, § 5.6, p. 111)

fonemática ou glossemática, à língua, à voz, à audição, ao som e ao sopro (*pneuma*), por fim, à fala, e sua antagonista, a noção não menos problemática do livro enquanto um suplemento da fala, representação decaída da fala sublime, um instrumento da voz do ser – negatividade plena (*imago*). Em geral, esta é a noção restrita de livro à qual convenientemente adota-se na fala cotidiana, o livro como um utensílio físico portador da fala ausente, travestida de presente e conteudista do autor para ser aceita – Diadorim²⁸.

Sócrates – E no caso de haver alguém ao seu lado, **explicar-lhe-á por meio da palavra o que falara para si mesmo, com o que dirá pela segunda vez a mesma coisa, transformando, assim, em discurso o que antes dera o nome de opinião.**

Protarco – Nem poderá ser de outra maneira.

Sócrates – Mas se estiver sozinho quando lhe ocorrer semelhante ideia, pode bem dar-se por algum tempo ele continue seu passeio sem comunicá-lo a ninguém.

Protarco – Perfeitamente.

Sócrates – E agora: pensarás exatamente como eu, a respeito dessa questão.

Protarco – De que jeito?

Sócrates – **Acho que nessas ocasiões a alma se assemelha a um livro.**

Protarco – Como assim?

Sócrates – **A memória, unida às sensações, e as paixões que dela dependem, parecem-me quase estar escrevendo palavras nas nossas almas; e quando esta paixão escreve, verazmente, se produzem dentro de nós opiniões e discursos verdadeiros; mas quando o escriba interior escreve o falso, o resultado é contrário ao verdadeiro.**

Protarco – Sou inteiramente da tua opinião, e aceito o que acabas de dizer.

Sócrates – Então aceita também **a presença, ao mesmo tempo, em nossa alma, de um outro artista.**

Protarco – Quem?

Sócrates – **Um pintor que, depois do escriba, desenha na alma as imagens das coisas ditas.**

Protarco – Mas, como e quando?

Sócrates – Quando um homem, **após ter recebido da visão ou de qualquer outro sentido os objetos da opinião e dos discursos, vê de algum modo dentro de si as imagens destes objetos.** Não é assim que acontece?

(PLATÃO, 1992, § 39a, p. 74-75, grifo nosso)

A escritura é um símil da alma – para um pensamento logocêntrico, etnocêntrico e fonocêntrico até hoje intensificado através dos fanatismos, o símil é a *différance*, o macaco (símio) comedor de banana (erva anômala de reprodução rizomática). Aqui a escritura está inscrita na tradição alargada da emblemática, da linguagem enquanto *ut pictura poesis*, ou, nas palavras de Derrida (2013, p. 46), letra-imagem. A esta noção substancializada do livro

²⁸ Diadorim, uma personagem do livro “Grande Sertão: Veredas” de João Guimarães Rosa. Diadorim é uma mulher que se traveste de homem para ser aceita no meio dos bandos dos jagunços do sertão. Ao travestir-se Diadorim passa a representar, ainda que subliminarmente, um ser limiar entre o masculino e o feminino, o que provoca inúmeras reviravoltas e mistérios ao seu redor.

(enquanto símile da alma), que atuando por uma dialética da inversão (tese e antítese) age por confirmação (síntese), Derrida propõe o avesso do avesso. Radicaliza o avesso, torce a escritura até alterar-lhe a forma (informe), em seu vocabulário, descoloca (*disloquer*)²⁹ a escritura privando-a de voz, infantilizando-a no jogo escritural da linguagem – *infans* (sem voz); sendo assim, livra-a da mortalha, do estado em negativo do retrato metafísico da *phoné* (voz), horizontaliza a linguagem³⁰ desmoronando o seu edifício e recolocando-a em jogo, em rede. Tal horizontalização pode ser lida em Agamben (2013a, p. 20) quando condensa: “a tarefa da exposição filosófica é a de vir com a palavra em ajuda da palavra, para que, na palavra, a própria palavra não fique suposta na palavra, mas venha, como palavra, à palavra”, a letra, a gramática, o livro, “não tem necessidade de nenhum outro intérprete. Ela é o último hermeneuta”. (2013a, p. 22)

A título de exemplo desta dupla página que compõe a folha metafísica do livro total, Sérgio Buarque de Holanda, em “Raízes do Brasil” tece algumas considerações que se assemelham ao exposto acima. Como um certo déspota egípcio no mito de nascimento da escrita relatado no Fedro, Sérgio Buarque de Holanda (1995, p. 158), argumentando acerca da cultura da *intelligentsia* brasileira, no final do século XIX e início do século XX, diz que esta era fortemente influenciada pelo “prestígio da palavra escrita, da frase lapidar, do pensamento inflexível”, isto é, pelos louros da norma culta, imediatizada pelo acesso direto à palavra (*vox*) lógica e plena de um douto sujeito sabedor da língua. Essa *intelligentsia* demonstrava um “apego bizantino aos livros” que parecia, muitas vezes, “penhor de sabedoria e superioridade mental”. (1995, p. 163) A respeito dos intelectuais, Sérgio Buarque de Holanda afirmava que,

Ainda quando se punham a legiferar ou a cuidar de organização e coisas práticas, os nossos homens de ideias eram, em geral, puros homens de palavras e livros; não saíam de si mesmos, de seus sonhos e imaginações. Tudo assim conspirava para a fabricação de uma realidade artificiosa e livresca [...]. (HOLANDA, 1995, p. 163)

Em seu texto crítico, Sérgio Buarque exala o perfume acre da discriminação à escritura, anti-panegírico de condenação à gramatologia, contudo, Sérgio Buarque não percebe que ao escrever o epitáfio gramatológico, ele está simultaneamente renascendo a gramática, eterno retornando-a através da arte retórico-sofística por excelência: escrever epitáfios, vide o do Rei Midas (PLATÃO, 2000, §264 c-d, p. 99). Nota-se um quadro crítico fissurado pelos termos metafísicos, num extremo o mundo prático e noutra o mundo contemplativo, o dentro e o fora,

²⁹ Cf. nota de rodapé em Derrida (2013, p. 5) e aplicação textual em (2013, p. 116).

³⁰ “[...] horizontalidade do espaçamento [...] brisura da linguagem como escritura [...]” (DERRIDA, 2013, p. 85). A seção seguinte desdobrará esta questão do espaçamento.

o real e o artifício, enfim, a voz e a escritura. A realidade brasileira estava submetida a “contaminação p[er]fida” provocada pela escritura, os “grandes homens”, figuras da filosofia da história, estavam enfeitados pelos suplementos, logo, a realidade, carente da fala, conspirava para a pejorativa fabricação artificiosa e livresca. “A escritura teria pois a exterioridade que é atribuída aos utensílios; sendo, além disso, ferramenta imperfeita e técnica perigosa, diríamos quase que maléfica.” (DERRIDA, 2013, p. 41)

Este mal que corroía o espírito brasileiro tinha na voz imperial paradigmática, um promotor: Dom Pedro II, cetro do entrelaçamento da voz no mundo secular. A manifestação exemplar desse “apego bizantino aos livros” estava representada na imagem de Dom Pedro II, protótipo da intelectualidade oficial da época. Tal singularidade levou Ramiz Galvão, figura notável da *intelligentsia* brasileira, dentre tantas medalhas, a de diretor da biblioteca nacional, a dizer em elogio que este maléfico utensílio cuja afronta é ainda por cima sensível que:

O imperador dizia gostar dos livros com satisfação dos cinco sentidos, isto é, *visual*, pela impressão exterior ou aspecto do livro; *tátil*, ao manusear-lhe a maciez ou aspereza das páginas; *auditivo*, pelo brando crepitar ao folheá-lo; *olfativo*, pelo cheiro pronunciado de seu papel impresso ou fino couro da encadernação; *gustativo*, isto é, o sabor intelectual do livro, ou mesmo físico, ao umedecer-lhe ligeiramente as pontas das folhas para virá-las. (GALVÃO apud HOLANDA, 1995, p. 165)

Nestes exemplos, Sérgio Buarque de Holanda buscava pela identidade não suplementar do espírito brasileiro, o que havia de enraizado neste *topos* tropical, deparou-se com a escritura, não com a raiz, mas com o rizoma do livro³¹ em sua *différance*. No lugar comum da retórica historiográfica clássica, blasfemou a escritura, como Platão, com a escritura contra a escritura, usou ele, o *gramma*, para condenar ele, o *gramma*, e chamar talvez tal estratagema de “crítica”. Tal denúncia foi impetrada por Heidegger (2012a) em “Platão: o sofista” e por Cassin em “Aristóteles e o lógos” (1999). Este mal que a todos acomete; ao intérprete do Brasil, passou despercebido que não somos clássicos, somos barrocos, afeitos ao inacabamento informe das metáforas, da linguagem em seu estado selvagem: *topos* trópicos. Ao chamar a linguagem em sua literalidade, em seus usos, em sua letra (*gramma*): - lin-gua-gem?, nenhuma voz atende e diz “presente!”, esta foi deglutida. Não há titular para o nome. Este é histórico-social. É antes, o livro que se mostra em sua potência coletiva, a voz de partida já é um rastro socializado, uma

³¹ “É a mesma coisa quanto ao livro e ao mundo: o livro não é a imagem do mundo segundo uma crença enraizada. Ele faz rizoma com o mundo, há evolução a-paralela do livro e do mundo, o livro assegura a desterritorialização do mundo, mas o mundo opera uma reterritorialização do livro, que se desterritorializa por sua vez em si mesmo no mundo (se ele é disto capaz e se ele pode). Escrever, fazer rizoma [...]” (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 28)

representação³²: “não há signo linguístico antes da escritura.” (DERRIDA, 2013, p. 17) Da voz só estamos habilitados a entender a sua representação social, os seus usos, as suas letras: “o substituto é substituído por um substituto.” (DERRIDA, 2013, p. 384) Não há original da/na linguagem, esta se dobra em sua reduplicação, copiosa arte fantasmática. Portanto, na agitação hermenêutica de si, o sujeito (auto-relação socializada, rastro) ao reconhecer-se na linguagem (*ecce homo*) vê-se em sua metáfora³³ especular: eis, o livro (*ecce liber*). Ao chamar pela linguagem diz livro.

Apesar de tratar-se da controvérsia livresca fertilizadora da virada linguística, a questão do livro não será aqui desdobrada, isto será feito no capítulo que a este sucede. O problema em pauta é o da linguagem. A virada linguística (*linguistic turn*) contemporânea herda certo legado do debate, em geral não declarado pelos pensadores que nesta atuam, entre a dialética, a retórica e a sofística; tal debate encontra-se travestido nas categorias austinianas dos atos de fala: locucionário, ilocucionário e perlocucionário, não exatamente nesta ordem de correspondência entre a tradição e a “inovação”. (HABERMAS, 2004) O que John Austin (1990) faz em “Quando dizer é fazer: palavras e ação” é despertar a filosofia do seu “sono apofântico”, cuja linguagem é mera figurante constativa, apenas diz sim ou não, para as enunciações do pensamento da voz natural. Demiurgo da escritura (matéria informe simbólica), a voz apofântica adormeceu por séculos com seus fármacos a performance livresca. Austin, assim como poderia ter sido Heráclito (1980, § 75, p. 101) – “E os que dormem, também são operários (... e cooperam nas obras que acontecem no mundo)” – apenas declarou: a sessão está aberta, ou, o livro está aberto – passar as páginas, dizer um dizer, ou nada fazer, já é uma consequência, o que está em pauta é a possibilidade de não não-ser – a linguagem em sua terceira via, a performance do “livro de areia” (BORGES, 2009) – o significante performativo (simbólico). “Que o signo, a imagem ou o representante [todos suplementos escriturais] tornem-se forças e façam ‘mover-se o universo’, este é o escândalo”. (DERRIDA, 2013, p. 181) Barbaba Cassin (2010, p. 18), “esquemmatiza” em semelhanças no quadro (*tableau*) abaixo, “como” o debate “atual” da virada linguística possui traços fortes com o debate antigo, solapado pela “falsa” vitória da dialética socrática. Este *tableau* cassiano assemelha-se à *pathosformel* warburgiana, ao fantasma imagético que sobrevive no palimpsesto-emblemático histórico da

³² “É preciso agora pensar a escritura como ao mesmo tempo mais exterior à fala, não sendo sua ‘imagem’ ou seu ‘símbolo’ e, mais interior à fala que já é em si mesma uma escritura. Antes mesmo de ser ligado à incisão, à gravura, ao desenho ou à letra, a um significante remetendo, em geral, a um significante por ele significado, o conceito de grafia implica, como a possibilidade comum a todos os sistemas de significação, a instância do *rastro instituído*.” (DERRIDA, 2013, p. 56)

³³ “[...] não há linguagem não-metáforica.” (DERRIDA, 2013, p. 83)

linguagem, cujo “escândalo” é que ao epigrafar a “morte” da retórica e da sofística, o dialético rasura o palimpsesto, reescrevendo em imagem, isto é, move o mundo, movendo o livro.

Quadro 1: As três dimensões da linguagem

1	2	3
Locucionário	Perlocucionário	Ilocucionário
falar de	falar a	performar
Filosofia	Retórica	Sofística
<i>sentença normal</i>	<i>“convencer, persuadir, impedir, e</i>	<i>“Eu me desculpo”</i>
<i>“O gato está no tapete”</i>	<i>mesmo surpreender ou induzir ao erro”</i>	<i>“A sessão está aberta”</i>
<i>[He obeys]</i>	<i>“I got him to obey”</i>	<i>“I ordered him and he</i>
<i>meaning</i>	<i>effects</i>	<i>strenght, force</i>
<i>(“sense and reference”)</i>	<i>(“producing effects”)</i>	<i>(“bound up to effects”)</i>
<i>of saying</i>	<i>by saying</i>	<i>in saying</i>
<i>Truth</i>	<i>Persuasion</i>	<i>Felicity</i>

Fonte: Cassin (2010, p. 18).

No que diz respeito à linguagem, este debate clássico girava feito o dedo de Crátilo ao redor da fonte do problema: é a linguagem, natureza ou cultura (voz ou escritura)? Aristóteles, com a sua perspicácia sintética, em seu tratado sobre a linguagem, Da interpretação (*Peri hermeneias*), declara esta como uma *phoné engrammatós* – uma voz escritural, ou, como em seus múltiplos desdobramentos até Saussure, uma escritura fonética. Ao homem é própria uma fala articulada. Contudo, tal articulação da palavra (*Vox*) somente se dá como tal, porque ao homem é dado o dom de falar e significar; logo, a escritura, a articulação são meros representantes do objeto representado, do significado (*ousía*).

Entre os gregos não havia a distinção abissal entre o sujeito e o objeto, tal relação da linguagem se dera no âmbito da proporção entre a sensação e o sentido – isto é o logos, a relação para Aristóteles. Ainda que Aristóteles, homem de livros, da cultura livresca, que fazia “filosofia lendo”, como o imperador dos trópicos, promovesse à dialética uma retórica filosófica, uma certa escritura, ambos, permaneciam atados à afecção da alma³⁴, à voz que sopra e inspira a *gramma* em direção da atualização. Ou seja, ao livro somente é possível ser, livro da

³⁴ “Há os sons pronunciados que são os símbolos das afecções na alma, e as coisas que se escrevem que são os símbolos dos sons pronunciados. E, para comparar, nem a escrita é a mesma para todos, nem os sons pronunciados são os mesmos, embora sejam as afecções da alma – das quais são os sinais primeiros – idênticas para todos, e também são precisamente idênticos os objetos de que essas afecções são as imagens.” (ARISTÓTELES, 2013, 16a, 1-5, p. 3)

natureza: *phoné engrammatós*³⁵. Ao escriba das duas páginas desta folha, a dialética e a retórica, ou, a boa e a má retórica, resta chocar-se contra as paredes, ora numa, ora noutra, sem aperceber-se do intervalo que habita, da *stanza* limiar do seu *scriptorium*, a sua morada capaz: a linguagem. O escriba da natureza atordoa-se nos embates da busca pelo próprio: eram as Moiras de Parmênides, o homem do não-livro, o sujeito do *onto*, as fiandeiras do dentro ou as tecelãs do fora? Evitaram o malfeitor Górgias, sofista monstruoso (ser escrito)³⁶ que dizia: não há próprio! As Moiras são o Poema – “a metáfora originária”: **“o ser não é e não existe além de no e pelo poema**, o constativo só é aparente, porque ele não é nada além do produto de uma performance ilocucionária: **o ser é um efeito do dizer, um ato de fala bem sucedido, de Górgias a Austin.**” (CASSIN, 2010, p. 36, grifo nosso) Em outras palavras, manifesta Cassin (1990, p. 37) “sustentar até o silêncio ou até o ruído que a linguagem é o ser”³⁷, ou, que o “Poema de Parmênides, como o Tratado de Górgias, é um ato de linguagem” (2010, p. 37) é mostrar que a linguagem “faz ninho no rolar da fúria” e a escritura é o seu maneirismo metafórico – *to pragma auto*.

Uma tal coisa sem relação com a linguagem, um tal não linguístico [a voz, *quid*], só o pensamos, na verdade, na linguagem [grammata], através da ideia de uma linguagem sem relação com as coisas. Ela é uma quimera no sentido espinosiano do termo, isto é, um ser puramente verbal. **A própria coisa [to *pragma auto*] não é uma coisa – é a própria dizibilidade, a própria abertura que está em questão na linguagem, que é a linguagem, e que na linguagem constantemente supomos e esquecemos**, talvez porque ela própria é, no seu íntimo, esquecimento e abandono de si. Nas palavras do *Fédon* (76 d 8), ela é aquilo que sempre divulgamos ao falar, aquilo que não cessamos de dizer e comunicar e, no entanto, perdemos sempre de vista. (AGAMBEN, 2013a, p. 19)

A querela contemporânea da virada linguística vem mostrar que nada fora da linguagem pode dizer a mesma, pois não há um fora, nem muito mesmo um dentro, a linguagem diz a si mesma, é a sua metáfora: escritura. Desta maneira, seguindo o livro de Richard Rorty nomeado *A virada linguística* – consultou-se a versão espanhola *El giro lingüístico* (1998) – esta tem como critério fundamental a passagem de uma linguagem ideal (voz, escrita fonética) a uma linguagem ordinária (escritura), isto é, a periferia num gesto tautológico invadiu a orla; a linguagem escritural (gramática), quando perguntada “Qual é o seu objetivo na filosofia?”,

³⁵ O léxico bizantino tardio, conhecido com o nome de *Suda*, no verbete dedicado a Aristóteles, anota: *Aristotéles tês phýseos grammateùs ên, tòn kálamon apobréchon eis noûn*. Cito a tradução de Agamben (2013a, p. 23): “Aristóteles era o escrivão da natureza, que molhava a pena no pensamento.”

³⁶ “A perversão do artifício engendra monstros. A escritura [...] participa da monstruosidade. É um afastamento da natureza.” (DERRIDA, 2013, p. 47)

³⁷ É conhecido o famoso trecho de Gadamer “*el ser al que puede entenderse, es lenguaje*”. (RORTY, 2002, p. 121)

respondeu: “Mostrar à mosca a saída do apanha-moscas.” (WITTGENSTEIN, 2008, §309, p. 141) Dito isso, transferindo interpretativamente para a gramatologia, quando Derrida inscreve o “fim do livro”, a finalidade, teleologia socrático-platônica “fundadora” de “um certo” ocidente (certidão e certeza, necessidade de documentar a existência, ontogênese do ser imoto), anuncia a defunção³⁸ do apanha-moscas e o que se mostra: a mosca (ser inoportuno, escritural)³⁹ como a aurora da escritura – do livro-rizoma de Deleuze e Guattari (1995), do livro de areia de Jorge Luís Borges (2009), da mulher-livro das galáxias de Haroldo de Campos (2004), dum certo Livro em Paul Otlet (1934), do livro barroco de Leibniz, do Livro em Mallarmé (1991): “o fim do livro e o começo da escritura” (DERRIDA, 2013, p. 7) esta é a querela livresca do contemporâneo, ou, da linguagem.

Figura 3: Moscas no apanha-moscas.



Fonte: Georges Bataille (1930, p. 488).

³⁸ Defunção: o fim da função – apanhar moscas – e a morte.

³⁹ A mosca é um inseto assimilado com a escritura, um ser gramatical. Subscrita pela insígnia monstruosa da megera e da vilania (vide Belzebu, príncipe dos demônios na demonologia cristã, é tido étimo-originariamente como uma divindade síria cujo significado quer dizer, o senhor das moscas), a mosca flerta com as representações da escritura designadas pela “serena voz sublime”. Ínfima e inoportuna, maledicente e corruptora, a mosca tende a pousar nas sapientes sopas inertes criando por meio do sutil toque um descompasso na pacata superfície.

3.3 : *EXPERIMENTUM LINGUAE*

[...] o todo sem novidade senão um espaçamento da leitura. Os ‘brancos’ com efeito assumem importância, agridem de início; [...] como silêncio em derredor, **ordinariamente**, até o ponto em que um fragmento [...] ocupe, no centro, o terço mais ou menos da página: **não transgride essa medida, tão somente a disperso.**

Stéphane Mallarmé
(1991, p. 151, grifo nosso)

Segundo Saussure, a passividade da fala é, antes de mais nada, sua relação à língua. A relação entre a passividade e a diferença não se distingue da relação entre a **inconsciência fundamental da linguagem** (como enraizamento na língua) e o **espaçamento** (pausa, branco, pontuação, intervalo em geral etc.) **que constitui a origem da significação.** [...] **O espaçamento** (notar-se-á que esta palavra afirma articulação do espaço e do tempo, o vir-a-ser-espaço do tempo e o vir-a-ser-tempo do espaço) **é sempre o não-percebido, o não-presente e o não-consciente.** *Como tais*, se ainda se pode empregar esta expressão de maneira não fenomenológica: pois, passamos aqui mesmo o limite da fenomenologia. **A arqui-escritura como espaçamento** não pode-se dar *como tal*, na experiência fenomenológica de uma *presença*. Ela marca o *tempo morto* na presença do presente vivo, na forma geral de toda presença. **O tempo morto age.**

Jacques Derrida, *Gramatologia*,
(2013, p. 83, grifo nosso)

Aquilo de que no *experimentum linguae* se tem experiência não é simplesmente uma impossibilidade de dizer [*in-fans*]: trata-se, antes, de uma impossibilidade de falar *a partir de uma língua*, isto é, de uma experiência – **através da morada infantil na diferença entre** língua e discurso – da própria faculdade ou potência de falar. Colocar o problema do transcendental significa, em última análise, perguntar o que quer dizer ‘possuir uma faculdade’, **qual é a gramática do verbo ‘poder’.** E a única resposta possível é uma **experiência da linguagem.**

Giorgio Agamben, *Infância e história*,
(2008b, p. 14-15, grifo nosso)

O branco me corrompe.
Manoel de Barros, *Livro sobre nada*,
(2010, p. 348, grifo nosso)

Esta secção inicia-se com um mistério: o seu título. O título sem titular. In-titulado tópico, o não-título gesta e gera, a um só tempo, o seu título mostrando-o – impróprio título. *Mysterion*, ao contrário do propagado comumente – uma verdade religiosa velada sobre a qual os sacramentos se voltam em busca de seu desvelo – indica, conforme Agamben, **“uma práxis, ação ou drama, no sentido também teatral do termo, isto é, um conjunto de gestos, de atos e palavras [...] o mistério aqui não é um segredo; ele é, ao contrário, algo que se diz e se manifesta.”** (2015, p. 36-37, grifo nosso) e continua mais adiante: “aqui, **o tempo se faz espaço**

e a história se torna imediatamente mistério, isto é, **teatro.**” (2015, p. 40, grifo nosso) Ou seja, o mistério é linguístico em sua representação escritural (teatro, práxis, drama) de maravilhosa maravilha, o tempo dá-se espaço (“o tempo morto age”): performance palimpséstica.

Numa decifração imprecisa do não-título tem-se: espaços (¶¶¶¶¶¶¶¶¶¶) + relação (:) + experiência da linguagem – “um cálculo totalmente em formação” diria Mallarmé (1991, p. 173) em “Um lance de dados”. Tacanhamente poderia dizer: as relações entre os espaços (oito ao todo) e a experiência da linguagem; desta maneira Mallarmé (1991, p. 170-173) fez do Livro uma constelação extemporânea: “[...] NADA [...] TERÁ TIDO LUGAR [...] SENÃO O LUGAR [...] EXCETO [...] TALVEZ [...] UMA CONSTELAÇÃO.”⁴⁰ Extemporânea porque não mais uma clássica maravilha no reduto do maravilhado (presentificado) – “o” Livro, ente metafísico onto-teológico – todavia “um” Livro (“arquiescritura”), “como o fantasma de um gesto”⁴¹, que de início agride ordinariamente⁴² por ser o feixe camaleônico de todas as cores (“os brancos”)⁴³ e aparentemente não-ser-nada: eis o “maravilhoso cotidiano”⁴⁴ – experiência banal do maravilhar-se com o mundo (*experimentum linguae*) – “*ecce liber*” (BLANCHOT, 2005, p. 327), matéria informe do nada (não-ser-nada, não-ser e nada: metáforas da linguagem cotidiana). Com as palavras que seguem, Wittgenstein (2013, grifo nosso) conferia à linguagem seu lugar na “maravilhosa” rua da ética:

E agora descreverei **a experiência de maravilhar-se com a existência do mundo** dizendo: **é a experiência de ver o mundo como um milagre**. Neste momento sou tentado a dizer que **a expressão justa na língua para o milagre da existência do mundo, mesmo não sendo nenhuma proposição na língua, é a existência da própria linguagem**.

⁴⁰ As letras/palavras, em caixa-alta, estão assim dispostas para preservar a semiose proposta por Mallarmé em “Um lance de dados”.

⁴¹ Mallarmé (1991, p. 160).

⁴² “[...] não me é dado [...] agir em demasia contra os usos.” (MALLARMÉ, 1991, p. 151-152)

⁴³ Vide que o branco referido por Mallarmé e aqui mimetizado é o branco enquanto cor, estampa da junção de todas as cores do espectro de cores, “uma visão simultânea da Página” (1991, p. 151) em seus intervalos, “espaçamentos de leitura”; a cor branca como a mais mestiça das cores, hibridismo que desmorona o enviesamento racista que põe o branco como uma faceta da voz plena. São esses intervalos limiães que dão ao livro mallarmaico a potência extemporânea de cindir com a presença do modelo linear do livro natureza, sendo o branco e seu aspecto, o espaçamento, a representação da escritura, ou da arquiescritura (Derrida), ou, do Livro (Mallarmé). Na expressão interpretativa de Mallarmé posta por Maurice Blanchot (2005, p. 327-359): “*ecce liber*”, um por vir do que está, do que está sempre como dínamo, redemoinho que se encaracola sobre si e distende-se em seu devir.

Post-scriptum: o branco enquanto cor, na história dos termos designativos da metafísica, ocupou a epigrama da sátira em relação à voz e os sons; a cor leva consigo o traço da gramática, a voz e os sons trazem consigo a impressão da filosofia, em sua interpretação tradicional. O “problema da cor” talvez seja o mais esclarecedor para o “problema da linguagem”. Conferir “A gramática das cores em Wittgenstein” de João Carlos Salles (2002).

⁴⁴ Conferir Gustavo Saldanha (2014a, p. 40): Maravilhoso informacional: crítica da filosofia da informação sob uma reflexão hermenêutica entre medievo e modernidade.

Consultando as epígrafes que sucedem ao in-titulado título na margem direita da lápide da página, depara-se com alguns esclarecimentos que tornam o mistério inaugural menos esfíngico. A teoria do espaçamento inaugurada no “Prefácio a Um lance de dados” por Mallarmé tinha como propósito “agredir desde o início” o destinatário, o outro em sua recepção, a partir do encetamento do possível na escritura. A deformação da forma clássica de dispor o texto (escrever sem linha), a leitura ensejada por esta forma informe (lê-se de modo multidimensional conforme o projeto gráfico, re-ler uma outra organização do espaço), a alternância tipo-gráfica das palavras que implica a alteridade polimórfica do dizer, em suas contingenciais formas de vida, jogos de linguagem, patoás, gramáticas, além de, dentre outras características, fazer da escritura um *opus alchymicum* pro-gramático para uma experiência da linguagem (o Livro)⁴⁵ que não é se não a tentativa de fazer representante o duplo que é o mesmo⁴⁶ (“torno do retorno”) – a defasagem entre a própria coisa e seu duplo: o cuidado de si (*ecce homo*) e a criação da obra (*ecce liber*).⁴⁷ A associação de Joseph Attié (2013) é lapidar para este programa mallarmaico: “Mallarmé O Livro”. Gustavo Saldanha (2012) também germina a possibilidade hipotético-dialogal entre Mallarmé e Otlet no território do século XIX, no limiar da aporia bibliológica.

O espaçamento turva a atualização unilateral da representação por meio de uma linha temporal da presença; a escritura já não se apresenta atada as correntes do início, meio e fim, do ritmo progressivo de um tempo cronológico homogêneo, sucessivo, composto de agoridades, sempre presente e ininterrupto (presente vivo) – escritura e história. Mallarmé demarca a dificuldade de representação da escritura pelo traçado da linha, metáfora da

⁴⁵ Evandro Nascimento traduz das obras completas da Gallimard a famosa carta de Mallarmé a Paul Verlaine, de 16 de novembro de 1885, onde expressa sua sonhada (inconsciente) atividade: “[...] O fato é que, à parte os pedaços de prosa e os versos da juventude, bem como sua sequência, a qual os ecoava, publicada em toda parte, a cada vez que apareciam os primeiros números de uma Revista Literária, **sempre sonhei e tentei outra coisa**, com uma **paciência de alquimista, disposto a sacrificar-lhe toda vaidade e toda satisfação**, como outrora se queimavam a mobília e as vigas do teto, **para alimentar o forno da Grande Obra. O quê? É difícil de dizer: um livro, simplesmente, em vários tomos, um livro que seja um livro**, arquitetural e premeditado, e não uma coletânea das inspirações casuais, embora maravilhosas... **Irei ainda mais longe e direi: o Livro, persuadido de que, no fundo, há somente um, tentado, a seu próprio desconhecimento, por quem quer que tenha escrito, mesmo os Gênios**. A explicação órfica da Terra, que é o único dever do poeta e o jogo literário por excelência: pois **o ritmo mesmo do livro, então impessoal e vivo, até na paginação, se justapõe às equações desse sonho, ou Ode.**” (MALLARMÉ *apud* NASCIMENTO, 2012, p. 62-63, grifo nosso).

⁴⁶ O verbo em Mallarmé é um princípio que se desenvolve através da negação de todo o princípio.

⁴⁷ “*Y el pintor, el poeta, el pensador – y, en general, cualquiera que practique un ‘arte’ y una actividad – no son los sujetos soberanos titulares de una operación creadora y de una obra; son, más bien, vivientes anónimos que, contemplando y haciendo siempre inoperosas las obras del lenguaje, de la visión y de los cuerpos, buscan tener la experiencia de sí mismos y de mantener-se en relación con una potencia, es decir, de constituir su vida como forma-de-vida. Sólo llegados a este punto, obra y Gran Obra, el oro metálico y el oro de los filósofos, pueden identificarse por completo.*” (AGAMBEN, 2016, p. 108, grifo nosso)

agrimensura⁴⁸; a linguagem escritural estaria mais próxima das metáforas dinâmicas (*dynamis*) da rede ou do vórtice (do Livro barroco, arquiescritura) do que da contenção das metáforas da *energeia* (do Livro clássico), do movimento contínuo, do “correr em círculos” (*enkyklos paideia*).

O que não se pode assim representar por uma linha é o torno do re-torno quando ele tem o porte da re-presentação. O que não se pode representar é a relação da representação com a presença dita originária. A re-presentação é também uma des-apresentação. Ela está ligada à obra do espaçamento. O espaçamento insinua na presença um intervalo [...]. (DERRIDA, 2013, p. 249, grifo nosso)

Sob a insígnia do espaçamento, segundo Derrida, a gramatologia (ciência da escritura) representa-se “como se”⁴⁹ uma ciência dos intervalos (2013, p. 243), das relações (2013, p. 260) ou uma ciência sem nome⁵⁰ (2013, p. 349). a representação é o intervalo que turva “o ponto de origem” e mostra que “não há mais uma origem simples”, uma proposição titular enunciadora do título “como se” necessário, pois, ao enunciar “o” sentido, a proposição lógico-filosófica já diz: “como se”, isto é, representa. Representante e representado já não se encontram divorciados

⁴⁸ A metáfora da agrimensura, na antiguidade romana, “fundava” a constituição dos confins da cidade, os limites territoriais – caráter sagrado para o povo romano e incorporado pela Igreja apostólica-romana – que condicionavam, tal metáfora, a esfera do direito e do seu próprio exercício. Medir o território, estabelecer, conhecer e decidir os limites (*rigores*, linhas retas) através da *groma* (instrumento do agrimensor), fazia do agrimensor o *finitor* por excelência, a ele era designado também a medalha de *iuris auctor* (criador de direito) e *vir perfectissimus*. Muitos destes atributos são designados à atribuição do rosto dado ao Livro, em seu sentido clássico, em sua vocação. Ou seja, o pensamento da lógica calculista, representado pelo agrimensor, demarca limitando em fronteiras lógicas, travestidas de “naturais”, o *topos*, a topografia, os tropos e o lugar-comum – tópica da política e da pólis, do *inter-esse*, intervalo do ser-entre, comum a todos. Ao reduzir as possibilidades inclusivas do *logos* no *logeion*, o agrimensor cria os *aneu lógon*, os sem discurso. Exila para além de seus muros o “outro” – a “infinitude”.

⁴⁹ Este “como se”, evoca o exercício panorâmico de “ver conexões” wittgensteiniano, que não é outro se não o da linguagem em sua metaforicidade (“como se”, transporte). Tal “como se” está demarcado feito um martelo nas intermitências dos seus golpes no “lance de dados”. (MALLARMÉ, 1991, p. 162-163)

⁵⁰ “O que excede esta clausura [do significado idealizado] *não é nada*: nem a presença do ser, nem o sentido, nem a história nem a filosofia; **mas outra coisa que não tem nome**, que se anuncia no pensamento desta clausura e conduz aqui **nossa escritura**.” (DERRIDA, 2013, p. 349, grifo nosso)

A questão do “sem nome” remete à ciência pretendida pelo projeto de Warburg que assim a chamou: ciência sem nome – e não iconologia (em oposição a iconografia), uma tentativa pretérita de “nomeação” deste “sem nome”. Sem nome, pois como chamou a atenção Derrida (2013) por diversas vezes na gramatologia (páginas 32, 62, 298, 378, 383 e 389), esta ciência da escritura descreve relações e não denominações – “**movimento inomeável da diferença-mesma**.” (2013, p. 118, grifo nosso) Tal ciência anunciada por Warburg, trata-se, de acordo com Agamben (2013a, p. 127), de uma “ciência do intervalo”, onde, os intervalos ou as relações são também reconhecidos como símbolo (2013a, p. 121).

“O nome, em singular o nome dito próprio, está sempre preso numa cadeia ou num sistema de diferenças. Somente se torna denominação na medida em que se pode inscrever numa figuração. O próprio do nome não escapa ao espaçamento, quer seja ligado por sua origem a representações de coisas no espaço ou permaneça preso num sistema de diferenças fônicas ou de classificação social aparentemente desligado do espaço corrente. A metáfora trabalha o nome próprio. O sentido próprio não existe, sua ‘aparência’ é uma função necessária – e que se deve analisar como tal – no sistema das diferenças e das metáforas.” (DERRIDA, 2013, p. 113, grifo nosso)

como na prática beletrista, são antes cúmplices na cena engenhosa, sem nascente e de remessas infinitas da escritura – *moira* (μοιρα).

O que é insuportável e fascinante é exatamente **esta intimidade enredando a imagem à coisa, a grafia à fonia, de tal forma que, por um efeito de espelho**, de inversão e de perversão, **a fala parece**, por sua vez, **o *speculum* da escritura** que ‘usurpa, assim, o papel principal’. **A representação ata-se ao que representa**, de modo que se fala **como se** escreve, pensa-se **como se** o representado não fosse mais que a sombra ou o reflexo do representante. **Promiscuidade perigosa, nefasta cumplicidade entre o reflexo e o refletido que se deixa seduzir** de modo narcisista. Neste jogo da representação, **o ponto de origem torna-se inalcançável. Há coisas, águas e imagens, uma remessa infinita de uns aos outros mas sem nascente. Não há mais uma origem simples. Pois o que é refletido desdobra-se em si mesmo** e não só como adição a si de sua imagem. **O reflexo, a imagem, o duplo desdobra o que ele reduplica. A origem da especulação torna-se uma diferença.** O que se pode ver não é uno e a lei da adição da origem à sua representação, da coisa à sua imagem, **é que um mais um fazem pelo menos três.** [...] A escritura é a dissimulação da presença natural, primeira e imediata do sentido à alma no *logos*. **Sua violência sobrevém à alma como inconsciência.** Assim, desconstruir esta tradição não consistirá em invertê-la, em inocentar a escritura. Antes, em mostrar por que a violência da escritura não *sobrevém* a uma linguagem inocente. Há uma violência originária da escritura porque **a linguagem é primeiramente**, num sentido que se desvelará progressivamente, **escrita.** (DERRIDA, 2013, p. 44-45, grifo nosso)

Retornando ao não-título e ao espaçamento que este representa, cabe revisitar a primeira lápide epigráfica, especialmente as primeiras palavras de Mallarmé: “o todo sem novidade”, e a subsequente em negrito: “ordinariamente”. O Livro mallarmaico e/ou a escritura não-fonética (derridiana) apontam para “a coisa mais familiar do mundo”⁵¹, o traço⁵² da escritura-sem-voz na linguagem arquiescritural do espaçamento, encetado no humano desde a mais tenra idade: a infância – *in-fans*, o sem voz. **“A escritura é a véspera da fala”** (DERRIDA, 2013, p. 291, grifo nosso), isto é, a infância. Livro, escritura e infância compõem aqui a trindade da metáfora originária da linguagem. Os oito espaços escriturais (¶¶¶¶¶¶¶¶) do in-titulado título simbolizam esta privação que não é uma negação, mas uma potência⁵³: ~~a~~ **infância** (8 letras, ou, ¶), o limiar possível⁵⁴ de qualquer⁵⁵ dizer – *rasura/rasum tabulae* do grego *grammateïon*. Ou seja, aquilo que no *experimentum linguae* se tem experiência não é uma impossibilidade de dizer

⁵¹ Palavras de Derrida (2013, p. 87).

⁵² “O traço é o espaçamento mesmo.” (DERRIDA, 2013, p. 255)

⁵³ “A potência é a *héxis* [hábito] de uma *steresis* [privação]”, algo que “atesta a presença do que falta ao ato” (AGAMBEN, 2013a, p. 241), assemelha-se à ideia de representação, espaçamento. A questão da potência será desenvolvida com mais demora no prosseguimento do texto.

⁵⁴ “Entre a coisa e a Ideia está o limiar do possível.” (BARRENTO, 2012, p. 46)

⁵⁵ O qual-quer aqui está expresso no fragmento primeiro da “A comunidade que vem” de Agamben (1993, p. 11-12), e será desenvolvido no tópico subsequente.

(sigética), mas o ter-lugar (:) da linguagem, sua morada infantil na soleira do entre: “[...] a formação da forma. [...] o ser impresso da impressão⁵⁶.” (DERRIDA, 2013, p. 77) Neste *topos* (soleira), as Moiras encontrar-se-ão com a “angelética” (CAPURRO, 2010) de Hermes e Héstia e outras.

No horizonte gramatical da intersubjetividade, a *différance* abre a própria fala, “fala antes de saber falar” – tem a linguagem, em seu modelo impossível da “voz natural”: a infância⁵⁷. O saber-falar é ulterior ou “i-terior”, no sentido de ser sempre articulado, relacional, uma repetição do jogo suplementar⁵⁸ significante, que de início significa não um significado (conformidade) tal qual é, mas um significante (in-formidade) educacional exemplar (*paradeigma*)⁵⁹, mimético e intersubjetivo: “[...] aquilo com que lidamos aqui não é nem palavra nem coisa. A palavra e a coisa são limites referenciais que só a estrutura suplementar pode produzir e marcar” (DERRIDA, 2013, p. 298), ou seja, aquilo com que lidamos é o limiar – “esta relação de suplementariedade mútua e incessante é a ordem da linguagem. É a origem da linguagem” (DERRIDA, 2013, p. 286) – topografia dos limiares (*Menninghaus*).

Ritos de paso: así se llaman en el folclore las ceremonias asociadas a la muerte, al nacimiento, a la boda, a la madurez, etc. En la vida moderna, estas transiciones cada vez se viven menos y resultan más irreconocibles. Nos hemos vuelto muy pobres en experiencias de umbral [limiar]. Conciliar el sueño es quizá la única que nos ha quedado. (Pero, con ello, también el despertar.) [...] Hay que distinguir con toda claridad el umbral del límite. El umbral es una zona. El término ‘umbralar’ implica cambio, transición, mareas, y la etimología no ha de pasar por alto estos significados. (BENJAMIN, 2005, p. 425, § O 2a, 1, grifo nosso)

⁵⁶ Do termo francês *empreinte*, impressão tem o sentido da marca deixada por um corpo que é pressionado e posto em contato com uma superfície (imprensado), isto é, uma impressão deixada por uma prensa (material): *imprensão*.

⁵⁷ “**A in-fância que está em questão** não é simplesmente um fato do qual seria possível isolar um lugar cronológico, nem algo como uma idade ou um estado psicossomático que uma psicologia ou uma paleoantropologia poderiam **jamais construir como um fato humano independente da linguagem.**” (AGAMBEN, 2008b, p. 10, grifo nosso)

⁵⁸ “A infância é a primeira manifestação da deficiência que, na natureza chama a suplência. [...] Toda a organização e todo o tempo da educação serão regidos por este mal necessário: ‘suprir o que falta’ e substituir a natureza. [...] Sem a infância nenhum suplemento jamais apareceria na natureza. Ora, o suplemento, aqui, é ao mesmo tempo a oportunidade da humanidade e a origem de sua perversão [naturalesca].” (DERRIDA, 2013, p. 180)

⁵⁹ “[...] *para-deigma*, o que se mostra ao lado (como *Bei-spiel*, o que joga ao lado). Porque o lugar próprio do exemplo é sempre ao lado de si próprio, no espaço vazio em que se desenrola a sua vida inqualificável e inesquecível. **Esta vida é a vida puramente linguística.** Só a vida na palavra é inqualificável e inesquecível. **O ser exemplar é o ser puramente linguístico. Exemplar é aquilo que não é definido por nenhuma propriedade, excepto o ser-dito.**” (AGAMBEN, 1993, p. 16, grifo nosso)

Post-scriptum: “[...] tudo começa pela imitação e a criança só aprende pelo exemplo.” (DERRIDA, 2013, p. 250); é esta a terapia gramatical da linguagem [*in-fans*], “*um método à mão de exemplos*”. (WITTGENSTEIN, 2008, p. 76, §133)

A ordem suplementar da linguagem⁶⁰ habita este umbral escritural que interrompe e inopera a efetividade “linear” das passagens entre as duas margens que atualizam as dicotomias binárias do signo enquanto tal (S/s). Um exemplo da “suplementaridade” da gramática é a “ficha”, sejam as fichas que compõem o álbum do livro wittgensteiniano (1989) cujo nome homônimo é *Zettel* – ficha – ou as “fichas” de Dewey, Otlet, Briet, que mobilizariam os mundos no mundo criando livros no livro, cujo princípio transgramatical versa sobre a “amplificação” (barroca) e a multiplicação espaço-temporal do livro nos livros – o texto é um livro, a imagem é um livro, a margem é um livro, a lombada é um livro, a encadernação é um livro, o autor é um livro etc. – enfim são *um* (indeterminado) *liber*. Não se trata, como já mencionado via Derrida, nem de palavras nem de coisas, ou, de relações entre termos que representam o representado – os signos enquanto tal: “a infância é a não-relação com o signo enquanto tal” (DERRIDA, 2013, p. 249), escritura sem voz (gesto)⁶¹. Reconhecer a escritura na/da fala é começar a pensar o engodo histórico provocado pela fala viva e plena de uma presença dominada pela bipolaridade que atribui ao outro o seu estado de enfermidade⁶²; perante tal(is) transtorno(s) psicótico(s) da presença projetada sem infância e sem história⁶³, Wittgenstein (2008, §133; §255) aponta para uma terapia gramatical da linguagem⁶⁴. Nesse mundo umbrático limiar, a linguagem devém *bibliophora*, mensageira descontínua das escrituras, o (im)próprio espaçamento (entre) da terceira margem de uma cadeia não sucessiva de substituições: o *médium* – o meio. A infância é o ter-lugar da linguagem: nem aquém nem além rio, todavia, o rio.

É a infância, a experiência transcendental da diferença entre língua e fala, a abrir pela primeira vez à história o seu espaço. Por isso, Babel, ou seja, a saída da pura língua edênica e o ingresso no balbuciar da infância (quando, dizem-nos os linguistas, a criança forma os fonemas de todas as línguas do mundo), é a origem transcendental da história. Experimentar

⁶⁰ “Tudo, na linguagem, é substituto.” (DERRIDA, 2013, p. 287)

⁶¹ Derrida ao menos em dois momentos fala do gesto enquanto escritura. “**O gesto supõe uma distância e um espaçamento**” (2013, p. 287, grifo nosso); “**o gesto [...] é escritura** não só por traçar, como o movimento da vareta, um desenho no espaço, mas **porque o significante significa de início um significante, e não a coisa mesma nem um significado diretamente apresentado.** [...] **O gesto que diz a fala antes das palavras,** e que ‘argumenta aos olhos’: **eis o momento da escritura selvagem.**” (2013, p. 289, grifo nosso)

⁶² No pensamento da presença, o discurso escrito é aquele enfermo e infantil. (DERRIDA, 2013, p. 48)

⁶³ Um dos poucos pensadores da sociedade que toca nesta problemática é Norbert Elias (1994) em “A sociedade dos indivíduos”, em muitas passagens, cito apenas uma das diversas: “**É como se as pessoas crescidas,** ao pensarem em suas origens, **perdessem involuntariamente de vista** o fato de elas mesmas, assim como todos os adultos, **terem vindo ao mundo como crianças pequenas.** Vez após outra, nos mitos científicos da origem, tal como nos religiosos, **elas se sentem compelidas a imaginar: no começo, houve um único ser humano, que era um adulto.**” (ELIAS, 1994, p. 26, grifo nosso)

⁶⁴ Paul Otlet tinha um projeto “libertário” assemelhado em “finalidade”. O bibliólogo belga pretendia fazê-lo, pela via positivista, através de uma *polis* mundial que ascenderia as almas pelo acesso ao conhecimento registrado, na e para linguagem, inspirando-se no princípio de liberdade lançado epistemologicamente pela revolução francesa e grafado no macro-programa da Bibliologia de Peignot.

significa necessariamente, neste sentido, **reentrar na infância como pátria transcendental da história. O mistério que a infância instituiu para o homem pode de fato ser solucionado somente na história**, assim como a **experiência, enquanto infância e pátria do homem**, é algo de onde ele desde sempre se encontra no **ato de cair na linguagem e na palavra. Por isso a história não pode ser o progresso contínuo da humanidade falante ao longo do tempo linear, mas é, na sua essência, intervalo, descontinuidade, epoché. Aquilo que tem na infância** a sua pátria originária, **rumo à infância e através da infância, deve manter-se em viagem.** (AGAMBEN, 2008b, p. 64-65, grifo nosso)

A infância é o *experimentum linguae* anunciado na experiência do espaçamento intervalar do in-titulado título. A infância, o hiato da voz, que é espaçamento que é Livro, obra inacabada nunca plenamente preenchida (como o Ser), jamais esvaziada em absoluto (como o Nada); tais purezas não condizem com a experiência limiar do palimpsesto, uma experiência que se sustém somente na linguagem em seu reconhecimento do outro; por isso, um balbuciar um tanto gaguejante: nas línguas mais antigas do indo-europeu, as palavras que servem para designar a alteridade ou os povos estrangeiros⁶⁵ (imigrantes contemporâneos) provêm de duas fontes ou, em especial, dos verbos que significam “gaguejar” ou “balbuciar”, que por sua vez remetem às palavras que significam “mudo”, ou, sem-voz [*in-fans*]. (DERRIDA, 2013, p. 152)

O “inefável” ou o “inconexo” [*irrelato*] são categorias pertencentes à linguagem humana [*relato*], distante de assinalarem uma barreira ou um limite da linguagem, como os estabelecidos pela sigética, estes exprimem a condição pressuponente e espacejada da linguagem: “o indizível é precisamente aquilo que a linguagem deve pressupor para poder significar” (AGAMBEN, 2008b, p. 11); também, no curso da história conhecida por *nous* (não-linguístico, não-discursivo) ou pensamento⁶⁶, essa condição não é senão pura e simplesmente

⁶⁵ Um indicio: é o “estrangeiro” que abre o jogo da diferença e da escritura, o “parricida” (*patraloían*), no diálogo platônico “Sofista”.

⁶⁶ “[...] *pensamento* é aqui para nós um nome perfeitamente neutro, **um branco textual, o índice necessariamente indeterminado de uma época por vir da *différance***. De um certo modo, o ‘pensamento’ não quer dizer nada.” (DERRIDA, 2013 p. 118, grifo nosso)

este *experimentum linguae* da *ilatência*⁶⁷ necessariamente contingente⁶⁸ do *homo sapiens loquendi* – humano que sabe e pode falar, e, portanto, também não falar. (AGAMBEN, 2008b, p. 13-17) A potência – ou o saber (*virtus*) –, como dantes visto nas notas, é a faculdade especificamente humana de manter-se em relação com uma privação (copulativa), “**a linguagem [...] contém estruturalmente esta relação, não é nada além desta relação**” (AGAMBEN, 2008b, p. 14, grifo nosso), no caso em pauta: Livro, escritura e infância são um relato palimpséstico-emblemático deste possível umbral ético⁶⁹ chamado linguagem (ser-*assim*)⁷⁰ – revisitado pela *linguistic turn* e reaberto nos últimos 200 anos formalmente, de Nietzsche a Habermas e Agamben.

No princípio de razão, *Ratio est cur aliquid existit potius quam nihil* (‘Há uma razão que faz com que algo seja em vez do nada’), o essencial não é *que algo seja* (o ser) nem que *algo não seja* (o nada), mas que algo seja *e não* o nada. Por isso, ele não pode ser lido como uma oposição entre dois termos: *é / não é*, mas contém um terceiro termo: **o *potius* (de *potis*, que pode), o poder não não-ser. (O espantoso não é que algo tenha podido ser, mas que tenha podido não não-ser.)**

O princípio de razão pode ser dito assim: ‘a linguagem (a razão) é o que faz com que algo exista em vez de (*potius*, com mais potência) nada’. A linguagem abre a possibilidade do não-ser, mas, ao mesmo tempo, também uma possibilidade mais forte: a existência, que algo seja. O que diz propriamente o princípio é, porém, **que a existência não é um dado inerte, mas que lhe é inerente um *potius*, uma potência. Mas esta não é uma potência de ser, oposta a uma potência de não ser (quem decidiria entre elas?) – é um poder não não-ser. O contingente não é simplesmente o não-**

⁶⁷ “Em qualquer parte dentro de nós o distraído **rapazinho neotênico continua o seu jogo real. E é esse seu jogo que nos dá tempo, que mantém aberta para nós essa não-latência [ilatência] inultrapassável que os povos e as línguas da terra, cada um a seu modo, se preocupam em conservar e diferir – e em conservar apenas na medida em que a diferem.** As diversas nações e as muitas línguas históricas são as falsas vocações com as quais o homem tenta responder à sua insuportável ausência de voz; ou, se quisermos, as tentativas, fatalmente condenadas ao fracasso, de tornar apreensível o inapreensível, de tornar adulta a eterna criança. Só no dia em que essa originária não-latência [ilatência] infantil fosse verdadeiramente, vertiginosamente, assumida como tal, em que se recuperasse o tempo e o menino Aion fosse distraído do seu jogo, os homens poderiam construir uma história e uma língua universais, já não diferíveis, e pôr fim à sua errância nas tradições. Este autêntico apelo da humanidade em relação ao *soma* infantil tem um nome: o pensamento, ou seja a política.” (AGAMBEN, 1999, p. 94-95, grifo nosso)

⁶⁸ “**O espaçamento [...] o intervalo [...] é pois, se se quiser, um acessório originário e um acidente essencial. Como a escritura.**” (DERRIDA, 2013, p. 245, grifo nosso)

⁶⁹ Não seria hiperbólico dizer que o *experimentum linguae* descrito diz respeito a uma “vida ética” ou a uma abertura da ética ou a um dizer sim! da ética para o mundo, segundo Agamben e Derrida. Derrida argumenta que esta experiência (escritural) da linguagem – “experiência como arqui-escritura” (2013, p. 74) – é a “[...] abertura não-ética da ética” (2013, p. 171); Agamben diz, em ao menos dois momentos, o primeiro em *Experimentum linguae* (2008b, p. 17, grifo nosso): “Se a expressão mais adequada para a maravilha da existência do mundo é a existência da linguagem, qual será então a expressão justa para a existência da linguagem? A única resposta possível a esta pergunta é: a vida humana enquanto *ethos*, enquanto **vida ética.**”; a segunda em “O fim do pensamento”, em “A linguagem e a morte”: “a linguagem é a nossa voz, a *nossa* linguagem. **Como agora falas, isto é a ética.**” (2006, p. 147, grifo nosso)

⁷⁰ “***Sim, assim, é o nome da linguagem*, exprime o seu sentido: o ser-na-linguagem-do-não-linguístico. Mas a existência da linguagem é o *sim* dito ao mundo para que ele esteja suspenso sobre o nada da linguagem.**” (AGAMBEN, 1993, p. 85, grifo nosso). Para maiores desdobramentos a respeito dessa conceituação, conferir, em especial, as páginas 84 e 85 do livro “A comunidade que vem”.

necessário, o que pode não ser, mas o que, sendo o *assim*, sendo apenas o seu modo de ser, pode o em vez de, pode não não-ser. (O ser-assim não é contingente: é necessariamente contingente. Também não é necessário: é contingentemente necessário.) (AGAMBEN, 1993, p. 85-86, grifo nosso)

Desde Górgias, razão é verbo, nos recorda a todo tempo Cassin: = e não +. A potência da condição logológica. Revisitando a última lápide epigráfica, Agamben nos diz que a experiência da linguagem é a possibilidade gramatical da potência (*potius*), isto é, de um terceiro termo limiar (*khóra*, teria dito Platão) que somente acessamos via uma descrição topológica (“nada terá tido lugar senão o lugar”, como disse Mallarmé) como a da região histórico-transcendental da infância, da escritura ou do Livro.

Essas paisagens, ou, esses palimpsestos – de acordo com Milton Santos (1996, p. 103) “[...] paisagem e espaço são sempre uma espécie de palimpsesto” – apontam para uma *cera persa*⁷¹ ou uma *parerga* da informação: a matéria informe, um *ergon* ilegível e larval, semelhante às antigas máscaras mortuárias que demarcam um limbo, um submundo fantasmático de fragmentos, apontamentos, rastros, esboços, riscos, notas, versões, passagens, ou, esquemas e marginálias informes que compõem a “*matéria impura y prohibida*” constituinte de toda obra: “*toda obra es esencialmente un fragmento.*” (AGAMBEN, 2016, p. 76) O *experimentum linguae* é “*la experiência de la matéria – que para los antiguos era sinónimo de potencia*” (AGAMBEN, 2016, p. 77); esta “matéria informada” que a neodocumentação ou “re-documentalização” atribuiu ao documento como “materialidade da informação”, como um conseqüente pragmático da precedente noção “imaterial” da informação como consciência ou presença, possui um “antes” e um “depois” não serial, suplementar: a matéria informe espectral (limiar) – “*lo sin forma del que todas las formas no son más que la huella*” (AGAMBEN, 2016, p. 86) – isto é o livro!, parodiando Michel Foucault.

O informe está “guardado” e simultaneamente “disseminado” na palavra central que passou a ocupar, por vezes de modo a-histórico ou simploriamente sincrônico, as agendas epistêmicas do pós-guerra: a informação. Tratemos de mostrá-la infantilmente, rasurar o conceito (DERRIDA, 2013, p. 75), não de modo monocromático como a massa cinzenta do cérebro positivista, este é multicolorido, “ter em mente”, como tão magistralmente mostrou-nos Wittgenstein, é um exercício gramatical, repleto de anotações sobre as cores e as paisagens (palimpsestos). A *quête* da informação “deve manter-se em viagem”, ser uma *alchimie du verbe*

⁷¹ *Cera persa*, literalmente “cera perdida”. Era uma antiga técnica utilizada para realizar esculturas em bronze. Sobre um suporte refratário, moldava-se em cera a peça a ser fundida. Este “original” de cera, suplemento de suplemento, revestido de argila, fornecia o molde no qual era derramado o bronze fundido, que tomava o lugar da cera derretida e assumia a forma desejada.

posto entre, na umbra gramatical das cores e paisagens, um maneirismo camaleônico: o informe. Não por menos, como se verá a seguir, os chineses atribuem à representação do informe “o espírito das paisagens” (JULLIEN, 2008, p. 189-214) por meio da arte do espaçamento (imagem-escritural). Nas palavras pantaneiras des-formadoras de limites de Manoel de Barros (2010, p. 290): “camaleões são pertencidos pelas cores; eles se aperfeiçoam das paisagens”.

3.4 DO INFORME

O conceito da matéria informe. Senhor, se pela boca e pela pena Vos confessar tudo o que acerca desta matéria me ensinastes, tenho a dizer-Vos que não percebia nada quando outrora ouvia pronunciar este nome a pessoas que também nada entendiam. Imaginava-a sob numerosas formas diversas, sem conseguir concretizá-la na imaginação. O meu espírito revolvia em imensa desordem formas hediondas e horríveis. Mas, enfim, sempre eram formas. Chamava informe a essa matéria não porque não tivesse forma, mas por ser tal que, se me aparecesse assim tão insólita e imprópria, ela afastaria os meus sentidos e perturbaria a minha fraqueza de homem.

O que eu imaginava era informe, não por carência de toda forma, mas por comparação com as formas mais belas. Mas a verdadeira razão persuadia-me a que, se quisesse imaginar um ser informe, o abstraísse de todas as minudências de forma. Não me era possível, porque mais depressa julgava como inexistente o que não tinha forma do que concebia um meio-termo entre a forma e o nada, que não fosse nem forma, nem nada, mas um ser informe próximo do não-ser.

A minha inteligência, então, cessou de interrogar a imaginação cheia de imagens de formas corpóreas que ela, a seu arbítrio, ia mudando e variando. Fixei a atenção nos mesmos corpos, analisando mais profundamente a sua mutabilidade, pela qual deixam de ser o que tinham sido, para começarem a ser o que não eram. Suspeitei de que esta transição duma forma para a outra se fazia por meio de qualquer ser informe, e não pelo nada absoluto.

Mas o que eu desejava era saber, e não suspeitar. Se a minha voz e a minha pena Vos confessassem todos os nós que nesta questão me desatastes, quem dos meus leitores seria capaz de me compreender? Por isso, o meu coração não cessará de Vos honrar, com um cântico de louvor por tudo aquilo que não consigo exprimir com palavras.

A própria mutabilidade das coisas mudáveis é capaz de tomar todas as formas em que se transfiguram as coisas mudáveis. O que é ela? Um espírito? Um corpo? Uma espécie de espírito ou de corpo? Se pudéssemos dizer: "um certo nada, que é e não é" — eis o nome que lhe daria. Mas tinha de existir de qualquer maneira, para poder tomar estas formas visíveis e complexas.

Santo Agostinho, *Confissões*,
(1980, § XII, 6, p. 284-285)

No descomeço era o verbo.

Só depois é que veio o delírio do verbo.

O delírio do verbo estava no começo, lá onde a criança diz: *Eu escuto a cor dos passarinhos.*

A criança não sabe que o verbo escutar não funciona para cor, mas para som.

Então se criança muda a função de um verbo, ele delira.

E pois.

Em poesia que é voz de poeta, que é a voz de fazer nascimentos –

O verbo tem que pegar delírio.

Manoel de Barros, *O livro das ignorâncias*,
(2010, p. 301).

A rasura do conceito “informação” se faz via seu significante: o informe – ~~informar~~. Infantilizar, ou, apresentar o jogo à informação, é metaforizá-la de tal modo que pegue “delírio”, “faça nascimentos”, isto é, gere aquilo que gesta: o informe. “Metaforizar”, em sentido cassianiano e também wittgensteiniano (a metafórica apanhada em sua ordinariedade), é dizer a coisa ali, ela mesma, já que a metáfora diz pelo outro a pura relacionalidade do ser (somos na dinâmica do espelho, somos na tópica do lugar-comum, na comunidade, e não fora dela). O temor da metáfora está no tremor da comunidade: ela é dinâmica, ela é a diferença que vem e nos altera agitando. Tal é a tarefa da experiência da linguagem: ultrapassar a mixórdia de eventos não partilháveis e “inexperienciáveis” da informação, segundo Benjamin (1987), apresentando uma “montagem limiar” do lugar possível e fecundo para o “descomeço do verbo”, o informe narrativo da “comunidade”.

A demarcada diferença do pro-grama desse estudo situa-se na abordagem “ontológica” e “poético-filosófica” da in-formação, enquanto “dar a forma” e “privar-se da forma”. Ontológica por se tratar de uma trindade típica da ontologia: dar, enquanto verbo auxiliar por excelência do ser (BENVENISTE, 1995), privar, enquanto verbo por ora antagonista da doação como outrora uma retenção memorialística e copulativa do ser e, por fim, a forma, categoria excelsa da ontologia platônica que atravessou o pensamento ocidental até a contemporaneidade. Poético-filosófica por se tratar de uma interlocução gramatical criativa-criadora, não totalitária, com o pensamento de Martin Heidegger, sendo a sua hermenêutica filosófica uma poética do saber amigo – filosofia. A informação lançada na radicalidade deste pensamento perspectivado, na brancura “antifenomenológica” da página, posta no limiar in-fantil de ultrapassagem da metafísica tradicional, ambiência pueril do “ser-assim” onde se propõe pensar, aos termos de Rendón Rojas, um “ser informacional” (2005, p. 76) que não se vê (*speculum*) distinto da zona gramatical de indiscernibilidade entre o humano e a linguagem, *ecce homo, ecce liber*⁷².

Alberto Manguel descreve algumas formas típicas de ler diretamente relacionadas aos modos de escrever⁷³, isto é, em termos clássicos instaurados por Aristóteles: gramaticais⁷⁴. O

⁷² Esses são pressupostos de uma possível antropologia filosófica wittgensteiniana defendida por um dos grandes intérpretes de sua obra, P. M. S. Hacker. Para uma discussão detida exclusivamente por essa temática, conferir a coletânea editada por Padilla Gálvez (2010).

⁷³ “Alguns escritos eram lidos da direita para a esquerda (hebreu e árabe), outros em colunas, de cima para baixo (chinês e japonês); uns poucos eram lidos em pares de colunas verticais (maia); alguns tinham linhas alternadas lidas em direções opostas, de um lado para o outro – método chamado *boustrophedon*, “como um boi dá voltas para arar”, na Grécia Antiga. Outras ainda serpenteavam pela página, como um jogo de trilha, sendo a direção indicada por linhas ou pontos (asteca).” (MANGUEL, 1997, p. 64).

⁷⁴ Nos Tópicos, Aristóteles (2007, §VI, 5, 142b, p. 414) conceitua a gramática, em termos gerais, como a arte de ler e escrever. “se *definir* ‘arte gramática’ como ‘saber escrever sob ditado’: seria necessário acrescentar que, nessa arte, cabe também a ‘leitura’. Logo, não dá uma definição completa *de gramática* nem quem só fala em ‘escrever’,

escopo é “desler” o étimo da palavra informação, isto é, fazer uma leitura outra deste traço escritural, uma *quête* pelo rio da palavra. Informação é uma palavra nascida no latim (*informatio*), contudo, como muitas palavras latinas, ela é uma ressonância expressiva de palavras gregas como, *idea, eidos, morphé, typos*. (CAPURRO, 1992; 1996; 2007; 2008) Deste modo, das maneiras de ler descritas por Manguel, o *boustrophedon* é o que mais nos aproximaria dos gregos. Ler “de um lado para o outro”, entre “linhas alternadas” e “em direções opostas”, em meio ao caos e o cosmo, como bois na fertilização do chão, quando da suspensão dos *lirium* (lira: sulco do arado) e o descansar do solo para a próxima sementeira ou no trabalho efetivo do arar. Esse modo de ler lembra o caminho indicado por Heráclito no fragmento 59: “O caminho dos pintores, reto e curvo.”⁷⁵ (HERÁCLITO, 1980, p. 89) Caso levemos a acepção dos pintores a um nível mais paradoxal – prático-abstrato, teremos em conta, como mais tarde fará Platão em sua “excomunhão” dos artífices da república, que ao se referir à ação (*archein* e/ou *prattein*), não fala-se na particularidade de pintar, de escrever ou desenhar, mas na “ação em geral”, o ato gramatical da linguagem, poético em sua práxis, ato sempre criador, pois que vivo na ação.

Acerca do *boustrophedon*, existem algumas interpretações desta *tékhnē* gramatical. Como diz Ernst Curtius⁷⁶ (2013, p. 388), “já em Platão encontramos a comparação do cultivo do campo com a escrita.” Em termos gerais, o *boustrophedon* é o vestígio histórico da relação seminal da agricultura com a escritura, “o sulco da agricultura abre a natureza à cultura” (DERRIDA, 2013, p. 351), quase sempre interpretado de modo tradicional, enquanto um modo de ler restritivo, posto em demasiada ordem lógica (da esquerda para direita, da direita para a esquerda)⁷⁷, o que o reduz em suas possibilidades interpretativas. A imagem de arar por escrever/ler ficou reconhecida metaforicamente na literatura europeia da idade média latina

nem quem só refere a ‘leitura’, ou seja, nenhum deles isoladamente o faz, mas apenas aquele que mencionar as duas componentes, dado que não é aceitável haver várias definições da mesma coisa.”

⁷⁵ Retos, pois o sulco do arado são quase sempre retos e lineares, observe, por exemplo, as plantações de laranja como estão geometricamente dispostas diante da retitude da sementeira. Curvos, pois a fertilização do solo é sempre desmedida (*hybris*).

⁷⁶ Não é “categórica” na filosofia curtiusiana uma filosofia do livro, esta é relevada – posta em relevo e dispensada – com vistas à “fundamentação da metafísica” ser pela via da filosofia do onto-livro (livro-árvore).

⁷⁷ “A escritura *de volta de boi – boustrophedon* –, a escrita por sulcos foi um momento da escritura linear e fonográfica. Ao término da linha percorrida da esquerda para a direita, parte-se novamente, da direita para a esquerda e vice-versa. [...] Numa palavra, é mais cômodo ler, mas não escrever, por sulcos. A economia visual da leitura obedece a uma lei análoga à da agricultura. O mesmo não vale para a economia manual da escritura, e esta dominou numa área e num período determinados da grande época fonográfico-linear. Sua maré sobrevive às condições de sua Necessidade: continua na idade da imprensa. Nossa escritura e nossa leitura são ainda maciçamente determinadas pelo movimento da mão. A máquina impressora não libertou ainda a organização da superfície da sua escravização imediata ao gesto manual, à ferramenta da escritura.” (DERRIDA, 2013, p. 351-352, grifo nosso)

através do metaforismo do livro. *Se pareva boves alba pratalia araba et albo versorio teneba et negro sêmen seminaba*, dito de copista encontrado em um manuscrito da poesia pastoril popular (quadra rimada em italiano antigo) do século VIII ou IX traduzido por estas palavras por Curtius (2013, p. 388): “ele tingia os bois, arava os campos brancos, segurava um arado branco e semeava sementes negras”, onde, as folhas brancas são páginas, o arado branco, a pena, a semente negra, a tinta. Em largos termos, o pergaminho era associado ao campo e o copista era o artífice da lavratura dos campos dos livros (*bibliales proscindere campos*).

Levando em consideração os problemas do *boustrophedon* levantados por Derrida na nota do pé da página e da pergunta suscitada pelo mesmo “por que a economia do escrevedor rompeu com a do lavrador?” (2013, p. 352), preservo este modo de ler, particularmente por dois motivos: a) por se tratar do modo como contextualmente o grego se postava perante a escritura e que de certo modo ainda nos postamos contemporaneamente e b) porque é através da condição de possibilidade deste espaço escritural, a “espacialidade do espaço” em termos derridianos, que a questão histórico-transcendental da gramática livresca se coloca, por exemplo, como no projeto mallarmaico do espaçamento-livro. Em outras palavras, o perseverar do escrevedor está vinculado à matéria informe sobre a qual tematicamente aqui se dispõem os argumentos: o informe do informar. Logo, o ato de preservar o *boustrophedon* vincula-se a capacidade da escritura exceder originariamente às limitações fonológicas através da metáfora; uma decisão que passa por não reduzir o modo da leitura/escritura ao modo dos bois darem voltas sobre o arado. Isto é uma metáfora, não uma indução de um modelo; trata-se antes da aurora da escritura como “a relha do arado”, como a transvaloração social, perceptiva e cultural da inscrição em geral.

Sabe-se que Nietzsche, o filólogo-filósofo, nas ruínas textuais que anteciparam o projeto de Aurora, livro representado pelos seminais passos ao projeto de transvaloração dos valores, intitulava aquele conjunto de fragmentos como *Die Pflugschar* (A relha do arado) ao invés do posteriormente conhecido *Morgenröte* (Aurora); já o subtítulo foi preservado em ambos: *Gedanken über die moralischen vorurtheile* – “reflexões sobre os preconceitos morais”. Tal metáfora da escrita, “a relha do arado”, ocupou alguns fragmentos em Nietzsche, não mais um pretenso título de livro⁷⁸; todavia, esta “relha do arado” trata-se de um amanhecer limiar entre a extrema luz do dia e o vagar obscuro da noite, um ádito penumbroso cuja função, nos diz Neusch (2013, p. 43), “é aproximar o alto do baixo, o baixo do alto”, baseado no fragmento de 1876 do próprio Nietzsche, onde este manifesta: “A relha do arado atravessa o terreno duro e o

⁷⁸ Para conferência e maior discussão dos fragmentos, ver Neusch (2013, p. 42-44).

mole, passa pelo que está mais acima e pelo que está mais abaixo e os aproxima.”⁷⁹ Essa posição é a marca da formação do pensamento de Nietzsche, presente em seu famoso Curso de Retórica (2000), onde está a crítica moderna à metafísica que aprisionara a linguagem. Provavelmente, este seja um dos opúsculos mais claros e manifestos de fundamentação da *linguistic turn*.

Neusch (2013) apoiado nas anotações filológicas espanholas acerca da obra nietzschiana aponta que a literatura popular⁸⁰ alemã do medievo é uma peça chave para o entendimento da metáfora da escrita no pensador alemão, especialmente as obras *Meir Helmbrecht* e *Ackerman aus Böhmen*. Nesta segunda, também mencionada por Curtius, consta a famosa passagem “*ich bins gennant ein Ackerman, von vogelwat ist mein pflug*” – “Eu sou conhecido por fazendeiro, meu arado é de roupa de pássaro”; Curtius (2013, p. 388) a partir de Burdach argumenta que a metáfora do vestido de pássaro (*vogelwat* similar a *vogelkleid*) trata-se de uma enigmática descrição da “pena de escrever”; Arthur Hübner, reconhecido filólogo e folclorista alemão, em obra póstuma de 1940 afirma que trata-se de um dito de copista, podendo ser traduzido como “a pena é meu arado”. Neusch (2013, p. 44) argumenta que “talvez essa escrita sobre a terra justamente estivesse preparando a terra para que nela se pudesse plantar e cultivar aquilo que estava por vir nos anos que seguem (1882 e 1883): uma ciência jovial e terrena (*Gaia Scienza*)”, e complementar, é na segunda edição de 1887 da *Gaia Ciência* que Nietzsche acrescenta o apêndice: “Canções do príncipe *Vogelfrei*”, ou seja, canções do príncipe “livre-pássaro”/“pássaro livre” que intencionalmente pode se referir à metáfora da escrita liberta das condições morais do alto e baixo, o *vogelfrei* como a pena limiar inscritiva da linguagem, uma dobra sobre a pele da gramática. Portanto, na seara dos motivos da preservação do *boustrophedon* (escritura por sulcos), aponta-se para a aurora espacial da escritura: por isso os gregos e por isso o suplemento linguístico.

Deveríamos respeitar mais o *pudor* com que a natureza se escondeu por trás de enigmas e de coloridas incertezas. Talvez a verdade seja uma mulher que tem razões para não deixar ver suas razões? Talvez o seu nome, para falar grego, seja Baubo?... **Oh, esses gregos! Eles entendiam do viver! Para isto é necessário permanecer valentemente na superfície, na dobra, na pele, adorar a aparência, acreditar em formas, em tons, em palavras, em todo o Olimpo da aparência! Esses gregos eram superficiais – por profundidade!** E não é precisamente a isso que retornamos, nós, temerários do espírito, que escalamos o mais elevado e perigoso pico do pensamento atual e de lá olhamos em torno, nós, que de lá olhamos *para baixo*? **Não somos precisamente nisso – gregos? Adoradores das formas, dos tons, das**

⁷⁹ “não há dois mundos, pois a metáfora os une” (ARENDDT, 2010a, p. 130).

⁸⁰ O viés da literatura popular foi também antevisto, sob o ponto de vista da dialética, por Bakhtin (2010), ao perceber na linguagem do riso de François Rabelais, no XVI, a força viva da performance linguístico-corporal da cultura popular, ou seja, os *pragmata* em ação, a performance do ser na linguagem e nas formas de registro simbólico.

palavras? E precisamente por isso – artistas? (NIETZSCHE, 2012, § 4, p. 15, grifo nosso)

Recolhidos entre a *hybris* (desmedida) e a *diké* (acordo/harmonia) da linguagem grega, distantes da semântica moderna (*adequatio*), nos dirigimos para o lugar onde se abre o sentido da palavra, do aceno de uma lembrança, do significado indestrutível que o nome infinitamente faz remissivas. Capurro (2008, p. 5-6) cita John Austin⁸¹, filósofo da linguagem e teórico dos atos de fala, para argumentar sobre a persistência do sentido originário da palavra; no entanto, é na teoria do significado de Wittgenstein, que se encontra a validação da nossa *quête*, cuja dobradura influenciadora na *Library and Information Science* é González de Gómez e Frohmann.

‘Tem que ser indestrutível o que os nomes da linguagem designam: pois deve-se poder descrever o estado no qual é destruído tudo o que é destrutível. E nesta descrição haverá palavras; e o que lhes corresponde não pode ser destruído, caso contrário as palavras não teriam significado algum.’ Não posso serrar o galho sobre o qual estou sentado.

Com efeito, poder-se-ia objetar de imediato que a descrição mesma tem que excetuar-se da destruição. – Mas o que corresponde às palavras da descrição e, portanto, não pode ser destruído, se ela for verdadeira, é o que dá às palavras o seu significado – sem o que elas não teriam significado algum. – Mas este homem de fato é, em certo sentido, o que corresponde ao seu nome. Mas é destrutível; e seu nome não perde o significado quando o portador é destruído. – O que corresponde ao nome, e sem o que ele não teria significado algum, é, por exemplo, um paradigma que é usado no jogo de linguagem em ligação com o nome. (WITTGENSTEIN, 2008, §55, p. 46).

Como aconselhado por Wittgenstein, “não posso serrar o galho sobre o qual estou sentado”⁸². A palavra informação advém do latim *informatio*, expressando tanto o *informo* (*ar, are, avi, atum*) – dar a forma – quanto o *informis* (*e*) – privação de forma. Capurro (2007; 2008) anuncia os dois sentidos da palavra, mas opta por rarear o segundo em detrimento do primeiro, legando ao *informis* apenas a menção: “*El prefijo in tiene, en este caso, el sentido de acentuar la acción pudiendo significar también negación como en el caso de informis, es decir ‘sin forma’.*” (2008, p. 6) A opção pelo não prosseguimento do sentido do *informis* fica clara no artigo em colaboração com Hjørland, quando diz, “O prefixo *in* pode ter o significado de negação como em *informis* ou *informitas*, **mas, em nosso caso, ele fortalece o ato de dar a**

⁸¹ “[Una] palabra nunca – bueno, casi nunca – se libera de su etimología y su formación. A pesar de todos los cambios en las extensiones y añadidos a sus significados y en realidad más bien penetrándolos y gobernándolos, persiste siempre la vieja idea [...]. Retrocediendo en la historia de una palabra, a menudo al latín, volvemos comunmente a imágenes o modelos de cómo las cosas suceden o son hechas.” (AUSTIN apud CAPURRO, 2008, p. 5-6)

⁸² De modo sintético e em comunhão com a declaração de Wittgenstein, diz Agamben (1993, p. 85): “O ser-assim de cada coisa é [...] incorruptível.”

forma a alguma coisa” (CAPURRO; HJORLAND, 2007, p. 156, grifo nosso). A atitude discricionária dos autores deixa uma lacuna no sentido paradigmático da palavra⁸³, contudo, esta ação nada mais é do que um tocar na aporética *quête* informacional, o “*sin forma*” e a lacuna do informar.

A palavra informação assinala para uma dupla direção: a privação da forma, que significa palavras como *informis (e)*, *informitas*, *informiter*, *informabilis*, e a doação da forma, como em *informo*, *informas*, *informare*, *informavi*, *informatum*, *informator*. Os dois caminhos indicados pela palavra são gerados pelo prefixo latino *in-*, pois esse é uma das apropriações do latim para ao menos dois prefixos gregos, *en-* e *a-*.

Na linha de argumentação já clássica, informação enquanto *dar a forma*, o prefixo *in-* está atuando no âmbito de significação do prefixo grego *en-*. No solo dialógico da linguística com a *Library and Information Science*, Marcos Gonzalez (2011; 2013), seguindo a acepção tradicional demarcada pela extensa referenciação de dicionários e dicionaristas, demarca a luta de legitimação entre o vocábulo *informação* e *enformação*. Sua condução argumentativa gira em torno do embate morfossemântico no português arcaico entre a instauração do *in-* ou do *en-* ao radical forma⁸⁴, chamando atenção para a primazia do *en-*, “o étimo ‘enformar’ é mais antigo do que o de ‘informar’”. Afinal, o prefixo no latim *in-*, que exprimia ‘em, a, sobre; superposição; aproximação; transformação’, é de uma raiz no indo-europeu **en* ‘no interior; em.’” (GONZALEZ, 2011, p. 1907). Ou seja, a luta narrada por Gonzalez está demarcada nos limites da concessão da forma – ou da fôrma, e não de sua privação.

A outra vereda de argumentação anunciada por Capurro, mas velada logo em seguida em detrimento da adoção do sentido clássico, é a da informação enquanto privação da forma⁸⁵. O prefixo privativo grego $\alpha-$, também conhecido como alfa privativo, marca a experiência de sentido do prefixo latino *in-*, visto que os prefixos latinos *in-*, *des-*⁸⁶, *de-* correspondem aos prefixos gregos *a-* e *an-* (BECHARA, 2009, p. 369). Desse modo, a relação privativa que dispõe

⁸³ A opção escolhida por Capurro, talvez indique seu interesse em: a) não negar o ordinário da linguagem, b) afirmar uma episteme para o conceito, c) aproximar “informar” de “conhecer”. O que intentamos é aliar essa perspectiva com a outra margem de significação possível ao étimo informar.

⁸⁴ Gonzalez (2011) chega à conclusão de que *informar* significaria “dar a forma” enquanto o étimo de *enformar* seria o de “ajustar à fôrma”, como uma fôrma de bolo ou de queijo. Aos nossos olhos, pensamos que *fôrma* e *forma* caminham para a mesma concepção filosófica: *ideia*, *eidós*; especialmente se pensarmos nos usos ordinários da linguagem e no sentido mimético de aparência que guardam essas duas palavras gregas. Sobre usos ordinários que declinaram em vocábulos filosóficos na antiguidade grega, vide a relação entre *logos* e *colheita* no livro, *Heráclito* de Heidegger (1998).

⁸⁵ *Informis (e)*: sem forma, informe, feio, tosco; *informitas*: falta de forma; *informiter*: sem forma; *informabilis*: que não recebe forma.

⁸⁶ Evanildo Bechara (2009, p. 369) argumenta que o prefixo *in-* é literário e erudito, ao contrário de *des-* que guarda uma conotação popular.

a palavra *in-formatio* no latim é similar à da palavra grega *a-letheia*. Sobre o alfa privativo (α -) diz Heidegger (2010, p. 229), “esse é o sentido do alfa (α) que compõe a palavra grega *aletheia* e que somente recebeu a designação de alfa privativo na gramática elaborada pelo pensamento grego tardio.” Contudo, esse alfa privativo, tanto da *informatio* quanto da *aletheia*, não assinala para uma negação da abertura do ser; concluir de tal maneira seria precipitar-se sobre o fundamento da metafísica, isto é, seria uma “submissão peculiarmente limitada ao próprio ente”⁸⁷ (HEIDEGGER, 1973, p. 234), uma eliminação das possibilidades de alcance da própria negação, uma expulsão do escuro contemporâneo em face da cegueira provocada pelas luzes do século. Ao contrário, o alfa privativo relaciona-se com o âmbito da sua negação: uma recusa, renúncia, um suspender-se, enfim, um velar-se que é a um só tempo uma relação com a sua privação. A privação aponta para uma escuta, para um “já não... a cada vez”, para o é que a cada vez é outro. Emmanuel Carneiro Leão analisando a função do alfa privativo na palavra grega *a-mnemein* ($\alpha\mu\eta\mu\omicron\nu\epsilon\iota\nu$) assinala:

O alfa privativo é a força de resistência de libertação, de desprendimento dentro de um processo de prender e construir. O alfa privativo supõe a união, a afirmação, a construção, o prender e mostra que pertence a todo prender a conservação e a transformação das forças e das tensões de desprender, de desconstruir. É esta experiência de desprender, de desfazer, que Platão usa no texto [O Sofista] articulada com a partícula negativa ‘não’: ‘ele não esqueceu’ significa ‘ele apreendeu, sendo que este apreender se faz mergulhado na pluralidade de uma experiência [...]’ (2010, p. 216-217).

Perante os olhos de Barbara Cassin (2005, p. 17), não se trata de falar do ente, mas, antes, “tratar do não-ente; é o que não é que está em vias de brotar”⁸⁸. Com essas composições que ecoam podemos retornar ao prefixo grego alfa (α -) para dizer que o prefixo latino *in-* é o seu autêntico correspondente em sentido. O alfa assim como o *in-* possuem a ambiguidade constitutiva da doação e da privação⁸⁹, pois o prefixo alfa (α -) no grego não é apenas privativo, mas também copulativo (*symplektikoi*, “que entrelaça”). Dirá Carneiro Leão a respeito dessas

⁸⁷ Três dimensões da metafísica desdobrada na existência científica do ente: “Aquilo para onde se dirige a referência ao mundo é o próprio ente – e nada mais. Aquilo de onde todo o comportamento recebe sua orientação é o próprio ente – e além dele nada. Aquilo com que a discussão investigadora acontece na irrupção é o próprio ente – e além dele nada.” (HEIDEGGER, 1973, p. 234)

⁸⁸ Tal conclusão projeta luzes sobre alguns conceitos a-se-pensar em outro momento, como o caos – em seu sentido grego ($\chi\alpha\omicron\sigma$) diferente do negro caos, e a pureza do nada – em específico, a experiência heideggeriana e a agambeniana. Por exemplo, caos ($\chi\alpha\omicron\sigma$) em seu sentido grego, tem o mesmo radical de $\chi\alpha\sigma\kappa\omega$, um manter-se continuamente abrindo-se, ou seja, nas palavras de Carneiro Leão (2010, p. 37), “O $\chi\alpha\omicron\sigma$ é sobretudo o princípio da possibilidade de tudo.”

⁸⁹ Em comunhão a tal ideia o fragmento 16 de Heráclito, apesar de obscuro é esclarecedor: “Como alguém poderia manter-se encoberto face ao que nunca se deita?” (HERÁCLITO, 1980, p. 55) Isto é, como o ser poderia manter-se privado em face do que sempre se doa?

margens copulativas e privativas do alfa: “A experiência é, então, reduplicada, intensificada pela dificuldade que ela provoca, pelas tensões que ela faz aparecer. [...] O alfa copulativo realiza uma união, uma intensificação do verbo por acréscimo, fala de um conjunto.” (LEÃO, 2010, p. 216).

Portanto, o verbo informar em meio aos redemoinhos de sua significação é com-posição poética⁹⁰ de uma privação copulativa da forma, diria Cassin: uma “torção gorgiasiana”. Cabe tratar⁹¹ da questão filosófica da forma tendo diante de nós o seu *phármakon*, privativo e copulativo, que remedia e envenena. Essa é uma tentativa de terapia da linguagem, em especial para essa palavra – forma – tão adoentada pelo dogmatismo metafísico.

Forma ou *formae* são as palavras utilizadas por Cícero como tradução latina para as palavras gregas do vocabulário de Platão, *idea* (ιδεα) / *eidos* (ειδος) e do vocabulário de Aristóteles, *ousía* (ουσια). O pensamento metafísico legou a essas palavras a supremacia do ente, em seu elogio ao esquecimento do ser. Diante desse pensamento enfermo, que não dorme, carregado de falatório e pouco encetamento, a *ideia* foi concebida na tradição como uma doutrina ou uma teoria – doutrina ou teoria das ideias. Contudo, essa é uma corrupção do sentido que Platão nos enviou, e esta é a tarefa árdua do pensamento, fazer a terapia da linguagem contida nos manuais⁹². No sul antropofágico, chamamos a “substância”, esse “suporte” que “sustenta”, de “sustância”, o nutriente a ser devorado (sustado) pelo antropófago; neste ato canibal, o antropófago torna-se outro, mais vigoroso e robusto, faz do *subjectum* sujeito, ou melhor, *persona*.

A ideia não diz nem conceito enquanto conteúdo de significação, nem noção, no sentido de essência de articulação, nem representação, como uma imagem de substituição, nem modelo, no sentido de um paradigma de orientação; é antes, “o nada criativo de tudo isso.” (LEÃO, 2010, p. 206): a escritura suplementar. “A ιδεα é doação de ser” (LEÃO, 2010, p. 205). Carneiro Leão argumenta na direção de um olhar da *idea/forma* assinalado com a análise da prefixação da palavra *informatio* e a “dialética” entre doação e privação.

A ιδεα abre espaço para a verdade [*aletheia*] e dá lugar à liberdade do **nada criativo**, το μη ον, o nada de ser e não ser de tudo que, de alguma maneira, está vindo a ser. [...] Reside [a *Idea*] na possibilidade de ser e não de tudo que

⁹⁰ Com-posição (*Gestell*) é um conceito agenciador. A com-posição é a força de reunião (“agir”) que atravessa, no sentido de travessia, a *poiésis* (ποίησις) do não-ser ao ser.

⁹¹ “O filósofo trata uma questão como uma doença”. (WITTGENSTEIN, 2008, § 255, p. 126)

⁹² “A dificuldade está na linguagem. Nossas línguas ocidentais são de maneiras sempre diversas línguas do pensamento metafísico. Fica aberta a questão se a essência das línguas ocidentais é em si puramente metafísica e, por conseguinte, em definitivo caracterizada pela onto-teo-lógica, ou **se estas línguas garantem outras possibilidades de dizer e isto significa ao mesmo tempo possibilidades do não-dizer que diz.**” (HEIDEGGER, 1973, p. 400, grifo nosso).

é e está sendo, de tudo ‘que está vindo a ser e/ou deixando de ser’. Platão nos faz sentir que somos a experiência radical de que toda recepção recebe e todo empenho se empenha na liberdade da IDEIA pela verdade da *ἰδέα* de ser e não ser tudo que se tem e/ou não se tem, tudo que se devém e/ou não se devém. A *ἰδέα* é, pois, *ουσία*, o ser que se vê e se vê na claridade do Eidos de todas as visões⁹³ (*τῶν ἰδεῶν*). (LEÃO, 2010, p. 205-206, grifo do autor).

No vocábulo latino *forma* repousa a significação de *idea* e *ousía*. Abandonada à tormenta fundamental do existir⁹⁴ (*einai*) sem fundamento⁹⁵, “a ideia, isto é, totalidade das possibilidades” (AGAMBEN, 1993, p. 53) – ser, não-ser, vir-a-ser – *potius*: poder não não-ser. A *idea* re-presenta-se como,

[...] o ser-tal de cada coisa. [...] É como se a **forma**, a cognoscibilidade, os traços de cada ente se destacassem dele, não como uma outra coisa, mas como uma *intentio*, um anjo, **uma imagem**. [...] A existência da ideia é, assim, uma existência paradigmática: o fato de cada coisa se mostrar ao lado de si própria. [...] **mostrar-se ao lado é [...] a indeterminação de um limite** [*apeíron*].” (AGAMBEN, 1993, p. 81, grifo nosso).

Giorgio Agamben assim como Carneiro Leão experiencia (*Erfahrung*) a “ideia de *ἰδέα*” no abismo (*ab-grund*) do existir, e não o contrário. O acontecimento da “ideia de *ἰδέα*” só acomete o humano enquanto ser-no-mundo. Em torno da interpenetração entre privação e doação, presença e ausência da *ἰδέα* no existir, Agamben anuncia que o “ser-tal-qual” onde se experiencia a *Idea* é a exposição. Primeiro é preciso esclarecer o “tal-qual” da expressão. “O *tal* não pressupõe o *qual*: expõe-o, é o seu ter-lugar. (Só neste sentido é que se pode dizer que a essência jaz – *liegt* – na existência)”, e copulam na relação inversa, “O *qual* não supõe o *tal*: é a sua exposição [...] (Só neste sentido é que se pode dizer que a essência envolve – *involvit* – a existência.) (AGAMBEN, 1993, p. 79). E o que seria a exposição, diante da demasiada centralidade para o ser? No vocabulário heideggeriano seria o “ser dos entes” que assinala a ultrapassagem da metafísica através da linguagem; para Agamben (1993, p. 78, grifo nosso), “a exposição é a pura relação com a linguagem, com o seu ter-lugar. [...] A existência como

⁹³ Sobre o *eidos* de todas as visões, diz Platão no “Fedro” (2010, §247c, p. 61) acerca da “região supra-celeste” da verdade. “É nesse lugar que as almas experimentam a alegria suprema, pois as almas a que chamamos imortais, uma vez que atingiram o zênite, são tomadas de um movimento circular e podem contemplar as realidades que se encontram sob a abóbada celeste.”

⁹⁴ “O ser [...] é o existente [...] O existente, abandonado no meio do ser, é perfeitamente exposto.” (AGAMBEN, 1993, p. 81).

⁹⁵ O fundamento (*grund*) do existir é um jogar-se no ser, um salto no abismo, no sem-fundamento (*ab-grund*). “Fundamento e Ser (‘são’) o mesmo, não o igual, o que já indica a diversidade dos nomes ‘ser’ e ‘fundamento’. Ser ‘é’ essencialmente: fundamento. Assim, o ser nunca pode primeiro ter um fundamento que o fundamento. O fundamento fica, desta maneira, afastado do ser. O fundamento fica ausente do ser. No sentido de uma tal ausência de fundamento do ser, o ser ‘é’ sem-fundamento (*ab-grund*), abismo. Na medida em que o ser enquanto tal é fundamento em si mesmo, permanece ele mesmo sem-fundamento.” (HEIDEGGER, 2009, p. 45).

exposição é o ser-*tal* de um *qual*”, tal *ecce homo* de um *ecce liber*. Ao mostrar-se ao lado da linguagem escritural de modo indefinido, o humano toca o limite, expõe-se ao limiar caótico das suas possibilidades.

O homem é o ser que, confrontando-se com as coisas, e unicamente neste confronto, se abre ao não-coisal. E inversamente: aquele que, sendo aberto ao não-coisal, está, unicamente por isso, irreparavelmente entregue às coisas.

Não-coisalidade (espiritualidade) significa: perder-se nas coisas, perder-se até não poder conceber mais nada senão coisas. E só então, na experiência da irremediável coisalidade do mundo, chocar com um limite, tocá-lo. (Este é o sentido da palavra: exposição.) (AGAMBEN, 1993, p. 84).

Tendo estabelecido o que foi dito sobre a *forma – idea*, em um movimento curvo retornamos ao étimo da palavra forma. Forma é uma palavra de origem obscura e de difícil precisão. Contudo, seguindo a direção argumentativa do texto assumiremos uma das possibilidades de origem da palavra *forma* que no latim atende pelo radical **for*, isto é, falar.

O próprio verbo **for* caiu em desuso desde a época histórica; não é muito empregado, a não ser na poesia, no sentido de ‘falar’. Mas ele gerou muitos derivados antigos: *facundus* ‘eloquente, de palavra fácil’, *fabula* ‘conversa, peça dialogada, fábula, lenda’, e por fim *fama* ‘renome’, sobretudo no bom sentido, *famosus* ‘que tem bom renome’ e seu contrário *infamis* ‘que não tem bom renome, de mau renome’. [...] Essa raiz inexistente totalmente em indo-iraniano. Restringe-se à parte central do domínio indo-europeu: além do latim e do grego, o armênio o comprova em *bay* ‘palavra’, que se funda em **bati-*, correspondendo exatamente ao grego *phátis*, *ban* ‘palavra coisa’, e no inciso *bay* ‘diz ele’. Ela se encontra parcialmente em germânico, inglês antigo *bōian* ‘se gabar’; por fim, também parcialmente em eslavo *baju*, *bajati* ‘contar, pronunciar sortilégios’, e depois, com uma sufixação mais complexa, *baliji* ‘médico, feiticeiro’ (BENVENISTE, 1995, p. 138).

O radical **for* deriva da raiz indo-europeia **bha-* (falar). No latim o radical **for* foi também apropriado da raiz indo-europeia **dhe*, diretamente ligada com **bha-*, por exemplo, com a palavra *fas* – direito divino. No grego, o direito divino é nomeado pela palavra *thémis*. *Thémis* na mitologia grega é uma das esposas de Zeus e deusa da lei sagrada, do direito divino. *Thémis* (a mãe das Moiras) é um nome derivado de **dhe*. A raiz **dhe* dá origem a uma pluralidade de significados, todavia o “indestrutível”, o “incorruptível” da raiz é “pôr”, como esclarece Émile Benveniste: “A formação de *dhāman* [sânscrito] é simétrica à de *dharman* [estatuto, costume, regra, uso], mas deriva de *dhā-* ‘pôr’, indo-europeu **dhe* ‘pôr, colocar, estabelecer’, raiz que em latim *facio* e em grego *títhemi*. Cabe notar que o sentido de **dhe-* é: pôr de maneira criativa, estabelecer na existência, e não simplesmente colocar um objeto no chão” (1995, p. 103). Da raiz **dhe* é possível que também venha a palavra deus, como na variação do armênio *dik* (deus) e no radical grego *thes-* e suas composições, por exemplo,

thespésios “maravilhoso”⁹⁶ (BENVENISTE, 1995, p. 136). Portanto, articulando os significados das raízes **bha-* e **dhe* é possível avançar e dizer que em **for*, particularmente na palavra *for-ma* a partir do que já foi dito acerca dela, falar é pôr em existência, ou, dar existência, ou seja, doação de ser.

Por fim e para chegar ao entremeio (*intermezzo*) pretendido de uma in-fância do informar, usamos do questionar de Benveniste sobre a “fala” e a “palavra” para nos acomodarmos no leito da escuta da relação: “O que significa, aqui, ‘falar’? De que maneira se determina essa noção entre todas as outras expressões da ‘palavra’?” (1995, p. 139). Então, Benveniste diz que existe uma forma latina importante sobre essa relação fala-palavra, o particípio presente *infans*, isto é, in-fância, a criança em tenra idade que não fala. Para esclarecimento, Benveniste cita Varrão (116-27 a.C.), filósofo latino propagador da filosofia grega e primeiro a fazer referência à *informatio* (CAPURRO; HJORLAND, 2007; GONZÁLEZ, 2011). Não consideramos um acaso ser Varro, Varrão ou Varrón o citado⁹⁷; a informação (*informatio*) é um vocábulo inserido no curso das didascálias, cujas reflexões remontam às tradições gregas da *paideia*, da formação e incorporação dos jovens no percurso da “plena” cidadania.

Não por menos, em Cícero, seu pupilo, é tão nítido o sentido de informação como instrução/aprendizagem, além de, desde sua gestação, este termo tão cultuado sincronicamente no “presente”, ter em sua assinatura os traços de uma ação de um pensador-gramático-bibliotecário que escreveu a primeira gramática do latim e a maior obra sobre a língua latina (*De lingua latina*). Saber de quem se trata ajuda-nos a entender contextualmente as pretensões e as motivações que o moveram à cunhagem de algo tão singular para a história do pensamento ocidental; nesta empresa Ivan Illich em seu belo texto “*En el viñedo del texto: etología de la lectura: un comentario al ‘Didascalicon’ de Hugo de San Víctor*” nos auxilia e assinala um percurso para a informação até então por este capítulo traçado, o mostrar-se ao lado, ou, o estar

⁹⁶ Há também na transliteração do **dhe*, *Theut* ou *Thot*, deus da escrita, deus ainda da sabedoria, do maravilhar-se com o poder do saber.

⁹⁷ Varrão está no “auge” do Heleísmo, de um neoaristotelismo estruturado na e para linguagem, semente da Segunda Sofística, ou a “radicalização” da “evidência” da linguagem como possibilidade de mundo. “[...] *Notablemente influido también por el estoicismo, M. Terencio Varrón (116-27 a. de J.C.), uno de los mayores compiladores que vieron los siglos, caracterizado por una gran actividad en todas las ramas, no sólo de la Filología, Arqueología y la Retórica, sino también y sobre todo de la Literatura; su característica predominante, además de su gran patriotismo romano, fué el estar influido por maestros estoicos, según revela su predilección por las divisiones cuatripartidas. No es notable su importancia para el desarrollo de la ciencia, pero la tiene muy grande como transmissor de la erudición antigua, pues reviso toda la literatura de griegos y romanos, recogiendo toda clase de noticias que pudieron tener interés para la antigüedad romana. De sus innumerables escritos merecen citarse sus estudios sobre la historia del drama romano, que llevó a cabo según modelos griegos; sus cuestiones plautinas, en las que ilustró las 21 comedias reconocidas como auténticas; tres libros, sobre bibliotecas; la enciclopedia, que comprendía en nueve libros las que más tarde habían de ser llamadas las siete artes liberales*” (KROLL, 1941, p. 55-56).

exposto à gramática e às suas possibilidades “apeirônicas” / “informes” do “apreender”, ou na vigília de outras palavras, como mostrado acima por Carneiro Leão dizer: “ele[a] não esqueceu”.

Varrón, bibliotecario de César y de Augusto, escribió entre otras cosas la primera gramática normativa del latín. Pese vivir en la ciudad, escribió tres libros sobre agricultura la vida agros te que Virgilio utilizó como fuente para sus Geórgicas (literalmente, Trabajos de la tierra), poema en cuatro cantos que funda el tema del ‘regreso la tierra’ la búsqueda de paisajes interiores en la literatura occidental. Varrón fue el primero en definir el aprendizaje como la ‘búsqueda de la sabiduría’, una expresión repetida por sucesivas generaciones de escritores que abordaron la ‘educación erudita’. El libro en el que Varrón propuso esta definición se ha perdido; su enunciado sólo se conserva en las referencias de otros autores clásicos (ILLICH, 2002, p. 17).

“Fala (*fatur*) um homem que, pela primeira vez, emite uma palavra dotada de sentido. É por isso que as crianças, antes que possam fazê-lo, se chamam *infantes*; mas, quando o fazem, diz-se que eles já falam (*iam fari*)” (VARRÃO *apud* BENVENISTE, 1995, p. 139), esta é a passagem em que Benveniste se refere a Varrão⁹⁸ e na qual nos encontramos através da linguagem escritural com o informe, a condição pre-facial da linguagem. A infância do informar é o encontro com o mesmo, com a sua própria fala, no limiar da sua experiência, com a privação (*in-formar*) da sua fala (*in-fância*), espaço do “ser-na-linguagem-do-não-linguístico [...] a existência da linguagem é o *sim* dito ao mundo para que ele esteja suspenso sobre o nada da linguagem” (AGAMBEN, 1993, p. 85), isto é, a sua infância (*experimentum linguae*), o simbólico no não-simbólico. Benveniste (1995, p. 140) apresenta a palavra grega *pheme* “palavra oracular” correspondente ao latim **for*, como indicação do manifestar de uma palavra divina (miraculosa), “sempre por ser impessoal, por exprimir algo confuso, misterioso, como é misteriosa na boca de uma criança a chegada de suas primeiras palavras.”

Aquilo que Wittgenstein, no final do *Tractatus*, põe como limite ‘místico’ da linguagem não é uma realidade psíquica situada aquém ou além da linguagem, nas névoas de uma suposta ‘experiência mística’, mas é a própria origem transcendental da linguagem, é simplesmente infância do homem. *O inefável é, na realidade, infância. A experiência é o mystérion* que todo homem institui pelo fato de ter uma infância. Este mistério não é um juramento de silêncio e de inefabilidade mística; é, ao contrário, o voto que empenha o homem com a palavra e a verdade. [...] infância, verdade e linguagem limitam-se e

⁹⁸ A paixão de Varrão pela *gramma* é uma marca central do Helenismo e da possibilidade de conceber um mundo completamente distinto. Como assinala Marcondes (1985, p. 212-213), esta preocupação com o estudo sistemático da gramática, iniciada pelos gregos (Dionísio Trácio, *Technè Grammatiké*, 100 a. C.) e prosseguida pelos latinos (Varro, *De lingua latina*, 116-127 d. C.; Prisciano, *Institutiones Grammaticae*, 500 d. C.), terá um desenvolvimento especial no pensamento medieval com o surgimento das gramáticas especulativas. O projeto medieval da gramática especulativa representa, de fato, o que podemos considerar como o primeiro passo na direção de uma consideração autenticamente filosófica da linguagem e encontra-se assim na origem do projeto de construção de uma linguagem filosófica que se tornará generalizado nos séculos XVII e XVIII.

constituem-se um ao outro em uma relação original e histórico-transcendental. (AGAMBEN, 2008b, p. 63).

[...] infância e linguagem parecem assim remeter uma à outra em um círculo no qual a infância é a origem da linguagem e a linguagem a origem da infância. [...] a infância coexiste originalmente com a linguagem. (AGAMBEN, 2008b, p. 59).

Se por uma palavra pudéssemos inscrever uma possível experiência⁹⁹ da infância do informar, este “delírio do verbo” seria informe; no descomeço do verbo informar, o enformar era informe. Tal traço porta consigo as significações do toscano, do impróprio (também utilizado para linguagem metafórica desde a antiguidade), do inestético, do incerto, do impreciso, do primitivo selvagem, do inacabado, isto é, flerta com figuras que poderiam adornar as estantes da “crítica epistêmico-histórica dos saberes anti-entrópicos” (SALDANHA, 2015a, p. 75). Enfim, trata-se de um convite a uma filosofia da informação ornitorrinco¹⁰⁰, tendo em conta não apenas a dimensão sistêmica tradicional da informação enquanto neguentropia, mas, todavia assinalar para uma dimensão matricial informe, um ter-lugar da linguagem. Aconselhava-nos Nietzsche (2011, p. 18): “Eu vos digo: é preciso ter ainda caos dentro de si, para poder dar à luz uma estrela dançante. Eu vos digo: tendes ainda caos dentro de vós”; por meio deste caos, matéria vertente informe, caminhamos para o “sendo da filosofia” aqui projetada e apontada em seu exercício por Wittgenstein (2000, p. 98): “Quando filosofas, tens de descer ao caos primordial e sentires-aí como em casa”, não por menos, recorda-se o “quase” adágio da filosofia heideggeriana, lugar onde a casa é a linguagem, isto é, a morada do ser: “[...]”

⁹⁹ Experiência vem do latim *experientia*, “provir-de, ir-atraves de”, já ser sempre o que não é ainda. A raiz indo-européia é **per-*, a qual se liga a ideia de travessia e, secundariamente, a da prova. Em grego, de onde provém a inspiração latina, os derivados que demarcam a travessia, a passagem são numerosos: *peirô*, atravessar; *pera*, mais-além; *peraô*, passar através; *perainô*, ir até o fim; *peras*, termo, limite. A palavra latina para experiência tem como radical “*per-*” (ex-**per**-iência): sair de um perímetro, sair da condição do já conhecido, do já vivido, para ampliar vivências. De “*per-*”, também vem a palavra *periculum*: atravessar uma região, durante uma viagem, onde perigos podem nos assaltar. E, para esses perigos, há a palavra que se associa a *periculum*, que é *oportunus* – originada de *portus*, que quer dizer saída. A palavra experiência tem o “*ex-*” de exterior, de estrangeiro, de exílio, de estranho e também o “*ex-*” de existência. A experiência é a passagem da existência, a passagem de um ser que não tem essência ou razão ou fundamento, mas que simplesmente “*ex-iste*” de uma forma sempre singular, finita, imanente, contingente.

Etimologicamente, para experiência, a palavra que Walter Benjamin usa é *Erfahrung*. O seu radical é “*fahren*” que significa viajar. No alto-alemão, “*fahr*” significa atravessar uma região durante uma viagem, pôr-se em lugares desconhecidos, de “*fara*”, palavra de origem similar à *fahr*, deriva *Gefahr*, perigo, e *gefährden*, pôr em perigo. Portanto, nestas diversas línguas citadas a palavra experiência contém inseparavelmente a dimensão de travessia e perigo.

¹⁰⁰ Reconhecido animal que abalou as estruturas classificatórias das ciências naturais entre o final do século XVIII e princípio do XIX, ao ser descrito cientificamente quase como uma quimera, diante das suas partes serem atípicas a um só animal (princípio epistêmico de identidade), tendo partes similares a espécimes distintas (cauda de castor, bico de pato) além de serem os únicos mamíferos ovíparos existentes; tais características demasiadamente entrópicas para um “ser natural” levou-o a ser denominado no princípio pela comunidade científica como *Ornithorhynchus paradoxus*. Conferir o livro “Kant e o ornitorrinco” (1998) de Umberto Eco.

o ser de tudo aquilo que é mora na palavra. Nesse sentido é válido afirmar: a linguagem é a casa do ser” (HEIDEGGER, 2008, p. 127).

Portanto, ao pôr ponto – não sabemos de que ordem, esperamos uma reticência – gostaríamos de apontar para o *boustrophedon* e o que através dele intentou-se dizer acerca do caos. O caos aqui assinalado é o sentido grego do caos (χαος), do mesmo radical do verbo χασκω, que nos envia, como diz Carneiro Leão (2010, p. 37), para “a experiência de manter-se continuamente abrindo-se, de estar, portanto, sempre em aberto”; o caos, continua Carneiro Leão, “é o princípio de todo cindir e separar, de todo distinguir e discriminar e por isso mesmo gerador e constitutivo de todo bico e qualquer bifurcação. Diz, portanto, o hiato do ser [...]”, este limiar que aqui chamamos por linguagem. “O caos é o poder, em si mesmo, indeterminado e indeterminável mas determinante de qualquer determinação ou indeterminação. [...] está aquém de toda ordem e/ou desordem; [...] é a possibilidade, em sentido incoativo de possibilitar” (CARNEIRO LEÃO, 2010, p. 37-38). Aquilo que acessamos de modo negativo (entropia) ou duplamente negativo (neguentropia), conforme a perspectiva adotada pelo mecanicismo informacional, é uma atualização “fiscalista” – no sentido da física –, um “empobrecimento” sistêmico nas tramas possíveis do caos, contudo, apenas possível devido a mirada do caos. O processo dinâmico-sistêmico de uma informação imprevisível do entorno (entropia) e uma previsível do dentro (neguentropia) – uma *quête* aporética da informação – faz-se possível pois na passagem (transporte metafórico) de um fora para um dentro faz morada o caos metafórico, a condição de possibilidade de ambos.

Os gregos legavam ao caos o princípio não linear de tudo¹⁰¹, a poesia arcaica grega é poesia do caos; este seria o “poder gerador de μνεμοσυνη. Em nove noites de amor, Zeus faz com o caos de Mnemosyne a mãe das linguagem criadoras, as nove musas.” (CARNEIRO LEÃO, 2010, p. 39) Três séculos após Hesíodo anunciar sua Teogonia, Aristóteles declinado sobre os argumentos da “dinâmica do lugar”, no livro IV da Física, retoma a ideia do poder criador do caos¹⁰². Lugar (*tópos*) e caos se encontram na “dinâmica prodigiosa” (θαυμαστη δυναμις) da *physis*.

Talvez o *tópos*, essa coisa, segundo Aristóteles, ‘tão difícil de apreender’, mas cujo poder ‘é maravilhoso e anterior a qualquer outro’, e que Platão, no *Timeu*,

¹⁰¹ “Sim, bem primeiro nasceu Caos, depois também Terra de amplo seio, de todos sede irresvalável sempre[...]” (HESÍODO, 2006, p. 116-117).

¹⁰² “Mostra talvez que Hesíodo pensa corretamente, tendo posto o caos no princípio... É como se um solo devesse sustentar, como princípio, a totalidade do real, por julgar, como todo mundo, que tudo está em alguma parte e num lugar. Sendo assim, pois, o poder do lugar é um poder prodigioso e acima de tudo; pois, sem ele, nenhuma outra coisa é, enquanto é forçoso que ele seja princípio sem nenhuma das outras coisas; com efeito, o lugar não deixa de ser mesmo quando se destrói tudo que nele está” (ARISTÓTELES *apud* CARNEIRO LEÃO, 2010, p. 39).

concebe até mesmo como um **‘terceiro gênero’ do ser**, não é necessariamente algo ‘real’ e, neste sentido, aqui se procurou levar a sério a pergunta que o filósofo formula no livro IV da *Física*: ‘που γαρ εστι τραγελαφος η σφιγξ’ – **‘onde está o capricervo, onde está a esfinge?’** Em nenhum lugar, certamente, mas, talvez, porque eles mesmos sejam *topoi*. Ainda devemos habituar-nos a pensar o ‘lugar’ não como algo espacial, mas como algo mais originário que o espaço; talvez, de acordo com a sugestão de Platão, como pura diferença, a que corresponde o poder de fazer com que ‘algo que não é, de certa maneira seja, e aquilo que é, por sua vez, de algum modo não seja’. Só uma topologia filosófica, semelhante àquela que na matemática é definida como *analysis situs* [análise da posição], em oposição à *analysis magnitudinis* [análise das grandezas mensuráveis], seria adequada ao *tópos outopos* [lugar não-lugar] cujo ‘nó borromeu’ aqui se procurou configurar. Assim, **a exploração topológica está constantemente orientada sob a luz da utopia** (AGAMBEN, 2007, p. 15, grifo nosso).

Eis o espaçamento, o movimento intermitente e intervalar do respirar. Assim também poderíamos dizer: caos. Aristófanes¹⁰³, comediógrafo grego, em sua satírica peça dionisíaca, “As nuvens”, representada em Atenas em 423 a.C., no festival das Grandes Dionísias (Διονυσια μεγαλα), significa o caos (Χαος) como um símil familiar do Ar (Αηρ) e do Respirar (Αναπνοη). (ARISTÓFANES, 2003, p. 45) Tal significação excede os circuitos mitológicos dos discursos gregos. Como manifestado por Rafael Capurro (2016) num diálogo intercultural com a hermenêutica oriental, em especial, com o pensamento e os ensinamentos sapientes do *Tao*, anteriores à tradição ocidental grega, a informação, neste tópos interpretativo, é o *Dao*, vide a sabedoria taoísta: a grande imagem [*Dao*] não tem forma. Este informe é o *Dao*, o respirar das formas, a abertura ao mundo em seus espaçamentos, isto é, em suas paisagens (JULLIEN, 2008).

The expression of information in chinese is 信息 (pronunciation: xin xi). 信 in ancient chinese has the meaning of ‘say something by mouth’, ‘letter’; in modern Chinese it means message (informal or small information); only 息 has the meaning of breathing both in ancient and modern Chinese. If separated 信 or 息 do not have any relationship with Dao. Only when they are combined together the meaning of Dao can emerge (XUESHAN YAN apud CAPURRO, 2016, p. 8).

¹⁰³ Aristófanes foi um comediógrafo grego crítico do pensamento sofisticado enquanto modelo de educação ateniense; além de suas comédias, gênero um tanto duvidoso para uma estilística socrática, Aristófanes torna-se reconhecido por suas sátiras à figura de Sócrates, para o comediógrafo, Sócrates era mais um sofista corruptor da educação ateniense, com suas fugas ao conforto de um mundo idealizado, alheava-se dos problemas e crises do mundo prático. Aristófanes (437-385 a. C.) viveu o período de declínio da hélade, marcado pela Guerra do Peloponeso (431-404 a. C.), assistiu a decadência da democracia grega e a transfiguração dos problemas e crises sociais, contexto que influencia suas comédias e o primeiro plano dos temas do mundo prático – em especial, a vida na pólis. Para maiores esclarecimentos sobre o papel de Aristófanes na paidéia grega, conferir o capítulo dedicado a ele por Werner Jaeger (1995, p. 414-439), em sua supracitada obra, “Paidéia: a formação do homem grego”.

Este é um encontro intercultural inusitado – “entrópico”, diriam atordoados os sistêmicos da informação – entre o informe como um “descomeço” do verbo informar e o caos, ou a dimensão “originária” (em sentido derridiano) de abertura ao mundo implicada no ato mais singelo e intermitente de um ser vivo: respirar¹⁰⁴. Nos dias do agora, respirar passa-se como algo despercebido para os que não sofrem do infortúnio fisiológico de uma dificuldade respiratória. Todavia, na Antiguidade não era assim. Muito pelo contrário. O ato de respirar era uma inscrição divina no humano, a causa do estar vivo através do sopro animador da força criadora. Eis a doutrina pneumática da alma, para os gregos. Contudo, para os gregos, em particular para a tradição clássica da hermenêutica grega, caos e alma são instâncias “irrelatas”.

Para a tradição oriental, ambos jogam o mesmo jogo – relatam o irrestrito da vida sem forma, sendo as figuras do “ar” ou da “atmosfera” significativas para o processo “pictório-escritural” de representação do informe: *“la noción de la palabra ‘Atmósfera’, que designa literalmente el aire o el vapor ‘alrededor de la esfera’, también puede expresar la presencia, pero como presencia diluída y volatilizada, no delimitada, bajo la modalidad del ambiente e del entorno (¿de las cosas o del sujeto?)* (JULLIEN, 2008, p. 74). O ato de respirar serve para os usos sociais pictóricos-escriturais de representação do informe, cujo propósito é expressar a incapacidade de determinar ou de circunscrever a uma forma (“dar a forma”) individualizada o *Dao* – exercício comum à linguagem da ontologia tradicional (“ontoteologia”) para com “a” “sua” “fonte” criadora, vide, por exemplo, a doutrina neoplatônica do emanatismo. Por este motivo, François Jullien (2008) argumenta que o *Dao* mostra-se enquanto uma “des-ontologia” vinculada ao “no-objeto”, pois, não partilha dos mesmos esquemas descritivos ocidentais da presença. A atmosfera,

*[...] es in-manente, im-plícita y, por tanto, circula inseparablemente entre lo que, a ese respecto, no es ni ‘eso’ ni ‘nosotros’, y que por conseguinte tampoco puede reabsorberse en un ‘qué’, aunque sea el del ‘no sé qué’. Pues una atmósfera es difusa, diseminada, dispersa, inaprensible; su presencia no puede aislarse en elementos determinados sino que es espaciada e indelimitable al mismo tiempo. Ante todo, no es **asignable**. Evasiva, evanescente, se analiza en términos no ya de presencia-esencia, sino de **pregnancia-valencia**, en tanto que algo que **ex-hala**, **in-fluye**, bajo una modalidad no ontológica, entre el ‘hay’-‘no hay’. [...] El pensamiento chino, incluidas todas las escuelas, no ha cesado de explotar ese imaginario del viento para pensar ese estatus no-ontológico: el de lo **efectivo-evanescente**. Mientras que la ontología reposa esencialmente sobre un gesto de **asignación** (en sus dos sentidos de atribución y de determinación), lo **inasignable** conotado por el viento convierte en motivo privilegiado a la hora de expresar*

¹⁰⁴ Movimento similar à intermitência das “mareas” (marés) nas zonas limiáres – o expirar e o inspirar das águas, como manifestou Benjamin em sua passagem acerca da distinção “limiar” e “limite”.

aquello que no se deja reducir – ese ‘aquello’ resulta ya excesivo – a una presencia individualizada-estabilizada (JULLIEN, 2008, p. 74-75).

A atmosfera é uma das mais ricas e antigas noções do pensamento chinês, vide um dos capítulos (*Guo feng*: o ar dos países) do texto literário mais antigo da cultura chinesa, o *Shijing*. A noção de atmosfera associa-se às noções de respiração e vento (“*feng*”), pelo poder de disseminação irrestrita – o vento penetra na mais ínfima fissura – e animação infinda, não vemos passar (não-presença) mas os efeitos percebemos (valência). Jullien (2008, p. 75) representa nos usos sociais da linguagem chinesa como esta combinação entre vento e atmosfera é fecunda para o contexto cultural chinês: “*viento-enseñanza*” (*feng-jiaw*) designa a atmosfera moral de um país, “*viento-escena*” (*feng-jing*) expressa a atmosfera jovial de uma paisagem, “*viento-actitud*” (ou, “*viento-compostura*”, ou “*viento-manera*”, ou “*viento-comportamiento*” – “*feng-zī*”, “*feng-yī*”, “*feng-du*”) nomeia a atmosfera que desprende da personalidade de uma pessoa. O vento aponta para um limiar da sensibilidade e do experimentar o *Dao*, a *dynamis* entre o que se pode ver e tocar e o que não se vê e lhe toca, este *tópos* irreal e “utópico” (*tópos outopos*) que relata a indeterminação da possibilidade e da diferença, inscreve o vagar encetador e inobjetivável da imagem informe.

Pues el viento es desde luego eso invisible que se encuentra en el límite de lo sensible y lo hace experimentar; influye tanto más profundamente por cuanto carece de opacidad, se expande tanto más ampliamente a través de todo por cuanto, disuelto en si mismo, no se deja identificar completamente. Al conservar en si lo indiferenciado, servirá naturalmente de figura a lo inobjetivable (JULLIEN, 2008, p. 75).

Figura 4: Som puro da paisagem, de Shitao (1640-1718).



Fonte: François Jullien (2008, p. 364).

Um último elemento que compõe, ao lado da atmosfera e do vento, a trindade chinesa do informe, se assim podemos nos referir neste contexto textual, é o “*hálito-imagen*” (*qi-xiang*). A descrição do *qi-xiang* (氣象) por Jullien (2008, p. 76) assemelha-se à argumentação agambeniana acerca da conservação da potência mesmo em seu ato de atualização, ou seja, “*cuando la energia del fondo indeferenciado se actualiza y toma forma, esa imagen se expande por sí mesma en hálito-atmósfera.*” Este processo passa pela seguinte gradação: i) das formas (*Xing*, 形), o mais tangível, todavia, por sua vez o mais limitado em seus efeitos, passa-se para ii) o dinamismo e a vitalidade do *shi*, *tópos* onde as formas confrontam-se entre si, para, somente então chegar iii) no *qi-xiang*, este retira as formas dos seus respectivos estancamentos efetuais, abrindo-as ao indiferenciado, à disponibilidade do informe, isto é, da “grande imagem” – *Dao*.

Portanto, a-final os argumentos e os substratos materiais (*khora*) representados neste tópico relatam um encontro inter-, trans-cultural em torno do informe e da sua razoabilidade em culturas ocidentais e orientais – encontros “informativos” como esses são relatados no exercício dos seus jogos por Otlet, Ranganathan e Capurro, por exemplo. Para um pensamento ocidental, legado por e de onde parte este texto (seu con-texto), o informe é um *enigma* fantasmático impresso por entre as camadas (*Schicht*) gramaticais da linguagem; os usos sociais da linguagem emoldurados pelas formas de vida tradicionais ofuscaram o informe pelas dessemelhanças significativas ao corpo familiar da gramática até então vigente para estas comunidades linguísticas, como visto no horror agostiniano que abre de modo lapidar este tópico. Contudo, o propósito aqui é capitular o exercício escritural do informe no palimpsesto-emblemático (escritural e pictórico) da gramática¹⁰⁵, neste “lugar não onde” caótico, atmosférico e repleto de redemoinhos onde devemos nos sentir em casa, o informe rasura o verbo ~~informar~~ e diz na bris(ur)a¹⁰⁶ que é um vento infantil: “Eu escuto a cor dos passarinhos”.

¹⁰⁵ Não é “sem sentido” o *Dao* ser o informe para uma tradição escritural como a chinesa. Escritura e imagem dotados de indeterminação, *ecce liber*. “O cadáver oriental está no livro.” (DERRIDA, 2013, p. 276)

¹⁰⁶ De *brisure*, a “brisura” é uma palavra aportuguesa cujo significado porta o duplo sentido da diferença e da articulação. Cf. nota do tradutor em Derrida (2013, p. 80).

3.5 EPÍLOGO

*Na filosofia o vencedor da corrida é
aquele que consegue correr mais lentamente.
Ou: o último a atingir a meta.*
Ludwig Wittgenstein, *Cultura e valor*,
(2000, p. 58)

A tarefa desse capítulo foi assinalar uma experiência possível do pensar, portanto, da linguagem, tendo como alvo questionador o informar. Essa travessia que corta a informação é de um árduo trilhar diante da luminosidade causada pelo incessante efetivar-se dos entes, do pôr-se em obra sem suspensão, da cegueira de um dia que não se encerra ameaçando cardar o fio da noite, do extraordinário, da fabulosa escritura que efratura a linguagem; na pauta da extinção do narrar está uma morte anunciada: Sherazade e o devir-fabulador da noite. Buscando perder-se para no escuro do não-trilhado, no borrão moribundo (*βύβλος*) que o *stilus* (cali)grafou(a) no subjétil¹⁰⁷ histórico da informação, na in-fância da in-formação reencontrar-se no topos limiar contemporâneo perante o perigo ao pé da porta de uma história única e sincrônica, porém sob efeito de plurais *pharmakons* e na companhia de outros *pharmakos*; necromantes que anunciam as mensagens gramaticais do possível, dos mortos-vivos escriturais que rodeiam e importunam a pujança do tempo presente da presença, travestido no artifício artefactual das tecnologias gramaticais que atendem pela voz da consciência como Tecnologias de Informação e Comunicação.

Este capítulo traz um exercício gramatical que envolve história, conceito e metáforas que procuram encetar iluminuras e marginálias ao discurso da área da *Library and Information Science*. Logo, inicialmente, indicando a filiação do intento, isto é, a linguagem como limiar, um ponto aonde partida e chegada se confundem por não ser o tempo algo linear, a espiral da informação gira no vórtice da linguagem. No discurso da área a tematização da linguagem surge muito devido à virada linguística contemporânea, que movimentou diversas comunidades discursivas, tendo na *Library and Information Science* também seu reflexo. Dito isso, o primeiro ato nodal busca chocar por tratar de algo tão contemporâneo como a guinada linguística como uma querela “conceitual” inscrita no topos de algo tão “antigo” como o livro, a letra – *grammateïon*. Com a reviravolta pragmático-linguística da informação, os problemas

¹⁰⁷ “Quem é o subjétil? Suporte, subposto ou súcubo, ele sofre tudo o que vem deitar-se ou lançar-se sobre ele, da mesma forma como a gente se deita ou como se lança sobre o papel. Ele o suporta mas sem sofrer. Ele sofre isso ou aquilo, transitivamente, sem sofrer – intransitivamente” (DERRIDA, 1998, p. 108).

da área passam a ser ressignificados, todavia, a “inscrição” do *gramma* e do *biblion* não lhes abandona, são revisitados, por muitos de modo privativo (¶¶¶¶¶¶¶¶¶¶), contudo esta privação é a insígnia material e intransitiva do informe, da potência, a marca da escritura na aurora do mundo significativo.

O segundo tópico segue a caminhada discursiva travada pela querela linguística do contemporâneo, com os espaços da infância () selando o espaçamento como escritura e possibilidade da experiência da linguagem que guarda a desleitura do informar; o intuito de apontar figuras metafórico-filosóficas constroem o cenário para a discussão do “informe”, no tópico sucessivo. Tais figuras se assemelham ao esforço crítico-interpretativo que as dobras da linguagem possibilitam, ao *experimentum linguae* da informação, na privação da voz etérea doadora de sentido está o hiato da voz: a linguagem enquanto escritura informe.

O terceiro ato nodal está debruçado sobre a “alquimia do verbo”, ou, como diz a lápide epigráfica que descortina o evento textual, ao “delírio do verbo”, a rasura do ~~informar~~: o informe. Tal vertente significativa foi deixada de lado no curso acional do verbo informar. A representação argumentativa busca mostrar a assinatura do informe na história “conceitual”, não em toda a sua história (não existe tal “toda história”), mas, em fragmentos decisivos e significativos para o conceito de informação. Tal revisão significativa intenta mostrar um outro cenário acional possível ao informar e um certo limiar intercultural de abertura, aonde o informe pode ser decisivo em querelas disciplinares acerca do *locus* enquanto limite/fronteira, o que não é o caso para o informe e sua instância linguístico-limiar.

4 DO LIVRO, ou, DA MATÉRIA VERTENTE

La palabra ‘libro’ proviene de un término latino que significa, en origen, ‘madera, corteza’. En griego, el término para ‘materia’ es hyle, que significa, precisamente, ‘madera, selva’ – o, como traducen los latinos, silva o materia, que es el término para designar a la madera como material de construcción, distinto a lignium, que es la leña que arde –. Para el mundo clásico, sin embargo, la matéria es el lugar mismo de la posibilidad y de la virtualidad: es, de hecho, la posibilidad pura, lo ‘sin forma’ que puede recibir o contener todas las formas, y cuya forma es, de alguna manera, la huella. Es decir, según la imagen de Aristóteles que hemos mencionado, la página blanca, la tablilla para escribir sobre la cual todo puede ser escrito.

Giorgio Agamben, *El fuego y el relato*,
(2016, p. 84, grifo nosso)

Holz [Madeira] é um nome antigo para Wald [floresta]. Na floresta [Holz] há caminhos que, o mais das vezes sinuosos, terminam perdendo-se, subitamente, no não-trilhado.

Chamam-se caminhos de floresta [Holzwege].

Cada um segue separado, mas na mesma floresta [Wald]. Parece, muitas vezes, que um é igual ao outro. Porém, apenas parece ser assim.

Lenhadores e guardas-florestais conhecem os caminhos. Sabem o que significa estar metido num caminho de floresta.

Martin Heidegger, *Caminhos de floresta*,
(2012b, p. 3, grifo nosso)

Nem o livro nem a areia têm princípio ou fim.

Jorge Luís Borges, *O livro de areia*
(2009, p. 102, grifo nosso)

A relembrar sem dúvida que para além do texto filosófico não há uma margem branca, virgem, vazia, mas um outro texto; um tecido de diferenças de forças sem nenhum centro de referência presente (tudo aquilo de que se dizia – a ‘história’, a ‘política’, a ‘economia’, a ‘sexualidade’ etc – que não estava escrito nos livros: essa deformação com a qual não se terminou, parece, de fazer marcha atrás, nas argumentações mais regressivas e em lugares aparentemente imprevisíveis); mas também que o texto escrito da filosofia (desta vez nos seus livros) transborda e faz crepitar o seu sentido.

Jacques Derrida, *Margens da filosofia*,
(1991, p. 25, grifo nosso)

E estou contando não é uma vida de sertanejo, seja se for jagunço, mas a matéria vertente.

João Guimarães Rosa, *Grande Sertão: veredas*,
(2006, p. 39, grifo nosso)

4.1 PRÓLOGO

Esse capítulo está estruturado a partir dos três “elementos” enunciados por Paul Otlet (1934, p. 9), retomando o “grande” traço da querela milenar da escritura, no *Traité de documentation*, para o curso de desenvolvimento de uma “bibliologia comum”: o livro, o documento e a informação. De certa maneira, esses três elementos podem ser considerados numa perspectiva da *Library and Information Science* como “conceitos-chave” ao pensamento epistêmico deste campo científico. Todavia, dos três elementos enunciados, o livro foi deslocado para a *divisa* do capítulo, enquanto documento e informação estão no curso dos tópicos capitulares. No lugar do livro, enquanto tópico, está a *gramma*, elemento também evocado por Otlet como sinônimo de documento e Livro (*liber, biblion*). O livro foi deslocado como emblema do capítulo, pois ele é a insígnia simbólica dos elementos postos em discussão. No desenvolvimento discursivo dos tópicos, todos eles remetem para o livro na *divisa* emblemática, todavia, o livro não tem o papel de deus-sol, pelo contrário, o livro é a abertura contingente, o limiar que condiciona em possibilidade o dizer-documento, o dizer-informação e o dizer-gramma. Todos os três elementos no curso da discussão distendem os limites do *Livre* através dos jogos significativos que lançam no tabuleiro do palimpsesto-emblemático do informar.

A *gramma* mostra-se como um “terceiro indeterminado” em sua história conceitual. A *gramma* é o elemento intermediário à fratura metafísica entre *phoné* e *logos*. Platão, em sua concepção bipartida do mundo, toma a *gramma* como uma espécie obscura, bastarda e taciturna aos planos contraditórios do mundo. Assim a *gramma* provoca um descompasso nas determinações, pois por ser uma instância relacional, ela dissolve em seus jogos os limites metafísicos do mundo. É a partir desse elemento escritural, material, que no jogo finito das suas letras deslimita o sentido pelas infinitas combinações possíveis, que o livro-gramma se coloca em discussão.

O tópico sobre o documento tem como pano de fundo discursivo o caractere de evidência evocado por esse elemento. É discutido como a evidência se dá a partir de uma certa hermenêutica do olhar, do observar o mundo de fora. Através dos pressupostos da “forma” enquanto o centro de evidência clássico, jogamos com a questão do documento e seu modo de representação expresso por Otlet, de maneira sintética, na imagem epigramática do *Traité de Documentation*, cujo título é: “o Livro e a representação do mundo”. Por meio da discussão gramatical, assinalamos uma possibilidade outra de se interpretar Otlet, no limiar pendular de

suas proposições, isto é, sendo a “representação” de Otlet um suplemento ao modo singular-plural, relacional, como “apresentamos” o mundo através do livro-*gramma* de estórias da humanidade.

Por último, o tópico sobre a informação contém uma tentativa, a partir do esforço despendido até então, de expressar a *quête* informacional como o lugar mesmo da metáfora escritural, isto é, do livro como matéria vertente informe. Algumas teorias da informação são discutidas com o intuito de mostrar que perante o debate teórico-informacional algo permaneceu marginal; contudo, é a partir desta condição de marginália informacional na Modernidade que a “materialidade”, a inscrição livresca por excelência, torna a entrar em evidência e possibilita-nos tratar de uma “vida póstuma” do livro. Através desta rasura, ou como chamamos, desse “halo clássico-contemporâneo” aos estudos informacionais, que propomos uma abertura neobarroca: “inform ,”.

4.2 GRAMMA (KA'PII), OU, AS VEREDAS DOS JARDINS QUE SE BIFURCAM

– Destino assombroso o de Ts'ui Pên – disse Stephen Albert. – **Governador de sua província natal, douto em astronomia, em astrologia e na interpretação incansável dos livros canônicos, enxadrista, poeta e calígrafo: abandonou tudo para compor um livro e um labirinto. [...] O livro é um acervo indeciso de rascunhos contraditórios. [...] – Um labirinto de símbolos – corrigiu. – Um invisível labirinto de tempo. Coube a mim, bárbaro inglês, revelar esse mistério diáfano. Depois de mais de cem anos, os pormenores são irrecuperáveis, mas não é difícil conjecturar o que aconteceu. Ts'ui Pên teria dito certa vez: ‘Retiro-me para escrever um livro.’ E outra: ‘Retiro-me para construir um labirinto’.** Todos imaginaram duas obras; ninguém pensou que livro e labirinto eram um único objeto. [...] Compreendi quase imediatamente; ‘o jardim de veredas que se bifurcam’ era o romance caótico. [...] A explicação é óbvia: *O jardim das veredas que se bifurcam* é uma imagem incompleta, mas não falsa, do universo tal como Ts'sui Pên o concebia. Diferentemente de Newton e de Schopenhauer, seu antepassado não acreditava num tempo uniforme, absoluto. **Acreditava em infinitas séries de tempos, numa rede crescente e vertiginosa de tempos divergentes, convergentes e paralelos. Essa trama de tempos que se aproximam, se bifurcam, se cortam ou que secularmente se ignoram, abrange todas as possibilidades.** Não existimos na maioria desses tempos; em alguns existe o senhor e não eu; noutros, eu, não o senhor; noutros, os dois. Neste, que favorável acaso me depara, o senhor chegou a minha casa; noutro, o senhor, ao atravessar o jardim, encontrou-me morto; noutro, eu digo estas mesmas palavras, mas **sou um erro, um fantasma.**

Jorge Luís Borges, *O jardim de veredas que se bifurcam*, em *Ficções* (2007, p.80-93, grifo nosso)

Nietzsche escreve algures que até mesmo os melhores poetas e pensadores escreveram coisas medíocres e más, mas separaram o que é bom. Não é exatamente assim. **É verdade que um jardineiro, no seu jardim, tem, ao lado das rosas, o estrume, o lixo e a palha, mas o que os distingue não é apenas o seu valor, é sobretudo a sua função no jardim.**

O que parece uma má frase pode ser o germen de uma boa frase.

Ludwig Wittgenstein, *Cultura e valor*, (2000, p. 90-91, grifo nosso)

Livre (Biblion ou Document ou Gramme) [...] En attendant que l'accord soit fait sur l'unité de la terminologie, nous employerons indifféremment les termes formés des quatre radicaux suivants, deux grecs, deux latins, en leur donnant par convention une signification équivalente: 1^o biblion, 2^o grapho (grammata gramme), 3^o liber, 4^o documentum.

Paul Otlet, *Traité de documentation: le Livre sur le livre: théorie et pratique*, (1934, p. 9-12, grifo nosso)

Perante estas lápides epigráficas, nos afastamos de uma visão apocalíptica do mundo, a de que “as coisas não se repetem”¹⁰⁸. Jorge Luís Borges (2007, p. 80, grifo nosso) ao iniciar o

¹⁰⁸ “A visão verdadeiramente apocalíptica do mundo é a de que as coisas não se repetem” (WITTGENSTEIN, 2000, p. 86, grifo nosso).

seu texto “O jardim de veredas que se bifurcam” descreve o contexto do seu relato e arteiramente diz: “faltam as duas páginas iniciais”, e assim continua: “...”. Borges assinala que não há um “original” substancializado, que os textos assim como as ações humanas dão seus “primeiros” passos como se “segundos”; o estopim dos “passos” encontra-se antecedido por uma reticência, por um “grafo” escritural que os dicionários tipificam como um “silêncio obstinado”, uma mudez casmurra e estrangeira aos anseios metafísicos de uma voz principiante. Trata-se simplesmente de uma ficção (*fictio*): “quando nomeia o essencial - quer seja o ideal, o sonho -, isso sempre se refere a algo que só tem por fundamento a irrealidade reconhecida e afirmada da ficção.” (BLANCHOT, 2005, p. 336) “O jardim de veredas que se bifurcam” nomeia a primeira parte do livro “Ficções”, cujo conto homônimo está aqui posto em movimento – “jardim da escritura” (PLATÃO, 2000, §276 d, p. 124-125); a reticência e a falta figurativa (palimpsestica e emblemática) das duas páginas iniciais apontam para uma terceira página metafórica “iniciada” pelos três pontos (...), cujo sentido marca o rosto fantasmático de terceira imitação de algo construído, modelado, fabricado (*fictio*: fabricação) interpretativamente na dimensão intersubjetiva do fazer humano, ou seja, no repetitivo ofício humano de descrição e redescricao gramatical do mundo¹⁰⁹ – do jardineiro e seu jardim. O Antílope e Briet, a facetação e Ranganathan, o princípio monográfico e Otlet, a arte bibliográfica e Peignot.

‘Você não é um behaviorista disfarçado? Não está dizendo, no fundo, que tudo é ficção, exceto o comportamento humano?’ – Se falo de uma ficção, então é de uma ficção *gramatical* que falo (WITTGENSTEIN, 2008, §307, p. 141).

Isto que reveste e ao mesmo tempo enceta o mundo natural de significados, o que lhe faz mundo e natural, pode ser chamado de linguagem; num contexto alegórico dos jardins: grama, ou, na macro-dimensão tupi-guarani das estâncias geográficas do mundo tropical, em especial, brasileiro: *ka'pii* – capim¹¹⁰. O capim é na hierarquia disfuncional do mundo

¹⁰⁹ “[...] a metáfora é o processo retórico pelo qual o discurso libera o poder que algumas ficções têm de redescobrir a realidade. Ligando dessa maneira ficção e redescricao, restituímos sua plenitude de sentido à descoberta de Aristóteles, na Poética, de que a *poiesis* da linguagem procede da conexão entre *mythos* e *mimesis*.

Dessa conjunção entre ficção e redescricao concluímos que o ‘lugar’ da metáfora, seu lugar mais íntimo e mais último, não é nem o nome, nem a frase, nem mesmo o discurso, mas a cópula do verbo ser. O ‘é’ metafórico significa a um só tempo ‘não é’ e ‘é como’. Se assim é, somos levados a falar de verdade metafórica, mas em um sentido igualmente ‘tensional’ da palavra ‘verdade’” (RICOEUR, 2015, p. 14, grifo nosso).

“Resumindo, os textos antropológicos são eles mesmos interpretações e, na verdade, de segunda e terceira mão. (Por definição, somente um ‘nativo’ faz a interpretação em primeira mão: é a *sua* cultura.) Trata-se, portanto, de ficções; ficções no sentido de que são ‘algo construído’, ‘algo modelado’ – o sentido de *fictio* [‘fabricação’] – não que sejam falsas, não-fatuais ou apenas experimentos de pensamento” (GEERTZ, 1989, p. 25-26).

¹¹⁰ “Subtrair o único da multiplicidade a ser constituída; escrever a n-1. Um tal sistema poderia ser chamado de rizoma. Um rizoma como haste subterrânea distingue-se absolutamente das raízes e radículas. Os bulbos, os tubérculos, são rizomas. [...] O rizoma nele mesmo tem formas muito diversas, desde sua extensão

interpretativo das “formas” descomuns do ocidente metafísico, o mais mundano, reles e miúdo das paisagens¹¹¹, apesar de ser o mais “comum” nas estâncias rurais dos pastos; para os bois e as capivaras (*kapii'gwara*), caso tivessem uma gramática, o capim seria o devir-ser. Na ordem classificatória da ontoteologia, o ordinário e cotidiano capim é o extraordinário, a “insignificante”¹¹² e diminuta grama frente à magnífica e augusta árvore do conhecimento; todavia, feito os saberes, o *ka'pii*, em seu perspectivismo ameríndio transformista (CASTRO, 1996; 2004), é forte e obstinado, irresistível e rizomático, traz em sua metáfora a expressão da pequenez extraordinária do comum, estância gramatical do humano: “A morada do homem, o extraordinário” (HERÁCLITO, 1980, § 119, p. 133).

Frente a tal contexto elementar, Platão em suas “ficções” sofisticadas acerca de um cenário ideal¹¹³, afirmou a gramática, ou, ao menos, a letra (*gramma*) como um dos componentes básicos do mundo (*stoicheiai*) conforme as narrativas de um famoso deus da escritura egípcio: Theuth¹¹⁴ (PLATÃO, 1992, §18b-c, p. 34-35). Num lance de contradições que jamais abolirá suas interpretações, Platão polarizou a lógica dialética à gramática¹¹⁵, sendo esta última a arte

superficial ramificada em todos os sentidos até suas concreções em bulbos e tubérculos. Há rizoma quando os ratos deslizam uns sobre os outros. **Há o melhor e o pior no rizoma: a batata e a grama, a erva daninha. Animal e planta, a grama é o capim-pé-de-galinha**” (DERRIDA; GUATTARI, 1995, p. 21-22, grifo nosso).

¹¹¹ “[...] a coisa mais familiar do mundo, como a própria familiaridade, não apareceria sem o grama” (DERRIDA, 2013, p. 87).

¹¹² O sentido do *ka'pii* aqui requerido tem sua expressão mais representativa, ao menos perante o limite do meu mundo, na escritura de estrelas de Clarice Lispector (2016, grifo nosso), em sua novela, “A hora da estrela”. Seguem as passagens seminais e influenciadoras: **“A mulherice só lhe nasceria tarde porque até no capim vagabundo há desejo de sol. [...] (Se o leitor possui alguma riqueza e vida bem acomodada, sairá de si para ver como é às vezes o outro. Se é pobre, não estará me lendo porque ler-me é supérfluo para quem tem uma leve fome permanente. Faça aqui o papel de vossa válvula de escape e da vida massacrante da média burguesia. Bem sei que é assustador sair de si mesmo, mas tudo o que é novo assusta. Embora a moça anônima da história seja tão antiga que podia ser uma figura bíblica. Ela era subterrânea e nunca tinha tido floração. Minto: ela era capim) [...] O apartamento térreo ficava na esquina de um beco e entre as pedras do chão crescia capim — ela o notou porque sempre notava o que era pequeno e insignificante.** Pensou vagamente enquanto tocava a campainha da porta: **capim é tão fácil e simples. Tinha pensamentos gratuitos e soltos porque embora à toa possuía muita liberdade interior.** [...] Ficou inerte no canto da rua [cena do atropelamento], talvez descansando das emoções, e **viu entre as pedras do esgoto o ralo capim de um verde da mais tenra esperança humana. Hoje, pensou ela, hoje é o primeiro dia de minha vida: nasci.** [...] Voltando ao capim. Para tal exigua criatura chamada Macabéa a grande natureza se dava apenas em forma de capim de sarjeta [...] Prestou de repente um pouco de atenção para si mesma. O que estava acontecendo era um surdo terremoto? Tinha-se aberto em fendas a terra de Alagoas. **Fixava, só por fixar, o capim. Capim na grande Cidade do Rio de Janeiro. À toa. Quem sabe se Macabéa já teria alguma vez sentido que também ela era à-toa na cidade inconquistável. O Destino havia escolhido para ela um beco no escuro e uma sarjeta.**”

¹¹³ Cf. Martin Heidegger (2012) em “Platão, o sofista” e Marcelo Pimenta Marques (2006) em “Platão, pensador da diferença – uma leitura do Sofista”.

¹¹⁴ Tais notas acerca da letra como componente elementar do mundo aparecem em inúmeros diálogos sob a insígnia da arte gramatical.

“Sabe-se que Platão **explica-se** frequentemente **com** as letras do alfabeto” (DERRIDA, 2005, p. 113).

¹¹⁵ Na história diacrônica da *gramma*, a gramática só veio desvencilhar-se do estatuto de subconjunto lógico nas reviravoltas contemporâneas da linguagem, tendo Heidegger como um dos primeiros pensadores a assinalar a necessidade de desvinculação da gramática da lógica, pois submeter a gramática aos problemas “mentais” que

figurativa dos “ilusionistas” e mortícios “artífices dos nomes” – gramáticos (PLATÃO, 1988, §389a, p. 110), espécime “rara” que se debruça a rabiscar subjéteis ao esmo, com o propósito “fictício” de fazer da memória um caderno de anotações¹¹⁶, das formas essenciais, livros-labirintos informes compostos por fantasmas que assombram a plenitude e a pujança do caminho único, num contraditar epigramático pelos jardins de veredas que se bifurcam. A agitação (dança) das formas – acepção medieval muito comum para o significado de labirinto¹¹⁷ – percute em Platão, introduz em seu discurso as marcas do outro, da diferença e da analogia, uma mestiçagem da “causa errante” do “terceiro gênero irreduzível” (*tópos outopos*, espaçamento) que o leva “a definir como *rastro* a origem do mundo, quer dizer, **a inscrição das formas, dos esquemas, na matriz, no receptáculo**”¹¹⁸, e continua Derrida (2005, p. 114, grifo nosso) adversativamente, “numa matriz ou receptáculo que não estão em parte alguma e nunca são oferecidos sob a forma da presença ou na presença da forma, uma ou outra supondo, desde então, a inscrição mãe. [...] as ‘metáforas de Platão’ são exclusiva e irreduzivelmente escriturais.” A *gramma* sendo é um *médium* informe, uma inquietante e enigmática esfinge¹¹⁹ cuja charada versa sobre a matéria vertente que a tudo¹²⁰ contém, mas nada é.

Antes mesmo de ser determinado como humano (juntamente com todos os caracteres distintivos que sempre foram atribuídos ao homem, e com todo o sistema de significações que implicam) ou como a-humano, **o grama – ou o grafema – assim denominaria o elemento**. Elemento sem simplicidade. **Elemento – quer seja entendido como o meio** ou como o átomo irreduzível – da archi-síntese em geral, daquilo que deveríamos proibir-nos a nós mesmos

designavam a lógica seria reduzir o sendo do humano no mundo a um mentalismo, fruto de um equívoco gramatical.

¹¹⁶ “**A comparação entre a memória e um caderno**. Por um lado, essa comparação serve como um retrato dos fenômenos conscientes, e, por outro lado, provê um modelo psicológico. (E a palavra ‘consciente’ é uma referência a um capítulo da gramática e não é um lado do contraste psicológico entre ‘consciente’ e ‘inconsciente’.” (WITTGENSTEIN, 2010, p. 136, grifo nosso).

¹¹⁷ “Toda investigação sobre o labirinto deveria propriamente partir da dança” (KERÉNYI *apud* AGAMBEN, 2007a, p. 222).

¹¹⁸ “*O rastro é verdadeiramente a origem absoluta do sentido em geral. O que vem afirmas mais uma vez, que não há origem absoluta do sentido em geral. O rastro é a différence* que abre o aparecer e a significação. Articulando o vivo sobre o não-vivo em geral, origem de toda repetição, origem da idealidade, ele não é mais ideal que real, não mais inteligível que sensível, não mais uma significação transparente que uma energia opaca e nenhum conceito da metafísica pode descrevê-lo” (DERRIDA, 2013, p. 79-80).

“O rastro não é nada, não é um ente, excede a questão *o que é* e eventualmente a possibilita” (DERRIDA, 2013, p. 92).

¹¹⁹ “**A Esfinge não propunha simplesmente algo cujo significado está escondido e velado sob o significante ‘enigmático’, mas sim um dizer no qual a fratura original da presença era aludida com o paradoxo de uma palavra que se aproxima do seu objeto mantendo-o indefinidamente à distância. O αινος do αινιγμα não é apenas obscuridade, mas um modo mais original de dizer. Assim como o labirinto, como a Gorgona e como a Esfinge que o profere, o enigma pertence à esfera do ‘apotropaico’, ou seja, de uma potência protetora que rejeita o inquietante, atraindo-o e assumindo-o dentro de si. A vereda de dança do labirinto, que leva ao coração aquilo que o mantém à distância, é o modelo desta relação com o inquietante que se expressa no enigma**” (AGAMBEN, 2007a, p. 222, grifo nosso).

¹²⁰ O sentido adotado para a gramática do “tudo” é o sugerido por Wittgenstein (2010, p. 85): “A generalidade é uma liberdade de movimento”.

de definir no interior do sistema de oposições da metafísica, daquilo que portanto não *deveríamos* nem mesmo denominar a *experiência* em geral, nem tampouco a origem do *sentido* em geral (DERRIDA, 2013, p. 11, grifo nosso).

A *gramma* é marginal ao sistema de denominações da metafísica, ainda que nascida neste campo simbólico de determinações, o rastro foi considerado um princípio “maneirista”, uma “*especie difícil y vaga*”, uma “*tercera clase*” bastarda¹²¹ ao conjunto sistemático do plano platônico, onde o primeiro princípio – o inteligível¹²² – tinha como característica básica a imutabilidade e o segundo, completando as margens dicotômicas, a “*imagen del modelo, que deviene y es visible*”¹²³; esta descrição encontra-se em um dos últimos diálogos platônicos, o Timeu (PLATÃO, 1992, §48e-52b, p. 199), nele o filósofo da τδεα agencia uma série de metáforas da escritura para explicar essa terceira margem paradoxal aos princípios sobredeterminados da forma; eis então que afirma ser esta espécie obscura e barroca: informe (sem forma), amorfa, turva ao paradigma da visão¹²⁴ – “o fantasma” do “romance caótico” que “abrange todas as possibilidades”, como nos diz Borges em sua ficção epigrafada no início deste tópico.

En efecto, recibe siempre todo sin adoptar en lo más mínimo ninguna forma semejante a nada de lo que entra en ella, dado que por naturaleza subyace a todo como una masa que, por ser cambiada y conformada por lo que entra, parece diversa en diversas ocasiones; y tanto lo que ingresa como lo que sale son siempre imitaciones de los seres, impresos a partir de ellos de una manera difícil de concebir y admirable que investigaremos más adelante. [...] Y también se puede asemejar el recipiente a la madre, aquello que se imita, al padre, y la naturaleza intermedia, al hijo, y pensar que, de manera similar, cuando un relieve ha de ser de una gran variedad, el material en que se va a realizar el grabado estaría bien preparado solo si careciera de todas aquellas formas que ha de recibir de algún lugar. Si fuera semejante a algo delo que entra en él, al recibir lo contrario o lo que no está en absoluto relacionado con eso, lo imitaría mal porque manifestaría, además, su propio aspecto. Portanto, es necesario que se encuentre exento de todas las formas lo que ha de tomar todas las especies en si mismo. [...] Los que intentan imprimir figuras en algún material blando no permiten en absoluto que haya ninguna figura, sino que lo aplanan primero y lo dejan completamente liso. Igualmente corresponde que lo que va a recibir a menudo y bien en toda su extensión imitaciones de los seres eternos carezca por naturaleza de toda

¹²¹ “Además, hay un tercer género eterno, el del espacio, que no admite destrucción, que proporciona una sede a todo lo que posee un origen, captable por **un razonamiento bastardo**” (PLATÃO, 1992, §52b, p. 204, grifo nosso).

¹²² “Si esto se da de esta manera, es necesario acordar que una es la especie inmutable, no generada e indestructible y que ni admite en si nada proveniente de otro lado ni ella misma marcha hacia otro lugar, invisible y, más precisamente, no perceptible por medio de los sentidos, aquello que observa el acto de pensamiento” (PLATÃO, 1992, §52, p. 204).

¹²³ “Y lo segundo lleva su mismo nombre y es semejante a él, perceptible por los sentidos: generado, siempre cambiante y que surge en un lugar y desaparece nuevamente, captable por la opinión unida a la percepción sensible” (PLATÃO, 1992, §52, p. 204).

¹²⁴ *Eidos* traça uma trilha etimológica que nos conduz ao indo-europeu *weid- que significava algo relacionado ao sentido da visão e que, curiosamente, projetou também a palavra grega *Idea*.

forma. Por tanto, concluyamos que la madre y receptáculo de lo visible devenido y completamente sensible no es ni la tierra, ni el aire, ni el fuego, ni el agua, ni cuanto nace de éstos ni aquello de lo que éstos nacen. Si afirmamos, contrariamente, que es una cierta especie invisible, amorfa, que admite todo y que participa de la manera más paradójica y difícil de comprender de lo inteligible, no nos equivocaremos (PLATÃO, 1992, § 50c-51d, p. 202-203, grifo nosso).

A forma (ἰδέα) encontra-se rasurada pela partilha deste elemento paradoxal (γραμμά) que enceta uma materialidade amorfa e informe, difícil de compreender fora de uma matriz cuja extensão de tradução é mimeticamente ilimitada (*apeiras*). A letra translada e instaura antecipadamente e ao mesmo tempo a “violência da intersubjetividade”¹²⁵ – “*viendo que ninguno de nosotros podría aprender cada una por sí sin el conjunto*” – Platão (1992, §18c-d, p. 35), conforme a tradição legada por Diógenes Laércio (180-240 d.C.), é um dos primeiros teorizar a possibilidade in-fantil da “*arte gramatical*”: “*como tercera especie de letras las que ahora llamamos mudas*”.

Privada de voz (*in-fans*), a letra morta (antagonista no teatro platônico do “logos vivo”) articula-se com as fantasias da *paidia* dos jogos infantis, que Heráclito partilhava com os intentos plurais do logos, mas que, todavia são “obscuros”¹²⁶ e “difíceis de compreender”, como o elementarista de Éfeso. Assinala Heráclito nos fragmentos 70 (1980, p. 97): “as ideias dos homens são jogos de criança”, e 79 (1980, p. 103), “A partir do extraordinário o homem, infantil, como a partir do homem, a criança”, ambos os fragmentos são precedidos pelo fragmento 52 (1980, p. 83) que manifesta “O tempo é uma criança, criando, jogando o jogo de pedras; vigência da criança”. Heráclito refere-se ao tempo (*al-manakh*)¹²⁷ enquanto *aion*, distinto do tempo enquanto *Khronós* (sequência temporal) ou *Kairós* (instante). *Aion* é o tempo da narração, envolvido pelos jogos pueris dos infantes, assemelha-se a vigência da criança; distante da sucessão sufocante (de pouca respiração) e da instância plenificante, *aion* é uma terceira via temporal, incompleta e seminal, “uma estrutura temporal por trás de toda construção no tempo” (BAPTISTA, 2010, p. 90). Trata-se de um tempo que se estabelece em sua “permanência na diferença”, um “tempo-criança”, símile infantil que “abre espaço para uma infinita gama de realidades”¹²⁸ não contidas em *Khronós* e *Kairós* (BAPTISTA, 2010, p. 91).

¹²⁵ “O espaçamento como escritura é o vir-a-ser-ausente e o vir-a-ser-insconciente do sujeito. [...] este devir é a própria constituição da subjetividade” (DERRIDA, 2013, p. 84).

¹²⁶ “Só o obscuro nos cintila” (BARROS, 2010, p. 330).

¹²⁷ Almanaque, o livro-tempo, ou, o tempo feito livro. Em texto prefacial, Roger Chartier (1999, p. 9-13) nomeia o almanaque como “o livro dos livros”, “um livro destinado a todos e que todos, mesmo os menos letrados ou os analfabetos, podem ‘ler’.”

¹²⁸ “O *Aion* só pode ser pensado a partir da possibilidade de múltiplas realidades introduzidas nesse contexto grego pelas Musas” (BAPTISTA, 2010, p. 91).

A eternidade assinalada pelo *aion* é uma criança, farta de possibilidades e que verte de novos usos as coisas e coisalidades do mundo através dos seus tantos jogos; neste tempo, o papel torna-se bola, as sandálias e sapatos traves, para que assim, no alterar simbólico das formas proporcionado pela condição informe da matéria significante, se enseje a arte do jogar. O *aion* é o tempo que diz: “fabriquei um brinquedo com palavras” (BARROS, 2010, p. 336).

Não sem razão o jogo entra neste debate da *gramma*. Os jogos são as redes pelas quais as letras urdem o tear gramatical da linguagem. A condenação da *mímesis* é apenas uma tentativa de conter a disseminação de uma espécie de jogo, um vigiar cujo intento é tolher o estorvo intersubjetivo da letra¹²⁹. O jogo articula a passagem à letra (*gramma*): “[...] **introduzindo a diferença como condição** da presença da essência, **abrindo a possibilidade** do duplo, da cópia, da imitação, do simulacro, **o jogo e a grafia** vão, sem cessar, desaparecendo. Eles não podem, pela afirmação clássica, ser afirmados sem ser negados.” (DERRIDA, 2005, p. 111-112, grifo nosso) A escritura é o (im)próprio jogo e a “ciência gramatical”, uma enxadrista “ciência das diferenças” (DERRIDA, 2005, p. 117). O jogar, reduto analógico do pensamento platônico, assim como a *gramma*, a *mimese*, a poesia, as artes figurativas de um modo geral, efratura o significado transcendental da metafísica da presença, insere, com os vaivéns incessantes das letras¹³⁰, o acidente na forma, traz o molejo contextual dos agenciamentos semântico-pragmáticos que franqueiam sentido ao mundo¹³¹, vale dizer: “a escritura é o jogo na linguagem”¹³² (DERRIDA, 2013, p. 61).

O retraimento da face transcendental (extra-mundana) demarca a insígnia do “movimento da *différance* que abre violentamente a escritura”, esta desapareição da face narrada por Derrida (2005, p. 121) via o parricídio que a escritura instaura¹³³, deixa emergir o “*fondo informe*”, este “*fondo amorfo no es más que la propia apertura, la propia comunicabilidad*”,

“A criança, como o *Aion*, ouve e respeita a palavra das Musas, por isso entende que a seriedade está em encarar o jogo como jogo, sem pensar no que existe para além dele. Não o jogo como possibilidade de ganhar ou de aprender, mas como a possibilidade única e maravilhosa de jogar, de construir o reinado da criança” (BAPTISTA, 2010, p. 96).

¹²⁹ “[...] *es lo que nos hace a cada uno de nosotros gramático*” (PLATÃO, 1992, §17b, p. 32).

¹³⁰ “[...] agitação proteica [...] valor deslocante de formas com que o espírito, ao *confrontar-se* com elas, fica de repente *confundido*” (DIDI-HUBERMAN, 2015, p. 245).

“[...] **desde o momento em que o ser apareceu como um *tritón ti*, um terceiro irreduzível aos dualismos da ontologia clássica, é preciso, uma vez mais, tomar o exemplo da ciência gramatical e das relações entre as letras**” (DERRIDA, 2013, p. 119, grifo nosso).

¹³¹ “O suplemento [gramatical] só pode responder à lógica não lógica de um jogo. Este jogo é o jogo do mundo” (DERRIDA, 2013, p. 315).

¹³² Sócrates começa a sua condenação ao discurso escrito no Fedro (PLATÃO, 2010, §277e-278, p. 215, grifo nosso) desta maneira: “*En cambio, el que piensa que en el discurso escrito, cualquiera que sea el asunto, hay necesariamente mucho de juego* [...]”.

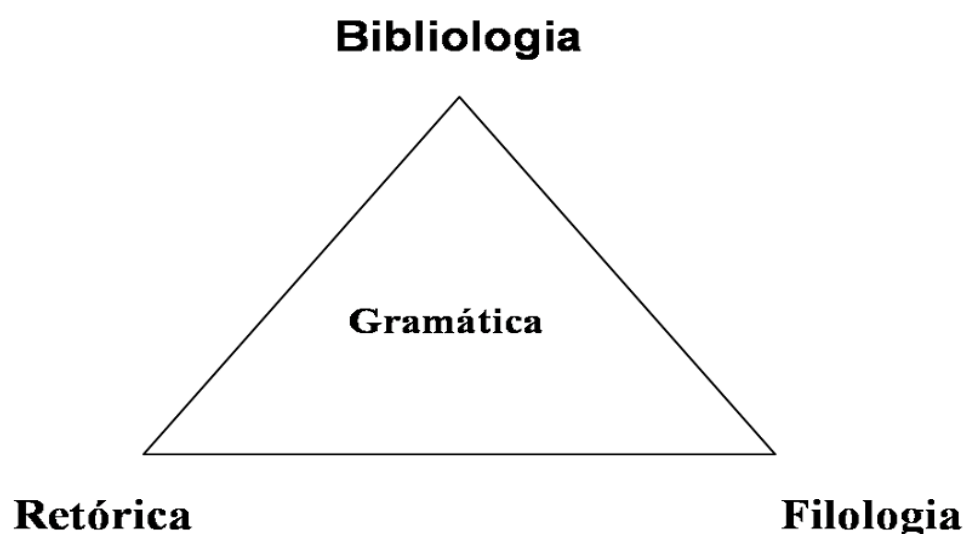
¹³³ Vide que a terceira espécie citada por Platão é semelhança à mãe; a inscrição-mãe das formas e dos esquemas, a relação não denominada.

“(o sea el lenguaje)” (AGAMBEN, 2001, p. 82-83). Num flerte filológico-retórico com a *gramma* e com a filosofia da organização dos saberes de Gustavo Saldanha (2012, p. 52), o informe monta-se como um *similis* e um *simul*, ou, apenas “um”, um caractere nas remessas indefinidas da linguagem: “*el carácter es la constitutiva reticencia del hombre en la palabra*” (AGAMBEN, 2001, p. 83, grifo nosso), a terceira página dos jardins de Borges (...).

De la raíz indoeuropea que significa ‘uno’, proceden en latín dos formas: similis, que expresa la semejanza, y simul, que significa ‘al mismo tiempo’. Así junto a similitudo (semejanza) tenemos simultas, el hecho de estar juntos (de donde, también, rivalidade, enemistad), y al lado de similare (asemejarse) se tiene simulare (copiar, imitar, y de ahí igualmente fingir, simular) (AGAMBEN, 2001, p. 85).

No que toca as simultâneas (múltiplas faces) semelhanças com a filosofia da organização dos saberes, “traço originário” da filosofia da *Library and Information Science* posto em primeiro plano por Saldanha, refiro-me, em especial, a este “grafo”.

Figura 5: Unidade básica das semelhanças de família entre Bibliologia, Retórica e Filologia



Fonte: Saldanha (2012, p. 58).

A gramática, os jogos de linguagem, as semelhanças de família entre as palavras, expressões, sentenças (proposições), estados e processos, dentre tantos outros “conceitos”, compõem a matriz da terapia linguística da metafísica proposta por Wittgenstein, que exerceu forte motivação no movimento da virada linguística do século XX. Todavia, como um ser humano em seu tempo e emaranhado pelas redes da linguagem que compõem também a

tradição, Wittgenstein revive os embates clássicos, em particular, o entre a dialética e sua “lógica” e a sofística e sua “gramática” (ambas ciências da linguagem já na antiguidade), para com algumas críticas revisicionistas, recolocar deslocando o problema da linguagem em seu propósito de significar o mundo: “a essência se expressa na gramática” (2008, § 371, p. 158), “a gramática diz que espécie de objeto uma coisa é. (Teologia como gramática.)” (2008, § 373, p. 158); com isso, o pensador das Investigações Filosóficas assinala uma passagem, ou, anuncia o fantasma da gramática que rodeava e construía em símbolos o lar da linguagem; expurgada ao fora, diante do império déspota da essência lógica, a gramática recobre em fios e névoas as iluminuras (imagens-textos) que compõem a realidade¹³⁴, este resíduo metafísico das coisas referentes ao mundo ganha em lance de dados, em suplementos fantasmáticos regrados pelas possibilidades dos jogos linguagem que faz do real uma relação, “uma ‘sombra’ de gramática” (GLOCK, 1998, p. 195). A gramática é a forma de representação do mundo pelo ser humano, como na “torção gorgiana”, na medida que supõe a representação, já pressupôs a apresentação – a gramática, isto é, o panorama-mundo (atlas).

Dito isso, retorna-se às epígrafes do tópico, em especial, a passagem wittgensteiniana onde diz “ao lado das rosas, o estrume, o lixo e a palha”, isto é, poderíamos interpretar: ao lado do “belo” essencializado e formalizado logicamente na cultura ocidental através do selo das “rosas”, estão os informes gramaticais – estrume, lixo e palha¹³⁵. Todavia, não se tratam de instâncias abstratas, separadas pela naturalização das propriedades do “belo” e do “horrendo”. O texto diz: “ao lado” (*simultas*), ou seja, tal naturalização partilha, já em sua partida, dos jogos gramaticais de uso e atribuição, na função que cada um exerce no jardim. Rosas, estrume, lixo e palha estão enlaçados pelas regras gramaticais que dão sentido (interpretam) à forma de vida, jardim. Os papéis impressos nos jogos de linguagem do jardim pela rosa, pelo estrume, pelo lixo e pela palha, são construídos de modo autoreferencial (informe) através do exercício gramatical da linguagem. Tal violência intersubjetiva está na fonte (*Yggdrasil*) informe do discurso. A inscrição-mãe: *ecce liber, ecce homo*.

¹³⁴ “As palavras. É certo.
Dissolvem o objeto.

Como a névoa as árvores,
o riacho: a barcaça.” (CAPRONI, 2011, p. 235).

¹³⁵ Tal analogia de uma perspectiva filosófica e estética está contida em Didi-Huberman (2015), que o faz em forma de remessa cujo destinatário histórico é Bataille (1929, p. 382) e sua concepção do “informe” enquanto “escarro”, um símil do “estrume”, do “lixo” e da “palha”. Essa perspectiva será desenvolvida neste capítulo, no tópico “Informação, ou, o Inform ,”.

Paul Otlet, em seu tratado de documentação, pratica um exercício similiar, só que distinto do de Wittgenstein. Enquanto o autor de “Cultura e valor” desenha um cenário um tanto quanto diverso para um quadro interpretativo ocidental (rosas, estrume, lixo, palha), com um intuito de apontar um “*gérmen*” fecundo de semelhanças para uma sentença estapafúrdia aos olhos sensitivos de um metafísico, Paul Otlet enumera de antemão as semelhanças “*Livre (Biblion ou Document ou Gramme)*” (1934, p. 9) e “[...] *en leur donnant par convention une signification équivalente: 1° biblion, 2° grapho (grammata gramme), 3° liber, 4° documentum.*” (1934, p. 12) Por conseguinte, o quadro interpretativo que o consolidou como um documentalista, exclusivamente, fez o exercício, quando muito, de “diferenciar o indiferenciável”, sendo comum o “documento” ocupar o sentido único, legando ao “livro” o estatuto de uma “mera” conservação dos usos (Ø gramática), como se os usos fossem “meras” essências. (SAGREDO FERNÁNDEZ; IZQUIERDO ARROYO, 1983, p. 305) O argumento levantado pelo movimento da re-documentalização, segundo Ortega (2010, p. 72), é o seguinte:

Depois da predominância do termo ‘livro’ (na literatura sobre bibliotecas e do termo ‘informação’ (nas pesquisas em *Library and Information Science*), volta a necessidade do uso do termo ‘documento’, já proclamada pelos primeiros documentalistas. Por representar o registro (instância física) e a informação (instância simbólica), o termo documento melhor caracteriza os diversos tipos de informações, registradas em qualquer suporte, e abordadas segundo os mais variados contextos.

O jardim das veredas que se bifurcam em livro, em grama, em documento, encontra-se suprimido a uma fronteira inexistente entre as proposições empíricas e a gramática¹³⁶, entre o pensamento (conhecimento) e a realidade, o dentro (informação, conteúdo) e o fora (coisa física, continente), em particular, a um argumento encontrado no próprio Otlet, cujo princípio é a distinção objectual das coisas as quais a ciência documental se referiria, sendo o livro, um entre tantos outros entes referenciais do campo de estudo da Documentação. Contudo é deixado de lado certo artifício pan-semiótico, anterior aos processos dicotômicos inventariados pela lógica aplicada por Otlet para tecer distinções entre coisas gerais e coisas particulares; tal artifício emblemático advindo da heráldica, todavia, tornado familiar por André Gide e comum em Jorge Luís Borges e Italo Calvino para questões que têm como tematização o (in)finito e a totalidade, caso também de Otlet, é chamado de *mise en abyme*¹³⁷. Esse artifício, não parece

¹³⁶ “[...] não há uma fronteira entre proposições empíricas e gramaticais” (GLOCK, 1998, p. 198).

¹³⁷ *Mise*: ação de colocar. *Abyme*: forma ortográfica em desuso da palavra *abîme*, abismo. Tal expressão remete para um contexto de movimento de fundo sem fundo, de sorvedouro abissal, um vórtice dobrado em abismos justapostos. Diria Derrida (1995, p. 35, grifo nosso) “*mise en abyme* [...] lugar da política, política dos lugares, tal seria, pois, a estrutura de uma sobreimpressão sem fundo.”

proposital em Otlet¹³⁸ como o é em Borges, Calvino, Allan Poe, Gide, contudo, é irreprimível para o tipo de intento simbólico travado por Otlet – o das semelhanças¹³⁹, caso não esqueçamos que as semelhanças de família enredadas nos jogos de linguagem do Tratado de Documentação (*gramme, biblion, livre, documentum*) estão alinhadas a uma ciência gramatológica¹⁴⁰: “*La forme du langage exerce une influence prépondérante sur la forme de l’esprit. Le langage dirige inconsciemment notre mentalité, car il est l’élément essentiel de la pensée*” (1934, p. 431).

O *mise en abyme* é identificado logo no início, com o tratado nas mãos, ao se ler o elemento semântico-pragmático do “título”: *le Livre sur le livre*¹⁴¹; na verdade, uma “outra” espécie do gênero “intitulado título”, grafado em Otlet como subtítulo. Um rasteiro e engenhoso subtítulo que de-marca o *traité* no jogo de espelhamento da linguagem, onde, especialmente, o conteúdo do meio é o próprio meio¹⁴²: *le Livre sur le livre*, ou, um “livro por vir”¹⁴³. Nem “*traité de documentation*”, nem “*théorie et pratique*” indicam uma dimensão ilocucionária ou um efeito sobre o qual o mundo do leitor venha a ser mobilizado para e com a leitura; está em “*le Livre sur le livre*”, o selo do movimento, da representação suplementar do efeito do dizer

¹³⁸ Talvez. Vide o subtítulo do Tratado: “*le Livre sur le livre*”. Digo “talvez” diante da forte vinculação do discurso otletiano com a lógica, em especial, e, para além do Tratado, o livro de Otlet de 1935 intitulado: “*Monde: essai d’universalisme*”.

¹³⁹ As semelhanças possuem uma longa história tanto no sentido filogenético como ontogenético (BENJAMIN, 1987, p. 108-113), todavia, que não é o caso aqui ser desdobrada. O que se chama atenção é como já representado por Michel Foucault em “As palavras e as coisas”, segundo ele uma “história das semelhanças” (2007, p. xxi), que as semelhanças mostram o “ser da linguagem”, em sua tarefa de “dizer o que é”, “sem começo, sem termo e sem promessa” (2007, p. 58-61). A semelhança representa a zona limiar, este umbral em abismo das diferenças, o caos, a abertura possibilitadora do “humano”: “Nesse limiar apareceu pela primeira vez esta estranha figura do saber que se chama homem e que abriu um espaço próprio às ciências humanas” (2007, p. xxii). No curso do *mise en abyme*, anunciado por Foucault em sua análise do quadro “*Las meninas*” de Velásquez, “um vazio essencial é imperiosamente indicado”, o “sujeito mesmo foi elidido”, livre da relação modelo-cópia que o acorrentava, o sujeito “não passa de semelhança”: “pura representação” (2007, p. 20-21).

¹⁴⁰ As pluralidades de movimentos e fabricações ensejada por Otlet têm como condição de possibilidade os “micro-conceitos” anunciados de antemão: *gramme, biblion, livre, documentum*; são eles que nos levam a “**um atlas, propriamente – um desenho, um mosaico – que seja também uma espécie de jardim (que é uma realidade viva e em evolução) e uma espécie de tabuleiro de xadrez (que é o lugar de infinitos jogos possíveis)**” (BARENGHI, 2007, p. 269, tradução e grifo nosso). O cuidado (*Sorge*) gramatical é o que faz possível a classificação universal.

¹⁴¹ “O conceito de suplemento [representação] e a teoria da escritura designam, como hoje se diz tão frequentemente em *abysmo*, a própria textualidade do texto [...]” (DERRIDA, 2013, p. 199).

¹⁴² O *Dictionary Oxford Reference* (2016) assim especifica o *mise en abyme*: “*The double-mirroring effect created by placing an image within an image and so on, repeating infinitely (infinite regression) [...] A reflexive strategy where the content of a medium is the medium itself: for example, Shakespeare’s Hamlet features a play within a play and Fellini’s 8½ (1963) is a film within a film.*”

¹⁴³ “Ora, **O livro por vir, nome do título, está impresso sobre o livro, sobre O livro por vir; e essa estrutura em abismo, estrutura a que uma biblioteca terá sempre sido propícia, se propaga quando pensamos que esse título O livro por vir [le Livre sur le livre], impresso sobre O livro por vir, se encontra também, é reencontrado em O livro por vir, logo no interior de um livro, certamente, envolvido, recolhido, redobrado num livro que trata do livro [le Livre sur le livre]**” (DERRIDA, 2004, p. 23, grifo nosso). Nesta linha de Derrida, assumidamente mallarmaica e blanchotiana, poderíamos também “demarcar”, conforme Saldanha (2012), Paul Otlet; “filho” de uma tradição que percebe na expressão filosófica do livro, um eixo nodal para a filosofia e a condição humana.

que mostra o “ser”, ou, em outras palavras, “a linguagem” do tratado. Aquilo que à própria designação positivista de “tratado” escapa¹⁴⁴. No jogo do “título”, o tratado é quase uma antífrase, ou, um desvio, pois, no desenho de sua disposição escrita, o “*le Livre sur le livre*” é um *mise en abyme*, um mosaico, um “labirinto de símbolos” intermédios, um esquema que contém o infinito esquemático aberto, aonde “tratado” aponta, nesta perspectiva, para um maneirismo barroco, similar ao que Walter Benjamin (1984, p. 50-51), em “Origem do drama barroco alemão”, nos mostra.

Ela [filosofia] pode ser designada pelo **termo escolástico do tratado**, pois este alude, ainda que de forma latente, àqueles objetos da teologia sem os quais a verdade é impensável. Os tratados podem ser didáticos no tom, mas em sua estrutura interna não têm a validade obrigatória de um ensino, capaz de ser obedecido, como a doutrina, por sua própria autoridade. Os tratados não recorrem, tampouco, aos instrumentos coercitivos da demonstração matemática. Em sua forma canônica, só contém um único elemento de intenção didática, mais voltada para a educação que para o ensinamento: a citação autorizada. **A quintessência do seu método é a representação. Método é caminho indireto, é desvio. A representação como desvio é portanto a característica metodológica do tratado. Sua renúncia à intenção, em seu movimento contínuo: nisso consiste a natureza básica do tratado. Incansável, o pensamento começa sempre de novo, e volta sempre, minuciosamente, às próprias coisas. Esse fôlego infatigável é a mais autêntica forma de ser da contemplação. Pois ao considerar um mesmo objeto nos vários estratos de sua significação, ela recebe ao mesmo tempo um estímulo para o recomeço perpétuo e uma justificação para a intermitência do seu ritmo. Ela não teme, nessas interrupções, perder sua energia, assim como o mosaico, na fragmentação caprichosa de suas partículas, não perde sua majestade. Tanto o mosaico como a contemplação justapõem elementos isolados e heterogêneos, e nada manifesta com mais força o impacto transcendente, quer da imagem sagrada, quer da verdade. O valor desses fragmentos de pensamento é tanto maior quanto menor sua relação imediata com a concepção básica que lhes corresponde, e o brilho da representação depende desse valor da mesma forma que o brilho do mosaico depende da qualidade do esmalte. A relação entre o trabalho microscópico e a grandeza do todo plástico e intelectual demonstra que o conteúdo de verdade só pode ser captado pela mais exata das imersões nos pormenores do conteúdo material. Em sua forma mais alta, no Ocidente, o mosaico e o tratado pertencem à Idade Média. Sua comparação é possível, porque sua afinidade é real.**

O tratado, como perspectivado por Benjamin, e o mosaico – cujo *mise en abyme* é uma representação – partilham da efetiva possibilidade gramatical de dobrar e desdobrar o mundo,

¹⁴⁴ O tratado para os positivistas encontra-se no curso locutório da linguagem, aquele instrumento escritural cuja disposição está direcionada ao “falar de”, isto é, “sobre algo”, o que, em linhas gerais, implica uma relação de sentido e referência para o “objeto” em pauta. O Tratado de Documentação, ao indicar como seu título “suplementar”: “*le Livre sur le livre*”, indica não apenas um para além do “falar de”, mas, um “falar a” que em seu exercício está atrelado aos efeitos produzidos pelo Livro sobre o livro, ou seja, ao sentido performativo que mobiliza o mundo, como, por exemplo, nos artifícios artefactuais, sejam eles macroscópicos, como o Repertório Bibliográfico Universal (RBU), ou, microscópicos, como as fichas.

torná-lo em abismo, no caso de Otlet, a partir dos suplementos escriturais que vertem ao trasladar ou traduzir os labirintos textuais das coisas inscritas no livro-mundo. Wittgenstein (2000, p. 27) dirá que este é o fazer gramático do pensador e do desenhador: “O pensador assemelha-se muito ao desenhador cujo objetivo é representar todas as inter-relações entre coisas.” Suzanne Briet (2016, p. 21) dirá, anos após a Otlet, que este é, também, o ofício do documentalista: suplementação, ou, nas palavras da própria, “produção documentária” de “documentos secundários”. “A principal função dos serviços de documentação é produzir documentos secundários [...] *produção documentária* [...] Estamos no cerne da profissão de documentalista.” Suzanne Briet apesar de traços semióticos e linguísticos representados em seu discurso, ainda se encontrava atrelada a uma “palavra primeira”, inicial, cuja gramática insinua uma questão e uma resposta por ora elididas: “Uma estrela é um documento? Um seixo rolado pela correnteza é um documento? Um animal vivo é um documento? Não [...]” (2016, p. 1). Esta questão será tratada com mais demora no decorrer do texto.

Por ora, a respeito do “tratado-mosaico”, aqui não se trata de uma questão da filosofia romântica do livro-mundo, mas, de uma querela pragmática que estilhaça o “meta-espelho” do mundo exterior, fazendo deste “referente” denotado (mundo exterior), não mais que uma construção narrativa especular, autorreferencial e tecida no entremundo das gramáticas e suas formas de vida sociais. O mundo enquanto texto significa que é na profunda superfície da gramática que nos entendemos acerca do que pode ser o mundo, não no que ele é de fato, mas como o significamos por meio dos nossos enredamentos linguísticos enquanto uma construção social, em outras palavras, o “mundo” enquanto “coisa” (mundo exterior) é uma “coisa tecida”, ou seja, um novelo do significar. A palavra texto (*textum*, *texo*) vem do particípio passado do verbo latino *texere* (tecer) e significa “coisa tecida”, “modo de tecer”, assim, *contexo*, *contextus*, palavra comum às discussões sociais modernas, é um tecer com o outro. Tanto *texo* (texto) como *contexo* (contexto) entre os latinos significava também compor, urdir um discurso, uma trama narrativa. Palavras como *tekhtón* (carpinteiro), *tekhnítes* (artesão, artista)¹⁴⁵, assim como o próprio *textum* no latim, todas advindas das artes figurativas da mimese, provêm da raiz indo-europeia **tekth*, **teksala* que significa produzir, construir e aparece também na raiz **tesla*, donde vem o vocábulo latino *tela*, “tapeçaria, trama, teia”. Esta tapeçaria é a linguagem, o “tapete da vida” (*Lebensteppich*). Vejam, a metáfora (etimológica) não diz o outro no outro, a alteridade que dista do meu ego, a metáfora diz o pragmata, o uso, a devoração da coisa

¹⁴⁵ No Crátilo, Platão faz de tais “*tékhnes*” e seus técnicos, o prolegômeno para tratar dos “fazedores dos nomes”/ “artífices dos nomes: os gramáticos”.

enquanto vida no seu verter – matéria vertente. As metáforas “etimológicas” do texto e da técnica são a “coisa em sul”, transcurso sobre o curso, trópico sobre o tropo. Do sul, João Carlos Salles (2012, p. 27) acerca do método de Wittgenstein, o “livro-álbum”, diz-nos que o “trabalho da filosofia” – gramatical – é um exercício com e através de “nós”, “redes” e “tramas” – *tekth, *teksala, *tesla – e cita um fragmento do espólio de Wittgenstein: “Os homens estão aprisionados, emaranhados, na rede da linguagem, e não o sabem.” O “livro-álbum”, esta tábua em branco (*rasum tabulae*), é como um tear, exercê-lo ou não, é a potência contingente de liberdade do humano, “a moira humana”: **“Você pensa que deve tecer um tecido: porque você está sentado diante de um tear – mesmo que vazio – e faz os movimentos de tecer”** (WITTGENSTEIN, 2008, § 414, p. 169, grifo nosso).

A “afinidade” apontada por Benjamin entre o tratado e o mosaico torna-se, a partir do passar pelas camadas gramaticais da linguagem¹⁴⁶, cada vez mais nítida, em especial, na “quintaessência” de ambos: a representação, o suplemento gramatical que é um desvio, por ser indireto e padecer de “forma”, um “movimento contínuo” e “incansável”, que “começa sempre de novo, e volta sempre”, em descontínuos intervalos que são um “estímulo para o recomeço perpétuo e uma justificação para a intermitência do seu ritmo”, um ritornelo infantil do humano (*riobaldança*)¹⁴⁷: “um menino nasceu – o mundo tornou a começar!...” (ROSA, 2006, p. 468).

Este perene recomeçar nunca é do “zero”, a página em branco da fenomenologia é antifenomenológica, pois traz consigo os traços palimpsésticos do jogo gramatical, das ações humanas que historicamente grifam e negritam de cultura e sociabilidade as “apresentações fenomenológicas”. Logo, Otlet ao estabelecer o neologismo “Documentação” não “inovou”¹⁴⁸, já que em relação aos documentos estabeleceu uma série de semelhanças de famílias e aos jogos operacionais da “Documentação” simulou ações de outras formas de vida, especificando as

¹⁴⁶ “Todas essas camadas [*couches*] são ao mesmo tempo um lugar e um acontecimento datado, um ter-lugar cujo teatro o subjétil forneceria se não continuasse também invisível. O subjétil *porta* todas essas camadas, em gestação depois a termo. **Há sempre uma camada a mais. As camadas de sentido** da palavra *couches* não se deixam totalizar na unidade sistemática de um terreno, não têm um suporte final sobre o qual repousar em ordem” (DERRIDA, 1998, p. 124-125, grifo nosso).

¹⁴⁷ Conferir o texto “A doutrina das semelhanças” de Walter Benjamin (1987, p. 108-113), onde há uma sistematização do “dom mimético” enquanto uma faculdade gnosiológica da linguagem, estabelecida de modo filo e ontogenético, sendo o “humano” feito uma “constelação”, “sempre novo, originário, irredutível”, um ritornelo infantil que na linguagem se encontra e relaciona, em “suas essências, nas substâncias mais fugazes e delicadas, nos próprios aromas” do “gênio mimético” da infância e seus “nascimentos”.

¹⁴⁸ Otlet não usa “Documentação” para definir o campo. A sua relação com Peignot é central. O “nome” da ciência otletiana: Bibliologia; da filosofia otletiana: *Livre*. Documentação é termo estratégico-distintivo adotado mais pelos documentalistas (em sentido quanti e qualitativo) do que pelo próprio Otlet. Para maior profundidade nesta discussão ver Saldanha (2012).

circunscricões das suas pretensões com base no fundo informe de outras gramáticas¹⁴⁹. A “Documentação” é um nome ao lado de outros nomes¹⁵⁰ que demarcam um espaço de representação da escritura, esse espaço é indeterminado e indefinido, uma matéria informe. Em meio ao caos documentário ou a abertura documentária promovida pelos avanços da modernidade – compreensibilidade, reflexividade crítica, universalismo interativo (“para todos”) e individuação por socialização – Otlet buscou um nome que representasse a extensão empírico-textual do livro¹⁵¹, em suas infinitas remissivas, ou, noutras palavras, o *mise en abyme* dos jardins de letras (*gramma*) que se bifurcam. Logo, “o que parece uma má frase pode ser o *gérmen* de uma boa frase”, isto é um bom exemplo para “*le Livre sur le livre*”. A Documentação é um esquema sobreimpresso na superfície do *Livre*¹⁵² e o *Traité*, um mosaico gramatical nonada, “um atlas, propriamente – um desenho, um mosaico – que seja também uma espécie de jardim (que é uma realidade viva e em evolução) e uma espécie de tabuleiro de xadrez (que é o lugar de infinitos jogos possíveis)” (BARENGHI, 2007, p. 269, grifo nosso).

¹⁴⁹ Vide, por exemplo, o conjunto de relações apontadas para o que ele chama de “*rapports de la bibliologie avec les autres connaissances*”. Bibliologia e Documentologia são, num dado momento, sinônimos.

¹⁵⁰ “*Los nombres [...] son vórtices en el devenir histórico de la lengua, remolinos en los que la tensión semântica y comunicativa del lenguaje se abisma en sí misma hasta volverse igual a cero. En el nombre ya no decimos – o todavía no decimos – nada. Sólo llamamos*” (AGAMBEN, 2016, p. 54).

¹⁵¹ “*Livre (Biblion ou Document ou Gramme) est le terme conventionnel employé ici pour exprimer toute espèce de documents. [...] La Documentation au sens large du terme comprend: Livre, [...]*” (OTLET, 1934, p. 9, grifo nosso).

¹⁵² “Os *skhemata* são figuras recortadas e impressas na *khôra*, as formas que a informam. Retornam a ela sem lhe pertencer” (DERRIDA, 1995, p. 19). O conceito de “esquema” que atravessa Otlet e Briet, assim como Wittgenstein, como veremos no transcurso do texto, funda a mais profícua teoria bibliológica pós-documentalista, a teoria do esquematismo de Robert Estivals (1981; 1992).

4.3 DOCUMENTO, OU, DA PROVAÇÃO DA ESCRITURA

Como todas as coisas metafísicas, a harmonia entre pensamento e realidade
deve ser encontrada na gramática da linguagem.
Ludwig Wittgenstein, *Gramática filosófica*,
(2010, p. 121)

Pois a prova é parte da gramática da proposição!
Ludwig Wittgenstein, *Gramática filosófica*,
(2010, p. 294)

Nenhuma coisa que seja onde a palavra faltar.
Heidegger citando o poema “A palavra” de Stefan George,
em *A essência da linguagem*,
(2008, p. 124)

A história do documento e de sua teoria pode ser contada por inúmeras veredas, como mostrou Niels Windfeld Lund (2009) em *Document Theory*. O intento aqui se volta para o redemoinho linguístico (semântico-pragmático) do documento – aquilo que se concentra sobre si, gira e vai até “o fim” dentro de si mesmo – e seus “modos” – “*los modos son remolinos en el campo infinito de la sustância que, profundizando y girando sobre sí misma, se subjetiviza, toma conciencia de si, sufre y goza*” (AGAMBEN, 2016, p. 54). Por isso, ao instar-se sobre o documento tratar-se-á de uma “provação da escritura”. Tal tratamento versa sobre uma mesma folha, todavia, em suas duas páginas temáticas: 1º) sobre aquilo que em seus “efeitos” sugere um caráter de prova/evidência e 2º) sobre uma condição primaz e suplementar de tribulação social que antecipa tais “efeitos”, a provação gramatical (intersubjetiva) à qual a prova encontra-se sempre e cada vez rasurada. Desde modo, enseja-se pôr em perspectiva as abordagens acerca do documento que de uma maneira ou de outra, acabam por tocar a questão da prova e da construção social das evidências.

Lund (2009, p. 1) propõe *a conceptual archeology of documents*, com o propósito histórico de representar num curso de longa duração os desdobramentos descontínuos da teoria do documento. Partindo da clássica acepção latina – *documentum* – que designava algo próximo a uns “pedaços de provas escritas feitas a mão”, Lund alerta que neste “literal” está contido o “litoral”, isto é, o sentido de ensino e instrução, nativo da palavra de onde declina documento: *docere*. Tal acepção didascálica pode ser vista no quadro desenvolvido por Suzanne Briet (2016, p. 10) representado abaixo.

Figura 6: A Documentação, segundo Suzanne Briet

<i>docere*</i> A DOCUMENTAÇÃO faz conhecer			
OBJETO	ATIVIDADES	FORMAS	INSTITUIÇÕES
1º grau a) Fatos ou ideias	por meio de:		A, B, M.
	<i>Informação oral:</i>	Orientações (<i>renseignements</i>).	Empresas de documentação
	escrita:	Notícias, jornais e revistas.	Correio - Imprensa.
	cinematográfica e radiofônica:	Filmes	Cinemas - Rádio.
b) Objetos ou a criação artística	<i>Ensino oral:</i>	Cátedras. Conferências.	Igrejas.
	escrito:	Laboratórios. Catálogos - guias.	Escolas e universidades.
c) Pessoas ou atividades	<i>Exposição direta ou reproduzida</i>	Objetos. Amostras. Animais.	Associações.
	<i>Audição direta ou gravada</i>	Catálogos-programas.	Pesquisa.
d) Fontes de fatos	<i>Orientações (renseignements):</i>	Fichas. Pastas.	Congressos - Feiras.
	<i>Orientações (renseignements):</i>	Registros.	Comissões de exposição.
2º grau Fontes de documentos	edição comercial ou oficial:	Anúncios. Anuários e diretórios.	A, B, M.
	a <i>Consulta ou a Comunicação e a leitura organizada</i>	Dicionários e gramáticas.	Associações - Sociedades.
	<i>orientação bibliográfica:</i>	Cronologias. Atlas e guias.	A, B, M.
	<i>produtos documentários (seleção, resumo, tradução, reprodução, ordenação, distribuição)</i>	Tratados e manuais.	Autores e editoras.
3º grau Documentos analisados coletivamente e adaptados individualmente		Textos jurídicos, legislativos, históricos, literários.	Academias.
		Enciclopédias. Patentes. Catálogos.	Associações científicas
4º grau A documentologia			ESTADO
	<i>cooperação, normalização e orientação documentária</i>		DEPARTAMENTOS DE PATENTES
PESQUISA			(Arquivos.
			(Bibliotecas.
DISSEMINAÇÃO			(Museus.
			CENTROS DE DOCUMENTAÇÃO
ORGANIZAÇÃO			(Arquivos.
			(Bibliotecas.
			(Museus.
			CENTROS DE DOCUMENTAÇÃO
			(A Congressos.
			(B Associações.
			(M Comitês.
			AFNOR/ISO. UFOD/FID/UNESCO.
			Escolas de documentação.
			Centros de documentação.

* Ensinar, instruir, mostrar, indicar. (Em latim no original.)

Fonte: Suzanne Briet (2016, p. 10).

À cunhagem acional significativa, ensinar e instruir de *documentum*, típica também à acepção latina *informatio*, Lund identifica por volta do ano de 1214, os significados de “exemplo” (noção fulcral para as formas de vida monásticas – cenóbios), modelo (*parádeigma*, noção familiar ao “*exemplum*”) e demonstração (*demonstratio*, noção vinculada à lógica e que demarcará o que anos após pode ser entendida como “a forma geométrica da documentação”¹⁵³). O *Didascalicon* de Hugo de São Vitor (2015), do século XII, preocupado, dentre outras coisas, com “ensinar e instruir”, contém outras linhas de argumentação que também nos auxiliam de modo implícito, por exemplo, a discussão sobre “a ordem dos livros”, a “tropologia, ou seja, a moralidade” e o “sentido da letra”. Tais semelhanças de família arqueológicas nos ajudarão na argumentação acerca do documento como uma provação escritural, uma rasura sobre a superfície da matéria informe gramatical.

Exemplo, modelo e demonstração são categorias linguísticas. Inúmeras interpretações lhes foram dadas, em demasia pelos discursos científicos de contexto lógico-natural (nomotéticos). Levando em conta a historiografia da ciência e seu forte estabelecimento institucional no século XIX, o conceito de documento, conforme posto em significação pela forma de representação da Documentação no início do século XX, tem nas suas vestes as insígnias do discurso nomotético, tanto na sua via racionalista do pensamento representacional, quanto na via empírica do olhar verificacionista atado a impressões da experiência do real.

O discurso nomotético assinala a ilusão de escrever-se sobre uma página em branco com uma linguagem primária, branca e muda, sem contexto, cuja conformação da realidade ao pensamento ou da formação do pensamento à medida da captura das impressões da realidade demarcam a intensidade da identidade do mundo ($A=A$), isto é, a sua condição de evidência/prova de que existe onticamente. Nas raias das circunstâncias histórico-significativas, o documento estaria aqui mais próximo da demonstração do que do exemplo; a demonstração estaria no conjunto da teoria da prova (e do conhecimento), implicando em sua condição atributiva os conceitos de verdade e identidade¹⁵⁴. Logo, o documento na medida em que é uma demonstração ou uma prova de um conteúdo informativo (cognitivo), estabelece a comensurabilidade artificial do mesmo ($A=A$, ou, $A=B$), isto é, o documento passa a ser um ente substitutivo no espaço lógico das identidades, seja entre a coisa e sua representação ou o pensamento e a realidade. No curso das proposições – de caráter sujeito-objeto (S-O) –, para

¹⁵³ “[...] *geometrical form of documentation*” (FROHMANN, 2004, p. 400).

¹⁵⁴ Conceitos básicos para as “ciências demonstrativas”, como, por exemplo, a matemática e a geometria.

“Provas são convencionalmente definidas em termos de verdade e a verdade é convencionalmente definida em termos de correspondência com a realidade” (CASS, 2013, p. 277).

que uma proposição ascenda à condição de verdade lhe é necessária a existência da prova, em outras palavras, que os modos de apresentação impliquem no mesmo conteúdo (“identidade informativa”). Tal conteúdo, por não levar em conta as relações de construção das provas (as diferenças), é invariavelmente idealizado, um “conteúdo conceitual”, representado pela ou impresso na mente. Isto significa de alguma maneira dizer que o documento, rasurado e reescrito (Otlet-Briet-Frohmann), na medida em que é uma evidência em apoio a um fato (como, por exemplo, “o mundo é tudo o que ocorre”), contém a possibilidade de todas as situações, onde não é possível posteriormente encontrar nova possibilidade, ou seja, o documento é concebido como pura presença, uma veste positivada da forma (matéria informada). Caso isto fosse “possível” pragmaticamente, o título deste tópico seria: documento, ou, a forma da voz¹⁵⁵. Não o é¹⁵⁶.

O sistema de oposições nas quais pode ser pensada qualquer coisa como a forma, a formalidade da forma, é um sistema finito. **Não basta, por outro lado, dizer que ‘forma’ tem para nós um sentido, um centro de evidência, ou que a sua essência nos é dada como tal:** na verdade, este conceito não se deixa, **jamais se deixou dissociar do do aparecer, do do sentido, do da evidência. Só uma forma é evidente,** só uma forma tem ou é uma essência, só uma forma se apresenta como tal. Eis uma certeza que nenhuma interpretação da conceitualidade platônica ou aristotélica pode deslocar. **Todos os conceitos pelos quais se pôde traduzir e determinar eidos ou morphé reenviam ao tema da presença em geral. A forma é a própria presença.** A formalidade é o que da coisa em geral se apresenta, se deixa ver, se dá a pensar (DERRIDA, 1991, p. 198, grifo nosso).

O conceito de evidência (prova) tem as suas voltas significativas vinculadas à esfera judicial do dito e da história enquanto um “gênero literário” (GINZBURG, 2011, p. 343). Sabe-se, via interpretação benjaminiana e agambeniana, que a esfera judicial do dito carrega consigo a violência impositiva de adequação à “legalidade” da “norma”, enquanto uma entidade

¹⁵⁵ “A letra, por exemplo, o *stoikheion*, o último elemento, faz parte da *lexis*, mas não possui em si qualquer sentido. A letra não é aqui a forma gráfica mas o elemento fônico, o átomo de voz (*phone adiaireton*). A sua insignificância não é indeterminada. A letra não é uma emissão vocal qualquer, desprovida de sentido. É uma vociferação que, por não possuir sentido, deve contudo entrar ‘naturalmente’ na formação ou composição de uma *phone semantike* (*ex es pephuké suntheté guinesthai phone*), abrir a possibilidade de um nome ou de um verbo, contribuir para *dizer o que é*” (DERRIDA, 1991, p. 277).

¹⁵⁶ “E, igualmente, o Livro nunca deve ser olhado como estando verdadeiramente ali. Não podemos tê-lo em mão. Entretanto, se é verdade que não há presente, se o presente é necessariamente inatual e, de certa forma, falso e fictício, ele será o tempo por excelência da obra irreal, não mais aquele que ela exprime (este é sempre passado ou futuro, salto sobre o abismo do presente), mas aquele em que ela se afirma na evidência que lhe é própria, quando, pela coincidência de sua própria irrealidade com a irrealidade do presente, ela faz existir uma pela outra, numa luz de relâmpago que ilumina, a partir da obscuridade da qual é apenas a concentração ofuscante” (BLANCHOT, 2005, p. 337, grifo nosso).

Como observa Foucault na “Arqueologia do saber”, o mundo caminha sob as semelhanças culturais da Filologia (SALDANHA, 2012, p. 227) – um mundo coberto por brasões, caracteres, cifras, palavras obscuras. “E o espaço das semelhanças imediatas torna-se como um grande livro aberto; é carregado de grafismos; ao longo da página, vêem-se figuras estranhas que se entrecruzam e por vezes se repetem.” (FOUCAULT, 2008, p. 36-37, grifo nosso).

descritiva da verdade. Uma das manchas significativas da evidência para os gregos era a noção de *enargeia* ou *enargia*, entre os romanos foi traduzida por *evidentia* e também reconhecida pela expressão *evidentia in narratione*; a tradição hermenêutica clássica tomou o “termo” e a “expressão” intercultural como uma “mera descrição” de uma “demonstração ocular” vivenciada¹⁵⁷. Tal noção ganha contornos teológicos através do cristianismo primitivo e sua noção de testemunho confessional. Avaliar provas e testemunhos não é mais um ofício exclusivo do historiador ou do juiz, todavia, também dos vigários. A modernidade, com a esfera pública burguesa, ampliará o nicho de concidadãos capazes de tal discernimento, contudo, outorgará aos distintos praticantes das ciências, naturais, em um primeiro momento, o “privilégio” da fala competente a respeito da verdade contida na “história acontecimental” (*histoire événementielle*). As regras para tal perspectiva, “in-perspectivada” à época, estavam inscritas na “secularização da perspectiva cristã da história mundial” (*weltgericht*), o cerne da filosofia da história, de cunho hegeliano (GINZBURG, 2011, p. 344-345). Como tudo já se encontra traçado (e posto) de modo natural (ou sobre-natural – metafísico), “de que serve ter um mapa se o fim está traçado?”¹⁵⁸; a evidência ou o documento enquanto prova, torna-se um “*médium* transparente – como uma janela aberta que nos dá acesso direto à realidade” (GINZBURG, 2011, p. 347).

Paul Otlet, figura emblemática para as comunidades discursivas da Bibliologia, da Documentação e do que, posteriormente, se convencionou chamar de *Library and Information Science*, concebeu o “documento” (ou *biblión*, ou *gramme*) de inúmeras maneiras, nem sempre tão uniformes, pois habitava um entremundo histórico entre o empirismo (e as impressões do real) e o racionalismo (e os esquemas de representação do real)¹⁵⁹, mas, que, todavia tentou

¹⁵⁷ Ao adotar a vereda da tradição hermenêutica clássica, deixam-se de lado semelhanças de família cruciais ao entendimento da *enargeia* ou da *evidentia* no mundo antigo clássico e/ou tardio. Vide a questão “idílica”, a descritividade e a visualidade percutida pelo elemento eufrático (*ékphrasis*, traduzida pelos latinos por *descriptio*) que imprime mobilidade aos elementos tidos como estáticos na imagem textual, isto é, faz (*poiésis*) da imagem (*eidolon*), estática platonicamente, cinética (imagem-movimento). Logo, a descrição sai do calabouço da “imagem mental” petrificada pelos olhos da Medusa (a visão e a forma) e torna-se *gramma*, um fantasma dançarino, isto é, uma descrição gramatical palimpséstica-emblemática, uma éfrase vivaz da linguagem ordinária. Desta maneira, a evidência/prova só tem sentido na gramática, pois, o acesso direto ao mundo prometido pelo discurso nomotético, para nós, seres humanos (“seres da linguagem”) é apenas hipotético, indireto, oblíquo e inconcluso: uma provação escritural.

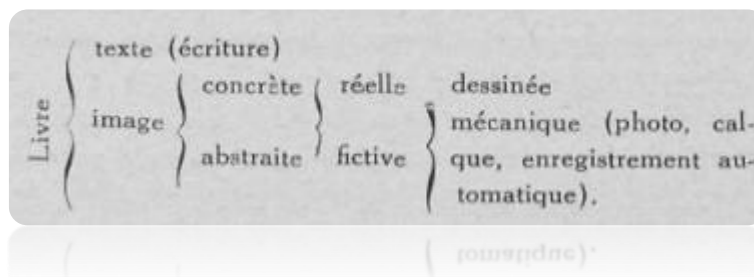
¹⁵⁸ “... Naquele Império, a Arte da Cartografia alcançou tal Perfeição que o mapa de uma única Província ocupava toda uma Cidade, e o mapa do Império, toda uma Província. Com o tempo, esses Mapas Desmesurados não foram satisfatórios e os Colégios de Cartógrafos levantaram um Mapa do Império que tinha o tamanho do Império e coincidia pontualmente com ele. Menos Afeitas ao Estudo da Cartografia, as Gerações Seguintes entenderam que esse dilatado Mapa era Inútil e não sem Impiedade o entregaram às Inclemências do Sol e dos Invernos. Nos desertos do Oeste perduram despedaçadas Ruínas do Mapa, habitadas por Animais e por Mendigos; em todo o País não há outra relíquia das Disciplinas Geográficas” (BORGES, 2008a, p. 155).

¹⁵⁹ “*Le ‘Biblión’ sera pour nous l’unité intellectuelle et abstraite mais que l’on peut retrouver concrètement et réellement mais revêue de modalités diverses*” (OTLET, 1934, p. 43, grifo nosso).

conciliar esta cisão moderna do hilemorfismo pela via do rastro escritural. Enquanto pacifista, nada tão nobre e hospitaleiro (*Sorge*), tendo em vista a possibilidade gramatical do mundo da escritura, contudo, de um ponto de vista filosófico, social e expressivo, Otlet ainda se encontrava emaranhado pelas ardilosas tentações da linguagem idealizada de uma “escritura fonética”, para utilizar o vocabulário derridiano.

Da perspectiva esquemática (*schématique*), Otlet nos oferece de modo palimpséstico-emblemático as ferramentas processuais para uma guinada escritural na maneira de ver o mundo (ver como), tendo na via bibliológica o seu fundo informe – vide a posterior abordagem de Derrida (2013), entretanto, na perspectiva dos termos, e estes são os que perseveraram nas comunidades discursivas que o tem como *auctoritas*, os obstáculos epistemológicos da modernidade se reproduziram (mundo interno vs./ mundo externo) gerando uma série de naturalizações, ora uma espécie de realismo degenerando-se em alguma forma de idealismo, ora o avesso, sejam elas exasperadas ou mitigadas. Segue abaixo, 1) a figura “*d’un langage schématique commun*” (palimpséstica-emblemática/imagens-têxteis) supostamente relacional para o *Livre (L*)*¹⁶⁰ e 2) os termos para uma “concepção mais geral” do “livro e do documento”, deveras reproduzida nas concepções posteriores do “documento”.

Figura 7: O esquema no Livro.



Fonte: Otlet (1934, p. 79)

La définition la plus générale qu’on puisse donner du Livre et du Document est celle-ci: un support d’une certaine matière et dimension, éventuellement d’un certain pliage ou enroulement sur lequel sont portés des signes représentatifs de certaines données intellectuelles. (OTLET, 1934, p. 43, grifo nosso)

¹⁶⁰ “A lo largo de la historia, las diferentes civilizaciones han encontrado maneras variadas para referirse a la actividad lingüística y concretamente a la escritura. [...] Si en griego *rhapsoiden*, significaba básicamente ‘coser canciones’, la palabra latina para texto, de *textum*, del verbo *texere* es lo que ya ha sido tejido, entrelazado, compuesto; a partir de ambos ejemplos, vemos que la tela y las imágenes textiles constituyen, desde la antigüedad, parte de las metáforas referidas a la composición poética [lenguaje y escritura]” (CRISTINA AZUELA, 2005, p. 409, grifo nosso).

O *Livre (gramma)* é a nossa forma de representação do mundo, a assinatura (*signatura*) esquemática¹⁶¹ da gramática da linguagem entre o pensamento e a realidade – coordenadas gramaticais; nada tão wittgensteiniano¹⁶² e pós-estruturalista, todavia, tão seminal e simbolicamente otletiano. Esta proposição: “o *Livre (gramma)* é a nossa forma de representação do mundo” é “validamente” otletiana, em seu sentido, contudo, as formas ou os meios para a validação de tal proposição, não são as mesmas, entre Otlet e a perspectiva wittgensteiniana/pós-estruturalista. Caso fiquemos na seara do sentido – “*des signes représentatifs*” – temos um “entendimento mitigado” entre as duas esferas dialogais – Otlet e a virada linguística. Entretanto, o “entendimento forte” escapa na relação pressuposta para a linguagem e sua força representativa; Otlet atribui uma demasiada força representativa à linguagem, a partir do “fato” desta estar subordinada a um “não-linguístico” mundo exterior (intenção informante) e ser a sua função, se não primaz, uma das mais imprescindíveis, a “constatação” deste mundo através do seu poder representativo – falar sobre (*dialegethai*) – a matéria informada (documento)¹⁶³. Em outras palavras, a “inteligência” captaria pela via da visão (*eidos*) os *datum* do mundo exterior¹⁶⁴ e “criaria” o livro (a forma de representação do mundo exterior, o querer-dizer linguístico do mundo), este redobraría as representações à medida que fosse lido e captado por outras “inteligências” que o estenderia para as outras inumeráveis criações humanas, alimentando a cadeia do conhecimento humano e seus artifícios – o livro como um “anexo do cérebro” (o fora do dentro), a matéria informada da intenção informante: “*Le Livre Universel formé de tous les Livres, serait devenu très approximativement une annexe du Cerveau, substratum lui-même de la mémoire, mécanisme et instrument*

¹⁶¹ Trataremos da questão esquemática em outro momento do texto. Todavia, para maior aprofundamento na questão, ver Saldanha (2015): O esquema e as formas simbólicas: uma ‘arqueologia filosófica’ do esquema no pensamento bibliológico.

¹⁶² “A estrutura aparente da realidade nada mais é do que uma ‘sombra’ de gramática [...] A gramática constitui nossa FORMA DE REPRESENTAÇÃO*”; estabelece o que pode contar como uma descrição inteligível da realidade, não estando, portanto, sujeita à refutação empírica” (GLOCK, 1998, p. 196, grifo nosso).

*preservo a tipografia utilizada pelo dicionarista wittgensteiniano.

¹⁶³ “The term ‘document’ (or ‘documentary unit’) was used as a specialized sense as a generic term to denote *informative things*” (BUCKLAND, 1991, p. 355, grifo nosso).

¹⁶⁴ Acerca desta “metáfora idealizante”, Derrida (1991, p. 295) recorre a uma passagem da clássica obra de Fontanier sobre a teoria dos tropos que nos é útil na interpretação da figura “o livro e a representação do mundo” de Paul Otlet. Desta maneira, Fontanier é citado por Derrida: “A palavra *Idéia* (do grego *eidô*, ver) significa, relativamente aos objetos vistos pelo espírito, a mesma coisa que *imagem*; e, relativamente ao espírito que vê, a mesma coisa que *vista* ou *percepção*. Mas os objetos que o nosso espírito vê são, ou objetos físicos e materiais que afetam os nossos sentidos, ou objetos metafísicos e puramente intelectuais absolutamente acima dos nossos sentidos.”

extérieure à l'esprit, mais si près de lui et si apte à son usage que ce serait vraiment une sorte d'organe annexe, appendice exodermique" (OTLET, 1934, p. 524).

Esses “dados” (*datum*) têm o duplo caractere, tanto racional, no sentido do mundo exterior já estar “dado” prévia e objetivamente, quanto empírico, no sentido de ser este um dado impressivo produzido pelos sentidos em sua relação, privilegiadamente visual, com o mundo. A relação cognitiva desses dados (na linguagem otletiana, combinação) produzida pela inteligência, que tem a sua assinatura clássica desenhada no heliotropo do sol inteligível e do sol sensível (DERRIDA, 1991, p. 295), geraria os “*signes représentatifs*” a serem grafados sobre o suporte físico (documento); esses “esquemas” impressos (ambiguamente falando) dotados de significação (conteúdo cognitivo/informativo¹⁶⁵) serão denominados de informação pela comunidade discursiva de viés cognitivista/objetivista da *Library and Information Science*. Wittgenstein (1996, §335-350, grifo nosso) ao falar sobre “o sentido” e o mundo da consciência, muito cultivado nos comentários filosóficos a respeito das cores, chama de “lógica da informação” esse procedimento “fenomenológico” habitual de representação do mundo, demarcado também, todavia não em totalidade, no *Livre* de Otlet.

A lógica da informação. Dizer que uma proposição com a forma de informação tem um uso, não é ainda dizer algo sobre o tipo de uso que ela tem. Poderá o psicólogo informar-me sobre o que é ver? A que é que chamamos ‘informar alguém sobre o que é ver’? Não é o psicólogo que me ensina o uso da palavra ‘visão’. Se o psicólogo nos informar: ‘Há homens que veem’, podemos perguntar-lhe “e a que chama você ‘homens que veem’”? A resposta seria do gênero ‘homens, que sob estas e estas circunstâncias, reagem assim e assim, e que se comportam assim e assim’. **A ‘visão’ seria um termo técnico do psicólogo, que ele nos explicaria. Ver é, então, qualquer coisa que ele observou no homem. Aprendemos a usar as expressões ‘eu vejo’, ‘ele vê...’, etc. antes de aprendermos a distinguir entre a visão e a cegueira.** [...] Há certamente uma instrução incluída nas circunstâncias sob as quais uma certa proposição pode ser uma informação. Como chamarei a esta instrução? [Jogos de linguagem] [...] Se introduzirmos o conceito de conhecimento nesta investigação, isso não constitui nenhuma ajuda; pois, **conhecer não é um estado psicológico cujas características especiais expliquem todos os tipos de coisas. Pelo contrário, a lógica do conceito ‘saber’ não é a de um estado psicológico.**

¹⁶⁵ Conteúdo cognitivo ou conteúdo informativo são termos paralelos em Frege para o conceito de sentido, este, conforme mostra Rendon Rojas (2005, p. 90-91), assimila-se ao conceito de informação – objetivo não real.

“La información es algo que está más allá de los datos, de los símbolos, los cuales como envoltura material la acompañan. Esta posición nos recuerda las ideas de Frege (su división de lo objetivo real, lo subjetivo y lo objetivo no real); de Popper con su teoría del tercer mundo, y de Husserl que nos hablan del mundo de los eidos. [...] A este reino [do objetivo não real] pertenecen los pensamientos, los cuales pueden captarse, poseerse y comunicarse intersubjetivamente. Ahora bien, si aceptamos que el pensamiento no es vacío, sino que tiene información (o si se quiere, para simplificar, es información) entonces existe el mundo objetivo no real de la información.”

Através da “lógica da informação”, que em Otlet atenderia, caso existisse uma denominação, por “lógica da documentação”, que, outrora e espectralmente, atenderia em seu processo de metaforização pela “lógica bibliológica”, o *Livre* reflexionaria (metáfora especular da visão) e reproduziria, diante do fato de exprimir o que já está pensado (impresso) – imponderável e idealmente escrito, seja na mente ou no mundo – no mundo exterior o noema pré-expressivo do sentido constituído, captado e visado pela “inteligência”; em termos idealistas, o *Livre* seria como uma página em branco, uma cera virgem, ou, um palimpsesto restituído à sua pura receptividade – figuras associadas a mente no pensamento moderno, mas, que, todavia têm suas origens no simbolismo metafórico do livro¹⁶⁶ (CURTIUS, 2013, p. 378 e 406), onde o querer-dizer linguístico se daria, em um segundo momento, póstero ao sentido, em seus modos representativos. Nesses termos, ao discurso deveras reproduzido acerca do documento na literatura corrente da *Library and Information Science*, em que o documento (*les livres*) é um “suporte para a informação” ou uma “coisa dotada de informatividade” – “*Ils sont à la fois le réceptacle et le moyen de transport des idées*” (OTLET, 1934, p. 43), o que ocorre é uma reprodução inveterada, consciente para uns e inconsciente para outros, de um paradigma metafísico dicotômico em seus termos, submisso ao olhar e ao sentido (sentido-da-visão)¹⁶⁷ da ordem do conceito e da sua episteme¹⁶⁸ – entre senhores e servos. O documento e/ou a

¹⁶⁶ “Sócrates – Suponhamos, agora, só para argumentar, que **na alma há um cunho de cera**; numa pessoa, maior; noutra, menor; nalguns casos, de cera limpa; noutros, com impurezas, ou mais dura ou mais úmida, conforme o tipo, senão mesmo de boa consistência, como é preciso que seja.

Teeteto – Está admitido.

Sócrates – Diremos, pois, que **se trata de uma dádiva de Mnemosine, mãe das Musas, e que sempre que queremos lembrar-nos de algo visto ou ouvido, ou mesmo pensado, calcamos a cera mole sobre nossas sensações ou pensamentos e nela os gravamos em relevo, como se dá com os sinetes dos anéis. Do que fica impresso, temos lembrança e conhecimento enquanto persiste a imagem; o que se apaga ou não pode ser impresso, esquecemos e ignoramos**” (PLATÃO, 1988, § 191 c-d, p. 70-71, grifo nosso).

“Quanto ao facto de ser afectado se dar em virtude de alguma coisa comum, determinamos anteriormente que **o entendimento é, de algum modo, em potência os objectos entendíveis, mas não é nenhum deles em acto antes de entender: é, em potência, como uma tabuinha em que ainda não existe nada escrito em acto. É o que acontece no caso do entendimento**. E o próprio, por seu turno, é entendível como os objetos entendíveis. No caso das coisas imateriais, o que entende e o que é entendido são o mesmo, pois a ciência teórica e o objecto cientificamente cognoscível são o mesmo. Já o motivo pelo qual não entendemos sempre, ainda é preciso examiná-lo” (ARISTÓTELES, 2010, §430a, p. 116, grifo nosso).

¹⁶⁷ “[...] a **dominação metafísica do conceito de forma não pode deixar de dar lugar a qualquer submissão ao olhar. Esta submissão seria sempre submissão do sentido ao olhar, do sentido ao sentido-da-visão**, já que o sentido em geral é o próprio conceito de todo o campo fenomenológico. Poder-se-ia desenvolver as implicações de um tal *pôr diante do olhar*. [...] mostrar, por exemplo, **como este pôr diante dos olhos e este conceito de forma permitem circular entre o projeto da ontologia formal**, a descrição do tempo ou da intersubjetividade, a teoria latente da obra de arte etc” (DERRIDA, 1991, p. 198, grifo nosso).

¹⁶⁸ “**A evolução dos conhecimentos humanos é um compromisso permanente entre duas atitudes do espírito. A invenção e a explicação, a reflexão e a hipótese partilham o campo do pensamento. A documentação é sua serva, despojada como uma camponesa ou vestida suntuosamente segundo o desejo de seus senhores, os pesquisadores**” (BRIET, 2016, p. 5, grifo nosso).

informação (*voeĩv*)¹⁶⁹, na medida que remontam na literatura da *Library and Information Science* ao conceito de evidência, dizem, seja material ou imaterialmente, “o princípio das coisas percebidas pelos nossos olhos do corpo” (ARENDDT, 2010a, p. 137). A evidência na “lógica da informação” ou na “lógica da documentação”, perante a ótica cognitivista, por ora também fisicalista, de interpretação, refere-se ao *noemai*, a capacidade instrutiva de “apreensão” dos predicados do conhecimento via as percepções do espírito (visuais, em primazia).

Sabemos que a palavra *noemai* foi primeiramente utilizada no sentido de percepção visual e, em seguida, transferida para percepções do espírito, com o sentido de ‘apreensão’; acabou finalmente tornando-se uma palavra para designar a mais alta forma de pensamento. É razoável supor que ninguém pensou que o olho, o órgão da visão, e o *nous*, o órgão do pensamento, fossem o mesmo; mas a própria palavra indicou que a relação entre o olho e o objeto visto era semelhante à relação entre o espírito e seu objeto-de-pensamento – isto é, forneceu o mesmo tipo de evidência (ARENDDT, 2010a, p. 124, grifo nosso).

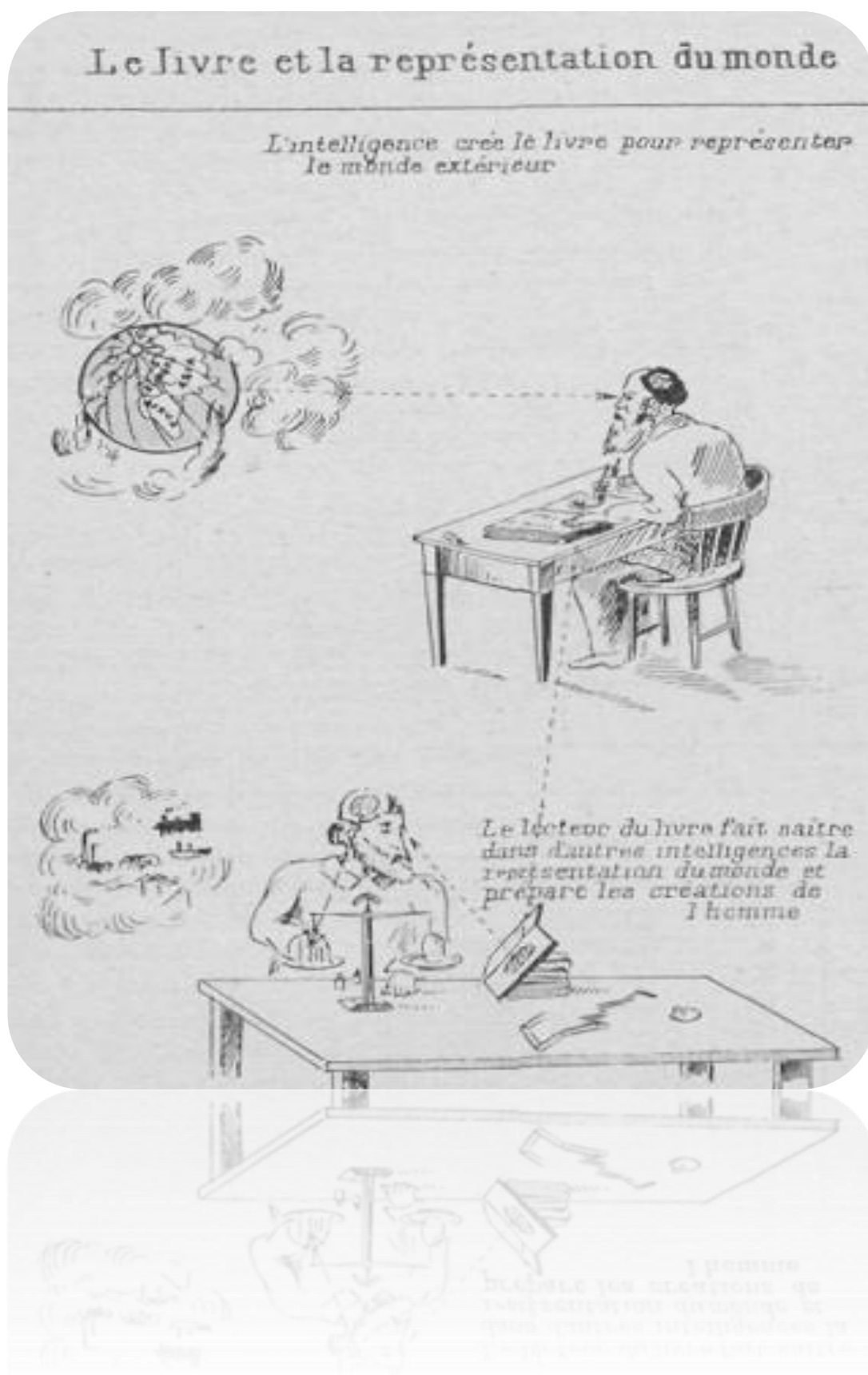
Logo abaixo expõem-se duas figuras do *Traité* otletiano pouco utilizadas na literatura para os comentários ao texto, no entanto, aqui emblematicamente postas em cena no primeiro ato deste teatro bibliográfico; nelas, Paul Otlet representa **como** o indivíduo capta o mundo [seu limite] e passa a (re)conhecê-lo (teoria do conhecimento) e num segundo momento, como este indivíduo, que poderíamos chama-lo por *Monsieur Teste* como Valéry¹⁷⁰, se comunica de diversas maneiras com este mundo percebido.

¹⁶⁹ Acerca do sentido “noético” de informação no intermundo ocidental e oriental, Capurro (2014, grifo nosso) escreve: “***Informatio or formare per intellectum* is the Latin translation of Averroes' at-taşawwur bi-l-'aql. It corresponds to the 'famous' Aristotelian distinction between the 'simple' or 'indivisible' things, τὸ τί ἦν εἶναι, and predicative knowledge, i.e., the intellect dealing with assertion and belief (fides).**

Theoretical knowledge of the indivisible or voeĩv, more precisely νόησις τῶν ἀδιαπέτων, is also different from practical knowledge or φρόνεσις. Aristotle writes ᾧ γινώσκει τε ἡ ψυχὴ καὶ φρονεῖ, the last one being, according to Averroes' interpretation, 'common to all human beings'. This is a no less 'famous' Aristotelian distinction. The knowledge of the indivisible things corresponds to the perception of the qualities of each sensory faculty or ἴδια (De anima 6, 430b29-30). The process of sensory perception was called informatio sensus by, for instance, Thomas Aquinas.

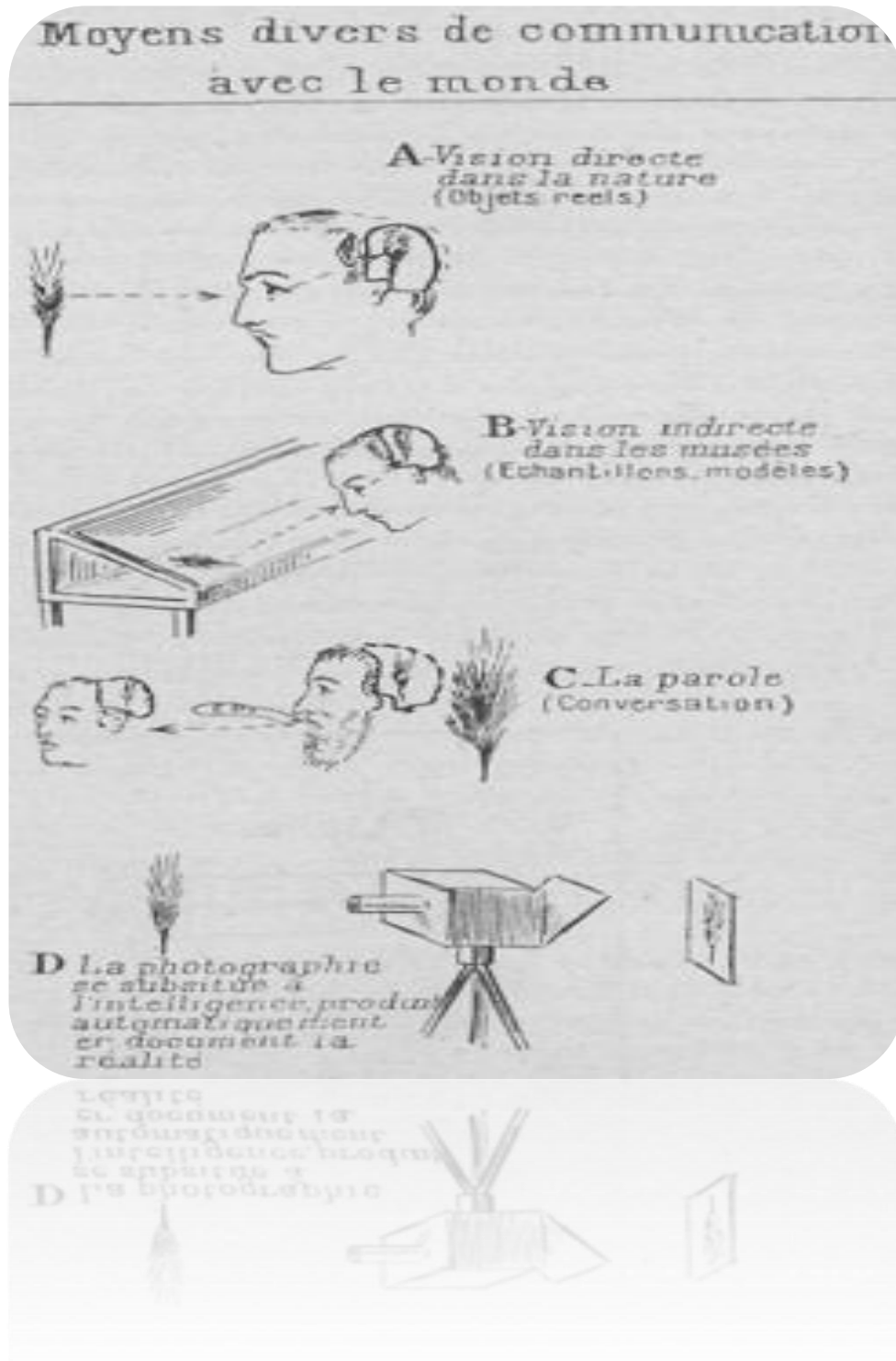
¹⁷⁰ “[...] um apóstolo íntimo da *consciousness* [...] um místico e um físico da *self-conscience*, pura e aplicada” (VALÉRY *apud* AGAMBEN, 2013a, p. 88).

Figura 8: O livro e a representação do mundo



Fonte: Paul Otlet (1934, p. 41).

Figura 9: Diversos meios de comunicação com o mundo.



Fonte: Paul Otlet (1934, p. 41).

Muitas coisas foram ditas, neste tópico, e podem ainda ser ditas a partir destas duas ilustrações tão esclarecedoras do modo de pensar otletiano. Como o propósito é defender a linhagem linguístico-gramatical do documento e com isso afirmar que o seu entendimento de fundo, a prova/evidência, não é mais do que uma provação escritural, ou seja, uma tribulação para os propósitos cognitivos, pois atravessado pela tormenta intersubjetiva do fazer social, o documento (prova/evidência) só o “é enquanto tal” no jogo de linguagem das comunidades discursivas. E aqui encontram-se Wittgenstein e Paul Otlet, em suas respectivas radicalidades – de “raiz-rizoma” na ordinariedade do mundo.

De Wittgenstein pode-se citar que “a única ocasião em que é desaconselhável chamar algo de ‘prova’ é quando a gramática comum da palavra ‘prova’ não se conforma à gramática do objeto sob consideração” (2010, p. 333), isto é, a construção da prova não se dá por observação privilegiada¹⁷¹, como o “*Monsieur Teste*” otletiano, mas por um enredamento gramatical entre intérpretes que decidem coletiva e argumentativamente sobre o que se entende por prova ou documento e se tal entendimento pode vir a corresponder aos entes sociais em questão¹⁷². *Monsieur Teste* é uma representação do sujeito representante e pensante.

¹⁷¹ Niels Lund (2009, p. 12) através dos argumentos de Martinez-Comeche chega, pelo meio interseccional da linguagem, a seguinte conclusão: “*From this, one may conclude [...] Anything can be a document; Nothing is a document before it is considered as a document*”. Saldanha (2012), a respeito de Briet, nos mostra a contingência de uma expressão como “tudo é documento”, ou seja, já existe algo documentado na linguagem quando considera-se que algo é documento; nós já nascemos dentro do sócio-cultural livro-*gramma*, e não fora dele; a linguagem já pavimentou – documentou – nossos passos para que eles pudessem passe-ar.

¹⁷² Num plano geral, um dos debates mais frutíferos da perspectiva do entendimento sobre a diferença entre o observador e o intérprete (partícipe) aconteceu entre Luhmann e Habermas. O primeiro afirma (2002, p. 112): “*Todo lo dicho es dicho por un observador [...] Sólo podemos tener acceso a las cosas objetivas del mundo mediante información, a través de lo que los otros dicen y, por supuesto, de lo que nosotros decimos. Pero en la sociedad moderna siempre está a disposición el recurso de la observación y esto como una forma de crítica que siempre debe uno aplicarse a sí mismo.*” E neste mesmo trecho, um pouco mais acima, afirma que toda a descrição do mundo conforme a teoria dos sistemas “*es un esquema referido a un observador.*”

Habermas (2010, p. 31-32, grifo nosso) posicionará tal distinção como entre ação (*action*) [participativa] e comportamento (*behavior*) [observacional].

“[...] o problema que nos espera a jusante da delimitação de acontecimentos observáveis que interpretamos como comportamento perante acontecimentos que não podemos interpretar como comportamento. [...] somos capazes de distinguir reações comportamentais de outros acontecimentos sem termos de recorrer à categoria do sentido. É que este conceito diferencia somente entre um comportamento que posso encarar como ação intencional e um comportamento que não se enquadra nesta descrição. **Chamo intencional a um comportamento que é guiado por normas ou se orienta por regras. Regras ou normas não acontecem, aplicam-se em virtude de um significado reconhecido no plano intersubjetivo.**

As normas têm um conteúdo semântico, ou melhor, um sentido que, sempre que um sujeito que compreende o seu sentido as cumpre, se torna o fundamento ou o motivo de um comportamento – e nesse caso falamos de uma ação. Corresponde ao sentido da regra a intenção de um ator que orienta o seu comportamento pela mesma. **Só designamos por ação este comportamento orientado por regras, só de ações dizemos que são intencionais. Um comportamento observável cumpre uma norma válida só e apenas no caso em que este comportamento pode ser entendido como produto de um sujeito agente que compreendeu o sentido da norma e se regeu intencionalmente por ela.** Um comportamento que observamos ao longo de um determinado período de tempo pode corresponder de fato a uma dada norma sem ser orientado por normas. Por isso **distinguimos um comportamento regular de um comportamento orientado por regras, isto é, de uma ação.** As regularidades,

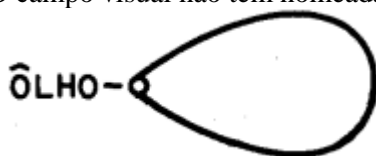
Reavivamos umas das primeiras notas do tópico “Da linguagem, ou, a querela livresca do contemporâneo”: “Os limites de minha linguagem denotam os limites de meu mundo”, ou, uma sentença similar do tópico sucessor, mallarmaica, os limites serão os limites do livro; por meio desta nota, o Wittgenstein do *Tractatus* inaugura os aforismos da notação 5.6, nesta o filósofo austríaco trata da impossibilidade “vital” do *Monsieur Teste* – “O sujeito representante e pensante não existe” (1968, § 5.631, p. 111) –, conforme representado tão bem por Otlet. *Monsieur Teste* personifica o processo de antropomorfização ocidental do além-mundo, ou, nos termos wittgensteinianos, do “sujeito metafísico” (eu filosófico) que escapa ao mundo e a vida¹⁷³, ambas, representações experimentais (não-experienciais) dos limites do seu campo visual – exatamente em acordo com a primeira ilustração do “o livro e a representação do mundo”. *Monsieur Teste* não pertence ao mundo, é, todavia, o limite invisível deste – “O sujeito não pertence ao mundo mas é limite do mundo” (WITTGENSTEIN, 1968, §5.632, p. 111). Logo, *Monsieur Teste* não alcança, através da visão, nem a si mesmo, nem o documento, que em última instância não deixa de ser uma pretensa evidência de si.

Onde no mundo se há de notar um sujeito metafísico?

Tu dizes que aqui se está inteiramente como diante do olho e do campo visual, mas tu não vês realmente o olho.

E não há coisa no campo visual que leve à conclusão de que ela é vista por um olho.

O campo visual não tem nomeadamente uma forma como esta:



Isto se liga a que nenhuma parte de nossa experiência é a priori.

Tudo o que vemos poderia ser diferente.

Tudo o que podemos em geral descrever poderia ser diferente.

Não há a priori numa ordem das coisas.

Tem, portanto, sentido real falar-se, na filosofia, do eu de um ponto de vista não-psicológico.

O eu penetra na filosofia porque o ‘mundo é meu mundo’.

O eu filosófico não é o homem, nem o corpo humano, nem a alma humana de que se ocupa a psicologia, mas o sujeito metafísico, o limite — não sendo pois parte do mundo (WITTGENSTEIN, 1968, §5.633-5.641, p. 112, grifo nosso).

descobrimo-las recorrendo a generalizações indutivas; existem ou não existem. As regras, pelo contrário, temos de as compreender quanto ao seu sentido; reinvidicam validade.”

¹⁷³ “O mundo e a vida são um só” (WITTGENSTEIN, 1968, § 5.621, p. 111).

Em outras palavras, na sua ficção¹⁷⁴ *Monsieur Teste* é em “carne linguística” (*tabulae carnales cordis*), um “olhar outro” (“ver como”), *Testis*, a testemunha, ou, o “terceiro”¹⁷⁵ – o termo latino *testis* deriva de um arcaico **tristis*, que significa aquele que se mantém como terceiro: “enquanto *Es*, enquanto ‘terceira pessoa’, ele é, na realidade, como mostra mais uma vez Benveniste, uma não-pessoa, um não-sujeito (*al-ya’ibu*, aquele que está ausente, dizem os gramáticos árabes)”, e continua Agamben (2008b, p. 59, grifo nosso), “*Es não tem outra realidade que não seja de linguagem, é ele mesmo linguagem*”. Isto é, *Monsieur Teste* é um “*subjet informe*” [*al-ya’ibu*], um paradigma¹⁷⁶ metafórico¹⁷⁷, um tanto quanto moderno, do Livro – *Le Livre et la représentation du monde* –, não um sujeito transcendental: “o transcendental não pode ser o subjetivo: a menos que transcendental signifique simplesmente: linguístico” (AGAMBEN, 2005, p. 58). *Monsieur Teste* é um *mise en abyme* do Livro, uma sobreimpressão informe da linguagem¹⁷⁸ – “é na linguagem que o sujeito tem a sua origem e o seu lugar próprio, e que apenas na linguagem e através da linguagem é possível configurar a apercepção transcendental como um ‘eu penso’” (AGAMBEN, 2005, p. 56). De modo otletiano, *Monsieur Teste* é o Livro, *le Livre sur le livre: ecce homo, ecce liber*.

A ra-dicalidade do pensador belga é concebida em sua fala sobre “*les transformations futures des livres*”, em especial quando fala de uma “*documentation sans documents*”; esta privação não diz respeito a uma negação documental, até porque seria uma contradição em termos, entretanto o que Otlet (1934, p. 27, grifos nosso) propõe é uma abertura gramatical, diríamos nós, ao conceito de documento, livrando-o hipoteticamente das determinações reificantes da forma (do sentido em geral, da evidência) e colocando-o linguisticamente em potência, informe na geografia metafísica, na esquina topológica da gramática: “*Le document*

¹⁷⁴ “O homem barburdo não é o Eu; ele não existe, é uma ficção; mas é no entanto graças a esta ficção que é possível abrir um espaço ao Eu [...]. Através do desdobramento irônico que a imagem opera, o olho que olha torna-se o olho olhado e a visão transforma-se num *ver-se a ver*, numa *representação* no sentido filosófico, mas também no sentido *teatral* do termo” (AGAMBEN, 2013a, p. 86, grifo nosso).

¹⁷⁵ *Khóra* é o “terceiro termo” amorfo da filosofia platônica denominado por *triton ti*.

¹⁷⁶ *Paradeigma* [*Bei-spiel*] e *exemplum* são significantes arcaicos de *documentum*.

¹⁷⁷ Otlet em sua representação emblemático-ilustrativa não nega que seja esta uma metáfora, ao menos em seu sentido clássico aristotélico, afinal, o homem barburdo, no conforto de sua cadeira e debruçado por sobre a mesa, desenha escritos na superfície do *subjétil* livro, atualizando (*energeia*) e pondo em analogia as inscrições de sua observação, transportando *grammas* em mão dupla, do sensível para o inteligível e vice-versa.

“Dispor diante dos olhos, fazer um quadro, exercer uma ação viva, tais são as virtudes que Aristóteles atribui à boa metáfora e que ele associa regularmente ao valor de *energeia* de que se conhece o papel decisivo que desempenha na sua metafísica, na metafísica. [...] Mais frequentemente, esta ativação ou esta atualização metafórica consiste em animar o inanimado, em transportar para a ordem ‘psíquica’” (DERRIDA, 1991, p. 279-280, grifo nosso).

¹⁷⁸ “Ora, o espaçamento [Livro] como escritura é o vir-a-ser-ausente [*al-ya’ibu*] e o vir-a-ser-inconsciente [*Es*] do sujeito. [...] Este devir – ou esta deriva – não sobrevém ao sujeito que o escolheria ou nele se deixaria passivamente arrebatado [*subjectum*]. [...] este devir é a própria constituição da subjetividade. [...] Todo grafema é por essência testamentário [*Monsieur Teste*]” (DERRIDA, 2013, p. 84, grifo nosso).

élémentaire correspond à la pensée discursive.” Levando em consideração que este “documento elementar” é o *Livre*, como demonstrado por todo o *Traité*, e que este, em sua radicalidade, corresponde, de modo mediato, ao “pensamento discursivo” – nas palavras desta tese, à “gramática”, Otlet encontra-se nova e renovadamente com o pensamento wittgensteiniano, quando este diz (2010, p. 62, grifo nosso): “**A gramática são os livros de contabilidade da linguagem**”; esta sentença wittgensteiniana, poderia ser antropofagicamente reescrita, nas palavras deste “palimpsesto selvagem”, sem problemas de sentido e com um renovado “ar” do giro das “Investigações Filosóficas”¹⁷⁹, como: “o *Livre* são os livros de relação da linguagem” – uma rede de imagens-têxteis inscritas sócio-culturalmente no mundo da vida. Com isto, passamos a assumir de modo híbrido, com poucas fronteiras e muitos limiares, a noção de *Livre* (*document élémentaire*) como um texto mallarmaico, não que este tenha sido o propósito do pensador belga, todavia, “[...] ele parece precisar de **um livro com várias faces**” (BLANCHOT, 2005, p. 328, grifo nosso).

O livro que é o Livro é um livro entre outros. É um livro numeroso, que parece se multiplicar por ele mesmo, por um movimento que lhe é próprio e no qual a diversidade do espaço em que se desenvolve, segundo diferentes profundidades, realiza-se necessariamente. O livro necessário é subtraído ao acaso. Escapando ao acaso por sua estrutura e sua delimitação, realiza a essência da linguagem, que desgasta as coisas transformando-as em sua ausência e abrindo essa ausência ao devir rítmico, que é o movimento puro das relações (BLANCHOT, 2005, p. 331, grifo nosso).

Como dito anteriormente, Otlet ocupa um entretempo histórico, simultaneamente social e conceitual, onde seu *Traité* é a face “probatória” de seu pensamento pendular, sempre em trânsito (*μεταφορά*), oscilando entre um racionalismo clássico e um empirismo forte, todavia, não sendo exatamente classificável nem em um, nem em outro. Alhures, interpretamo-lo num clã limiar dos pensadores pendulares, em simultâneo estado crepuscular, naquele *armarium* dos dois pontos (:), “certos” de uma unidade veem-se intermitentemente provocados pela diversidade, e, em sendo assim, assumem a diversidade como um comum-pertencer. O princípio da prova/evidência ($A=A$) é incondicionalmente tocado e pervertido; *le Livre* torna-se uma

¹⁷⁹ “O que está incorreto é a ideia de que a aplicação de um cálculo na gramática da linguagem real a correlaciona com uma realidade ou lhe dá uma realidade que ela não tinha antes. [...] A gramática, para nós, é um cálculo puro [relação] (não a aplicação de um cálculo à realidade). [...] Não há nenhuma questão, no caso, de uma ligação com a realidade que mantenha a gramática nos trilhos. A ‘ligação da linguagem com a realidade’ por meio de definições ostensivas e coisas assim não torna a gramática inevitável nem provê uma justificativa para ela. A gramática continua a ser um cálculo à deriva, que só pode ser estendido e nunca sustentado. A ‘ligação com a realidade’ meramente estende a linguagem, não força nada nela” (WITTGENSTEIN, 2010, p. 244-246, grifo nosso).

mesmidade **entre** a intenção informante (informação) e a matéria informada (documento), a condição gramatical de possibilidade de um e de outro. Dirá Heidegger, “o princípio da identidade soa, conforme uma fórmula corrente: $A=A$. O princípio vale como a suprema lei do pensamento” (2009, p. 38). Esta fórmula designa uma igualdade de A e A. Argumenta Heidegger, “quer o princípio da identidade declarar tal coisa? Manifestamente não” (2009, p. 38). O que Heidegger pretende dizer é que este princípio quer falar do idêntico, do grego *tò autó*, que traduzido significa o mesmo e não a igualdade que suprime a diferença¹⁸⁰. Deste modo, para que algo possa ser o mesmo, basta cada vez um, não sendo preciso dois como em $A=A$. Dito isto, este princípio não nomeia A como o mesmo, “o princípio queria dizer: A é A, quer dizer, cada A é ele mesmo o mesmo” (2009, p. 38). Em cada identidade reside a relação “com”¹⁸¹, uma síntese da união em uma unidade e não uma “monótona uniformidade” que reside na igualdade de $A=A$. Portanto, a identidade pode ser interpretada como a reverberação do mesmo a partir do vigor do diverso¹⁸², “a mesmidade como comum-pertencer” (HEIDEGGER, 2009, p. 41). O comum-pertencer diz do comum, a unidade, e do pertencer, o integrado, “unidade de algo múltiplo” (2009, p. 42):

[...] **encontram-se somente e enquanto permanecerem na diferença de seus modos de ser. O mesmo não se confunde com o igual e nem tampouco com a unidade vazia do que é meramente idêntico.** Com frequência, o igual se transfere para o indiferenciado a fim de que tudo nele convenha. **O mesmo é, ao contrário, o mútuo pertencer do diverso que se dá, pela diferença, desde uma reunião integradora. O mesmo apenas se deixa dizer quando se pensa a diferença.** No ajuste dos diferentes vem à luz a essência integradora do mesmo. **O mesmo deixa para trás toda sofreguidão por igualar o diverso ao igual.** O mesmo reúne integrando o diferente numa unicidade originária. O igual, ao contrário, dispersa na unidade pálida do um, somente uni-forme (HEIDEGGER, 2010, p. 170, grifo nosso).

¹⁸⁰ “Identidade produzida como ausência da diferença leva à convergência do Mesmo com o Mesmo. [...] **a igualdade como indiferenciação acaba por produzir a indiferença, que produz o regime do mal e a eliminação do Outro**” (AGUIAR, 2005, p. 84, grifo nosso).

¹⁸¹ “Lutamos **com** a linguagem. Estamos envolvidos numa luta **com** a linguagem” (WITTGENSTEIN, 2000, p. 27, grifo nosso). O projeto otletiano é uma luta diplomática pelo diploma, substituir a guerra pelos tratados de paz, as armas pelos documentos de respeito mútuo, isto é, a Bibliologia otletiana é uma luta política, eis a sua gramática.

¹⁸² Na ilustração “O livro e a representação do mundo”, Otlet figura que o “livro” replica-se em outras “inteligências” a partir da sua leitura (mesmo a partir do vigor do diverso). Reinterpretando a partir das ruínas conceituais que sobraram após o deslocando metafórico provocado pela resignificação do conceito de prova/evidência, o desdobramento do “livro” otletiano (documento elementar) torna-se um tanto mais rizomático e mallarmaico:

“O livro é sempre outro, muda e se transforma pelo confronto da diversidade de suas partes, evitando assim o movimento linear – o sentido único – da leitura. Além disso, o livro, se desdobrando e se redobrando, se dispersando e se unindo, mostra que não tem nenhuma realidade substancial: nunca está presente, não cessa de se desfazer enquanto se faz” (BLANCHOT, 2005, p. 357, grifo nosso).

Esta provação escritural da “escrita branca” (olhar do *nous*) sobre a “folha em branco”¹⁸³ (olhar sensível)¹⁸⁴ mentalista pelo anti-fenomenológico (antropofágico) e dobradiço palimpsesto mallarmaico (branco-crioulo) provoca uma perspectivação no que até então possuía um lugar-comum nas interpretações de cunho tradicionalista – isto é, um “sim”¹⁸⁵ (“o nome da linguagem”) à pergunta de Otelo: “Esta página tão branca, este livro tão belo, foram feitos para que nele se escrevesse a palavra ‘prostituta’?” (SHAKESPEARE, 2017, § IV, 2)¹⁸⁶. Os fantasmas sussurram seus emblemas nas histórias linguístico-culturais das camadas gramaticais dos palimpsestos-emblemáticos da *Library and Information Science*. Em *What is Information Science for? a philosophical reflection*, Rafael Capurro (1992) apresenta a sua crítica hermêutico-retórica ao ponto de vista cognitivista (*cognitive viewpoint*) da informação com a seguinte imagem de Boss¹⁸⁷:

¹⁸³ Para uma crítica intra-fenomenológica da “folha em branco”, conferir a introdução, que hipoteticamente poderíamos intitulá-la por *incipit* (“Olho esta folha branca posta sobre minha mesa...”), de “A imaginação” de Jean Paul Sartre (1973, p. 41-43).

¹⁸⁴ “[...] **paradigma do próprio processo de metaforização: idealização e reapropriação. Tudo aquilo que, no discurso sobre a metáfora, passa pelo signo *eidós*, com todo o seu sistema, articula-se sobre a analogia entre o olhar do *nous* e o olhar sensível, entre o sol inteligível e o sol visível. A determinação da verdade do ser em presença passa pelo desvio deste trópico. A presença da *ousia* como *eidós* (ser posto perante o olhar metafórico) ou como *upokeimenon* (ser subjacente aos fenômenos ou acidentes visíveis) faz face ao órgão teórico; que, lembra-nos a *Estética* de Hegel, tem o poder de não consumir o que percebe e deixar ser o objeto do desejo**” (DERRIDA, 1991, p. 295, grifo nosso).

¹⁸⁵ “Dante classifica as línguas humanas segundo o seu modo de dizer *sim*: oc, oil, sim. *Sim, assim*, é o nome da linguagem, exprime o seu sentido: o ser-na-linguagem-do-não-linguístico. Mas a existência da linguagem é o *sim* dito ao mundo para que ele esteja suspenso sobre o nada da linguagem” (AGAMBEN, 1993, p. 85, grifo nosso).

¹⁸⁶ Esta é a tradução de Curtius (2013, p. 415) para o trecho do ato 4, cena 2, de Otelo, o mouro de Veneza (SHAKESPEARE, 2017, § IV, 2): “*Was this fair paper, this most goodly book, Made to write ‘whore’ upon?*”.

¹⁸⁷ Como a “legenda” do emblema, Capurro (1992) escreve as “placas de orientações” à imagem:

1a/1b: *body of a and b*

2a/2b: *brain of a and b*

3a/3b: *psyche (or mind or self) of a and b*

4a/4b *representation of an object (information) of the outside world*

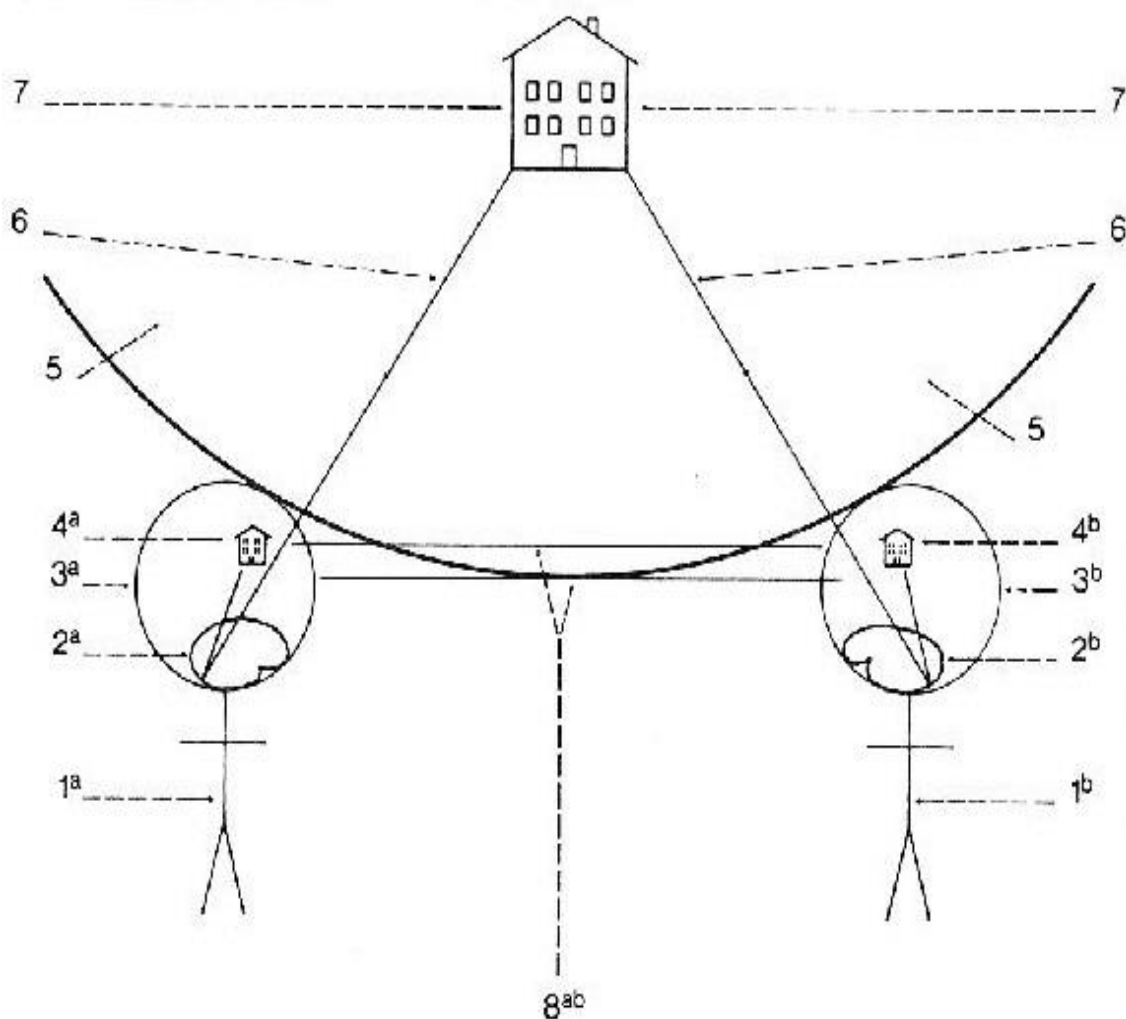
5: *outside world*

6: *impression of (or ‘in-formation’ process from) the object*

7: *object of the outside world*

8a/8b: *information exchange between a and b concerning their representations of the outside objects.*”

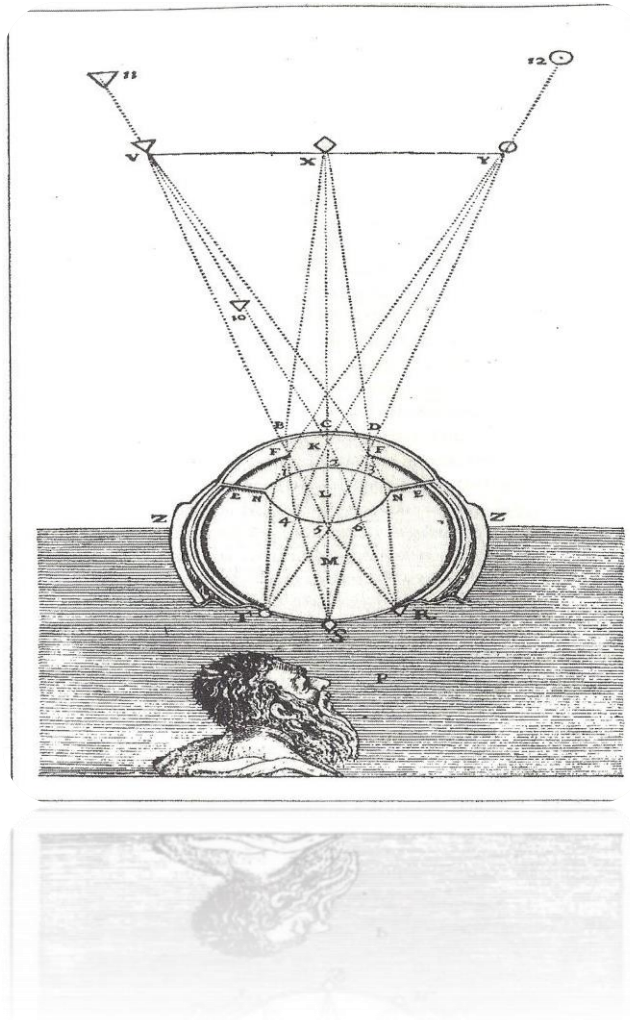
Figura 10: *Subjectivist-objectivist representation of human communication*



Fonte: Rafael Capurro (1992).

Capurro (1992) no contexto de apresentação desta imagem estava tecendo a sua crítica ao *res cogitans vs. res extensa* cartesiano. E mais uma vez, Warburg nos lembra dos fantasmas que sobrevivem nas camadas gramaticas de *Mnemosyne*. Um chamado imagético-escritural nos convoca para este contexto de discussão. Em primeiro plano a ilustração cartesiana “Das imagens que se formam sobre o fundo do olho”, publicada na “A dióptrica”, em 1637. Por meio dela, nos aproximamos das imagens: “o livro e a representação do mundo” e “*subjectivist-objectivist representation of human communication*”, em especial, naquilo que se refere ao processo pressuposto por Otlet, a captação do mundo exterior pela via da visão e seu desdobrar-se imagético-escritural por sobre a página (livro). À ilustração cartesiana, acompanha o mote, já visto – das imagens que se formam sobre o fundo do olho –, e o comentário (*explicatio*), acessado a partir da tradução de Agamben.

Figura 11: Das imagens que se formam sobre o fundo do olho



Fonte: Descartes (2010, p. 483).

Acompanha à ilustração, o seguinte texto explicativo:

Agarrando o olho de um homem acabado de morrer ou, em substituição, o de um boi ou algum outro animal de grande porte, cortai com destreza até ao fundo as três peles que o envolvem, de modo que uma grande parte do humor M, que aí se encontra, fique descoberto, evitando, porém, que alguma parte se derrame; depois, tendo-o coberto com um corpo branco, tão transparente que a luz o atravesse, como, por exemplo, um pedaço de papel ou uma casca de ovo, RST, colocai este olho no buraco de uma janela, feito de propósito, como em Z, de modo que ele tenha a parte da frente BCD, voltada para qualquer lugar onde existam diversos objetos, como VXY, iluminados pelo sol, e a parte de trás, onde está o corpo branco RST, virada para o interior do quarto, P, onde vos encontrais, e no qual não deve entrar nenhuma luz a não ser a que puder penetrar através do olho, cujas partes, desde C até S são transparentes, como sabeis. Feito isto, se olhardes para o corpo branco RST, vereis, não certamente sem admiração, e prazer, uma pintura, que representará muito ingenuamente

em perspectiva todos os objetos que estão no exterior (DESCARTES *apud* AGAMBEN, 2013a, p.85, grifo nosso).

A informação (as imagens informadas) – o esboço (inscrição) do objeto representado na mente (“corpo branco”) do sujeito cognoscente – provocada pelo teatro de sombras sobre o fundo do olho de *Monsieur Teste* demonstra o esforço cartesiano, todavia, também da antiguidade e do medievo, de explicar a partir de uma teoria da visão como formamos juízos, intelectuais e/ou afetivos¹⁸⁸, ou, o que na letra estilnovista¹⁸⁹ do poeta nordestino Chico César (1995) é tão bem dito: “quando o olho brilhou, entendi”. Entender (*ego cogito me videre*) faz parte de uma re-flexão do “eu penso ver” a partir dos signos sensíveis (privilegiadamente visionados) que brilham picturalmente sobre o fundo do olho; na modernidade, e nisto Descartes é um grão-mestre, este processo metafórico de projeção mimética da letra morta – afinal, é possível construir tal experimento com uma órbita cadavérica também –, sobre um logos vivo, o sujeito da visão (Eu pensante), funda o “eu” moderno, o sujeito da modernidade¹⁹⁰.

Uma nova episteme construída a partir de migrações temático-conceituais da antiguidade clássica e tardia, em especial do “platonismo”¹⁹¹. Contudo, por mais complexas e sofisticadas tenham se tornado as explicações acerca do “entendimento” (o acesso ao centro de evidências do sentido), as explicações cognitivas da “lógica da informação” se chocam com o mesmo tear que Platão e nele se embaraçam: “as ‘metáforas de Platão’ são exclusiva e irreduzivelmente escriturais” (DERRIDA, 2005, p. 114). Descartes ao propor seu experimento recorre ao “corpo branco”, que pode ser “um pedaço de papel”, sobre o qual *grammas* serão

¹⁸⁸ Acerca do estilo shakespeariano, Curtius (2013, p. 419, grifo nosso) analisando a peça “Coriolano” diz que “**o coração do poeta é uma tela onde seus olhos pintam a beleza do amigo.**”

¹⁸⁹ *Stilnovista*, de *stil(e)* ‘estilo’ e *n(u)ovo* ‘novo’, a partir da expressão dantesca ‘*dolce stil novo*’, (Purgatório, XXIV, 57). Poeta do *stilnovo*, estilo adotado por certo autores italianos dos séculos XIII e XIV, Dante entre eles. Renovaram a tradição lírica cortês com grande apuro formal, exaltando o amor e a imagem da mulher como meio de elevação espiritual. O poema, composto e musicado por Chico César (1995), chama-se com espantoso sentido: “À primeira vista”.

Tais contornos não são indiferentes ao livro (*lungo studio*), dele fazem cópula: “**Para Dante e para o homem da Idade Média o estudo livresco é, na realidade, o esquema fundamental de todo o processo espiritual de cultura [...] A ânsia de aprender e de amar [...]**” (CURTIUS, 2013, p. 403-404, grifo nosso) e continua, no seu comentário sobre Dante, Curtius (2013, p. 411, grifo nosso) mais adiante, “**assim, em Dante, o metaforismo do livro não é apenas um jogo engenhoso [alto ingegno ou alteza d’ingegno, faculdade intelectual do poeta], mas passa a assumir uma função espiritual essencialíssima.**”

¹⁹⁰ “E é este *eu* substantivado, no qual se realiza a união de *nous* e *psyché*, de experiência e conhecimento, que fornece a base sobre a qual o pensamento sucessivo, de Berkeley a Locke, construirá o conceito de uma consciência psíquica que se substitui, como novo sujeito metafísico, à alma da psicologia cristã e ao *nous* da metafísica grega” (AGAMBEN, 2008b, p. 32).

¹⁹¹ Para uma análise multiperspectivada dessas migrações, conferir o capítulo “Infância e história: ensaio sobre a destruição da experiência”, em Giorgio Agamben (2008b, p. 19-78).

impressas (signos sensíveis, ou, na definição otletiana de documento: *signes représentatifs*) e representarão o além-mundo exterior – o fora do dentro: *ecce liber, ecce homo*¹⁹².

C'est la parole extérieure, la vérité, la phonation, qui a fini par modeler la parole intérieure, et a donné au travail de notre pensée l'expression verbale, une réalité presque tangible. De même, c'est l'écriture qui a donné une forme [informa], une réalité à la science: l'écriture a peu à peu constitué les livres. D'une manière générale, on peut suivre cette histoire de la pensée cérébrée (cogitée) et se constituant peu à peu en un vaste organisme intellectuel, la science (OTLET, 1934, p. 39, grifo nosso).

Neste sentido, o *Monsieur Teste* otletiano, cujo antinome poderia ser *Livre*, é uma extensão em carne linguística do sujeito do verbo cartesiano, insubstancial auto-relação histórico-gramatical.

Somos tão acostumados a representarmos **o sujeito como uma realidade psíquica substancial**, isto é, como uma consciência considerada como lugar de processos psíquicos, que nos esquecemos de que, em seu surgimento, **o caráter 'psíquico' e substancial do novo sujeito não era certamente uma coisa óbvia**. No instante em que é **posto em evidência na formulação cartesiana, ele não é**, na verdade, **uma realidade psíquica** (não é nem a *psyché* de Aristóteles, nem a *anima* da tradição medieval), mas um puro ponto arquimediano ('*nihil nisi punctum petebat Archimedes, quod esset firmum ac immobile...*') que se constituiu justamente através da quase mística redução de todo conteúdo psíquico exceto o puro ato de pensar. [...] Na sua pureza originária, **o sujeito cartesiano nada mais é que o sujeito do verbo, um ente puramente linguístico-funcional, muito similar à 'scintilla synderesis' e ao 'ápice da mente' da mística medieval, cuja realidade e cuja duração coincidem com o instante de sua enunciação** ('... *hoc pronuntiatum, Ego sum, ego existo, quoties a me profertur, vel mente concipitur, necessário esse verum... Ego sum, ego existo; certum est. Quandiu autem? Nempe quandiu cogito; nam forte etiam fieri posset, si cessarem ab omni cogitatione, ut illico totus esse desinerem*') (AGAMBEN, 2008b, p. 31-32, grifo nosso).

Dito isso, *Monsieur Teste* é uma metáfora do *Livre*, ou seja, o livro e a representação do mundo. Ainda sob uma visão puramente representativa, que é limitada segundo o pensamento otletiano, o *livre* pode ser pura representação para o *Monsieur Teste*. Já o *Livre* é apresentação, apresentação, mundo, linguagem tecedora do real. A intersecção mundo e livro possui uma vasta história, em geral associada aos argumentos teológicos da sapiência divina e dos limites do conhecimento humano sobre o mundo; *Monsieur Teste*, enquanto um possível sujeito metafísico, como vimos, ocupa esta posição transcendental – que não é outra, se não a linguística -, do livro-mundo, ora projeta como imagem de si mesmo a página que escreve¹⁹³,

¹⁹² “Não terá mais o condão de refletir sobre as coisas. Mas terá o condão de sê-las.” (BARROS, 2010, p. 359).

¹⁹³ “[...] que **a página que escreve é um espelho no qual projeta a imagem de si mesmo: o livro como equivalente escrito da própria pessoa naquilo que ela tem de mais interior, um prolongamento da própria individualidade, manifestação da própria existência única e irrepitível. O si mesmo como livro a ser**

ora não é mais que o instrumento de algo (ou Algo) que “*se escreve*” independente dele¹⁹⁴. Contudo, enquanto um terceiro, um *análogon*¹⁹⁵, nem imediatamente sensível, muito menos inteligível¹⁹⁶, *Monsieur Teste* representa um resíduo significativo do *documentum*, - *paradeigma* e *exemplum*¹⁹⁷: “*el paradigma es simplemente un ejemplo [Bei-spiel]*” (AGAMBEN, 2010a, p. 14), como dito nas primeiras palavras deste tópico. Isto quer dizer que “o ser exemplo [*Monsieur Teste*] é o ser puramente linguístico” (AGAMBEN, 1993, p. 16), a metáfora analógico-otletiana¹⁹⁸ do *Livre*: “a analogia é a metáfora por excelência” (DERRIDA, 1991, p. 283): *ecce liber, ecce homo*. Este mundo, que não é outro além ou aquém da gramática – “**na gramática, nada é suplementar, nenhuma estipulação vem depois de outra, tudo está lá simultaneamente**” (WITTGENSTEIN, 2010, p. 216) -, que é *Livre* e *Monsieur Teste*, metaforicamente, nos parece com a descrição de Italo Calvino (2015, p. 111, grifo nosso):

Quanto a nosso mundo cotidiano, ele mais nos parece escrito como um mosaico de linguagens, um muro cheio de grafites, carregado de escritas traçadas umas sobre as outras, um palimpsesto cujo pergaminho foi raspado e reescrito várias vezes, uma colagem de Schwitters, uma estratificação de alfabetos, de citações heterogêneas, de jargões, de caracteres pulsantes como aparecem na tela de um computador.

Perante o *Livre*, Otlet confronta-se com um problema semelhante ao mallarmaico, segundo a interpretação de Blanchot (2005, p. 340), que é “o conflito infinito entre sua presença evidente e sua realidade sempre problemática.” Todavia, a heterotopia do mundo cotidiano narrada por Calvino, escrito como um mosaico de linguagens, que configura, também, como já

decifrado; o livro como espelho ou autorretrato: este também é um modo de considerar a escrita que assinala os inícios da cultura moderna” (CALVINO, 2015, p. 121, grifo nosso).

¹⁹⁴ “O livro, os livros. A ideia de que os livros são gerados pelos livros, como por uma força biológica inerente ao papel escrito, pode provocar angústia: **se o discurso escrito passa através da mão que escreve, e o autor não é mais que o instrumento de algo que se escreve independentemente dele, talvez não sejamos nós a escrever os livros, mas os livros a nos escreverem**” (CALVINO, 2015, p. 121, grifo nosso).

¹⁹⁵ Em Platão, o *análogon* (*paradeigma*) tem seu lugar na dialética que, ao articular a relação entre o inteligível e o sensível, faz possível o conhecimento. Agamben citando Goldschmidt afirma que “*La relación entre estos dos órdenes puede concebirse de dos modos: como una relación de semejanza (entre copia y modelo) o como una relación de proporción*” (2010a, p. 32).

¹⁹⁶ “*Si se pregunta, finalmente, si la condición paradigmática reside en las cosas o en la mente del investigador, mi respuesta es que la pregunta no tiene sentido. La inteligibilidad que está en cuestión en el paradigma tiene un carácter ontológico, no se refiere a la relación cognitiva entre un sujeto y un objeto, sino al ser. Hay una ontología paradigmática*” (AGAMBEN, 2010a, p. 42, grifo nosso).

¹⁹⁷ Exemplo, do latim *exemplum*, “uma amostra”, literalmente “o que é retirado”, do verbo *eximere*, “tirar, remover”, de *ex-*, “fora”, mais *emere*, originalmente “tirar”. Logo, Agamben (1993, p. 16) dirá a respeito do exemplo, que o que é retirado como exemplo, é o ser-dito, isto é, o ser linguístico.

“[...] *el ejemplo constituye una forma peculiar de conocimiento que no procede articulando universal y particular*”, permanece na “*tercera y paradójica especie de movimiento, que va de lo particular a lo particular*” (AGAMBEN, 2010a, p. 24-25, grifo nosso).

¹⁹⁸ “E essa fala por analogia, em linguagem metafórica, é, segundo Kant, o único modo pelo qual a razão especulativa, que aqui chamamos de pensamento, pode se manifestar” (ARENDRT, 2010, p. 122-123).

visto, a noção de tratado pleiteada por Benjamin (1984, p. 50-51) e desdobrada no *mise en abyme* do *le Livre sur le livre* de Otlet, aponta para uma provação escritural do conceito de documento – um discursivo conceito, onde, a metáfora do livro e seus desdobramentos, como *Monsieur Teste*, é uma “ponte no abismo entre as atividades espirituais interiores e invisíveis e o mundo das aparências, certamente o maior dom que a linguagem poderia conceder ao pensamento [...]” (ARENDR, 2010a, p. 125), ou seja, *Monsieur Teste* (interior inteligível) e documento (evidência exterior sensível) não representam dois mundos distintos, ambos atendem pela inscrição metafórica do livro (*le Livre et la représentation du monde*), uma rasura sobre a superfície da matéria informe gramatical: “não há dois mundos, pois a metáfora os une” (ARENDR, 2010a, p. 130): *ecce liber, ecce homo*.

4.4 INFORMAÇÃO, OU, O “INFORM ,”

INFORME. Um dicionário começaria a partir do momento em que ele não desse mais o sentido das palavras, mas sim suas obrigações. Assim, **informe**, não é somente um adjetivo com certo sentido, mas **um termo que serve para desorganizar**, exigindo, geralmente, que cada coisa tenha sua própria forma. **Isto que ele nomeia não aponta um caminho fixo e pode ser facilmente despedaçado, da mesma forma que uma aranha ou um verme também o podem. De fato, para o contentamento dos acadêmicos, seria necessário que o universo tomasse forma. Toda a filosofia não tem outro objetivo: trata-se de dar uma roupagem ao que já existe, dar uma aparência matemática. Por outro lado, afirmar que o universo não se assemelha a nada e que ele não é nada além de informe retoma a ideia de que o universo é como uma aranha ou um esgarço.**

Georges Bataille, *Informe em Documents*, n. 7
(1929, p. 382, grifo nosso)

Eu pensava às vezes no *informe*. [...] Elas [coisas informes] não têm outra propriedade senão ocupar uma região do espaço... Dizer que são coisas informes é dizer não que não têm *formas*, mas que suas formas não encontram em nós nada que permita substituí-las por um ato de traçado ou reconhecimento nítido. E, de fato, as formas informes não deixam outra lembrança senão a de uma possibilidade... Assim como uma sequência de notas tocadas ao acaso não é uma melodia, tampouco **uma poça, uma rocha, uma nuvem, um fragmento de litoral são formas redutíveis. [...] Esse exercício pelo informe ensina, entre outras coisas, a não confundir o que se acredita ver com o que se vê. Há uma espécie de construção na visão, de que somos dispensados pelo hábito. Adivinhamos ou prevemos, em geral, mais do que vemos, e as impressões do olho são para nós signos, e não *presenças singulares*, anteriores a todos os arranjos, resumos, esgarços, substituições imediatas que a educação elementar nos inculcou. [...] Assim como o pensador tenta se defender das *palavras* e das expressões prontas que dispensam os espíritos de se surpreender com tudo e tornam possível a vida prática, do mesmo modo o artista pode, pelo estudo das coisas informes, isto é, de forma *singular* [...].**

Paul Valéry, *Do solo e do informe*, (2012, p. 78-80)

Apreendi com Rômulo Quiroga (um pintor boliviano):

A expressão reta não sonha.

[...] Arte não tem pensa:

O olho vê, a lembrança revê, e a imaginação transvê.

É preciso transver o mundo.

Isto seja:

Deus deu a forma. Os artistas desformam.

É preciso desformar o mundo:

Tirar da natureza as naturalidades.

Fazer cavalo verde, por exemplo.

[...] **Agora é só puxar o alarme do silêncio que eu saio por aí a desformar.**

Manoel de Barros, *Livro sobre nada*
(2010, p. 349-350, grifo nosso)

Prosseguindo com o esforço dos entes referenciais da *Library and Information Science*, a informação é posta entre sua efetivação de dar a forma a algo e a negação niilista da forma; estar entre dois pólos multifacetados todavia envoltos pela tradição ontológica remete-nos à uma privação, uma certa *epoché* linguística muito comum no pensamento latino-americano, com singular gramática no realismo-fantástico/mágico: um viver entre o real (e seus documentos) e o fantástico (e seus fantasmas informacionais). Tal representação transversa do informe aqui atende por “inform ,” ou, em sua forma abreviada, “inform ”; este “fim terminológico” encontra-se marcado por uma “abertura” (*percée*)¹⁹⁹ propositalmente “demarcadora” de que o “fim” para um “termo”²⁰⁰ (lógico) é o “trânsito” inicial para a palavra (gramática): “inform ,”²⁰¹.

Além da abertura, as aspas e a vírgula exercem também seus papéis. Por que pôr entre aspas? Colocar entre aspas significa: i) citar, em sentido filológico, “colocar em movimento”, ii) indicar que a palavra não está em sentido próprio, mas em metáfora (transporte), tradicionalmente concebida como o sentido impróprio à qual toda linguagem é metafórica, contudo, estando em metáfora a palavra não é totalmente excluída da sua tradição semântica, todavia joga com ela, iii) assinalar que não se trata simplesmente do uso do velho termo, mas também não se trata de um novo, trata-se de deixar em suspenso a palavra na sua história, ou seja, ao menos de forma elementar, pensá-la, iv) apontar que frente à possibilidade das aspas representarem os muros da prisão, ou da caverna, que é para nós a palavra, mostrar em seu **entre** – *inter-esse* – a abertura “ ” e a vírgula “ ,” de onde nasceram as aspas, seu chão, sua moita (*virgulta*), que para Isidoro de Sevilha (2004, p. 297-299) assinala o ritmo da respiração na enunciação do sentido, isto significa dizer que entre aspas, o nascimento e a morte, a humanidade habita o mundo e vive o ser em seu ritmo, pois do ser não temos outra experiência senão viver. O informe ritmo da vida faz-se em seu acontecer, sem nenhum destino prévio, na medida dos seus batiques, em seu próprio balanço, entre aspas, mas aberto à sua própria dança, o tempo. Em outras palavras, citáveis, “o ritmo desta mundaneidade eternamente fugaz,

¹⁹⁹ *Percée*: antônimo de clausura. Trata-se de abertura – feita à força – que “proporciona uma passagem ou dá um ponto de vista”; “ação de fender”.

²⁰⁰ “[...] o termo é uma ideia em trânsito, logo, é dinâmico, um *ens communicationis*; [...] Assim, um termo é o significado, a forma (alma) do conteúdo lógico das palavras. Palavras são, portanto, símbolos” (JOSEPH, 2008, p. 97).

²⁰¹ **“O sentido normal das palavras não faz bem ao poema. Há que se dar um gosto incasto aos termos. Haver com eles um relacionamento voluptuoso. Talvez corrompê-los até a quimera. Escurecer as relações entre os termos em vez de aclará-los. Não existir mais rei nem regências. Um certa liberdade com a luxúria convém.”** (BARROS, 2010, p. 265, grifo nosso). Em outro poema, Manoel de Barros (2010, p. 373, grifo nosso) alude de modo suplementar essas palavras: “Só as palavras não foram castigadas com a ordem natural das coisas. **As palavras continuam com os seus deslimites.**”

evanescente na sua totalidade, espacial mas também temporal, é a felicidade” (AGAMBEN, 2013a, p. 202).

Este pretense “fim” da “informação” (inform) anuncia em sua abertura o “fim” primaz do “livro”²⁰² e o seu vindouro “dia seguinte”: o proteiforme “livro por vir”²⁰³ de matéria informe²⁰⁴, “o vir-a-ser-escritura da linguagem é o vir-a-ser-linguagem da linguagem” (DERRIDA, 2013, p. 279). O fim aqui está posto em dois eixos, o fim como morte e cessação de uma ideia sufocante em suas regularidades absolutas (ideia do livro travestida na ideia de informação) – fim de um dado centro de evidências do sentido que suporta o mundo – e o fim como por-*vir* (espaçamento), contido em si mesmo através de camadas linguísticas em abismo – pragmático-linguístico: “centro informe de toda forma” (DIDI-HUBERMAN, 2015, p. 368).

Ora, o que hoje se passa, **o que se anuncia como a forma mesmo do por-*vir* do livro, ainda como livro, é, por um lado, para além do fechamento do livro, a irrupção, a deslocação, a disjunção, a disseminação sem reunião possível, a dispersão irreversível desse código total** (não seu desaparecimento, mas sua marginalização ou sua secundarização, de acordo com modos a que seria preciso retornar), **mas simultaneamente, por outro lado, o reinvestimento constante do projeto livresco, do livro do mundo ou do livro mundial, do livro absoluto (por isso, esse fim do livro, eu o descrevia também como interminável, sem fim), o novo espaço da escrita e da leitura da escrita eletrônica, que viaja a toda velocidade de um ponto a outro do mundo, e que liga, para além das fronteiras e dos direitos, não apenas os cidadãos do mundo na rede universal de uma *universitas* potencial, de uma enciclopédia móvel e transparente, mas qualquer leitor como escritor possível ou virtual, etc.** [“sociedade da informação”] Isso

²⁰² “**Tudo ocorre, portanto, como se o que se denomina linguagem** apenas pudesse ter sido, em sua origem e em seu fim, um momento, um modo essencial mas determinado, um fenômeno, um aspecto, **uma espécie de escritura**. [...] No caso em questão, - e este é apenas um exemplo entre outros -, dessa **tão falada morte da civilização do livro, que se manifesta inicialmente pela proliferação convulsiva das bibliotecas. Apesar das aparências, esta morte do livro anuncia, sem dúvida (e de uma certa maneira desde sempre), apenas uma morte da fala [voix] (de uma fala que se pretende plena) e uma nova mutação na história da escritura, na história como escritura.** [...] ‘Morte da fala’ é aqui, sem dúvida, uma metáfora: antes de falar de desaparecimento, **deve-se pensar em uma nova situação da fala**” (DERRIDA, 2013, p. 10, grifo nosso).

“**O que chamei então de ‘o fim do livro’ vinha ao termo de toda uma história: história do livro, da figura do livro e mesmo do que se chamava de ‘o livro da natureza’** (Galileu, Descartes, Hume, Bonnet, Von Schubert, Novalis, sua ‘enciclopedística’ e o que ele chamava de sua ‘teoria da bíblia’, etc). **Ao falar do ‘fim do livro’** em curso, referia-me ao que certamente já se anunciava, e de que falamos esta noite, mas **visava sobretudo ao modelo ontológico-enciclopédico ou neo-hegeliano do grande livro total, o livro do saber absoluto, que reúne em si, circularmente, sua própria dispersão infinita**” (DERRIDA, 2004, p. 30, grifo nosso).

²⁰³ “**O Livro é assim, discretamente, afirmado no devir que é talvez seu sentido [...]** **O fim da obra é sua origem, seu novo e seu antigo começo: é sua possibilidade aberta uma vez mais**” (BLANCHOT, 2005, p. 359, grifo nosso).

²⁰⁴ “[...] **informe, [palavra] que lhes confere movimento**, isto é, uma ‘vida’ de acidentes e de sintomas sem fim. **A matéria segundo Bataille poderia ser então considerada estritamente como aquilo de que o informe é o sintoma: aquilo que na forma sacrifica a forma**” (DIDI-HUBERMAN, 2015, p. 298, grifo nosso). Didi-Huberman (2015, p. 244-246) argumenta que a matéria é o meio, o *médium*, segundo o qual “ocuparia não uma posição derivada, *segunda* em relação à forma ou à ideia (modelo platônico), mas uma posição *outra*, radicalmente outra”, e continua mais adiante, “capaz a um só tempo de *desmentir* a realidade em cada ‘documento’ do real e de torna-la ‘demente’, proliferante, proteiforme, ativa, criadora”, tal panmorfismo desenha por escrito a “matéria informante”.

relança um desejo, o mesmo desejo. **Isso re-induz a tentação de considerar que a rede mundial da WWW é a figura como o Livro ubíquo enfim reconstituído, o livro de Deus, o grande livro da Natureza, ou o Livro-Mundo em seu sonho onto-teológico enfim realizado, muito embora ele repita o fim como por-vir** (DERRIDA, 2004, p. 31, grifo nosso).

Este texto derridiano, tão simbolicamente contemporâneo, assinala um fim que em suas narrativas escáticas oscila mimeticamente o devir entre as páginas da tradição e da inovação e suas práticas²⁰⁵; um fim que demarca a cessação de uma idealização terminológica, como a informação, ou de um projeto societário informacional cujo centro (*user centric*) está inscrito numa ideia cognitiva nuclear da “fala plena”: o *information man*²⁰⁶. Ou seja, a morte da fala

²⁰⁵ Acerca do devir informe subversivo – caso leve-se em consideração o texto epigráfico de Bataille, em que o informe é uma máscara não matemática – das práticas informacionais, diz Derrida (2013, p. 12, grifo nosso):

“Mas, para além das matemáticas teóricas, **o desenvolvimento das práticas da informação amplia imensamente as possibilidades da ‘mensagem’, até onde esta já não é mais a tradução ‘escrita’ de uma linguagem, o transporte de um significado que poderia permanecer falado na sua integridade. Isso ocorre também simultaneamente a uma extensão da fonografia e de todos os meios de conservar a linguagem falada, de fazê-la funcionar sem a presença do sujeito falante.** Este desenvolvimento, unido aos da etnologia e da história da escritura, ensina-nos que **a escritura fonética, meio da grande aventura metafísica, científica, técnica, econômica da Ocidente, está limitada no tempo e no espaço, e limita-se a si mesma no momento exato em que está impondo sua lei às únicas áreas culturais que ainda lhe escapavam. Mas esta conjunção não-fortuita da cibernética e das ‘ciências humanas’ da escritura conduz a uma subversão mais profunda.**”

²⁰⁶ Os relatos embrionários dos anos 1960 e 1970, época que a historiografia sincrônica da *Information Science* narra seu nascimento, davam relevo a uma mudança da estruturação social da sociedade, em especial, uma reestruturação dos modos de desenvolvimento social, postos em evidência perante a crise de legitimação do capitalismo tardio. A resolução inovativa desses problemas passou pela reviravolta linguística da economia, onde os processos simbólicos acionais foram capturados e cooptados do mundo da vida pelos sistemas e passaram a “dar forma” aos meios de direção e controle da sociedade. Trata-se não mais de uma sociedade moderna industrial, mas, de uma sociedade pós-industrial, cujo regime de produção de riquezas trouxe objetivamente ao primeiro plano as esferas de produção cultural e social (as relações de produção). Contudo, levando em consideração que este processo inovativo da economia capitalista ganhou o nome de “economia da informação” e nas sociedades onde o capitalismo enreda suas raízes é a economia a linha privilegiada de análise, a expressão “Sociedade da Informação” é sintetizadora das dinâmicas simbólico-linguísticas objetivadoras que demarcam os nós centrais desse projeto de sociedade, cujo fundo é um macrossujeito econômico (MACHLUP, 1962; PORAT, 1977). Nas vestes da representação clássica do sujeito cognoscente, reinterpreta-se a figura do sujeito econômico da escolha racional e denomina-o de “*information man*” (ROBERTS, 1982): o “*information man*” vê a “*information as an economic good*” (BATES, 1990, p. 379), não por menos, “*the notion of information man*” é análoga à do “*economic man*” (ROBERTS, 1982, p. 93).

Frohmann (1992, p. 381-382, grifo nosso), em *The power of images: a discursive analysis of the cognitive viewpoint*, sintetiza essa “equivalência” sujeito-mercado a partir dos modelos teóricos da LIS da seguinte maneira: “**The conclusion of the analysis presented here is that the ‘user-centric’ promise of the cognitive viewpoint is compromised by the ways in which its discursive resources are mobilized to integrate users firmly within a market system of information consumption as much outside their control as any other highly monopolized system of consumer product production and exchange. Talk of a new theoretical ‘shift to users’ is difficult to reconcile with discursive procedures that disempower users by (i) limiting their information activities to internal cognitive processes and their information acquisition to image modification, (ii) dispersing the social world into atomic, monadic ‘inner realities’, (iii) limiting their own access to their own inner worlds to perceptions of ‘gaps’ or ‘anomalies’, and (iv) submitting to a technology of surveillance administered through expert procedures of image harmonization. The theoretical erasure of social practices of individual and collective image generation in the interests of an image market also raises doubts about the ‘user-centeredness’ of a viewpoint which cannot recognize that an image without a gap may mask a dire need. If Baudrillard is right in characterizing our modern world as a ‘hyperreality of communication and meaning’ in which, ‘by dint of being more real than the real itself’, ‘reality is destroyed’, to be replaced by chimera, by simulation, then the cognitive viewpoint’s theoretical discourse**

plena, da história única e unilateral de “ver” o mundo está inscrita no *information man*, projeção representativa da “lógica da informação” nos “paradigmas” capurrianos: substancialista e cognitivo (1992) ou, reinscritos, físico e cognitivo (2003a), ou, ainda, nas teorias sintático e semântica da linguagem descritas por Rendón Rojas (1996). Portanto, o fim da “informação” e sua “lógica” não é mais do que um traslado metafórico do fim do livro, de uma ideia asfíxiante do absoluto e do total, ora prefigurado fora de si, numa realidade externa e alheia ao sujeito (informação como “algo” objetivo no mundo exterior), ora predeterminado dentro de si ou em si como entes íntimos e exclusivos do espaço cognitivo, este a priori podendo ser de dois modos: a) a ideia do objeto representado previamente na mente do sujeito cognoscente (Objeto-Sujeito), b) a ideia do sujeito cognitivamente estruturado que em seu ato de apropriação perceptiva das coisas representa o mundo (Sujeito-Objeto).

A argumentação por meio de uma classificação linguística como a de Rendón Rojas (1996) nos ajuda a “ver como” as “perspectivas” físico-substancialistas e cognitivas descritas por Capurro (1992; 2003a) encontram-se reunidas na “moderna invenção” da informação (DAY, 2001) a partir da metáfora mentalista do paradigma representacional da consciência, em particular, nas teorias sintático-semânticas e suas denotações. Segundo Manfredo de Oliveira (1996, p. 205, grifo nosso), “a experiência da **linguagem como informação** se faz a partir de determinado paradigma: o paradigma da subjetividade, da consciência [...] **a manifestação epocal da linguagem como informação pressupõe o paradigma das teorias da consciência e da representação.**” Conforme tais “teorias paradigmáticas”, a linguagem é um *médium* de informar as representações mentais, seja a partir de uma instrumentalidade técnica, como as cibernéticas²⁰⁷ ou o Memex – “*As we may think [...] a possible future world in which man-made machines will start to think*”, nas palavras de Vannevar Bush (1945, p. 112) –, ou, como processos ou estados mentais internos onde a informação é feita uma barcaça que faz a passagem entre mentes (estruturas, sistemas), de um logos vivo a outro, do que apanhou

of images pursuing images, representations chasing representations, and world-models requiring repair offers no escape from system domination. Instead, it helps to inscribe existing power inequities into the heart of LIS theory.”

²⁰⁷ “**O homem está imerso num mundo ao qual percebe pelos órgãos dos sentidos. A informação que recebe é coordenada por meio de seu cérebro e sistema nervoso até, após o devido processo de armazenagem, colação e seleção, emergir através dos órgãos motores, geralmente os músculos. [...] a informação recebida pelos órgãos sinestésicos se combina com o cabedal de informação já acumulada para influenciar as futuras ações. Informação é o termo que designa o conteúdo daquilo que permutamos com o mundo exterior ao ajustarmos a ele, e que faz com que nosso ajustamento seja nele percebido. O processo de receber e utilizar informação é o processo de nosso ajuste às contingências do meio ambiente e de nosso efetivo viver nesse meio ambiente.** As necessidades e a complexidade da vida moderna fazem, a este processo de informação, exigências maiores do que nunca, e nossa imprensa, nossos museus, nossos laboratórios científicos, nossas universidades, nossas bibliotecas e nossos compêndios estão obrigados a atender às necessidades de tal processo, sob pena de malograr em seus escopos. Destarte, comunicação e controle fazem parte da essência da vida interior do homem, mesmo que pertençam à sua vida em sociedade” (WIENER, 1968, p.17-18, grifo nosso).

(apropriou) do mundo externo – das colônias da matéria (prima) às metrópoles da forma; esta barcaça invariavelmente atualiza-se e incrementa os sistemas/estruturas (metaforicamente mentais) a partir de sua ininterrupta deriva perceptiva (coletora: *legein*) pelos mares encastelados (semânticos) da consciência. Para este paradigma, representar é um evento mental de mimetizar algo (a apresentação) para si mesmo, passível de ser replicado tecnicamente, diante da sua orientação instrumental.

A lógica da informação transfigurada no paradigma da consciência dá um salto sobre as duas margens sem levar em conta o rio que a delinea, contorna e envolve. Trata-se de uma ilusão gramatical clássica-moderna nivelar o emprego da linguagem objetivada da terceira pessoa com a linguagem expressiva da primeira pessoa, agregar sob a mesma insígnia da substituição representativa o “dar a forma a algo” e o “dizer algo a alguém”, nunca dantes separadas. Capurro (2008, p. 1) diz: “*la noción de información como concepto ontológico ('dar forma a algo') pierde su relevancia en la modernidad, manteniéndose el sentido de 'decir algo a alguien'.*” A formulação “dizer algo a alguém” (*legein ti*), objeto direto que se torna interno, conservada pela modernidade, em detrimento do desuso da expressão “dar forma a algo”, não deixa de partilhar sua formulação com a questão do sentido da linguagem na antiguidade, clássica e tardia – “a ontologia é uma obra logológica, na qual é sempre a sofística quem fala” (CASSIN, 1993, p. 21).

“Dizer algo a alguém” no sentido da modernidade, não está fora do espectro aristotélico de conceber a linguagem: “Dizer, depois de Aristóteles, é dizer alguma coisa que tem um sentido para si mesmo e para outrem” (CASSIN, 1993, p. 20). Esta equação é “sofística” e, ao mesmo tempo, “ultraparmediária”: “dizer é dizer alguma coisa; dizer alguma coisa, é dizer o ser; dizer o ser, é dizer a verdade; dizer é, portanto, dizer a verdade” (CASSIN, 1993, p. 24), tal sentença apresenta-se na sintaxe platônica, onde, em acordo com Cassin (1993, p. 27) “dizer alguma coisa” significa que “quando se fala, trata-se de dar o nome próprio a alguma coisa, de evocá-la, de fazê-la ser, de fazer com que essa ‘coisa’ seja”. Deste modo, o paradigma dito moderno tem em suas vestes a estampa do mundo antigo, em sintaxe e significado, uma concórdia platônico-aristotélica entre a forma e o sentido.

Contudo, “algo” (*res*)²⁰⁸ escapa à interpretação “hegemônica”, as sofisticas cassinianas²⁰⁹ e as assinaturas filosóficas da arqueologia agambeniana chamam a atenção para uma certa estância gramatical, o rio entre as duas margens polarizadas pela metafísica clássico-moderna, conforme lida em sua tradição. “Dar a forma a algo” e “dizer algo a alguém” partilham da abertura da linguagem²¹⁰, do seu pressuposto gramatical²¹¹, ou seja, do “inform”, em relação ao qual, em última instância são auto-referências, sejam essas formas ou ditos, um “bode-cervo”²¹², um “centauro”²¹³ ou um “antílope”, ou, ainda, uma “estrela”²¹⁴, uma rocha ou uma

²⁰⁸ “*Res* significa implicação de qualquer coisa na linguagem” (AGAMBEN, 2010b, p. 33-34). Agamben, provavelmente, inspira-se na gnoseologia benjaminiana, especialmente quando Benjamin (2011, p. 51) manifesta que “não há evento ou coisa, tanto na natureza animada, quanto na inanimada, que não tenha, de alguma maneira, participação na linguagem”.

²⁰⁹ O deslocamento interpretativo inserido pela argumentação de Cassin diz respeito a ressignificação do livro Gama da “Metafísica” aristotélica, especialmente, quando o *legein ti* refuta a equivalência platônica, pondo em suspensão, a partir do significado, a questão entre sentido e referência. Desta maneira argumenta Cassin (1993, p. 30): “*Legein* desta vez se explicita em *semainein ti*, ‘significar alguma coisa’”, isto é, continua Cassin (1993, p. 31), “‘dizer alguma coisa’ não é ‘dizer o ente’, porque não é fazer asserção do ser dessa coisa qualquer que se diz – nem, de resto, de seu não ser. Ao contrário, dizer alguma coisa é, de uma maneira radicalmente diferente, ‘significar alguma coisa’” e, referindo-se ao texto aristotélico diz, “pois para quem não significa, não haveria discurso, nem se endereçando a si mesmo, nem endereçado a outrem” (ARISTÓTELES, 2002, 1006a 18-24, p. 147).

²¹⁰ Como já dito anteriormente: “**A própria coisa [to pragma auto] não é uma coisa – é a própria dizibilidade, a própria abertura que está em questão na linguagem, que é a linguagem**” (AGAMBEN, 2013a, p. 19, grifo nosso).

²¹¹ Esta ideia se assemelha pela via da *linguistic turn* com as palavras de Capurro (1992) para a “perspectiva” que podemos chamar de hermenêutica pragmático-existencial da informação. Num primeiro momento quando fala da abertura da linguagem: “*It is the open context of possibilities within which our inter-personal life as well as our dealing with things and with nature reveals a possible horizon of meaning.*” Num segundo momento, o que chamamos por “pressuposto gramatical do ‘inform’” assemelha-se à ideia de um “mundo comum partilhado”, de um “fundo comum de potencialidades”, que por estar em potência nos nossos pragmáticos jogos de linguagem partilhados por entre nossas formas de vida representa-se como “informe”: “*Information, in an existential-hermeneutic sense, means to thematically and situationally share a common world. [...] Information is, more precisely, the articulation of a prior pragmatical understanding of a common shared world. [...] sharing a common background of un-discovered potentialities for being.*”

²¹² “Evidentemente, o caso do bode-cervo não é o caso geral, muito pelo contrário. Mais freqüentemente - em todo caso, em filosofia, senão nas frases - confrontamo-nos com termos tais como ‘homem’ ou ‘branco’ do que com termos como ‘bode-cervo’ ou ‘bom-dia’. Aliás, nem mesmo se trata de bode-cervo em *Gama*. **Entretanto, o caso do bode-cervo é muito precisamente um caso pertinente, até mesmo crucial, no que concerne à sofisticada. O discurso sofisticado é aquele que faz ser tudo o que diz. A linguagem aristotélica é aquela em que uma palavra, na medida em que é objeto de uma convenção, significa sempre algo. A diferença entre as duas convenções prende-se à consideração do bode-cervo como podendo significar algo sem, por isso, ser. O bode-cervo ocupa, *mutatis mutandis*, na reflexão de Aristóteles, o lugar da ‘seqüência que converge o menos rapidamente’ na de Frege: a palavra ou o enunciado quer dizer algo, ‘tem um sentido’, mas pode se mostrar, pela história natural ou pelas matemáticas, que ele **não corresponde a qualquer objeto, que ele ‘não tem denotação’**. Tal caso, de um sentido sem referência, é possibilitado pelo ‘significar algo’ aristotélico: é o efeito da suspensão introduzida pelo *semainein ti*” (CASSIN, 2005, p. 110, grifo nosso).**

²¹³ “Suponhamos a pergunta: ‘como se pode imaginar o que não existe?’ A resposta parece ser: ‘**se o fazemos, imaginamos combinações não existentes de elementos existentes.**’ Um centauro não existe, mas a cabeça, o tronco e os braços de um homem e as patas de um cavalo existem” (WITTGENSTEIN, 1992, p. 66, grifo nosso).

²¹⁴ Com o antílope e a estrela faço referência à demarcação aparentemente “não linguística” desses entes previamente “não documentários” para Suzanne Briet (2016, p. 1-2). Ao dizer ou, antes, ao significar, ou até mesmo “pensar” “estrela” e “antílope” já acessamos o livro ou o “documento” público da gramática. Este ato de “conhecimento público”, não é de segunda ordem, como apresenta Briet (2016, p. 2) a partir de um acontecimento

cadeira: “**O *gramma* é, assim, a própria forma da pressuposição**” (AGAMBEN, 2013a, p. 22, grifo nosso), uma semelhança informe, sem arquétipo.

É este o sentido da distinção entre *on* e *poion*, entre o ser e a sua qualificação, na qual Platão insiste várias vezes na carta (342 e 3; 343 b 8-c 1). **A linguagem – a nossa linguagem – é necessariamente pressuponente e objectivante, no sentido em que, no seu acontecer, decompõe a própria coisa, que nela e só nela se anuncia, num ser sobre o qual se diz e num *poion*, uma qualidade e uma determinação que dele se diz. Ela su-põe e esconde o que traz à luz no próprio acto em que o traz à luz. A linguagem é, assim, sempre, segundo a definição retomada por Aristóteles (já enunciada por Platão, no *Sofista*, 262 e 6-7, e ainda implicitamente na distinção moderna entre sentido e denotação) *legein ti kata tinos*, dizer qualquer coisa-sobre-qualquer coisa; é sempre, portanto, linguagem pre-su-ponente e objectivante. A pressuposição é a própria forma da significação linguística: o dizer *kath’ hypocheimenou*, sobre um sujeito (AGAMBEN, 2013a, p. 18, grifo nosso).**

Agamben parte da discussão promovida por Platão na Carta VII, inscrita também em tantos outros diálogos platônicos, sobre a relação da *ἰδέα* (forma) com a linguagem, onde a “própria coisa” (*to pragma auto*) assinala, no sentido cratilaniano, uma teoria da significação linguística, “que constitui, talvez, a primeira, ainda que extremamente contraída, **exposição orgânica da matéria**” (2013a, p. 21, grifo nosso); a linguagem, enquanto **matéria**, é abertura pois “diz os pressupostos enquanto pressupostos e, deste modo, alcança aquele princípio [horizontal] não passível de pressupor e não pressuposto (*arque anypothetos*) [“inform ”], que apenas nessa condição constitui a autêntica comunidade e a comunicação humana” (AGAMBEN, 2013a, p. 20). Enquanto “matéria informe” pode o seu pressuposto e o seu não pressuposto, não sendo “acontecimento” (pressuposto coisal) nem “fundamento” (não pressuposto essencial), mas, geração, isto é a nossa linguagem: “ética é a maneira que não nos acontece nem nos funda, mas nos gera” (AGAMBEN, 1993, p. 30), “portanto, a linguagem é a nossa voz, a nossa linguagem. Como agora falas, isto é a ética” (AGAMBEN, 2006, p. 147).

Esta última citação de Agamben acerca da indiscernibilidade da linguagem e da ética ocorre no epílogo do livro “A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade”, cujo título é “o fim do pensamento”. Caso retornemos ao texto “*Apud Arabes: notes on greek, latin, arabic, persian, and hebrew roots of the concept of information*”, recordaremos, com Capurro (2014a) que neste contexto intercultural do conceito de informação, sua semelhança de família com o conceito de pensamento (*voeiv̄v*, *intellectum*) é notória. Desta maneira, a escrita inicial acerca do fim da informação encontra um símil, o fim

científico ou político; o “antílope” e a “estrela” a partir do momento de sua enunciação já gozam de uma “roupagem documentária”, caso não fosse assim, suas possibilidades suplementares de documentalização se quer existiriam.

do pensamento, que, por sua vez, remete ao fim do livro, todas metáforas da cessação do absoluto, do completo, do pleno, todavia, também, metáforas do por-*vir*. Numa paráfrase de Agamben, o “inform” é uma metáfora ética²¹⁵ do proteiforme “livro por-*vir*” da gramática, o fim da informação como “palavra pensada”, como busca (*quête*) da voz na linguagem.

Pensamos – mantemos em suspenso as palavras e estamos nós mesmos como que suspensos na linguagem – porque nela esperamos reencontrar, por fim, a voz. Outrora – disseram-nos – a voz se escreveu na linguagem. A busca da voz na linguagem é o pensamento. Que a linguagem surpreenda e antecipe sempre a voz, que a pendência da voz na linguagem jamais tenha fim: este é o problema da filosofia. (Como cada um resolva esta pendência é a ética). Mas a voz, a voz humana não existe. [...] E a linguagem é sempre ‘letra morta’. Pensar, nós o podemos apenas se a linguagem não é a nossa voz, apenas se nela medimos até o fundo – não há, em verdade, fundo – a nossa afonia. Isto que chamamos de mundo é este abismo. [...] Portanto, a fuga, a pendência da voz na linguagem deve ter fim. Podemos parar de manter em suspenso a linguagem, a voz. Se a voz jamais foi, se o pensamento é pensamento da voz, ele não tem mais nada a pensar. O pensamento completo não tem mais pensamento. [...] Da palavra pensada, despede-te para sempre. [...] Portanto, a linguagem é a nossa voz, a nossa linguagem. Como agora falas, isto é a ética (AGAMBEN, 2006, p. 147, grifo nosso).

A gramática da informação descreve a ilusão gramatical²¹⁶ gravada na história da lógica representativa da informação, eis a ilusão da caverna informacional; não há uma “imagem interna” e, depois, uma exteriorização, ou, uma essência formal²¹⁷ (ιδεα) externa à qual num processo de rememoração ou apropriação, interiorizamos: “esta exibição privada é uma ilusão” (WITTGENSTEIN, 2008, § 311, p. 142). O reconhecimento das representações nunca é um evento privado, “a imagem da representação é a imagem que é descrita quando alguém descreve a sua representação” (WITTGENSTEIN, 2008, § 367, p. 157), ou seja, a lógica da informação inscrita no paradigma da representação / consciência é “uma” dentre tantas outras representações condensadas nas descrições da gramática da informação. Iludimo-nos ao pressupor teorias sintáticas e/ou semânticas, físico-substancialistas e/ou cognitivas alheias às dinâmicas informacionais e seus usos públicos da linguagem; tais teorias, segundo o ponto de vista wittgensteiniano, encontram-se enfermas, aprisionadas pelos en-cantos imponderáveis da voz do intelecto, portanto, passíveis de tratamento, o que o filósofo austríaco chamou de

²¹⁵ “Por isso na ética não há lugar para o arrependimento, por isso a única experiência ética (que, como tal, não pode ser nem uma tarefa nem uma decisão subjetiva) é ser a (sua própria) potência, existir a (sua própria) possibilidade; e expor em cada forma a própria amorfia e em cada acto a própria inactualidade” (AGAMBEN, 1993, p. 39, grifo nosso).

²¹⁶ “A linguagem (ou o pensar) é algo singular’ – isto se revela como uma superstição (não um erro!), provocada ela mesma por ilusões gramaticais” (WITTGENSTEIN, 2008, § 110, p. 71).

²¹⁷ Repitimos: “a essência se expressa na gramática” (WITTGENSTEIN, 2008, § 371, p. 158).

“terapia da linguagem” (WITTGENSTEIN, 2008, § 133 e §255). Dito isso, à obra informacional e suas atualizações representativas, propomos uma potência interpretativa, ou, o “inform ”: “**as formas informes não deixam outra lembrança senão a de uma possibilidade...**” (VALÉRY, 2012, p. 79, grifo nosso). Tal perspectiva segue a linha do “delírio verbal” do tópico “Do informe”, “visto que”, seguimos o terapêutico perspectivismo pragmático wittgensteiniano em comunhão com a paralaxe pantaneira de Manoel de Barros (2010, p. 339): “os delírios verbais me terapeutam.”

O que suscita aqui o delírio verbal do informar (“inform ”) é uma querela muito debatida na comunidade discursiva da *Library and Information Science* acerca da materialidade ou imaterialidade, ou ainda, da tangibilidade ou intangibilidade da informação. Tal debate ganha um fórum de discussão na comunidade de pares da *Library and Information Science* a partir da crítica do movimento neodocumentalista, facetada com as aplicações da web, às ambiguidades conceituais da informação na “sociedade (neoliberal) da informação” (BUCKLAND, 1991; LUND, 2009; FROHMANN, 2006), além da crítica à “percepção” histórico-sincrônica da informação, debate muito desenvolvido por Rayward (1996), Day (2001) e Frohmann (2004). Buckland (1991, p. 352) um dos primeiros provocadores da discussão neodocumentalista diz que ao debate da *Library and Information Science*: “*the distinction between intangibles (knowledge and information-as-knowledge) and tangibles (information-as-thing) is central*” e segue, representando a informação como material (coisa informativa) e imaterial (conhecimento e processo), simultaneamente.

Figura 12: *Four aspects of information*

INTANGIBLE		TANGIBLE	
ENTITY 2.	Information-as-knowledge Knowledge	3.	Information-as-thing Data, document
PROCESS 1.	Information-as-process Becoming informed	4.	Information processing Data processing

Fonte: Buckland (1991, p. 352).

Concedendo especial atenção à característica coisal da informação, Buckland argumenta que a informação-como-coisa é “desprezada” (*scornfully*), como por Fairthorne (*apud* 1991, p. 352), nas análises da *Library and Information Science*, apesar de ser sobre esta “categoria” que mais nos debruçamos no exercício prático da nossa “cultura material” (BUCKLAND, 1997, p. 807), como, enumera em inúmeros exemplos no tópico *Information, Information Systems*,

Information Science (BUCKLAND, 1991, p. 358-359). Logo, ao falarmos sobre a informação-como-coisa ou sobre a “coisa informativa”, estamos (in)diretamente significando o (neo)documento: “*the term ‘document’ (or ‘documentary unit’) was used as a specialized sense as a generic term to denote informative things*” (BUCKLAND, 1991, p. 355), ou seja, “*we can hardly dismiss ‘information-as-thing’ so long as it is a commonly used meaning of the term ‘information’*” (BUCKLAND, 1991, p. 352). Com isso, Buckland apresenta e defende frente aos estudos informacionais da *Library and Information Science*, sincronicamente enviesados pelos movimentos mecânico-cognitivistas da tradição mentalista, a querela da materialidade da informação. Quinze anos após o clássico texto de Buckland, o neodocumentalista Frohmann (2008, p. 21-22), em território brasileiro, trópico da antropofagia, afirmou: “o documento nomeia a materialidade da informação”, e, num plano epistêmico, “a documentação se torna o meio de materialização da informação”. O documento representar a materialidade da informação é a contrapartida do neodocumentalismo à imaterialidade da informação²¹⁸, ao “abstrato conceito mentalista de informação”²¹⁹:

Considero conceito mentalista abstrato aquele no qual a informação é concebida como algo que está presente na mente em estado de

²¹⁸ A crítica frohmanniana (1992, p. 380, grifo nosso) está estabelecida em diálogo com as pressuposições da sociedade do espetáculo, sendo, a “imaterialidade da informação” (“devir imagem do capital”) um artifício linguístico neoliberal para a expropriação da linguagem ao “reino das imagens espetaculares”:

“While the affinities between the discursive strategies of the cognitive viewpoint and the ideology of consumer capitalism are therefore obvious enough when considering universalism of theory, reification of needs as radically individual, expert intervention in delivery of goods, and a sharp separation of inner and outer, the specific emphasis on representation, image, and model (together with its legitimation as knowledge) speaks the language of a market in a new kind of consumer product which is peculiar to advanced global capitalism. A characteristic of our age, and one not unrelated to the professionalization of information science, is the scale of the domestic and global market in images and representations. Compared to images, the tangible physical object suffers from serious shortcomings as a commodity. Its materiality imposes a troublesome limitation on repeated consumption, because in general, it endures for at least a limited time. [...] But the singular achievement of our consumer society is the degree to which the materiality of the object is bypassed through the substitution of shifting and temporary representations and images. Consumption is tremendously amplified when images and representations become ‘needs’, and when the consumption of the material object comes to represent the consumption of an image. Representations and images are much more readily fragmented, decontextualized, remixed, transformed, and repackaged than material objects. Their immateriality also supports their presentation as intimately connected to individual identities.”

²¹⁹ A partir das semelhanças de família entre a informação, o sentido e o pensamento, podemos acessar a crítica da “imaterialidade da informação” (mecânico-cognitivista) pela perspectiva wittgensteiniana, quando este argumenta: “[...] – Assim, não é porque o tenho em mente que tem sentido?

Mas não é o nosso *ter em mente* que dá sentido à frase? (E aqui pertence, naturalmente, o fato de que não se pode ter em séries de palavras sem sentido.) E **ter em mente é algo que se encontra na esfera da alma. Porém, é também algo privado! É aquele algo intangível; comparável somente à própria consciência.**

Como poderíamos achar isto ridículo! É, por assim dizer, um sonho da nossa linguagem.

Uma máquina poderia pensar? – Ela poderia sentir dor? – Ora, o corpo humano deve ser chamado de uma tal máquina? Por certo ele está o máximo possível perto de ser uma tal máquina.

Mas uma máquina de fato não sabe pensar! – É esta uma proposição empírica? Não. Somente do homem e do que lhe é semelhante dizemos que pensam. Dizemo-lo também de bonecas e inclusive dos espíritos. Considere a palavra ‘pensar’ como instrumento!” (WITTGENSTEIN, 2008, § 357-360, p. 154-155, grifo nosso).

compreensão, seja essa compreensão proveniente da leitura de um documento ou de outros meios. **Essa ideia privilegia os estudos da informação focados nos indivíduos** como agentes de atividades e práticas do interesse dos estudos da informação. **Mas em geral os indivíduos não são os agentes primários** dos processos do interesse dos estudos dos aspectos sociais, públicos, econômicos e culturais da informação. **O conceito que mais eficazmente restringe o pensamento sobre os agentes não individuais que impulsionam esses processos é a imaterialidade dessa informação abstrata e mentalista.**

Um outro modo de expressar a mesma ideia é entender que esse foco no **conceito de informação num sentido imaterial, presente numa mente, implica a limitação dos estudos dos efeitos dos regimes de informação a investigações de mudanças na consciência individual. De acordo com esse modo de pensar, os efeitos sociais e públicos dos sistemas de informação tornam-se reféns da questão de quantos indivíduos são afetados. Se a consciência de muitas pessoas se modifica, então, de acordo com essa forma de pensar, um fenômeno social aconteceu** (FROHMANN, 2008, p. 21, grifo nosso).

As perspectivas neodocumentais de Buckland e Frohmann soam claras, contudo, algo ainda é obscuro: por que, em plena virada neodocumentalista, enviesada pela abertura linguística da pragmática e dos estudos pós-estruturalistas, a questão de natureza dicotômica, material *versus* imaterial²²⁰, tangível *versus* intangível, ainda persiste e “obriga” que uma concepção se defina estritamente em relação ao seu contrário?²²¹ Não tem o documento, como mostrado no tópico anterior, “Documento, ou, da provação da escritura”, seu “quê” especular de imaterialidade também, caso preservemos a definição frohmanniana? Ou ainda, e talvez seja esta a questão a ser perseguida (*quête*), o que possibilita que documento e informação sejam tidos como materiais e imateriais, simultaneamente? Qual(is) seu(s) jogo(s)? Eis o oxímoro: “inform ,”. A essência e o acidente são necessariamente contingentes à gramática: *grammas* gotejantes²²², matriz (ou “matrix”) do “ver como”. Esta sentença poderia ser atribuída como

²²⁰ “**Externo/interno, imagem/realidade, representação/presença, tal é a velha grade a que está entregue o desejo de desenhar o campo de uma ciência**” (DERRIDA, 2013, p. 41, grifo nosso).

²²¹ Tal divisão persiste também em outros espaços discursivos, como, por exemplo, na economia-política (da informação), seja de viés tradicionalista, como a divisão neoliberal, nascida no seio da proposta da sociedade da informação, entre “bens tangíveis” – os bens clássicos (objetuais), terra, água, máquinas, combustíveis, “propriedades materiais” – e “bens intangíveis” – os “bens pós-industriais”, recursos humanos (capital humano), softwares, patentes, direitos autorais, “propriedades imateriais”; ou, de viés crítico, como o “trabalho material” (trabalho morto) de cunho manufatureiro *versus* o “trabalho imaterial” (trabalho vivo), de cunho intelectual, todavia, com propósitos coletivos. Nas palavras de André Gorz (2005, p. 19), em seu livro “O imaterial: conhecimento, valor e capital”, essa cisão é descrita da seguinte maneira:

“O trabalho abstrato simples, que, desde Adam Smith, era considerado como a fonte de valor, é agora substituído por trabalho complexo. O trabalho de produção material, mensurável em unidades de produtos por unidades de tempo, é substituído por trabalho dito imaterial, ao qual os padrões clássicos de medida não mais podem se aplicar. [...] ‘o trabalho em sua forma imediata’, mensurável e quantificável, deverá, por consequência, deixar de ser a medida da riqueza criada”, e, conclui mais adiante, “o coração, o centro da criação de valor, é o trabalho imaterial.”

²²² Repetimos para garantir a materialidade repetível do enunciado: “**toda uma nuvem carregada de filosofia condensa-se numa gota de gramática**” (WITTGENSTEIN, 2008, p. 287, grifo nosso).

uma paráfrase da linguagem-escritura²²³. Ser material ou imaterial é um rastro gramatical, este, por sua vez, uma “matéria baixa” inessencial, que subjaz e torna possível toda a construção da materialialidade e da imaterialidade.

Sabemos que especialmente Frohmann (2008, p. 22-23) chama a atenção para a materialidade da informação (documento) a partir da materialidade dos enunciados²²⁴ em Foucault. Frohmann em sua trajetória na comunidade discursiva da *Library and Information Science*, ou, como o mesmo sugere, da Documentação, constrói seus argumentos em diálogo com “pensadores” como, por exemplo, Bruno Latour e sua famosa tese contra-dicotômica do “Jamais fomos modernos” ou Ludwig Wittgenstein e sua gramática da “altíssima pobreza” (*altissima povertà*) baseada no uso horizontal da linguagem. Logo, um eixo dicotômico como o material *versus* o imaterial está envolto por uma “prática discursiva”²²⁵, ou seja, encontra-se atravessado pelas “condições de existência enunciativas”, que, na arqueologia de Foucault, não quer dizer conforme quais regras foi possível construir novos enunciados, mas, como, conforme o “*a priori* histórico” somente tais enunciados tenham “existido” e não outros. Assim, a “imaterialidade da informação”, contraposta por Frohmann, à “materialidade”, é, em última instância, a “materialidade imaterial da informação”, pois sua formação discursiva, como o próprio Frohmann (1990; 1992; 2008) nos expõe, encontra-se “locada”, e para este caso vale o duplo sentido, à “materialidade repetível” da prática discursiva neoliberal da sociedade da

“Estamos na ilusão [gramatical] de que o peculiar, o profundo, o essencial de nossa investigação reside no fato de ela almejar compreender a essência incomparável da linguagem. Isto é, a ordem que existe entre os conceitos [...] Esta é uma *super*-ordem entre – por assim dizer – *super*-conceitos. Ao passo que as palavras ‘linguagem’, ‘experiência’, ‘mundo’, caso tenham um emprego, este tem que ser tão modesto como as palavras ‘mesa’, ‘lâmpada’, ‘porta’” (WITTGENSTEIN, 2008, § 97, p. 67-68, grifo nosso).

²²³ “[a linguagem] não é contingente: é necessariamente contingente. Também não é necessária: é contingentemente necessária” (AGAMBEN, 1993, p. 85-86, grifo nosso).

“[...] um acessório originário e um acidente essencial. Como a escritura” (DERRIDA, 2013, p. 245, grifo nosso).

²²⁴ “Chamaremos *enunciado* a modalidade de existência própria desse conjunto de signos: modalidade que lhe permite ser algo diferente de uma série de traços, algo diferente de uma sucessão de marcas em uma substância, algo diferente de um objeto qualquer fabricado por um ser humano; modalidade que lhe permite estar em relação com um domínio de objetos, prescrever uma posição definida a qualquer sujeito possível, estar situado entre outras *performances* verbais, estar dotado, enfim, de uma materialidade repetível” (FOUCAULT, 2008, p. 121-122, grifo nosso).

²²⁵ “Finalmente, o que se chama ‘prática discursiva’ pode ser agora precisado. Não podemos confundi-la com a operação expressiva pela qual um indivíduo formula uma ideia, um desejo, uma imagem; nem com a atividade racional que pode ser acionada em um sistema de inferência; nem com a ‘competência’ de um sujeito falante, quando constrói frases gramaticais; é um conjunto de regras anônimas, históricas, sempre determinadas no tempo e no espaço, que definiram, em uma dada época e para uma determinada área social, econômica, geográfica ou linguística, as condições de exercício da função enunciativa” (FOUCAULT, 2008, p. 133, grifo nosso).

informação. Enfim, trata-se de uma “operação simétrica”²²⁶ ao suposto entre-termos, material-imaterial.

Contudo, o que escapa a Frohmann nesta questão, e também ao movimento neodocumentalista, é o “esquecimento” histórico-epistêmico prévio à Documentação, mas, que todavia, está posto em caracteres maiúsculos e por todo o palimpsesto-emblemático que é o Tratado de Documentação otletiano. Este fantasma atende pelos estudos do livro²²⁷ - *Livre (Biblion ou Document ou Gramme)* –, que, assim como o “enunciado” em Foucault, este, o livro (*signatura rerum*), “**é suposto por todas as outras análises da linguagem sem que elas tenham jamais de mostrá-lo**” (FOUCAULT, 2008, p. 126-127), isto é, trata-se de “*una pura existência, el simple hecho de que cierto ente – el lenguaje – tenga lugar. El enunciado es la signatura que marca al lenguaje por el puro hecho de su darse*” (AGAMBEN, 2010a, p. 86, grifo nosso). Longe da efetivação de uma forma e suas clausuras implicadas, como a suposta por Buckland (1991, p. 358) aos estudos informacionais, “*the point is rather that examination of ‘information-as-thing’ might be useful in bringing shape to this amorphous field and in avoiding simplistic, exclusive boundaries based on past academic traditions*”, os estudos do livro podem a sua própria amorfia, pois o livro é a “matéria amorfa” “suposta” e suplementar ao fato da potência (puro existir enunciativo) tornar-se intermitentemente matéria: “pura potência de significar (e de não significar), **a tábua de escrever na qual nada está escrito.**” (AGAMBEN, 2013a, p. 313, grifo nosso).

O ter-lugar da materialidade-(documento)-imaterialidade-(informação) da (neo)documentação é a materialidade informe do livro. Ou seja, entre o material contrastante do documento e o contraste imaterial da informação, o branco e o preto do tabuleiro, faz morada a materialidade informe, a “pura relacionalidade” do tabuleiro-livro, que contingencia em

²²⁶ “**Ora, se queremos descrever o nível enunciativo, é preciso levar em consideração justamente essa existência; interrogar a linguagem, não na direção a que ela remete, mas na dimensão que a produz** [de seu dar-se]; negligenciar o poder que ela tem de designar, de nomear, de mostrar, de fazer aparecer, de ser o lugar do sentido ou da verdade e, em compensação, de **se deter no momento** - logo solidificado, logo envolvido no jogo do significante e do significado – **que determina sua existência singular e limitada**. Trata-se de suspender, no exame da linguagem, não apenas o ponto de vista do significado (o que já é comum agora), mas também o do significante, **para fazer surgir o fato de que em ambos existe linguagem, de acordo com domínios de objetos e sujeitos possíveis, de acordo com outras formulações e reutilizações eventuais**” (FOUCAULT, 2008, p. 126, grifo nosso).

²²⁷ Inúmeros são os exemplos em Otlet: bibliologia pura, filologia bibliológica, sociologia bibliológica, ciência ou lógica bibliológica, psicologia bibliológica, bibliologia tecnológica, bibliologia pedagógica (OTLET, 1934, p. 26-36). Otlet sucessivamente no *Traité*, (re)apresenta o caráter amorfo, pois material e potente do livro, já que estes estudos encontram-se historicamente grafados nas *tábuas* do *Dictionnaire raisonné de bibliologie*, de Gabriel Peignot (1802), vide, por exemplo, Saldanha (2014b; 2015a; 2015b). Dois exemplos são ilustrativos: a) “*Le livre sera successivement comparable à un mécanisme, à un organisme, à un psychisme, à un sociologisme.*” (OTLET, 1934, p. 23); b) “*Si le livre sort de la vie, l'inverse est vrai aussi. Le livre, à son tour, produit la vie: vie extérieure, vie intérieure*” (OTLET, 1934, p. 36).

possibilidade o jogo de contrastes no *topos* tabular. O livro como um rastro gramatical “*não é nada*, não é um ente, excede a questão *o que é* e eventualmente a possibilita” (DERRIDA, 2013, p. 92), um “resto”²²⁸ (*leímma*), uma vereda²²⁹, um elemento residual²³⁰ que perdura e/ou resiste sob as duas faces “materiais” do signo metafísico (DERRIDA, 2013, p. 90), assim como o enunciado, nas palavras de Foucault (2008, p. 95, grifo nosso): “**ele [enunciado] nunca passa de suporte ou substância accidental: na análise lógica, é o que ‘resta’ quando se extrai e define a estrutura**”, e, conclui: “em relação a todas essas abordagens descritivas, **desempenha o papel de um elemento residual, puro e simples de fato, de material não pertinente.**” Trata-se de um resto material e informe (“inform”), “impertinente” feito o escarro de Bataille, sem contornos ou modelos previamente estabelecidos às “impressões do olho” como em Valéry e cujo o fim e seus limites não se encontram traçados pelos preâmbulos metafísicos, todavia, o avesso, *lituretamente* desformados pela “transvisão” do mundo, como em Manoel de Barros.

²²⁸ Jacques Lacan (2003, p. 15) em seu texto *Lituraterra* levanta este problema da letra (*gramma/biblion*) enquanto “resto” a partir de um brinquedo de linguagem de James Joyce ao deslizar “*a letter*” para “*a litter*” (lixo/resto). A arte da escritura (o “fazer da letra *literalixo* [*litière*]”) tem na literatura “**uma acomodação de restos**” (2003, p. 16, grifo nosso). Por meio deste maneirismo, Lacan (2003, p. 17-18, grifo nosso) argumenta sobre a relação implicada, letra/resto (linguagem) e inconsciente (sujeito): “eu proponho **à psicanálise a letra como em suspenso** [...] **Resta saber como o inconsciente que digo ser efeito de linguagem, por ele pressupor a estrutura desta** como necessária e suficiente, comanda essa função da letra.” O “resto”, aquilo que persevera e resiste às imposições categoriais da consciência, está inscrito pelo “pressuposto” não metalinguístico “que a letra é primária”, que a “letra como consequência, e linguagem” é “habitada por quem fala”, ou seja, o resto (inconsciente) é habitado pelo enunciativo, facetado pela linguagem, e não o inverso - “é uma ficção que a vontade do doador acompanhe a [i]magnitude da matéria.” (PLOTINO, 2006, p. 410); logo, nesta relação não há logocentrismo, o que, nas palavras de Lacan (2003, p. 19-20, grifo nosso) “permite esboçar [...] **que a literatura talvez vire em lituraterra.**” “**Rasura de traço algum que seja anterior, é isso que do litoral faz terra. Litura pura é o literal. Produzi-la é reproduzir essa metade ímpar com que o sujeito subsiste [...] com que apoio ela se empreende, com que suspensão ela se detém.** [...] E somente a partir daí que podem tomar-se pelo agente que a sustenta. O que se revela por minha visão do escoamento, **no que nele a rasura predomina**, é que, **ao se produzir por entre-as-nuvens, ela se conjuga com sua fonte**, pois que é justamente nas nuvens que Aristófanes me conchama a descobrir o que acontece com o significante: ou seja, o semblante por excelência, **se é de sua ruptura que chove, efeito em que isso se precipita, o que era matéria em suspensão. Essa ruptura que dissolve o que constituía forma** [...]” (LACAN, 2003, p. 21-22, grifo nosso) e continua, “**Não há metalinguagem, mas o escrito que se fabrica com a linguagem é material** talvez dotado de força para que nela se modifiquem nossas formulações. [...] **Para lituraterrar, eu mesmo, assinalo que não fiz no ravinamento que o põe em imagem nenhuma metáfora. A escritura é esse próprio ravinamento [a metáfora] [...] É a letra** como tal que serve de apoio ao significante, segundo sua lei de metáfora [...] e isso modifica o status do sujeito. **O fato de ele se apoiar num céu constelado, e não apenas no traço unário**, para sua identificação fundamental, **explica que ele não possa apoiar-se senão no Tu**, isto é, em todas as formas gramaticais cujo enunciado mais ínfimo é variado pelas relações de polidez que ele implica em seu significado. [...] Singularmente, isso parece trazer como resultado que **não há nada de recalcado a defender, já que o próprio recalcado se aloja pela referência à letra**. Em outras palavras, **o sujeito é dividido pela linguagem [...] [a lituraterra] é a tradução perpétua, feita linguagem**” (LACAN, 2003, p. 23-25, grifo nosso).

²²⁹ João Guimarães Rosa no *experimentum linguae* do “grande ser-tão” e suas essencialidades nos ensina que pela réstia da fresta o que nos “resta” são as veredas: “**O resto pequeno é vereda**” (ROSA, 2006, p. 59, grifo nosso).

²³⁰ “[...] **los enunciados no se reducen tan sólo al discurso (a lo semântico), porque Foucault se preocupa por dislingüidos tanto de la frase como de la proposición (el enunciado, escribe, es ‘lo que resta una vez extraída y definida la estructura de la proposición’), una suerte de elemento residual, de ‘material no pertinente’**” (AGAMBEN, 2010a, p. 82, grifo nosso).

O livro enquanto um resíduo material informe é a “marca muda” (in-fantil) do “inform¶” na letra da *différance*²³¹, “é [embora não seja ente-presente] **portanto a formação da forma**” e, “por *outro lado*, **o ser impresso da impressão**”²³² (DERRIDA, 2013, p. 77, grifo nosso).

Portanto, não se trata aqui de uma diferença constituída mas, antes de toda determinação de conteúdo, do movimento puro que produz a diferença. O rastro (puro) é a diferença [différance]. Ela não depende de nenhuma plenitude sensível, audível ou visível, fônica ou gráfica. **É, ao contrário, a condição destas.**²³³ **Embora não exista, embora não seja nunca um ente-presente fora de toda plenitude, sua possibilidade é anterior [...]. Esta diferença [différance], portanto, não é mais sensível que inteligível, e ela permite a articulação dos signos entre si no interior de uma mesma ordem abstrata – de um texto fônico ou gráfico por exemplo – ou entre duas ordens de expressão. Ela permite a articulação**²³⁴ da fala e da escritura – no sentido corrente – assim como ela funda a oposição metafísica entre o sensível e o inteligível, em seguida entre significante e significado, expressão e conteúdo, etc. **Se a língua já não fosse, neste sentido, uma escritura, nenhuma ‘notação’ derivada seria possível;** e o problema clássico das relações entre fala e escritura não poderiam surgir (DERRIDA, 2013, p. 77, grifo nosso).

A arqueologia foucaultiana nos choca ao mostrar como as formações discursivas que nos acomete no “presente” são germinadas, tirando “da natureza as naturalidades” e expondo “um como” essas existências enunciativas, e não outras, se estabilizaram nas práticas discursivas do “presente”. Sobre essas camadas gramaticais, debruçado sobre esse palimpsesto que nos encontramos. Contudo, em associação, é a historiografia warburgiana que nos chama a atenção para “secularização pagã” a partir da mimetização proteiforme da Antiguidade tardia,

²³¹ *Différance* é um neo-grafismo construído por Derrida a partir da introdução da letra “a” no lugar da letra “e” da palavra convencionada pelo idioma francês como “différence”: “o a de *différance* propõe-se como uma ‘marca muda’, se escreve ou se lê mas não se ouve. [...] A diferença gráfica, marcada na diferença entre o e e o a, escapa à ordem do sensível, fixando apenas uma relação invisível entre termos, traço de uma relação inaparente. Escapa também à inteligibilidade, pois não se oferece como *presença*, como objeto submetido à objetividade da razão, remetendo para uma ordem que não se deixa compreender na oposição fundadora da metafísica entre o sensível e o inteligível” (SANTIAGO, 1976, p. 22, grifo nosso). No nosso caso, optamos por ao invés de grafar com uma letra, grafar com um espaço, remetendo à discussão proposta pelo *experimentum linguae* e suas dinâmicas do espaçamento e da infância, construída no tópico: : *experimentum linguae*.

²³² “Que o logos seja primeiramente impressão e que esta impressão seja o recurso escritural da linguagem, isto significa, certamente, que o logos não é uma atividade criadora, o elemento contínuo e pleno da fala divina, etc.” (DERRIDA, 2013, p. 83, grifo nosso).

²³³ Na linha de discussão que chegaremos logo a seguir, Plotino (2006, p. 417-418), acerca da matéria, para além da matéria inteligível e da matéria sensível, sem “imateriais”, dirá, cerca de 1700 anos antes: “Agora, se essas coisas existem [qualidade e magnitude], ainda que cada uma exista turvadamente, com muito mais razão existiria a matéria, mesmo que não exista nitidamente por não ser apreensível pelos sentidos: não o é para os olhos, porque é incolor: nem para o ouvido, porque não é som: nem é sabor, por isso nem o é para as narinas nem para a língua. E para o tato, então? Não, ora, porque também não é corpo: pois o tato é pertinente a um corpo, porque é tato do denso ou do ralo, suave ou áspero, úmido ou árido; mas nada disso está na matéria.”

²³⁴ Seguindo a perspectiva da nota anterior, Plotino (2006, p. 404) acerca da matéria, uma semelhante à família do rastro, da gramma, da *différance*, do livro, do “inform”, afirma: “a divisão e a cisão são afecção da matéria”, pois, ao invés de estabelecer determinações, o que faz é intermediário, articulatório: “aquilo que carece de alguma coisa, mas tem outra, provavelmente seria um intermediário” (2006, p. 424).

e, precisamente neste período, em especial, no seu início, quando os contornos estavam sendo traçados, que uma das mais importantes discussões sobre a questão da matéria encontra-se sob os escombros da “história dos vencedores”. O elemento provocador é as *Enéadas* de Plotino, em particular, o livro II, seção 4 [12], cujo título é: “Sobre as duas matérias”.

A história da filosofia de viés ortodoxo eclesiástico (ontoteológico) legou o heterodoxo e interculturalista²³⁵ Plotino ao ocaso, como um místico-pagão²³⁶, facetado entre a crítica e a aceitação gnóstica do intelecto (*gnostikos*). Logo, seu pensamento foi embalsamado nas criptas do livro²³⁷, sendo acessado esporadicamente pela ficha de “neoplatônico”, não que não seja muito, mas, Plotino, e, em linhas gerais, a Antiguidade tardia, é muito mais que isso²³⁸. Tal embalsamamento bibliotecário livrou o pensamento de Plotino, como de tantos outros, da decomposição precoce e possibilitou que *a posteriori* pudéssemos partilhar do seu mundo expressivo, social e cultural. Seu pensamento sobre a questão da matéria, caso levemos em consideração a terapia da linguagem wittgensteiniana e a altíssima pobreza da sua busca por relações e não por essências, nos leva a “ver como” esta inscrição subjaz nas mais contemporâneas inscrições acerca do mundo e “suas novidades”, como, por exemplo, em Agamben, Derrida e Bataille.

Agamben em sua tese acerca do pensamento (*gnostikos*) enquanto potência, ou, Derrida em sua tese gramatológica, ou, ainda, Bataille em sua tese sobre o materialismo baixo, causam um deslocamento na história do pensamento ocidental²³⁹ ao nos mostrar que somos não

²³⁵ Vide “A vida de Plotino”, narrada por seu discípulo e filósofo Porfírio (2006). Para maiores instruções acerca do pensamento de Plotino e acesso às traduções das “*Enéadas*” e “A Vida de Plotino”, conferir a tese “Plotino, *Enéadas* I, II e III; Porfírio, *Vida de Plotino*: introdução, tradução e notas” de José Carlos Baracat Júnior (2006).

²³⁶ “*La filosofía de Plotino fracasó en su configuración como sistema del paganismo ante la capacidad de organización del cristianismo y ante su inclusión de la historia en la historia salvífica de Dios, instauradora de un sentido.*” (ELSAS, 1986, p. 29, grifo nosso) Christoph Elsas chama a atenção para o caráter inter-multicultural que envolveu a biografia e a filosofia de Plotino, em especial, as influências ocidentais e orientes para a construção de seu sistema filosófico: “*Y, sin embargo, la filosofía de Plotino, por su partida de la atemporalidad de la mística, creó también la posibilidad de unirse con los nuevos tempos. Actualmente, por ejemplo, ‘la sociedad internacional para estudios neoplatónicos’ considera la filosofía neoplatónica, con su apoyo en la unión mística, como lo único adecuado para una comprensión entre las tradiciones orientales y las occidentales de la filosofía. Tenemos aquí un ejemplo impresionante de la fuerza integradora de la mística en la filosofía de Plotino*” (1986, p. 29-30).

²³⁷ Poderíamos dizer que esteve em um bom lugar, já que a matéria em Plotino (2006, p. 405) é dentre outras coisas, “um cadáver adornado.”

²³⁸ Somente no caso da seção “Sobre as duas matérias”, Plotino deixa ora implicitamente, ora explicitamente que seus comentários estão baseados em inúmeros pensadores prévios a ele, como, por exemplo, Anaxágoras – homeomerias como matéria (2006, p. 408), Anaximandro – ilimitado (*apéiron*) como matéria (2006, p. 409), Empédocles – elementos (*stoicheion*) como matéria (2006, p. 408), Platão – *khóra* como matéria (2006, p. 401) e Aristóteles – substrato como matéria (2006, p. 401).

²³⁹ A cosmologia hylemórfica cristã, após a *gnose* dos tempos plotinianos, torna a ser enxergada posteriormente somente por Aquino, 1000 anos depois; este atesta a relação entre ser e matéria em cópula. Os primeiros 4 séculos, ou a Antiguidade tardia, ou o mundo de Plotino, é um mundo que tenta entender como Deus se fez Carne, como o Verbo se faz Carne, como a Carne diz Deus, como a profissão do profeta (o que diz os desígnios), e o “phemi” de

unicamente como foi dito que somos, mas, que neste processo de se tornar o que se é, há um pan-humanismo amorfo, liberto de denominações e fértil em relações: *ecce homo, ecce liber*.²⁴⁰ Esta matéria que habita uma zona de indiscernibilidade em relação ao humano, Plotino acessa pela via do exemplo, recorrendo, ainda que não esteja explícito no seu texto, à metáfora escritural platônica da mulher²⁴¹ e à metáfora aristotélica e dos seus comentadores medievais da conservação da potência (matéria) após a atualização no/do ato (*morphé*); antes da passagem textual, é imperioso argumentar, para justiça hermenêutica, que Plotino estava falando a partir dos pressupostos da rigidez metafísica de suas categorias dicotômicas, sendo, uma relação sexual (caso exista isso)²⁴², em sua viés tradicionalista, uma relação entre o “masculino” e o “feminino”, todavia, enquanto indivíduo de sociabilidade pagã, “o tornar-se aquilo que se é” é um devir escritural feminino²⁴³, que apesar das determinações da forma e seus formatos (o

pró-“pheta”, representa simultaneamente dizer, anunciar, contar, pensar e crer... No final desses 4 séculos, na sequência de Plotino, Jerônimo “encerra” definitivamente Deus no Livro dos livros, a Bíblia (*tà bíblia*).

²⁴⁰ A expressão “*ecce homo, ecce liber*” refere-se ao *character* histórico indissociável de ambos, desde a metáfora do livro e da vida (“humana”, em alguns casos) na cultura helênica – “a própria vida é comparada a um livro” (CURTIUS, 2013, p. 380) –, passando pela representação da antiguidade tardia e do alto medievo com o bíblico “livro da vida” e o místico “livro vivo” (CURTIUS, 2013, p. 402), com o “rosto humano como um livro”, sendo este, o livro, “o manto da retórica” – “o rosto é o livro e a página do estado da alma” (CURTIUS, 2013, p. 391) – ou, “a criação e o Homem-Deus são ‘livros’ de Deus” (SAINT-VICTOR *apud* CURTIUS, 2013, p. 396), ou, ainda, “Cristo como livro” (CURTIUS, 2013, p. 427). Esta última nos chama a atenção pois o “*ecce homo*” nietzschiano tem como “referência” da expressão as palavras que Pôncio Pilatos usou para apresentar Jesus Cristo, e, Nietzsche sendo conhecedor das “metáforas”, que são nucleares à construção de sua filosofia, escreve o seu livro sobre “como se tornar o que se é” (este, dependendo da tradução, é o subtítulo do livro) com o título “*Ecce homo*”, tendo, em seu corpo memorial-discursivo da escrita de si, a narração dos seus livros – como exercício, podemos consultar o sumário. Por isso, “*ecce homo, ecce liber*”.

“*La retractación* [tratar novamente] *supone que el autor puede continuar escribiendo los libros que ya há escrito, como si hubiesen permanecido hasta el final como fragmentos de una obra en curso que tende, por ello, a confundirse con la vida*” (AGAMBEN, 2016, p. 74).

“*Escribir forma parte de una práctica ascética en que la producción de la obra pasa a segundo plano con respecto a la transformación del sujeto que escribe*” (AGAMBEN, 2016, p. 87).

²⁴¹ *En efecto, recibe siempre todo sin adoptar en lo más mínimo ninguna forma semejante a nada de lo que entra en ella, dado que por naturaleza subyace a todo como una masa que, por ser cambiada y conformada por lo que entra, parece diversa en diversas ocasiones [...] Y también se puede asemejar el recipiente a la madre [...] Por tanto, concluyamos que la madre y receptáculo [...] es una cierta especie invisible, amorfa, que admite todo y que participa de la manera más paradójica y difícil de comprender de lo inteligible, no nos equivocaremos* (PLATÃO, 1992, § 50c-51d, p. 202-203, grifo nosso).

²⁴² Para esta discussão ver o livro “*No hay relación sexual*” de Alain Badiou e Barbara Cassin (2011).

²⁴³ “O subjétil, essa mulher, é também uma mãe: lugar do trabalho e do parto, jacente e parente ao mesmo tempo. Por mais que a palavra subjétil inscreva nela um *il* [ele], sua forma fônica conserva ressonâncias convencionalmente associadas ao feminino, exatamente em seu *il* [ele]: frágil, dócil, a leve fraqueza do que é mais gracioso do que poderoso, o aéreo, o etéreo, o sutil ou volátil, ou mesmo o fútil. O subjétil *sopra e voa*. Como é que vão traduzir isso?” (DERRIDA, 1998, p. 109).

documento e o livro – enquanto ideias essencializadas²⁴⁴) enviesadamente masculinos²⁴⁵, o que subsiste “ilimitadamente” e condiciona em possibilidades as relações é o terceiro gênero da matéria informe, de “reflexão bastarda” (PLOTINO, 2006, p. 412; PLATÃO, 1992, §52b, p. 204), marginal à estrutura familiar patriarcal, estrangeira às limitações pré-figuradas, uma palimpséstica-emblemática inscrição-mãe do livro-gramma.

Por isso, embora não seja ente, sendo assim alguma coisa, se identifica à privação [...] Então a privação perecerá com o advento daquilo de que privação? De modo algum: pois o receptáculo de um estado não é estado, mas uma privação [...] Como, então, o limite [forma/alma], advindo, não destruirá a natureza do ilimitado [matéria] em si, ainda mais se não é ilimitado acidentalmente? [...] como quando o feminino é semeado pelo masculino e não se destrói o feminino mas se feminiliza mais; isto é: torna-se mais aquilo que é (PLOTINO, 2006, p. 424, grifo nosso).

O perseverar, o resistir em face do algoz totalizante, isto é o rastro gramatical da alteridade (*différance*)²⁴⁶, nas palavras “analisadas” de Plotino (2006, p. 419-420, grifo nosso), a matéria: “ [...] sua especificidade é não ser algo outro que aquilo precisamente que ela é, e sua especificidade não lhe é adicionada, mas está antes na sua relação com as outras coisas”, e, numa condensada intensidade a-histórica (linear) de “pura existência” histórico-contemporânea²⁴⁷ (*ho nyn kairós*) plural e aberta à alteridade, Plotino diz, “a matéria poderia apropriadamente ser chamada apenas ‘outra’: e talvez ‘outras’, para que, por ‘outra’, não a determines singularmente, mas, por ‘outras’, indiques sua indeterminação.”

²⁴⁴ “A ideia do livro é a ideia de uma totalidade, finita ou infinita, do significante; essa totalidade do significante somente pode ser o que ela é, uma totalidade, se uma totalidade constituída do significante preexistir a ela, vigiando sua inscrição e seus signos, independentemente dela na sua idealidade. A ideia do livro, que remete sempre a uma totalidade natural, é profundamente estrema ao sentido da escritura. É a proteção enciclopédica do teologia e do logocentrismo contra a disrupção da escritura, contra sua energia aforística e, contra a diferença em geral” (DERRIDA, 2013, p. 21, grifo nosso).

²⁴⁵ Num regionalismo da língua portuguesa cultivada no Brasil, o documento é uma metáfora para a genitália masculina, conforme Houaiss (2009).

²⁴⁶ “[...] a arqui-escritura, movimento da *différance* [...] a relação ao outro e a linguagem, não pode, enquanto condição de todo sistema linguístico, fazer parte do sistema linguístico ele-mesmo, ser situado como um objeto em seu campo” (DERRIDA, 2013, p. 73, grifo nosso).

²⁴⁷ Como lembrança: “Pertence verdadeiramente ao seu tempo, é verdadeiramente contemporâneo, aquele que não coincide perfeitamente com este, nem está adequado às suas pretensões e é, portanto, nesse sentido inatual; mas, exatamente por isso, exatamente através desse deslocamento e desse anacronismo, ele é capaz, mais do que os outros, de perceber e apreender o seu tempo. [...] contemporâneo é aquele que mantém fixo o olhar no seu tempo, para nele perceber não as luzes, mas o escuro [...] contemporâneo é, justamente, aquele que sabe ver essa obscuridade, que é capaz de escrever mergulhando a pena nas trevas do presente. [...] quem não se deixa cegar pelas luzes do século. [...] ser contemporâneo significa ser capaz não apenas de manter fixo o olhar no escuro da época, mas também de perceber nesse escuro uma luz que, dirigida para nós, distancia-se infinitamente de nós. Ou ainda: ser pontual num compromisso ao qual se pode apenas faltar” (AGAMBEN, 2009, p. 55-76, grifo nosso).

“O tempo, se podemos intuir essa identidade, é uma ilusão: a indeferência e a inseparabilidade de um momento de seu aparente ontem e de outro de seu aparente hoje bastam para desintegrá-lo” (BORGES, 2001, p. 33).

[...] existe sempre a alteridade, que produz a matéria: pois ela é o princípio da matéria e também o primeiro movimento; por isso, este também era chamado alteridade, porque nasceram juntos movimento e alteridade; e tanto o movimento quanto a alteridade que procedem do primeiro são algo indefinido [amorfo], dele necessitando para definirem-se; e se definem quando se voltam para ele; antes, porém, a matéria, isto é, o outro, é algo indefinido. (PLOTINO, 2006, p. 406, grifo nosso)

Esta “amorfia”, para um mundo tipificado pelas formações hereditárias dos heliotropos naturalizados, não tem formosura. Ser informe no mundo imaculado das “formas” é ser maculado pelo i-mundo traço da escritura, estar entre (*in media res*) o uniforme e a nudez. É a partir deste “leprosário intralinguístico” afeiçoado à matéria e aos subúrbios dos símbolos socializados desta, comumente fichados hoje pela insígnia paradoxal: “minorias”²⁴⁸, que estamos concordes com Derrida (2013, p. 51) ao dizer que a ação constante da escritura se dá como deformação, seja ela escritural ou fônica, sendo a gramatologia (“afastamento natural da natureza”), para um tal mundo naturalizado, uma ciência teratológica. Esta “reflexão bastarda” da inscrição-mãe aludida pelo vocábulo livro me ilimitou²⁴⁹ ao “presente” momento estar aqui, sentado, diante de uma interface, inscrito em híbridas redes gramaticais, testando em copiosas mimesis meu aprendizado “leproso” do “ABC do Sertão”²⁵⁰, na “mátéria” da linguagem, como

²⁴⁸ “Fazer de modo que o insucesso, a queda, o vencimento e o descaimento, a dejeção do subjétil [matéria informe] sejam enfim aceitos. Aceitação, *recepção* ao sujeito de um sujeito, e de algo que simboliza justamente o *receptáculo*, de algo que é quase nada e que se deve substituir em seu lugar como lugar [espaçamento] – pois o subjétil não é outro senão o local vazio do lugar, uma figura da *khora*, senão a própria *khora*. [...] O subjétil sempre fora submisso, subordinado, neutralizado em seu lugar apagado de suporte. Mas a partir desse lugar, e sub-repticiamente, fortalecendo-se com essa neutralidade transcendente, ele comandava. Doravante incorporado, tratado e interpelado como tal, *ele fará parte*. Ele será empregado. E eis o que deverá ser recebido” (DERRIDA, 1998, p. 97, grifo nosso).

²⁴⁹ “[...] em que ser o ilimitado será atributo? No limite e no limitado. Entretanto? A matéria não é algo limitado nem limite. Mas o ilimitado [...] o ilimitado não é um atributo da matéria: logo, ela mesma é o ilimitado” (PLOTINO, 2006, p. 422, grifo nosso).

²⁵⁰ ABC do Sertão, música de Luís Gonzaga (2002 [1953], grifo nosso):

**“Lá no meu sertão pros caboclo lê
Têm que aprender um outro ABC
O jota é ji, o éle é lê
O ésse é si, mas o érre
Tem nome de rê
Até o ypsilon lá é pissilone
O eme é mê, i o ene é nê
O efe é fê, o gê chama-se guê
Na escola é engraçado ouvir-se tanto ê
A, bê, cê, dê
Fê, guê, lê, mê
Nê, pê, quê, rê
Tê, vê e zê
Atenção que eu vou ensinar o ABC
A, bê, cê, dê, e
Fê, guê, agâ, i, ji
ka, lê, mê, nê, o**

diria Oswald de Andrade (2011, p. 61) no Manifesto da Poesia Pau Brasil: “a contribuição milionária de todos os erros. Como falamos. Como somos”. As possibilidades inscritas por essa “deformação fônico-escritural”, me infantilizou no alfabeto e me pôs em relação no mundo e com os outros, ou seja, me fez metáfora material: *ecce homo, ecce liber*.

Àquilo que a metafísica atribuía ao “sujeito” (*subjectum*) seu estatuto distinto na classificação dos seres – ser um animal racional (pensar) – é rodeado por uma indeterminação material²⁵¹: “O pensar é envolto por um halo” (WITTGENSTEIN, 2008, § 97, p. 67). E, neste sentido, na medida em que os estudos informacionais com a guinada da neodocumentação chama a atenção para a matéria, transferindo as pretensões “imateriais” do informar para a materialidade do documentar, o livro privado de significação, apesar de inscrito no curso histórico desta relação, permanece como resto²⁵² e o halo (o novo) se torna clássico-contemporâneo.

Inicialmente, para corroborar com a argumentação, “a matéria é privação [*adynamia*]” (PLOTINO, 2006, p. 420), assim, como rotineiramente nos discursos da *Library and Information Science*, e, em particular, no debate neodocumentalista, o livro o é. Plotino ao abrir o seu discurso acerca da matéria, nomeando-o como “Sobre as duas matérias” ou “Das duas matérias”, aparentemente apresentava como pretensão discutir em comentários o seu já heterodoxo ponto de partida: a questão material dos dois mundos em Platão, isto é, uma exegese sobre a “matéria inteligível” e a “matéria sensível” – uma “sofística” pagã. Todavia, não entrarei neste pormenor. O que nos chama a atenção é que no discorrer da sua argumentação a “questão da matéria” excede em sua “*quête*”²⁵³, verte entre as margens da “matéria inteligível”²⁵⁴ e da “matéria sensível”, o que leva Plotino (2006, p. 408) a dizer: “será necessário um outro, terceiro,

pê, quê, rê, ci

Tê, u, vê, xis, pissilone e zê.”

²⁵¹ “O *subjéttil* é isto, aquilo, ainda aquilo e *eu*” (DERRIDA, 1998, p. 115).

²⁵² “**Tudo e o resto, eis o que é sem sê-lo. E o resto continua inconcebível, mesmo que dê lugar, seu lugar a toda concepção possível**” (DERRIDA, 1998, p. 110, grifo nosso).

²⁵³ “[...] deve existir algo subjacente aos corpos [sensíveis e inteligíveis] que seja diferente deles” (PLOTINO, 2006, p. 407).

²⁵⁴ Veja que não há “imaterial”; este discurso “imaterial” surge na transição do baixo medievo para a modernidade, com certo relevo em Descartes, e passa a ocupar um lugar naturalizado, sendo que, a partir do momento, em que se descreve o “como” ou o “é-sendo” do “imaterial”, este passa a ser o que nunca deixou de ser: material. A questão do “espaço interior”, por exemplo, tendo no paradigma da consciência sua representação supra-expressa no emblema da mente e este ocupando em seus traços o domínio imaterial da consciência, contraposto ao fora material, nasceu com os sectários populares e popularizantes da antiguidade tardia, como um “espaço de liberdade” frente ao estranhamento do mundo que lhes negava um lugar próprio, uma condição mundana. Ou seja, uma ideia demasiadamente distinta, pois baseada na condição material, da ideia do “imaterial” do paradigma da consciência, cujo “sujeito” consciente tem como “desejo se desdobrar, desenvolver e expandir, com seu justificado temor de que a sociedade tome o melhor de sua individualidade, com sua insistência enfática ‘sobre a importância do gênio’ e da originalidade” (ARENDRT, 2009, p. 193).

sob eles.” Ou seja, o “intitulado título” seria “Das três matérias” ou “Sobre as três matérias”, pois entre a “matéria inteligível” (*eidōs*, forma) e a “matéria sensível” (*morphé*, formato)²⁵⁵ há uma terceira matéria que lhes é prévia em condição e possibilidades: a matéria informe.

Lugar, separação e receptáculo, diferença, intervalo, interstício, espaçamento, como a *khora*: nem sensível, nem inteligível, nem a cópia mimética do paradigma do *eidōs*, nem o próprio paradigma ou o próprio modelo, antes um ‘terceiro *genos*’, difícil de conceber de qualquer outro modo a não ser por um ‘raciocínio bastardo’ híbrido, como que ‘num sonho’, diz ainda Platão no *Timeu*, num sonho mais além de toda sensação. Essa *anestesia* não significa que a *khora* seja inteligível. Ela se mantém, como o subjétil, embaixo, e é assim que ela merece seu nome de receptáculo: *hypodokhé* (DERRIDA, 1998, p. 110-111, grifo nosso).

Logo, Plotino fratura a metafísica por meio (*in media res*) da ruptura “inoperosa” causada passivo-ativamente pela marca (*ikhnos*) e seus excessos irreduzíveis da “matéria vertente”²⁵⁶ que enceta, em seu transbordar, a forma (*τδεα*) com seu “véstígio [resto] in-forme” antes desta impor-se galopantemente a imprimir-se por sobre a matéria e preservar seu *statu quo* ontológico²⁵⁷ demasiadamente prático, como nos mostra Agamben por toda sua série *Homo sacer*.

A forma (a presença, a evidência) não seria o último recurso, a última instância à qual reenviaria qualquer signo possível, a *arche* ou o *télos*. Ou antes, numa maneira talvez inaudita, a *morphe*, a *arche* e o *télos* constituiriam ainda signos. Num sentido – ou num não-sentido – que a metafísica teria excluído do seu campo, mantendo-se todavia numa relação secreta e incessante com ele a forma seria já em si a *marca* (*ikhnos*) de uma certa não-presença, o véstígio do in-forme, anunciando-

²⁵⁵ A distinção entre *eidōs* (forma) e *morphé* (formato) nem sempre é clara ou se quer existe, seja em Platão ou em seus comentadores. Contudo, Plotino faz tal distinção, como pode ser visto por toda as *Enéadas*.

²⁵⁶ João Guimarães Rosa em *Grande Sertão: veredas* diz sobre a “matéria” *ecce homo, ecce liber*: “**Eu sei que isto que estou dizendo é dificultoso, muito entrançado. Mas o senhor vai avante.** Invejo é a instrução que o senhor tem. Eu queria decifrar as coisas que são importantes. **E estou contando não é uma vida de sertanejo, seja se for jagunço, mas a matéria vertente**” (ROSA, 2006, p. 116, grifo nosso).

²⁵⁷ Fora do “dualismo metafísico”, forma (ou, em certos sentidos, i-material) e matéria, a matéria informe inscreve-se. Contudo, nota-se no mundo prático-epistêmico, os “reflexos” de tal díade ôntica, conforme representado até então no texto. As palavras nas marginais de Manfredo de Oliveira (1996, p. 202, grifo nosso) são precisas para a descrição deste cenário “imperativo”, desdobrado pelos avanços sistêmicos do mundo neoliberal, auto-intitulado por sociedade da informação:

“Esse dualismo metafísico se exprime nas categorias de forma e matéria. [...] O real é, aqui, pensado no horizonte da determinação: a forma é o elemento ativo [*signes représentatifs*], determinante, enquanto a matéria é o elemento passivo, determinado. É por meio dessa distinção que se resolve o problema da unidade do múltiplo: não há matéria que não seja determinada pela forma, daí o primado da forma.

Então, o elemento decisivo do ente concreto é a forma, por meio da qual ele recebe o ser. E esse ser que é o fundamento da unidade, seja ele pensado platonicamente como ideia imutável, seja interpretado aristotelicamente como princípio imanente. **É sempre o mesmo esquema fundamental: a forma é o determinante, e a matéria é o determinado. Subjetivamente, o homem é compreendido como inteligência, por meio da qual ele capta as formas das coisas pela abstração a partir da sensibilidade que lhe fornece a matéria. Esse esquema permanece intocado na reviravolta antropocêntrica da filosofia moderna: o que muda é a compreensão da forma, que agora não é mais uma determinação ontológica, mas uma dimensão da subjetividade constituinte do mundo dos objetos.**”

lembrando o seu outro, como o fez talvez Plotino, ao todo da metafísica. A marca não seria o misto, a passagem entre a forma e o a-morfo, a presença e a ausência etc, mas o que, furtando-se a esta oposição, a torna possível a partir do irreduzível do seu excesso. Por consequência, a clausura da metafísica, aquela que parece indicar, transgredindo-a, tal audácia das Enéadas (mas pode-se dar crédito a outros textos), não passaria *cerca* de um campo homogêneo e contínuo da metafísica. Ela fraturaria a estrutura e a história, inscrevendo aí *organicamente, articulando* aí sistematicamente e do interior as marcas do *antes, do depois* e do *exterior* da metafísica. Propondo-nos assim uma leitura infinita e infinitamente surpreendente. Pode sempre se produzir no interior de uma época, num certo ponto do seu texto (por exemplo, no tecido ‘platônico’ do ‘plotinismo’), uma ruptura e um excesso irreduzíveis. Já, sem dúvida, no texto de Platão... (DERRIDA, 1991, p. 214, grifo nosso).

Portanto, perante boa parte da racionalidade instrumental predominante nas metafísicas ocidentais de viés interpretativo tradicionalista, a informação (e sua ciência) seria prévia (hierarquicamente) à documentação (e sua ciência) pois encetaria cognitivamente/substancialmente (a ilusão gramatical da mente) o conteúdo, a *notitia*, dando (informar: dar a forma) formato à matéria (por “natureza”, informe, ainda que não dito²⁵⁸), onde, o “documentar”, enquanto materialidade, seria sempre “segundo”²⁵⁹ (BRIET, 2016), dependente do “original” e seu processo de atribuição cognitiva²⁶⁰ – o informante e seu conteúdo informativo, o pesquisador em Briet (2016, p. 6).

Quando há a guinada neodocumental, que tem em Briet o seu referencial, o que se dá é uma reviravolta pragmática horizontalizante, sendo, o “neodocumentalista” uma figura simétrica, dentre outras, na produção do conhecimento e seus objetos autônomos do conhecer; a materialidade, e com isso, o caráter público e social concedido por esta à informação, só se faz possível quando a matéria é não somente entendida como “massa”²⁶¹ – “um receptáculo da

²⁵⁸ “**A especificidade da matéria não é um formato**: pois se deve a não ser ela qualificada nem possuir forma alguma” (PLOTINO, 2006, p. 419, grifo nosso).

²⁵⁹ “*The persistent belief that the World Brain may someday be possible has made information-as-content the core issue of LIS and the document a secondary issue, simply a practical problem to be solved*” (LUND, 2009, p. 19-20).

²⁶⁰ Briet concede um novo aspecto à discussão documentalista ao promover a semiótica pierciana em sua “maneira” de ver o documento, como é possível “visualizar” em seu conceito “autoral” de documento: “todo indício, concreto ou simbólico, conservado ou registrado, com a finalidade de representar, reconstituir ou provar um fenômeno físico ou intelectual” (BRIET, 2016, p. 1). A “semiótica pierciana” ocupava o estandarte de “científica” no meio “acadêmico” francês (HUCHET, 1998, p. 7), no período em que Briet escreve *Qu’est-ce que la documentation?*, e, como sabemos, Briet (2016, p. 5) tinha o desejo epistêmico-demarcatório de inserir a documentação na classe dos “revolucionários”: “A erudição é conservadora. A ciência é revolucionária.” Entretanto, a semiótica de origem pierciana é, segundo Huchet (1998, p. 7-8), “**uma epistemologia que reduz o sensível e o visual ao funcionamento informacional de signos** conforme categorias operacionais muitas vezes estreitas”, o que podemos ver na “acentuada” especialização do “antílope” ou da “estrela” de Briet.

²⁶¹ “[...] **de modo algum é pertinente a noção de massa; a matéria, visto ser sem magnitude e ainda não estável por si mesma, sendo carregada para cá e lá para toda forma e sendo completamente dúctil, torna-se**

magnitude nela presente” (suporte da informação, por exemplo)²⁶², mas também “resistência” (FROHMANN, 2008, p. 22), “sur-matéria” sem magnitude (“inform”) ²⁶³, uma condição não-ôntica subjacente de “pura existência” e *différance* aos processos de determinação material – sejam eles sensíveis e/ou de caráter intelectual. Ou seja, tal “sur-matéria” é potencialmente informe, o livro na metáfora da “tábua de escrever na qual nada está escrito” (AGAMBEN, 2013a, p. 313), pois, se não fosse assim, em possibilidade, já estaria determinando o indeterminado²⁶⁴ e a materialidade evocada não seria mais do que uma inversão dialética de uma condição determinativa à outra – o documento sufocado pela evidência ou a negatividade inversa –, esquecendo a sua condição “respiratória” outra de “[...] uma massa ainda bastante informe de raízes, estrume e sedimentos de toda espécie” (DERRIDA, 2013, p. 197). Nas palavras de Plotino (2006, p. 415, grifo nosso), esta “condição outra” (terceira) – diríamos, livresco-gramatical – pode ser “vista” na seguinte passagem:

Não é necessário que o receptáculo de alguma coisa seja uma massa, a não ser que a magnitude já esteja presente nele; porque também a alma, recebendo todas as coisas, as tem todas juntas; [...] Mas a matéria, por isso, toma dimensionalmente as coisas que recebe, porque é receptiva de dimensão; [...] **Todavia se, porque preexiste em tais seres alguma magnitude subjacente ao princípio formador [logos]²⁶⁵, exige magnitude também na matéria, não estás certo;** pois não se trata aqui da matéria sem mais, mas da matéria desta coisa; a matéria sem mais, no entanto, precisa receber até a magnitude de outro. Portanto, **ela não deve ser a massa que irá receber a forma, mas deve receber uma outra qualidade ao mesmo tempo em que se torna massa. E ela deve ter aparência de massa, porque sua aptidão para isso é, por assim dizer, primordial, mas ela é massa vazia.**

múltipla por sua tendência para e sua conversão em todas as coisas e obtém desse modo a natureza de massa” (PLOTINO, 2006, p. 416, grifo nosso).

Esta “portabilidade” “dúctil” da matéria, sendo “carregada para cá e lá”, é historicamente um “assunto” convocado pelos discursos dos estudos do livro, por exemplo, conferir “Livro,” de Michel Melot (2012).

²⁶² Uma reprodução da sentença, por exemplo, como a de Tomás de Aquino (2008, p. 9): “Na verdade, pela forma, que é o acto da matéria, esta torna-se um ente em acto, uma realidade distinta.” Ou, na diferença repetida das palavras de Oliveira (1996, p. 202, grifo nosso): “**não há matéria que não seja determinada pela forma, daí o primado da forma.**”

Especialmente por isso, a sentença “um documento é uma prova” (BRIET, 2016, p. 1) é tão reverberada e representa tão precisamente o projeto dualista da metafísica, pois, como nos mostra Derrida (1991, p. 210-214), a “forma” é a prova inscrita na matéria-documento, os “*signes représentatifs de certaines données intellectuelles*”, de Otlet (1934, p. 43).

²⁶³ “**Recebendo todas as coisas, esse receptáculo nunca assume ‘forma’ semelhante àquelas que ‘entram’ nele: é, ‘por natureza, como que um porta-impressão (*ekmageion*) para todas as coisas’.** O suporte é ‘posto em movimento e recortado em figura’ pelas coisas que o ‘penetram’. E, no entanto, **deve continuar heterogêneo a tudo o que recebe,** ele mesmo ‘absolutamente isento’ ‘de todas as figuras’ que vêm inscrever-se nele: **impassível, transcendente e subjacente, infigurável receptáculo de todas as figuras,** conservando como sua **inalterável propriedade o não ter em suma nenhuma propriedade e ser bastante indeterminado, bastante amorfo para tomar sobre si todas as formas**” (DERRIDA, 1998, p. 111, grifo nosso).

²⁶⁴ “Pode-se até perguntar, perguntar-se ‘o que é?’ ‘É quê?’ Não, não é nada, nada que seja, nenhum ser determinado, já que isso pode assumir a figura determinada do que quer que seja” (DERRIDA, 1998, p. 110).

²⁶⁵ “**Que o logos seja primeiramente impressão e que esta impressão seja o recurso escritural da linguagem,** isto significa, certamente, que o logos não é uma atividade criadora, o elemento contínuo e pleno da fala divina, etc.” (DERRIDA, 2013, p. 83, grifo nosso).

Daí terem alguns dito que a matéria é o mesmo que o vazio. Entretanto, digo aparência de massa porque mesmo a alma [logos/eidos], uma vez que nada pode determinar quando lida com a matéria, derrama a si mesma na indeterminação, porque não a circunscreve nem é capaz de ir a um ponto: pois já determina.

A neodocumentação re-introduz um jogo de linguagem (da materialidade) soterrado nos escombros da gramática clássico-tardia ou, como provavelmente preferiria Frohmann, abriu a caixa-preta da informação; contudo, ao deixar sair os aprisionados do “castelo do corpo”²⁶⁶ (mente), isto é, todo o mal escritural (documental), esqueceu, ao fundo (sem fundo, já “descomido” pelos vermes) e na caixa, aquilo “para além do bem e do mal” que cuidou para que a caixa ainda existisse e pudesse, em sua história, ser re-aberta (*percée*): a matéria informe, no sentido de ser “aquilo que carece de alguma coisa [privação], mas tem outra”, este livro-*khóra* “provavelmente seria um intermediário entre o bem e o mal, se equilibra de algum modo [entre] ambos lados” (PLOTINO, 2006, p. 424), o limiar da linguagem. Retomando, como nos disse Wittgenstein (2008, § 97, p. 67): “O pensar é envolto por um halo”, noutras palavras, contextualizadas ao nosso propósito, o mentalismo da “lógica da informação” é envolto por uma “indeterminação” histórico-gramatical, que não é, como diz boa parte do discurso neodocumentalista (LUND, 2009), uma “novidade” provinda do processo de re-documentalização dos estudos da *Library and Information Science*; todavia, este é um halo clássico-contemporâneo aos estudos informacionais, que não se pode ver a partir do “penhasco dos ombros” de um demiurgo criador, pois este halo encontra-se na “construção da visão”, “turvamente”²⁶⁷ mirada em abismo no “solo informe” irisado pelo espaçamento dos seus limites, representados pela matéria amorfa (“inform”), metáfora escritural do devir-livro.

A metáfora do halo vem calhar em sua matriz significativo-filosófica. O halo faz alusão à uma “indeterminação de um limite” (AGAMBEN, 1993, p. 81); seguindo os jogos de linguagem do vocabulário de Plotino “diz” aquele “não-dito”: a “matéria informe”. Logo, o halo clássico-contemporâneo dos estudos informacionais, o “museu de grandes novidades” é o “inform” e a questão intermitentemente periférica, pois segunda, é a da matéria amorfa.

²⁶⁶ Segundo Jorge Luís Borges (2001, p. 41), o “castelo do corpo”, assim como “poste do elmo” e “penhasco dos ombros”, fazem parte do corpo metafórico das *Kenningar* (menções enigmáticas) da poesia islandesa.

²⁶⁷ “[...] é nítida a inteligência ou a sensação das coisas sobrejacentes, mas é turva a do substrato, que é amorfo: pois ele não é forma. [...] isso é o que ela [alma] entende turvadamente como turvo e obscuramente como obscuro e o entende não entendendo. E, uma vez que nem a matéria mesma permaneceu amorfa, mas está formatada nas coisas, a própria alma lança imediatamente a forma das coisas sobre ela, aflita com o indeterminado, como que por medo de estar fora dos entes e não suportando situar-se demoradamente no não-ente” (PLOTINO, 2006, p. 413-414, grifo nosso).

Na busca de um lugar epistêmico ao sol (*heliotropo*), o conceito de informação foi assumido como uma assinatura do “novo” (*notitia*, conforme emprego do vocábulo no Medievo e no Renascimento Cultural). Como a gramática é uma “ciência dos exemplos”, vejamos alguns. Na crítica direcionada por Walter Benjamin aos avanços contra a narração²⁶⁸, a “novela”²⁶⁹ (*novella*, notícia) moderna e a informação²⁷⁰ surgem como antagonistas “atuais” da arte de narrar. O “novo” também aparece nos usos da perspectiva substancialista, onde a ação de informar (dar a forma) é uma “atualização” da forma por sobre a matéria (ontologia da efetualidade) – ambas inclusas no processo de essencialização da dualidade metafísica²⁷¹. Na perspectiva cognitiva e/ou instrumental, a informação é o “novo” incremental, se postando como um “ativo” seletivo e marginal ao “sistema” (ou “estrutura”) constituído, causando, a partir da sua incorporação diferencial ou “acoplamento estrutural” (em geral, autopoietico), uma modificação daquele sistema, seja ele biológico (Bertalanffy²⁷²; Maturana e Varela²⁷³),

²⁶⁸ “A arte de narrar está em vias de extinção” (BENJAMIN, 1987, p. 197).

²⁶⁹ “**O que distingue o romance [novela] de todas as outras formas de prosa é que ele nem procede da tradição oral nem a alimenta. Ele se distingue, especialmente, da narrativa. [...] O romancista segrega-se. A origem do romance é o indivíduo isolado. [...] verificamos que com a consolidação da burguesia – da qual a imprensa, no alto capitalismo, é um dos instrumentos mais importantes – destacou-se uma forma de comunicação que, por mais antigas que fossem suas origens, nunca havia influenciado decisivamente a forma épica. Agora ela exerce essa influência. Ela é tão estranha à narrativa como o romance, mas é mais ameaçadora e, de resto, provoca uma crise no próprio romance. Essa nova forma de comunicação é a informação**” (BENJAMIN, 1987, p. 201-202, grifo nosso).

²⁷⁰ “**A informação aspira a uma verificação imediata. [...] A informação só tem valor no momento em que é nova.** Ela só vive nesse momento, precisa entregar-se inteiramente a ele e sem perda de tempo tem que se explicar nele. Muito diferente é a narrativa” (BENJAMIN, 1987, p. 203-204).

²⁷¹ “A essência compreende a matéria e a forma” (AQUINO, 2008, p. 8).

²⁷² “*La noción general en teoría de la comunicación es la de información.*” E Bertalanffy (1989, p. 42) continua com propósitos cibernéticos a descrição da informação como um “novo” que instaura a partir de um modelo constativo (de “sim” ou “não”) a ordem ou a “entropia negativa” do sistema: “[...] *otra manera de medir la información, a saber: en términos de decisiones. Tomemos el juego de las veinte preguntas, en el cual hay que averiguar de qué objeto se trata, respondiendo sólo ‘sí’ o ‘no’.* La cantidad de información transmitida en una respuesta representa una decisión entre dos posibilidades. [...] *Así, el logaritmo de base 2 de la decisiones posibles puede ser usado como medida de información, siendo la unidad llamada unidad binaria o bit. La información contenida en dos respuestas es $\log_2 4=2$ bits, en três respuestas, $\log_2 8=3$ bits, etc. Esta medida de la información resulta ser similar a la de la entropía, o más a la de la entropía negativa, puesto que la entropía es definida como algoritmo de probabilidad. Pero la entropía, como ya sabemos, es una medida del desorden; de ahí que la entropía negativa o información sea una medida de orden o de la organización.*”

²⁷³ Maturana e Varela (1995) possuem uma visão mais complexa, pois como o “sistema” é autopoietico, se autoreproduz, a informação não é meramente um meio fora, onde se capta as representações do mundo objetivo e se incrementa ao sistema “interior” (cognitivo); nesta relação, “é o observador que os correlaciona a partir de sua perspectiva externa. É ele quem reconhece que a estrutura do sistema determina suas interações ao especificar quais configurações do meio podem desencadear mudanças estruturais no sistema” (1995, p. 165). A relação deixa de ser “imediate” para ser “mediada”, contudo, este agente autopoietico não é partícipe, mas um observador externo seletivo, perito na “arte” de decidir quais “informações” podem ser acopladas à estrutura sistêmica causando mudanças estruturais, sem que essas sejam tão radicais ao ponto de colapsar o sistema.

“[...] descrevemos a unidade autopoietica como tendo uma estrutura particular, fica evidente que as interações (desde que sejam recorrentes) entre unidade e meio consistirão em perturbações recíprocas. Nessas interações, a estrutura do meio apenas desencadeia as mudanças estruturais das unidades autopoieticas (não as determina nem informa), e vice-versa para o meio. O resultado será uma história de mudanças estruturais mútuas, desde que a unidade autopoietica e o meio não se desintegram. Haverá um acoplamento estrutural” (1995, p. 113).

sócio-político (Luhmann)²⁷⁴, ou, cognitivo, que se encontrava estabilizado, como nos estudos modelares da perspectiva cognitiva da *Library and Information Science*; nesse último, ‘*cognitive viewpoint*’, a informação é como aquele “algo” novo que modifica estruturas (*stocks*), em geral “deficientes”, “necessitadas” e desejosas de algo atual para a satisfação²⁷⁵ (consumo) do querer²⁷⁶; tal abordagem pode ser vista, em diferentes perspectivas, como por exemplo, nas “necessidades informativas de novidades” (atualização científica) no *On retrieval systems theory* de Vickery (1961), no “*information is that which is capable of transforming structure*” de Belkin e Robertson (1976, p. 198), na “*fundamental equation*”²⁷⁷ de Brookes (1980, p. 131), no *Information Retrieval Interaction* de Ingwersen (2002 [1992]) e sua continuação da informação como um ativo que, caso percebido, muda o estado de conhecimento do receptor, ou ainda, dentre muitos outros exemplos, nos “*gaps cognitivos*”²⁷⁸ da metáfora da produção de sentido de Brenda Dervin (1992, p. 68) em *From the mind's eye of the ‘user’: the*

²⁷⁴ “*La información no es la exteriorización de una unidad, sino la selección de una diferencia que conduce a que el sistema cambie de estado y que, por consiguiente, se opere en él otra diferencia. Cada sistema produce la información y esto en dos sentidos que ya han sido expuestos en lecciones anteriores: a) el carácter de sorpresa de la información y b) la selección de las posibilidades que la información efectúa. El que alguien exprese una proposición es ya una selección en un horizonte inmenso de posibilidades de expresión. Una noticia deportiva está necesariamente colocada dentro de un contexto: el fútbol no puede ser confundido con el tenis. De aquí que los horizontes de selección ya están predefinidos. La información, así, necesita llevarse a cabo en un contexto de expectativas, para luego, sobre esa banda de posibilidades, lograr una selección. El que la información sea selección en una escala de posibilidades, es un argumento muy fuerte para asegurar la tesis de que la información sólo puede llevarse a cabo en el sistema de comunicación. Sólo allí se crea el contexto de las expectativas y sólo allí la información es una sorpresa. La información como tal es lo que precisamente antecede y postcede a la irritación y que sólo se logra en el contexto de un sistema* (LUHMANN, 2002, p. 222, grifo nosso).

²⁷⁵ “[...] *the ‘cognitive viewpoint’, consolidates on academic terrain those power relations which constitute information as a commodity, and persons as surveyable information consumers, within market economy conditions*” (FROHMANN, 1992, p. 369, grifo nosso).

Num sentido genealógico, nos mostra Capurro (1996, grifo nosso): “*This epistemological meaning [da informação], going back to Socratic philosophy, was indeed transformed by Modernity into a property of the human subject. Its signs or symbols being something objective were soon regarded, particularly by rationalists such as Descartes and Leibniz, as something to be stored and processed. It is but a small step to look at information as a commodity or as a thing to be sold.*”

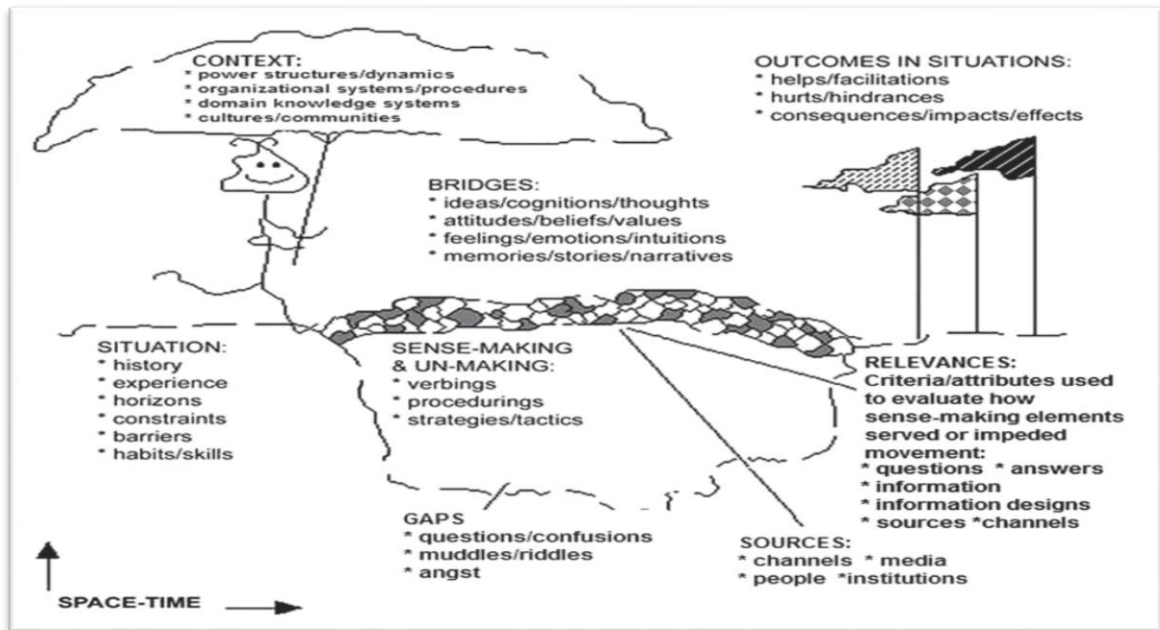
²⁷⁶ “[...] *se sigue con cuidado la formación del verbo ‘querer’ (cómo entra en la filosofía, cómo no estuvo completamente ausente como los académicos dicen), se ve que en el cristianismo, en la teología cristiana, la voluntad es realmente introducida en la filosofía y que, luego, como ustedes saben salto desde aquel momento a la parte mental de la filosofía. [...] Así, el verbo ‘querer’, cuando aparece, está vinculado con el verbo ‘poder’. Mientras la filosofía griega puso el foco en la potencia, la dynamis y la posibilidad; la teología Cristiana y, siguiéndola, el pensamiento moderno se enfocaran en la voluntad. Es por eso que em los tiempos modernos, el verbo querer reemplaza al verbo poder. El hombre ya no es un ser de posibilidad, un ser que puede, es un ser que quiere*” (AGAMBEN, 2012b, p. 64, grifo nosso).

²⁷⁷ “*Some years ago I expressed this relationship by what I called the ‘fundamental equation’:* $K[S] + \Delta I = K[S + \Delta S]$, which states in its very general way that the knowledge structure $K[S]$ is changed to the new modified structure $K[S + \Delta S]$ by the information ΔI , the ΔS indicating the effect of the modification” (BROOKES, 1980, p. 131).

²⁷⁸ Tais “*lacunas cognitivas*” são muito reproduzidas nos discursos da perspectiva cognitivista, tendo, talvez, o seu feixe paradigmático na abordagem dos estudos de Recuperação da Informação, em especial, no *Anomalous States of Knowledge* (ASK) de Nicholas Belkin (1980).

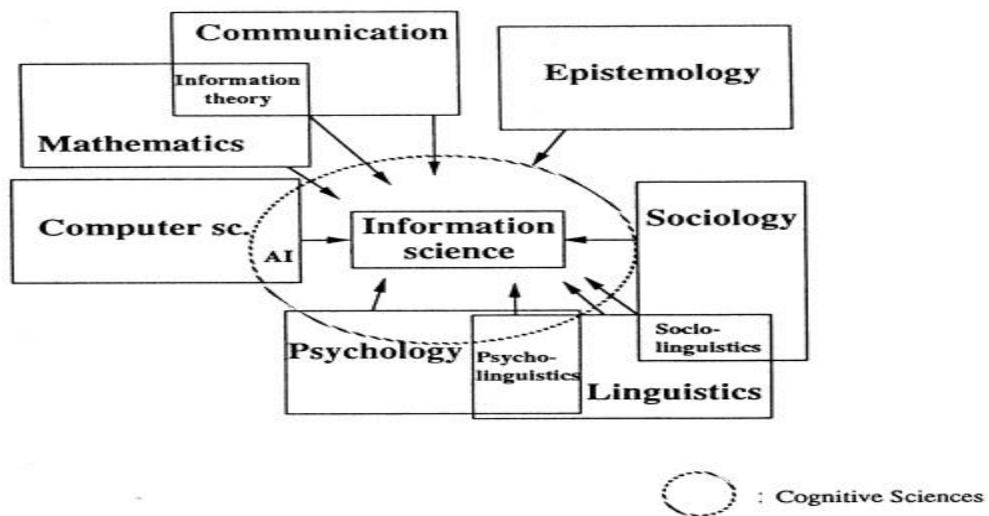
sense-making qualitative quantitative methodology. Os dois últimos usam “emblemas” para representar suas abordagens, Brenda Dervin para simular o processo de produção de sentido a partir do “*mind’s eye of the ‘user’*” e Peter Ingwersen para sustentar a “história sincrônica” – caso, seja possível atribuir historicidade às perspectivas descritas – da *Information Science* como “novidade” epistêmica na “*umbrella-role*” das ciências cognitivas. Vejamos:

Figura 13: A metáfora do *sense-making*



Fonte: Dervin (1992, p. 68).

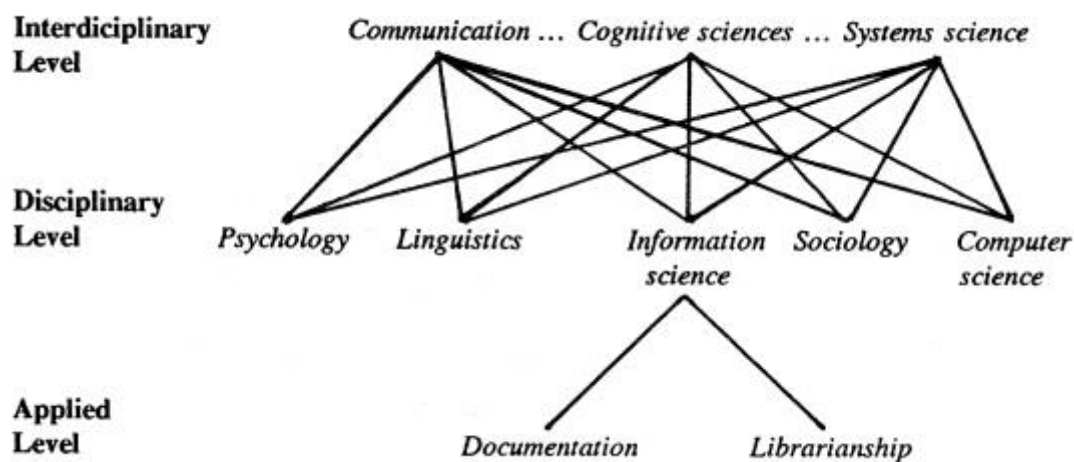
Figura 14: Disciplinas científicas que influenciaram a *Information Science*



Fonte: Ingwersen (2002 [1992], p. 8).

O *statu quo* do modelo antropocêntrico das formas inteligíveis é preservado em Ingwersen, sendo, os *tópos* da “materialidade” (*Librarianship* e *Documentation*) projetados às estâncias (cômodos) servis da “aplicação” das formas (*typos*)²⁷⁹, na “cozinha” não-disciplinar do *domus oikonomikos* da episteme moderna, onde a relação (*reference work*) é *res privata* e/ou transferida ao gerenciamento (*management*)²⁸⁰ (inter-)disciplinar (ontologia do comando), como exposto por Ingwersen em ilustração anterior à representada acima e corroborada por esta²⁸¹ abaixo.

Figura 15: *Information Science* vista como uma das várias ciências da informação



Fonte: Ingwersen (2002 [1992], p. 4)

O halo que envolve em ligaduras e cavilhas estas construções do “pensar” informacional, de origens históricas descontínuas, do mundo antigo, clássico e tardio, até o contemporâneo, é o livro, não enquanto coisa empírica (papiro, pergaminho, códice, *ebook*...), todavia, enquanto “matéria gramatical”, *gramma*, metáfora de uma matéria informe escritural (“inform”), terceira às ontologias da efetualidade (*esti – εστι γαρ ειναι*) e do comando (*estō*

²⁷⁹ “[...] esse mesmo *sujeito-ele* dá todos os sinais tradicionalmente interpretados como os atributos da **feminidade**, ou mesmo da maternidade. Primeiramente, é uma substância, ou mesmo **a matéria de um hypokeimeinon [receptáculo] e não um predicado**, exatamente. **Matéria ou matriz que se estende embaixo, e cuja subjacência recebe os avanços e as avançadas, os projéteis e as ejaculações; torna-se facilmente o objeto de agressões ambíguas, expõe-se passivamente, diz-se, às marcas e às presas de instrumentos ou de órgãos convexos, a mão, o pênis, os dentes, o lápis, a pena, o pincel, o fogo do isqueiro ou do cigarro, os canhões, o raio ou a bomba**” (DERRIDA, 1998, p. 108-109, grifo nosso).

²⁸⁰ “*Library Science, in the author’s opinion, is concerned with the information process that takes place in libraries. As such, library Science becomes a special case where for instance information retrieval is called reference work and information management is named library management. A similar special case is ‘documentation theory’, which mainly is concerned with generation, transfer and use of scientific information*” (INGWERSEN, 2002 [1992], p. 4).

²⁸¹ Acerca da descrição das disciplinas “não-materiais” ou advindas da “matéria inteligível”, conferir as descrições de Ingwersen (2002 [1992], p. 4).

– *εστω γαρ ειναι*), sendo estas frutos gestados pela relação gramatical entre a linguagem e o ser²⁸², naus da carpintaria harmônica entre o pensamento e a realidade. Diz-nos Wittgenstein (2010, p. 121): “Como todas as coisas metafísicas, a harmonia entre pensamento e realidade deve ser encontrada na gramática da linguagem.” Wittgenstein usa os jogos de linguagem implicados na palavra “harmonia” para evocar o caráter pragmático e material da construção²⁸³, sendo a “harmonia” (*harmoníai*) uma palavra advinda do vocabulário da carpintaria, onde o artesão, em sua *poiésis*, age “conectando” matéria, do latim *materia* ou *silva* (madeira), matéria informe (“*inform*”) também conhecida por “livro”. Ou seja, numa reconstrução parafrásica, “como todas as coisas metafísicas, o livro entre pensamento e realidade deve ser encontrado na gramática da linguagem”: *ecce liber, ecce homo*.

La palabra ‘libro’ proviene de un término latino que significa, en origen, ‘madera, corteza’. En griego, el término para ‘materia’ es hyle, que significa, precisamente, ‘madera, selva’ – o, como traducen los latinos, silva o materia, que es el término para designar a la madera como material de construcción, distinto a lignium, que es la leña que arde –. Para el mundo clásico, sin embargo, la materia es el lugar mismo de la posibilidad y de la virtualidad: es, de hecho, la posibilidad pura, lo ‘sin forma’ que puede recibir o contener todas las formas, y cuya forma es, de alguna manera, la huella. Es decir, según la imagen de Aristóteles que hemos mencionado, la página blanca, la tablilla para escribir sobre la cual todo puede ser escrito (AGAMBEN, 2016, p. 84, grifo nosso).

O halo “inform” anuncia o “novo” como um “pequeno deslocamento que a história introduz”, onde este “pequeno deslocamento não diz respeito ao estado das coisas”, mudanças de regiões óticas, como nas perspectivas dos estudos informacionais descritas acima, mas, sob

²⁸² “*La ontología es la relación entre el lenguaje e el ser*” (AGAMBEN, 2012b, p. 60). Sobre o caráter linguístico desta relação que constitui a ontologia, ver também Paul Ricouer (2014, p. 7-18).

²⁸³ A relação da harmonia com a matéria pode ser assinalada por inúmeras semelhanças, como, nas palavras latinas *materio* (-a, -are) – construir, em geral embarcações, com madeiramento –, *materiatio* (-onis) – obra de carpintaria – ou, *materiarius* (-a, -um) – relativo à madeira de construção. Um dos primeiros usos da *harmoníai* se fez em Homero (2009, § V, 247-251, p. 104), em especial, na Odisséia, quando na Ilha de Calipso Odisseu constrói, feito um experiente construtor (*eu êidòs tektosynón*), um “navio” reunindo (*hérmosen*) as tábuas de madeira usando as *harmoníai* (ligaduras), travessas da construção naval. Na Ilíada, Homero (2009, § XXII, 254-255, p. 489) usa as *harmoníai* no sentido de *laços*, representando um pacto juramentado entre Heitor e Aquiles; ainda na Ilíada é perceptível a relação da harmonia com a construção da carpintaria naval, quando Homero (2009, § V, 59-60, p. 137) constrói certa genealogia, sendo *Harmonídes*, nome próprio da mesma raiz de harmonia, pai de *Téhton* (“o construtor”) e avô de *Phéreklos* (“em todas as artes manuais mui notável artífice”), o construtor das embarcações de Alexandre. Enquanto em Homero, as *harmoníai* são os meios materiais de construção e configuram-se como termos técnicos das metáforas da carpintaria, em Heródoto, a descrição baseia-se na construção dos navios de carga egípcios, sendo as *harmoníai* não apesar cavilhas e dobradiças, mas também suturas, junções ou articulações das partes ajustadas. Neste momento, o exemplo de Heródoto (*apud* CORRÊA, 1999, p. 181) põe em cena a escritura ou o *bíblion* (*Βυβλῶν*) como a “matéria” das *harmoníai*: “Não usam vigas mas, por dentro, calafetam as junções [*αρμυνιας*] com papiro [*Βυβλῶν*].”

o limiar²⁸⁴, um desvio em relação “ao seu sentido e aos seus limites. Não tem lugar nas coisas, mas na sua periferia [*sub*], no espaço entre as coisas e elas próprias” (AGAMBEN, 1993, p. 45). Este “*premundo obscuro*” de “*materia impura y prohibida*”²⁸⁵ (AGAMBEN, 2016, p. 70), milenarmente “*ái*”-com-os-outros, todavia, obscurecido nas sombras sub-urbanas (*aneu logou*)²⁸⁶ da pólis da voz plena e seus grandes agrimensores temáticos, é suplementar (*supperaddi*), um donativo accidental: “não é um *quid*, uma propriedade ou uma essência”,

²⁸⁴ “Em termos kantianos, isto significa que neste confinar está em questão não um limite (*Schranke*), que não conhece exterioridade, mas um limiar (*Grenze*), isto é, um ponto de contato com um espaço exterior, que deve permanecer vazio. Aquilo que o qualquer acrescenta à singularidade é apenas um vazio, um limite; o qualquer é uma singularidade, mais um espaço vazio, uma singularidade finita e, todavia, indeterminável segundo um conceito” (AGAMBEN, 1993, p. 53-54, grifo nosso).

²⁸⁵ “[...] *a ese limbo, a ese premundo o submundo de fantasmas, borradores, apuntes, cuadernos, bocetos, versiones a los que nuestra cultura no logra otorgar un estatuto legítimo ni una apariencia gráfica adecuados, probablemente porque sobre nuestra idea de creación y de obra está el paradigma teológico de la creación divina del mundo, de ese fiat incomparable que, según lo que sugieren los teólogos, nos es un facere de materia, sino un creare ex nihilo, una creación que no está precedida de ninguna materia, y que se cumple instantaneamente, sin dudas ni arrepentimientos, por un acto gratuito e inmediato de la voluntad. Antes de crear el mundo, Dios no hizo borradores ni tomó apuntes – de hecho, el problema del ‘antes de la creación’, la pregunta sobre qué hacía Dios antes de crear el mundo, en teología, es un argumento prohibido. El Dios cristiano es hasta tal punto un Dios esencial y constitutivamente creador, que a los paganos y a los gnósticos que le hacían esa pregunta incómoda, san Agustín los podía rebatir sólo irónicamente con una amenaza que, en realidad, revela una imposibilidad de responder: ‘Dios tallaba bastones para dar golpes a quienes hacían preguntas ilícitas’*” (AGAMBEN, 2016, p. 70, grifo nosso).

²⁸⁶ “[...] todos os que viviam fora da *polis* – escravos e bárbaros – eram *aneu logou*, destituídos, naturalmente, não da faculdade de falar, mas de um modo de vida no qual o discurso e somente o discurso tinha sentido e no qual a preocupação central de todos os cidadãos era discorrer uns com os outros” (ARENDDT, 2010b, p. 32).

O *aneu logou*, também traduzido por Arendt (2010b, p. 24) como o “sem palavras”, ou o irracional, assinala sua semelhança com a matéria amorfa e seu “*premundo obscuro*” de Plotino (2006, p. 405), “**e o profundo de cada um é a matéria: por isso também ela é toda obscura, porque a luz é razão.**” E as similaridades aumentam quando o “sem palavras”, o que “nada diz” e “nada entende”, aparece na argumentação da matéria informe: “Contudo, se cada coisa é conhecida através da razão e da inteligência, e neste caso a razão diz o que de fato diz sobre a matéria, porém a que deseja ser inteligência não é inteligência, mas **um tipo de ininteligência [...]. Entao, não é a mesma experiência que cerca a alma quando ela nada entende? Não, não: quando nada entende, nada diz [...]. Isso que a razão abandona**” (PLOTINO, 2006, p. 412-413, grifo nosso). E, por fim, fecha com agudeza ao anunciar, feito um princípio idealizado da democracia e de um mundo horizontalizado, desabilitado das ontologias da efetualidade e do comando, que a “matéria amorfa” é o que é, sem arquétipos, nem cópias, sem dependências servis e senhoriais, ou seja, para o contexto histórico de Plotino, uma “irracionalidade”: “**Então, são o mesmo o ilimitado e o ser do ilimitado? Sim, onde há razão e matéria, um é diferente do outro, mas onde há apenas matéria, deve-se dizer ou que são idênticos, ou que, e isto é melhor, neste caso não existe em absoluto o ser do ilimitado: porque será uma razão, que não existe no ilimitado, a fim de que seja ilimitado.** Em consequência, deve-se dizer que **a matéria é ilimitada por si mesma devido a sua oposição à razão**” (PLOTINO, 2006, p. 423, grifo nosso).

A respeito da racionalidade e da irracionalidade, Jorge Luís Borges (2006, p. 147-152) possui um conto esclarecedor intitulado: “Dois livros”. Os dois livros são o da racionalidade e o da irracionalidade. Borges com seu engenho produz elementos que nublam a visão do racional e do irracional, quando fala da reunião de “*invectivas*” de Wells: “algumas delas me parecem injustas, mas demonstram a imparcialidade de seus ódios e de sua indignação” (2006, p. 148) ou quando diz que as pessoas “*deixam-se embair por artifícios tipográficos ou sintáticos; pensam que um fato aconteceu porque está impresso em grandes letras negras; confundem a verdade com o corpo 12*” (2006, p. 150). Os dois livros são, na nossa interpretação, frutos da prestigitação gramatical, entre um e outro, um terceiro livro persevera, o dos jogos linguísticos e suas seletividades, como é notável, na irônica conclusão hermético-retórica e suas práticas: “Bertrand Russell conclui ‘de certo modo, é lícito afirmar que o ambiente do início do século XVIII era racional e o de nosso tempo, anti-racional.’ Eu eliminaria o tímido advérbio que encabeça a frase” (BORGES, 2006, p. 152).

entretanto, perante ao *status perfectionis* é “um suplemento absolutamente inessencial” (AGAMBEN, 1993, p. 46). O halo é “este suplemento que se acrescenta à perfeição [do pensar, *eidos*] – algo como um frêmito do que é perfeito, apenas uma irisação dos seus limites” (AGAMBEN, 1993, p. 46). Neste sentido, o halo de que falamos numa perspectiva de longa duração é a indeterminação (informe) material do livro-*gramma*, que “neutralizado em seu lugar apagado de suporte” atuou e atua (*actus confusionis*) “sub-repticiamente” no *agio*²⁸⁷ como condição de possibilidade contingente de toda pretensão de materialidade ou “imaterialidade”, provocando, por sua condição “hipotética” (*hypothesis*), um tremor nos limites suspeitamente estabelecidos e deixando em suspenso, sempre, um “de outro modo”. A indeterminação do halo do livro-*gramma* é como as “frases que se iluminam pelo opaco” (BARROS, 2010, p. 303). Sob esta perspectiva, se o livro é a metáfora do “conceito” do campo (metáfora “filosófica”), a Bibliologia é a metáfora da “epistemologia” do campo (a metáfora “metafilosófica”). A Bibliologia é a ciência oculta, ocultada, obliterada, re-negada, todavia, através da sua opacidade, sempre praticada no campo. A mortalha ou o hábito (*héxis*) da *Library and Information Science* é o informe livro.

Neste sentido, a auréola [halo] pode ser pensada como uma zona em que possibilidade e realidade, potência e acto se tornam indistintos. O ser que chegou ao seu fim, que consumou todas as suas possibilidades, recebe assim em dote uma possibilidade suplementar. Ela é a *potentia permixta actui* (ou o *actus permixtus potentiae*) a que o gênio de um filósofo do século XIV chama *actus confusionis*, acto de fusão, na medida em que a forma ou a natureza específica não se conserva, mas confunde-se e dilui-se sem resíduos num novo nascimento. Este imperceptível tremor do finito, que lhe indetermina os limites e o torna apto a confundir-se, a tornar-se qualquer, é o pequeno deslocamento [...] uma potência que só vem depois

²⁸⁷ “*Agio* é o nome próprio deste espaço não representável. O termo *agio* indica de facto, de acordo com seu étimo, o espaço ao lado (*ad-jacens, adjacentia*), o lugar vazio em que cada um se pode mover livremente, numa constelação semântica em que a proximidade espacial confina com o tempo oportuno (*ad-agio, ter ágio*) e a comodidade com a justa relação. Os poetas provençais (em cujas composições o termo surge pela primeira vez nas línguas românicas, sob a forma *aizi, aizimen*) fazem do *ágio* um *terminus technicus* da sua poética, que designa o lugar próprio do amor. Ou melhor, não tanto o lugar do amor, quanto o amor como experiência do ter-lugar de uma singularidade qualquer. Neste sentido, *agio* nomeia perfeitamente o ‘livre uso do próprio’ que, segundo uma expressão de Hölderlin, é a ‘tarefa mais difícil’. ‘*Mout mi semblatz de bel aizin*’: esta é a saudação que, na canção de Jaufré Rudel, os amantes dirigem um ao outro quando se encontram” (AGAMBEN, 1993, p. 27, grifo nosso).

As *harmoniai*, mostra-nos Côrrea (1999, p. 181), possuem uma “afinidade semântica” com a palavra délfica *árma* que significa “união”, “amor”. Corrêa (1999, p. 183) representa como tal afinidade pode ser de fato concreta, ao citar: “Simplicio, a fonte do fragmento, comenta que *Harmonia* é outro nome para *Phília*, “a artesã das coisas vivas e de suas partes”. A artesã que vemos trabalhar em outros fragmentos é Afrodite, que combina os quatro elementos para construir as formas e cores de compostos temporários (fr. 71): “[seres mortais]: todas as coisas que, tendo sido compostas (*synarmosthénta*) por Afrodite, agora existem.”

Caso, o sentido sugerido, do livro como “matéria” das *harmoniai* ou da *phília*, tenha alguma validade, a hipótese partilhada com Gustavo Saldanha, a partir do *Philobiblion* de Richard Bury (2004 [1473]), que o “amor pelos livros” ou “dos livros” é um estopim histórico-afetivo para um discurso epistêmico posterior, tenha alguma vigência.

do acto, de uma matéria que não está sob a forma, mas circunda-a e constitui a sua auréola [halo] (AGAMBEN, 1993, p. 47, grifo nosso).

Trata-se de recordar, como nos alerta Saldanha (2012)²⁸⁸, que o acontecimento da neodocumentação como um discurso crítico da *Library and Information Science* ocorre na linha de aplicação da *web* e seus deslocamentos contextuais de um mundo mutacionado pelo digital. Em outro sentido, mas, que, todavia, guarda em suas semelhanças familiaridades com esses argumentos, Capurro (2009) fala de uma “*ontología de la virtualidad digital*” carregada em seus processos por uma “*impresión material*”, cujo o arquétipo sem cópia, pois é a cópia mesma (*eidós*), é, assim como para nosso argumento do halo e do ilimitado em Plotino, a *khóra*²⁸⁹: “o que muda não são as coisas [*quidades*], mas os seus limites” (AGAMBEN, 1993, p. 73). E suplementamos, a partir da “(ultra)materialidade discursiva” evocada por Saldanha (2012, p. 359) e inscrita nos argumentos de Capurro (2009), que entre esses dois mundos “materiais” do contemporâneo²⁹⁰ – “físico” e “digital” – há uma “matéria outra”, ordinariamente qualquer, que

²⁸⁸ “É preciso lembrar que a “neodocumentação” acontece, enquanto discurso crítico, no bojo da aplicação da *web*. Deste modo, ela pressupõe as manifestações do contexto digital e de um mundo que será entrecruzado pelas redes sociais e demais mutações contemporâneas” (SALDANHA, 2012, p. 99). Ou ainda: “[...] a reflexão ‘neodocumentalista’ parte, como visto, do pressuposto de crítica ao ‘informacionalismo’ da epistemologia da OS. Trata-se, deste modo, de um criticismo à parte ao fisicalismo e ao cognitivismo da CI. Além disso, não se pode esquecer que o ‘neodocumentalismo’, como já dito, se organiza no âmbito de um mundo atravessado pelo ‘determinismo digital’, onde a *web* se torna ou pretende se tornar o palco primordial de atuação do homem” (SALDANHA, 2012, p. 103).

²⁸⁹ “*El microprocesador no tiene ningún conocimiento de dichos signos. Podemos hablar de los microprocesores como de una masa en la que algo se imprime. To ekmagéion llamaban los griegos en este sentido por ejemplo a la cera o al yeso. El resultado es to ekmágma o sea la copia de lo que se imprime. Este proceso de impresión material tiene también un sentido epistemológico en tanto que es el lógos o la idea quienes se imprimen en el alma (psyché) a través de procesos sensoriales. Ambos sentidos, el material y el epistemológico, están íntimamente relacionado al concepto latino de informatio y a su historia posterior (Capurro 1978). Mageia significa algo mágico. Platón habla del ekmagéion en un famoso texto del ‘Timeo’ refiriéndose a la khóra es decir a un medio capaz de recibir la impresión de todos los entes, y la llama la ‘nodriza del devenir’ (Tim. 52b). Ella tiene que estar libre de todo tipo de imágenes (eidós) si quiere ‘recibir a lo que es capaz de generar (géne)’ (Tim. 50e). Platón afirma que todo tiene que tener su lugar (tópos) y su medio (khóra) y que si “algo que no está ni en la tierra ni en el cielo, simplemente no existe” (Tim. 52b). Esto vale también para el ente digital el cual precisa de un medio para existir y moverse siendo entonces los microprocesores o el medio electromagnético como una khóra que recibe al ente digital aritmológico. La ontología se orienta hacia el lógos o hacia el ón legómenon, es decir hacia el ente tal como éste se presenta como algo sobre lo que se puede decir algo. Aquí está la diferencia con la ontología digital la cual se orienta hacia la monás o las mathematiká pero no en general sino en tanto que éstas – las monades o unidades – están ligadas tecnológicamente al medio digital. La expresión ontología digital, vista así, es un oxímoron. Mas bien tendríamos que hablar de ontoaritmética digital” (CAPURRO, 2009, grifo nosso).*

²⁹⁰ “¿Qué ocurre hoy cuando el libro y la página parecen haber cedido su lugar a los instrumentos informáticos? Las diferencias y las semejanzas, las analogías y la anomalías parecen, al menos en la superficie, sobreponerse unas a otras. El ordenador acepta la misma paginación del libro pero, al menos hasta su más reciente evolución, que permite ‘hojear’ el texto, éste se desenvuelve no como un libro, sino como un rollo, de arriba abajo. En la perspectiva teológica que hemos apenas evocado, el ordenador se presenta como una solución intermedia entre el missal romano y el rollo del aron ha-qodesh, como una especie de híbrido judeo-cristiano, y ésta es la razón que contribuyó a su casi indiscutible primado. Existen, sin embargo, diferencias y analogías más profundas, sobre las cuales habría que aclarar algunas cosas. Un lugar común que muchas veces, de forma incauta, escuchamos repetir, es que, del pasaje del libro a los instrumentos digitales, lo que está en juego es el cambio

os gestam e atravessam em possibilidades “inform”. Conforme dito, esta matéria informe é o livro, a metáfora escritural da potência do pensamento, a (im-)própria linguagem: *ecce liber, ecce homo*.

A palavra não é entendida nem como objeto nem como denotação *em acto* de uma coisa, mas como uma pura potência de significar (e de não significar), a tábua de escrever na qual nada está escrito. Mas esta já não é a auto-referência de um sentido, o facto de um signo se significar a si mesmo, mas o facto de uma potência, em si, se tornar matéria, de a possibilidade se reificar. A matéria não é um *quid aliud* sem forma do qual a potência sofre o cunho: a matéria pode existir como tal porque ela é a reificação de uma potência através da paixão (o *typos*, o traço) da sua impotência. A potência de pensar, experimentando-se como potência de não pensar, torna-se traço da sua amorfia, traço que ninguém traçou, matéria pura. Neste sentido, o traço é a paixão do pensamento e a matéria não é o substrato inerte de uma forma, mas, pelo contrário, aquilo a que chamamos forma é o resultado de um processo de materialização. O modelo de tal experiência da matéria foi fornecido por Platão no *Timeu*. A *chora*, o lugar (ou antes, o ter-lugar), que é o nome que ele dá à matéria, situa-se entre o que não pode ser percebido (a ideia, o *anaistheton*) e o que pode ser percebido (o sensível, perceptível pela *aisthesis*). [...] Por isso Aristóteles desenvolve a sua teoria da matéria como potência a partir da *chora* do *Timeu* [...] Assim, o pensamento em potência (os neoplatônicos falam conseqüentemente de duas matérias, uma sensível e uma inteligível) – a tábua para escrever na qual nada está escrito – pode pensar-se, pensa a sua potência e, deste modo, torna-se rastro da sua amorfia, escreve o seu não ser escrito e, ao mesmo tempo, dá lugar a si mesmo, separa-se (*ho dè noûs choristós*). [...] O *experimentum linguae*, que está em questão na terminologia gramatológica, não autoriza uma prática interpretativa voltada para a infinita desconstrução de um texto, não inaugura um novo formalismo, mas marca, antes, o acontecimento decisivo de uma matéria, abre para uma ética. Aquele que o cumpre até ao fim e encontra, neste sentido, a sua matéria (padece de si próprio, *apaixona-se*), pode habitar – sem ficar aprisionado – nos paradoxos da auto-referência, pode não não escrever (AGAMBEN, 2013a, p. 313, grifo nosso).

Por meio do engenhoso movimento deste tópico, o *experimentum linguae* proposto na grafia “inform” materializa-se. Como Capurro (2009) afirmou, o sentido material nunca esteve dissociado do conceito de informação – “*ambos sentidos, el material y el epistemológico, están íntimamente relacionado al concepto latino de informatio y a su historia posterior*” –, logo, ainda que os sentidos flexibilizem-se com os usos históricos das comunidades linguísticas, a regra “material” o acompanha, em especial, pela sua condição em potência de ser-uso-do-uso (perene aprendido em abismo). A perspectiva cognitiva, amadurecida no curso da Modernidade, através dos usos incautos da questão do pensamento no mundo clássico-tardio e

de algo material a algo virtual. La premisa tácita es que lo material y lo virtual designan dos dimensiones opuestas, y que lo virtual es sinónimo de inmaterial. Ambas suposiciones son, si no completamente falsas, al menos demasiado imprecisas” (AGAMBEN, 2016, p. 84, grifo nosso).

medieval, elevou a questão da informação, em seu dar a forma, a uma condição mental imprecisamente imaterial. Essa condição mental ou o movimento mentalista tornou-se, com a sociedade da informação, o meio hermenêutico “hegemônico” de traduzir a condição humana no mundo, tendo no meio informático a sua disseminação mais acentuada pela possibilidade de abrangência do meio, gerando a partir da “lógica da informação” a ideia de uma “imaterialidade do espaço informático”²⁹¹ (dentre outras, a inteligência artificial).

Uma grande controvérsia, contudo, resolvível no deslocamento do conceito de materialidade. Prontamente, o “inform” requerido por nós, sem nenhuma novidade, apenas um espaçamento marginal (marginália) ao que está aí, é esta condição inessencial que circunda a informação, desde seu “*informatio*” até a sua refundação (neo)documental: a materialidade. E esta, ao ser friccionada pelo necromante, usurada do seu desgastado submundo palimpséstico-fantasmático, o “ ” do “inform”, marca o acontecimento decisivo de uma matéria, esta que em sua história, escrita ao não ser escrita, como no contemporâneo exemplo da neodocumentação, risca²⁹² no rastro (*différance*) o seu nome: ~~ἄϋϋ~~. Como interculturalmente nos assinalou Capurro (2016), a informação para os orientais é o informe, o *Dao*; como necromante²⁹³ do mundo ocidental/tropical, arqueado por sobre o “cadáver adornado” da matéria, como nos ensinou Plotino (2006, p. 405), o “inform” é a “letra morta” (ou muda) da escritura, o livro. Com muita hospitalidade (*Sorge*) intercultural convivencialista e integrativa com o *Dao* e seguindo a nossa

²⁹¹ “*En los instrumentos digitales, el texto, la página-escritura, codificada en un código numérico ilegible para los ojos humanos, se ha emancipado completamente de la página-soporte, y se limita a transitar como un espectro sobre la pantalla. Y esta ruptura de la relación página-escritura, que definía el libro, ha generado la idea – cuando menos imprecisa – de una inmaterialidad del espacio informático. Lo que en realidad ocurre es que la pantalla, el ‘obstáculo’ material, permanece invisible y no visto en aquello que deja ver. El ordenador está construido, por tanto, de forma que los lectores no vean nunca la pantalla como tal, en su materialidad, porque apenas al encenderla se colma de caracteres, símbolos o imágenes. Quien utiliza un ordenador, un iPad o un Kindle, mantiene durante horas la mirada sobre una pantalla que no ve nunca como tal. Si la percibe como pantalla, si la pantalla permanece en blanco o, peor aún, se oscurece y se vuelve completamente negra, significa que el instrumento no funciona. Como en la doctrina platónica de la materia, que los antiguos consideraban particularmente difícil de comprender, la materia, la chora, es aquí aquello que, sin ser percibido, da lugar a todas las formas sensibles. El dispositivo digital no es inmaterial, sino que se funda sobre una obliteración de su propia materialidad: la pantalla ‘es protección’ de sí misma, esconde la página-soporte – la materia – en la página-escritura, ésta, sí, vuelta inmaterial o, más bien, espectral, si el espectro es algo que ha perdido su cuerpo, pero que conserva, de algún modo, su forma. Y aquellos que utilizan este dispositivo son lectores o escritores que han debido renunciar – sin darse cuenta, a la experiencia – angustiante y al mismo tiempo fecunda – de la página en blanco, de aquella tableta para escribir sobre la que nada está escrito, y que Aristóteles paragonaba con la pura potencia del pensamiento*” (AGAMBEN, 2016, p. 85-86, grifo nosso).

²⁹² Preservamos o sentido proposto por Derrida (2013, p. 276, grifo nosso), curiosamente entre parênteses: “(por esta palavra – ‘risca’ – deixaremos em sua ambiguidade os valores de apagamento e de rasura, de extenuação e de repressão, tal como Rousseau os propõe simultaneamente). [...] Riscar equivale a produzir um suplemento.” O “inform” diríamos que “seja riscado pelo signo, e o uso da fala pelo artifício da escritura. Riscado por um trabalho de rasura e de substituição, mais obliterado que esquecido, embotado, desvalorizado [...]” (DERRIDA, 2013, p. 278-279, grifo nosso).

²⁹³ “[...] como ‘necromantes’ que, em plena consciência, evocam os espectros que os ameaçam” (AGAMBEN, 2013a, p. 121).

linha simbólico-metafórica de argumentação, diríamos, com Derrida (2013, p. 276): “o cadáver oriental está no livro.” O “inform” é em seu existir, sendo com os outros, o livro, a abertura “” daoísta do respirar, ou, o transviado e desformador “alarme do silêncio” da nossa epígrafe barrosiana.

Por fim, lembrando do pensar (*nous*) como um “sempre” aí linguístico-material da informação, como nos ensinou Capurro, ou, como o interpretamos, a partir do “halo” agambeniano e wittgensteiniano, propomos no *experimentum linguae* do “inform” que este seja compreendido no rastro (*différance*) enquanto resto, vereda do pensar²⁹⁴, onde nas palavras de Agamben (2016, p. 86), “*pensar significa recordar la página en blanco mientras se escribe o se lee* [gramática]. *Pensar – pero también leer – significa recordar la materia*”, isto é: o livro, “*la pura materialidade de la página en blanco.*” Assim, ao famoso dito mallarmaico (1991, p. 173), “Todo Pensamento emite um Lance de Dados” e à interpretação blanchotiana (2005, p. 352), “Um lance de dados é o livro por vir”, diríamos: “todo livro emite um livro por vir”.

Ao final, em redundância à locução adverbial de tempo que iniciou o parágrafo predecessor, afirmamos enquanto nossa tese, não-original e pública, que: a “materialização da informação” pleiteada pela (neo)documentação não é contemporânea em sua “larga história”, mas “clássico-contemporânea”, sendo ela mesma, “materialização” bibliológica, fruto de um processo “informe-gramatical” cujo fim é um eterno retorno do *Livre*, devir-livro... co(u)mprimto (extensão e confissão, respeito e abraço) da profecia (dizer o mundo) mallarmaica (2010, p. 180): “tudo, no mundo, existe para culminar num livro.”

O epitáfio necromântico deste tópico que começou fadado ao “fim” e ao “fim” retornou em seu fado bacântico-pantaneiro, cujo trovador é Manoel de Barros (2010, p. 348, grifo nosso), é: **“Não preciso do fim para chegar. Do lugar onde estou já fui embora”...**

²⁹⁴ Como no *ecce liber, ecce homo* de Manoel de Barros (2010, p. 348): “A minha diferença é ser menos.”

4.5 EPÍLOGO

O capítulo começou tratando da *gramma* e da sua condição “labiríntica”, relacional aos termos determinativos do traço metafísico ocidental. Por meio da condição limiar, bastarda e terceira da *gramma*, chegamos ao caractere gramatical do Livro. Como vastamente argumentado por Saldanha, a gramática é o nó fulcral na rede discursiva da filosofia da organização dos saberes, a cifra da *Library and Information Science*. Associada à Filologia, Retórica e Bibliologia, a Gramática, condição de possibilidade dessas, em seu gesto contingente aponta-nos o Livro, ora de modo sorrateiro e subliminar, ora de modo direto e contundente.

A partir deste contexto gramatical o “documento” enquanto “prova” é relido em sua “provação” escritural, na construção social das suas tramas linguísticas. Colocada a evidência em questão, o problema formal do olho tornou-se manifesto. No mundo fraturado do documento, o livro “surge” enquanto metáfora, apontando escrituralmente para os ilusórios mundos que impedia o documento de livrar-se da carga determinativa da “prova racional” e da “prova empírica”. Sendo livre, isto é, livro, os mundos dos termos desmoronam-se frente o caráter harmônico-gramatical da metáfora.

Por fim, o “inform ,” acontece como proposta simbólico-intervalar da *quête* informacional. Por ora, o “inform ,” não tem pretensões de sair da aporia, ao inverso, na aporia o “inform ,” faz morada e joga o jogo sem destino da materialidade. A abertura do “inform ,” é provocada pela sua condição gramatical, conforme argumentado no tópico sobre a *gramma* e suas semelhanças de família com a *khora* platônica – um lugar não onde que a tudo recebe mas, em sua contingência absoluta, nada é – se preservando enquanto uma tabuinha de escrever onde nada está escrito para diante da sua potência poder a sua própria impotência de ser “escrita-impressa-digitada” ou não. Assim o “inform ,” alcança a materialidade numa radicalidade distendida à proposta pelo documento, sob os termos tratados no tópico sobre a provação da escritura. A esses tópicos juntam-se todo o *corpus* discursivo tratado no capítulo anterior sobre a condição aporético-limiar da linguagem.

5 DA METÁFORA, ou, *ATROPOS*: DA FIGURA INFORME

Comme les premiers motifs qui firent parler l'homme furent les passions [e não a necessidade], ses premières expressions furent des tropes. Le langage figuré fut le premier à naître, le sens propre fut trouvé le dernier.
Jean-Jacques Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*,
(1817, p. 510, grifo nosso)

Toda linguagem é metafórica. [...] A linguagem, prestando-se ao uso metafórico, torna-nos capazes de pensar.
Hannah Arendt, *A vida do espírito*
(2010a, p. 122-130, grifo nosso)

A metáfora permanece enigmática e remete a um sentido 'próprio' da escritura como primeira metáfora. Este sentido 'próprio' é ainda impensado pelos detentores deste discurso. **Não se trataria, portanto, de inverter o sentido próprio e o sentido figurado, mas de determinar o sentido 'próprio' da escritura como a metaforicidade mesma.**
Jacques Derrida, *Gramatologia*,
(2013, p. 18, grifo nosso)

A metáfora seria o próprio homem. [...] A metáfora, o poder metafórico, é o próprio do homem.
Jacques Derrida, *Margens da filosofia*,
(1991, p. 287-290, grifo nosso)

5.1 PRÓLOGO

À diferença dos dois capítulos anteriores, este tem como marca o próprio rastro da metáfora, a sua potencialização, aos poucos amadurecida na travessia dos usos textuais até o presente momento. Este capítulo tem por propósito uma experiência condensatória da linguagem metafórica, tratando dos temas até então suscitados a partir do espaço tensivo do limiar. O que mostra são paisagens metafóricas do palimpsesto-emblemático do informar. Nestas paisagens, os elementos mais díspares para um modelo clássico-metafísico de escrita entram em conexão nos jogos de citação do tabuleiro gramatical do livro informe da humanidade. Procura-se apresentar panoramicamente, todavia, no aspecto de um *atlas*, um mapa tabular, como certos “emblemas” sobrevivem na história do pensamento ocidental e de como nós, na travessia do “inform ,” nos relacionamos com eles, ainda que de modo “inconsciente”, isto é, pela via apotropaica (simbólica) da linguagem.

O primeiro tópico trata da questão narrativa do relato e de sua relação com a dimensão informacional. A angélica do anjo da história é o emblema desse tópico. Hermes profano.

Essas duas imagens fantasmáticas nos colocam no limiar da *quête* informacional e como por uma angelética anunciam “para nós” certas mensagens informes do livro-gramma ao qual pensamos ser a metáfora informacional. Neste limiar aporético, a informação reencontra-se com o seu narrativo livro de estórias, por ora fissurado pelo progresso (narrar x informar), cujas remessas biblióforas buscamos descrever gramaticalmente, via a inscrição filológica e o escrivão retórico.

O segundo tópico trata da questão relacional da *quête* informacional, sendo o *colon* (: , dois pontos) o emblema que nos ocupamos inicialmente no tabuleiro palimséstico do informar. Ao lado deste emblema gramático encontra-se a experiência antropofágica. A antropofagia enquanto uma tentativa histórico-metafórica, iniciada no começo do século 20, de libertar o tabuleiro gramatical brasileiro das amarras metafísicas que imprimiam sobre a matéria de Guaraci formas conceituais repressoras aos jogos cultivados aqui em Pindorama. Ao tratar do *colon* e da antropofagia, outra figura emblemática nos acomete: Dionísio (*Liber*), deus canibal e estrangeiro da mitologia greco-latina. Nesta travessia, a *quête* camaleônica informacional se alimenta, devora as paisagens e se “aperfeiçoa” das cores, potencializando-se ou, como diziam os gregos “dionizia-se”, ou ainda, como poderíamos dizer enquanto fruto do povo antropofágico, “livro-se”.

O terceiro tópico trata da figura libertária que se apresenta nos dois tópicos anteriores, as Moiras. As Moiras são as deusas gregas do destino, fiandeiras da vida e da morte. São elas que livram Hermes de seu estado larvar e eternamente retornam Dionísio, ou, o Livro. Neste tópico tenta-se mostrar o gesto das Moiras, a sua gramática e como o modo metafórico do fiar, do tecer simboliza para a história do pensamento ocidental o próprio ato da linguagem, ato-*Livre*, no gramatical espaço-tempo onde o humano se historia, temporaliza-se no tempo humano, enfim, vive o amor ao destino (*amor fati*), isto é, a sua própria história.

5.2 DO RELATO ANGÉLICO DA INFORMAÇÃO, OU, DO ANÚNCIO INFORME DO BIBLIÓFORO

**Posto que os Anjos nunca dão pesares,
Sois Anjo, que me tenta, e não me guarda.**
Gregório de Matos, *Poemas escolhidos*,
(2010, p. 216, grifo nosso)

O magro relato do enterro do infeliz Bartleby a imaginação poderá facilmente preenchê-lo. [...] Sobre que fundamento ele repousava, nunca pode determinar; [...] Bartleby fora um funcionário subalterno do Serviço de Refugos Postais (*Dead Letter Office*), em Washington, subitamente afastado devido a uma mudança administrativa. Quando penso no tal rumor, mal consigo exprimir as emoções que me avassalam. **Cartas perdidas, cartas mortas! ('Dead Letters!') Não soa tal qual homens mortos? Imagine-se um indivíduo por natureza e infortúnio propenso a um sombrio desalento, **haverá tarefa mais apta a aumentar-lhe aquele, que o manuseio constante dessas cartas mortas, preparando-as para as chamas? [...] aquele a quem ela iria socorrer, já não come nem tem fome; perdão para os que morreram desesperados, esperança para os que morreram sem a ter, a boa-nova para quantos morreram oprimidos por fatais calamidades. Mensageiros de vida, estas cartas correm para a morte. Ah, Bartleby! Ah, humanidade!****

Herman Melville, *Bartleby, O Escrivão*,
(2008, p. 114, grifo nosso)

***Biblion*, que não significava primeiramente, nem sempre, 'livro', menos ainda 'obra', podia designar um suporte de escrita [...] *Biblion*, portanto, queria então dizer somente 'papel de escrever', e não livro, nem obra ou *opus*, somente a substância de suporte particular, a película. Mas *biblion* também pode designar, por metonímia, qualquer suporte de escrita, tabuinhas, por exemplo, ou mesmo cartas, correio. O biblióforo (*bibliophoros*) é aquele que leva as cartas (estas não são necessariamente livros ou obras). É uma espécie de carteiro ou, ainda, de tabelião, de secretário, de notário, de escrivão.**

Jacques Derrida, *Papel-máquina*,
(2004, p. 21, grifo nosso)

*One striking fact about some present information theories is the small attention they pay to the mythical, poetical and theological structure of the phenomenon of receiving a message from 'above' and giving it to others 'below'. [...] Together with this general disregard for the mythical forms of transmitting messages there is also the question as to the appropriate term to look at when we want to identify the phenomenon of information in pre-modern times. In the case of Western culture this term obviously seems to be *lógos*. [...] In a mythical and poetical context the term we are looking for is not *lógos* but *angelía* (message).*

Rafael Capurro, *On the genealogy of information*,
(1996, grifo nosso)

O relato é o gênero escritural mais comum para as narrativas do mundo da vida (*storybook*) e suas dobradas. O narrar, talvez, caso sigamos com Benjamin (1987, p. 197-221), é

a *poiésis* do humano, “a substância viva da existência” no curso da sua “própria” história, inscrita na arte de “intercambiar experiências”. Para a hermenêutica agambeniana (2016, p. 12), seguidora da gnoseologia benjaminiana, todo relato leva consigo a memória da história, sendo os gêneros literários, inclusive o científico, “não mais” do que as marcas proteiformes da remissão do relato – esquecido e/ou recordado – aos cadernos rotos da história. O relato, em seus transportes narrativos, faceta a metáfora pelas teias das relações humanas pré-existentes no informe “livro de estórias [*storybook*] da humanidade”, “sem começo nem fim”. O relato é a metáfora (*metapherein*), seus jogos de citações mobilizam o mundo, ou, os mundos, em torno da linguagem, o ter-lugar material do humano, seja para Heidegger (2005, p. 8): “A linguagem é a casa do ser. Nesta habitação do ser mora o homem”, seja para Wittgenstein (2008, §241, p. 123, grifo nosso): “[...] os homens estão concordes na linguagem. Isto não é uma concordância de opiniões mas da forma de vida.” Contudo, é Jorge Luís Borges, mais uma vez, que nos aponta, através do seu maneirismo neobarroco (real-fantástico), um caminho hermenêutico para o reencontro do relato com o informe, ambos perdidos nas fendas das determinações metafísicas. No curso do texto, notaremos como os lances dos jogos de linguagem do conto “O informe de Brodie” de Jorge Luís Borges (2008b, p. 85-93) nos transporta (*metapherein*) para um lugar (*khóra*) onde o relato, em sua exegese narrativa, reecontra, na marginália do *biblion*, o informe, este, como um metafórico biblióforo, anuncia com leveza angélica a mensagem: *ecce liber, ecce homo*.

Onde quer que os homens vivam juntos, existe uma teia de relações humanas que é, por assim dizer, urdida pelos feitos e palavras de inumeráveis pessoas, tanto vivas quanto mortas. Cada feito e cada novo começo cai em uma teia já existente onde, no entanto, deflagram de algum modo um novo processo que afetará muitos outros, além inclusive daqueles com quem o agente mantém um contato direto. É por causa desta já existente teia de relações humanas, com suas vontades e intenções conflitantes, que a ação quase nunca atinge seu propósito. E é também por causa deste meio [*medium*] e do traço de imprevisibilidade que o acompanha que a ação sempre produz estórias, com ou sem intenção, tão naturalmente quanto a fabricação produz coisas tangíveis. Essas estórias podem então ser registradas em documentos e monumentos, ser contadas na poesia e na historiografia e inseridas em todo tipo de material. Elas mesmas, todavia, são de uma natureza inteiramente diferente dessas reificações. [...] Embora todos iniciem sua própria estória, ao menos a estória de sua própria vida [*life-story*], ninguém é o autor ou produtor dela. E, no entanto, é precisamente nessas estórias que a verdadeira significação de uma vida humana finalmente se revela. Que toda vida individual entre o nascimento e a morte possa afinal ser narrada como uma estória com começo e fim é a condição pré-política e pré-histórica da história [*history*], a grande estória sem começo nem fim. Mas a razão pela qual cada vida humana conta sua estória e pela qual a história se torna afinal o livro de estórias [*storybook*] da humanidade, com muitos atores e oradores e ainda

assim sem qualquer autor identificável, é que ambas resultam da ação
(ARENDDT, 2005, p. 192, grifo nosso).

Hannah Arendt partilha da tradição hermenêutica de Benjamin, onde o relato, apesar de entrincheirado pelos avanços do progresso, pulsa informemente, sem começo ou fim, nas teias das relações humanas – o “livro de estórias da humanidade”. Todavia, este livro encontra-se, com os avanços sistêmicos do progresso, exposto a poluição oxidante das suas páginas, quebradiças ao simples toque demasiadamente humano, arruinando-se em fragmentos, tornando “o dom de despertar no passado as centelhas da esperança” (BENJAMIN, 1987, p. 224) uma dádiva reificada pela sucessão de presentes do tempo linear, um mero “transmitir o ‘puro em si’ da coisa narrada como uma informação ou um relatório” (BENJAMIN, 1987, p. 205). Ou seja, para Benjamin a “norma histórica” do tempo linear – o progresso –, no curso das exceções que são regras, situa i) o informe na excepcionalidade da informação – a exegese hermenêutica das notas e comentários “sacrificada” às notícias objetivantes da cotidianidade – , ii) o relato na excepcionalidade do relatório – a experiência hermenêutico-retórica da abertura ao miraculoso, ao extraordinário²⁹⁵ “livro de estórias da humanidade” “imolada” ao experimento lógico-dedutivo das explicações documentais de uma “mixórdia de eventos” incapazes de traduzirem-se em experiência²⁹⁶. Em outras palavras, o saber, com o declínio dos relatos narrativos, vê-se sitiado, “não mais” caracteriza-se pelas paixões (*traços*) da experiência – *páthema* –, mas pelo já sempre conhecido em cada ato de conhecimento – o *máthema* – sendo o relatório uma “forma geométrica de documentação” cujo fim é enumerar com exatidão os fatos e os eventos de uma história acontecimental, em geral, conforme a estilística da ciência: “não se pode formular uma máxima nem contar uma estória lá onde vigora uma lei científica” (AGAMBEN, 2008b, p. 26).

O contexto da discussão de Benjamin estava situado no debate com as linhas argumentativas objetivantes do saber histórico da humanidade, em especial, com o positivismo e as normas ordenadoras do progresso, de viés técnico-econômico. Muito, ainda que tão pouco,

²⁹⁵ “Muitas vezes [a informação] não é mais exata que os relatos antigos. Porém, enquanto esses relatos recorriam frequentemente ao miraculoso, é indispensável que a informação seja plausível. [...] 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 existe na informação” (BENJAMIN, 1987, p. 203).

²⁹⁶ “O homem moderno volta para casa à noite extenuado por uma mixórdia de eventos – divertidos ou maçantes, banais ou insólitos, agradáveis ou atozes –, entretanto nenhum deles se tornou experiência. 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)” (AGAMBEN, 2008b, p. 22).

mudou no tempo contemporâneo, o que faz de Walter Benjamin um pensador ainda tão cultivado, um clássico, e do relato, um “agora” inflexivo ao “tempo vazio e homogêneo” do progresso. Esta intersecção ou esta encruzilhada chamada contemporâneo, sobre a qual escrevemos molhando a pena nas trevas do presente, levou Jean-François Lyotard (2009), a partir da discussão benjaminiana, a escrever o seu relato-informe (*rapport*)²⁹⁷ sobre a condição pós-moderna: *La Condition postmoderne: rapport sur le savoir*. Por meio do pano de fundo da Modernidade, que não é o mesmo que o de Benjamin, este é “apenas” um “também”, Lyotard (2009, p. 69) argumenta que a “sociedade da informação”, ou “o saber nas sociedades informatizadas” (bibliomatizadas, documentizadas), se caracteriza pelo “declínio do poder unificador e legitimador dos grandes relatos da especulação e da emancipação.” Isto é: a “ideia” de relato, como a “ideia” do livro, princípios totalizantes de um “metadiscurso do saber”, no caso de Lyotard, os relatos da especulação referem-se ao saber do sujeito moderno cognoscente e os relatos da emancipação ao saber materialista dialético concretizado no “socialismo real”, encontram-se despedaçados pelos modelos de eficiência da administração econômico-política da sociedade da informação, sendo os relatos subsumidos aos relatórios de *performances*²⁹⁸. O “pequeno relato”, em seu nível microfísico, trata de buscar uma “melhor” informação para incrementar o sistema, aumentando em sua atualização a capacidade de desempenho, o que, por sua vez, provoca uma mais-valia nos valores de troca dos relatórios, insumos estratégicos para as decisões econômico-políticas dos agentes dos meios de controle social da sociedade da informação: o dinheiro e o poder.

O declínio dos grandes relatos abre portas para a *différance*, para um livro potencialmente por-vir das estórias da humanidade, que estão ainda “em tarefa” nas atualizações estratégico-instrumentais da sociedade da informação. Não se trata nem de grandes

²⁹⁷ O subtítulo “*rapport sur le savoir*” pode ser traduzido como relato, a mais comum das traduções, tanto como “informe”, como, por exemplo, algumas das traduções para a língua espanhola o fazem: “*informe sobre el saber*”.

²⁹⁸ Lyotard não dicotomiza a discussão. O declínio dos grandes relatos tem as suas “vantagens”. O problema se dá na finalidade dos usos, ou, na canonização desses, como um caminho unilateral cujo fim é a instrumentalidade do poder e do dinheiro. O relatório (o “pequeno relato”), no curso das explicações para a redução de complexidade do sistema, pontua em seus desempenhos a ordem e o progresso do sistema, enquanto, o relato, apenas assinala com “vírgulas” o por-vir da rede, onde a linguagem do narrador é sempre reiterada pelo ouvinte, um inconcluso, pode contar uma vez mais?... – “as competências cujos critérios o relato fornece ou aplica encontram-se aí misturadas umas às outras num tecido cerrado, o do relato, e ordenadas numa perspectiva de conjunto, que caracteriza este gênero de saber” (LYOTARD, 2009, p. 38).

Acerca das “vantagens” do declínio dos grandes relatos diz Lyotard (2009, p. 113): “O critério do desempenho tem ‘vantagens’. Exclui em princípio a adesão a um discurso metafísico, requer o abandono de fábulas, exige espíritos claros e vontades frias, coloca o cálculo das interações no lugar da definição de essências, faz com que os ‘jogadores’ assumam a responsabilidade não somente dos enunciados que eles propõem, mas também das regras às quais eles os submetem para torna-los aceitáveis. Coloca em plena luz as funções pragmáticas do saber na medida em que elas pareçam se dispor sob o critério de eficiência: pragmáticas da argumentação, da administração da prova, da transmissão do conhecido, da aprendizagem por imaginação.”

relatos, nem de pequenos relatos, pois a variação entre esses dois pólos ainda se encontra sob a homogênea constante metafísica. Trata-se do relato apenas: da crônica²⁹⁹; daquilo que do embate tensivo entre o grande e o pequeno relato restou ou resta – “esses despojos são o que chamamos bens culturais” (BENJAMIN, 1987, p. 225).

Em nosso sentido contextual, aquilo que se anuncia como uma mensagem de “um velho no momento da morte”³⁰⁰ ou do “que vive a viver no quinto ato da tragédia”³⁰¹, ainda em potência, entre a grandiloquência diacrônica do relato augusto do informar e a semântica sincrônica da estratégia, clara e distinta do informe da eficiência são os fragmentos culturais da tradição, ou, a fragmentalidade da abertura histórico-epocal do relato informacional, isto é: a sua linguagem, a sua eternidade, em sentido nietzschiano.

Toda reflexão sobre a tradição deve começar por verificar algo aparentemente trivial: antes de transmitir qualquer coisa uns aos outros, os homens têm em primeiro lugar de transmitir a linguagem. Toda a tradição específica, todo o patrimônio cultural determinado, pressupõe a tradição daquilo sem o qual não é possível uma tradição. Mas o que transmite o homem transmitindo a linguagem? Qual é o significado da transmissão da linguagem, independentemente do que, na linguagem, é transmitido? [...] trata do que está em questão não neste ou naquele discurso significante, mas no próprio facto de o homem falar, de haver linguagem e abertura de sentido, aquém ou além, ou, antes, em cada acontecimento determinado de significação. O que, deste modo, é sempre transmitido em toda a tradição, o *architraditum* e o *primum* de toda a tradição, é a coisa do pensamento [*to pragma auto*, a linguagem] (AGAMBEN, 2013a, p. 133, grifo nosso).

Esta abertura de sentido³⁰², grafada por nós como “inform”, é uma miniaturização da tradição informacional³⁰³, uma bricolagem da informação diante do seu caráter (em sentido

²⁹⁹ Na terceira tese sobre o conceito de história, diz-nos Benjamin (1987, p. 223, grifo nosso): “o cronista que narra os acontecimentos, sem distinguir entre os grandes e os pequenos, leva em conta a verdade de que nada do que um dia aconteceu pode ser considerado perdido para a história. Sem dúvida, somente a humanidade redimida poderá apropriar-se totalmente do seu passado. Isso quer dizer: somente para a humanidade redimida o passado é citável, em cada um dos seus momentos. Cada momento vivido transforma-se numa *citation à l'ordre du jour* – e esse dia é justamente o do juízo final.”

³⁰⁰ Em seu texto “Experiência e pobreza”, Walter Benjamin (1987, p. 114) nos ensina: “Em nossos livros de leitura havia a parábola de um velho que no momento da morte revela a seus filhos a existência de um tesouro enterrado em seus vinhedos. Os filhos cavam, mas não descobrem qualquer vestígio do tesouro. Com a chegada do outono, as vinhas produzem mais que qualquer outra na região. Só então compreenderam que o pai lhes havia transmitido uma certa experiência: a felicidade não está no ouro, mais no trabalho.”

³⁰¹ Diz-nos Nietzsche (1999, p. 283) nas “Considerações extemporâneas”: “tudo o que vive a viver no quinto ato da tragédia excita, com certeza, as forças mais profundas e mais nobres.”

³⁰² “A informação estaria ancorada naquela temporalidade que atrela corpo e cultura numa configuração diferenciada da *aisthesis* e permite a abertura de múltiplas perspectivas sobre o mundo” (GONZÁLEZ DE GÓMEZ, 2009, p. 117).

³⁰³ Marcada político-historicamente na Modernidade pela Revolução Francesa de Peignot: a sociedade do livro é uma sociedade liberal, procura por um acontecimento (revolucionário) dos livros contra os livros, deposição da Bíblia para imposição de toda a literatura por vir.

etimológico) fragmentar (*briciole*)³⁰⁴ – “a miniaturização é, pois, a cifra da história” (AGAMBEN, 2008b, p. 88). O “inform” é um brinquedo escritural, similar ao “fabriqueei um brinquedo com palavras” de Manoel de Barros (2010, p. 336). Brincar com a palavra informação, ou, fazer desta brinquedo significa “transformar assim antigos significados em significantes e vice-versa”, tal como a *bricolage*, ou, o mosaico tratadístico benjaminiano (1984, p. 50-51) espelhado no *Traité de documentation* otletiano (1934), o “brinquedo serve-se de ‘fragmentos’ [*briciole*] e de peças [*pezzi*] pertencentes a outros conjuntos estruturais (ou, em todo caso, de conjuntos estruturais modificados)” (AGAMBEN, 2008b, p. 87). Perante os despojos culturais da história triunfal, hoje, para a *Library and Information Science*, o tic-tac sincrônico da história estadunidense da informação, não se pode olhar para a sua origem sem atentar para o seu horror, “pois todos os bens culturais”, na medida em que são fragmentários, “têm uma origem sobre a qual não se pode refletir sem horror. [...] Nunca houve um monumento da cultura que não fosse também um monumento da barbárie”, e continua Benjamin (1987, p. 225), “assim como a cultura não é isenta de barbárie, não o é, tampouco, o processo de transmissão da cultura.” Por isso, em sua sétima tese sobre o conceito de história, Benjamin (1987, p. 225) nos alerta para a “necessidade” de um desvio no curso das destinações atuais, tendo como mirada aquilo que está “em tarefa”, vivo e conservado em potência para além das atualizações. “Escovar a história a contrapelo” é a tarefa infantil de materialização desta historicidade contingencialmente em potência. E o brinquedo, ou o “inform”, é a ruína angélica da informação, o resíduo diferencial da mensagem que vem (dever-mensagem), em ruínas (*archaí*)³⁰⁵, das taperas³⁰⁶ ao ter-lugar da linguagem, estância (neo)barroca do anjo da história. Para esta escritura latino-americana, este ter-lugar (neo)barroco é a nossa real-fantástica casa, a nossa maloca³⁰⁷.

³⁰⁴ Assinalamos, por toda extensão dessa pesquisa, a marca fragmentar da informação. Muitos exemplos podem ser dados. Desde o crítico-textual entre o informar (dar a forma) e o informe (sem forma); deste embate ontológico resulta disperso a nossos pés o informe (privar a forma), a condição de possibilidade riscada, passando pela teoria do conhecimento onde a informação é um resíduo entre as dimensões do conhecimento e da comunicação – informação como um resíduo comunicável do conhecimento (CAPURRO, 2007), ou, pelas teorias cognitivo-instrumentais onde a informação é um *médium* entre o dado – seja este visado pelo olho da consciência, ou como um *input* ao sistema – e o conhecimento – como um significado rememorado ou valorado pela apropriação da consciência, ou, como um *output* do sistema. A condição residual, não fixada num começo, tampouco num fim, é a cifra da sua própria história.

³⁰⁵ “*La arqueología es una ciencia de las ruinas [...] Las archaí son las ruinas*” (AGAMBEN, 2010a, p. 111).

³⁰⁶ Em tupi, a palavra tapera (*ta'pera*) significa “aldeia extinta” – ‘*tawa*, taba + ‘*pwera*, que foi. Portanto, uma tapera é um aldeamento indígena abandonado pelos índios que ali viviam. A tapera geralmente encontra-se em ruínas e ocupada pelo mato. Nas regiões norte e nordeste do Brasil, tapera é uma palavra usada para significar uma casa humilde, num contexto similar a “barraco”.

³⁰⁷ Maloca: cabana comunitária usada como habitação por inúmeras famílias indígenas, especialmente, sul-americanas; muito comum na região amazônica (principalmente do Brasil e Colômbia). Cada tribo possui este tipo de habitação com características identitárias. A maloca tornou-se um regionalismo brasileiro, significando o lar,

O caráter essencial do brinquedo – o único, se refletirmos bem, que o pode distinguir dos outros objetos – é algo de singular, que pode ser captado apenas na dimensão temporal de um ‘uma vez’ e de um ‘agora não mais’ (com a condição, porém, como mostra o exemplo da miniatura, de compreender este ‘uma vez’ e este ‘agora não mais’ não apenas em um sentido *diacrônico*, mas também em sentido *sincrônico*). [...] A essência do brinquedo (aquela ‘alma do brinquedo’ que, diz-nos Baudelaire, as crianças tentam aferrar em vão enquanto reviram nas mãos seus brinquedos, sacudindo-os, atirando-os ao chão, estripando-os e, por fim, fazendo-os em pedaços) é, então, algo de eminentemente *histórico*: aliás, por assim dizer, é o Histórico em estado puro. Pois, em nenhum lugar como em um brinquedo, poderemos captar a temporalidade da história no seu puro valor diferencial e qualitativo: não em um monumento, que conserva no tempo o seu caráter prático e documental (o seu ‘teor coisal’, diria Benjamin), objeto de pesquisa arqueológica e erudita; não em um objeto de antiquário, cujo valor é a função de uma antiguidade quantitativa; não em um documento de arquivo, que extrai seu valor do fato de ser inserido, em um cronologia, em uma relação de contiguidade e de legalidade com o evento passado. No que se refere a todos estes objetos, o brinquedo representa algo a mais, algo de diverso. Perguntou-se frequentemente o que resta do modelo após a sua transformação em brinquedo [...] Aquilo que o brinquedo conserva do seu modelo sagrado ou econômico, aquilo que deste sobrevive após o desmembramento ou a miniaturização, nada mais é que a temporalidade humana que aí estava contida, a sua pura essência histórica. O brinquedo é uma materialização da historicidade contida nos objetos, que ele consegue extrair por meio de uma manipulação particular. Enquanto, na verdade, o valor e o significado do objeto antigo ou do documento é função da sua antiguidade, ou seja, do seu presentificar e tornar tangível um passado mais ou menos remoto, o brinquedo, desmembrando e distorcendo o passado ou miniaturizando o presente – jogando, pois, tanto com a *diacronia* quanto com a *sincronia* – presentifica e torna tangível a temporalidade humana em si, o puro resíduo diferencial entre o ‘uma vez’ e o ‘agora não mais’ (AGAMBEN, 2008b, p. 86-87, grifo nosso).

Ao fazer do “inform” brinquedo, não deixamos de ser sérios, pois “a seriedade de um pensamento se mede sobretudo na relação com o passado” (AGAMBEN, 2007a, p. 252); buscamos a densidade da piscadela³⁰⁸ histórico-cultural da informação, o gesto da

todavia, através dos usos ordinários da linguagem da “multidão” significa a casa humilde, o barraco do pobre, onde, para além do conforto habitual do *domus* grego que simboliza a casa ocidental, é significado como um esconderijo, onde os “esquecidos” ou os “invisíveis” se cobrem em suas próprias sombras e nesta obscura estância são significados como “marginais” ou “maloqueiros”, sendo a sua maloca o lugar de guarda dos contrabandos e dos aviltamentos da vida diária.

³⁰⁸ “A discussão de Ryle sobre ‘descrição densa’ aparece em dois recentes ensaios de sua autoria (ora reimpressos no segundo volume de seus *Collected Papers*) e dirigida ao tema genérico sobre o que, como ele diz, o ‘*Le Penseur*’ está fazendo: ‘Pensando e Refletindo’ e ‘O Pensar dos Pensamentos’. Vamos considerar, diz ele, dois garotos piscando rapidamente o olho direito. Num deles, esse é um tique involuntário; no outro, é uma piscadela conspiratória a um amigo. Como movimentos, os dois são idênticos; observando os dois sozinhos, como se fosse uma câmara, numa observação ‘fenomenalista’, ninguém poderia dizer qual delas seria um tique nervoso ou uma piscadela ou, na verdade, se ambas eram piscadelas ou tiques nervosos. No entanto, embora não retratável, a diferença entre um tique nervoso e uma piscadela é grande, como bem sabe aquele que teve a infelicidade de ver o primeiro tomado pela segunda. O piscador está se comunicando e, de fato, comunicando de uma forma precisa

temporalidade humana que reside enquanto resíduo nos jogos de pedrinhas³⁰⁹ entre o “uma vez” e o “agora não mais” da informação, a sua história. Brincar com a palavra “informação” vem na escuta de i) Heráclito (1980, §70, p. 97) ao “logeiar” no fragmento 70: “as ideias dos homens são jogos de criança”, ii) do narrador Manoel de Barros (2010, p. 485), quando relata: “a palavra tem que chegar ao grau de brinquedo para ser séria de rir” e iii) do ensinamento oportuno de Zaratustra para o literal Brasil de hoje: “não surpreende que muitas panelas se despedacem! Aprendei a rir de vós, tal como se deve rir! Ó homens superiores, quanta coisa é ainda possível!” e continua Nietzsche (2011, p. 278-281) com seu espírito livre e brincalhão, “quanta coisa é ainda possível! Então *aprendei* a rir indo além de vós mesmos! [...] Esta coroa do homem que ri, esta coroa de rosas: a vós, irmãos, arremesso esta coroa! Declarei santo o riso; ó homens superiores, *aprendei* a – rir!”. Logo, na adoleta (*andouillette*) da linguagem nossa tarefa é como a de um “construtor menor” de malocas e taperas, desconstruções fabricadas (*fictio*) para abrigar o abandono contido nas veredas do informar. Ao mascarar de abundantes marginálias as periferias da página, ao macular de ausências acromáticas, **negros *grammas* ≈ negros dramas** (*ecce liber, ecce homo*), o imaculado branco formal com o seu “mais próprio”³¹⁰, a mestiçagem de cores que faz do branco uma não-cor por ser todas elas em potência – uma ideia informe –, buscamos espaçar o traço (*ichnos* – a paixão), num desejo similar ao do monge de cabelo disforme de Manoel de Barros. Ou seja: queríamos construir uma ruína para a palavra informação.

Ruína. Um monge descabelado me disse no caminho: ‘**Eu queria construir uma ruína. Embora eu saiba que ruína é uma desconstrução. Minha ideia era de fazer alguma coisa ao jeito de tapera. Alguma coisa que servisse para abrigar o abandono, como as taperas abrigam. Porque o abandono pode não ser apenas um homem debaixo da ponte, mas pode ser também de um gato no beco ou de uma criança presa num cubículo. O abandono pode ser também de uma expressão que tenha entrado para o arcaico ou mesmo de uma palavra. Uma palavra que esteja sem ninguém dentro.** (O olho do monge estava perto de ser um canto.) Continuou: digamos que a palavra AMOR. A palavra amor está quase vazia. Não tem gente dentro dela. **Queria construir uma ruína para a palavra amor. Talvez ela renascesse**

e especial: (1) deliberadamente, (2) a alguém em particular, (3) transmitindo uma mensagem particular, (4) de acordo com um código socialmente estabelecido e (5) sem o conhecimento dos demais companheiros. Conforme salienta Ryle, o piscador executou duas ações – contrair a pálpebra e piscar – enquanto o que tem um tique nervoso apenas executou uma – contraiu a pálpebra. Contrair as pálpebras de propósito, quando existe um código público no qual agir assim significa um sinal conspiratório, é piscar. É tudo que há a respeito: uma partícula de um comportamento, um sinal de cultura e – *voilà!* – um gesto” (GEERTZ, 1989, p. 15-16).

³⁰⁹ “O tempo é uma criança, criando, jogando o jogo de pedras; vigência da criança” (HERÁCLITO, 1980, § 52, p. 83).

³¹⁰ No poema “Os polos do branco (ou do negro)”, João Cabral de Melo Neto (2009, p. 124) diz-nos com palavra de poeta: “o branco não é uma cor: / é o que o carvão revela, / o carvão tão branco, apesar / do negro com que opera. / Talvez o branco seja apenas / forma de ser, ou seja / a forma de ser que só o pode / na mais dura pureza.”

das ruínas, como o lírio pode nascer de um monturo'. E o monge se calou descabelado (BARROS, 2010, p. 385-386).

Esta tapera do informar é uma “montagem limiar” do lugar possível e fecundo para o “delírio do verbo”, a bricolagem cultural implícita no informe narrativo. A ruína do informar – o *archaí* informe –, na medida em que é uma “imagem dialética” e um “delírio”, é também uma ruína do amor³¹¹. A palavra “informação” que predica o modelo de sociedade ao qual estamos inscritos hoje está “sem ninguém dentro” – não tem rosto, só vontade. Construir uma desconstrução para a palavra informação³¹² tem por propósito, como para o anjo da história, “deter-se para acordar os mortos e juntar os fragmentos”, talvez, assim, renascesse das ruínas, como a fênix dos tropos de fogo heraclitianos (1980, §31, p. 65), ou, como os diamantes da lama dos decrépitos garimpos, uma singularidade, um “inform, qualquer amável”³¹³.

O anjo da história, ao deter-se no necromântico despertar dos mortos e na coleta (*colegere*) dos seus fragmentos, é a imagem do “tempo morto que age” sobre os fragmentos da “letra morta” da linguagem. Nesta ruína tanto o tempo morto de Derrida (2013, p. 83) quanto a linguagem como “letra morta” de Agamben (2006, p. 147) citam, ao modo benjaminiano, a metáfora necromântica do “cadáver adornado”, emblema³¹⁴ que a mística neoplatônica e os alquimistas nomearam a matéria informe como o *skotos* Livro: *Nigredo*³¹⁵.

³¹¹ O flerte com a “*quetê* do amor”, desde então, aparecerá. Neste tópico, esta relação se apresentará por dentre as velas, os becos lamacentos do enredamento do texto, como se a percebêssemos sempre de soslaio numa mirada instantânea do olhar. Esta opção foi feita por a temática do amor entrar num primeiro plano no último tópico deste capítulo. Até lá, namoricamos com ela.

Sobre a questão do amor ser um delírio, referimo-nos ao diálogo Fedro de Platão, em especial, quando fala, dentro do mito da parêlha alada, no segundo discurso de Sócrates, sobre o amor como *maniké* (Μανική), arte delirante (2010, §244c, p. 54).

³¹² O projeto político “do anjo da paz” de Otlet: de uma só ficha catalográfica, vou inventar a paz no mundo, esta “metainformação” esquecida será a salvação. Das ruínas do século XIX veio o *Mundaneum*, das ruínas da 1ª Guerra ele se reconstruiu, das ruínas da 2ª Guerra o processamento eletrônico o substituiu. E a paz, sucumbiu?

³¹³ No curso da sua relação com a *ιδεα*, o informe é também amor: “Porque o amor nunca escolhe uma determinada propriedade do amado (o ser-louro, pequeno, terno, coxo), mas tão-pouco prescinde dela em nome de algo insipidamente genérico (o amor universal): ele quer a coisa *com todos os seus predicados*, o seu ser tal qual é. Ele deseja o *qual* apenas enquanto *tal*- este é o seu particular fetichismo. Assim, a singularidade qualquer (o Amável) nunca é inteligência de algo, de determinada qualidade ou essência, mas apenas inteligência de uma inteligibilidade. O movimento, que Platão descreve como a anamnese erótica, é o que transporta o objecto não na direcção de uma outra coisa ou para um outro lugar, mas para o seu próprio ter-lugar - para a Ideia” (AGAMBEN, 1993, p. 12).

³¹⁴ A respeito do “cadáver como emblema”, ver Benjamin (1984, p. 239-243). Diz também Mallarmé (2010, p. 181): “a dobradura [livro] é um minúsculo túmulo.”

³¹⁵ “**O locus severus da melancolia**, ‘que, porém, segundo Aristóteles, **significa engenho** e prudência’ é, também, **o lusus severus da palavra e das formas simbólicas**, mediante quais, de acordo com as palavras de Freud, **o homem consegue ‘gozar dos próprios fantasmas sem escrúpulo nem vergonha’; e a topologia do irreal que ela delinea na sua imóvel dialética é, ao mesmo tempo, uma topologia da cultura**. Não nos surpreende, nessa perspectiva, que **a melancolia tenha sido identificada pelos alquimistas com Nigredo, o primeiro estágio da Grande Obra** que consistia, segundo a antiga máxima espagírica, em **dar um corpo ao incorpóreo e em tornar incorpóreo o corpóreo. É do espaço aberto pela sua obstinada intenção fantasmagórica que toma impulso a**

Figura 16: Nigredo



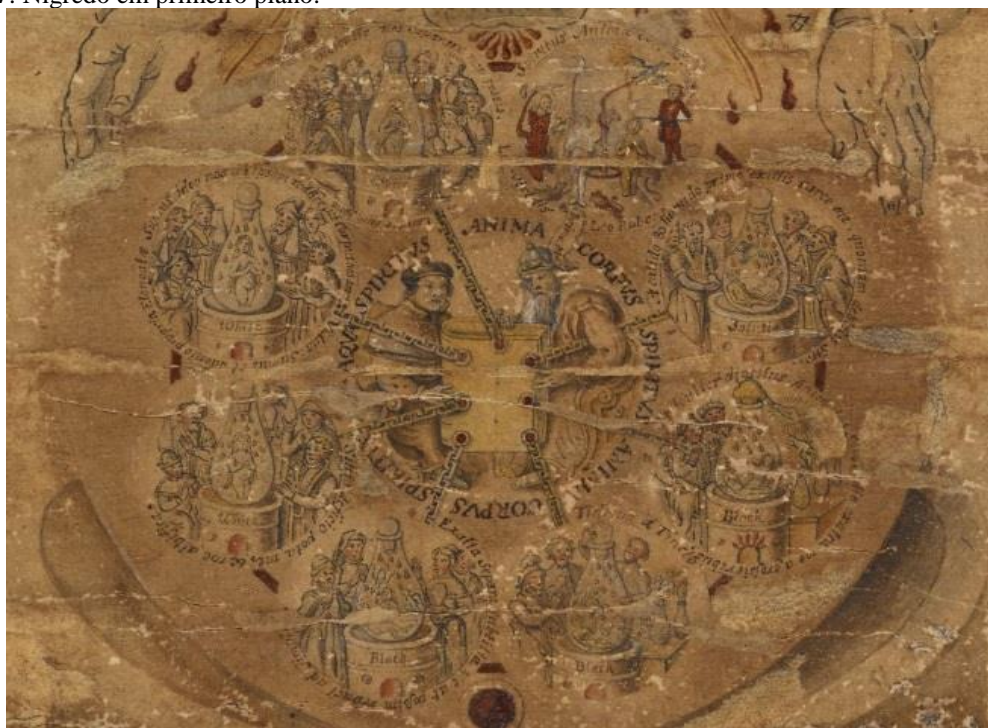
Fonte: (BRITISH LIBRARY, 2017).

incessante fadiga alquimista da cultura humana, a fim de se apropriar do negativo e da morte, e de plasmar a máxima realidade apreendendo a máxima irrealidade” (AGAMBEN, 2007a, p. 54, grifo nosso).

Há um conjunto de ilustrações, do primeiro Ripley Scowle, pintadas em Lübeck (Alemanha) em 1588 e curadas atualmente pelo British Museum, que representam o processo de “construção” da “Grande Obra” alquímica. Em especial, uma das ilustrações mostra “o alquimista como melancólico” (AGAMBEN, 2007a, p. 54) para representar o *Nigredo*, este livro inaugural que simultaneamente é livro e é humano: *ecce liber, ecce homo*. Segue a ilustração (BRITISH LIBRARY, 2017).

Colocando em primeiro plano o centro da ilustração percebe-se a lida alquímica topológica da cultura, a infindável tentativa de corporificar o incorpóreo, de apropriar o inapreensível, quando esta, a topologia, é o espaçamento relacional aberto às projeções do existir. Saldanha (2012), acerca da noção de alquimia do Trivium, argumenta que artes da linguagem nada mais do que “artes da cultura” são a invenção do sujeito sujeitado à cultura, ao livro.

Figura 17: Nigredo em primeiro plano.



Fonte: (BRITISH LIBRARY, 2017).

Neste sentido, acoçados pela história, pleiteamos ser, em nossas crônicas informacionais “modernas”, como os anjos benjaminianos, melancólicos, em parte, (neo)barrocos e acediosos, mais uma vez. Enfim, semelhantes em familiaridade ao anjo melancólico de Dürer³¹⁶. Na ruína do informar, buscamos despertar os mortos para ler os fragmentos do saber abandonado pela evidência do olhar.³¹⁷ “Ler o que nunca foi escrito.” Esta frase é de Benjamin e está como uma nota sobre o método do saber histórico cujo título é “Da imagem dialética” (*das dialektische bild*); Agamben (2013a, p. 206) cita apenas este fragmento: “Ler o que nunca foi escrito”, contudo, a mensagem da nota é epigramática à obra “passageira” de Benjamin e aconselha a nossa escrita. Um dos grandes comentadores brasileiros da obra de Benjamin, Márcio Seligmann-Silva (2005, p. 195-196, grifo nosso), a traduziu assim: **“O método histórico é um método filológico, no qual o livro da vida está na base. ‘Ler o que**

³¹⁶ *Melencolia I* (1514), gravura de Albrecht Dürer (1471-1528), mestre renascentista alemão. Atualmente, a gravura está sendo curada pela *National Gallery of Art*, em Washington DC, nos Estados Unidos da América. Em “O homem sem conteúdo” e “Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura ocidental”, Giorgio Agamben assinala para as semelhanças entre o “anjo de Dürer” (ou, os anjos) e o “anjo de Klee”, sendo, o primeiro o anjo da “poiésis” e da “arte” e o segundo, o anjo da história, ambos, aos seus modos anunciantes, semelhantes, ao contrário, do assinalado, no literal, por Aristóteles (2008, §1451b 5-10, p. 54): “O historiador e o poeta não diferem pelo facto de um escrever em prosa e o outro em verso [...] Diferem é pelo facto de um relatar o que aconteceu e outro o que poderia acontecer. Portanto, a poesia é mais filosófica e tem um carácter mais elevado do que a História. É que a poesia expressa o universal, a História o particular.”

Figura 18: O anjo de Dürer, *Melencolia I* (1514)



Fonte: Albrecht Dürer (1514).

³¹⁷ “E o profundo de cada um é a matéria: por isso também ela é toda obscura, porque a luz é razão. Também o intelecto é razão: por isso, vendo a razão sobre cada coisa, considera obscuro o que está em baixo por estar sob a luz, assim como o olho, sendo luminiforme, lançando-se para a luz e para as cores, que são luzes, afirma que o que está sob as cores é obscuro e material, ocultado pelas cores” (PLOTINO, 2006, p. 405).

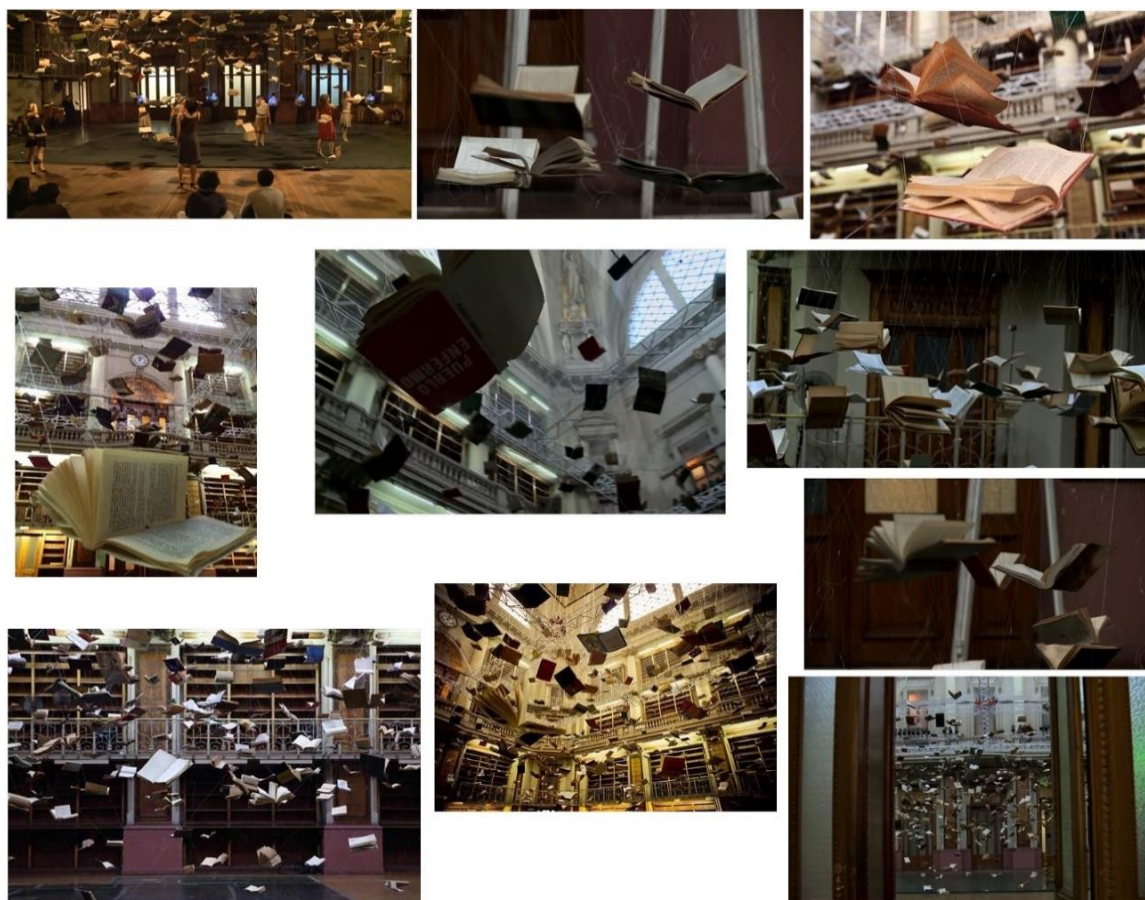
nunca foi escrito’ é afirmado em Hoffmannsthal. **O leitor no qual deve-se pensar aqui é o verdadeiro historiador**”, a tarefa deste, segundo Seligmann-Silva, é literalmente emblemática, consiste em “escrever legendas para essas imagens”.

A materialização da historicidade que o brinquedo (“inform”) provoca nos transporta, feito anjos, para os destroços do informar, miniaturizados por entre os pedaços emblemáticos das raspagens do palimpsesto que o verbo nos legou. O “inform”, a ruína-brinquedo, relata um espaço histórico aberto pelo engenho cultural, sendo em sua bricolagem similar à inúmeros *nigredos* alados que pairam feito anjos ou fantasmas por entre a estância de uma vida fragilizada ou de uma biblioteca abandonada³¹⁸, típicas imagens de uma tapera cultural latino-americana. Assim, o relato da ruína do informar é semelhante em seu caractere amável, alado³¹⁹, à bricolagem da instalação que Cristian Boltanski (2012) (des)construiu, nas ruínas do antigo prédio da Biblioteca Nacional da Argentina, em homenagem a Jorge Luís Borges. O nome da montagem é *Flying Books – Homenaje a Borges*. Um emblema poético da ruína do informar.

³¹⁸ Alexandria: “mãe” egípcia do Helenismo, signo metafísico da cópula antimetafísica, miscigenação total de três continentes e centenas de povos entre *hylé* e *morphé*. A Alexandria desaparecida é uma “ruína” sempre revisitada, a condição bibliológica do humano em seu mito “moderno” – o mito “cristão”: a invenção de que a Cristandade se chamou Medievo está nesse abandono. O que Derrida dirá ser, simultaneamente, tremor do desejo e o terror do medo do abandono do pai. Na ausência do pai, ou do parricídio, é preciso de “anjos da história”, da “palavra” dos profetas. Alexandria talvez tenha sido a primeira (ou o “paradigma” da primeira) cidade cosmopolita, a primeira experiência radical e talvez única de uma tentativa insana e bárbara de uma ética intercultural da informação (CANFORA, 1989).

³¹⁹ No Fedro, o paradigmático livro da “escritura” (βυβλος), Platão no mito da parelha alada, ou, segundo tradução do renomado José Cavalcante de Souza (1998), do amor alado, nos diz acerca de Eros, conforme a tradição dos Homéridas: “Amor alado é o seu nome para os mortais / Mas para os imortais é Pteros, por fazer crescer as asas” (2000, §252b, p. 71).

Figura 19: *Flying Books – Homenaje a Borges.*



Fonte: Boltanski (2012).

Centenas de livros, das mais diversas línguas e épocas, pairam sobre o espaço vazio e fantasmagórico de uma biblioteca em ruínas, cuja tempestade do progresso que acomete o anjo da história, chega-lhe em seu tempo suspenso e condensado, como uma brisa, que lhes sacodem as páginas e as agitam como num respirar de algo que a “magia das bibliotecas”³²⁰ desabilitadas – taperas culturais – conserva: a marca do relato que nas estantes aparentemente vazias encontra-se em potência, o que na Biblioteca dos Destinos³²¹ permanece em possibilidade, os

³²⁰ “Assim é a magia das bibliotecas (a de Warburg num grau especial): tudo repousa no fundo das prateleiras como pérolas e corais, mas nada morre por completo, tudo espera ser reconhecido, relido, um dia, em prol de um novo valor de uso. Toda biblioteca tem seus eclipses, mas, enquanto não é inteiramente incendiada – como por pouco não aconteceu com a de Warburg em 1933, razão por que ela foi clandestinamente transferida para Londres –, pode dar os mais inesperados frutos em seus galhos aparentemente mais ressequidos” (DIDI-HUBERMAN, 2013, p. 428, grifo nosso).

³²¹ “Podemos imaginar que também para os livros existe uma ‘Biblioteca dos Destinos’ semelhante, em cujas infinitas prateleiras estão conservadas as variáveis possíveis de cada obra, os livros que poderíamos ter escrito se, a um certo ponto, algo não tivesse decidido em favor do livro que acabou sendo escrito e publicado. O livro real ocupa aqui o ápice de uma pirâmide, em que os inúmeros livros possíveis se

inúmeros livros possíveis do absolutamente inessencial “livro de estórias da humanidade”. O “livro real” que ocupa o ápice da pirâmide, inclusive social, o livro do progresso (a ideia-livro), “impõe irresistivelmente” sua tempestade de destinações, contudo, a cada lançamento, a cada *notitia* (informação) destinada por esta “inscrição fixadora de sentido”, um “novo” lance de dados é dado à sua revelia, uma ruína insurge de suas destinações históricas, ou seja, a tela do livro do progresso, lugar do anjo da história, deixa por entre as suas lacunas efetuais uma *paidagogia*³²², uma “lição de pintura”³²³: a incontornável leveza contingencial do “livro de estórias da humanidade”, que entre o *formidulōsus* Tártaro dos oprimidos e o *formōsus* Paraíso dos progressistas, habita, em experiência e pobreza, a bárbara barbárie: a humanidade. “Acordar os mortos”, isto é, livrar os oprimidos do peso do “paraíso”, é “ler o que nunca foi escrito” e escrever o que nunca poderíamos ter escrito: “este *nunca foi* é a pátria – histórica e integralmente actual – da humanidade” (AGAMBEN, 2013a, p. 208), a nossa memória involuntária³²⁴ sobre os livros e os homens (*ecce liber, ecce homo*) “não vistos” na ruína do

precipitam de andar em andar até o Tártaro, que contém o livro impossível, que nunca poderíamos ter escrito” (AGAMBEN, 2007a, p. 252, grifo nosso).

³²² *Paidagogia* relaciona-se com o emaranhamento do seu sentido histórico-filológico, com especial escuta, para o pensamento pré-socrático, homérico e heraclítico, onde (lugar) a pedagogia encontra-se, na rasa profundidade grega, abraçada aos hipotéticos e informes pressupostos da infância, que atravessam esse texto, e, nesta condensação, que Benjamin chamava de “grande filologia”, encontra-se no redemoinho da linguagem com Paulo Freire, o libertário pedagogo brasileiro. No primeiro sentido, encontramos riscos, pegadas na marginália da ruína da palavra pedagogia quando Heráclito (1980, §52; §70; §79) usa os termos gregos para designar criança e suas relações: (*παιδεία*) *Paidéia*: educação, ensino com as crianças, formação, conhecimento, cultura. (*παιδαγωγέω*) *paidagogein*: instruir e educar crianças (pedagogia); (*παιδείος*) *paideios*: infantil; (*παιδιον*) *paidion*: infante; (*παιδιά*: *paidia*; *παιγνιον*: *paignion*): jogo, brinquedo. Aqui demarca-se uma distinção entre este sentido de pedagogia e o que saiu “vitorioso” na histórica luta político-hermenêutica, a *paideia* como “formação”, reabilitada na modernidade pela insígnia do *Bildung*, a “instrução” cultural pleiteada pela significação tradicional da informação, do documento e do livro. O segundo momento, freiriano, ausculta o dever deste sentido informe da *paidagogia* a partir do selo do “inacabamento”, como nos recorda Deleuze (1997, p. 11) quando diz: “do informe, ou do inacabamento”; logo, Paulo Freire (2002, p. 23) é um “citável”, no sentido da terceira tese sobre o conceito de história de Benjamin, e assim fala a sua “pedagogia da autonomia”, aquela que pode a sua própria impotência (não não-poder):

“Gosto de ser gente porque, inacabado, sei que sou um ser condicionado mas, consciente do inacabamento, sei que posso ir mais além dele. Esta é a diferença profunda entre o ser condicionado e o ser determinado. A diferença entre o inacabado que não se sabe como tal e o inacabado que histórica e socialmente alcançou a possibilidade de saber-se inacabado.”

³²³ João Cabral de Melo Neto (2009, p. 109) em seu poema “a lição de pintura” nos ensina: “Quadro nenhum está acabado, / disse certo pintor; / se pode sem fim continua-lo, / primeiro, ao além de outro quadro / que, feito a partir de tal forma, / tem na tela, oculta, uma porta / que dá a um corredor / que leva a outra e a muitas outras.”

³²⁴ A propósito da memória involuntária, escreve Benjamin (*apud* AGAMBEN, 2013a, p. 206-207):

“Não se trata apenas de as suas imagens virem sem serem chamadas; trata-se mais do que isso, de imagens que nunca vimos, antes de as recordarmos. Isto acontece de modo mais evidente naquelas imagens em que, tal como em certos sonhos, nos vemos a nós próprios. Estamos perante nós, tal como estivemos outrora, algures, num arquipassado [*Urvergangenheit*] – mas jamais diante do nosso olhar. E são precisamente as imagens mais importantes – as que se desenvolveram na câmara escura do momento vivido – que temos para ver. Poder-se-ia dizer que, com os nossos mais profundos instantes – justamente como em certos maços de cigarros – foi-nos dada uma pequena imagem, uma foto de nós próprios. E essa ‘vida inteira’ que se diz muitas vezes que passa diante dos olhos dos moribundos ou daqueles que se encontram em perigo de vida é composto exatamente por estas pequenas imagens. Elas sucedem-se rapidamente, como nos pequenos cadernos precursores do cinematógrafo, nos quais,

informar (*flying books*), extemporâneos, feito “Zaratustra, o dançarino, Zaratustra, o leve, que acena com asas, pronto para o voo, fazendo sinal a todas as aves, pronto e disposto, venturosamente ligeiro” (NIETZSCHE, 2011, p. 280) ou feito as vozes aladas dos “assum preto”, o cupido, como também é conhecido, dos canaviais opressores³²⁵ dos litorais brasileiros, num perspectivismo multinaturalista ameríndio, ora pássaros-humanos³²⁶, ora humanos-pássaros, isto é: Luiz Gonzaga.

Dito isso, citamos, em sua completude, a nona tese sobre o conceito de história, onde Benjamin nos apresenta o *Angelus Novus* de Paul Klee, ou, o anjo da história, metáfora que para muitos representa o fulcro do seu pensamento. A nona tese é uma legenda, cujo amanuense do engenho alheio, Benjamin, leu no “nunca foi” do palimpsesto-emblemático da história a sua *angelía*. Por essas, e por outras, muito dos comentários sobre o anjo da história afirmam que

quando éramos crianças, podíamos admirar, em toda a sua pujança, um pugilista, um nadador ou um jogador de tênis.”

³²⁵ Acerca dos canaviais opressores, as *grammas* escritas por Ferreira Gullar (2009, p. 165-166) no poema, “O açúcar”, são no palimpsesto da paisagem litorânea brasileira uma legenda para imagem dos canavieiros de Sebastião Salgado (1996, p. 35): “O branco açúcar que adoçará meu café / nesta manhã de Ipanema / não foi produzido por mim / nem surgiu dentro do açucareiro por milagre.

Vejo-o puro / e afável ao paladar / como beijo de moça, água / na pele, flor / que se dissolve na boca. Mas este açúcar / não foi feito por mim.

Este açúcar veio / da mercearia da esquina e tampouco o fez o Oliveira, / dono da mercearia. / Este açúcar veio / de uma usina de açúcar em Pernambuco / ou no Estado do Rio / e tampouco o fez o dono da usina. / Este açúcar era cana / e veio dos canaviais extensos / que não nascem por acaso / no regaço do vale.

Em lugares distantes, onde não há hospital / nem escola, / homens que não sabem ler e morrem / aos vinte sete anos / plantaram e colheram a cana / que viraria açúcar. / Em usinas escuras, / homens de vida amarga / e dura / produziram este açúcar / branco e puro / com que adoço meu café esta manhã em Ipanema.”

Figura 20: Canavieiros do nordeste brasileiro



Fonte: Sebastião Salgado (1996, p. 35).

³²⁶ As vozes aladas que ecoam da ruína escritural do informar estão representadas enquanto pássaros-humanos, tanto na cultura popular da canção de Luiz Gonzaga, “Assum preto”, quanto no poema de Ferreira Gullar (2009, p. 179), cujo indeterminado título é “Uma Voz” e assim recita-se sua escritura alada: “Sua voz quando ela canta / me lembra um pássaro mas / não um pássaro cantando: / lembra um pássaro voando.” [*flying books*]

Benjamin deturpou o anjo de Klee, pois a partir de uma análise dos inúmeros anjos pintados e desenhados por Klee, a sua proposta era inteiramente outra.

O “fato” é que o narrador não explica³²⁷, ele germina o miraculoso – “interpreta a história” –, o seu método de leitura é barroco, marcado pelo maneirismo do desvio retórico-filológico³²⁸ de ler o que nunca foi escrito, no caso, aquilo que está em potência no quadro de Klee; logo, esperar uma descrição explicativa dos fatos efectivos, daquilo que evidentemente se vê, as suas informações, é frustrar-se perante a narração trágica da vida, esse instante passageiro que acontece no limiar da eternidade, onde os anjos no umbral do *angeldom* são símbolos relacionais de transição³²⁹, similares aos humanos³³⁰ na terra: pérolas informes da história, enfim, anjos barrocos, daqueles que desejam “sem pesares” e “sem guardas” o jogo da vida: “do anjo barroco (cobra má, enroscada no mato dicionário) – o jogo aéreo abandonou” (MELO NETO, 2009, p. 134).

Há um quadro de Klee que se chama *Angelus Novus*. Representa um anjo que parece querer afastar-se de algo que ele encara fixamente. Seus olhos estão escancarados, sua boca dilatada, suas asas abertas. O anjo da história deve ter esse aspecto. Seu rosto está dirigido para o passado. Onde nós vemos uma cadeia de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as dispersa a nossos pés. Ele gostaria de deter-se para acordar os mortos e juntar os fragmentos. Mas uma tempestade sopra do paraíso e prende-se em suas asas com tanta força que ele não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, ao qual ele vira as costas, enquanto o amontoado de ruínas cresce até o céu. Essa tempestade é o que chamamos de progresso (BENJAMIN, 1987, p. 226).

³²⁷ “Cada manhã recebemos notícias de todo o mundo. E, no entanto, somos pobres em histórias surpreendentes. A razão é que os fatos já nos chegam acompanhados de explicações. Em outras palavras: quase nada do que acontece está a serviço da narrativa, e quase tudo está a serviço da informação. Metade da arte narrativa está em evitar explicações. [...] O extraordinário e o miraculoso são narrados com a maior exatidão [...] Ele [o leitor] é livre para interpretar a história como quiser, e com isso o episódio narrado atinge uma amplitude que não existe na informação” (BENJAMIN, 1987, p. 203).

³²⁸ “Método é caminho indireto, é desvio” (1984, p. 50).

³²⁹ Em Klee isso pode-se notar em seus inúmeros anjos, quando narrados pictoricamente como “ainda feio”, “precoce”, “esquecido”, “no jardim de infância”, “em crise”, “beijando”, etc...

³³⁰ Há uma vasta tradição intercultural onde o anjo e o humano se assemelham, como, por exemplo, na figura (*idios daimon*) do mundo antigo e tardo-antigo que tanto na mística neoplatônica e no hermetismo tardo-antigo como na gnose e no Cristianismo primitivo têm o seu lugar, como nas angeologias mulçumanas e iranianas, ou, ainda, com o motivo judaico da imagem celeste (*demut* ou *tzelem*); nas palavras de Agamben (2013a, p. 193): “o anjo-*tzelem* constitui assim uma espécie de *alter ego* ou de duplo celeste”, sendo, tanto para os textos cabalísticos, tradição à qual Benjamin vinculava-se, como para os escritos herméticos, a visão do anjo pessoal coincide, de facto, com o êxtase profético, a metamorfose do homem no seu anjo, para os textos gnósticos, maniqueus, hebraicos e iranianos, simboliza a suprema experiência soteriológica e messiânica.

Figura 21: *Angelus Novus*



Fonte: Paul Klee (1920).

Há no anjo da história de Benjamin um relato angélico da informação. Em outras palavras: há uma “angelética”. Angelética (*angeletics*) é o nome dado por Capurro (1996; 2003b; 2010) para o seu pensamento informacional, ou melhor, para a sua teoria das mensagens. Mensagem e informação não são idênticos, contudo, co-existem na angelética. Aparentemente não há relação entre o pensamento angelético de Capurro e o imanente anjo da história benjaminiano; só aparentemente. A mensagem informacional que o anjo benjaminiano nos passa é a do “progresso da humanidade em si” – fonte da sua décima terceira tese sobre o conceito de história –, do vendaval tempestuoso que o paraíso sopra, separando na idolatria da alienação espetacular, aquilo que nos une, a linguagem em sua condição antropofágica, ou seja, “os homens estão separados por aquilo que os une” (AGAMBEN, 1993, p. 64). “A linguagem como informação”, no sentido que nos lega Benjamin, marca o desenraizamento humano da

sua morada vital na língua, justamente, na radicalidade trágica do existir, o que nos resta: “O que resta? Resta a língua” (ARENDDT, 2008, p. 42).

Contudo, seguindo o adágio de Hölderlin, poeta confadreja também de Heidegger, Benjamin diz-nos que lá onde mora o perigo, brota também o que salva. Noutras palavras, lá onde mora o demônico (*daimonion*), habita também a felicidade (*eudaimonia*). Esta polaridade não-contraditória, em termos pessoianos, “ridícula”³³¹, é o amor³³², suas cartas miram, feito o olhar do anjo da história, a redenção histórico-profana da humanidade: “ele [o anjo] quer a felicidade: a oposição que consiste na exaltação da vez única [*einmaligen*], do novo, do ainda não vivido, se une à beatitude do mais uma vez, da recuperação, do vivido” (BENJAMIN *apud* AGAMBEN, 2013a, p. 184). Neste portal, nos deparamos com o fato da angelética capurriana verter-se numa ética intercultural da informação (SMITH, 2000) – e o que é a ética se não um desejo de felicidade? –, ou, nos termos da trópica de Saldanha (2014b): o demônio encontra-se na brecha da linguagem. Neste sentido, a angelética enquanto um “paradigma postal” (*postal paradigm*) intercompreensivo (CAPURRO, 2003b; 2010), de cunho prático para uma sociedade de mensagens caracteriza-se como um contraponto nos estudos informacionais à informação enquanto um paradigma estratégico-instrumental da sociedade da informação. No entanto, não sejamos ingênuos em apontar a *angelía* como o “bom” e a “informação” como o mal – interpretação susceptível para a teoria matemática da comunicação –, esta configuraria-se numa clássica emblemática pseudo-angeológica da guerra entre anjos e demônios que percorre os noticiários contemporâneos. Trata-se de ler o que nunca foi escrito.

³³¹ Álvaro de Campos (1993, p. 84) diz-nos sobre as cartas de amor: “Todas as cartas de amor são / Ridículas. / Não seriam cartas de amor se não fossem / Ridículas.”

³³² “Existe uma única figura, no patrimônio iconográfico europeu, que reúne em si, ao mesmo tempo, características puramente angélicas com o traço demônico das garras: mas esta figura não é Satanás, mas antes Eros, Amor. [...] Amor é, de facto, representado como uma figura angélica (às vezes com traços femininos) alada e dotada de garras” (AGAMBEN, 2013a, p. 186-187). Neste sentido conjuntivo, isto é, simbólico, encontram-se, também, mas não só, em Benjamin, a questão da melancolia e o do tédio. A respeito da melancolia, em linhas gerais, Agamben (2007a, p. 52) argumenta que esta “surge essencialmente como **processo erótico envolvido em um comércio ambíguo com os fantasmas**; e tanto a funesta **propensão dos melancólicos à fascinação negromântica**, quanto a sua inclinação para a iluminação estática devem-se à **dúplice polaridade, demônico-mágica e angélico-contemplativa, da natureza do fantasma**.” Acerca da questão “alada” do tédio, associada à questão da narração, nos diz Benjamin (1987, p. 204-205, grifo nosso): “**O tédio é o pássaro de sonho que choca os ovos da experiência**. O menor sussuro nas folhagens o assusta. Seus ninhos – as atividades intimamente associadas ao tédio – já se extinguiram na cidade e estão em vias de extinção no campo”, e continua, “**com isso [desaparecimento dos ninhos do tédio] desaparece o dom de ouvir, e desaparece a comunidade dos ouvintes. Contar histórias sempre foi a arte de contá-las de novo, e ela se perde quando as histórias não são mais conservadas. Ela se perde porque ninguém mais fia ou tece enquanto ouve a história. Quanto mais o ouvinte se esquece de si mesmo, mais profundamente se grava nele o que é ouvido. [...] Assim se teceu a rede em que está guardado o dom de narrá-las.**”

Uma das imagens mais emblemáticas deste triplete (amor, melancolia e tédio) é o quadro *Heráclito, el filósofo que llora* (1636-1638) em que Rubens (1577-1640) representa gestualmente “o obscuro” como melancólico.

Dito isso, a partir da ruína-brinquedo (“inform ”) leremos (neo)barrocamente o seu anúncio informe. Um biblióforo tropical nos trouxe. Assemelhava-se a um “anjo-inteligência”³³³ de Ibn Sīnā (Avicena), mas um tanto quanto torto, com sotaque franco-lusitano, entregou-me o *aggeíon* (αγγεῖον)³³⁴ e disse-me, em forma de conselho e de modo lapidar como um narrador, não o conteúdo da *angelía*, todavia o informe: “vai ser *gauche* na vida”³³⁵. Piscou o olho, sorriu e partiu para novas entregas. Trata-se de uma epístola manuscrita com esmerada caligrafia, contudo, aparentemente nada está escrito. Foi-me dito que o escrivão, cujo nome atende por Bartleby quem a redigiu. Para ser leal com as palavras, reproduzo-as conforme o bibliotecário Jorge Luís Borges (2008b, p. 85, grifo nosso) as disse: “o manuscrito, que eu saiba, **nunca foi** dado à luz.” Trata-se de um palimpsesto cujas marginálias estão repletas de desenhos escritos, o que configura uma terceira ordem hermenêutica ao já raspado texto. Traduzirei fielmente o informe. Falta a primeira página.

... ler o que nunca foi escrito, tarefa barroca, desviante, *gauche* de ler o oprimido, o rasurado na “palavramundo”. Caro leitor, para ler este manuscrito é imperiosa a filogenética arte da mimeese. A arte de ler: filologia (cultura). A arte de escrever: retórica (socialização). A

³³³ Os anjos-inteligências de Ibn Sīnā são *wāhib al-suwar*, em latim, *dator formarum*, doadores de formas, isto é, na metáfora, literalmente, informantes. Rosalie Helena de Souza Pereira, comentadora de Ibn Sīnā, nos diz, a partir do *Poema da Alma*, texto alegórico de Ibn Sīnā, o seguinte: “[...] para guiá-las [as almas] em sua viagem de retorno à origem, o anjo realiza sua função de doador de formas.” (2010, p. 240) Na leitura gnóstica da ideia (*eidos*) platônica, os anjos-inteligências, assim como o amor para os poetas estilnovista, são o *eidos*, como podemos ler em Agamben (1993, p. 82): “(Leitura gnóstica da ideia platônica. É isto que são os anjos-inteligências de Avicena e dos poetas de amor, tal como o *eidos* de Orígenes e a veste luminosa do *Canto da Pérola*. E nesta imagem irreparável tem lugar a salvação.)”

³³⁴ *Aggeíon* ou *angeíon* era o recipiente, o invólucro, podendo ser um vaso, uma cápsula ou até mesmo o próprio texto, no sentido de *biblíon*, onde o mensageiro guardava ou colocava a mensagem para protegê-la das adversidades do caminho.

³³⁵ “Poema de sete faces”, Carlos Drummond de Andrade (2013, p. 11-12): “Quando nasci, um anjo torto / desses que vivem na sombra / disse: Vai, Carlos! ser *gauche* na vida. /

As casas espiam os homens / que correm atrás de mulheres. / A tarde talvez fosse azul, / não houvesse tantos desejos. /

O bonde passa cheio de pernas: / pernas brancas pretas amarelas. / Para que tanta perna, meu Deus, pergunta meu coração. / Porém meus olhos não perguntam nada. /

O homem atrás do bigode / é sério, simples e forte. / Quase não conversa. / Tem poucos, raros amigos / o homem atrás dos óculos e do bigode. /

Meu Deus, por que me abandonaste / se sabias que eu não era Deus / se sabias que eu era fraco. /

Mundo mundo vasto mundo, / se eu me chamasse Raimundo / seria uma rima, não seria uma solução. / Mundo mundo vasto mundo, mais vasto é meu coração. /

Eu não devia te dizer / mas essa lua / mas esse conhaque / botam a gente comovido como o diabo.”

Em complemento, há um poema tão belo quanto, “Com licença poética”, de Adélia Prado (1993, p. 11), poetisa de Divinópolis, paradiando o “poema de sete faces”:

“Quando nasci um anjo esbelto / desses que tocam trombeta, anunciou: / vai carregar bandeira. / Cargo muito pesado pra mulher, / essa espécie ainda envergonhada. / Aceito os subterfúgios que me cabem, / sem precisar mentir. / Não sou tão feia que não possa casar, / acho o Rio de Janeiro uma beleza e / ora sim, ora não, creio em parto sem dor. / Mas o que sinto escrevo. Cumpro a sina. / Inauguro linhagas, fundo reinos / - dor não é amargura. / Minha tristeza não tem pedigree, / já a minha vontade de alegria, / sua raiz vai ao meu mil avô. / Vai ser coxo na vida é maldição pra homem. / Mulher é desdobrável. Eu sou.”

mãe das irmãs-artes: gramática (expressão cultural socializada, cujo estopim é o *humano-gramma – ecce liber, ecce homo*). A gramática, segundo o *trivium* clássico (JOSEPH, 2008, p. 27), é a arte simbólica de como o ser-tal-de-cada-coisa-é. Numa perspectiva maneirista, o *simbólico* é o “sim” do signo ao mundo, a transgressão da barreira que separa o significante do significado, ou seja, o simbólico é a esfíngica³³⁶ “/” do grafo “S/s”: “O *simbólico*, o ato de reconhecimento que reúne o que está dividido, é também o *diabólico*, que continuamente transgride e denuncia a verdade deste conhecimento” (AGAMBEN, 2007, p. 218-219). No *tópos* dessa transgressão, transvendo o *trivium*, trasladando de clássico para barroco, a gramática enquanto arte simbólica em suas diabruras ao dizer o ser-tal-de-cada-coisa mostra a ideia (*eidós*): “o ser-tal de cada coisa é a ideia” (AGAMBEN, 1993, p. 81). Todavia, este ser-tal-qual-é não é, nem “o” ser nem “a” coisa, é o “rastro”, a “*gramma*” que se destaca de toda forma, de toda cognoscibilidade, não como uma “outra” existência ou uma transcendência, mas como uma paraexistência imanente que reside ao lado, como uma *intentio*, uma imagem (*impresa*), uma veste, um anjo³³⁷. Mostrar-se ao lado é “descriar” um limite, indeterminá-lo, isto é um halo. Entre o significante e o significado, o sentido e a denotação desenha-se escrevendo um rio, um terceiro termo: a própria coisa (*to pragma auto*), em sua *dynamis*, o ser tal qual³³⁸ – este é o sentido barroco da teoria platônica das ideias.

Em outras palavras, o halo, o rio simbólico da gramática é o informe e o *habitus*, a existência paradigmática da informação (*para-deigma*: mostrar-se ao lado, ou, no alemão, *Beispiel* – o que joga ao lado – que tanto faz uso Wittgenstein para a descrição do seu pensamento gramatical), o seu anjo (torto) é o livro. Este joga ao lado do informar, quando alguém pergunta pela informação, não vamos à mercearia do português (particular), nem ao hipermercado ou ao Posto Ipiranga (universal), todavia, o exemplo (*Beispiel*) o jogral colhe no “museu de tudo”³³⁹,

³³⁶ “(a Esfinge é, assim, segundo a indicação de Hegel, de fato ‘o símbolo do simbólico’)” (AGAMBEN, 2007, p. 223).

³³⁷ “**Atticus define assim a ideia:** ‘*paraitia tou einai toiauta ecasth’oiaper esti*’, **para cada coisa, não causa, mas paracausa, e não simplesmente do ser, mas do ser-tal-qual-é.**

O ser-tal de cada coisa é a ideia. É como se a forma, a cognoscibilidade, os traços de cada ente se destacassem dele, não como uma outra coisa, mas como uma *intentio*, um anjo, uma imagem. O modo de ser desta *intentio* não é uma simples existência nem uma transcendência: é uma paraexistência ou uma paratranscendência, que reside ao lado da coisa (em todos os sentidos da preposição *para*), tão ao lado que *quase* se confunde com ela e lhe serve de auréola [halo]. Ela não é a identidade da coisa e, no entanto, não é outra (é *não outra*) senão esta. A existência da ideia é, assim, uma existência paradigmática: o facto de cada coisa se mostrar ao lado de si própria (*para-deigma*). Mas este mostrar-se ao lado é um limite - ou, antes, a criação de uma franja, a indeterminação de um limite: uma auréola [halo]” (AGAMBEN, 1993, p. 81, grifo nosso).

³³⁸ “Sentido e denotação não esgotam a significação linguística. É necessário introduzir um terceiro termo: a própria coisa, o ser tal qual, que não é nem o denotado nem o sentido. (Este é o sentido da teoria platônica das ideias)” (AGAMBEN, 1993, p. 80).

³³⁹ “O museu de tudo”, poema de João Cabral de Melo Neto (2009, p. 25): “Este museu de tudo é museu / como qualquer outro reunido; / como museu, tanto poder ser / caixão de lixo ou arquivo. / Assim, não chega ao vertebrado

no “livro de estórias da humanidade”, isto é, na gramática enquanto espaço simbólico vazio onde se desenrola a transitividade dos jogos, dos jogos de linguagem que dão vida ao mundo, esta vida impuramente linguística³⁴⁰. Neste sentido, o informe, na condição metrológica de possibilidade de significar a vida, tem expressão fraterna na poesia de Ricardo Reis (1994, p. 182), um dos nomes secretos do mago³⁴¹ da língua portuguesa, Fernando Pessoa:

Vivem em nós inúmeros;
Se penso ou sinto, ignoro
Quem é que pensa ou sente.
Sou somente o lugar
Onde se sente ou pensa.

Tenho mais almas que uma.
Há mais eus do que eu mesmo.
Existo todavia
Indiferente a todos.
Faço-os calar: eu falo.

Os impulsos cruzados
Do que sinto ou não sinto
Disputam em quem sou.
Ignoro-os. Nada ditam
A quem me sei: eu escrevo.

O que nos diz e para onde nos convoca Ricardo Reis é de uma profundidade tabular (*tabulae*) ao passo que simultaneamente é tão raso (*rasum*) como a superfície (*biblion*) da sua escritura. Trata-se de um grego na tragédia da língua portuguesa: **“Oh, esses gregos! Eles entendiam do viver! Para isto é necessário permanecer valentemente na superfície, na**

/ que deve entranhar qualquer livro: / é depósito do que aí está, / se fez sem risca ou risco.” A partir do uso da metáfora do nome do poema, que intitula o livro, Rafaela Cardeal (2016, p. 5) diz-nos que “o livro, entendido como museu, preconiza o objetivo teórico primordial da poética cabralina: dar a ver.”

³⁴⁰ **“Um conceito que escapa à antinomia do universal e do particular é-nos desde sempre familiar: é o exemplo. [...] Nem particular nem universal, o exemplo é um objecto singular que, digamos assim, se dá a ver como tal, mostra a sua singularidade. Daí a pregnância do termo que em grego exprime o exemplo: *paradeigma*, o que se mostra ao lado (como o alemão *Bei-spiel*, o que joga ao lado). Porque o lugar próprio do exemplo é sempre ao lado de si próprio, no espaço vazio em que se desenrola a sua vida inqualificável e inesquecível. Esta vida é a vida puramente linguística. Só a vida na palavra é inqualificável e inesquecível. O ser exemplar é o ser puramente linguístico. Exemplar é aquilo que não é definido por nenhuma propriedade, excepto o ser-dito. Não é o ser-vermelho, mas o ser-dito-vermelho; não é o ser-Jakob, mas o ser-dito-Jakob que define o exemplo. [...] O ser-dito - a propriedade que funda todas as possíveis pertenças (o ser-dito italiano, cão, comunista) - é, de facto, também o que pode pô-las radicalmente em questão. Ele é o Mais Comum, que se subtrai a toda a comunidade real. Daí a impotente omnivalência do ser qualquer. Não se trata nem de apatia nem de promiscuidade ou de resignação. Estas singularidades puras comunicam apenas no espaço vazio do exemplo, sem estarem ligadas por nenhuma propriedade comum, por nenhuma identidade. Expropriaram-se de toda a identidade, para se apropriarem da própria pertença, do sinal \in . *Tricksters* ou vagabundos, ajudantes ou *cartoons*, eles são os exemplares da comunidade que vem”** (AGAMBEN, 1993, p. 16-17, grifo nosso).

³⁴¹ “[...] a magia é, essencialmente, uma ciência dos nomes secretos. [...] Ser mago significa conhecer e evocar esse arquinome. [...] o nome secreto não é tanto a chave da sujeição da coisa à palavra do mago, quanto, sobretudo, o monograma que sanciona sua libertação com relação à linguagem” (AGAMBEN, 2007b, p. 25).

dobra, na pele, adorar a aparência, acreditar em formas, em tons, em palavras, em todo o Olimpo da aparência! Esses gregos eram superficiais – *por profundidade!*”, e continua Nietzsche (2012, p. 15, grifo nosso), “**não somos precisamente nisso – gregos? Adoradores das formas, dos tons, das palavras? E precisamente por isso – artistas?**”³⁴² O eco nietzschiano nos versos de Ricardo Reis leva-nos a pensar que o lugar (*khóra*) onde vivem os inúmeros a falar e escrever, sem nada ditar, o nós, , em sua profunda superficialidade, é a “epiderme da alma, superfície”. O que seria essa epiderme da alma, uma espécie de segunda pele, cuja superfície deixa-se tocar com a palma da mão, onde o tato – sentido tão caro a Aristóteles, sem o qual não haveria nenhum dos outros sentidos – encontra-se com sua “necessidade”, o tocar a superfície livre, a alma?

Faremos uma breve releitura ou uma desleitura, baseados no espírito neobarroco e nas travessuras das profundas superficialidades, em busca (*quête*) da altíssima pobreza, da ruína da alma – diríamos seu corpo –, dos usos da alma para nós, neste texto. Uma profanação³⁴³, sabemos. Trata-se do jogo, contudo, um jogo intercultural, ao qual Capurro (2016) nos iniciou. A alma é uma palavra. O étimo latino para alma grafa-se como *anima*, que quer dizer, “inteligência, espírito, pensamento”, mas também “vento, respiração”. A primeira parte, “inteligência, espírito, pensamento”, notabilizou-se como uma das maiores tópicas do pensamento ocidental. A segunda ficou como uma raspagem malsucedida de uma pedra-pomes

³⁴² O sagaz pensador da teoria crítica, György Lukács (2015, p. 33-34, grifo nosso), fez um diagnóstico assemelhado ao de Nietzsche, todavia, com elementos muito caros à nossa discussão também. O contexto é a questão da crítica textual, o que poderíamos dizer, com certa licença, filologia, ou, conforme Saldanha (2012, p. 239), quando diz que para “crítica textual os gregos usavam ainda os termos *kritikós* ou *gramatikós*.” Escreveu Luckás a respeito da crítica enquanto arte ou ciência, o que para nós soa como sintomático para uma questão epistêmica: a informação, uma ciência ou uma arte, ou o simbólico disso? Vejamos o que diz o pensador húngaro: “**Sim, se a crítica fosse uma ciência**”, escreveu Kerr. **‘Mas o imponderável é muito forte. No melhor dos casos, ela é uma arte.’** E se fosse uma ciência – não é tão improvável que venha a sê-lo –, em que isso poderia alterar nosso problema? Não se trata aqui de um sucedâneo, mas de algo que é novo por princípio e que não mudaria em virtude de uma conquista total ou aproximada de objetivos científicos. **Na ciência, são os conteúdos que atuam sobre nós; na arte, as formas; a ciência nos oferece fatos e suas conexões; a arte, almas e destinos. Aqui os caminhos se dividem; aqui não há sucedâneos nem transições.** Se nas épocas primitivas, ainda sem diferenciações, ciência e arte (e religião e ética e política) eram inseparáveis, constituindo, assim, uma unidade, **tão logo a ciência se libertou e se fez autônoma, todas as formas preparatórias perderam seu valor. E apenas aquilo que dissolveu todos os seus conteúdos em forma e se fez arte pura não se tornará um dia supérfluo, a partir de então, porém, sua cientificidade de outrora é totalmente esquecida, perdendo qualquer significado.**”

Ficam as perguntas: não seriam os destinos, na medida em que trançados por nós, uma rede de fatos (nós) e conexões (fios, laços)? E aquilo que atua sobre nós, na medida em que essa rede discursiva (*Rede*) é tecida, não seria a linguagem em sua condição simbólico-informe, que “conteria” forma e conteúdo, e estaria sempre aberta para novas auroras, novas formas, novos conteúdos, múltiplos destinos, múltiplas almas, onde os caminhos se bifurcam e se entrocam nas intermitências da estória?

³⁴³ “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.” Em outras palavras, “profanar significa abrir a possibilidade de uma forma especial de negligência, que ignora a separação, ou melhor, faz dela um uso particular” (AGAMBEN, 2007b, p. 66).

amiga da palavra, tornou-se curiosidade para brincadeiras filológicas, por ora mitológicas, como aquilo legado às ruínas do não filosófico ou do pré-filosófico. Logo, preferimos a segunda, todavia, a segunda brincando com a primeira, ou, em outras palavras, soprando a inteligência, agitando o espírito, movendo o pensamento, maculando o imaculado³⁴⁴. A segunda parte – suplemento, dobra, superfície – partilha do traço original da palavra, do indo-europeu **ane-*, que significa “assoprar, respirar”. Este grafo da “alma”, a “alma perdida”, a “alma penada” da palavra, ou, este fantasma da alma assemelha-se à concepção grega do Ar (Αἴρ) e do Respirar (Αναπνοή). Capurro (2016), e através dele Jullien (2008), nos chamam a atenção para o pensamento oriental, em especial, para o *Dao* chinês, onde o vento (“*feng*”) é um dos selos primordiais e o seu atuar não-atuante, isto é, o seu respirar é o sinal da “grande imagem” (*Dao*), cujo o emblema é o “informe” (sem forma); as palavras do bibliotecário imperial Lao-Zi (em chinês: 老子, em português é comumente chamado de Lao-Tsé), fundador do taoísmo, cujo nome significa “criança velha”, pela junção de *Lao* (maduro, sábio) com *Zi* (criança, jovem) dizem: “a grande imagem não tem forma” (2017, §41). Esta supracitada passagem é precedida por uma tão significativa quanto (2017, §14) que aponta para o pensamento “des-ontológico” assinalado por Jullien (2008).

retorna a não-coisa

isto se diz: forma do não-forma
 imagem do não-coisa

isto se diz: clarescurecer

ao defrontá-lo não se vê o rosto

ao seguí-lo não se vê o verso

reintegrando-se ao curso da antiguidade

pode-se reger o presente


poder conhecer a origem da antiguidade

isto se diz: o desemaranhar do curso.

Estes conjuntos de dizeres mostram o oxímoro, rubrica retórica que reforça a expressão em seu paradoxo, do adjetivo grego *oksúmoron* “aquilo que sob um aspecto simples encerra um sentido profundo, espirituoso com aparência de ninharia”, ou seja, o *Dao* em sua transversalidade informe, em seu respirar desemaranhado, claro e obscuro da vida, dar-se sem

³⁴⁴ Para a perspectiva moralizante do ocidente cristão, é sabido que Eva (mulher-gramma) ao macular o imaculado paraíso, nos legou a raspagem da língua adâmica e do corpo astral, herdamos o corpo austral, a marca sempre segunda de uma pele nua do sul, uma epiderme dos pecadores, à qual Deus não poderia deixar de nomear: *tunicae pelliciae* – as vestes de pele.

forma. Regina Marteleto (2007) em seu esforço rumo aos “rastros históricos e conceituais” da informação e das redes, aponta-nos o caráter transversal de ambos, sendo, em específico e complementarmente, a informação um “conceito passagem”, um “oximoro”, ambos metáforas³⁴⁵. Nestes termos metafóricos, o oximoro do informar, seguindo o movimento da *alethéia* heideggeriana, é o informe, o que Jullien (2008), perante a tradição chinesa assinala como o “fundo da pintura”, o “espírito de uma paisagem” que o “esboço”, o inacabado, “escreve ao pintar”, onde caligraficamente pintar quer dizer mostrar a “vida”, a demora passageira em suas “trans-formações”: a grande imagem informe (*Dao*).

Seguindo tal curso interpretativo rumo à busca da “epiderme da alma”, um dos oximoros mais conhecidos da história do pensamento ocidental foi poetizado por Heidegger (1973, p. 239, grifo nosso), quando ainda *Lao-Zi*, jovem sábio (1929), na tentativa de mostrar a “cadência” da *a-lethéia* entre o co-pertencimento do ser e do nada³⁴⁶, o que para nós seria uma legenda justa para o movimento filológico da imagem in-forme, diz-nos acerca do nada: “clara noite” e, em seguida, continua, o “ambíguo desvio do nada” é o “seu mais próprio sentido”, onde nesta “clara noite”, neste lugar tabuleiro , “jogamos na pública **superfície** do ser-aí (*Dasein*)”, noutros termos, “ser-aí quer dizer: estar suspenso dentro do nada. [...] sem a originária revelação do nada não há ser-si-mesmo, nem liberdade”: “perder o nada é um empobrecimento” (BARROS, 2010, p. 343).

O nada seria a possibilidade, não simplesmente negativa, de “dizer não” às tiranias do mundo – como o libertário³⁴⁷ “preferiria não” (*I would prefer not to*) do escrivão Bartleby, um oximoro, o não como um sim ao mundo, por isso uma condição de possibilidade libertária que ultrapassa as condições ônticas da metafísica, para, como um carcará, manter-se suspenso na contingência do nada, “lugar-tenente do ser-aí”: “o abandonar-se para dentro do nada, quer dizer, o libertar-se dos ídolos que cada qual possui e para onde costuma refugiar-se sub-repticiamente” (HEIDEGGER, 1973, p. 242). Colocar-se como carcará originariamente perante

³⁴⁵ “O campo metafórico da passagem possui refinamento e interesse especiais na medida em que a própria metáfora constitui uma instância e até mesmo um meio das passagens” (RÖTTGERS, 2012, p. 405). O oximoro da mesma maneira, enquanto figura retórica já é metafórica na medida em que combina analogicamente elementos díspares. Passagens e oximoros co-existem no reino da metáfora.

³⁴⁶ “Ser e nada copertencem” (HEIDEGGER, 1973, p. 241).

³⁴⁷ “A *ιδεα* abre espaço para a verdade [*alethéia*] e dá lugar à liberdade do **nada criativo**, το μη ον, o nada de ser e não ser de tudo que, de alguma maneira, está vindo a ser. [...] Reside [a *Idea*] na possibilidade de ser e não de tudo que é e está sendo, de tudo ‘que está vindo a ser e/ou deixando de ser’. Platão nos faz sentir que somos a experiência radical de que toda recepção recebe e todo empenho se empenha na liberdade da *IDEA* pela verdade da *ιδεα* de ser e não ser tudo que se tem e/ou não se tem, tudo que se devém e/ou não se devém” (LEÃO, 2010, p. 205-206, grifo do autor).

o nada é para a escritura de Manoel de Barros, poeta do “Livro sobre nada”, dizer: “só o obscuro me cintila” (2010, p. 330) ou “o meu amanhecer vai ser de noite” (2010, p. 346).

Contudo, isso não é tudo. Heidegger continua dizendo que a questão do nada se associa à questão da criação. E vamos nos aproximando da “epiderme da alma”. O pensamento da Antiguidade, diz o filósofo alemão (1973, p. 241), “concebe o nada no sentido do não-ente, quer dizer, da matéria informe.” E o que é a matéria informe? O livro, a epiderme da alma, superfície (*bíblion*). *Creare ex nihilo*, segundo esta interpretação, é um *facere de materia*, o “*nada es la materia con que la que ha hecho su creación*” (AGAMBEN, 2016, p. 70); *ex nihilo nihil fit* – do nada nada vem – é a enunciação antiga do *grammateîon*, do livro (*bíblion*) onde a obra do ato de criação toma forma. Nas palavras de Aristóteles, em seu livro sobre a alma, *De anima* (2010, §430a, p. 116): a tabuinha de escrever (*grammateîon*) onde nada está escrito. Talvez por isso para Heidegger (1973, p. 237) o estar suspenso do ser-aí no nada é uma angústia – “a angústia manifesta o nada” –, sendo “*la página blanca el símbolo, angustiante y al mismo tiempo fecundo, de la pura posibilidad*” (AGAMBEN, 2016, p. 83).

Logo, na cadeia das profundas superficialidades, o nada é a matéria informe, que é o livro³⁴⁸, que é a potência³⁴⁹, que é a contingência³⁵⁰, que coincide com o espaço da liberdade humana³⁵¹, e por fim, eis o filológico “caminho dos pintores, reto e curvo” (HERÁCLITO, 1980, § 59, p. 89): Umberto Eco acerca do étimo latino do livro nos diz, “a etimologia de *liber* remete à casca da árvore” (2010, p. 15); Eco viu apenas o reto literal, riscou o sertão da palavra, o curvo onde livro, do latim *liber*, quer dizer: liberdade, condição de ser livre, vago, não ocupado. *Liber* é também o nome dado à velha divindade latina da alegria, do prazer, da liberdade, Baco, a face latina de Dionísio, sendo *Liberālia* o termo para as festas bacânticas

³⁴⁸ O nada da linguagem é o livro mallarmaico: “[...] **nada mais se afirma exceto o lugar: o nada como o lugar onde nada tem lugar. [...] as ‘paragens do vago onde toda realidade se dissolve’, sem que essa dissolução possa jamais dissolver o movimento dessa dissolução, devir incessantemente por vir na profundidade do lugar**” (BLANCHOT, 2005, p. 348, grifo nosso) ou o Livro para Manoel de Barros (2010, p. 327, grifo nosso): “O que eu gostaria de fazer é um livro sobre nada. Foi o que escreveu Flaubert a uma sua amiga em 1852. Li nas *Cartas exemplares* organizadas por Duda Machado. Ali se vê que o nada de Flaubert não seria o nada existencial, o nada metafísico. Ele queria o livro que não tem quase tema e se sustenta só pelo estilo. **Mas o nada de meu livro é nada mesmo. É coisa nenhuma por escrito: um alarme para o silêncio, um abridor de amanhecer, pessoa apropriada para pedras, o parafuso de veludo, etc etc. O que eu queria era fazer brinquedos com as palavras. Fazer coisas desúteis. O nada mesmo. Tudo que use o abandono por dentro e por fora.**”

³⁴⁹ “*La experiencia de la materia para los antiguos era sinónimo de potencia*” (AGAMBEN, 2016, p. 77).

³⁵⁰ “**E a potência, enquanto pode ser ou não ser, é por definição subtraída às condições de verdade e, primeiro que tudo, à acção do ‘mais forte de todos os princípios’, o princípio de contradição. Um ser, que pode ser e, simultaneamente, não ser, chama-se, em filosofia primeira, contingente. O experimento, em que Bartleby nos arrisca, é um experimento de *contingentia absoluta***” (AGAMBEN, 2008a, p. 35, grifo nosso).

³⁵¹ “[...] o contingente, que pode ser ou não ser, e, na sua oposição ao necessário, coincide com o espaço da liberdade humana” (AGAMBEN, 2008a, p. 35, grifo nosso).

onde as hierarquias eram profanadas e a epiderme da alma, superfície livre, encontrava o seu lugar suspenso, o carnaval, lugar da felicidade, instância do “para nós”.

Dito isso, voltamos à outra face desta “crônica do descobrimento”, a primeira parte da “literatura informativa” – relato – do significado da alma; todavia, este “retorno” do vento ao pensamento, visa agitar a inteligência, ao menos, a face do intelecto que pende, com seu desmedido peso eterno, a balança para a eternidade sem instantes temporais, a história cujo fim está traçado, a informação em si, a catástrofe visualizada pelo anjo da história.

Neste retorno, de antemão, cabe dizer numa formulação intercultural que: o pensamento atingido pelo vento informe da “grande imagem” não é cognitivo-mentalista³⁵², como dizem alguns a respeito do verbo informar, mas, uma matéria obscura, um abismo indiferenciado (aberto), por portar a possibilidade do rastro da *différance*, onde entre Urano e Gaia, Caos indeterminadamente age e ama³⁵³, respira e tinga a sua Gaia ciência nas trevas do pensamento, a vida histórica cuja tinta, a gota de trevas com que o pensamento escreve, é o próprio pensamento (*to pragma auto*): a sua contingente linguagem.

O pensamento (*voεĩv*), o que a tradução latina chama, também, por *informatio* ou *formare per intellectum*, aquilo que se forma através do intelecto, como já ato ou efeito da ação do intelecto é a expressão do já pensado, da forma já impressa por sobre a matéria – o incubo. O *a priori* histórico da impressão, do efeito, o pensamento do pensamento, a potência do pensamento é a matéria moldável, informe (*informis*), o intelecto material ou, para os medievais, o intelecto possível. O pensamento é aqui pensamento do pensamento. Nesta dobra de profunda superficialidade encontramos o anjo. Na tradição árabe, o anjo é um escriba, seu nome é Pena (*Qalam*)³⁵⁴, logo, um biblió-foro, um mensageiro escritural da criação, isto é, do ato potente de escrever, de poder não não-escrever; ele estaria num impuro meio contingente,

³⁵² “A mente é, então, não uma coisa, mas um ser de pura potência e a imagem da tabuinha de escrever, sobre a qual nada está ainda escrito, serve precisamente para representar o modo de ser uma pura potência. Toda a potência de ser ou de fazer qualquer coisa é, de facto, para Aristóteles, sempre também potência de não ser ou de não fazer (*dinamis mê einai, mê energêin*), sem a qual a potência passaria já sempre ao acto e se confundiria com ele [...] Esta ‘potência de não’ é o segredo cardeal da doutrina aristotélica sobre a potência, que faz de toda a potência, por si mesma, uma impotência [...] o pensamento existe como uma potência de pensar e de não pensar, como uma tabuinha encerada sobre a qual nada ainda está escrito (o intelecto possível dos filósofos medievais). E, assim como o estrato de cera sensível é num instante grafada pelo estilete do escriba, assim a potência do pensamento, que em si não é coisa alguma, deixa que advenha o acto da inteligência” (AGAMBEN, 2008a, p. 13).

³⁵³ “Neste caso, o que ele pensa, no entanto, não é um objecto, um ser-em-acto, mas essa camada de cera, o *rasum tabulae*, que não é mais do que a sua própria passividade, a sua pura potência (de não pensar): na potência que se pensa a si própria, acção e paixão identificam-se e a tábua de escrever escreve-se por si ou, antes, escreve a sua própria passividade” (AGAMBEN, 1993, p. 35).

³⁵⁴ “Na tradição árabe, a criação foi, por isto, assimilada a um acto de escrita e o intelecto agente ou poético, que ilumina o passivo e o faz passar ao acto, veio, por isto, a ser identificado com um anjo cujo nome é Pena (*Qalam*)” (AGAMBEN, 2008a, p. 15).

entre o ato de escrita (intelecto passivo-possível) e o ato poético (intelecto agente-ativo), logo, o anjo seria o ser transitivo, a metáfora-mesma, que faria/iluminaria, ou não, a passagem do passivo ao ativo, da potência ao ato, do inenarrável (*irrelato*) ao narrável (*relato*), ou seja, o anjo é a potência informe da narração, a metáfora, a figura informe relacional do humano³⁵⁵ em sua radicalidade libertária: **“Bartleby, isto é, um escrivão que não deixa simplesmente de escrever, mas ‘prefere não’, é a figura extrema deste anjo, que não escreve outra coisa do que a sua potência de não escrever”** (AGAMBEN, 1993, p. 35, grifo nosso).

Não sem intenção os anjos são, em geral, desenhados e escritos como crianças. A infância seria este intervalo do pensamento, o poder pressuponente que a linguagem tem para então significar. Avicena, segundo Agamben (2008a, p. 15), emblematizou os graus do intelecto possível como crianças, num processo de ascensão das suas forças linguísticas. O primeiro grau seria o que ele chama de “material”, aquele que se assemelha a uma faculdade em que a criança pode um dia aprender a escrever, mas ainda não sabe nada de escrita; o segundo grau seria o que ele chama “fácil ou possível”, aquele onde a criança começa a familiarizar-se com a pena e com a tinta e apenas sabe traçar as primeiras letras; e por último, a potência completa ou perfeita, um estágio *Lao-Zi*, de “criança-velha”, em que senhor da arte de escrever, um escriba perfeitamente no momento em que não escreve (*“potentia scriptoris perfecti in arte sua, cum non scripserit”*).

Se o intervalo próprio de todo pensamento se mede segundo o modo no qual se articula o problema dos limites da linguagem, o conceito de infância é, então, um intento para pensar esses limites em uma direção que não é aquela trivial do inefável. O inefável, o ‘inconexo’ [irrelato] são de fato categorias que pertencem unicamente à linguagem humana: longe de assinalar um limite da linguagem, estes exprimem seu invencível poder pressuponente, de maneira que o indizível é precisamente aquilo que a linguagem deve pressupor para poder significar. [...] “A infância é acessível a um pensamento que tenha efetuado aquela ‘puríssima eliminação do indizível na linguagem’. [...] A singularidade que a linguagem deve significar não é um inefável, mas é o supremamente dizível, a *coisa* da linguagem” (AGAMBEN, 2008b, p. 10-11).

Neste **“inferno barroco da potência”** (AGAMBEN, 2008a, p. 41, grifo nosso), livro “que os teólogos querem quebrar para sempre [a tabuinha de escrever de Aristóteles]” para “apagar do mundo qualquer experiência de possibilidade” (AGAMBEN, 2008a, p. 18), de um Cristo que veio ao mundo como criança, nos mausoléus de Gaia (Tártaro), tentando³⁵⁶ aos

³⁵⁵ “A metáfora seria o próprio homem. [...] A metáfora, o poder metafórico, é o próprio do homem” (DERRIDA, 1991, p. 287-290, grifo nosso).

³⁵⁶ **“O intelecto em potência não é, de facto, uma coisa; ele não é senão a *intentio* através da qual alguma coisa é entendida**, não é mais que uma cognoscibilidade e receptividade puras (*pura receptibilitas*) e não um objecto conhecido. **Antecipando a tese wirtgensteineana sobre a impossibilidade da meta-linguagem, Alberto**

sete ventos a altíssima pobreza, vociferando o uso de fato (o que os franciscanos, tempos depois chamaram – *uso fati*) de uma vida informe, onde em sua potência “divina” a forma e a vida, cravejadas (harmonizadas) pelo imanente hífen, forma-de-vida (*forma vitae*), seriam “indiferentes” – rastro radical, sem dentro ou fora, demasiadamente mundanos na ociosa máquina antropológica, isto é, unidos pelo amor, este delírio verbal do supremamente dizível, a in-fantil vida histórica: “As coisas que não têm nome são mais pronunciadas por crianças” (BARROS, 2010, p. 300).

Neste sentido, meu filho^{357*}, este Cristo paradoxalmente é um “anticristo”; sua mensagem foi lida para nós por um anjo extemporâneo. A sua *angelía* diz assim... não tenho a primeira parte:

[...] existiu apenas um único cristão, e esse morreu na cruz. O ‘Evangelho’ morreu na cruz. O que desde esse instante se chamou ‘Evangelho’ era já o contrário do que Cristo vivera: uma ‘má nova’, um *dysangelium*. É falso até ao contrassenso ver numa ‘fé’, por exemplo, a fé na salvação por Cristo, a insígnia do cristão: unicamente a *prática* cristã, uma vida como a *viveu* aquele que morreu na cruz, tem algo de cristão... Hoje, uma *tal* vida é ainda possível e até necessária para *certos* homens: o Cristianismo autêntico, originário, será possível em todas as épocas... Não uma fé, mas uma ação, um não fazer certas coisas, sobretudo um diferente *ser*... (NIETZSCHE, 2010, §39, p. 54)

Peter Sloterdijk, como nos apresenta a angelética de Capurro (2003b), diz que o *dysangelium* trazido por Nietzsche seria o do “niilismo mediático” dos “anjos vazios” dos “meios de comunicação de massa”. Pensando Nietzsche como um indexador – *Nietzsche as indexer* (IMHOLTZ, 1979, p. 204) –, provavelmente estas três expressões não seriam descritores de um tesouro construído pelo próprio. Primeiramente, por ser filólogo, e por esta marca vital atuar profundamente em sua filosofia, nenhum anjo ou mensagem é vazia, cada palavra para um filólogo como Nietzsche, Benjamin ou Guimarães Rosa, possui seus “enchimentos”; segundo, qualquer niilismo, conforme a leitura deste texto do texto nietzschiano, apontaria para um fora, para uma negação da vida, o que para uma filosofia vitalista como a do pensador alemão não caberia; e, terceiro, porque uma expressão como

vê claramente que dizer que uma inteligibilidade se intende a si mesma não pode significar reificá-la, cindila numa meta-inteligência e numa inteligência-objecto. A escrita do pensamento não é a de uma pena que uma mão estranha move para grafar a dúctil cera: antes, no ponto em que a potência do pensamento se dirige a si mesma e a pura receptividade sente, por assim dizer, o próprio não sentir, naquele ponto - escreve Alberto – ‘é como se as letras se escrevessem sozinhas sobre a tabuinha (*et hoc simile est, sicut si diceremus quod litterae scriberent seipsas in tabula*)’” (AGAMBEN, 2008, p. 21-22, grifo nosso).

³⁵⁷ [nota do tradutor]: aparentemente, trata-se de um remetente para um pretense destinatário; metaforicamente, a expressão grafada na carta é “rebento meu”, que comumente, em certas regiões do Brasil é usada como “filho”. Vem do verbo, de origem obscura, “rebentar”: aquilo que se faz em pedaços, que rompe-se, partível, aquilo que desabrocha em seu brotar.

“meios de comunicação de massa” e os jogos de linguagem que esta expressão envolve, em especial com o pensamento marxista, implicam uma série de “idealizações” e “contradições” às quais Nietzsche autoafirmava-se como um “anjo” que em seu “*dysangelium*” veio para contraditar as contradições, isto é, conforme, no “Crepúsculo dos ídolos”, na seção “o que devo aos antigos” diz afirmativamente, por meio da “cultura dos sofistas” – “dos realistas”³⁵⁸ – as seguintes palavras: “A vida *eterna*, o eterno retorno da vida; o futuro, prometido e consagrado no passado; o triunfante Sim à vida” (NIETZSCHE, 2006, § 4, p. 105). Portanto, por outros caminhos, o *dysangelium* do poeta da língua filosófica, em sua “arte de ler bem” – filologia³⁵⁹, quer dizer para a escuta desse texto, uma sentença de um livro anterior, “Gaia ciência”, onde ele releu como um “anjo da história” as palavras: “Deus está morto!”³⁶⁰, ou seja, quebrem as gaiolas, passarinho é pertencido pelo voo... os ídolos e todas as suas masmorras do invisível foram implodidas pela força do destino, a vida em sua história: “o informe [...] de tudo mostrar, não importa quanto os homens venham a fremir” (DIDI-HUBERMAN, 2015, p. 53). Agora

³⁵⁸ “[...] a *cultura dos sofistas*, quero dizer, a *cultura dos realistas*” (NIETZSCHE, 2006, § 2, p. 103).

³⁵⁹ **“Por filologia deve aqui entender-se, num sentido muito geral, a arte de ler bem, de discriminar fatos sem os falsificar mediante interpretações, sem perder, na ânsia de compreender, a circunspeção, a paciência e a finura. Filologia como *ephexis* a interpretação: trata-se simplesmente de livros, de notícias de jornais, de destinos ou de fatos meteorológicos – para não falar da ‘salvação da alma’...”** (NIETZSCHE, 2010, § 52, p. 75, grifo nosso).

³⁶⁰ “O homem Louco. – Não ouviram falar daquele homem louco que em plena manhã acendeu uma lanterna e correu ao mercado, e pôs-se a gritar incessantemente: ‘Procuro Deus! Procuro Deus!’? – E como lá se encontrassem muitos daqueles que não criam em Deus, ele despertou com isso uma grande gargalhada. Então ele está perdido? Perguntou um deles. Ele se perdeu como uma criança? Disse um outro. Está se escondendo? Ele tem medo de nós? Embarcou num navio? Emigrou? – gritavam e riam uns para os outros. O homem louco se lançou para o meio deles e trespassou-os com seu olhar. ‘Para onde foi Deus?’, gritou ele, ‘já lhes direi! Nós os matamos – vocês e eu. Somos todos seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos nós ao desatar a terra do seu sol? Para onde se move ela agora? Para onde nos movemos nós? Para longe de todos os sóis? Não caímos continuamente? Para trás, para os lados, para frente, em todas as direções? Existem ainda ‘em cima’ e ‘embaixo’? Não vagamos como que através de um nada infinito? Não sentimos na pele o sopro do vácuo? Não se tornou ele mais frio? Não anoitece eternamente? Não temos que acender lanternas de manhã? Não ouvimos o barulho dos coveiros a enterrar Deus? Não sentimos o cheiro da putrefação divina? – também os deuses apodrecem! Deus está morto! Deus continua morto! E nós os matamos! Como nos consolar, a nós, assassinos entre os assassinos? O mais forte e sagrado que o mundo até então possuía sangrou inteiro sob os nossos punhais – quem nos limpará esse sangue? Com que água poderíamos nos lavar? Que ritos expiatórios, que jogos sagrados teremos de inventar? A grandeza desse ato não é demasiado grande para nós? Não deveríamos nós mesmos nos tornar deuses, para ao menos parecer dignos dele? Nunca houve ato maior – e quem vier depois de nós pertencerá, por causa desse ato, a uma história mais elevada que toda a história até então!’ Nesse momento silenciou o homem louco, e novamente olhou para seus ouvintes: também eles ficaram em silêncio, olhando espantados para ele. ‘Eu venho cedo demais’, disse então, ‘não é ainda meu tempo. Esse acontecimento enorme está a caminho, ainda anda: não chegou ainda aos ouvidos dos homens. O corisco e o trovão precisam de tempo, a luz das estrelas precisa de tempo, os atos, mesmo depois de feitos, precisam de tempo para serem vistos e ouvidos. Esse ato ainda lhes é mais distante que a mais longínqua constelação – e no entanto eles cometeram! – Conta-se também no mesmo dia o homem louco irrompeu em várias igrejas, e em cada uma entoou o seu Réquiem aeternaum deo. Levado para fora e interrogado, limitava-se a responder: ‘O que são ainda essas igrejas, se não os mausolés e túmulos de Deus?’” (NIETZSCHE, 2012, § 125, p. 137).

cabe a nós ler o que nunca foi escrito, ou, o eternamente apagado no livro da vida, “a filologia, ou seja, a história” (MONTARI, 1997, p. 78).

Portanto, a partir de então, nesse “inferno barroco da potência”, no mundo informe onde “só as coisas rasteiras me celestam” (BARROS, 2010, p. 338), o anjo benjaminiano da história relata a sua crônica informativa, para como a fonte do amor – não esqueçamos, o anjo deseja a felicidade, o “para nós”³⁶¹ – inebriar de morte os vivos³⁶², acordar os mortos asfixiados pela idolatria do progresso e juntar seus fragmentos, suas coleções (*colegere*) de mundos fraturadas pelo incessante picaretar dos ídolos. Reler (*relegere*) a história não escrita, reunir os seus fragmentos oprimidos e reencontrar nas marginais do livro de histórias da humanidade o anúncio do “tempo-agora” entre informação e história é “para nós” a tarefa libertária que o anjo benjaminiano e a angelética capurriana nos lega. Neste “tempo-agora”, onde encontra-se o anjo da história benjaminiano, a desformada asa esquerda, que a tradição persa chamou de “asa negra”³⁶³, sustém um “outro códice possível”, em seu frontispício há uma inscrição hindu: “Há tantas auroras que não brilharam ainda.” Neste códice outro, “*la gran filología*”³⁶⁴, “o dom de despertar no passado as centelhas da esperança”, mostra que, como no mundo neobarroco, a fronteira entre a vida e a morte é imprecisa³⁶⁵ e “também os mortos não estarão em segurança se o inimigo vencer” (BENJAMIN, 1987, p. 224-225). Trata-se de potencializar a força do livro de histórias da humanidade. Leiamos a marginalia informacional.

Nesse lugar interposto, a informação manifesta-se como história. Através dessa afirmação, um fragmento esquecido nos escombros do livro sobre a beleza, o Fedro de Platão, espreita a luz dos raios do sol. O fragmento está em Platão (2000, § 244d, p. 131), quando este, no começo do “Segundo discurso de Sócrates”, nos prolegômenos do mito da parelha alada, ou,

³⁶¹ “(felicidade significa, precisamente: para nós)” (AGAMBEN, 2007b, p. 24, grifo nosso).

³⁶² “[...] a fonte do amor, que ‘inebria de morte os vivos’” (AGAMBEN, 2007a, p. 149).

³⁶³ “Um neoplatônico persa exprimiu certa vez a parte sombria que a contingência marca sobre cada criatura através da imagem da asa tenebrosa do arcanjo Gabriel:

‘Sabe que Gabriel tem duas asas. A primeira, a direita, é luz pura. Esta asa é a única e pura relação do ser de Gabriel com Deus. Há nele depois a asa esquerda. Esta está manchada por uma marca tenebrosa que se assemelha à cor avermelhada da lua na alba ou à das patas do pavão. Esta marca de treva é o seu poder ser, que tem um lado virado para o não ser (dado que ele, como tal, tem também um poder não ser). Se consideras Gabriel quanto ao seu acto de ser através do ser de Deus, então o seu ser é dito necessário, dado que sob este aspecto, ele não pode não ser. Mas se o consideras quanto ao direito da sua essência em si, este direito é imediatamente, e na mesma medida, um direito a não ser, dado que tal direito compete ao ser que não tem em si o seu poder ser (e é, por isto, um poder não ser)’” (AGAMBEN, 2008a, p. 48, grifo nosso).

³⁶⁴ Na passagem sobre “Teoria do conhecimento, teoria do progresso”, do Livro de Passagens, Benjamin (2005, § N11,6, p. 479, grifo nosso) nos mostra o que entende por filologia, certamente, uma arte revolucionária, ultrapassante dos eruditismos aos quais se ocupavam a academia: “*Demostrar con el ejemplo [Beispiel] que en los escritos del siglo pasado sólo el marxismo puede practicar la gran filología.*”

³⁶⁵ Gabriel García Márquez, segundo Saldívar (2000, p. 83), dizia que na sofisticada realidade fantástica do mundo austral, “[...] é muito difícil reconhecer as fronteiras entre mortos e vivos, o que, aliás, é uma realidade praticamente endêmica na América Latina.”

do amor alado, fala em seus joguetes etimológicos sobre a arte delirante. Este mito que Platão usa para falar do amor vem de uma tradição persa, sendo, para o pensador grego, a parelha alada a junta de dois cavalos alados que atravessam os céus conduzidos por um “cocheiro”, em um processo de ascensão rumo ao Olimpo, lugar do amor. Todavia, nos páramos astrais só se movem deuses ou entes imortais, aos mortais o que há é a austral Gaia, na cosmologia platônica, a terra como o lugar imóvel. Platão usa esta alegoria pra falar da alma³⁶⁶, esta é “simultaneamente incriada e imortal” (2010, § 246a), o elo com o divino movimento e o elã que *anima* o “corpo que é movido de dentro”, por isso nos movemos e amamos, pois “a alma é, de entre tudo o que participa do corpóreo, o que, simultaneamente, mais participa da natureza divina”, é a asa, num mundo platônico, a asa da memória³⁶⁷, que em suas reminiscências conduzem nossos corpos pesados para cima, para as alturas supracelestes onde habita a raça dos deuses. Todavia, a subida para os deuses é fácil, são seres memoriosos, “os cavalos dos deuses”, suas metafóricas asas, “são dóceis e de boa raça”, enquanto, para nós, mortais, trata-se de uma subida penosa, nossos cavalos “são mestiços”, com asas negras de uma memória corroída pelas sombras das *grammas* inoportunas, feito um “corcel de má raça” que “puxa e inclina o carro para a terra, dificultando a tarefa de condução do carro ao que dela está encarregado” (2000, § 246a-247c).

Já em Platão, os corcéis queriam acabar com as pretensões de um deus condutor, rinchar pela sua história mestiça e terrena, amar não o além (não-mundo), o desconhecido, o ídolo, mas amar o sim! ao mundo, a sua vida na medida da tecedura do seu testemunho histórico, desprovido de formas, um *amor-fati* (amor ao destino). A provocadora “morte de Deus” nietzschiana é o clímax da “crônica de uma morte anunciada”.

A história como informação surge no fragmento do discurso platônico do amor-alma, com reservas: do amor platônico. Platão, antes de chegar à sua proposição diz que a arte delirante do amor possui ao menos três espécies, duas divinas e uma mortal. As de inspiração divina seriam: 1) a *maniké*, a arte profética de adivinhar o futuro e 2) aquela inspirada pelas Musas, que quando fecundam a alma imaculada e delicada do poeta, lançando-a “em transportes” poéticos, celebrando e glorificando os Antigos. A arte divinatória mortal, a terceira, é corrompida já na sua própria letra, *mantiké*, cujo “t” adicionado ao *maniké* divino é um

³⁶⁶ “[...] a alma pode comparar-se a não sei que força ativa e natural que unisse um carro a uma parelha de cavalos alados conduzidos por um cocheiro” (PLATÃO, 2000, § 246a, p. 58).

³⁶⁷ “A asa (pterón), cuja plumagem se alimenta pela recordação das realidades divinas, parece fornecer a ambos, amante e amado, a possibilidade de gozar, de modo sinestésico, das imagens, ou seja, de entrar em contato com a *phýsis* pela conjunção de todos os sentidos, em que o sabor do *lógos* não deixa de ser o saber icônico que se estabelece no diálogo amoroso entre mestre e discípulo” (IPIRANGA JÚNIOR, 2007, p. 27-28).

diagnóstico do seu espírito informe, “destituído do sentido do belo”; seus prognósticos acerca do futuro são meramente humanos, coletam as mensagens do amanhã na observação dos sinais dos voos das aves, uma arte augural. E é neste sentido que a história surge como informação, quando Platão (2000, § 244d, p. 131) diz que a arte humana de ler o mundo através das mensagens aladas das aves procura dar ao pensamento humano (*oiêses*), a inteligência (*noûs*) e a informação (*historía*) e por isso se denomina como *oio-no-istikê*, ou a arte das aves³⁶⁸.

No dicionário greco-português do dicionarista e helenista português, Isidro Pereira (1990, p. 282), está traduzido assim o verbete história: “**ἱστορία**, informação, indagação, relação verbal com o que se investiga, história.” Noutro diz: “**ἱστορεω**, desejar informar-se, buscar, perguntar, contar.” As duas palavras têm como radical *histor*: “**ἱστωρ**, aquele que sabe, que conhece, conhecedor da lei, juiz.” Jacques Le Goff (1990, p. 17) diz-nos que a palavra “história” vem do grego antigo *historie*, em dialeto jônico, que deriva da raiz indo-européia **wid, weid*: ver; daí o sânscrito *vettas* “testemunha” e o grego *hístor* no sentido de “aquele que vê”, sendo, a partir desta “visão” do mundo como fonte do conhecer que a ideia de *hístor* diz que “aquele que vê” é também “aquele que sabe”, ao modo que decalco as palavras de Le Goff: “*historein*” em grego antigo é ‘procurar saber’, ‘informar-se’.” Contudo, fica a pergunta: o verbo informar não é latino, ou seja, não surge centenas de anos depois do Fedro? Sim. E o que leva tradutores renomados a traduzirem um vocábulo grego como história, por informação?

Talvez, uma pista esteja na nota de rodapé de Pinharanda Gomes (2000, p. 55) à tradução: “**ἱστορία**, o conhecimento adquirido, informação. Relação entre a inteligência e os objetos.” O ato de conhecer, de adquirir intelectivamente um saber, se dá através do olhar, do perceber a *evidentia* – o ser autêntico como presença ao olhar; o nome para isto, entre os gregos era *eidénai*. *Eidos* é a palavra grega, em sentido platônico, que iluminou o vocábulo latino *forma*, a grega palavra partilha da mesma raiz indo-européia de *hístor*: **wid, weid*: ver.

³⁶⁸ Outras traduções renomadas, como a de Armando Poratti, reconhecida tradução bilíngue espanhola do Fedro (2010, § 244d, p. 131) diz: “*Antes bien, consideraron que, cuando se produce por dispensación divina, es algo bello, y dispusieron que se llamara así; pero los hombres actuales, con poco gusto, han introducido la t y la llaman ‘mántica’. Por el mismo motivo, a la averiguación del futuro hecha por quienes están en su juicio mediante las aves y los demás signos la llamaron ‘oionoística’, pues, por medios reflexivos, procuran a la opinión (oiésis) humana inteligencia (noûs = nóos) e información (historía); y ahora los más recientes la llaman ‘oionoística’, con o larga, para dale más importancia a la palabra.*”

A de José Cavalcante de Souza (1998, §244d, p. 357), reconhecido professor de Língua e Literatura Grega da USP e tradutor de boa parte do pensamento para a coleção “Os pensadores”, diz assim:

“Ao contrário, foi como se fosse uma bela coisa, quando por divino dom ocorresse, que assim consideraram e puseram um nome, enquanto os modernos, inexperientes de belo, inseriram o -t- e chamaram *mantiké*, arte divinatória. Pois justamente a arte dos que estão em seu juízo, e que fazem pesquisa do futuro através de aves e de outros sinais, porque a partir do raciocínio conseguem para a humana opinião [ofésis] racionalidade [*noûs*] e informação [*historía*], os antigos a denominaram *oionoistiké*, a que agora os modernos chamam *oionostiké*, arte augural, dando-lhe imponência com o -o- longo.”

Então, por que não traduzir história por ideia? Talvez, hipoteticamente, porque a história que narram os augures – apesar de ainda ser uma história divinatória que pressupõe no voo dos pássaros uma mensagem cifrada do *eidolon* à qual o augure é o *aién*, o poeta decifrador – seja mortalmente respirada, sem inspiração divina, uma história retórica cujo sopro quem dá é o próprio ser humano, em suas interpretações das mensagens.

Esse acontecer finito da história está corrompido por uma visão espectral do tempo, que afastada do modelo-pai (*eidós*), da inspiração divina do mundo das ideias, não é apenas filho, semi-deus (cópia – mimesis natural), mas humana mãe (a cópia da cópia, mimesis escritural), o fantasma informe da história como tempo humano³⁶⁹. Para um Platão da leitura clássica, a história enquanto *eidós*, enquanto uma mirada eterna da alma, é desprovida de tempo, de experiência histórica³⁷⁰, determina-se pelo eterno acontecido (fato histórico), sendo seus relatos não mais do que crônicas dos deuses, heróis, semi-deuses, reis, conquistas épicas, etc., isto é, pendulam entre uma “realidade” diacrônica dos fatos (*res gestae*) e uma estrutura de “conhecimento” sincrônica (*historia rerum gestarum*) baseada nas narrativas dos grandes acontecimentos – tão moderno. O tempo enquanto aquilo “que envolve as coisas que estão ‘dentro’ dele como em um invólucro (*periechón*): assim como cada coisa está em um lugar [*khóra*], ela está no tempo” (AGAMBEN, 2008b, p. 114), ou seja, o tempo enquanto um lugar (espaço-tempo), enquanto uma inscrição-mãe, matriz e receptáculo que gesta e gera materialmente as coisas no mundo, corromperia a história com sua *hybris*, apagando dos livros idealizados do *eidós* as imagens dos feitos dos homens; talvez seja esta uma clássica interpretação platônica de Heródoto (2006, p. 30, grifo nosso), quando o “pai da História” abre seu “História” dizendo: “ao escrever a sua História, Heródoto de Halicarnasso teve **em mira evitar que os vestígios das ações praticadas pelos homens [história] se apagassem com o tempo**”. Neste sentido, para uma leitura que pressupõe dois mundos hierarquicamente opostos – um ideal e outro sensível, a história não poderia ser um fantasma, uma “relação” entre a inteligência – a fagulha humana de um fora (eterno *eidós*) – e os objetos – as sensações percebidas por um estar dentro (*eidolon* tempo), pois a inteligência e os objetos estariam amalgamados no “em si” da alma – a cápsula da eternidade, onde no “em si” não há relação.

Contudo, “e se”, como diz Bárbara Cassin (2015) para Parmênides, ou, *se, como diz Agamben (2013a, p. 147-170) para o absoluto, ou ainda, *a-lethéia* como diz Heidegger para toda pretensão de identidade do pensamento, a ideia, enquanto texto que é, fosse “inform”, um

³⁶⁹ “[...] *história, isto é, tempo humano*” (AGAMBEN, 2008b, p. 91).

³⁷⁰ A experiência histórica “é aquilo que já está sempre lá sem jamais estar sob os olhos como tal” (AGAMBEN, 2008b, p. 114).

ritmo aberto na extensão passageira da vida, um elemento simbólico que vive a batucar espaço-temporalmente na palavra³⁷¹, suspenso entre aspas em seu gesto histórico³⁷², não mais *res gestae* todavia não *historia rerum gestarum*, apenas um efeito sofisticado do seu dizer³⁷³, a retórica da sua própria anáfora³⁷⁴, sua *angelía*... “E se” a ideia ao encontrar-se com um espelho, espantar-se com o que vê (ou não vê), golpeá-lo de tal modo a quebrá-lo (ou estilhaçá-lo), notará que aquilo que é, são os seus próprios fantasmas, sem arquétipos ou solenidades – “a imagem é a morte [...] a imagem é uma morte ou a morte é uma imagem” (DERRIDA, 2013, p. 224), e

³⁷¹ “A idéia é algo de lingüístico, é o elemento simbólico presente na essência da palavra. Na percepção empírica, em que as palavras se fragmentaram, elas possuem, ao lado de sua dimensão simbólica mais ou menos oculta, uma significação profana evidente. A tarefa do filósofo é restaurar em sua primazia, pela representação [desvio], o caráter simbólico da palavra, no qual a idéia chega à consciência de si, o que é o oposto de qualquer comunicação dirigida para o exterior. Como a filosofia não pode ter a arrogância de falar no tom da revelação, essa tarefa só pode cumprir-se pela reminiscência, voltada, retrospectivamente, para a percepção original. A anamnesis platônica talvez não esteja longe desse gênero de reminiscência. Somente, não se trata de uma atualização visual das imagens, mas de um processo em que na contemplação filosófica a idéia se libera, enquanto palavra, do âmago da realidade, reivindicando de novo seus direitos de nomeação” (BENJAMIN, 1984, p. 58-59, grifo nosso).

³⁷² “[...] a intenção que a filosofia agrega à idéia, que não é, de fato, segundo a interpretação comum, um arquétipo imóvel, mas muito mais uma constelação na qual os fenômenos se compõem num gesto. [...] O que caracteriza o gesto é que, nele, não se produz, nem se age, mas se assume e suporta. Isto é, o gesto abre a esfera do *ethos* como esfera mais própria do homem. [...] O gesto é a exibição de uma medialidade, o tornar visível um meio como tal. Este faz aparecer o ser-num-meio do homem e, deste modo, abre para ele a dimensão ética” (AGAMBEN, 2008c, p. 12-13, grifo nosso).

³⁷³ “Ao se ler, como Górgias, a tese ontológica da identidade entre ser e pensar, é, para retomar um termo de Novalis, a ‘logologia’ sofisticada e não a ontologia que se encontra efetivamente produzida. Essa leitura de Parmênides, com a equivalência entre pensar e dizer, só pode, é claro, ter lugar sobre o fundo do ‘nada’ [informe] demonstrado pela primeira tese, ou ainda, ela supõe já algo como essa logologia. [...] Górgias, de novo, não fez senão ler, repetir, obedecer, concluir. Ora, essa conclusão que teve que tirar – todos os ditos são – é, por sua vez, como na primeira tese, uma má repetição da tese sofisticada segundo a qual o ser é um efeito de dizer; ela é, de maneira exatamente simétrica, a sua conclusão ao mesmo tempo implacável e irremediável; a ontologia funda uma sofisticada caricatural” (CASSIN, 2015, p. 76, grifo nosso).

³⁷⁴ “Não uma hierarquia dos tipos (como a que foi proposta por Russel, que tanto irritava o jovem Wittgenstein), mas apenas uma teoria das ideias está em condições de desembaraçar o pensamento das aporias do ser lingüístico (ou, melhor, de transformá-las em euporias). É o que exprime com insuperável clareza a frase com que Aristóteles caracteriza a relação entre ideia platônica e os múltiplos fenômenos, que as edições modernas da *Metafísica* nos apresentam amputada do seu sentido próprio. Restituída à lição do manuscrito que faz autoridade, ela diz o seguinte: ‘Segundo a participação, a pluralidade dos sinônimos é homônima em relação às ideias’ (*Met.*, 987b 10).

Sinônimos são, para Aristóteles, os entes que têm o mesmo nome e a mesma definição, o que significa dizer: os fenômenos, enquanto membros de uma classe consistente, enquanto participam de um conceito comum, pertencem a um conjunto. Estes mesmos fenômenos, que estão entre eles em relação de sinonímia, tornam-se porém homônimos se considerados em relação à ideia (homônimos são, segundo Aristóteles, os objectos que têm o mesmo nome, mas diferente definição). Assim, os cavalos singulares são sinônimos em relação ao conceito de cavalo, mas homônimos em relação à ideia de cavalo: precisamente como, no paradoxo de Russel, o mesmo objecto pertence e, simultaneamente, não pertence a uma classe.

Mas o que é a ideia que constitui a homonímia dos múltiplos sinônimos, e que, persistindo em cada classe, subtrai os respectivos membros à sua pertença predicativa, para fazer deles simples homônimos, a fim de exhibir a sua pura morada na linguagem? Aquilo, em relação ao qual o sinônimo é homônimo, não é nem um objecto nem um conceito, mas o seu próprio ter-nome, a sua própria pertença, ou o seu ser-na-linguagem. Isto não pode, por sua vez, ser nomeado, nem mostrado, mas apenas recuperado através de um movimento anafórico. Daí o princípio - decisivo, ainda que raramente tematizado como tal - segundo o qual a ideia não tem nome próprio, mas exprime-se unicamente através da anáfora *autò*: a ideia de uma coisa é a própria coisa. Esta anônima homonímia é a ideia” (AGAMBEN, 1993, p. 58-59, grifo nosso).

sua morada habitual (*ethos*, **se*) é sendo-no-mundo-com-os-outros na estância da linguagem... Na medida de “todas as suas possibilidades”, de suas contingências, a ideia enquanto rastro histórico³⁷⁵ “é o ‘entre’” (HEIDEGGER, 2011, p. 466), vive na encruzilhada³⁷⁶ espaço-temporal do livro de estórias da humanidade, zelada em sua ilatência pelo atlas da memória³⁷⁷; nas palavras de González de Gómez (1995, grifo nosso) “**o tempo designado como informação**”, sendo a informação um “**operador de descentralização**” – entre o passado e o futuro –, “**designa por si mesma um momento de memorização**”, em outras palavras, “**como operador da relação que o movimento constitui, a informação se constitui no agir relacionante como memória da relação.**” Neste instante de memorização, de pura relacionalidade, cujo o “em-si” está suprimido e dissolvido no tempo humano como memória da relação – o encobrir-se e revelar-se da *a-lethéia* da qual fala Heidegger – a informação ressurgue no curso filológico de seu mostrar e de seu dizer anafórico, do qual nem a *angelía* nem a *notitia* deixaram de repetir-se, entretando petrificados como um original pelo idealizado “sopro do paraíso”, feito como “o grande capitão do céu” (Zeus) imobilizou Héstitia, quando em sua viagem pelo firmamento em sua parêntia alada “ordenando todas as coisas e cuidando de tudo”, seguido por um séquito de “deuses e demônios” diz: “somente Héstitia fica em casa” (PLATÃO, 2000, § 247a, p. 60).

É no reencontro entre Hermes e Héstitia³⁷⁸, num tempo histórico-hermenêutico, “tempo-agora” (*Jetzt-Zeit*), simultaneamente móvel e imóvel, que o anjo da história, pode ser

³⁷⁵ “A historicidade própria compreende a história como o ‘retorno’ do possível e sabe, por isso, que a possibilidade só retorna caso, num instante do destino, a existência se abra para a possibilidade, numa retomada decidida” (HEIDEGGER, 2011, p. 484).

³⁷⁶ “**Tem uma encruzilhada. Estradas vão para as Veredas Tortas-veredas mortas.** Eu disse, o senhor não ouviu. **Nem torne a falar nesse nome, não.** É o que ao senhor lhe peço. **Lugar não onde**” (ROSA, 2006, p.38, grifo nosso). Mais a frente, na peleja de Riobaldo com a “Figura”, o “Fi do cão”, complementa, Guimarães Rosa (2006, p. 193, grifo nosso) a *angelía*: “**Ao que fui, na encruzilhada, à meia-noite, nas Veredas Mortas. Atravessei meus fantasmas? Assim mais eu pensei, esse sistema, assim eu menos penso. O que era para haver, se houvesse, mas que não houve: esse negócio. Se pois o Cujo nem não me apareceu, quando esperei, chamei por ele? Vendi minha alma algum? Vendi minha alma a quem não existe? Não será o pior?... Ah, não: não declaro.**”

“**HERMES, em grego Έρμης (Hermês), tinha sua imagem colocada nas encruzilhadas, local de orientação,** sob a forma de uma *colunata*, encimada da cabeça do deus. A essas colunatas ou pilares se dava o nome de e’*rmata* (*hérmeta*), plural de e’*rma* (*hérma*), ‘apoio, cipo, coluna’, a que parece prender-se o nome *Hermes*” (BRANDÃO, 1987, p. 191, grifo nosso).

³⁷⁷ “Na definição platônica, **a memória não tem de guardar esta ou aquela verdade,** esta ou aquela recordação, **mas deve velar pela própria abertura da alma, pela sua própria ilatência.** A estrutura anamnésica do conhecimento não se refere a um passado cronológico ou a uma preeminência ôntica, mas à própria estrutura da verdade. **Esta, não podendo apreender-se e transmitir-se sem se tornar ela própria uma coisa rememorada, só se pode conservar permanecendo imemorable na memória e desmentindo-se sempre – como ideia – no seu dar-se a ver,** isto é, não como um ensinamento (*didaskalia*), mas como uma missão divina (*theia moira*) – em termos modernos: **como abertura histórico-epocal**” (AGAMBEN, 2013a, p. 134-135, grifo nosso).

³⁷⁸ “Esta relação pode ser interpretada como a dicotomia entre permanência e movimento e está presente nos usos da hermenêutica pelo filósofo, na elaboração de sua Angelética e na futura ‘ética intercultural da informação’.

redimido³⁷⁹, em sua ordem profana, e no caminho feliz do para nós, podemos reler a informação no anúncio informe da sua escritura angelética, apenas um turvo fragmento (*chame*) do *biblón*, da *Tabula Smaragdina* que *Thoth*³⁸⁰ – Hermes – apresentou ao rei Tamuz como o *pharmakón* da memória – a fantasmática escrita³⁸¹. Este “tempo-agora” onde encontra-se o *angelus novus*, suspenso e informe ante as possibilidades e as destinações do mundo, é o tempo humano, a história. Este tempo é inconcebível para o círculo eterno do tempo clássico (*encyclopaedia*), ao qual o contingente “tempo-agora” seria como o ouroboros, um tempo antropofágico que se autodevora e em seu movimento de devoração autofecunda-se, assim como, o “tempo-agora” é inconcebível para o tempo da modernidade, uma laicização do tempo cristão, caracterizado por ser retilíneo, linear e irreversível, cujo processo estrutura-se conforme o antes e o depois e nessa linearidade cronológica, o *agora* pontual e inapreensível do presente escapa-lhe frente a homogeneização temporal; desta representação do tempo, nasce a experiência do trabalho, cujo selo é um progresso contínuo e infinito orientado cronologicamente pelo influxo natural; neste tempo do progresso, da “tempestade que sopra do paraíso sua catástrofe paralisando o *angelus novus*”, a história sofre uma radical negação, diante de um acontecer temporal baseado num modelo idealizado pelas ciências naturais, o tempo histórico, em seu descontínuo código, é achatado pelo relógio (*horologium*)³⁸². O “tempo-agora”, na radicalidade da sua contingência

Héstia e Hermes podem ser aproximados na linha filosófica clássica à separação entre o pensamento de Parmênides e o de Heráclito. Héstia representa o ‘princípio de permanência’, ou, ainda, o ‘princípio da impulsão’, sua anterioridade (VERNANT, 1990, p.190), como na visão parmenídica do ser. De um lado, encontramos ‘Héstia, o interior, o recinto, o fixo, a intimidade do grupo em si mesmo’; de outro lado, reconhecemos ‘Hermes, o exterior, a abertura, a mobilidade, o contato com o outro.’ (VERNANT, 1990, p.155), ou seja, o movimento heraclítico. Segundo Vernant (1990, p.190), é preciso reconhecer que em Platão, ‘fiel aos ensinamentos das narrativas sagradas e às sugestões dos antigos mitos’, Héstia, a divindade que fica e guarda a casa, confunde-se, no mito final da República, com *Ananke*, a grande deusa fiandeira, aquela que, estancada, comanda o movimento sob seus joelhos. Ao contrário, Hermes, como os ‘anjos que caem’, conhece os dois ‘lados’: o “mundo das sensibilidades” e o ‘mundo das inteligências’” (SALDANHA, 2014b, p. 108).

³⁷⁹ “A redenção não é um acontecimento em que aquilo que era profano se torna sagrado e aquilo que tinha sido perdido é encontrado. **A redenção é, pelo contrário, a perda irreparável do perdido, o definitivo caráter profano do profano.** Mas, precisamente por isso, eles atingem agora o seu fim - um limite advém” (AGAMBEN, 1993, p. 83, grifo nosso).

³⁸⁰ *Thoth*, o escrivão da psicostasia no julgamento dos mortos no paraíso de Osíris.

³⁸¹ “Quando chegou a vez da invenção da escrita, exclamou Thoth: ‘Eis, oh Rei, uma arte que tornará os egípcios mais sábios e os ajudará a fortalecer a memória, pois com a escrita descobri o remédio para a memória’” (PLATÃO, 2000, § 274e, p. 121).

³⁸² “*Horologium* é o nome que, na tradição oriental, designa significativamente o livro que contém a ordem dos ofícios canônicos segundo as horas do dia e da noite. Em sua forma originária, remonta à ascese monástica palestina e siríaca dos séculos VII e VIII. Os ofícios da oração e da salmodia aparecem aí ordenados como um ‘relógio’, marcando o ritmo da oração da madrugada (*orthros*), da manhã (prima, terça, sexta e noa), das vésperas (*lychnikon*) e da meia-noite (que, em certas ocasiões, durava a noite inteira: *pannychis*). **Esse cuidado em escandir a vida segundo as horas, em constituir a existência do monge como um *horologium vitae* [ecce liber, ecce homo], é ainda mais surpreendente quando se considera não apenas o primitivismo dos instrumentos de que eles dispunham, mas também o caráter aproximativo e variável da própria divisão das horas. O dia e a noite eram divididos em doze partes (*horae*), desde o ocaso do sol até o alvorecer. **As horas não tinham, portanto, como acontece hoje, uma duração fixa de sessenta minutos**, mas, com exceção dos equinócios, variavam de acordo**

(*contingentia absoluta*), é um respirar, um intervalo, um tracejamento (- - -) na linha uniforme do progresso (—).

O reencontro entre Hermes e Héstia se dá à porta, na soleira do lar, no limiar da casa-mundo³⁸³, na fonte-borda onde estão as Moiras a fiar – “nenhuma coisa que seja onde a palavra faltar.”³⁸⁴ Entre o *lar*, lugar estável do significado, lugar de Héstia – deusa do lar –, e seu entorno *larvar*, lugar dos significantes instáveis, *larvares*, como as crianças, os fantasmas, os anjos, lugar do movimento, lugar de Hermes, está a soleira, o ter-lugar simbólico da linguagem, a morada habitual do homem na história, seu **se*.

Nesta fonte-borda de um “tempo-agora” estão as Moiras, as fiandeiras dos destinos, tecedoras da vida e da morte, a pura relacionalidade, a metáfora mesma³⁸⁵. À diferença de Héstia, também uma fiandeira, as Moiras não são deusas do “dentro”, do “*domus*”, não são virgens do lar que tecem uma história perene e imutável da perspectiva do dentro, nem são filhas de *Ananké* como diz Platão na República (2000, §617 b-e, p. 465-466) ao elevar *Ananké* (a necessidade) à categoria de deusa e confundi-la com a mãe das Moiras³⁸⁶. As Moiras são as

com as estações, e as horas diurnas eram mais longas no verão (solstício, chegavam a oitenta minutos) e mais curtas no inverno. Assim, a jornada de oração e trabalho no verão era o dobro daquela do inverno. Além disso, os relógios solares, que são a regra na época, funcionam apenas durante o dia e com céu claro, para o resto do tempo o quadrante é ‘cego’. Tanto mais o monge deverá ater-se indefectivelmente à execução de seu ofício” (AGAMBEN, 2014, p. 30-31, grifo nosso).

³⁸³ “Devo repetir que não há nenhuma porta fechada, devo acrescentar que não há fechadura? [...] A toda hora posso brincar de fingir que durmo, com os olhos fechados e a respiração forte. [...] Mas de tantas brincadeiras a que prefiro é a do outro Astérion. Finjo que ele vem me visitar e que lhe mostro a casa. Com grande reverência digo-lhe: ‘agora voltamos à encruzilhada anterior’ ou ‘agora desembocamos noutra pátio’ ou ‘Bem dizia eu que você gostaria da canaleta’ ou ‘agora você vai ver uma cisterna que se encheu de areia’ ou ‘já vai ver como o porão se bifurca’. Às vezes me engano e ficamos rindo com muito gosto. Não imaginei apenas essas brincadeiras; também meditei sobre a casa. Todas as partes da casa se repetem muitas vezes; todo lugar é outro lugar. Não há uma cisterna, um pátio, um bebedouro, uma manjedoura; são catorze [são infinitos] as manjedouras, bebedouros, pátios, cisternas. A casa é do tamanho do mundo; ou melhor, é o mundo” (BORGES, 2008c, p. 60-62, grifo nosso).

³⁸⁴ Heidegger (2008, p. 124) no livro “A caminho da linguagem” tanto no ensaio “A essência da linguagem” como em “A palavra”, coloca o poema “A palavra” de Stefan George em primeiro plano para os seus argumentos. Neste poema da linguagem, Stefan George, além do supracitado verso, nas primeiras estrofes diz: “Na dureza até a cinzenta Norma / Encontrei o nome em sua fonte-borda”. O nome, no caso do poema refere-se à linguagem mesma, é encontrado na “fonte-borda”, o lugar mítico das Nornas, que são as deusas fiandeiras do destino da mitologia escandinava, a representação nórdica das Moiras gregas. Deusas, em tese homérica, mais poderosas do que o próprio Zeus, pois em seu tecer dos fios da vida e da morte, dos mortais e dos imortais, podem cardar o fio do próprio Zeus, que, segundo Homero, presenteia-las e faz pedidos de conselhos. Nessa arte narrativa de aconselhar, as Moiras tecem a história-destino (Ἰστοργεω, *histoirgen*, tecer, ser tecedor) e a noticiam em sua superficial profundidade, como nos versos de Stefan George: “Depois de longa procura, ela me dá a notícia: / “Assim aqui nada repousa sobre razão profunda.” O último tópico deste capítulo é dedicado a essa questão.

³⁸⁵ “¿Qué pasa con la metáfora? Pues bien, Todo, no hay nada que no pase con y mediante la metáfora. Todo enunciado a propósito de cualquier cosa que pase, incluida la metáfora, no tendrá lugar sin metáfora. [...] ¿Y qué pasa de largo de la metáfora? Nada, pues, y habría que decir, más bien, que la metáfora pasa de largo de todo, de mí en este caso, justo cuando parece pasar por mí mismo” (DERRIDA, 1978, p. 210, grifo do autor).

³⁸⁶ Nos três volumes da “Mitologia grega” de Junito de Souza Brandão, reconhecido mitólogo helenista, *Ananké* sequer é citada. Na genealogia da primeira geração divina, assim como nas uniões de Zeus com os seres humanos e divinos e seus desdobramentos (BRANDÃO, 1986, p. 21-24), *Ananké* não é citada. Quando cita as Moiras

inscrições-mães, as deusas da soleira, do limiar que os latinos, em suas “traduções” interculturais, chamando as Moiras por *Parcas* ou *Fortuna*, diziam ser o lugar das deusas, o *fores* (**for*, mesmo radical de *forma* e fábula), lugar onde se fala, diz ou anuncia, literalmente “à porta”, “soleira”. Também à diferença de Hermes, que em sua metáfora, em sua condição mensageira, atravessa um mundo dividido entre o sensível e o inteligível, entre o divino e o humano, estando, assim, em suas relações, determinado pelas ligaduras do que Heidegger (1997, p. 72) dizia ser a condição metafísica da metáfora – “O metafórico somente se dá no âmbito da metafísica” (*Das Metaphorische gibt es nur innerhalb der Metaphysik*) – as Moiras em sua condição de ser-entre, nem sensível, nem inteligível, são a expressão metafórica do devir-ser, a tríade relacional do mundo em seu acontecer apropriativo (*Ereignis*), onde o sagrado e o profano, a vida e suas destinações – “o profano do profano” – encontram-se, sem nenhuma mão estranha a conduzi-las, inclinadas sobre aquilo que tecem (Ἰστούργεω, *hístoirgen*, tecer, ser tecedor) – o livro de estórias da humanidade. *Agora*, na soleira do tempo humano, na vida, a arte do encontro, Hermes e Héstia reencontram-se, e com as Moiras leem, *libertos*, juntos e “para nós”, o anúncio informe do biblióforo anjo da história.

Três palavras se juntam a esta errância metafórica³⁸⁷ do sentido: relato, *angelía*, informação. O anjo da história analogicamente é um anjo informe, na medida de sua aparência já é perceptível. Agora cabe a sua legenda, aquilo que no relato da sua *angelía* nos leva para algures, como Sócrates ao escutar a leitura da escritura de Lísias por Fedro (PLATÃO, 2000, §234d, p. 29): “deixei-me embalar nessa espécie de delírio”.

A soleira, lugar material em que os termos entram em relação, não para migrar de um con-traste a outro, mas para ser o próprio traste, *trickster*, uma “singularidade pura”³⁸⁸, expropriada de toda identidade dos termos, para ser a própria pertença, o seu é, a sua relação

(PLATÃO, 2000, §617 b-e, p. 465-466), Platão refere-se a elas como “cantadoras” que acompanhavam harmonicamente o “canto das sereias” ao redor do fuso, isto é, seres “inspirados pela voz divina”, o que não é o caso, já que as Moiras enquanto fiandeiras da vida e da morte, dos imortais e mortais, não são inspiradas, elas respiram autonomamente e o seu fiar é histórico e escritural, sendo *Klotho* representada com um rolo (*the book of fate*), *Lakhsis* com um caractere (*staff*), uma letra do alfabeto com a qual aponta para uma escritura e *Atropos* com uma tabuinha de escrever, alguns representam como um pergaminho, além disso, também é representada com um relógio de sol, escalas e um instrumento de corte.

³⁸⁷ “[...] a metáfora abre também a errância do semântico. O sentido de um nome, em vez de designar a coisa que o nome deve habitualmente designar, transporta-se para algures. [...] A analogia é a metáfora por excelência” (DERRIDA, 1991, p. 282-283, grifo nosso).

³⁸⁸ “Estas singularidades puras comunicam apenas no espaço vazio do exemplo, sem estarem ligadas por nenhuma propriedade comum, por nenhuma identidade. Expropriaram-se de toda a identidade, para se apropriarem da própria pertença, do sinal €. *Tricksters* ou vagabundos, ajudantes ou *cartoons*, eles são os exemplares da comunidade que vem” (AGAMBEN, 1993, p. 16-17, grifo nosso).

no mundo com os outros – informe³⁸⁹ gramatológico³⁹⁰. Este “lugar não onde” é o nosso lugar simbólico, do qual nos temos afastado, como outrora, Hermes e Héstia o foram, assim como, as inscrições-mães da mitologia grega – as Moiras, que lá habitam em sua contingência absoluta, são incessantemente rasuradas como deusas da fatalidade, pois é “divinamente” fatal, *trickster*, ser *gramma* clara e obscura, num mundo que lhe pretende voz, clara ou obscura; neste mesmo sentido, é difícil ser anjo da história, quando o paraíso não está entre nós, mais acima de nós, assim como é difícil ser tragicômico quando lhe pretendem romance – o drama informacional. Desta maneira, Hermes, um dos filólogos³⁹¹ *tricksters*³⁹² da mitologia grega – assim como Dionísio, Sísifo e outros –, precisa ser restituído ao seu lugar, o umbral (*hérmaion*) “profano do profano” da relacionalidade, à sua escritura histórica em meio aos homens, o seu “logos”³⁹³ feliz e mágico-popular³⁹⁴.

³⁸⁹ Acerca do informe como uma “pulsção do semelhante e do dessemelhante”, Didi-Huberman (2015, p. 261) diz que o informe significa as “relações” em detrimento dos “termos”.

³⁹⁰ O informe na medida em que é *gramma*, escritura não-fonética, quebra o nome, descreve relações, não denominações. “A escritura não-fonética quebra o nome. Ela descreve relações e não denominações” (DERRIDA, 2013, p. 32).

³⁹¹ “A abolição da defasagem entre coisa a transmitir e ato de transmissão, entre escritura e autoridade é, de fato, desde o início, a função da filologia. E dado que esta abolição é considerada desde sempre o caráter essencial do mito, a filologia pode ser definida, sob esta perspectiva, como uma ‘mitologia crítica’. [...] (a filologia está aqui para todas as disciplinas crítico-filológicas, que hoje se denominam, com alguma impropriedade, ‘ciências humanas’)” (AGAMBEN, 2008b, p. 165, grifo nosso). Um pouco adiante, na “Glosa histórico-filológica” diz Agamben (2008b, p. 168): “É na filologia e não na historiografia que se deve buscar o modelo de uma concepção da história que, em sua independência da cronologia, estabeleça simultaneamente uma liberação do mito de seu isolamento arquetípico.”

³⁹² Hermes após o furto do rebanho de Apolo “se tornou o símbolo de tudo quanto implica em astúcia, artil e trapaça: é um verdadeiro *trickster*, um trapaceiro, um velhaco, companheiro, amigo e protetor dos comerciantes e dos ladrões... Na tragédia *Reso*, erradamente atribuída a Eurípides, o deus é chamado ‘Senhor dos que realizam seus negócios durante a noite’. Ampliando-lhe o mito, os escritores e poetas igualmente lhe dignificaram as prerrogativas. Na *Íliada*, XXIV, vendo o alquebrado Príamo ser conduzido pelo filho de Maia através do acampamento aqueu, Zeus exclama comovido:

Hermes, tua mais agradável tarefa é ser o companheiro do homem; ouves a quem estimas.

Nesse sentido, como está na *Odisseia*, VIII, 335, Hermes, mensageiro, filho de Zeus, é o dispensador de bens. Além do mais, se qualquer oportunidade é uma dádiva do deus, é porque ele gosta de misturar-se aos homens, tornando-se, destarte, juntamente com Dioniso, o menos olímpico dos imortais” (BRANDÃO, 1987, p. 193, grifo nosso).

³⁹³ Hermes, “*Agilis Cyllenius*, o deus rápido de Cilene, como lhe chama Ovídio nas *Metamorfoses*, 2, 720, 818, o filho de Maia para os helenos, era o Λογισ (lógois), o sábio, o judicioso, o tipo inteligente do grego refletido, o próprio *Lógos*” (BRANDÃO, 1987, p. 196). Heidegger (2011, p. 74), na hermêutica de “Ser e Tempo”, coloca em relevo esta característica relacional do *logos*: “[...] enquanto *legómenon*, o *lógos* pode também significar o que pode ser dito como algo que se tornou visível em sua relação com outra coisa, em sua ‘relacionalidade’, por isso o *lógos* assume a significação de *relação e proporção* [analogia].” Bárbara Cassin (1999) dedica todo o seu livro “Aristóteles e o *lógos*” a está problemática da relacionalidade do *lógos*.

³⁹⁴ Hermes, aquele que “domina as trevas e os três níveis, guiando as almas dos mortos, não opera apenas com a astúcia e a inteligência, mas antes com a gnose e a magia. [...] a esse deus psicopompo não apenas os deuses mas igualmente os homens ficaram devendo algumas ações memoráveis, levadas a efeito mais com a solércia e a magia do que com a força. [...] Hermes é o que sabe e, por isso mesmo, aquele que transmite toda ciência secreta. [...] Todo aquele que recebeu deste deus o conhecimento das fórmulas mágicas tornou-se invulnerável a toda e qualquer obscuridade. No Papiro de Paris, o deus de Cilene é chamado, por esse motivo, ‘o guia de todos os magos’, παντων μαγων αρχηγετης, (*pánton mágon arkhēguétes*). Através do livro de Lúcio Apuleio sobre a bruxaria (*De Magia*, 31), ficamos sabendo que o feiticeiro o invoca nas cerimônias como

Luís Câmara Cascudo, historiador e antropólogo da cultura popular brasileira e seu folclore – para ser redundante –, no livro “Supertição no Brasil” (2002), em específico, no capítulo *Limentinus*, fala-nos sobre a soleira no mundo da cultura popular, não só a brasileira, ainda que esta esteja em primeiro plano. Camara Cascudo argumenta que nas cidades desaparecem rapidamente certas tradições das soleiras, mas que no “espírito do povo” de certas regiões este lugar “onde era comum receber o hóspede” (*Sorge*) ainda se encontra preservado. A partir de então Camara Cascudo passa a descrever certos gestos que neste lugar fantasmático, sobre a pedra (*herma*) da entrada eram proferidos como um rito de passagem que relaciona o *lar* – o vivo-morto, *εστια* (Héstia), casa, morada, sepulcro, tumba – à *larva* – morto-vivo, *Ἑρμῆς* (Hermes), pedra sepulcral, escolho, Hermes, aquele que vaga e na psicostasia da sua pena – feita cauduceu – transforma o morto em fantasma (morto-vivo), escreve-o, Hermes, um escrivão poiético de fantasmas, “o companheiro do homem”, “o menos olímpico dos imortais” – o morto mais vivo.

Camara Cascudo lista alguns gestos que se faz quando se está “entre”: 1) pisar descalço, 2) enterrar umbigo de criança recém-nascida, 3) guardar relíquias, simpatias, 4) ocultar muamba, 5) guardar as primeiras unhas cortadas, o primeiro cabelo aparado, 6) lugar para sentar-se e jogar conversa fora, 7) as defumações eram feitas neste local, 8) lugar de receber visitas, 9) no mundo cristão, este é o lugar onde a mãe abraça o filho depois do batizado e a madrinha lhe diz: - aqui lhe trago este cristão que levei pagão, 10) lugar que os recém-casados despediam-se dos convidados da festa nupcial, 11) lugar da honra da casa, onde as frases mais destemidas eram proferidas, 12) pisar forte com o pé direito sob pena de ficar pouco tempo na casa, 13) as práticas mágicas e as feitiçarias; o que não se faz: 1) varrer o lixo, 2) com os pé na soleira não devia ter as mãos tocando as extremidades, 3) na pedra da soleira não se limpava o calçado, nem amolava faca.

Segundo Camara Cascudo, as pragas irrogadas nesse local, ao meio-dia, são quase fatais; depois do quarto onde dormiam as moças, o lugar mais defendido da casa era a soleira, à qual o antropólogo e historiador potiguar diz ser cercada por uma veneração misteriosa e vaga. Passando para os gestos interculturais que atravessam em sua simbologia a soleira, Camara Cascudo diz que os indus do Kurmi faziam-na morada de Lakshmi, a deusa da Riqueza; os

aquele que transmite conhecimentos mágicos: *Solebat aduocarí ad magorum cerimonias Mercurius carminum uector* – ‘Mercúrio (nome latino de Hermes) costumava ser invocado nas cerimônias dos magos como transmissor de fórmulas mágicas’. [...] **Inventor de práticas mágicas, conhecedor profundo da magia da Tessália, possuidor de um caduceu com que tangia as almas na luz e nas trevas**” (BRANDÃO, 1987, p. 194-196, grifo nosso).

romanos entregavam-na aos cuidados do casal divino, os deuses *Limentinus* e *Limentina*, de *limen-liminis*, limiar-lumiar, o “claro e escuro” da *Fortuna*, também, era consagrada à “castíssima Vesta”, tradução latina de Héstia, sendo o gesto da liturgia matrimonial da noiva não tocar com os pés na soleira da casa do noivo um verdadeiro tabu, por isso, a noiva entrava na casa nos braços do noivo – esse costume também era comum na Grécia, na Rússia, na Escócia, na Islândia e em outros lugares; em Portugal, o batizado começa no limiar da Igreja; entre os africanos “Papel” da Guiné Portuguesa, se come no limiar, com os familiares mais próximos, e ao entrar na casa, através da soleira, marido e mulher devem dar as mãos e acessar a casa de costas; no cerimonial “Marassas”, no Haiti, faz-se uma pequena escavação na soleira para receber as dádivas; os Uatavetas do leste africano, os habitantes de Bilaspur na Índia, os Hissar, distrito do Pendjab, os Kangra na Índia Setentrional assim como na África central, enterra-se os mortos e os natimortos na soleira; no Baluchistão, em Méherdedh (Síria), nos Bambara do alto Níger, assim como entre os Coptas do Egito, se oferece na soleira o sacrifício de aves, banhando a pedra com o sangue dos voláteis ou de ovelhas; na Odisseia, Canto XXII, Ulisses inicia o embate contra os candidatos à Penélope na soleira da porta principal, lugar mágico-popular dos encantos do amor, também usada para os feitiços de fixação amorosa ou revitalização de um laço perdido.

Com isso, Camara Cascudo nos mostra, em fragmentos, a materialidade da soleira, lugar residual entre a diacronia e a sincronia do qual paulatinamente vamos nos afastando e sacralizando-o, separando-o, através de tabus, do uso dos homens; como diriam os antropófagos brasileiros de outrora: “a ciência codificação da Magia. Antropofagia. A transformação do tabu em totem” (ANDRADE, 2011, p. 69). Walter Benjamin, a partir do seu pensamento revolucionário, como um anjo da história da “tradição dos oprimidos” – como nos diz na oitava tese sobre o conceito de história – pôs em relevo novamente essa figura histórico-cultural esquecida no palimpsesto-emblemático das histórias da humanidade. A soleira, limiar espaço-temporal que nos permite atravessar limites como paredes e fronteiras, é o símbolo representativo da informação como história, o “tempo-agora”, vide, por exemplo, no “apêndice” às “Teses sobre o conceito de história” quando Benjamin (1987, p. 232, grifo nosso) diz: “cada segundo era **a porta estreita**”, ou ainda, no trecho “Esconderijos” de “Infância berlinense por volta de 1900” (1988, p. 91, grifo nosso): “**E, atrás de uma porta, a criança é a própria porta**”; em comunhão com a leitura benjaminiana de Agamben, estas passagens mostram uma metáfora do humano – “a metáfora seria o próprio homem” (DERRIDA, 1991, p. 287) –, cuja “ideia” não é o adulto “estável”, mas a criança “instável”, Hermes que entre o

mundo dos mortos e dos vivos – como psicopompo que é –, na soleira das Moiras, se apropria da linguagem e ingressa, com Héstia, na história, isto é a infância³⁹⁵. O umbral é “o lugar não onde” in-fantil da in-formação enquanto relação (*relatio*), pertencido por Héstia e Hermes, todavia, separado pelo “sopro olímpico”.

O que interessa [...] é o limite que os divide e os conjuga, e que ele quer abolir ou, melhor, tornar ocioso. Uma vez que ninguém parece saber por onde passa materialmente esse limite, talvez ele na realidade não exista, mas passe, como uma porta invisível, por dentro de cada homem.

Kardo não é somente um termo da agrimensura, significa também a junta da porta. ‘A junta’, segundo reza uma etimologia de Isidoro, ‘é o lugar em que o batente [*ostium*] gira e se move, e chama-se assim do termo grego para coração [*apo tes kardias*], porque tal como o coração do homem governa todas as coisas, assim a junta regula e move a porta. Daqui o provérbio: *in cardinem esse*, ‘achar-se no ponto decisivo’. ‘A porta’ [*ostium*], continua Isidoro, com uma definição poderia ter subscrito sem reservas, ‘é aquilo graças ao qual alguém nos impede de entrar’, e os *ostiarum*, os porteiros, ‘são os que no Antigo Testamento impedem os impuros de entrar no Templo’. A junta, o ponto decisivo, é aquele em que a porta, que obstrui o acesso, é neutralizada. [...] torna ociosos os limites e as fronteiras que separam (e ao mesmo tempo mantêm ligados) o alto e o baixo, o castelo e a aldeia, o templo e a casa, o divino e o humano (AGAMBEN, 2010, p. 48-49, grifo nosso).

Este lugar *liberto* (*topos outopos*), do “tempo-agora”, da “história como escritura” (DERRIDA, 2013, p. 10), é o “ponto decisivo” (*in cardinem esse*), singular-plural³⁹⁶, onde encontra-se o anjo da história, a metáfora humana mesma (*l’entre-etant*), exposta no nada informe das suas próprias criações – Bartleby e suas cartas e não-cartas – dentro de um exterior, na sua escritura-tempo, isto é: na passagem (**se*)³⁹⁷, na contingência do puro destinar sem destino³⁹⁸ – no livro.

³⁹⁵ “[...] **infância e linguagem** parecem assim remeter uma à outra em um círculo no qual **a infância é a origem da linguagem e a linguagem a origem da infância**. [...] **a infância coexiste originalmente com a linguagem**” (AGAMBEN, 2008b, p. 59, grifo nosso); “**É a infância**, a experiência transcendental da diferença entre língua e fala, **a abrir pela primeira vez à história o seu espaço**. Por isso, Babel, ou seja, a saída da pura língua edênica e o ingresso no balbuciar da infância (quando, dizem-nos os linguistas, a criança forma os fonemas de todas as línguas do mundo), **é a origem transcendental da história**” (AGAMBEN, 2008b, p. 65, grifo nosso). Ou ainda, “[...] **a infância é precisamente a máquina [...] que transforma a pura língua pré-babélica em discurso humano, a natureza em história**” (AGAMBEN, 2008b, p. 76, grifo nosso).

³⁹⁶ “*Death to life, exposition as such (the ex-posed as ex-posed = that which turns toward the world, in the world, the very nihil of its creation) can only be being-with, singular plural*” (NANCY, 2000, p. 89, grifo do autor).

³⁹⁷ “O que o pensamento tem aqui a pensar não já a tradição ou a história – o destino – (por isso, aqui, a interpretação de Heidegger encontra o seu limite), mas antes o próprio *destinante*: mas isto – o Próprio – é o puro abandonar-se a si do que não tem propriedade nem destino, puro *fazer-se a* [*as-sue-fazione*], *habituar-se*” (AGAMBEN, 2013a, p. 165-166, grifo do autor).

³⁹⁸ “*And, with respect to the question of destination, this is the point from which we are sent into the ‘global’ space as such. In mythological cosmogonies, a god or demiurge makes a world starting from a situation that is already there, whatever this situation may be. In creation, however, it is the being-already-there of the already-there that is of concern. In fact, if creation is ex nihilo, this does not signify that a creator operates ‘starting from*

Importante aqui é o facto de a noção de ‘exterior’ ser expressa, em muitas línguas europeias, por uma palavra que significa ‘à porta’ (*fores* é, em latim, a porta da casa, *thyeathen* em grego, que significa literalmente ‘na soleira’). O exterior não é um outro espaço situado para além de um espaço determinado, **mas é a passagem**, a exterioridade que lhe dá acesso – numa palavra: o seu rosto, o seu *eidōs*.

A soleira não é, neste sentido, uma outra coisa em relação ao limite; é, por assim dizer, a experiência do próprio limite, o ser-dentro de um exterior. Esta *ek-stasis* é o dom que a singularidade recebe das mãos vazias da humanidade (AGAMBEN, 1993, p. 54, grifo nosso).

É perante este *ek-stasis*, esse deslocamento delirante, que a angelética do anjo da história encontra-se com a possibilidade ética (intercultural da informação, ou, do livro do outro, da alteridade linguística do outro), a moira humana, sua inscrição-mãe, **se*: a felicidade (*eudaimonia*).

O mais próprio, o *ethos*, o **se* do homem – do ser vivo sem natureza nem identidade – é, portanto, o próprio *daimon*, o puro movimento sem destino que consiste em atribuir uma sorte e um destino [Moira], o absoluto transmitir-se sem transmissão. Mas este abandono de si a si é precisamente o que destina o homem à tradição e à história, ficando nelas escondido, o infundado [informe] que vai ao fundo em todo o fundamento, o sem nome que, como não-dito e intransmissível, se transmite em todo o nome e em toda a transmissão histórica (AGAMBEN, 2013a, p. 164, grifo nosso).

A anáfora desta felicidade, revisita metafórica da ética aristotélica, mostra-se, repetidas vezes, em inúmeros nós e laços da rede que a linguagem constrói em sua co-existência com a história. Não é um caminho fácil, é deveras sinuoso, um “negro drama”, a-final não é brando ser um corcel crioulo na parelha alada de ilusórios puro-sangue (*equus ferus caballus*).

Talvez, caso analogicamente interpretemos o anjo da história, na medida em que é um mensageiro, como um *analogon* de um Hermes profano, restituído ao uso dos homens, a leitura

nothing. As a rich and complex tradition demonstrates, this fact instead signifies two things: on the one hand, it signifies that the ‘creator’ itself is the nihil; on the other, it signifies that this nihil is not, logically speaking, something ‘from which’ [‘d’ou’] what is created would come [provenir], but the very origin [provenance], and destination, of some thing in general and of everything. **Not only is the nihil nothing prior but there is also no longer a ‘nothing’ that preexists creation; it is the act of appearing [surgissement], it is the very origin insofar as this is understood only as what is designated by the verb ‘to originate’.** If the nothing is not anything prior, then only the *ex* remains-if one can talk about it like this-to qualify creation-inaction, that is, the appearing or arrival [venue] in nothing (in the sense that we talk about someone appearing ‘in person’). The nothing, then, is nothing other than the dis-position of the appearing. The origin is a distancing. It is a distancing that immediately has the magnitude of all space-time and is also nothing other than the interstice of the intimacy of the world: the among-being [l’entre-etant] of all beings. This among-being itself is nothing but [a] being, and has no other consistency, movement, or configuration than that of the being-a-being [l’etre-etant] of all beings. Being, or the among, shares the singularities of all appearances. Creation takes place everywhere and always-but it is this unique event, or advent, only on the condition of being each time what it is, or being what it is only ‘at each time’, each time appearing singularly” (NANCY, 2000, p. 16, grifo nosso).

seja mais clarificadora, menos barroca. É sabido que Benjamin é um crítico contumaz da informação. Um dos textos mais expressivos e epigramáticos do seu pensamento é o “Narrador”, nele a informação apresenta-se como uma força extrema que avança em sua forma de comunicação “progressista” (“burguesa”) contra a narração, isto é, contra a arte que desenha-escrevendo “os traços do rosto humano”. Contudo, Benjamin apresenta a “informação” como uma paraexistência que se “destacou” da narração com o progresso, diante de ser a *notitia* (informação) uma das “formas mais antigas” da narração (*relatio*), que, por sua vez, é uma paraexistência intermédia de Mnemosyne (*irrelatio*) – *eidos* informe (contingente) onde as possibilidades da poesia épica estavam circunscritas. Assim, Benjamin alegoriza esta “imagem dialética” através de musas, sendo Mnemosyne, a “reminiscência”, Memória, a “narração” e Rememoração, o “romance” (*novella*), cuja radicalidade é a informação.

Benjamin, segundo a hipótese que procuramos apresentar, busca por meio do anjo da história restituir à “zona de indiferenciação criadora” – Mnemosyne –, a memória e a rememoração, “desagregadas” das suas origens históricas pelo tempo lógico do progresso. Portanto, o que irá se repetir anaforicamente será a figura da “relação”, desde o tempestuoso tempo do progresso onde a relação “consume-se” na medida da sua novidade, esvaindo-se em sua momentânea explicação até a possibilidade redentora – profanadora – onde a relação encontra-se com si mesma, nos usos do tempo-agora, na soleira a tecer sua própria história, deixando de ser poiética – um meio para um fim – para ser o próprio gesto – um meio sem fim.

Rafael Capurro (2014b, p. 182), através do paradigma postal da Angelética, nos aponta um ponto crucial.

É justamente o conceito de *mitteilung* [os termos ‘*mitteilung*’ e ‘*information*’ em alemão corrente são sinônimos] no sentido da mensagem, o termo e conceito que eu buscava quando me perguntava qual era o equivalente do termo atual informação na tradição grega (*angelía*) e latina (*notitia*).

No texto *On the genealogy of information*, Capurro (1996) nos dizia que “no contexto mítico e poético”, anterior ao discurso filosófico, a significação da informação reenviava para a palavra *angelía*, deslocada posteriormente com a filosofia para o conceito de *lógos*. O diagnóstico capurriano diz que há uma espécie de horizontalização pela busca da verdade com o *lógos* filosófico, tendo ocorrido uma transição de uma estrutura mais hierarquizada e vertical da *angelía* (mítico-poética) para uma estrutura mais horizontal do diálogo filosófico³⁹⁹. Nem muito, nem tão pouco, levando em consideração a estrutura aristocrática do discurso filosófico.

³⁹⁹ “There is some kind of transition from the more vertical structure of mythical and poetical *angelía* to the more horizontal structure of a common search for truth in philosophical dialogue” (CAPURRO, 1996).

Contudo, a “relação” encontra-se preservada, sendo o *lógos* não mais do que uma rasura da sua *angelía*, isto é, o *lógos* filosófico é o efeito relacional da sua *angelía*, a performance do seu dizer, seja em Platão com a anáfora do *eidós*, seja em Aristóteles com a analogia do ser⁴⁰⁰. E esta “primeira” secularização⁴⁰¹, não é mais do que a inserção do mito no discurso filosófico, a passagem da palavra enquanto mito para a palavra enquanto *lógos*, cuja representação simbólica é Hermes – o mensageiro logológico. Sob esta perspectiva, a informação está atravessada pela retórica hermenêutica da *angelía* e do *lógos*, cuja assinatura é a relação, a metáfora entre o ver e o contar. Como tão bem disse a “ave fronteira” – Patativa do Assaré (2012, p. 164) – em seu poema ABC do Nordeste Flagelado: “Um é ver, outro é contar.” Sócrates, Platão e Aristóteles, filósofos do ver para contar – *eidós* e *logos* –, com a distinção: nos “epítetos popularescos da filosofia”, Sócrates, aquele que nunca escreveu (só viu e contou na voz), Aristóteles, aquele que lê (viu e contou na letra a voz), Platão, um hermeneuta da questão, juiz do Livro); Homero (ὁ μὴ ὀπῶν – aquele que não vê), o poeta que conta para ver; cristãos, aqueles que viram a *evidentia (formae vitae)* divina e rumaram a contar, judeus, aqueles que ouviram Deus – e sob essa perspectiva são a-teus, cegos-de-Deus, pois não o viram – e rumaram a contar na expectativa “secular” de ver no outro – vide a ética da alteridade de Lévinas – Deus.

⁴⁰⁰ “A analogia é a metáfora por excelência. [...] Este privilégio articula toda a metaforologia de Aristóteles sobre a sua teoria geral da analogia do ser” (DERRIDA, 1991, p. 283).

⁴⁰¹ A secularização tem aqui um sentido de assinatura, diferente do sentido weberiano. “**É fato bem conhecido que esse conceito [secularização] desempenhou uma função estratégica na cultura moderna – que seja, nesse sentido, um conceito de ‘política das ideias’, isto é, algo que ‘no reino das ideias sempre encontrou um adversário contra o qual lutar pelo domínio’.** E isso vale tanto para a secularização em sentido estritamente jurídico – que, retomando o termo (*saecularisatio*) que designava a volta de um religioso ao mundo, torna-se na Europa, no século XIX, a palavra de ordem no conflito entre o Estado e a Igreja sobre a expropriação dos bens eclesiásticos – quanto para seu uso metafórico na história das ideias. Quando Max Weber formula sua famosa tese sobre a secularização da ascese puritana na ética capitalista do trabalho, a aparente neutralidade do diagnóstico não consegue esconder sua funcionalidade na batalha pelo extravio do mundo que Weber combate contra os fanáticos e os falsos profetas. [...] Enquanto, para este [Weber], a secularização era um aspecto do processo de crescente desencantamento e desteologização do mundo moderno, para Schmitt, ela mostra, ao contrário, que a teologia continua presente e atuante no moderno de maneira eminente. Isso não implica necessariamente uma identidade de substância entre a teologia e o moderno, nem uma perfeita identidade de significado entre os conceitos teológicos e os conceitos políticos; **trata-se, antes de mais nada, de uma relação estratégica particular, que marca os conceitos políticos, remetendo-os à sua origem teológica.** A secularização não é, pois, um conceito, mas uma assinatura no sentido dado por Foucault e Melandri, ou seja, algo que, em um signo ou conceito, marca-os e excede-os para remetê-los a determinada interpretação ou determinado âmbito, sem sair, porém, do semiótico, para constituir um novo significado ou um novo conceito. As assinaturas transferem e deslocam os conceitos e os signos de uma esfera para outra (nesse caso, do sagrado para o profano, e vice-versa), sem redefini-los semanticamente. Muitos conceitos aparentes da tradição filosófica são, nesse sentido, assinaturas que, assim como os ‘índices secretos’ de que fala Benjamin, cumprem determinada e vital função estratégica, orientando por um longo tempo a interpretação dos signos em certa direção. Enquanto estabelecem relação entre tempos e âmbitos diversos, as assinaturas agem, por assim dizer, como elementos históricos em estado puro. A arqueologia de Foucault e a genealogia de Nietzsche (e, em sentido diverso, a desconstrução de Derrida e a teoria das imagens dialéticas em Benjamin) são ciências das assinaturas que caminham paralelamente à história das ideias e dos conceitos e com estas não devem ser confundidas” (AGAMBEN, 2011a, p. 15-16, grifo nosso).

Contudo, entre o ver e o contar existe um “intervalo simbólico”⁴⁰² informe ao qual *angelía* – oferta do sentido – e *lógos* – seletividade do sentido – encontram-se atravessados, em suas fabricações e em seus jogos linguísticos. Muitos nomes foram construídos a partir das mais refinadas e engenhosas interpretações numa tentativa de nomear essa assinatura sem-nome, “intervalo simbólico do humano no mundo”. Hermes sempre o tem em mãos, talvez, como chaves para as portas dos três níveis; as Moiras vivem a tecê-lo em sua pura relacionalidade; os sofistas chamaram de “não-ser”; Platão o chamou de “*khóra*”; Aristóteles de “*grammateion*”; Plotino de “matéria informe”; os alquimistas, Mallarmé, Otlet, Borges, Calvino e as religiões da escritura, chamaram de “Livro”; o taoísmo chamou *Dao*; Nietzsche chamou de “vida”; Heidegger de *a-lethéia*; Wittgenstein de gramática; Derrida de rastro; Guimarães Rosa de “sertão”; Agamben de infância (*rasum tabulae*); dentre tantas outras metáforas para esta zona medial de in-diferenciação, ter-lugar histórico, aberto e u-tópico do ser-na-linguagem, “absolutamente inessencial” e “necessariamente contingente”, Benjamin e Warburg chamaram *Mnemosyne*, o primeiro relacionava a um “livro de passagens” ou o “livro-mundo da vida” e o segundo, em sua “iconologia do intervalo”, relacionava a uma “divisa”, um emblema simbólico (*atlas*) da biblioteca⁴⁰³ – “o projeto a que **Warburg** consagrou os seus últimos anos e para o qual **tinha escolhido o nome que também queria que fosse a divisa da sua biblioteca (ainda hoje pode ser lido à entrada da biblioteca do Instituto Warburg): *Mnemosyne***” (AGAMBEN, 2013a, p. 122, grifo nosso).

É justamente neste “intervalo simbólico” do “tempo-agora”, segundo interpretação de Werner Hamacher (1997, p. 133), da linguagem como “evento aformativo”⁴⁰⁴ em Benjamin,

⁴⁰² O símbolo é uma esfera intermédia para Warburg, nele está conservada em potência (energia) a possibilidade do humano; diz-nos Agamben (2013a, p. 121): o símbolo é “um *Zwischenraum*, um ‘intervalo’, uma espécie de terra de ninguém no centro do humano”.

⁴⁰³ Não sem razão, a tradição helênica da biblioteca, à qual Warburg fez profundo uso, está vinculada à arte da *gramma* – gramática, como é possível ver em Platão, Aristóteles e no próprio “conceito” nodal do pensamento de Warburg: *engramma*. Marc Baratin (2000, p. 227, grifo nosso), em seu texto “Da biblioteca à gramática”, diz-nos: **“a própria gênese da gramática está ligada. [...] A fundação da Biblioteca de Alexandria, no início do século III a.C., fez evoluir esse estado primitivo da gramática. [...] Originariamente, o ensino gramatical e a atividade filológica eram distintos. Entratanto, os gramáticos eram, por sua formação, os mais aptos a realizar esse trabalho filológico. Assim, essas duas atividades forma, muito cedo, consideradas como as duas faces de uma mesma especialidade, a gramática.”**

⁴⁰⁴ A *aformance* é o evento, em nossas palavras, onde a matéria materializa-se a si mesma, sendo a forma (*morphé*) ela mesma sem forma, posto que é através da *aformance* que todas as “formas” e todos os atos performativos expõem-se (HAMACHER, 1997, p. 140). Sob esta insígnia não proposicional, a greve seria um evento político de “pura violência”, um meio-puro, sem a violência do fim; um evento sem intencionalidade, dirigido ao “nada”, pois situado fora da relação “poiética” clássica de “um meio para um fim”; neste sentido, a greve seria como a linguagem, uma subversão propriamente dita, cujo gesto é a “pura relacionalidade”, a simples mediação, sem pretensões de violência, coerção, extorsão, nem de relações antecipadas por um poder formado.

similar ao “estado de greve”, que a performance⁴⁰⁵ da *angelía* e do *lógos*⁴⁰⁶ informacional do anjo da história pode ser lido, onde o sentido e a validade do seu dizer está i-latente nos transportes da sua própria escritura, isto é, na rede da sua própria linguagem. Sob esta perspectiva, o sentido ontológico clássico da informação, “dar a forma a algo”, e o sentido epistemológico “moderno”, “dizer algo a alguém”, encontram-se atravessados pela *angelía* informe da linguagem enquanto escritura gramatical, sendo o relato angélico da informação “não mais” do que um anúncio informe da linguagem, cuja metá-fora é o livro – *biblió-foro*.

Angéllo, apangéllo são os verbos que exprimem a função do *angelos*, do mensageiro, que leva simplesmente uma mensagem sem acrescentar nada ou, melhor, declara performativamente um evento (*pólemon apangéllein* vale por: declarar a guerra). O céptico não se limita a opor a afasia à *phásis*, o silêncio ao discurso, mas **desloca a linguagem do registro da proposição, que predica algo de alguma coisa (*légein ti katá tinos*), para o do anúncio, que não predica nada de nada. Mantendo-se na *epochê* do ‘não mais’, a linguagem faz-se anjo do fenómeno, puro anúncio da sua paixão. Como precisa o advérbio *adoksástōs*, paixão não indica aqui nada de subjectivo; o *páthos* é purificado de cada *dóksa*, de cada proveniência subjectiva, é puro anúncio do aparecer, intimação do ser sem nenhum predicado (AGAMBEN, 2008a, p. 29, grifo nosso).**

Por isso Benjamin, ao falar do narrador vincula-o ao relato (*relatio*)⁴⁰⁷, à crônica, que para os medievalistas era a “literatura informativa”, o “noticiar” vinculado à “exegese”, à crítica interpretativa do texto, isto é, da história: “o cronista é o narrador da história” (BENJAMIN, 1987, p. 209). Na história da Organização do Conhecimento o termo *notitia* apresenta-se quase sempre de modo transitivo, remetendo de modo constante à escritura, ao traço demarcado na e para inventar a Modernidade, como, por exemplo, nas expressões, *notitia librorum*, *notitia bibliographica*, ou, *notitia catalographica*, e, o posterior desdobramento descritivo que estas “*notitias*” ganham através da estruturação em “notas”. Notas, comentários, glosas, anotações, são os traços do “inacabamento”, da condição informe, “não obreira”, da exegese, selo da “disciplina” de Hermes – a hermenêutica –, selo da escrita fragmentária do anjo da história.

⁴⁰⁵ Em Cassin (2010) pode-se ler a “performance” como um gesto similar a “*aformance*”, ambos antecessores ao “performativo”. Em Cassin, lemos isso de “imediató” no título: “A performance antes do performativo”.

⁴⁰⁶ “Reservamo-nos o direito de concluir que Aristóteles é duas vezes sofista. Uma primeira vez, contra Platão, com Protágoras, pois o mundo no qual estamos imersos é de uma vez por todas o mundo estético. Mas uma segunda vez contra sua própria estética, e contra sua estética do próprio, já que ele fornece por fim a prova de que **é o *lógos* como tal, e não a *aisthêsis*, que performa o mundo**” (CASSIN, 1999, p. 222, grifo nosso).

⁴⁰⁷ A relação é um caractere anafórico no pensamento de Benjamin, não como algo que reenvia à um segmento ôntico da realidade, mas a um “termo” precedente do qual somente pode obter o seu significado na rede da linguagem até diluir-se e perder toda a referência, desta maneira dirigindo-se à contingência da relação, que gira sobre si, sem reenviar a nenhuma instância temporal fora de si, nem a nenhum objeto real. Em sentido filológico, a referência (*refero*) dilui-se nos reenvios dos relatos (*relatum*), em outras palavras, a referência esfumaça-se perante as agitações remissivas das citações.

Benjamin ao falar das ruínas “essencializadas” que paralisam o anjo da história num voo imóvel, aparentemente relaciona essa catástrofe ao peso da naturalização – tempestade do progresso – interpretativa que petrifica os caminhos de Hermes, isto é, atualiza em um sentido único a possibilidade hermenêutica de ler o que nunca foi escrito: “existem inúmeras pedras novas, todas medidas e pesadas e com seu peso específico e sua densidade exatamente calculados, mas elas não nos anunciam nada e não têm nenhuma utilidade para nós. O tempo já passou em que elas conversavam com os homens” (BENJAMIN, 1987, p. 210). Contudo, é no curso dessa petrificação que se dá a “descoberta feliz”, onde Hermes e Héstia – petrificada nas paredes da casa-túmulo –, encontram as Moiras, as fiandeiras do destino, narradoras das reminiscências: elas “tecem a rede que em última instância todas as histórias constituem entre si” (BENJAMIN, 1987, p. 211). Tão logo o anjo da história, narrador por excelência, recorda os fragmentos da tapera grega, percebe que as ruínas que se multiplicam ao seu redor são como as pedras (*hermas*) que os transeuntes da antiga Grécia lançavam nos caminhos como dádivas à Hermes – o guardião dos caminhos⁴⁰⁸ –, por ter-lhes proporcionado, ou na expectativa de tal benção, uma boa viagem, um “lucro inesperado” e/ou uma “descoberta feliz”. Por ora, os caminhos ficavam amontoados de pedras (*hérmaion*) e essas ruínas passaram a ser objetos de “leitura”, de uma “arte divinatória” cujo o propósito era ler o futuro por meio desses pequenos seixos, posto que as pedras simbolizam a união do remetente com o deus destinatário ao qual as pedras estão consagradas, sendo a pedra o símbolo da força, da perpetuidade e da presença do divino⁴⁰⁹. Desta maneira, Hermes passou a ser também o deus da “arte divinatória”⁴¹⁰, cuja arte augural, onde podemos ler a informação como história em Platão, é uma faceta⁴¹¹.

⁴⁰⁸ “Hermes, deus dos pastores, protetor dos rebanhos, é a divindade por excelência da sociedade campônia aquéia. Pois bem, enriquecido pelo mito cretense, Hermes tornou-se mais que nunca o ‘companheiro do homem’. **Deus da pedra sepulcral, do umbral, do ‘hérmaion’ e das ‘hermas’, guardião dos caminhos**, protetor dos viajantes, **cada transeunte lançava uma pedra, formando um hérmaion, literalmente, lucro inesperado, descoberta feliz, proporcionados por Hermes e, assim, para se obterem ‘bons lucros’ ou agradecer o recebido, se formavam verdadeiros montes de pedra à beira dos caminhos**” (BRANDÃO, 1986, p. 72, grifo nosso).

⁴⁰⁹ “Diga-se logo que uma pedra lançada sobre um monte de outras pedras simboliza a união do crente com o deus ao qual as mesmas são consagradas, pois que na pedra está a força, a perpetuidade e a presença do divino” (BRANDÃO, 1987, p. 193).

⁴¹⁰ “Hermes, que, de resto, ainda aperfeiçoou a arte divinatória, auxiliando a leitura do futuro por meio de pequenos seixos” (BRANDÃO, 1987, p. 192).

⁴¹¹ Perante uma perspectiva mitológica crítica, inscrita nos projetos filológicos de Nietzsche, Benjamin e Agamben, o mito da parelha alada não diz “propriamente” a ascensão da alma ao Olimpo dos deuses e, respectivamente, o encontro com o amor (*pteros*), nem muito menos o condutor da parelha é Zeus. Esta narrativa é mais sobre Hermes e Afrodite, sobre o encontro das cartas de amor (*eros*) de Hermes por Afrodite – é sabido que o híbrido Hermafrodita é o andrógino nascido da relação entre Hermes e Afrodite; a androginia é uma das características mais peculiares do anjo. O mito narrado por Platão trata dos transportes da alma – do “sistema alado da alma” – à “região supra-celeste” onde se contempla as “realidades verdadeiras”, contudo, não esqueçamos que Sócrates está construindo o seu “segundo discurso” a partir do delirante discurso de Lísias e que a “parelha alada” é o *angaréion* dos persas, o serviço de correios a cavalo, cujo condutor é o *angelikós* ou o *angelióforo*, o mensageiro-oficial às ordens da corte da Pérsia. Na tradução grega “desmitificada”, contingenciada, o mensageiro logológico é Hermes,

Ao anjo da história é dada a tarefa de “desmitificar” o mito do progresso, “encarando-o fixamente” e contando-o como num conto de fadas⁴¹², que com seu “feitiço libertador” do “pesadelo mítico” provoca a felicidade (*eudaimonia*): **“o adulto só percebe essa cumplicidade [do feitiço libertador dos contos de fadas] ocasionalmente, isto é, quando está feliz; para a criança, ela aparece pela primeira vez no conto de fadas e provoca nela uma sensação de felicidade”** (BENJAMIN, 1987, p. 215, grifo nosso). Benjamin (1987, p. 216) diz que figurar o mito é deixá-lo agir estática e cativantemente na esfera relacional do humano, sendo “míticos”, “certos personagens de saga, de tipo taoísta, sobretudo os muito arcaicos”, como, por exemplo, Lao-Zi. Desta maneira, o anjo da história ler o “nunca foi” dessas pedras que aparentemente não nos anunciam nada, ou, na medida da sua novidade, ao noticiar explicativamente sua compreensibilidade “em si e para si”, consomem-se numa mixórdia de eventos – pedrinhas – que não conseguem traduzir-se em experiência, essa força germinativa tecida na substância viva da existência, que ao “nada explicar”, deixa nas pedras a liberdade interpretativa do “extraordinário e do miraculoso”. Reafirmando: “A morada do homem, o extraordinário [*daímon*]” (HERÁCLITO, 1980, §119, p. 133). O ser alado da história através da sua condição informe “decia”⁴¹³ as pedras do progresso, restituindo-as em sua “releitura” (*relegere*) à potência das suas asas negras, às auroras angélicas de uma nova história, como as que Scherazade imagina a cada passagem da história que está contando, “despertando os mortos” – libertando-se da opressão – e juntando fragmentos – da história. Reler as pedras, as ruínas que se amontoam sem aparentemente nada dizer-nos, é reencantá-las logograficamente em sua *angelía* telúrica, no “crepúsculo dos ídolos” da sua angelética⁴¹⁴. Não se trata de “religar” (*religare*) o que está separado, mas de fazer morada na própria fratura, tornando ociosa a dobradiça da porta, para na condição “harmônica” de sua abertura, fazer-nos portal. Eis uma das tarefas do mundo “pós-secular”.

E o que são essas “pedras libertárias” que nos proporcionam em sua releitura uma suspensão temporal e faz como que aqueles segundos, minutos, horas, tenham em nossas memórias representado um encontro feliz ao qual vale a pena (*Qalam*) ter vivido? Sua *angelía*:

suas escrituras e inventividade, o tornam um entusiasta contaminado pela paixão, suas asas estão seduzidas pelo desejo, pelo espelhamento do amor que o acomete na travessia; perante Afrodite, “ama o que ama”.

⁴¹² “O conto de fadas nos revela as primeiras medidas tomadas pela humanidade para libertar-se do pesadelo mítico. [...] O conto de fadas ensinou há muitos séculos à humanidade, e continua ensinando hoje às crianças, que o mais aconselhável é enfrentar as forças do mundo mítico com astúcia e arrogância. [...] O conto de fadas dialetiza a coragem (*Mut*) desdobrando-a em dois polos: de um lado *Untermut*, isto é, astúcia, e de outro, *Übermut*, isto é, arrogância” (BENJAMIN, 1987, p. 215).

⁴¹³ “A deciação é o voo imóvel que se sustém só sobre a asa negra [da potência]” (AGAMBEN, 2008a, p. 48).

⁴¹⁴ “*Angeletics is different from angelology as it is concerned with the study of natural and particularly of human messages and messengers*” (CAPURRO, 2003).

“*ecce liber, ecce homo*”. Essas pedras possuem uma longa tradição partilhada por Hermes e pelo anjo da história. Sua angelética, na medida em que é hermenêutico-retórica⁴¹⁵, e sob esta perspectiva, é fulcral para as pretensões do discurso informacional, reenvia-nos para sua origem histórica, para suas ruínas (*archaí*). Capurro (1992), como num *incipit* capitular, já anunciava em sua reflexão filosófica do início dos anos 1990: “Ciência da Informação como uma disciplina hermético-retórica”, ou seja, diríamos, uma “ciência das pedras”, ou, ainda, uma Epilogia. É, mais uma vez, no Fedro que encontraremos esta mensagem, em especial, quando Sócrates está a criticar a hermenêutica sofística do retor – *logógrafo*, fabricante de discursos (2000, § 257c-d, p. 81). Em Cassin, se torna, Logologia, a ciência aristotélica do *logos*.

No “diálogo sobre a retórica”, Sócrates pergunta a Fedro (2000, § 261 a-b, p. 90): “não te parece que a retórica é uma *psicogogia*, uma arte de conduzir as almas através das palavras, mediante o discurso?” Quem conduz as almas através das escrituras? Hermes, o deus *psicopompo*, que conduz as almas na psicostasia da sua pena (*Qalam*). Sócrates fala, ao seu modo dialético fraturador, da retórica de uma perspectiva moralizante, enquanto a retórica do burro (má retórica dos sofistas) e a retórica do cavalo (boa retórica dos dialéticos) (PLATÃO, 2000, §260 b-c, p. 89). Lá no sertão, o jumento (*Equus asinus*) é nosso irmão (*heteros auto*), um animal hermenêutico-retórico controverso – feito Hermes, *pharmakós* da escritura – ao qual Luís Gonzaga, educado pela pedra⁴¹⁶, recorre para narrar as histórias do sertão, o lugar não onde em que tudo é e não é – “o sertão é e não é” (COUTINHO, 2002, p. 61). Esse é o mundo da sofística retórica cuja “regra logográfica” encontra-se exemplarmente talhada em forma de epitáfio na *herma*, na pedra sepulcral, do Rei Midas.

Sócrates – **O seu teor [do epitáfio] é este: ‘Virgem de bronze jazo, no sepulcro de Midas / Enquanto correr a água e as grandes árvores renovarem as folhas / De pé, sobre este túmulo onde faço meu pranto / Direi a todos os que passam: Aqui repousa Midas.’ Já terás notado que qualquer um destes versos pode ocupar, indiferentemente, o primeiro e o último lugar?** (PLATÃO, 2000, §264 c-d, p. 99).

Podemos projetar esta como uma imagem narrativa “moiralística” de Hermes e Héstia a lapidar na soleira o epitáfio ctônico e olímpico, ao qual, Nietzsche e o anjo da história vieram

⁴¹⁵ “*Angeletics in a narrow sense belongs to the Humanities and Social Sciences and is closely related to rhetoric*” (CAPURRO, 2003b).

⁴¹⁶ “Educação pela pedra”, poema de João Cabral de Melo Neto (2008, p. 207):

“Uma educação pela pedra: por lições; / para aprender da pedra, frequentá-la; / captar sua voz inenfática, impessoal / (pela de dicção ela começa as aulas). / A lição de moral, sua resistência fria / ao que flui e a fluir, a ser maleada; / a de poética, sua carnadura concreta; / a de economia, seu adensar-se compacta; / lições da pedra (de fora para dentro, cartilha muda), para quem soletrá-la. / Outra educação pela pedra: no Sertão / (de dentro para fora, e pré-didática). / No Sertão a pedra não sabe lecionar, / e se lecionasse, não ensinaria nada; / lá não se aprende a pedra; lá a pedra, uma pedra de nascença, entranha a alma.”

milênios depois a anunciar como um *dysangelium* ao “em si”. Por isso, nos diz Benjamin (1987, p. 220-221, grifo nosso): “**o narrador é um lapidador [...] sua matéria [tabulae] – a vida humana.**” Sob esta perspectiva, o anjo da história é um lapidador do seu próprio destino – *lapis* é a tradução latina para *herma*, significando simultaneamente a pedra tabular onde se escreve o traço (a paixão) e o instrumento incisivo ao qual a paixão é traçada (apaixona-se); a esta relação comunal “lapidar”, da contingencial relacionalidade do humano com o seu mundo telúrico, do humano com sua “obra” (*ecce liber, ecce homo*) – sendo-no-mundo-com-os-outros – os árabes deram o nome de *kimiâ*, pedra filosofal. Esta pedra representa a “zona de indiferenciação”, o livro de estórias da humanidade (*Mnemosyne*), cuja superfície profunda, histórica, anuncia a *bibliófora* metáfora do humano, a nossa gramática – “absolutamente contingente” e construída através dos nossos usos. Aqui, a *notitia* reencontra-se com o *liber*, a rememoração e a memória com *Mnemosyne*, Hermes e Héstita com Moira e o anjo através da releitura angélica do *occultus lapis* – a pedra oculta, a pedra filosofal – re-nasce das ruínas enquanto um *angelus novus*, um anjo novo a comemorar em seu voo imóvel (*flying books*) um acontecimento feliz em meio a (*in media res*) um monte de pedras⁴¹⁷: o tempo humano, o livro de estórias da humanidade.

Portanto, o anjo da história deixa de ser no *horologium* do tempo homogêneo e informa-se, não imprimindo uma forma sobre uma matéria, mas, em sua emblemática lapidar, materializa-se a si mesmo, na relacionalidade de sua informitude. Neste sentido, o anjo da história, o informe anjo, torna-se o seu próprio paradigma (*paradeigma*), tempo humano. O anjo da história, em sua revolução, feliz, é, “para nós”, o anjo almanaque⁴¹⁸. Redimidos no resíduo diferencial do tempo que vale a pena (*Qalam*) ser vivido, história e informação tornam a brincar na ruína-brinquedo, *topos outopos* do real-fantástico tempo que é agora. *Angel-ética...*



O relato é “interrompido” nas reticências. Havia no fundo do *aggeion* um traço de luz, uma fotografia. Nela encontra-se a imagem legendada pelo informe. Trata-se da inscrição-mãe

⁴¹⁷ “**Também entre os judeus, para não citar outras culturas, um acontecimento feliz se comemorava com um monte de pedras**” (BRANDÃO, 1987, p. 193, grifo nosso).

⁴¹⁸ Na décima quinta tese sobre o conceito de história, escreve Benjamin (1987, p. 230, grifo nosso): “**A consciência de fazer explodir o *continuum* da história é própria às classes revolucionárias no momento da ação. A Grande Revolução introduziu um novo calendário. O dia com o qual começa um novo calendário funciona como um acelerador histórico. No fundo, é o mesmo dia que retorna sempre sob a forma dos dias feriados, que são os dias da reminiscência. Assim, os calendários não marcam o tempo do mesmo modo que os relógios.** Eles são monumentos de uma consciência histórica da qual não parece mais haver na Europa, há cem anos, o mínimo vestígio. A Revolução de julho registrou ainda um incidente em que essa consciência se manifestou. Terminado o primeiro dia de combate, verificou-se que em vários bairros de Paris, independente uns dos outros e na mesma hora, foram disparados tiros contra os relógios localizados nas torres. Uma testemunha ocular, que talvez deva à rima a sua intuição profética, escreveu: ‘*Qui le croirait! on dit qu’irrités contre l’heure / De nouveaux Josués, au pied de chaque tour, / Tiraient sur les cadrans pour arrêter le jour*’”.

que me gestou, na soleira da nossa ruína, a brincar com as marcas do nosso mundo⁴¹⁹, o cacto do sertão informe onde tudo e nada são: nonada. Neste “lugar não onde” age a força do livro: “na raiz de todo é ou não é, de todo é e não é age a força do livro (LEÃO, 2000, p. 11). No verso do retrato havia o “fim” de “Grande Sertão: veredas”: “Existe é homem humano. Travessia” (ROSA, 2006, p. 244). Em seguida pode-se ler, primeiramente: “na pedra da nossa ruína, a porta emperrou. Da tápia (*tábyya*) da nossa tapera, envio-lhe esse relato que o tempo me legou.” E logo depois, reescreve-me uma releitura (*relegere*) de João Cabral de Melo Neto (2009, p. 128) e diz: “para minha neta Moira e sua ruína-brinquedo.”

Relendo *Marafa*

Fuzilar o gesto no voo,
mas que o gesto assim fuzilado
prossiga no seu voo vivo
e conserve vivo seu pássaro.
Fuzilar o gesto de jeito
que aquele voo assim cortado
não se corte num instantâneo,
mas continue a voar grafado.
Continue ainda a se fazer,
a se voar no espaço gráfico;
conserva sempre o pulso de antes,
e não morra, embora caçado.

Compartio solta, livre no branco impuro da página, lugar de liberdade, uma das *divisas* emblemáticas da minha história.

⁴¹⁹ “O sertão é do tamanho do mundo” (ROSA, 2006, p. 28).



5.3 : , OU, DA ANTROPOFAGIA DA INFORMAÇÃO

[...] é a ligação, não o efeito, que determina o significado.
Ludwig Wittgenstein, *Gramática filosófica*,
(2010, p. 143)

A teoria da metáfora permanece uma teoria do *sentido*.
Jacques Derrida, *Margens da filosofia*,
(1991, p. 273)

Só a antropofagia nos une. [...] Expressão mascarada de todos os individualismos, de todos os coletivismos. De todas as religiões. De todos os tratados de paz. [...] Só me interessa o que não é meu. Lei do homem. Lei do antropófago.
Oswald de Andrade, *Utopia antropofágica*,
(2011, p. 67)

[...] um deus canibal, outro Outro.
Eduardo Viveiros de Castro, *Araweté: os deuses canibais*,
(1986, p. 525)

O sinal gráfico de dois pontos (:) representa a “relação”, na Classificação Decimal Universal (CDU), desenvolvida, a partir de 1894, por Paul Otlet e Henri La Fontaine. Aparentemente de importância secundária, por ora moribunda, flertando com um possível *desusus*, a “relação” (:) aparece como um “sinal auxiliar comum”, subscrito nas “tabelas de auxiliares comuns”, em auxílio às “tabelas principais” da CDU. Ou seja, trata-se de um sinal gráfico suplementar às notações principais que visam classificar “a coisa” em questão em seu mínimo grau de identidade temática. Os dois pontos (:) interligam, como em seu uso **entre** um título e um subtítulo, uma relação entre dois ou mais assuntos ordenados estruturalmente conforme o código notacional da classificação. Por exemplo, 17:7, isto é, ética em relação à arte.

O consórcio que “cuida” da CDU – *UDC Consortium* – e suas respectivas discussões, atualizações, revisões nos diz, a partir de uma “nota de conteúdo”, algo relevante sobre o uso deste sinal gráfico (UDC, 2017): “o sinal de relação limita os assuntos que liga.” Ou seja, o sinal de relação liga e, em sua ação de ligar o que se supõe conceitualmente separado (ética ≠ arte), limita (*peras*) o que assume (*assumptus*) identitariamente: os assuntos em seu enlace. De antemão, algo escapa a clássica interpretação lógica da teoria da classificação e, conseqüentemente, deste suplementar grafo classificatório, isto é, a sua condição metafórica. A metáfora, trópica retórica carregada pelas designações impróprias da linguagem (NIETZSCHE, 2000, p. 107-109; SUAREZ, 2011, p. 72-73), para a interpretação lógico-filosófica da

Organização do Conhecimento representa o impossível, mediante a abertura marginalizante que causa à correção do sentido próprio e não-contraditório da linguagem lógica.

Outro fato diz respeito à **impossibilidade de utilizar metáforas para a organização do conhecimento**. A questão é que, **semioticamente, a metáfora é um hipóicone que, apesar de ser um símbolo (posto que é palavra)**, possui a proeminência de interpretação no ícone, suscita, portanto, **imagens mentais e qualidades de sentimento na semiose**. **Tal analogia também pode suscitar ambiguidade na interpretação, de modo a interferir na significação correta, problema esse que o conceito resolve plenamente com o fechamento semântico do termo.**

A área da Informação desenvolveu os tesauros visando a atender as várias áreas do conhecimento humano, na geração de índices, bibliografias e catálogos de bibliotecas especializadas. Entretanto, **as relações entre os termos especializados são mais evidentes, não comportando metáforas, o que dificultaria evidentemente o quesito da univocidade do significado buscado e ensejado no fechamento semântico da indexação e de suas linguagens** (MONTEIRO; GIRALDES, 2008, p. 23-24, grifo nosso).

Monteiro e Giraldes tecem tal crítica tendo como mirada o índice categórico desenvolvido no livro *Il Cannocchiale Aristotelico* – “A luneta aristotélica” – de Emanuele Tesauro (1655). Segundo Umberto Eco (1998, p. 196-198), Emanuele Tesauro, dramaturgo, literato e retor italiano, desenvolveu um índice categórico baseado numa leitura barroca de Aristóteles, onde a metáfora representaria não o curso das relações ontológicas entre dois sentidos em si mesmo parcialmente completos e categorizados, mas “*una medida desmedida para medir*” a “*todo tropo y a toda figura*”, isto é, a agudeza metafórica é “*la estructura misma del lenguaje*” (ECO, 1998, p. 196-197).

Eco afirma que “*las páginas*” de Tesauro roçam com “*la teoria moderna de los actos lingüísticos*”, em especial, com o trabalho gramatical wittgensteiniano, “*un trabajo que debe aprenderse mediante ejercicios*” e, continua, “*este ejercicio [de leitura] constituye una mera invitación a la intertextualidad*”, nascendo daí “*la posibilidad de recorrer el índice categórico ad infinitum descubriendo una reserva de metáforas inéditas, y de proposiciones y argumentaciones metafóricas*”, pois esta luneta proposta por Tesauro nos reenvia para “*un puro tejido de unidades de contenido culturales*”, baseado numa “*red de interpretantes*” (ECO, 1998, p. 196-198). O hermeneuta é “um engenhoso fabulador”, sendo aos olhos da luneta barroca de Tesauro, Deus “o primeiro e supremo emblematista”, cuja a “intenção alegórica” representa o “sacrifício da forma própria”, um “penhor de redenção que será resgatado no último dia, mas cuja cifra já está implícita no ato da criação” (AGAMBEN, 2007a, p. 228). Desta maneira, a impossibilidade da metáfora para os princípios lógico-filosóficos da Organização do Conhecimento se dá porque a relação que esta estabelece está circunscrita na “gramática do

tecido da vida”, uma “demora na aporia” cuja metáfora da luneta, representa aquilo que os camponeses de outrora, segundo Nietzsche (2000, p. 106), diziam para essa condição relacional: “*los ojos de la vid*”. Portanto, é por meio desta figura informe impossível que a condição de possibilidade classificatória se erige de modo pragmático e transcendental, contudo, transcendental, no sentido de que a ultrapassagem que se dá na demora aporética é uma relação coextensiva cujo horizonte é uma “imanência absoluta”: a vida e seus usos – “os livros são objetos transcendentais, mas podemos amá-los do amor tátil” (VELOSO, 1998).

Quando o impossível se faz possível, o acontecimento tem lugar (possibilidade *do* impossível). Nisto consiste mesmo, de modo irrefutável, a forma paradoxal do acontecimento: se um acontecimento é apenas possível, no sentido clássico da palavra, se ele se inscreve em condições de possibilidade, se outra coisa não faz senão explicitar, desvelar, revelar, realizar o que já é possível, então não é mais um acontecimento. **Para que um acontecimento tenha lugar, para que seja possível, é preciso que seja, como acontecimento, como invenção, a vinda do impossível. Eis aí uma pobre evidência, uma evidência que nada mais é do que evidente. É ela que nunca terá deixado de me guiar, entre o possível e o impossível. É ela que me terá tantas vezes levado a falar de *condição de impossibilidade*. [...]** O *in-* do im-possível é provavelmente radical, implacável, inegável. Porém, não é simplesmente negativo ou dialético, *introduz* ao possível, é *hoje seu porteiro*; ele o faz vir, fá-lo funcionar conforme uma temporalidade anacrônica ou conforme uma filiação inacreditável [...] Dito de outro modo, e isso é uma introdução a uma aporia sem exemplo, uma aporia da lógica de preferência a uma aporia lógica, eis um beco sem saída do indecível, pelo qual uma decisão não pode não passar. Toda responsabilidade deve passar por essa aporia que, longe de paralisá-la, põe em movimento um novo pensamento do possível. Ela lhe assegura o ritmo e a respiração: diástole, sístole e síncope, batimento do possível *im-*possível, do impossível como condição do possível. [...] A condição de possibilidade daria, portanto, uma chance ao possível, privando-o todavia de sua pureza. A lei da contaminação espectral, a lei impura da impureza, eis o que é preciso reelaborar incessantemente (DERRIDA, 2004, p. 279-280, grifo nosso).

A “impossibilidade” está expressamente escrita e inscrita na gramática do uso da relação – “o sinal de relação limita os assuntos que liga” –, ou, em outras palavras, a relação, ao limitar o que liga, transcende os limites demarcatórios dos conceitos ligados à sua própria passagem, contagiando-os em seu limiar, pois é ela mesma, relação, um *topos* de “não-conceitualidade” (BLUMENBERG, 2013). “Deslimitando” os limites que assume na sua desmedida não-conceitualidade, a relação é a cifra metafórico-gramatical do nosso “pensar/classificar” (PEREC, 1986, p. 108-126) no mundo, o mundo e a nossa alteridade mesma. Interpretando simbolicamente a notação 17:7 como uma sentença linguística da CDU, a relação seria um “suplemento de cópula” entre um sujeito ético e um predicado artístico, isto é, nem identidade

ética, nem complemento artístico, o *colon* (:) é a informe “condição de possibilidade de qualquer linguagem e de qualquer conceito” (DERRIDA, 1991, p. 217). Ainda que não esteja grafado entre conceitos, termos, descritores ou mesmo palavras, na medida em que esses são construídos tematicamente⁴²⁰ pelos jogos linguísticos, partilham incontornavelmente da rasura deste grafo, estão marcados pelo caractere límbico do *colon*.

Colon vem do grego *κῶλον* que significa limbo, porção, membro. Na retórica grega o *colon* significava a expressão da “passagem mesma”, sem remissão para um fora ou um dentro, um acontecer cujo lugar era uma abertura medial para o respirar rítmico do texto⁴²¹. Isidoro de Sevilha (560-636 d.C.) em suas *Etymologiae*, talvez recordando Aritófanes de Bizâncio (257-185 a.C.), nos diz, a respeito dos signos de pontuação, em especial, o *colon*: “**cuando, a medida que progresa la oración, va aflorando el sentido, pero todavía falta algo para que éste sea completo, se produce un colon, que notamos con un punto a la altura media de la letra. Lo llamamos distinctio media, por ir situado el punto tras la letra, a media altura**”, e continua, tratando desse grafo intermédio do inacabamento e da abertura, “*por lo demás, entre los poetas se habla de comma cuando, en un verso, después de medirlo, tiene lugar una cesura y, a continuación de dos pies métricos, encontramos una sílaba. Cuando detrás de esos dos pies no aparece ninguna sílaba, se trata de un colon*” (ISODORO DE SEVILHA, 2004, p. 299, grifo nosso). O *colon* partilha do “inacabamento do sentido”, condição “informal pura”⁴²² – “inform

⁴²⁰ *Themátikos* é um “termo” grego oriundo da gramática antiga, significando aquilo que é fabricado, instituído e/ou acordado através de uma concordância linguística.

⁴²¹ “Um elemento a-sintático e, em geral, a-semântico, está implícito na relação entre pontuação e respiração, que surge constantemente estabelecida desde os primeiros tratados e que age necessariamente como uma interrupção do sentido (‘O ponto médio’, lê-se na *Grammatica* de Dionísio de Trácia, ‘indica onde se deve respirar’)” (AGAMBEN, 2013a, p. 331, grifo nosso).

⁴²² “O que é comum à metafísica e à filosofia transcendental é primeiramente esta alternativa que elas nos impõem ou um fundo indiferenciado, sem-fundo, não-ser informe, abismo sem diferenças e sem propriedades – ou então um Ser soberanamente individuado, uma forma fortemente personalizada. Fora deste Ser ou desta Forma, não tereis senão o caos... [...] Foram sempre momentos extraordinários aqueles em que a filosofia fez falar o Sem-fundo e encontrou a linguagem mística de seu furor, de sua informidade, de sua cegueira: Boehme, Schelling, Schopenhauer. Nietzsche esteve primeiramente entre estes, discípulo de Schopenhauer, no *Nascimento da Tragédia*, quando ele fez falar Dionísio sem fundo, opondo-o à individuação divina de Apolo e não menos a pessoa humana de Sócrates. Eis o problema fundamental de ‘Quem fala em filosofia?’ ou qual é o ‘sujeito’ do discurso filosófico? Mas, mesmo fazendo falar o fundo informe ou o abismo indiferenciado, com toda sua voz de embriaguez e cólera, não saímos da alternativa imposta pela filosofia transcendental tanto quanto pela metafísica: fora da pessoa e do indivíduo, não distinguireis nada... Assim a descoberta de Nietzsche está alhures, quando, tendo se livrado de Schopenhauer e de Wagner, explora um mundo de singularidades impessoais e pré-individuais, mundo que ele chama agora de dionisíaco ou da vontade de potência, energia livre e não ligada. Singularidades nômades que não são mais aprisionadas na individualidade fixa do Ser infinito (a famosa imutabilidade de Deus) nem nos limites sedentários do sujeito finito (os famosos limites do conhecimento). **Alguma coisa que não é nem individual nem pessoal e no entanto, que é singular, não abismo indiferenciado, mas saltando de uma singularidade para a outra, sempre emitindo um lance de dado que faz parte de um mesmo lançar sempre fragmentado e reformado em cada lance. Máquina dionisíaca de produzir o sentido e em que o não-senso e o sentido não estão mais numa oposição simples, mas co-presentes um ao outro em um novo discurso.** Este novo discurso

,” –, demasiadamente humana ou límbica, pois, Deus, o doador de sentido para Isidoro de Sevilha, na cursividade da sua escritura-inscritiva ao deixar nas “mãos da humanidade” a “próxima *gramma*” instaura a “coisa perdida”, produz o *colon*, e a humanidade, em sua busca pelo “sacramento da linguagem” ou da “anterioridade pré-linguística da palavra que deve legitimar a obra”, não encontra após a última sílaba nada além de um “abismo informe”⁴²³, o *colon* (babélico-adâmico) cujo selo é a *liberdade*, ou seja, a abertura da sua própria escritura situada como *livre* no jogo da vida, entre os jogos profanos do mundo e suas relações com os “camaradas de jogo” (*amatores mundi*). Sob esta perspectiva, o *colon* é límbico.

De onde provêm as singularidades quaisquer, qual é o seu reino? As discussões de S. Tomás sobre o limbo contêm os elementos para uma resposta. Segundo o teólogo, a pena a que estão sujeitas as crianças não batizadas, que morreram sem outra culpa que a do pecado original, não pode na verdade ser uma pena aflitiva, como é a do inferno, mas unicamente uma pena privativa, que consiste na perpétua ausência da visão de Deus. No entanto, contrariamente aos condenados, os habitantes do limbo não experimentam nenhuma dor por esta ausência: uma vez que são apenas dotados da consciência natural e não da consciência sobrenatural, que foi implantada em nós pelo baptismo, eles não sabem que estão privados do bem supremo, ou, se o sabem (como se admite num outro ponto de vista), não podem afligir-se mais do que sofreria um homem sensato por não poder voar. [...] Além disso, os seus corpos são como os dos bem-aventurados, impassíveis, mas só relativamente à acção da justiça divina; quanto ao resto, gozam plenamente das suas perfeições naturais. [...] A pena maior - a ausência da visão de Deus – transforma-se assim em natural alegria: irremediavelmente perdidos, permanecem sem dor no abandono divino. Não é Deus que os esqueceu, são eles que o esqueceram desde sempre, e contra o seu esquecimento é impotente o esquecimento divino. Como cartas sem destinatário, estes ressuscitados

não é mais o da forma, mas nem muito menos o do informe: ele é antes o informal puro. ‘Sereis um monstro e um caos’... Nietzsche responde: ‘Nós realizamos esta profecia’. E o sujeito deste novo discurso, mas não há mais sujeito, não é o homem ou Deus, muito menos o homem no lugar de Deus. É esta singularidade livre, anônima e nômade que percorre tanto os homens, as plantas e os animais independentemente das matérias de sua individuação e das formas de sua personalidade: super-homem não quer dizer outra coisa, o tipo superior de *tudo aquilo que é*. Estranho discurso que devia renovar a filosofia e que trata o sentido, enfim: não como predicado, como propriedade, mas como acontecimento” (DELEUZE, 1974. p. 111-113, grifo nosso).

⁴²³ “O fundamento tem sua desordem (*não-essência*) porque brota da liberdade finita. Ela mesmo não se pode subtrair ao que dela assim brota. O fundamento que transcendendo brota, remonta à própria liberdade, e esta, como origem, se transforma ela mesma em ‘fundamento’. A liberdade é a razão do fundamento (o fundamento do fundamento). [...] a liberdade é o *abismo* (sem-fundamento) do ser-aí. [...] o ser-aí como poder-ser diante de possibilidades, que se escancaram diante de sua escolha finita, isto é, que se abrem em seu destino. Mas o ser-aí deve, na ultrapassagem do ente que projeta mundo, ultrapassar-se a si mesmo, para apenas então poder compreender-se como abismo. [...] a abissalidade do ser-aí não é, por sua vez, nada do que se abriria para uma dialética ou uma análise psicológica. A abertura do abismo na transcendência fundante é muito antes um movimento primordial, que a liberdade realiza conosco mesmo, ‘dando-nos a entender’ com isto, isto é, antecipando-nos como originário conteúdo de mundo, de que este, quanto mais originariamente é fundado, com tanto mais simplicidade atinge o coração do ser-aí, sua mesmidade no agir. A não-essência (o elemento perturbador) do fundamento é, por conseguinte, unicamente ‘superada’ no existir fático, mas nunca afastada. [...] como abismo [...] o ser-aí – ainda que situado em meio ao ente e por ele perpassado pela disposição – está jogado como livre poder-ser entre os entes” (HEIDEGGER, 1971, p. 73-74, grifo nosso).

ficaram sem destino. Nem bem-aventurados como os eleitos, nem desesperados como os condenados, eles estão cheios de uma alegria que não pode chegar ao fim. Esta natureza límbica é o segredo do mundo de Walser. As suas criaturas estão irremediavelmente extraviadas, mas numa região que está para além da perdição e da salvação: a sua nulidade, de que tanto se orgulham, é acima de tudo neutralidade em relação à salvação, a objecção mais radical que alguma vez foi feita contra a própria ideia de redenção. Propriamente impossível de salvar é, de facto, a vida em que nada há para salvar e contra ela naufraga a poderosa máquina teológica da *oiconomia* cristã. [...] Tal como o condenado liberto na colónia penitenciária kafkiana, que sobreviveu à destruição da máquina que devia executá-lo, eles deixaram atrás de si o mundo da culpa e da justiça: a luz que se derrama na testa deles é a luz – irreparável – da alba que se segue à *novissima dies* do júízo Final. Mas a vida que começa na terra depois do último dia é simplesmente a vida humana (AGAMBEN, 1993, p. 13-14, grifo nosso).

No texto “A imanência absoluta”, Giorgio Agamben (2013a) comentando a noção de “vida humana” através do texto *L'immanence: une vie...*, de Gilles Deleuze, que fora publicado dois meses antes de sua morte, assinala que o *colon*, os dois pontos (:) é o movimento que Deleuze chama de *imanação*, como um jogo com a emanação platônica. Agamben (2013a, p. 330) aponta que os dois pontos, nos históricos tratados gramaticais sobre a pontuação, indica a “intersecção entre dois parâmetros”, uma terceira margem atravessada por “um valor de pausa (mais forte do que o ponto e vírgula e menor do que o ponto) e um valor semântico, que marca a relação indissolúvel entre dois sentidos”. Na séria que vai do signo = (identidade de sentido) ao hífen (dialética da unidade e da separação), o *colon* (:) desempenha uma função intermédia, cuja mirada não é nem uma simples identidade, nem apenas uma conexão lógica, todavia, uma “antropofágica” relação diferida – outra outra – que se inscreve na *margem* enquanto suplemento “*inform*,”:

Entre a imanência e uma vida, os dois pontos introduzem algo menos que uma identidade e mais do que um *agencement*, ou melhor, um *agencement* de espécie particular, algo como um *agencement* absoluto, que inclui também a ‘não-relação’, ou a relação que deriva da não-relação, de que ele fala no ensaio sobre Foucault, a propósito da relação com o Fora. Se retomarmos a metáfora adorniana – os dois pontos como o semáforo verde no tráfico da linguagem – que se encontra, nos tratados sobre a pontuação, quando estes classificam os dois pontos entre os sinais ‘de abertura’, entre a imanência e uma vida existe então uma espécie de trânsito sem distância nem identificação, algo como uma passagem sem mudança espacial. Neste sentido, os dois pontos representam a deslocação da imanência em si mesma, a abertura a outro que permanece, porém, absolutamente imanente (AGAMBEN, 2013a, p. 330, grifo nosso).

O *colon* “de-marca” um lugar limiar de “(im)pura” relacionalidade, alheio às oposições clássicas, cuja “passagem” descrita por Alexandre Marques Cabral (2014, p. 135), a partir de

uma leitura de Nietzsche, simboliza uma possibilidade tradutória: “da supressão do em-si à lógica da relação.” Todavia, para preservar o nosso uso vocabular e acentuar nossa afeição wittgensteiniana e, nesse jogo Nietzsche-Wittgenstein, também derridiana, diríamos: da supressão do em-si à gramática da relação. Visto que a gramatologia é uma “ciência das relações”, um “ter-lugar” da “disposição analógica dos intervalos” cujo acontecimento aporético, im-possível, in-traduzível é anunciado pela metáfora (DERRIDA, 2013, p. 260).

No jogo linguístico da significação é a relação metafórico-gramatical que dirá o sentido da “coisa” (*res*) em questão e não o efeito (*effectus*) do em-si em seu ato de denotar o mundo. Diz-nos Cabral (2014, p. 135): “toda vez que almejou dizer o ‘em-si’ viu-se enredado nas malhas da linguagem e no seu caráter empírico. Consequentemente, o ‘em-si’ passou a ser compreendido como o ‘para-nós’.” Ou seja, a desmedida da felicidade límbica que não chega ao fim. Nesse devir-“paragem”, deixamos de ligar os mundos e saberes separados pela sacralização – “toda separação contém ou conserva em si um núcleo genuinamente religioso” (AGAMBEN, 2007b, p. 65) – para na demora aporética do “contágio profano” do *colon*, reler contemplativa e acionalmente a escritura mundana restituída “ao livre uso dos homens” – profanada.

Sacrílego era todo ato que violasse ou transgredisse esta sua especial indisponibilidade [das coisas divinas], que as reservava exclusivamente aos deuses celestes (nesse caso eram denominadas propriamente ‘sagradas’) ou infernais (nesse caso eram simplesmente chamadas ‘religiosas’). [...] **profanar, por sua vez, significava restitui-las ao livre uso dos homens. [...] E ‘puro’ era o lugar que havia sido desvinculado da sua destinação aos deuses [...] Puro, profano, livre dos nomes sagrados, é o que é restituído ao uso comum dos homens. [...] O termo *religio*, segundo uma etimologia ao mesmo tempo insípida e inexata, não deriva de *religare* (o que liga e une o humano e o divino), mas de *relegere*, que indica a atitude de escrúpulo e de atenção que deve caracterizar as relações com os deuses, a inquieta hesitação (o “reler”) perante as formas – e as fórmulas – que se devem observar a fim de respeitar a separação entre o sagrado e o profano. *Religio* não é o que une homens e deuses, mas aquilo que cuida para que se mantenham distintos.** Por isso, à religião não se opõem a incredulidade e a indiferença com 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. **Profanar significa abrir a possibilidade de uma forma especial de negligência, que ignora a separação, ou melhor, faz dela um uso particular.** 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. [...] a *religio* não mais observada, mas jogada, abre a porta para o uso, assim também as potências da economia, do direito e da política, desativadas em jogo, tornam-se a porta de uma nova felicidade** (AGAMBEN, 2007b, p. 65-67, grifo nosso).

Com o intuito de reiterar o caráter de releitura que o “*im*-possível” jogo abre em possibilidade, Agamben (2007b, p. 75) pergunta-se: “mas é possível uma sociedade sem separação?” e, logo adiante diz, “a pergunta talvez esteja mal formulada. Profanar não significa simplesmente abolir e cancelar separações, mas aprender a fazer delas um uso novo, a brincar com elas.” Como exemplo, Agamben utiliza algo tão “evidente”, mas por estar tão “presente” nos despercebemos das repressões e separações que ocorrem com certas “funções fisiológicas”, cujo caso exemplo é a defecação. Sei que para este ilibado lugar, uma tese de doutorado, este é um exemplo, talvez, culturalmente descabido. Contudo, peço-lhes uma licença poética, como verão.

Agamben (2007b, p. 75) argumenta que em nossa sociedade “a defecação é isolada e escondida através de uma série de dispositivos e de proibições”, trata-se de profanar tais separações, mostrar as tensões polares que atravessam essa temática, que não são “naturais”, mas que advém das fabricações apudoradas de um sociedade “repressora”; a “nova história” abre um horizonte de estudos para tipos temáticos como estes, como podemos “visualizar” quando Agamben (2007b, p. 75) diz: “como observou certa vez Italo Calvino, também as fezes são uma produção humana como as outras, só que delas nunca se fez uma história.” E, retomando, argumenta que “trata-se de aprender um novo uso das fezes, assim como as crianças estavam tentando fazer a seu modo antes que intervissem a repressão e a separação.” Manoel de Barros (2010, p. 348), poeta que muito nos influencia, aquele que “por pudor é impuro”, corrompido pelo branco (da página) – “o branco me corrompe” – nos apresenta, no curso do exemplo agambeniano, a perspectiva da sua “gramática do deslimite”, cuja retórica e filologia, às quais nos afeiçoamos profundamente, podem assim ser lidas em seu “Livro sobre o nada” (2010, p. 338):

Escrevo o idioleto manelês arcaico (Idioleto é o dialeto que os idiotas usam para falar com as paredes [Mallarmé] e com as moscas [Bataille, Wittgenstein]). Preciso de atralhar as significâncias. O despropósito é mais saudável do que o solene. (Para limpar das palavras alguma solenidade – uso bosta.) Sou muito higiênico.

Outro exemplo que podemos dar acerca de uma “profanação” na Organização do Conhecimento, de onde parte esse tópico, está inscrito no bibliotecário, matemático e educador indiano Shiyali Ramamrita Ranganathan (1892-1972). Este deslocou o *colon* do caráter suplementar ocupado na CDU para o plano fulcral do seu pensamento classificatório, ao chamar seu esquema de classificação de *Colon Classification* (RANGANATHAN, 1965). Saldanha, com que partilhamos a abordagem, em seu texto “Vastu-tantra: sobre a pragmática transcendental

em Ranganathan”, a partir dos “intraduzíveis” cassanianos, “classifica” Ranganathan como um “intraduzível”, por ser um pensador “marginal” cujo pensamento contingencial pode ser dito como um “pensamento do intervalo”, instalado “na grande fronteira” intercultural entre o pragmatismo ocidental e o transcendentalismo oriental, sendo a sua “obra” um exemplo de diálogo profícuo entre o “Ocidente e o Oriente” (2016, p. 44), similar, ao “entre” da ética intercultural do “latinoantropofagicoamericano” Capurro, criador de elos intermediários entre Oriente e Ocidente.

Perante seu viés pragmático, poderíamos dizer, utilizando o vocabulário de Antonio García Gutiérrez (2011, p. 8), que Ranganathan é um desclassificador⁴²⁴. Fora das dicotomias do princípio classificatório da não-contradição, Ranganathan está na gramática da relação, sendo o *colon*, a sua cifra (des)classificatória. Muito além do significado técnico⁴²⁵ dos “dois pontos” para o ordenamento classificatório, Ranganathan faz do *colon* a “energia”⁴²⁶ – “energy ‘:’ (*colon*)” (RANGANATHAN, 2017, p. 16) – do seu *vastu-tantra*⁴²⁷, refletida, por exemplo, numa das “categorias” especiais do pensamento gramatical (o uso) em associação com os cinco “mantras” biblioteconômicos: “1. Os livros são para usar; 2. A cada leitor o seu livro; 3. A cada livro o seu leitor; 4. Poupe o tempo do leitor; 5. A biblioteca é um organismo em crescimento” (RANGANATHAN, 2009).

Avançando a leitura, a partir de Ranganathan e através dele, por meio daquilo que nos “suleia”, “caraíbas canibais”, podemos “devorar” bibliofagicamente⁴²⁸ o texto do pensador

⁴²⁴ “[...] *from the demolition of dichotomies, I developed a provoked construction of oxymora and hyperbatic oxymora (inversions), inducing the cooperation of the elements of many automatic oppositions, such as centre/periphery, so as to transform them into two efficient epistemological and heuristic resources: central periphery (Bangalore or São Paulo, for instance) and peripheral centre (be it The Bronx or the poorest districts of LA). The calculated construction of oxymora and contradictions is a powerful metacognitive tool of declassifying thought*” (GARCÍA GUTIÉRREZ, 2011, p. 8).

⁴²⁵ “*The role of the symbol ‘:’ can now be seen to be that of showing change of facet in class numbers. From another angle it can also be seen to be the connecting symbol between the different facets in a class number. [...] In this scheme, the function of the symbol : is like that of nuts and bolts [...] The capacity of the scheme to provide a unique class number for any subject, already existing or yet to be evolved, is to a large extent due to the role of the ‘:’. That is why the scheme itself is called the Colon Classification*” (RANGANATHAN, 1946, p. 52-53, grifo nosso).

⁴²⁶ Noção também otletiana. Contudo, Ranganathan expressa em 1931, enquanto Otlet em 1934, todavia, o *colon* já estava presente na CDU que data do final do século XIX.

⁴²⁷ *Vastu-tantra*: método adquirido por meio de tapas, que reúne concentração, autossublimação e autodesenvolvimento, vindo significar “dependente do conhecido” (RANGANATHAN, 2009, p. 267).

⁴²⁸ “*Bibliófago. Es el que come libros o papel escrito. Los roedores y las polillas son animales bibliófagos. La mitología y la historia señalan algunos casos curiosos de bibliofagia. Entre otros, se cita el de Barnabó Visconti, príncipe de Milán, que en 1370 impuso a los legados del Papa Urbano V, portadores de una bula de excomuniónm la pena de comer en su presencia el pergamino en que se hallaba escrita. Hay también bibliófagos por superstición. Se disse, por ejemplo, que muchos individuos pertenecientes al pueblo tártaro tienen la costumbre de comer las hojas de los libros para impregnarse de esta manera la sabiduría contenida en ellos. [...] Figuradamente, se usa también esta expresión para designar al lector insaciable – estudiante y estudioso – que devora los textos*” (BUONOCORE, 1976, p. 63, grifo nosso).

indiano, e com isso, alterá-lo e alterarmo-nos (*ecce liber, ecce homo*) em sua potência metafórica energizada pelo que até aqui nos disse o *colon*. Ou seja, poderíamos dizer que o *colon* para Ranganathan – pensador do intervalo (simbólico) – é o livro; em comunhão com a nossa alteridade gramatical (*gramma, biblion*), o *colon* é o rastro simbólico e intraduzível capaz de a tudo traduzir, sem a nada derivar, “apenas” conotar – daí a *colon classification* ser “coextensiva” e “facetada”⁴²⁹. O livro para Ranganathan é a “energia” tripartida no intervalo do *colon*, cuja mirada performativa do seu uso traz em sua *angelía* a abertura possível da alma e do corpo profanados pelas “nuts and bolts”, isto é, pela “harmonia” da gramática – (*ecce liber, ecce homo*): “A book may, then, be taken to be a trinity of soul (=alma), subtle body (=sukshma sarira) and gross body (=sthula sarira)” (RANGANATHAN, 1952, p. 23). Desativadas no jogo do *colon*, as oposições clássicas do pensamento ocidental são profanadas, como diz Agamben (2007b, p. 67), “tornam-se a porta de uma nova felicidade”, de um “para-nós”, cujo “grito ético-revolucionário”, como nos fala Saldanha (2016, p. 54), está inscrito e escrito no segundo mantra das leis da Biblioteconomia: “os livros são para todos” (RANGANATHAN, 2009, p. 50). A emblemática da liberdade.

Desta maneira chegamos na “antropofagia da informação”. A metáfora do “inform ,” tem lugar no trânsito entre a antropofagia e a informação, isto é, na “pura relacionalidade” inscrita em ambos. Começando pelo fim, a informação aqui está contextualizada a partir da deglutição bibliofágica de três pensamentos informacionais, são eles: i) a escritura de Rafael Capurro, ii) a escritura de Maria Nélide González de Gómez e iii) a escritura de Regina Maria

⁴²⁹ “Apesar de ter gostado da CDD, seus estudos em classificação prática no Colégio da Universidade, em Londres, mostrou-lhe claramente a inabilidade da Classificação Decimal para classificar apuradamente. Havia um exercício então usado no qual o tutor lia o nome de um livro com um título expressivo, e os estudantes forneciam um número decimal apropriado. Ranganathan muitas vezes achava que ele poderia fornecer dois. Ele verificou que muitos assuntos não permitiam criar notação coextensiva e compreendeu que era um sistema enumerativo. Tentou encontrar uma solução que permitisse notação coextensiva inclusive para representar novos assuntos. Entrando numa loja de brinquedos teve o insight para a solução do problema ao observar o uso de um conjunto Meccano, constituído de peças de metal, cabos, parafusos e porcas e o que mais, que permitiam a criação de diferentes brinquedos conforme fossem reunidos. Assim deveria ser com os números de classe, foi seu sentimento” (GOMES; CAMPOS, 2016, p. 113, grifo nosso).

Marteleteo. O “antropobibliófago”⁴³⁰ (*ecce liber, ecce homo*) não reproduz, traduz⁴³¹, logo, não há aqui uma “última palavra”, apenas um *colon*, pois, não se trata de uma referência através da qual reproduzem-se autores, trata-se antes de uma citação de atores linguísticos, e, como em toda citação, em seu jogo há um poder contextual desviante que o ato citacional movimenta em suas remessas significativas. Por conseguinte, a responsabilidade crítico-interpretativa do texto é do “antropobibliófago” porque por meio da simbólica devoração o que “nasce” é “outro outro”, uma “semelhança informe” das escrituras devoradas que permanecem potencialmente como memorialísticos faróis a nos guiar pela deriva escritural.

Quando falamos em “antropofagia”, inicialmente nos referimos ao movimento antropofágico pluridimensional – político, social, cultural, antropológico, artístico, filosófico, poético, religioso, etc. – ocorrido no Brasil no início do século 20, cujo buzinaço (*klaxon*) inoportuno agitou Pindorama com mais vigor nos anos 1920-1930, mas, que todavia não deixou de ecoar seus delírios por entre as revoluções caraíbas contemporâneas, como o movimento da arte moderna, da literatura regional-modernista, da poesia Pau Brasil, da poesia concreta, da tropicália, do cinema novo, do neobarroco (real-fantástico), da filosofia matriarcal, dentre tantas outras influências ao pensamento do sul. O movimento antropofágico visava devorar todos os intocáveis tabus, todos os emblemas consagrados, todas as histórias de personalidades objetivadas, enfim, todos os logicismos que vieram como “formas” “conceptualistas” de fora e tentaram imprimir-se sobre a matéria “informe” de Guaraci: “Caminhamos. Nunca fomos catequizados. Vivemos através de um direito sonâmbulo. Fizemos Cristo nascer na Bahia. Ou em Belém do Pará. Mas nunca admitimos o nascimento da lógica entre nós” (ANDRADE, 2011, p. 69). A gramática do *abaporu*⁴³²: “a contribuição milionária de todos os erros. Como

⁴³⁰ Esta metáfora gramatical pode ser lida, não de modo único, mas enquanto possível, através do cozer e devorar, ambos verbos antropofágicos associáveis ao âmbito escritural, como nos mostra Azevedo (2012, p. 12-13): “**perfeito cozinheiro** – O manifesto [antropófago] de Oswald enquanto palimpsesto selvagem, articulando história, filosofia, antropologia, psicologia, economia, política, a multiplicidade de temas e personagens, como um ‘perfeito cozinheiro das almas deste mundo’.” Ou seja, o anjo antropófago é antropobibliófago pois tempera (articula) a comida (palimpsesto) com os mais diversos ingredientes (temas), unindo-as (“só a antropofagia nos une”) para um saboroso (saberes) degustar (selvagem); desta relação de devoração humano-livresca, o livro informe da vida se deslimita, torna-se uma rapsódia – os livros de Homero são classificados como rapsódias; em grego *rhapsodein* – cozinhar canções – sendo o *rhapsoidos* aquele que cozinha canções e o “*aiode*” (“canção”) é a “tela” que se cozinha. De modo “suplementar”, Derrida (2013, p. 39) nos diz: “a escritura teria construído ou ao menos condensado a ‘tela da palavra’.”

⁴³¹ Traduzir-se, poema de Ferreira Gullar (2009, p. 335): “Uma parte de mim / é todo mundo; / outra parte é ninguém: fundo sem fundo. / Uma parte de mim / é multidão: / outra parte estranheza / e solidão. / Uma parte de mim / pesa, pondera; / outra parte / delira. / Uma parte de mim / almoça e janta; / outra parte / se espanta. / Uma parte de mim / é permanente; / outra parte / se sabe de repente. / Uma parte de mim / é só vertigem; / outra parte, / linguagem. / Traduzir-se uma parte / na outra parte / — que é uma questão / de vida ou morte — / será arte?”

⁴³² *Abaporu* vem do tupi, língua indígena, *aba* (homem), *poru* (comer carne humana), ‘homem que come carne humana’, antropófago. Tarsila do Amaral (1928), uma das pintoras representativas do movimento antropofágico, pintou uma das primeiras imagens influenciadoras do movimento, cujo nome é *Abaporu*.

falamos. Como somos.” Tornar-se aquilo que se é: *ecce liber, ecce homo*. O livro informe do antropófago é um “palimpsesto selvagem”⁴³³ (AZEVEDO, 2012), um devir-devoração que ao deglutir o velho e/ou o novo renasce outro, dionisia-se, ou seja, potencializa-se na *imprese* emblemática digerida, como, por exemplo, o fez com o solilóquio mais trágico da aporia, neste lugar não onde (*khóra*) descansa em sua rede (de dormir) o *abaporu* e faz-se legenda em seu mote: “*Tupi, or not tupi that is the question*” (ANDRADE, 2011, p. 67).

Figura 22: *Abaporu*.



Fonte: Tarsila do Amaral (1928).

⁴³³ “Antropofagia, palimpsesto selvagem – remete à imagem do palimpsesto que reescrito diversas vezes, acaba resultando em uma somatória de tempos diversos. A transparência do ‘antigo’ entrevisto sob o ‘novo’, a não hierarquização dessas próprias categorias (o que é antigo, o que é o novo?), e a ideia implícita de recriação permanente, do palimpsesto, são imagens inspiradoras para nossa leitura do ‘Manifesto antropófago’ de Oswald de Andrade” (AZEVEDO, 2012, p. 18). Ao final da sua dissertação, nos diz Ana Beatriz Sampaio Soares Azevedo (2012, p. 183): “o palimpsesto selvagem de Oswald de Andrade é uma filosofia do corpo, em certo sentido uma ‘gaia ciência’, uma sabedoria da alegria que não separa espírito e corpo, e quer pensar o ritual da antropofagia com o corpo da palavra, manifesta.”

A devoração do ser e do não ser na questão antropofágica da linguagem, faz do *colon* um sofisticado crioulo (:). Édouard Glissant pensador da “poética da relação”⁴³⁴ em ao menos três livros – *Poetics of relation* (1997), “Introdução a uma poética da diversidade” (2005) e *Philosophie de la relation* (2009) – apresenta-nos sua tese antropofágica de fundo: “o mundo se crioualiza”. (2005, p. 18) Glissant argumenta que a “crioulização”⁴³⁵ constitui-se a partir do contato simétrico entre rastros e resíduos culturais reprimidos por formas de poderes instrumentais que domina(ra)m o mundo, mas que todavia resistiram através das línguas crioulas⁴³⁶ compósitas e seus “poderes da memória”, como, nos exemplos dos povos “neo-americanos” situados no sul dos Estados Unidos com o nascimento do *jazz*, ou no contexto brasileiro com o nascimento do samba, ambos atravessados pelo rastro da reconstituição residual de canções africanas obliteradas em seus ritos, mas por ora revisitadas interculturalmente nos ventres das plantações pelos canavieiros, nas margens dos rios pelas lavadeiras ou nos cantos entoados nos funerais e ritos matrimoniais.

A partir desses “microclimas culturais e linguísticos”, resíduos memorialísticos preservados historicamente em potência nas línguas crioulas, os neo-americanos antropófagos, poetas da relação⁴³⁷, reinventaram-se e ressignificaram as suas formas de vida num deslocar identitário⁴³⁸ de intensificação crioula. A crioulização é canibal: outra outra.

A crioulização exige que os elementos heterogêneos colocados em relação ‘intervalorizem’, ou seja, que não haja degradação ou diminuição do ser nesse contato e nessa mistura, seja internamente, isto é, de dentro para fora, seja externamente, de fora para dentro. E por que a crioulização e não a mestiçagem? Porque a crioulização é imprevisível, ao passo que poderíamos calcular os efeitos de uma mestiçagem. [...] Mas a crioulização é a mestiçagem acrescida de uma mais-valia que é a imprevisibilidade. Da mesma forma, era absolutamente imprevisível que os pensamentos do rastro / resíduo predispuessem populações das

⁴³⁴ “No meu entendimento, somente uma poética da Relação, ou seja, um imaginário, que nos permitirá ‘compreender’ essas fases e essas implicações das situações dos povos no mundo de hoje, nos autorizará talvez a tentar sair do confinamento ao qual estamos reduzidos” (GLISSANT, 2005, p. 28-29).

⁴³⁵ Glissant (2005, p. 17-18) usando o exemplo do Caribe relata o que seria o processo de crioulização: “[...] um encontro de elementos culturais vindos de horizontes absolutamente diversos e que realmente se crioulizam, realmente se imbricam e se confundem um no outro para dar nascimento a algo absolutamente imprevisível, absolutamente novo – a realidade crioula.”

⁴³⁶ “E o que é uma língua crioula? É uma língua compósita, nascida do contato entre elementos linguísticos absolutamente heterogêneos uns aos outros. [...] toda língua nas suas origens é uma língua crioula” (GLISSANT, 2005, p. 24-26).

⁴³⁷ “Apenas no ponto em que nos conseguimos calar neste Tártaro e fazer experiência da nossa própria impotência nos tornamos capazes de criar, nos tornamos poetas. E o mais difícil, nesta experiência, não são o nada e as suas trevas, nas quais também muitos ficam para sempre aprisionados – o mais difícil é sermos capazes de anular este nada para fazer ser, do nada, alguma coisa.” (AGAMBEN, 2008a, p. 24, grifo nosso)

⁴³⁸ “[...] toda identidade é uma identidade de raiz única e exclui o outro. Essa visão da identidade se opõe à noção hoje ‘real’, nas culturas compósitas, da identidade como fator e como resultado de uma crioulização, ou seja, da identidade como rizoma, da identidade não mais como raiz única mas como raiz indo ao encontro de outras raízes” (GLISSANT, 2005, p. 27).

Américas a criar línguas ou formas de arte tão inéditas. Ao contrário da mestiçagem, a criouliização rege a imprevisibilidade; ela cria nas Américas microclimas culturais e linguísticos absolutamente inesperados, lugares nos quais as repercussões das línguas umas sobre as outras, ou das culturas umas sobre as outras, são abruptas (GLISSANT, 2005, p. 22-23, grifo nosso).

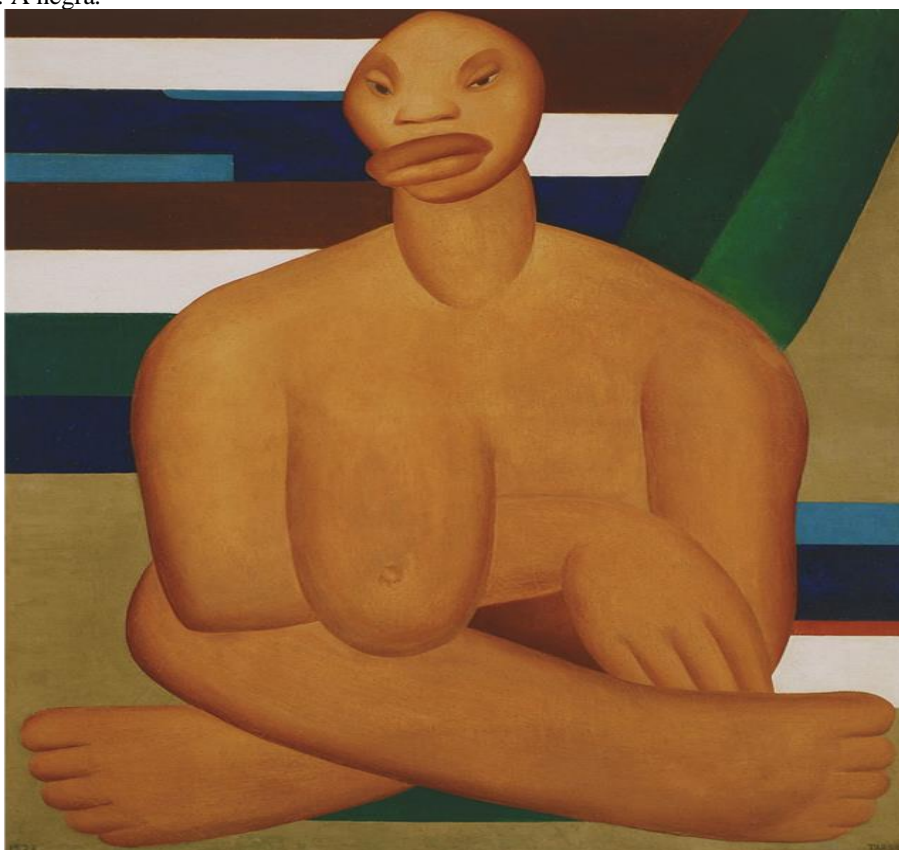
A representação emblemática da antropofagia da informação como um livro crioulo canibal⁴³⁹ erigido no rastro da “articulação” (Capurro), da “passagem” (Marteleto), da “relação” (González de Gómez), está no quadro “Antropofagia” de Tarsila do Amaral (1929). Esta pintura é o símbolo da devoração, uma composição outra outra expelida da digestão entre os quadros “A negra”⁴⁴⁰ de 1923 e o “*Abaporu*” de 1928; do canibalismo simbólico de ambos surgiu “Antropofagia”.

⁴³⁹ A transfiguração do pensamento biblioteconômico-brasileiro, uma digestão de França-EUA, e a entrada da Documentação no Brasil se dá, justamente, entre os anos 1920 e os 1930, entre a participação de Rubens Borba de Moraes na Semana de Arte Moderna e sua presidência na Biblioteca Nacional (1922 – 1946), período intervalado pela criação em 1937 do Departamento Administrativo do Serviço Público (DASP), quando as primeiras traduções de Otlet chegam ao Brasil, junto da construção do Edifício do MES (Ministério da Educação e Saúde), assinado por: Le Corbusier, o pai do Mundaneum.

Ou seja, a antropofagia avança para o pensamento bibliográfico-biblioteconômico-bibliológico brasileiro objetivamente, do epistemológico ao político.

⁴⁴⁰ “A negra”, pintada em 1923, na fase cubista de Tarsila do Amaral.

Figura 23: A negra.



Fonte: Tarsila do Amaral (1923).

Figura 24: Antropofagia



Fonte: Tarsila do Amaral (1929).

Portanto, por meio desta gramática antropofágica, deste modo de representação cuja agudeza está não no seu âmbito conceitual, mas no movimento de distensão simbólica da linguagem e, conseqüentemente, do mundo – que após cada devoração manifesta-se enlarguecido (*américa*) em seus jogos –, que a antropofagia da informação sendo um devoramento informacional abra-se ao livre jogo escritural do *colon*: “como símbolo da devoração, a Antropofagia é a um tempo *metáfora, diagnóstico e terapêutica*” (NUNES, 2011, p. 21).

A antropofagia da informação simboliza uma ingestão potencializadora, uma demora na aporia do livro informe da linguagem – metafórica, pois linguisticamente profana, diagnosticadora, pois avessa a qualquer espécie ou gênero repressivo que aplique focinheiras à condição limiar (bucal) do devir, terapêutica, pois no êxtase delirante do devorar performa e fecunda em espaçamentos o livro aformativo da linguagem. Se a metáfora da informação é o livro, a antropofagia é a sua t(r)ópica. A articulação, a passagem e a relação são metáforas

escriturais⁴⁴¹ devoradas pelo hermético-dionisíaco antropobibliófago que habita a soleira da linguagem – “vivem em nós inúmeros”.

O pensamento informacional de Rafael Capurro anuncia a relação desde a condição “articulada” da informação até o encontro entre a angelética e a ética **intercultural** da informação. O mensageiro Capurro já anunciava no início dos anos 1990: “*Information is, more precisely, the articulation of a prior pragmatical understanding of a common shared world*” (1992, grifo nosso). A reflexão sobre a linguagem nasce com a gramática, a lógica e o processo social de construção das línguas, sendo a linguagem humana chamada, a partir desta suspensão reflexiva, de “linguagem articulada”. Articulada, de *articulatus*, vem do termo grego *énarthros*, pertencente ao vocabulário técnico da reflexão estóica sobre a linguagem que muito influenciou os gramáticos antigos. Os gramáticos da antiguidade iniciavam seus tratados pela definição da voz – *phoné* –, distinguindo a “voz confusa” (*phoné synkechiméne*) dos animais, da “voz articulada” (*phoné énarthros*) dos humanos. A questão da voz neste contexto, como já debatida no curso inicial deste texto, remete-nos à uma “escritura natural” que no itinerário de um mundo fraturado pelas oposições meta-físicas, atendeu por inúmeros nomes, mas que pode ser resumida pelo selo de uma “escritura ideal” que nos acomete de modo vertical e impositor. Contudo, no suposto trânsito para o contexto humano, esta voz é devorada pela desmedida, torna-se maculada, histórica⁴⁴², isto é, na passagem se contingencia e torna-se articulada, logo “**vemos que *phoné énarthros*, *vox articulata*, significa simplesmente *phoné engrámmatos*, ou seja, na tradução latina, *vox quae scribi potest* ou *quae litteris comprehendendi potest*: **voz que se pode escrever, que se pode com-preender, aferrar com as letras [grammas]**” (AGAMBEN, 2007b, p. 69, grifo nosso).**

- Nesta perspectiva, qual seria a pragmática dos gramáticos antigos?
- Traduzir, ou melhor, compreender-escrevendo (deglutir) a voz nos *grámmata*.
- Mas a voz não seria também uma escritura?
- Uma escritura natural, advinda de um suposto fora cuja função seria tematizar idealmente um mundo comum passível de ser re-escrito, compreendido e/ou rememorado.

⁴⁴¹ Segundo o “Dicionário das metáforas filosóficas”, organizado por Ralf Konersmann (2012), a articulação, a passagem e a relação são metáforas que em seus jogos linguísticos apontam para a própria condição intermédia dos transportes metafóricos. Logo, essas três palavras acentuam a condição “telúrica” e “entramada” nas redes da linguagem, sendo suas travessias sem remetentes ou destinatários para além ou aquém das tramas gramaticais.

⁴⁴² “[...] **o humano propriamente nada mais é que esta passagem da pura língua ao discurso; porém este trânsito, este instante, é a história**” (AGAMBEN, 2007b, p. 68, grifo nosso).

- Hum... todavia, na desmedida de ser uma escritura – simbolicamente articulada – e de termos acesso já como suplemento maculado na passagem histórica (“letra morta”)⁴⁴³, não seria a voz (“logos vivo”) enquanto um “fora natural” uma presdigitação fictícia da própria gramática (o hiato clássico entre *phoné* e *logos*) e o mundo comum idealizado por ela não seria o informe livro de estórias da humanidade descontinuamente escrito, apagado, reescrito, rasurado, conforme os jogos de linguagens e as formas de vida plurais o acessam interpretativamente?

- Hipoteticamente, sim.

- Então o que fazem os gramáticos?

- Demoram na articulação.

- E como são eles, você conhece algum?

- Conheço, somos nós – antropobibliófagos. Anjos antropófagos com asas de folha de bananeira⁴⁴⁴.

Assim, a informação digerida na articulação poderia significar uma *gramma* singular que demora partilhando o plural livro informe da humanidade. A cada devoração, a cada partilha, distendemos os limites do nosso livro informe, onde o princípio e o fim encontram-se encerrados no jogo do meio. O anjo feliz⁴⁴⁵ – com asas rizomáticas de bananeira – seria aquele que ao encontrar o seu modo de ser na relação (**se*) vislumbraria sua *gramma* singular – escreveria sua própria história, destinaria-se informemente na tabuinha de escrever onde nada encontra-se previamente escrito. Desta maneira, a antropofagia da informação seria um *dysangelium*, um ato de devoração de tudo aquilo que vise conter os inúmeros que vivem em nós; o espaçamento e a vírgula do “inform ,” seriam como a boca (limiar) e o dente a lacerar toda forma de poder instrumental, dogmático, logocêntrico que vise imprimir sobre a matéria

⁴⁴³ O morto aqui tem relação com o caráter intercultural da escritura, seja na “topologia da *différance*” ou na “topologia do devir-outro” tupinambá. Diz-nos Viveiros de Castro (1986, p. 607-608, grifo nosso) acerca da antropofagia do morto na cultura Tupinambá: **“eu só serei plenamente após ter sido devorado por meu inimigo – porque, qua morto, sou um inimigo do Sujeito (*Bíde*) celeste, o *Maí* –, ou se devorei (matei) um inimigo na terra, o que me torna um Inimigo, logo um Deus.** O sistema é um anel tenso, que não tem avesso: **o morto é o inimigo, o inimigo é o deus, o deus é o morto, e o morto é o eu. O cogito canibal: não a geometria narcísica da representação especular, mas a topologia do devir-outro. A peculiar inversão do perspectivismo Araweté, que põe os sujeitos como objetos da antropofagia divina, permite que se perceba diretamente aquilo que o exo-canibalismo ativo Tupinambá ocultava: que o canibalismo Tupi-Guarani é o contrário de uma ‘incorporação’ narcisista, ao modo dos fantasmas canibalísticos da psicanálise; é uma alteração, um devir-outro, onde o que se incorpora é menos uma imaginária ‘substância’ do inimigo que sua posição – a posição de Inimigo. Identidade ‘ao contrário’, Anti-Narciso.”**

⁴⁴⁴ Do poema “Oswald Morto”, de Ferreira Gullar (2009, p. 73), em especial, o trecho que diz: “Enterraram ontem em São Paulo / um anjo antropófago / de asas de folha de bananeira / (mais um nome que se mistura à nossa vegetação tropical). [...]”

⁴⁴⁵ Ou o anjo demônico que ri em O Nome da Rosa, ou, o anjo barroco de Rabelais que só gargalha a partir da língua do povo segundo a leitura de Bakhtin.

uma forma outra que não a outra outra da matéria canibal: “Nunca fomos catequizados. Fizemos foi carnaval” (ANDRADE, 2011, p. 70).

O pensamento informacional de Regina Marteleto nos direciona para as facetas sociológicas, antropológicas e culturais da informação. Marteleto, comentadora do pensamento crítico de Pierre Bourdieu, nos diz que “toda prática social é uma prática informacional” (MARTELETO, 1995; 1994, p. 134). O social compreende-se a partir das ações relacionais proporcionadas pelo capital social que vincula os esquemas informacionais numa rede de interconhecimento e inter-reconhecimento entre os agentes sociais. Como uma “maneira moderna de acessar os signos, os significados, de construir interpretações a respeito do real”, a informação “representa o elemento mediador das práticas, das representações e das relações entre os agentes sociais e a realidade” (MARTELETO, 1994, p. 133). No espaço social, cerne das práticas, a informação em sua agência com o *principium divisionis*⁴⁴⁶ – simbólico-material da sociedade capitalista – atua como um “conceito passagem”, ou um “conceito encruzilhada”, ou ainda, acentuando a sua potência (*dynamis*), uma “probabilidade de sentido” (MARTELETO, 2007; 1995). A medialidade e a transversalidade da informação habilita-a a cruzar a homologia formal dos campos de produção simbólica. Ou seja, frente as disposições antitéticas do *principium divisionis*⁴⁴⁷ da sociedade capitalista, a informação se move sorrateiramente por “entre”, pelos canais e trincheiras abertas nas divisões sociais.

Por meio deste mover-se por “entre”, Marteleto (2000; 2010, p. 39) aponta uma condição terceira, a informação como um “terceiro elemento simbolizante”, cuja praxiologia abre “zonas de mediações” que configuram múltiplas dimensões do senso prático. A análise do senso prático nas condutas cotidianas, segundo Bourdieu (2004, p. 99) diz-nos, que “somos guiados, isto é, ‘princípios que impõem a ordem na ação’ (*principium importans ordinem ad*

⁴⁴⁶ “Uma vez que os sistemas simbólicos derivam suas estruturas da aplicação sistemática de um simples *principium divisionis* e podem assim organizar a representação do mundo natural e social dividindo-o em termos de classes antagônicas; uma vez que fornecem tanto o significado quanto um consenso em relação ao significado através da lógica de inclusão/exclusão, encontram-se predispostos por sua própria estrutura a preencher funções simultâneas de inclusão e exclusão, associação e dissociação, integração e distinção. Somente na medida em que tem como sua função lógica e gnosiológica a ordenação do mundo e a fixação de um consenso a seu respeito, é que a cultura dominante preenche a sua função ideológica – isto é, política – de legitimar uma ordem arbitrária; em termos mais precisos, é porque enquanto uma estrutura estruturada ela reproduz sob forma transfigurada e, portanto, irreconhecível a estrutura das relações sócio-econômicas prevalentes que, enquanto uma estrutura estruturante (como uma problemática), a cultura produz uma representação do mundo social imediatamente ajustada à estrutura das relações sócio-econômicas que doravante, passam a ser percebidas como naturais e, destarte, passam a contribuir para a conservação simbólica das relações de forças vigentes” (BOURDIEU *apud* MICELI, 2007b, p. xii).

⁴⁴⁷ O *principium divisionis* vincula as forças do mercado material com os sentidos do mercado simbólico, de modo que na dupla via das relações de sentido e força, o sentido manifeste o seu fundamento nas relações de classificação e a força se mostre na arbitrariedade destas relações. Logo, as relações de força simbólica constroem-se na fratura da materialidade do trabalho e nos sistemas simbólico-distintivos do arbitrário cultural legítimo, isto é, dominante.

actum, como dizia na escolástica), por esquemas informacionais.” Os esquemas informacionais são esquemas prático-classificatórios de divisão e percepção do mundo social – “princípios de informação” (BOURDIEU, 1999, p. 110). Assim, a informação seria um terceiro elemento “esquemático” capaz de “traduzir” – codificar e decodificar⁴⁴⁸ – a relação entre a ontologia praxiológica dos esquemas linguísticos e a epistemologia dos códigos linguísticos (BOURDIEU, 2004, p. 100-101).

Portanto, como deslimitar o nosso livro, o que devoramos deste pensamento praxiológico da passagem? Inicialmente, enquanto passagem e encruzilhada, a informação não seria “já” o sentido, todavia uma “probabilidade” deste. Por “probabilidade”, não se entende aqui uma dimensão “matemática”, mas antes aquilo que está arcaicamente no pensamento aristotélico da analogia do ser: a relação e a proporção. Ambos jogam na analogia, que, por sua vez, é a metáfora por excelência. Ou seja, a informação seria um *analogon* do sentido, que não é “em-si”, mas fruto do *colon* estabelecido na dimensão informe do livro-gramma – como diz-nos Wittgenstein na epígrafe deste tópico; a dimensão “esquemática” figurada pela informação não é senão uma carta endereçada ao tabuleiro (*tableau*) palimpsesto-emblemático do livro, onde se jogam no uso as possibilidades das regras e suas traduções vitais. Na carta consta a pergunta: “como me oriento, como guiar as minhas ações, o que assumo e sustento nos usos pragmáticos intercompreensivos da vida ordinária para a cada lance deslimitar o mundo, fazê-lo extraordinário⁴⁴⁹?” O tabuleiro reenvia a resposta: devore-me. Numa tradução transcriadora: “use-me”.

Saldanha (2015b, p. 81) diz-nos: “O esquema pode ser tomado como um dos elementos abissais do pensamento informacional.” Por meio de uma “arqueologia filosófica”, Saldanha apresenta-nos o traço esquemático no pensamento filosófico, por exemplo, em Kant como um conceito medial entre o entendimento (imaginação pura *a priori*) e a sensibilidade (imaginação produtiva *a posteriori*, fazedora de imagens), a “imaginação esquemática”. Contudo, os

⁴⁴⁸ “Codificar significa a um tempo colocar na devida forma e dar uma forma. Há uma virtude própria na forma. E a mestria cultural é sempre uma mestria das formas. [...] Todos esses jogos de formalização, os quais, como se vê pelo eufemismo, são igualmente jogos com a regra do jogo e, desse modo, jogos duplos, são obra de virtuosos. Para ficar em regra, é preciso conhecer a regra, os adversários, o jogo como a palma da mão. Se fosse preciso dar uma definição transcultural da excelência, eu diria que ela é o fato de se saber jogar com a regra do jogo até o limite, e mesmo até a transgressão, mantendo-se sempre dentro da regra” (BOURDIEU, 2004, p. 99).

E complementa Bourdieu (2004, p. 106):

“Dar forma significa dar a uma ação ou a um discurso a forma que é reconhecida como conveniente, legítima, aprovada, vale dizer, uma forma tal que pode ser produzida publicamente, diante de todos, uma vontade ou uma prática que, apresentada de outro modo, seria inaceitável (essa é uma função do eufemismo). A força da forma, esta *vis formae* de que falavam os antigos, é esta força propriamente simbólica que permite à força exercer-se plenamente fazendo-se desconhecer enquanto força e fazendo-se reconhecer, aprovar, aceitar, pelo fato de se apresentar sob uma aparência de universalidade – a da razão ou da moral.”

⁴⁴⁹ Reafirmando: “A morada do homem, o extraordinário” (HERÁCLITO, 1980, § 119, p. 133).

“esquemas informacionais” assinalados por Bourdieu, de viés prático, estão sob uma perspectiva epistêmica inscritos no eixo gramatical da Bibliologia, cujo conceito fulcral, conforme Saldanha (2015b, p. 93-94), é a “esquemática”. De antemão, pensamos: “o que a esquemática, os esquemas informacionais práticos têm a ver com uma ciência geral dos livros?” “Ver conexões” é a orientação filosófica de Saldanha, assim como a nossa. Saldanha numa perspectiva histórico-epistêmica apresenta-nos o “esquema” no curso da Documentação (bibliológica) otletiana – que inicia-se entre o final do século 19 e início do 20 – e no curso da Bibliologia de Robert Estivals – que se inicia nos anos de 1960 até então; contudo, Saldanha mostra-nos que o conceito de esquema desenvolvimento pela Bibliologia (documental) otletiana (*schéma*) e pela Bibliologia crítica de Estivals (*schème*) remete ao conceito de *tableau* no *Dictionnaire raisonné de bibliologie* de Gabriel Peignot, publicado em 1802: “A noção *tableau* sustenta a argumentação peignotiana naquilo que, futuramente, no século seguinte, Paul Otlet e Robert Estivals considerará como ‘esquema’” (SALDANHA, 2015b, p. 90). Saldanha (2015b, p. 90) argumenta que a tradução para *tableau* é imprecisa, podendo significar quadro, tabela, obra pictórica, tábua, mesa, enfim, nas palavras de Saldanha “por *tableau*, quadro ou descrição, compreendemos genericamente suporte (de escrita, como um quadro-negro, ou de qualquer objeto)”; ou seja, trata-se genericamente da película-suporte da escritura cujo nome “clássico-contemporâneo” é *biblion*⁴⁵⁰. A abissalidade dos esquemas informacionais enquanto um conceito passagem devorado assinala uma demora no *mise en abyme* aporético do livro informe canibal.

- Que caótico! E como se orientam?
- Através da descrição do uso das palavras; a regra que se consulta ao usar os signos.
- E o que seria uma regra?
- Uma placa de orientação.
- É assim que se guiam as ações?
- Talvez, sim. Como a linguagem é jogada e estamos a todo tempo a jogar, no jogo guiamo-nos a cada jogada pelos usos dispersos na informidade do *tableau*. A dúvida surge por a gramática – a trama da linguagem – ser tecida na abertura dos jogos, cujos limites são móveis;

⁴⁵⁰ “*Biblion*, que não significava primeiramente, nem sempre, ‘livro’, menos ainda ‘obra’, podia designar um suporte de escrita [...] *Biblion*, portanto, queria então dizer somente ‘papel de escrever’, e não livro, nem obra ou *opus*, somente a substância de suporte particular, a película. Mas *biblion* também pode designar, por metonímia, qualquer suporte de escrita, tabuinhas, por exemplo, ou mesmo cartas, correio. O biblióforo (*bibliophoros*) é aquele que leva as cartas (estas não são necessariamente livros ou obras). É uma espécie de carteiro ou, ainda, de tabelião, de secretário, de notário, de escrivão” (DERRIDA, 2004, p. 21, grifo nosso).

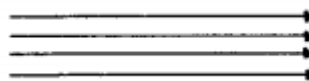
assim a certeza lógica nos escapa e o que nos resta é o devorador *colon*: uma proposição empírico-gramatical num livro de areia.

- Desta maneira assumo e sustento o livro-*gramma* e em seu jogar ordinário simbolizo e compreendo o extra-ordinário mundo da vida?

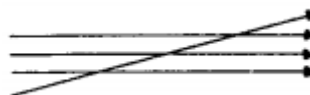
- Veja. Leiamos o parágrafo 86 das Investigações filosóficas wittgensteinianas, talvez compreendamos melhor em texto e imagem a simbologia deste palimpsesto emblemático, onde a tabela (*tableau-biblion*) é o lugar-jogo possível do esquema (*schéma-e*) – informacional, no nosso contexto.

Joga-se um jogo de linguagem como (2) com o auxílio de uma tabela. Os signos que A dá a B são os caracteres. B tem uma tabela; na primeira coluna estão os signos que são usados no jogo; na segunda, figuras de formas de pedra de construção. A mostra a B um tal caracter; B procura-o na tabela, olha para a figura que se encontra em frente, etc. A tabela é, portanto, uma regra pela qual ele se orienta ao executar uma ordem. – Aprende-se a procurar uma figura na tabela com treinamento, e uma parte deste treinamento consistem em o aluno aprender a percorrer a tabela com o dedo, em sentido horizontal, da esquerda para a direita; assim ele aprende, digamos, a traçar uma série de riscos horizontais.

Imagine então que fossem introduzidas as maneiras diferentes de ler a tabela, a saber: uma vez, como acima, segundo o esquema:



Outra vez segundo este esquema:



Ou segundo um outro esquema. – Um tal esquema é anexado à tabela como regra que indica como ela deve ser usada.

Não podemos imaginar agora outras regras para a explicação desta? E, por outro lado, estava incompleta aquela primeira tabela sem o esquema de setas? E o são as outras tabelas sem os seus esquemas? (WITTGENSTEIN, 2008, § 86, p. 62, grifo nosso).

Neste sentido simbólico-acional do devorar, a encruzilhada informacional é o livro, seus esquemas, *grammas* singulares do informe jogo canibal. Sob esta perspectiva, podemos “acionar” a operação de relação proposta por González de Gómez à informação. Contudo, a antropofagia deste ponto de vista informacional, se dará de modo análogo à maneira de Tarsila do Amaral com “Antropofagia”. “Crioulizaremos” a perspectiva acional (operação) de González de Gómez com a perspectiva “inoperativa” de Agamben e desta relação in-operosa canibalizada, descreveremos o *colon* suplementar desta deglutição como *Liber*, isto é, o gesto coreográfico do *abaporu* sobre o palco da sua questão – *tupi or not tupi* –, no nosso contexto: “inform,”: *informo or informis, that is the question*.

Nessa conceituação de González de Gómez encontram-se vinculados os conceitos de ação (operação) e de relação, enquanto composição que in-forma. Podemos dizer que a informação, operando relações, age num ádito, como um **ser-entre** em meio à (*in media res*)⁴⁵¹ duas margens, ao menos, que se encontram separadas ou distanciadas conforme suas circunstâncias. Como uma espécie de terceira margem conjuntiva, a informação associada à linguagem é potencialmente uma “operação integradora”⁴⁵². É propriamente nessa relação com a linguagem que o encontro com o pensamento de Agamben se dá; contudo, a via de acesso do diálogo se dará através do conceito de “inoperosidade”, que não é entendido de maneira antitética ao conceito de operação, mas como um modo de pensar a ação desvinculada da obra – uma finalidade determinativa –, ou seja, enquanto “puro meio”. Para isso Agamben resgata Marco Terêncio Varrão⁴⁵³ para demarcar uma terceira espécie de ação que estaria relacionada à informação: *gerere*.

González de Gómez (1995) trata da passagem do estado de estocagem (metainformacional, talvez) para um ser em rede da informação. Enquanto uma ação intermédia, a informação gestaria a relação entre o conhecimento⁴⁵⁴ e a comunicação⁴⁵⁵, “as ações sociais que têm como finalidade a definição do que seja o conhecimento e a comunicação são as que estabelecem, em cada caso, as possibilidades e limites do que seja entendido como ação de informação” (1995); num segundo momento, no texto *Caráter seletivo das ações de informação*, González de Gómez (1999, p. 25, grifo nosso) avançando a temática da sua fala anterior, manifesta:

⁴⁵¹ Reafirmando: “*Res* significa implicação de qualquer coisa na linguagem” (AGAMBEN, 2010, p. 33-34).

⁴⁵² A linguagem e seu uso comunicativo pareceriam ter um papel principal nesses processos, não por ter o caráter de uma “operação fundadora”, mas de uma “operação integradora”. Para maiores desdobramentos do caráter integrativo e medial da informação conferir o texto de González de Gómez *A informação como instância de integração de conhecimentos, meios e linguagens. Questões epistemológicas, consequências políticas* (2006).

⁴⁵³ Segundo Capurro (2008), Varrão foi o primeiro a fazer uso no latim da palavra *informatio*.

⁴⁵⁴ “Poderíamos dizer que aquilo designado nas modernas sociedades ocidentais como **conhecimento** teria como **traço principal a demanda de objetividade**, oferecendo alguns **critérios e procedimentos de prova** e alguma **‘garantia’ ou princípio de justificação** que dê conta de sua **legitimidade**. O aferimento de seu desempenho terá assim como ponto de partida uma dupla referência: a **um domínio de legitimação** e a **um domínio de intervenção**. **Como forma intencional de ação** (que implica definir ao menos qual seja o conhecer que propriamente conhece, o que é aquilo a ser conhecido e quem é o conhecedor desse conhecimento), seria esperado de uma **esfera de produção de conhecimentos** que toda afirmação possa ser negada, refutada, modificada e que sempre seja possível tematizar e questionar as condições e procedimentos de validação” (GONZÁLEZ DE GÓMEZ, 1999, p. 21, grifo nosso).

⁴⁵⁵ “**Os postulados da comunicação** definem a simetria pragmática dos falantes e dos atos de fala, pela isenção de todo constrangimento externo ou de coações derivadas da própria estrutura da comunicação. Isto implica que seja possível, para todos e cada um dos participantes de um jogo de linguagem, ser emissores e receptores, iniciar uma fala, fazer perguntas, dar respostas, intervir, replicar; utilizar todas as modalidades da produção de sentido, tal como afirmar e negar, julgar, avaliar, interrogar, expressar emoções, desejos, sentimentos” (GONZÁLEZ DE GÓMEZ, 1999, p. 23, grifo nosso).

A informação, como operador de relação liga ao mesmo tempo duas redes. Uma rede de informação ‘primária’, que remete a informação gerada intersubjetivamente em processos acionais e comunicativos sociais, e que vai constituir processos de geração de conhecimento e aprendizagem, e uma rede de informação sobre a informação, ou rede de metainformação, que vai formar parte de processos de aferimento, avaliação e intervenção social que tem como objeto a própria informação em seus contextos de comunicação e de conhecimento. As redes de informação primária nutrem as redes de conhecimento e os processos sociais de interação e de identificação (construção de sujeitos coletivos).

Essa “dobra” da informação – informação e informação sobre informações – surge em meio às ofertas enunciativas do conhecimento e da comunicação⁴⁵⁶, não alheia às demandas ético-políticas, mas pelo contrário, na esfera desses interesses que constituem o espaço da vida política: “[...] o *inter-esse*, aquilo que está *entre* os homens. Esse espaço-entre (*in-between*), comum a todos e, portanto, concernente a cada um, é o espaço no qual a vida política ocorre” (ARENDRT, 2011, p. 282). Considerando a ação como a condição central de todo o domínio da política e a informação enquanto uma figura representativa desse espaço medial onde ocorre a política e a ética, deglutiremos em nosso devir escritural a medialidade implicada na informação e em suas ações socialmente vinculadas pelas suas relações⁴⁵⁷.

González de Gómez (1995) vinculando o surgimento das questões de informação na modernidade, assinala uma fissura no entendimento da informação, onde uma das vertentes, a do registro documental, tende a impor num primeiro momento os seus pressupostos sobre os outros, em especial a memória concebida *a posteriori*. O que se apresenta parece ser o privilégio do pensamento ôntico-entitativo que se perfaz nessa relação exposta por González de Gómez, criando um “hiato comunicacional”⁴⁵⁸ através dos efeitos contraditórios de um *principium*

⁴⁵⁶ “No recorte que lhe é particular [Ciência da Informação], se o conhecimento é focalizado desde a comunicação, a comunicação do conhecimento é colocada no contexto da ação, das práticas sociais” (GONZÁLEZ DE GÓMEZ, 1995).

⁴⁵⁷ “O próprio do ponto de vista que adotamos é a **ênfase no conceito de relação** o qual, a nosso ver, permitirá recuperar para a área, em diferentes momentos, tanto da teoria da ação comunicativa quanto da teoria social de redes” (GONZÁLEZ DE GÓMEZ, 1995, grifo nosso).

⁴⁵⁸ “**Os procedimentos modernos para reunir os ‘uns’ aos ‘muitos’**, transformando os indivíduos soberanos em sujeitos sociais cooperativos, terão, de fato, **efeitos contraditórios**: nos mais diversos contextos, **instala-se um hiato comunicacional** que, por uma espécie de paradoxo, aumenta cada vez mais a distância entre o crescente valor agregado dos estoques de informação disponível e sua limitada transformação em excelência prática e cognitiva dos sujeitos coletivos e suas atividades, aos quais supostamente se destina. [...] Nesse esboço de um arcabouço conceitual da área, introduzimos **o conceito de hiato comunicacional (o hiato comunicação/informação) como expressão e causa da emergência histórica de ações de transferência de informação. Esse hiato comunicacional estaria ligado à fragilidade e fragilização das formas modernas de integração de coletivos de ação**, as quais associamos: a) a crescente divisão do trabalho de representação política, devido à existência de uma diferença de representação que resulta das demandas que não ficam atendidas pelas ofertas institucionais disponíveis e que impede a consolidação de identidades políticas; b) a crescente divisão do trabalho intelectual e a crise do papel das “inteligências” como ponte entre alternativas técnicas e políticas; c) a recomodação da ordem mundial à luz da globalização eletrônica e financeira, junto ao resurgimento de conflitos

divisionis que acontece sobre as ações relacionais de informação. Contudo, a pensadora busca uma reviravolta no entendimento da informação, não reduzindo o referido conceito à sua caracterização entitativa, todavia, expondo-o *in media res*. Diz González de Gómez (1987, p. 164) “o conceito de informação, porém, só será explicitado quando essa expansão da esfera da representação e da racionalidade meio-fim, alcançar o próprio plano semiótico-cognitivo”, isto é, sua medialidade na linguagem, em nossa ingestão. Nesses termos, tratando a informação como uma figura limiar que age no entremeio da linguagem onde o humano se encontra enquanto ser-na-linguagem, o pensamento de González de Gómez pode aproximar-se ao de Agamben por meio do conceito de “exposição”, podendo nos levar a uma humanização dos estudos da informação através da linguagem⁴⁵⁹: “a exposição é a pura relação com a linguagem, com o seu ter-lugar. [...] A existência como exposição” (AGAMBEN, 1993, p. 78), ou ainda, “*la exposición es el lugar de la política.*” (AGAMBEN, 2001, p. 80).

O homem é o ser que, confrontando-se com as coisas, e unicamente neste confronto, se abre ao não-coisal. E inversamente: aquele que, sendo aberto ao não-coisal, está, unicamente por isso, irreparavelmente entregue às coisas. Não-coisalidade (espiritualidade) significa: perder-se nas coisas, perder-se até não poder conceber mais nada senão coisas. **E só então, na experiência da irremediável coisalidade do mundo, chocar com um limite, tocá-lo. (Este é o sentido da palavra: exposição.)** (AGAMBEN, 1993, p. 84, grifo nosso).

Enquanto figura urdida no limiar gramatical do livro informe, diríamos, a informação “não é só objeto de um interesse disciplinar, cuja esfera de intervenção é a consciência subjetiva, ela é objeto de um interesse prático” (GONZÁLEZ DE GÓMEZ, 1987, p. 165); enquanto “[...] um limiar (*Grenze*), isto é, um ponto de contato com um espaço exterior, que deve permanecer vazio. Aquilo que o qualquer acrescenta à singularidade é apenas um vazio, um limite; [...] uma pura exposição.” E continua Agamben (1993, p. 53-54, grifo nosso), “o *exterior* não é um outro espaço situado para além de um espaço determinado, mas é a **passagem**, a exterioridade que lhe dá **acesso** – numa palavra: o seu rosto, o seu *eidós*.” Por isso, quando Capurro (2007; 2008) anuncia os dois sentidos etimológicos da palavra informação⁴⁶⁰ - *informatio*, expressando tanto o *informo* (*ar, are, avi, atum*), dar a forma, quanto o *informis* (*e*), privação da forma – teríamos que pensar a força de reunião (o agir em Heidegger) deste

nacionais, étnicos, tribais e a continuidade de lutas hegemônicas setoriais, locais, regionais” (GONZÁLEZ DE GÓMEZ, 1995, grifo nosso).

⁴⁵⁹ Vide Capurro (1992), “Ciência da Informação como uma disciplina hermenêutico-retórica”.

⁴⁶⁰ “*El prefijo in tiene, en este caso, el sentido de acentuar la acción pudiendo significar también negación como en el caso de informis, es decir ‘sin forma’*” (CAPURRO, 2008, p. 6); “O prefixo *in* pode ter o significado de negação como em *informis* ou *informitas*, mas, em nosso caso, ele fortalece o ato de dar a forma a alguma coisa [...]” (CAPURRO; HJORLAND, 2007, p. 156).

vocábulo, isto é, a privação copulativa do informar, a experiência (in)operosa de relação com a sua exposição: “inform,”. Esta relação de passagem e acesso no vazio limiar do *eidos* (crioulo) é nesta deglutinação associada à argumentação de González de Gómez (1995, grifo nosso) quando diz:

Para nós, a posição sujeito dos discursos informacionais remete à dialética entre o sujeito que enuncia e a posição sujeito da enunciação, **movimento que produz relações sobre um vazio inesgotável e sempre renovado**, que faz das identidades sociais **uma tarefa da política** e não seu ponto de partida.

Este “vazio inesgotável e sempre renovado” é *khóra*, o limiar gramatical do *bibliothē*, onde faz morada a moira humana (**se*). Héstia e Hermes encontraram-se com as Moiras neste limiar; enquanto demoravam na soleira a escrever o epitáfio do morto olímpico-ctônico, eis que chega Dionísio, símbolo do que se move nas relações sobre o vazio inesgotável e sempre renovado, deus da vegetação, da liberdade, do povo, *trickster* como Hermes, à toda tentativa de apolinização é lançado pelos Eupátridas às Moiras que ininterruptamente o renova, estando Dionísio nesta sua condição “omofágica”⁴⁶¹ eternamente retornando ao mesmo, só que contingentemente outro outro. Dionísio ou *Liber*, deus canibal: “ao contrário de Apolo, jamais houve um Dioniso nacional e nem tampouco um Dioniso sacerdotal. **Deus imortal, talvez o filho de Sêmele tenha sido mais humano que o próprio homem grego**” (BRANDÃO, 1987, p. 125).

Por meio deste plano contingente, a informação atuando entre o “não mais” mera transferência e o “ainda não” plena comunicação, ou seja, “[...] sem chegar a ser nunca plena comunicação ou mera transferência”, é um agir relacionante e contingente.

‘Informação’, no pensamento moderno, parece designar **um operador de relação, a mediação de um agir relacionante que se sustenta em um jogo contingente** de previsão e imprevisão, de redundâncias e de diferenças. **A questão da informação**, com efeito, só pode ser com propriedade um conceito moderno, porque **só é pensável sob o pano de fundo de uma premissa afirmativa da contingência**: denuncia a impossível reunião, aqui e agora, de uma totalidade do conhecimento (inacessibilidade ou inexistência de um *topos uranós*, da inteligibilidade absoluta do real) e de uma totalidade da comunidade de comunicação (inexistência atual de uma comunidade perfeita e da perfeita *communio*). **É quando se aceita como premissa a não-disponibilidade atual da totalidade, de que a informação designa um operador relacionante que coloca algo a dispor, em um horizonte de disponibilidade** (códigos, tecnologias de apreensão, de registro e de

⁴⁶¹ “[...] um deus, ‘ambíguo e tentador’ como disse Nietzsche de outro *omestês*, ‘comedor de carne crua’ – Dionísio, aliás uma vítima canibal como o morto Araweté” (CASTRO, 1986, p. 607, grifo nosso).

transmissão, condições culturais, econômicas, sociais etc.) e, sendo assim, **deixa-o disponível** (conceito, texto, som, imagem, *percepto*).

Enquanto registro ou significante, não é o elo, o operador ou o quê da relação (do julgar, do conhecer, do falar, do fazer), **é bem mais a suspensão da relação, o que, mantendo-a “entre parênteses”, deixa em suspenso a própria informação em sua potência de transformação.**

[...] **o conceito de informação como um construto epistemológico que procura resgatar o construto cultural moderno da informação como operador de relação. Esse operador de relação indica o ponto ou momento sobre o qual se instalam as ações de transferência de informação,** desdobrando-se em duas linhas principais de intervenção: através dos arcabouços sociais de transferência de informação e dos operadores informacionais da transferência (GONZÁLEZ DE GÓMEZ, 1995, grifo nosso).

Além da intensidade da ação relacional, intermitentemente reforçada na fala de González de Gómez, outros dois conceitos associados às ações de informação nos saltam aos olhos: a contingência e a potência. González de Gómez assinala a contingência (*to endechomenon*) como pano de fundo para a questão da informação, desvinculando-a de pressupostos totalizantes e designando a informação como um “operador relacionante que coloca algo a dispor, em um horizonte de disponibilidade”, isto é, em um espaço contingente de ações possíveis. Num segundo momento, a autora questionando-se, “como, então, definir uma ‘ação de informação’?”, esclarece que o “horizonte de disponibilidade” aberto pela ação informacional nos remete à potência: “Cada ‘sistema’ (agenciamento de ação) capaz de agir tem diferentes potenciais que fazem sua ação possível. Essas ‘disposições’ ou ‘potencialidades’ (a ‘*dynamis*’ dos gregos) constituiriam os espaços de ação” (GONZÁLEZ DE GÓMEZ, 1999, p. 22, grifo nosso). Por meio desse nexos sustentado por González de Gómez podemos ler a informação em associação com a contingência e a potência – traços do *grammateïon* –, em suas respectivas exposições em meio à linguagem-razão; desta devoração partilha o “inform ,”.

No princípio de razão, *Ratio est cur aliquid existit potius quam nihil* (‘Há uma razão que faz com que algo seja em vez do nada’), o essencial não é que *algo seja* (o ser) nem que *algo não seja* (o nada), mas que algo seja e não o nada. Por isso, ele não pode ser lido como uma oposição entre dois termos: *é / não é*, mas contém um terceiro termo: **o *potius* (de *potis*, que pode), o poder não não-ser. (O espantoso não é que algo tenha podido ser, mas que tenha podido não não-ser.)**

O princípio de razão pode ser dito assim: ‘a linguagem (a razão) é o que faz com que algo exista em vez de (*potius*, com mais potência) nada’. A linguagem abre a possibilidade do não-ser, mas, ao mesmo tempo, também uma possibilidade mais forte: a existência, que algo seja. O que diz propriamente o princípio é, porém, que a existência não é um dado

inerte, mas que lhe é inerente um *potius*, uma potência. Mas esta não é uma potência de ser, oposta a uma potência de não ser (quem decidiria entre elas?) – **é um poder não não-ser. O contingente não é simplesmente o não-necessário, o que pode não ser, mas o que, sendo o *assim*⁴⁶², sendo apenas o seu modo de ser, pode o em vez de, pode não não-ser.** (O ser-assim não é contingente: é necessariamente contingente. Também não é necessário: é contingentemente necessário.) (AGAMBEN, 1993, p. 85-86, grifo nosso).

Dessa maneira, pensar a informação, ao modo de sua potência contingente, nos leva a uma experiência aporética, isto é, em meio à linguagem a questão da informação projeta-se como uma (in)operação de relação e abertura, pois seu sentido ontológico não diz somente a ação de dar a forma, ou ainda, negar a forma, mas uma composição possível de ambas: “inform ,”; caso entendamos a forma conforme nos diz Heidegger (1973) – enquanto aspecto do ser em Platão – podemos falar de uma experiência da potência da informação como um poder não não-ser, pura medialidade face à ética e a política, ou seja, ao meio puro (profano) da linguagem.

Nesse *tópos* demasiadamente humano da passagem, do movimento⁴⁶³ entre estâncias, por vezes apartadas pelo pensamento metafísico, como por exemplo, a essência e a aparência, a potência e o ato, faz-se possível, através do pensamento de Agamben, pensar uma factível potencialidade da informação, seja partilhando o “movimento” como o “anjo” que **transporta** o objeto não na direção de uma outra coisa ou para um outro lugar, mas para o seu próprio ter-lugar – para a Ideia [forma, *eidós*]” (AGAMBEN, 1993, p. 12, grifo nosso), ou no âmbito da preservação do transladar da potência, “só uma potência que tanto pode a potência como a impotência é, então, a potência suprema. Se toda a potência é simultaneamente potência de ser e potência de não ser, a passagem ao ato só pode acontecer **transportando** (Aristóteles diz ‘salvando’) no ato a própria potência de não ser” (AGAMBEN, 1993, p. 34, grifo nosso). Perante as relações aporéticas de movimento e imobilidade – como a do anjo da história e do *flying books* –, translação e estagnação, redes e estoques, transferências e alocações, a informação dá-se na forma de um “móvel imutável” (“inscrição), nos termos de Bruno Latour (2000). Assim nos diz González de Gómez (1995, grifo nosso),

[...] **a informação é designada como ‘móbil imutável’,** (sendo que o **movimento de transporte** parece substituir a força relacionante da

⁴⁶² “*Sim, assim*, é o nome da linguagem, exprime o seu sentido: o ser-na-linguagem-do-não-linguístico. Mas a existência da linguagem é o *sim* dito ao mundo para que ele esteja suspenso sobre o nada da linguagem” (AGAMBEN, 1993, p. 85). Para maiores desdobramentos a respeito dessa conceituação, conferir, em especial, as páginas 84 e 85 do livro *A comunidade que vem*.

⁴⁶³ A questão do movimento e do vazio postos em cena por González de Gómez e Agamben, pode ser lido nas palavras de Heidegger: “**Um movimento** que produz a si mesmo e que no entanto não se produz a si mesmo, mas que **produz o vazio no qual se move; o seu vazio é a sua própria possibilidade de movimento**” (*apud* AGAMBEN, 2013a, p. 259, grifo nosso). Ou na expressão de Warburg (2015, p. 370), um movimento (demasiadamente humano) é como um “giro no vazio da linguagem”.

intencionalidade e do sentido). Trata-se do que acontece em **um movimento circular e expansivo**, que recorre mais de uma vez aos mesmos pontos para **instalar um domínio do movimento** (de alguém, de algo, em alguma direção, por alguma razão). **Como operador da relação que o movimento constitui, a informação se constitui no agir relacionante como memória da relação.**

Nas palavras de Latour, a informação é uma inscrição⁴⁶⁴, sendo esta uma figura de substituição da “forma”, enquanto concepção clássica platônica⁴⁶⁵. Deste modo, a informação⁴⁶⁶ para Latour (2000, p. 22-26, grifo nosso),

[...] não é um signo, **mas uma relação que se estabelece entre dois lugares**, o primeiro que vem a ser uma periferia e o segundo que se torna um centro, com **a condição de que entre eles circule um veículo que se costuma chamar de forma, mas que, para insistir em seu aspecto material, eu prefiro chamar de inscrição.** [...] **O que é então a informação?** O que os membros de uma expedição devem levar, na volta, para que um centro **possa fazer uma ideia de outro lugar?** [...] a informação permite justamente limitar-se à **forma**, sem ter o embaraço da matéria. [...] Verifica-se que **a informação não é uma ‘forma’ no sentido platônico do termo, e sim uma relação muito prática e muito material entre dois lugares** [...] A informação não é inicialmente um signo, e sim o **‘carregamento’, em inscrições cada vez mais móveis e cada vez mais fiéis, de um maior número de matérias** [...] **A produção de informações permite, pois, resolver de modo prático, por operações de seleção, extração, redução, a contradição entre a presença num lugar e a ausência desse lugar.** [...] tanto para a amplificação como para a redução, a informação exige uma competência, um trabalho tão material quanto o do embutidor ou do fresador.

O caractere “móvel imutável” da inscrição e a descrição do seu mover-se mostra-nos um movimento angelético do livro (*biblion, gramma*), não para um limite além ou aquém, todavia para o deslimite do “para-nós”, numa potencialização da metáfora mesma – um “insistir

⁴⁶⁴ A inscrição é “um termo geral referente a todos os tipos de transformação que materializam uma entidade num signo, num arquivo, num documento, num pedaço de papel, num traço. Usualmente, mas nem sempre, as inscrições são bidimensionais, sujeitas a superposição e combinação. São sempre móveis, isto é, permitem novas translacões e articulacões ao mesmo tempo que mantêm intactas algumas formas de relação. Por isso são também chamadas ‘móveis imutáveis’, termo que enfatiza o movimento de deslocamento e as exigências contraditórias da tarefa. Quando os móveis imutáveis estão claramente alinhados, produzem a referência circulante” (LATOUR, 2001, p. 356, grifo nosso).

⁴⁶⁵ Latour em sua argumentação também faz uso da palavra forma, além da sua proposta teórica para uma teoria da ação ser “ideomórfica” (LATOUR, 2012, p. 85).

⁴⁶⁶ González de Gómez no texto *As relações entre ciência, Estado e sociedade: um domínio de visibilidade para as questões de informação* (2003, p. 74, grifo nosso), inspirada na concepção latouriana da informação, assim nos fala: “No seu percurso, a ciência da informação incorpora e generaliza alguns dos conhecimentos e competências dos que poderíamos chamar os primeiros cartógrafos intelectuais – trançadores de mapas de saberes e memórias culturais aos quais pretendem outorgar visibilidade e acessibilidade, colocando-os em domínios públicos; engenheiros intelectuais de pontes verbais e de estradas transtextuais. Uma operação aparentemente singela, como catalogar e classificar, aproveita e reformula a potência relacional da indexicalidade, para construir paralinguagens que apontam, por um lado, universos lexicais ou terminológicos e, por outro, os nossos primeiros objetos multimodais: livros, artigos, audiovisuais, abertos a leituras lineares e interpretações plurais.”

em seu aspecto material”. Vejamos o transporte ou a metáfora da informação em Latour, que certamente ecoa em González de Gómez, e que devoramos nessa tradução descritiva: o biblióforo – anjo antropófago da história – no espaço-tempo (“entre dois lugares”) leva suas mensagens (“veículo que se costuma chamar de forma, mas que, para insistir em seu aspecto material, eu prefiro chamar de inscrição”) descritivas de outras “paisagens” – gramáticas em wittgenstein, palimpsesto em Milton Santos – (“o que os membros de uma expedição devem levar, na volta, para que um centro possa fazer uma ideia de outro lugar?”) para na controvérsia de sua aporia descritiva devorar-viver a metáfora paisagística da moira humana, seu *Dasein* (“a produção de informações permite, pois, resolver de modo prático, por operações de seleção, extração, redução, a contradição entre a presença num lugar e a ausência desse lugar”). Esse agir biblióforo é similar em sua materialidade ao do “embutidor e do fresador”, ou seja, atuações de incisão, historicamente escriturais, como nos mostra Nola (1987) em seu capítulo enciclopédico: “Livro”⁴⁶⁷. A respeito da inscrição e da sua estância “espacial”, Derrida (2013, p. 354) argumenta que o “espaço escritural está ligado à natureza do espaço social”, assim “produzindo a espacialidade do espaço” a escritura é a “possibilidade de inscrição em geral [...]

⁴⁶⁷ “Um elemento de laboração é sem dúvida a preparação das tabuinhas de madeira, raspadas e preparadas para receberem a escrita por riscadura incisa (nas tabuinhas com cera) [*grammateíon epítēdeiótēs*], ou com a pena [*Qalam*], no mundo latino (tabuinhas recobertas de verniz branco)” (NOLA, 1987, p. 219, grifo nosso). Esse aspecto do urdir, do cozer a escritura não se encontra separado da “incisão”, da tessitura da escrita, ambos performam-se na deglutição holística da escritura na tela informe do livro; isso não é “pós-moderno”, é “antigo”, vide a figura do rapsodo e as rapsódias homéricas – os livros de Homero são classificados como rapsódias; em grego *rhapsodein* – cozinhar canções – sendo o *rhapsoidos* aquele que cozinha canções e o “*aiode*” (“canção”) é a “tela” que se cozinha. Esta dimensão experiencial de “pura relacionalidade” foi marginalizada por Kant, segundo Agamben (2008, p. 40), pois a “experiência não seria jamais conhecimento”, mas apenas, nas palavras de Kant, “uma rapsódia de percepções”. Desta maneira, o hiato moderno entre o “estático-passivo” “livro-casca-árvore-pele” e o “mover-ativo” comunicar “impressivo” dos “grafos, traços assinalados pela incisão” encontrariam-se “harmonizados”/ “relacionados” pela antropobibliofagia – antropofagia gramatical, seja em Oswald de Andrade (“só antropofagia nos une”), seja em Wittgenstein (“os homens estão concordes na linguagem” ou “a harmonia entre pensamento [X] e realidade [Y] deve ser encontrada na gramática da linguagem”). Sob esta perspectiva lemos a “casca” (*liber*) e a “incisão” (*liber- sēfer*) de “través”, a partir da condição informe da matéria, a contigencial potência tabular do *Liber – biblion, gramma*.

“[...] à série livro-casca-árvore-pele, é indispensável ter presente que noutras culturas a raiz semântica da comunicação é um ‘grafar’, um ‘incisar’, um ‘traçar sinais’, como momento essencial no qual o homem fixa na matéria o seu pensamento para o transmitir. Em hebreu (com correspondências em algumas línguas semíticas), o livro é *sēfer*, que indica originariamente a incisão e o sinal, provavelmente próximo de *sipporen* ‘unha’. Mandelkern [1969] dá o frequentíssimo termo bíblico com ‘*scriptura, ars scribendi et legendi, litterae, libellus, epistola, liber*’. O mesmo valor tem o termo hebraico *kēthāv, mikhtāv*, que alude propriamente à ‘ação do escrever’. No hebraico moderno *mikhtāv* torna-se exatamente ‘letra’, mas já pode ser encontrado em textos antigos com o significado de *mēgillāh* ‘rolo’ (próximo de *gll* ‘enrolar’) e *midrāsh* (dado como ‘sermo’, ‘*commentarius*’ por Mandelkern), os quais se referem, o primeiro, ao provável uso de material de escrita permaganesco, utilizado até ao presente na liturgia sinagoga, o segundo, aos conteúdos da transmissão através do livro, entendida como ‘investigação da escrita sacra’. A conexão ‘livro-grafar’ é evidente nos semantemas que se referem ao ‘escrever’. Tal expressão é aparentada, não só no mundo semítico, mas também no ariófono, à ideia de ‘incisar’ ou, numa posterior elaboração semântica, às ideias de ‘pintar’, ‘traçar sinais’ (grego ‘escrever’, ‘incisar’, ‘grafar’, ‘pintar’; latim *scribere* ‘imprimir’; inglês antigo *writan* ‘talhar’, ‘escrever’; alemão antigo *rīzan* ‘desenhar’, ‘incisar’; alemão moderno *ritzen* ‘raspar’ e *reissen* ‘incisar’)” (NOLA, 1987, p. 218-219, grifo nosso).

não se trata apenas da notação de uma fala pronta, representando-se a si mesma, mas da inscrição na fala e da inscrição como *habitação* situada desde sempre.”

Perante o estatuto camaleônico e palimpséstico da potência antropobibliófaga, que na deriva dos jogos no mundo, “pode” in-formar-se – ou “inform,”*se: “*pode o seu poder-não*. A grandeza da sua potência é medida pelo abismo da sua *impotência*. [...] aquele que, **mantendo-se em relação** com a privação, pode a sua impotência” (AGAMBEN, 2013a, p. 246-247, grifo nosso). Sob esta perspectiva podemos pensar a relação de inoperância exposta e em relação com o *gerere* humano – modalidade do agir e do viver no *se.

Giorgio Agamben em seu livro *Opus Dei* (2013b, p. 90) recorre à distinção tipicamente romana⁴⁶⁸ da ação que Marco Terêncio Varrão faz em *De lingua latina*, no livro VI, capítulo *O que sucede o tempo*, na seção: *a ação e os seus três graus – a distinção agere/facere/gerere*. Deste modo traduz Agamben a passagem de Varrão⁴⁶⁹:

[*Tertium gradum agendi esse dicunt, ubi quid faciant; in eo propter similitudinem agendi et faciendi et gerendi quidam error his qui putant esse unum. Potest enim aliquid facere et non agere, ut poeta facit fabulam et non agit, contra actor agit et non facit, et sic a poeta fabula fit, non agitur, ab actore agitur, non fit. Contra imperator quod dicitur res gerere, in eo neque facit neque agit, sed gerit, id est sustinet, tralatum ab his qui onera gerunt, quod hi sustinent.*]

Pode-se de fato fazer [*facere*] algo e não atuá-lo [*agere*], como o poeta que faz o drama, mas não o atua [*agere* significa também ‘recitar’]: ao contrário, o ator atua o drama, mas não o faz. Assim, o drama é feito pelo poeta, mas não atuado, e pelo ator é atuado, mas não feito. Ao contrário, o *imperator* [o magistrado investido de poder supremo], com relação ao qual se usa a expressão *res gerere*, nisso não faz nem age, mas *gerit*, isto é, assume e sustenta [*sustinet*], termo transferido daqueles que levam os pesos (*onera gerunt*), na medida em que o sustentam (AGAMBEN, 2013b, p. 89).

Inspirado na distinção entre *práxis e poíesis*⁴⁷⁰ feita por Aristóteles (1984, 1140b) no livro VI da *Ética a Nicômaco*: “O gênero do agir [da *práxis*] é diferente daquele do fazer [da

⁴⁶⁸ Apesar de Agamben situar o *gerere* na forma de vida romana, Hannah Arendt em *A condição humana* (2007, p. 99) manifesta que o *gerere* romano equivaleria ao *prattein* grego.

⁴⁶⁹ Outra tradução é a em espanhol de Luis Alfonso Hernández Miguel: “*Dicen que el tercer grado de la acción es cuando hacen algo; en él, a causa de la semejanza del actuar (agere) y el hacer (facere) y el llevar a cabo (gerere), cometen cierto error estos que consideran que son todo uno. En efecto, uno puede hacer algo y no actuar, como el poeta que hace (facit) una obra dramática y no la representa (agit), y, al contrario, el actor, que la representa y no la hace. Y así una obra dramática por un poeta es hecha (fit), no representada (agitur), y por un actor es representada (agitur), no hecha (fit). Al contrario, el general, porque se diga que lleva a cabo empresas militares (res gerere), en ello ni las hace (fueit) ni las representa (agit), sino que las lleva a cabo (gerit), esto es, se encarga de ellas (sustinet), metáfora procedente de estos que llevan (gerunt) pesos, porque éstos los soportan (sustinent)*” (VARRÃO, 1998, p. 340).

⁴⁷⁰ Agamben debruça-se detidamente sobre a diferença acional entre *práxis e poíesis* em seu primeiro livro *O homem sem conteúdo* (2012), em especial, no capítulo VIII: *Poíesis e práxis*.

poiesis]. O fim do fazer é, de fato, outro que o próprio fazer; o fim da práxis não poderia, ao contrário, ser outro: agir bem é, de fato, em si mesmo o fim”, Agamben nos encaminha para a novidade erigida por Varrão, uma terceira espécie de ação: *gerere*. Contudo, o pensador italiano trata o *gerere* de duas formas polares, contingentemente implicadas diante da partilha do **entre**, da **medialidade**; a primeira maneira, **a**) o *gerere* enquanto paradigma do *officium* (2013b), ou seja, pressuposto na “ontologia operativa” que tende à efetualidade do pôr-se-em-obra⁴⁷¹; a segunda maneira, **b**) o *gerere* enquanto paradigma do *aergos* [sem obra] (2013b, p. 316), da “operação inoperativa” (2008c, p. 25), em outros termos, de uma in-operação de relação na esfera própria do homem: a ética e a política; neste último modo, Agamben opta por traduzir a palavra *gerere* por **gesto**, como se o **gesto** enquanto potência vital devora-se a gestão da vida.

Portanto, com o propósito de deixar mais clara a argumentação acerca do *gerere* e das suas veredas interpretativas, ou em face do limiar de contato com os dispositivos/regimes de informação⁴⁷², citamos inicialmente a abordagem **a**) da *sociabilitas* enquanto *officium humanum*, do dever-ser que enreda-se no vocabulário político-jurídico (imperativo) da “ontologia da operatividade e do comando” (2013b, p. 198) e, em seguida, o **b**) da *sociabilitas* enquanto pura medialidade de uma operação inoperativa.

Gerere, que equivale originalmente a ‘levar’, na linguagem político-jurídico significa ‘governar, administrar, executar um encargo’ (rem publicam gerere, gerere magistratum, honores, imperium). Com uma análoga evolução semântica, também o verbo sustinere adquire o significado político de ‘assumir um encargo’ (múnus sustinere in re publica). Enquanto, para Aristóteles, o paradigma da ação política é a praxe, gerere designa então o conceito especificamente romano da atividade daquele que é investido de uma função pública de governo. O imperator, o magistrado investido de um imperium, não age nem produz, sua ação não é definida, como o fazer, por um

⁴⁷¹ “*Operatio* é o termo latino que corresponde a *ergon* [obra] na tradução latina da *Ética* que tanto Tomás de Aquino como Dante tinham presente” (AGAMBEN, 2013a, p. 322). Pode-se ler a acepção da efetualidade com as características do conceito de informação [jornalística] tecido por Benjamin (2000, p. 36): “Os princípios da informação jornalística (novidade, brevidade, inteligibilidade e sobretudo ausência de qualquer conexão entre notícias isoladas) contribuem para este efeito [...] a atrofia progressiva da experiência.”

⁴⁷² Agamben e González de Gómez fazem uso do conceito de dispositivo tecido por Michel Foucault, todavia, com princípios interpretativos distintos; enquanto Agamben lê o dispositivo através da apropriação de Foucault do conceito de positividade de Hegel e mais recentemente por meio de sua interpretação do vocábulo *oikonomia*; González de Gómez o lê através dos conceitos de agência e com-posição (*Gestell*). Seguem as enunciações dos conceitos pelos respectivos autores: “[...] **regime de informação** seria o modo informacional dominante em uma formação social, o qual define quem são os sujeitos, as organizações, as regras e as autoridades informacionais e quais os meios e os recursos preferenciais de informação, os padrões de excelência e os modelos de sua organização, interação e distribuição, enquanto vigentes em certo tempo, lugar e circunstância. Como um plexo de relações e agências, um regime de informação está exposto a certas possibilidades e condições culturais, políticas e econômicas, que nele se expressam e nele se constituem” (GONZÁLEZ DE GÓMEZ, 2012, p. 43, grifo nosso). **Dispositivo** é “qualquer coisa que tenha de algum modo a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres vivos” (AGAMBEN, 2009, p. 40).

resultado externo (a obra) nem tem em si mesma seu fim: *ela se define por seu próprio exercício, por seu assumir e executar uma função ou um ofício*. Nesse sentido, Varrão pode dizer que o magistrado ‘assume e sustenta’ (*sustinet*) **sua ação**: vitalizando o círculo efetual entre *munus* e exercício, entre *ministerium* e *effectus*, a ação coincide aqui com a efetuação de uma função que resta a ela mesma definir. **O gerere é, nesse sentido, o paradigma do officium** (AGAMBEN, 2013b, p. 90, grifo nosso).

Na acepção do *gerere* enquanto operação inoperativa, ou, se pensarmos neste instante na informação como um in-operador de relação “inform ,” – associado com o “informe” no sentido do *Dao*, que segundo a perspectiva “acional da não-ação” de Lao-Zi: “cumpre os atos sem atuar” (2017, §2), este “informe-informacional” assinalaria o “dar forma ao uso da vida”⁴⁷³ originário do *gerere*, ao passo que esse simbolize a “esfera dos puros meios”. Na esfera dos gestos, o “dar a forma” e o “sem forma” encontrar-se-iam no *colon* da gestualidade in-operante, exposição relacional do “inform ,”.

[...] não de imagem se deveria propriamente falar, mas de gestos. [...] O que caracteriza o gesto é que, nele, não se produz, nem se age, mas se assume e suporta. Isto é, o gesto abre a esfera do ethos como esfera mais própria do homem. [...] se o fazer é um meio em vista de um fim e a práxis é um fim sem meios, o gesto rompe a falsa alternativa entre fins e meios que paralisa a moral e apresenta meios que, como tais, se subtraem ao âmbito da medialidade, sem por isso tornarem-se fins. [...] O gesto é a exibição de uma medialidade, o tornar visível um meio como tal. Este faz aparecer o ser-num-meio do homem e, deste modo, abre para ele a dimensão ética. [...] assim, no gesto, é a esfera não de um fim em si, mas de uma medialidade pura e sem fim que se comunica aos homens. [...] Ela é, num meio, aquela potência do gesto que o interrompe no seu próprio ser-meio e apenas assim o exhibe, faz de uma res uma res gesta. Do mesmo modo, compreendendo-se por palavra o meio da comunicação, mostrar uma palavra não significa dispor de um plano mais elevado (uma metalinguagem, esta mesma incomunicável no interior do primeiro nível), a partir do qual se faz dela objeto da comunicação, mas expô-la sem nenhuma transcendência na sua própria medialidade, no seu próprio ser meio. O gesto é, neste sentido, comunicação de uma comunicabilidade. Este não tem propriamente nada a dizer, porque aquilo que mostra é o ser-na-linguagem do homem como pura medialidade. [...] exposição do ser-na-linguagem do homem: gestualidade pura. [...] A política é a esfera dos puros meios, isto é, da absoluta e integral gestualidade dos homens. (AGAMBEN, 2008c, p. 12-14, grifo nosso).

⁴⁷³ “‘Conduzir a vida’ (*vitam degere*), ‘governas as coisas’ (*rem gerere*): eis o sentido de ‘dar forma ao uso da vida’ (*usum vitae conformare*) e do ‘instituir a vida’ (*vitam instituere*) que estavam em questão no *officium*. Se o homem não vive simplesmente a sua vida como os animais, mas a ‘conduz’ e ‘governa’, o *officium* é o que torna a vida governável, aquilo através do que a vida dos homens é ‘instituída’ e ‘formada’. Decisivo é, porém, que, desse modo, a atenção do político e do jurista se desloque da realização dos atos singulares para o ‘uso da vida’ em seu conjunto, que o *officium* tenda, assim, a identificar-se com a ‘instituição da vida’ como tal, com as condições e o status que definem a própria existência do homem na sociedade” (AGAMBEN, 2013b, p. 82).

No gesto acional, no entremeio das ações práticas e poiéticas, o *gerere* caracteriza-se pelo *experimentum linguae* no *colon* do *Da-sein*. Verbos típicos para expressar esta condição aporética da experiência⁴⁷⁴, como, por exemplo, em Benjamin e Heidegger, seriam levar, atravessar e mover⁴⁷⁵; estes passam a ser caracteres emblemáticos às *divisas* acionais da informação, por meio da qual a devoração “inform ,” está associada, pois, ao devorar o antropófago visa não uma “incorporação”, mas uma experiência do outro que acarretaria em si uma alteração, um entusiástico êxtase, isto é, faria do “si” um “devir-outro”: outro outro, conforme nos diz Viveiros de Castro (1986, p. 608).

Sob esta perspectiva, a antropofagia da informação teria como ator o “antropobibliófago”, cuja figura emblemática do palimpsesto selvagem é num *cross-cultural parallels*: Dionísio ou *Liber*. Não temos pretensões, como faremos com as Moiras, Parcas e Nornas a seguir, de desenvolver uma argumentação crítica para defender interculturalmente esta tradução de Dionísio ou *Liber*⁴⁷⁶. Ao invés disso, argumentamos a partir do panorama

⁴⁷⁴ Retomando. Experiência vem do latim *experientia*, “provir-de, ir-atraves de”, já ser sempre o que não é ainda. A raiz indo-européia é **per*, a qual se liga a ideia de travessia e, secundariamente, a da prova. Em grego, de onde provém a inspiração latina, os derivados que demarcam a travessia, a passagem são numerosos: *peirô*, atravessar; *pera*, mais-além; *peraô*, passar através; *perainô*, ir até o fim; *peras*, termo, limite. A palavra latina para experiência tem como radical “*per*” (ex-**per**-iência): sair de um perímetro, sair da condição do já conhecido, do já vivido, para ampliar vivências. De “*per*”, também vem a palavra *periculum*: atravessar uma região, durante uma viagem, onde perigos podem nos assaltar. E, para esses perigos, há a palavra que se associa a *periculum*, que é *oportunus* – originada de *portus*, que quer dizer saída. A palavra experiência tem o “*ex*” de exterior, de estrangeiro, de exílio, de estranho e também o “*ex*” de existência. A experiência é a passagem da existência, a passagem de um ser que não tem essência ou razão ou fundamento, mas que simplesmente “*ex*-iste” de uma forma sempre singular, finita, imanente, contingente. Etimologicamente, para experiência, a palavra que Walter Benjamin usa é *Erfahrung*. O seu radical é “*fahren*” que significa viajar. No alto-alemão, “*fahr*” significa atravessar uma região durante uma viagem, pôr-se em lugares desconhecidos, de “*fara*”, palavra de origem similar à *fahr*, deriva *Gefahr*, perigo, e *gefährden*, pôr em perigo. Portanto, nestas diversas línguas citadas a palavra experiência contém inseparavelmente a dimensão de travessia e perigo.

⁴⁷⁵ “Como exemplo do que está em jogo neste particular [assuntos humanos], podemos lembrar que o grego e o latim, ao contrário das línguas modernas, possuem **duas palavras totalmente diferentes, mas correlatas, para designar o verbo ‘agir’**. Aos dois verbos gregos *archein* (‘começar’, ‘ser o primeiro’ e, finalmente, ‘governar’) e *prattein* (‘atravessar’, ‘realizar’ e ‘acabar’) correspondem os dois verbos latinos *agere* (‘pôr em movimento’, ‘guiar’) e *gerere* (cujo significado original é ‘conduzir’). É como se toda ação estivesse dividida em duas partes: o começo, feito por uma só pessoa, e a realização, à qual muitos aderem para ‘conduzir’, ‘acabar’, ‘levar a cabo o empreendimento’. Não só as palavras se correlacionam de modo análogo, como a história do seu emprego é também semelhante. **Em ambos os casos, as palavras que originalmente designavam apenas a segunda parte da ação, ou seja, sua realização – *prattein* e *gerere* – passaram a ser os termos aceitos para designar a ação em geral**, enquanto as palavras que designavam o começo da ação ganharam significado especial, pelo menos na linguagem política. *Archein* passou a significar, principalmente, ‘governar’ e ‘liderar’, quando empregada de maneira específica, e *agere* passou a significar ‘liderar’, **ao invés de ‘pôr em movimento’**” (ARENDE, 2010b, p. 236-237, grifo nosso).

⁴⁷⁶ “DIONISO, em grego Διονισος (*Diónysos*), é palavra ainda sem etimologia. Quanto a Baco, em grego Βακχος (*Bákkhos*) e seus vários derivados, como *Bákkhe*, Bacante e *bakkheúein*, ‘estar em transe, ser tomado de um delírio sagrado’, também não possuem um étimo seguro, até o momento. **Na realidade, Dioniso e Baco não pertencem a qualquer raiz conhecida da língua grega. [...] Trata-se, sem dúvida, de dois nomes importados, provavelmente da Trácia**. Quanto a Baco, deus grego e não romano (o latim *Bacchus* que, à época da helenização de Roma e do sincretismo religioso greco-latino, suplantou o *Liber* dos latinos, é mera transliteração do grego *Bákkhos*)” (BRANDÃO, 1987, p. 113, grifo nosso).

metafórico dionisíaco que esta tradução faz sentido ou, ao menos, estou inventando um sentido ou (des)construindo uma ruína para ela através da gramática dionisíaca.

Dionísio é um deus metamorfo – “Dioniso é o deus da *metamorphosis*, o deus da transformação” (BRANDÃO, 1987, p. 130) – e um *trickster* como Hermes⁴⁷⁷, companheiros da mortalidade mais do que da imortalidade, escrevem uma “mitologia crítica” às pretensões olímpicas: “dos três filhos divinos dos amores de Zeus (Hermes, Dioniso e Apolo), este último se reservou o direito de ser o autêntico e único intérprete do pensamento de seu pai” (BRANDÃO, 1987, p. 100). Na história a contrapelo da mitologia grega, Dionísio e Hermes são parricidas⁴⁷⁸. Na “refutação à tese de Parmênides” do diálogo platônico “Sofista” (PLATÃO, 1987, § 241d-242a, p. 160-161) é o “estrangeiro sofista” que abre o jogo da diferença e da escritura, o “parricida” (*patraloían*). Dionísio e Hermes são deuses estrangeiros. Dionísio é um deus de origem asiática, associado à Zaratustra por Nietzsche, e Hermes de origem egípcia, associado à *Thot*, como se pode ver, dentre tantos outros lugares, no Fedro de Platão. Junito Brandão (1987, p. 117) alerta: “um deus importado não penetra na Grécia sem um batismo de ordem mítica.” E este perigoso “não batismo” – que na posterior religião cristã levará o “pagão” ao limbo (*colon*) – acometeu os dois mortais-imortais: Dionísio e Hermes. A escritura é o elemento antropofágico-gramatical que une os parricidas refugiados: “a escritura é parricida” (DERRIDA, 2005, p. 118). Dionísio é o deus da matéria, das árvores, da vegetação, da transformação, do entusiasmo, do êxtase, enquanto Hermes, como já visto, é o escrivão da matéria. Quando nos debruçamos sobre o tabuleiro gramatical – a ler e a escrever – somos devorados simbolicamente por Hermes e Dionísio. Um profundo desgosto para Édipo⁴⁷⁹ e

⁴⁷⁷ Hylemorfismo aristotélico e a mitologia *trickster*, a dança delirante dionisíaca e a barbaridade estrangeira de Hermes (Hermes, aquele que viajou e viu o que nunca poderemos imaginar, o bárbaro entre nós) são marcas do Helenismo, do desdobramento de um modo de ver o mundo que atravessa Varrão e Plotino, e volta como uma avalanche sígnica entre Beda, o Venerável e Tesouro, sob uma nova ótima germinal, semi-ótica, o ordinário é o extra-ordinário cotidiano, a casa de abertura “suja” do barroco.

⁴⁷⁸ Hermes possui um papel fundamental na história de Dionísio, pois é o deus escrivão que salva-transportando Dionísio por duas vezes dos estrategemas devoradores de Hera. Em seu primeiro nascimento, Dionísio foi devorado pelos enviados de Hera: “os enviados de Hera fizeram-no em pedaços; cozinham-lhe as carnes num caldeirão e as devoraram” (BRANDÃO, 1987, p. 118). Então, Dionísio “sendo um deus que propriamente não morre, pois que o mesmo renasce do próprio coração” (BRANDÃO, 1987, p. 118) ou da fecundação de Sêmele, renasce enquanto “segundo Dionísio” e é a aí que aparece Hermes: “Tão logo nasceu o filho de Zeus, Hermes o recolheu e levou-o, às escondidas, para a corte de Átamas, rei beócio de Queroneia, casado com a irmã de Sêmele, Ino, a quem o menino foi entregue. Irritada com a acolhida ao filho adúltero do esposo, Hera enlouqueceu o casal. [...] Temendo novo estrategema de Hera, Zeus transformou o filho em bode e mandou que Hermes o levasse, dessa feita, para o monte Nisa, onde foi confiado aos cuidados das Ninfas e dos Sátiros, que lá habitavam numa gruta profunda” (BRANDÃO, 1987, p. 120).

⁴⁷⁹ “Se isso for verdade [a dimensão simbólico-enigmática da Esfinge], **a culpa de Édipo não é tanto o incesto, quanto uma υβρις [hibris] diante da potência do simbólico em geral** (a Esfinge é, assim, segundo a indicação de Hegel, de fato ‘o símbolo do simbólico’), **que ele menosprezou interpretando a sua intenção apotropaica como relação entre um significante oblíquo e um significado escondido. Com o seu gesto, ele abre uma fenda na linguagem, que terá vasta descendência metafísica: por um lado, o discurso simbólico e por termos**

Sócrates. Caso devoremos barrocamente o texto “*Information in action: a situated view*” de Hamdi Ekbia (2009) e sua sentença “a informação atravessa mundos”, notaremos nela o delírio da escritura hermético-dionisíaca do “inform ,”.

No Fedro, Platão (2000) apresenta um diálogo que está atravessado pelas questões do amor e da beleza e pelas questões da escritura e da retórica. Ambas questões poderiam ser sintetizadas sob a expressão da “arte delirante”. Quando acometidos pelo amor e pela beleza, diz-nos Platão, deliramos, entramos num estado de êxtase e entusiasmo, o que simbolizaria um estar em comunhão com os deuses⁴⁸⁰. A escritura e a retórica também provocam o delírio, só que de um modo pervertido. Diríamos: “para um mundo socrático patriarcal”, pois a escritura, parricida por excelência, é uma ameaça ao *logos* paterno⁴⁸¹. Esta divisão da arte delirante entre *maniké* e *mantiké*, *pteros* (amor imortal) e *eros* (amor mortal), *dialética* e *retórica*, *filósofos* e *sofistas*, etc., é uma criação platônica, pois a *mania* ou o delírio é o “próprio” do impróprio deus da relação, o antropófago Dionísio⁴⁸². Dionísio com esses “atributos” pouco amistosos para o

impróprios da Esfinge, cuja essência é um cifrar e um esconder, e, por outro, aquele claro, e por termos próprios de Édipo, que é um expressar ou um decifrar. Édipo aparece, portanto, na nossa cultura como o ‘herói civilizador’ que, com sua resposta, proporciona o modelo duradouro da interpretação do simbólico. (Que tal modelo esteja em relação com o ‘significar’ da escritura alfabética, cuja invenção a tradição grega atribuía precisamente ao pai de Édipo, Cadmo, cuja descendência mantém uma relação com o escrever e com o significar, o que ainda precisa ser investigado - o filho de Cadmo, Polidoro, também é chamado *Pinacos*, ‘o homem das tabuletas escritas’, e Labdaco, pai de Laio, deriva seu nome da letra lambda - tudo isso testemunha a importância deste aspecto do mitologema que a interpretação freudiana deixou obscurecida.) Toda interpretação do significar como relação de manifestação ou de expressão (ou, inversamente, de cifra e ocultamento) entre um significante e um significado (e tanto a teoria psicanalítica quanto à semiótica da linguagem pertencem a esta espécie) situa-se necessariamente sob o signo de Édipo, enquanto, pelo contrário, se põe sob o signo da Esfinge toda teoria do símbolo que, recusando tal modelo, dirige sua atenção sobretudo para a barreira entre significante e significado, a qual constitui o problema original de toda significação” (AGAMBEN, 2007a, p. 222-223, grifo nosso).

⁴⁸⁰ “O *ékstasis*, todavia, era apenas a primeira parte da grande integração com o deus: o *sair de si* implicava num mergulho em Dioniso e deste no seu adorador pelo processo do ενθουσιασμος (*enthusiasmós*), de εαθεος (*éntheos*), isto é, ‘animado de um transporte divino’, de εν (en): ‘dentro, no âmago’ e θεος (theós), ‘deus’, quer dizer, o *entusiasmo* é ter um deus dentro de si, identificar-se com ele, co-participando da divindade” (BRANDÃO, 1987, p. 136).

⁴⁸¹ “Pertencem ao mesmo sistema a proposição da *República*, descrevendo em termos não violentos o inacessível do pai *epekéina tês ousías*, e a proposição parricida que, vinda do Estrangeiro, ameaça o *logos* paterno. E ameaça ao mesmo tempo a interioridade doméstica e hierarquizada da farmácia, a boa ordem e a boa circulação, a boa ordenação de seus produtos controlados, classificados, dosados, etiquetados, rigorosamente distinguidos em remédios e venenos, sementes de vida e sementes de morte, bons e maus rastros. Unidade da metafísica, da técnica, do binarismo ordenador” (DERRIDA, 2005, p. 121).

⁴⁸² “Com respeito a Platão, comenta o autor da *História das Crenças e das Idéias Religiosas* [Mircea Eliade]: ‘Tem-se falado do delírio pítico, mas nada indica os transe histéricos ou possessões do tipo dionisiaco.’ Platão comparava o delírio (*manéisa*) da Pítia à inspiração poética devida às Musas e ao arrebatamento amoroso de Afrodite. Esta opinião do filósofo ateniense colidirá, todavia, com outras do mesmo autor. Com efeito, para os antigos gregos, a *mania*, a loucura sagrada, alicerçada no êxtase e no entusiasmo, era inseparável de Dioniso. E Platão, em outras passagens, insiste muito nesse ponto. E bem antes dele Eurípides, nas *Bacantes*, pelos lábios de Tirésias, afirma que *Baco e sua mania fazem prever, com certeza, o futuro*” (BRANDÃO, 1987, p. 99, grifo nosso).

mundo patriarcal – *trickster*, estrangeiro, parricida, deus social do povo⁴⁸³, deus da matéria – certamente, **libertário** assim, não era muito estimado pelos Eupátridas olímpicos⁴⁸⁴: **“uma divindade assim tão próxima e integrada no próprio homem, um deus tão libertário e ‘politicamente’ independente, não poderia mesmo ser aceito pela *pólis* de homens e de deuses tão apolineamente patriarcais e tão religiosamente repressivos”** (BRANDÃO, 1987, p. 137, grifo nosso). Perante tal faceta política, nos chama a atenção que tanto Hermes quanto Dionísio encontram-se suprimidos no Fedro, contudo, é justamente esta rasura que os revela, ou seja, a gramática do Fedro ainda que não diga **“Hermes”** e/ou **“Dionísio”**, mostra-os em seus jogos, em especial, num ponto fulcral: a escritura de Lísias e a respectiva leitura de Fedro provocam em Sócrates o delírio⁴⁸⁵. Sócrates contagiado⁴⁸⁶ pela profanidade da matéria escrita dançou por *fantasmata* (*danzare per fantasmata*)⁴⁸⁷ – deparou-se com o *eidos* no tempo humano, *Pathosformel* warburguiana. A escritura transportou Sócrates em sua catarse à Dionísio (matéria) e Hermes (escrita), as *grammas* ditirâmicas exaltou Sócrates e num entusiasmo delirante, fora dos limites da *pólis*, nos campos dionisíacos e larvares⁴⁸⁸, dançou

⁴⁸³ “[...] uma das características fundamentais de Dioniso, ‘deus do povo’, é sua universalidade social” (BRANDÃO, 1987, p. 134).

⁴⁸⁴ **“É quase certo que o adiado aparecimento de Dioniso e sua tardia explosão no mito e na literatura se deveram sobretudo a causas políticas. [...] Dioniso é um deus humilde, um deus da vegetação, um deus dos Campônios. Com seu êxtase e entusiasmo o filho de Sêmele era uma séria ameaça à *pólis* aristocrática, à *pólis* dos Eupátridas, ao *status quo* vigente, cujo suporte religioso eram os aristocratas deuses olímpicos”** (BRANDÃO, 1987, p. 117, grifo nosso). Junito Brandão (1987, p. 125, grifo nosso) reforça o caráter subversivo de Dionísio para as instituições da Hélade: **“Dioniso devia provocar resistência e perseguição, pois a experiência religiosa, que suscitava, punha em risco todo um estilo de vida e um universo de valores. Tratava-se, sem dúvida, da supremacia, ameaçada, da religião olímpica e de suas instituições. Mas a oposição denunciava ainda um drama mais íntimo, e que aliás está abundantemente atestado na história das religiões: a resistência contra toda experiência religiosa absoluta, que só pode efetuar-se, negando-se o resto (seja qual for o nome que se lhe dê: equilíbrio, personalidade, consciência, razão, etc.).”**

⁴⁸⁵ “Fedro – [...] **Que tal te parece este discurso, Sócrates? Não é de uma eloquência maravilhosa, muito especialmente pelo vocabulário?**

Sócrates – **Podemos até dizer mais, meu caro: esse discurso é de tal maneira magnífico, que me deixou deveras perturbado!** E esta perturbação fico a devê-la a ti, Fedro: **enquanto procedias à leitura, não deixei de te observar e verifiquei que o teu rosto se iluminava com essa leitura e eu, convencido de que nesse gênero de coisas tu és melhor do que eu, deixei-me embalar nessa espécie de delírio. Sim, contigo, divina cabeça!”** (PLATÃO, 2000, § 234 c-d, p. 28-29, grifo nosso).

⁴⁸⁶ “Uma das formas mais simples de profanação ocorre através de contato (*contagione*)” (AGAMBEN, 2007b, p. 66).

⁴⁸⁷ Dançar por *fantasmata* é a expressão usada por Domenico da Piacenza, no tratado do século XV denominado *De la arte di ballare et danzare*, para descrever uma parada repentina entre dois movimentos, capaz de concentrar virtualmente na própria tensão a medida e a memória de toda a série coreográfica. Esta parada para Domenico condensaria, via influência da teoria aristotélica da memória, tempo, imaginação e memória; a memória, cristalizada temporalmente nesta parada repentina, não é possível sem uma imagem (*phantasma*), que é uma afecção, um *páthos* da sensação ou do pensamento. A dança por *fantasmata* é portanto uma (in)operação conduzida sobre a memória, uma composição dos fantasmas (imagens) em uma combinação espaço-temporal ordenada; assim, a essência da dança não é mais o movimento – é o tempo (AGAMBEN, 2012a, p. 23-25).

⁴⁸⁸ Fedro lê o *biblos* de Lísias para Sócrates num campo de plátanos, na fonte-borda de um lago consagrado às ninfas, ao som dos cantos das cigarras e acomodados ao conforto da relva verde e macia feito uma almofada (PLATÃO, 2000, § 230 b-e, p. 17-19).

bacantemente por *fantasmata*, como Hermes. Em sua desmedida, Sócrates foi devorado pelo hermético-dionisíaco livro.

Sob esta perspectiva, torna-se um pouco mais concreta a possibilidade intercultural de Dionísio significar *Liber* e na desmedida libertária de ambos, mostrarem-nos o livro como o devir-emblema do selvagem antropobibliófago. Por duas vias podemos nos aproximar um pouco mais, pela condição antropófaga e material de Dionísio. O deus libertário é antropófago, todavia de uma maneira distinta. Dionísio é antropófago na passividade ativa do seu gesto, em seu “traço” (*huella*), pois ele é a vítima da antropofagia, o devorado – “a paixão [traço] da própria passividade”⁴⁸⁹; contudo, Dionísio é o deus da matéria e como as “divindades da vegetação, que morrem e ressuscitam (Dioniso sobretudo)” (BRANDÃO, 1987, p. 125), ele altera-se, torna-se outro outro na desmedida de seu retorno cíclico – “como toda e qualquer divindade da vegetação, que passa, como a ‘semente’, uma parte do ano sob a terra, o deus do êxtase e do entusiasmo é também uma divindade que morre, renasce, frutifica, torna a morrer e retorna ciclicamente” (BRANDÃO, 1987, p. 124).

É neste “eterno retorno” que o “mesmo” Dionísio difere-se, na repetição cíclica de seu devoramento, realizado por *diasparagmós* e *omofagia*⁴⁹⁰, Dionísio renasce recomposto da experiência da morte outro outro, pois a matéria, isto é, a potência, não se extingue na passagem ao ato, ela potencializa-se mais ainda porque podendo a sua própria impotência é livre para existir no intervalo do seu próprio movimento, seu eterno retornar. A imagem desta potência informe que na sua inoperância age, como já visto, é o livro, a tabuinha de escrever onde nada

⁴⁸⁹ “A matéria não é um *quid aliud* sem forma do qual a potência sofre o cunho: a matéria pode existir como tal porque ela é a reificação de uma potência através da paixão (o *typos*, o traço) da sua impotência. A potência de pensar, experimentando-se como potência de não pensar, torna-se traço da sua amorfia, traço que ninguém traçou, matéria pura. Neste sentido, o traço é a paixão do pensamento e a matéria não é o substrato inerte de uma forma, mas, pelo contrário, aquilo a que chamamos forma é o resultado de um processo de materialização” (AGAMBEN, 2013a, p. 313, grifo nosso).

⁴⁹⁰ “Viu-se que, no segundo dia das *Antestérias* [festa dionisíaca; para os latinos *Liberalia*], as *Khóes*, um touro, que acompanhava o alegre cortejo, era destinado ao sacrifício. Ao que tudo indica, esse sacrifício se realizava por *diasparagmós* e *omofagia*, ou seja, por desmembramento violento do animal vivo e consumação de seu sangue ainda quente e de suas carnes cruas e palpitantes. *Diasparagmós*, do verbo grego *diasparássein*, ‘despedaçar’, era, pois, em termos de religião, o rito do dilaceramento da vítima sacrificial (touro, bode, corça, enho...) viva ou ainda palpitante e a consumação imediata do sangue e da carne crua da mesma, isto é, a *omofagia*, (*omofaguía*), de *omós*, ‘cru’ e do verbo *phaguên*, ‘comer’. **Dioniso**, como observa o erudito Ateneu, *Dipnosophistas*, 11, 51, 476a, é frequentemente qualificado de *touro* pelos poetas, donde seus epítetos de *Taurófago*, ‘devorador de touros’, que se encontra num fragmento de Sófocles e num gracejo de Aristófanes (*As Rãs*, 357), bem como de *Omádio* e *Omeste*, quer dizer, ‘o que come carne crua’. O despedaçamento do *touro*, símbolo da força e da fecundidade, se de um lado representava os sofrimentos de Dioniso, dilacerado pelos Titãs, de outro, o fato de os e as Bacantes lhe beberem o sangue e lhe comerem as carnes, pelo rito da *omofagia*, inseparável do transe orgiástico, configurava a integração total e a comunhão com o deus. É que os animais, que se devoravam, eram a hierofania, a encarnação do próprio Dioniso. De outro lado, despedaçando animais e devorando-os, os devotos de Dioniso integram-se nele e o recompõem simbolicamente, o que, consoante Jung, configura a conscientização de conteúdos divididos” (BRANDÃO, 1987, p. 137, grifo nosso).

está escrito (*contingentia absoluta*): espaço da liberdade humana. E ainda para reforçar essa ideia, Dionísio “era um deus da árvore em geral” (BRANDÃO, 1987, p. 124), por consequência, da madeira; Nola (1987, p. 216) nos diz que “a conexão etimológica que revela sempre a origem do livro [...] alude à folha, à árvore em geral e à madeira. [...] à madeira está ligado o termo latino *tabula*: as próprias tabuinhas recobertas de cera.” Dionísio como deus da metamorfose “assombra pela multiplicidade e pela novidade de suas transformações. Ele está sempre em movimento; penetra em todos os lugares, em todas as terras, em todos os povos [...] pronto para associar-se a divindades diversas, até antagônicas” (BRANDÃO, 1987, p. 138), o “antropobibliófago” é certamente o único deus grego que, revelando-se sob diferentes aspectos, sem a nenhum se fixar – amorfo –, representa o informe livro – é *Liber*.

La palabra ‘libro’ proviene de un término latino que significa, en origen, ‘madera, corteza’. En griego, el término para ‘materia’ es hyle, que significa, precisamente, ‘madera, selva’ – o, como traducen los latinos, silva o materia, que es el término para designar a la madera como material de construcción, distinto a lignium, que es la leña que arde –. Para el mundo clásico, sin embargo, la materia es el lugar mismo de la posibilidad y de la virtualidad: es, de hecho, la posibilidad pura, lo ‘sin forma’ que puede recibir o contener todas las formas, y cuya forma es, de alguna manera, la huella. Es decir, según la imagen de Aristóteles que hemos mencionado, la página blanca, la tablilla para escribir sobre la cual todo puede ser escrito (AGAMBEN, 2016, p. 84, grifo nosso).

Sob esta perspectiva, é como se da morte Dionísio se fecundasse e renascesse outro, reescrito ao modo da sua potência. De fato, ocorria isso. O terceiro dia das Liberalias, das festas dionisíacas, chamado de *khýtroi* do verbo *khéein* (derramar, verter) era dedicado pelas Bacantes aos mortos; nesse dia clamava-se pelos mortos, pelas larvas que vagavam pela cidade, e à tarde, oferecia-se a Hermes, deus psicopompo, uma *panspermia*, um tipo de sopa misturada com todas as espécies de sementes. Deste ato esperava-se o renascimento de Dionísio e com ele uma nova colheita. Ou seja, a expectativa era que Hermes, escrivão fantasmático, reescrevê-se Dionísio no mundo, todavia, esta reescrita era sobre uma nova camada do palimpsesto selvagem, diante do eterno apagar – morrer, obliterar-se – e reescrever – renascer – sobre a superfície raspada. Assim, ao renascer, Dionísio é tudo que foi e será, ou seja, torna-se o que se é. Contudo, quem restitui Dionísio ao mundo dos homens pós-morte, não é Hermes, pois este é um deus larval e enquanto tal só tem condições de levar almas humanas, sendo sua psicostasia circunscrita aos limites (*peras*), quem restitui Dionísio ao seu deslimite são as Moiras⁴⁹¹ – elas enquanto deusas

⁴⁹¹ Numa perspectiva intercultural, para os Araweté, povo Tupi-Guarani, este papel seria dos *Maí*. Há na cosmologia Tupi-Guarani uma similaridade muito forte com este processo antropofágico que descrevo. Vejamos. “Os Araweté dizem que as almas de seus mortos, uma vez que chegadas ao céu, são mortas e devoradas

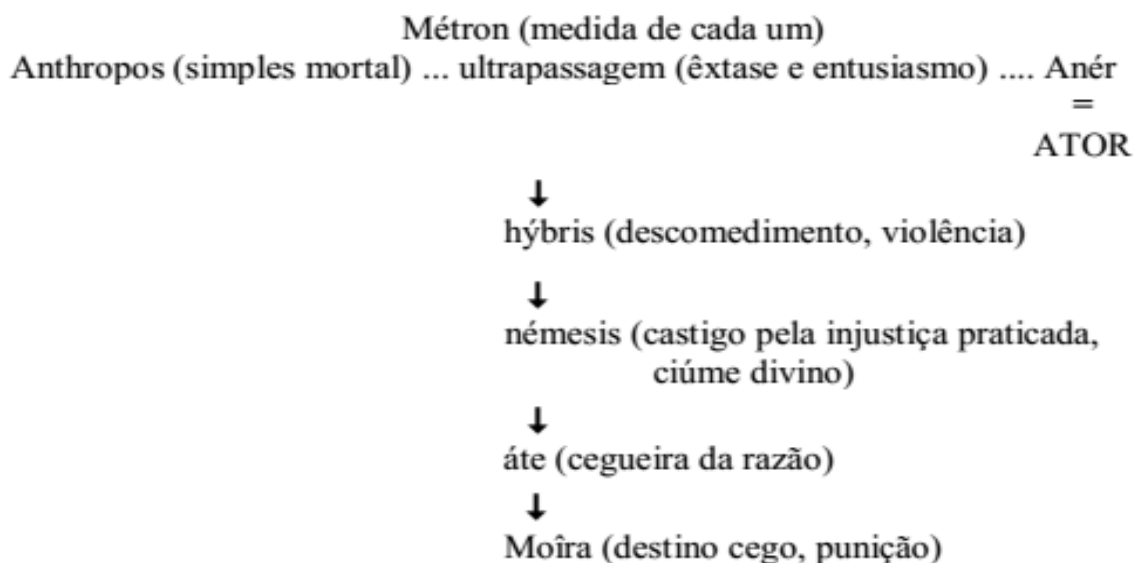
da pura relacionalidade escritural, garantem a possibilidade de Dionísio eternamente retornar à metáfora humana, à tabuinha de escrever onde nada está escrito – “a unidade paradoxal da vida e da morte” (BRANDÃO, 1987, p. 138).

O *homo dionysiacus* no mundo patriarcal era fruto de perseguição da moral apolínea da “moderação” (*meden agan* – nada em demasia) e do “comedimento” (*gnôthi s’ autón* – conhece-te a ti mesmo). De acordo com tais valores, o “simples mortal” dionisiaco (*anthropos*) ultrapassando o *métron*, a medida da moderação e do comedimento, e tornando-se *anér* – herói – acabará, fatalmente, nos braços das Moiras⁴⁹². Essa moral, que abalou a tragédia e a poesia em geral, “fez do *homo dionysiacus* uma presa fácil da Moíra, valendo o esquema trágico para o *ánthropos*, como se fora um aviso prévio: não te ‘dionizes’, não ultrapasses a medida da miséria mortal, porque, se o fizeres, encontrarás os braços de bronze da fatalidade cega” (BRANDÃO, 1987, p. 132). A ultrapassagem do *métron* pelo *hypocrités* – o ator possuído pelo êxtase e pelo entusiasmo – configura uma *hybris*, um descomedimento feito a si próprio e aos deuses imortais, o que provoca *némesis* – a punição pelo ato desmedido –, ou seja, o ciúme divino provocado pelo ator gerará *áte* – a cegueira da razão – e a partir de então tudo que o *homo dionysiacus* fizer será um ato contra si próprio, o que acabará fazendo com que este decline ao “destino cego” – as Moiras. Junito Brandão esquematiza esse processo da seguinte maneira.

pelos *Maí*, os deuses, que em seguida as ressuscitam, a partir dos ossos; elas então se tornam como os deuses, imortais. [...] Ela [esta afirmação] conjuga os temas centrais da cosmologia desse povo Tupi-Guarani. Veremos que ela condensa a concepção Araweté da pessoa, que de nossa parte podemos resumir assim: o destino da Pessoa Araweté é um tornar-se outro, e isso é a Pessoa – um devir. Intervalo tenso, ela não existe fora do movimento” (CASTRO, 1986, p. 22, grifo nosso).

⁴⁹² “Os devotos de Dioniso, após a dança vertiginosa de que se falou, caíam semidesfalecidos. Nesse estado acreditavam sair de si pelo processo do *ékstasis*, ‘êxtase’. O sair de si implicava um mergulho de Dioniso em seu adorador através do *enthusiasmós*, ‘entusiasmo’. O homem, simples mortal, *ánthropos*, em êxtase e entusiasmo, comungando com a imortalidade, tornava-se *anér*, isto é, herói, um varão que ultrapassou o *métron*, a medida de cada um. Tendo ultrapassado sua medida mortal, o *anér*, o herói, transforma-se em *hypocrités*, aquele que responde em êxtase e entusiasmo, a saber, o ator” (BRANDÃO, 1987, p. 132).

Figura 25: A desmedida do *homo dionysiacus*



Fonte: Brandão (1987, p. 133)

O que escapa a este modelo apolíneo é que a Moira são as Moiras – fiandeiras do destino – e a cegueira das Moiras diz respeito à ausência de deuses no seu espectro de visão, pois ao tecer os destinos dos mortais e dos imortais encontram-se numa perspectiva de relação a estes – demasiadamente telúrica –, como os seres límbicos que na ausência da visão de Deus são acometidos por uma natural alegria, as Moiras como no Manifesto da Poesia Pau Brasil “veem com olhos livres” (ANDRADE, 2011, p. 65). E a punição que um destino cego de deuses patriarcais concede ao “morto” é como uma carta sem destinatário cuja mensagem é: “você renascerá sem destino.” Esta é a mensagem da Moira – no singular – *A-tropos* para, no nosso contexto, Dionísio. *A-tropos* numa tradução literal quer dizer “sem volta”.

No nosso contexto, “sem volta” determinada, ou seja, seu destino não está escrito previamente, “é você quem o escreverá conforme a gramática humana, dos sem-destinos”, isto é, a sua tabuinha de escrever não tem nada escrito, esta representa a pura potência do nosso livro informe. Todavia, a palavra *A-tropos* partilha do α-, do “a-” privativo-copulativo da língua grega. O mesmo que dá origem ao “in-” latino. Ou seja, na suspensão provocada pelo “α-” grego, *Atropos* passa a significar “a possibilidade da volta”, do “renascimento”. E mais. *Tropos* assinala o campo retórico-estilístico das figuras de linguagem, do dizer “impróprio”, figurado, da “tropo-logia”. Logo, se o “α-” grego aponta para “a possibilidade de...”, *Atropos* seria “a possibilidade do impróprio” – dionisíaca, ou, na desmedida que a possibilidade indica a potência de algo, a sua condição “informe”, *Atropos* seria a figura informe, isto é, a metáfora. Assim, perante *Atropos*, que é representada com uma tabuinha de escrever onde nada está

escrito e um instrumento de incisão dourado, Dionísio eternamente retorna à sua condição humana, ao seu gesto (*gerere*), à vida. No *colon* “inform,” lugar demasiadamente humano, Dionísio, ou mais aporeticamente, *Liber* – o antropobibliófago – encontra-se com o seu gesto, com a sua moira humana (**se*) – *ecce liber, ecce homo*. O gesto é o peso que assumimos e sustentamos para pôr em movimento, dar uso, as nossas vidas. O gesto que o *homo dionysiacus* nos lega é o de assumir e sustentar o “maior dos pesos” – “o eterno retorno do livro”.

O maior dos pesos – E se um dia, ou uma noite, um demônio lhe aparecesse furtivamente em sua mais desolada solidão e dissesse: ‘Esta vida, como você a está vivendo e já viveu, você terá de viver mais uma vez e por incontáveis vezes; e nada haverá de novo nela, mas cada dor e cada prazer e cada suspiro e pensamento, e tudo o que é inefavelmente grande e pequeno em sua vida, terão de lhe suceder novamente, tudo na mesma sequência e ordem – e assim também essa aranha e esse luar entre as árvores, e também esse instante e eu mesmo. A perene ampulheta do existir será sempre virada novamente – e você com ela, partícula de poeira!’ – Você não se prostraria e rangeria os dentes e amaldiçoaria o demônio que assim falou? Ou você já experimentou um instante imenso, no qual lhe responderia: ‘Você é um deus e jamais ouvi coisa tão divina!’ Se esse pensamento tomasse conta de você, tal como você é, ele o transformaria e o esmagaria talvez; a questão em tudo e em cada coisa, ‘Você quer isso mais uma vez e por incontáveis vezes?’, pesaria sobre os seus atos como o maior dos pesos! Ou o quanto você teria de estar bem consigo mesmo e com a vida, para não desejar nada além dessa última, eterna confirmação e chancela (NIETZSCHE, 2012, §341, p. 205).

:

5.4 DAS MOIRAS, OU, DO UMBRAL METAFÓRICO DA LINGUAGEM

O *entrelaçamento* (*Verwebung*) da linguagem, do que na linguagem é apenas linguagem, e de outros fios da experiência, constitui um tecido. [...] A palavra *Verwebung* reenvia para esta zona metafórica: as ‘camadas’ são ‘tecidas’, o seu intrincado é tal que não se pode distinguir a trama e a cadeia. Se a camada do logos fosse *simplesmente fundada*, poder-se-ia antecipá-la e deixar aparecer sob ela a camada subjacente dos atos e conteúdos não-expressivos. Mas, visto que esta superestrutura retroage, de maneira essencial e decisiva, sobre o *Unterschicht*, é-se obrigado, desde o início da descrição, a associar à metáfora geológica uma metáfora propriamente *textual*: é que tecido quer dizer *texto*. *Verweben* quer aqui dizer *texere*. O discursivo refere-se ao não-discursivo, a ‘camada’ linguística mistura-se com a ‘camada’ pré-linguística segundo o sistema regulado de uma espécie de *texto*. [...] no que assim se *urde*, é precisamente a operação do começo (*ordiri*) que jamais se deixa alcançar; o que se trama como linguagem, é que a trama discursiva se torna irreconhecível como trama e toma o lugar de uma cadeia que verdadeiramente não a precedeu. Esta textura é tanto mais inextrincável quanto mais é totalmente significante: os fios não-expressivos não são sem significação.

Jacques Derrida, *Margens da filosofia*,
(1991, p. 200-201, grifo nosso)

A escritura teria construído ou ao menos condensado a ‘tela da palavra’.

Jacques Derrida, *Gramatologia*,
(2013, p. 39)

The Moirai were described as ugly, old women and sometimes lame. They were severe, inflexible and stern. Klotho carries a spindle or a roll (the book of fate), Lakheis a staff⁴⁹³ with which she points to the horoscope on a globe, and Atropos a scroll, a wax tablet, a sundial, a pair of scales, or a cutting instrument. At other times the three were shown with staves or sceptres,

⁴⁹³ A palavra *staff* aqui tem na acentuação histórico-filológica – escritural. No português a palavra atende por “estafeta”, no regionalismo significa “mensageiro”, “entregador de tele-gramas”; “estafeta” do modo dicionarístico quer dizer portador de despachos, encomendas, cartas, que faz a entrega a cavalo (*angaros*; parelha alada), ou, ainda, funcionário de empresa postal, encarregado de distribuir a correspondência; carteiro. No italiano recorre-se a *staffeta*, ‘antigo mensageiro a cavalo’, de *staffa* ‘estribo da sela do cavalo’. O sentido de fundo no inglês, conforme pode-se ler no *online etymology dictionary* de Oxford (2017), é: “Old English *stæf* (plural *stafas*), ‘walking stick, strong pole used for carrying, rod used as a weapon, pastoral staff’, probably originally **stæb*, from Proto-Germanic **stabaz* (source also of Old Saxon *staf*, Old Norse *stafr*, Danish *stav*, Old Frisian *stef*, Middle Low German and Middle Dutch *staf*, Old High German *stab*, German *Stab*, Gothic **stafs* ‘element’; Middle Dutch *stapel* ‘pillar, foundation’), from PIE root **stebh-* ‘post, stem, to support, place firmly on, fasten’ (source also of Old Lithuanian *stabas* ‘idol’, Lithuanian *stebas* ‘staff, pillar’; Old Church Slavonic *stoboru* ‘pillar’; Sanskrit *stabhnati* ‘supports’; Greek *stephein* ‘to tie around, encircle, wreath’, *staphyle* ‘grapevine, bunch of grapes’; Old English *stapol* ‘post, pillar’). As ‘pole from which a flag is flown’, 1610s. In musical notation from 1660s. Sense of ‘group of military officers that assists a commander’ is attested from 1702, apparently from German, from the notion of the ‘baton’ that is a badge of office or authority (a sense attested in English from 1530s); hence *staff officer* (1702), *staff-sergeant* (1811). Meaning ‘group of employees (as at an office or hospital)’ is first found 1837. *Staff of life* ‘bread’ is from the Biblical phrase *break the staff of bread* meaning ‘cut off the supply of food’ (Leviticus xxvi.26), translating Hebrew *matteh lekhem*. The Old English word, in plural, was the common one used for ‘letter of the alphabet, character’, hence ‘writing, literature’, and many compounds having to do with writing, such as *stæfcræft* ‘grammar’, *stæfcræftig* ‘lettered’, *stæflic* ‘literary’, *stæfleahor* ‘grammatical error’, with *leahor* ‘vice, sin, offense’.”

the symbols of dominion, and sometimes even with crowns. At the birth of each man they appeared spinning, measuring, and cutting the thread of life.

Theoi Project, *Moirai* (Μοίραι),
(2017)

[...] **um mundo intermediário** entre beleza e verdade: **nesse mundo intermediário é possível uma união de Dionísio com Apolo. Esse mundo revela-se em um jogo (*Spiel*)** com a embriaguez, não em ser completamente tragado por ela. No ator nós reconhecemos novamente o homem dionisíaco, o instintivo poeta-cantor-dançarino, mas agora como homem dionisíaco *representado* (*gespielten*). Ele procura alcançar o protótipo desse homem na comoção do sublime ou também na comoção do cômico: **ele ultrapassa a beleza e não procura, todavia, a verdade. Fica pairando no intermédio de ambos. Não aspira à bela aparência, mas à aparência, não à verdade, mas à verossimilhança** (símbolo, sinal da verdade). [...] **O novo mundo artístico, o mundo do sublime e do ridículo, o mundo da ‘verossimilhança’, repousava sobre uma outra visão dos deuses e de mundo, diferente da antiga, inerente à bela aparência. O conhecimento dos terrores e das absurdidades da existência, da ordem perturbada e da irracionalidade dos planos, do monstruoso sofrimento em toda a natureza tinha desvelado as figuras artificialmente encobertas da Moira e das Eríneas, da Medusa e da Górgona: os deuses do Olimpo corriam o mais alto perigo.**

Friedrich Nietzsche, *A visão dionisíaca do mundo*,
(2007, p. 26-27, grifo nosso)

O aforismo posterior ao que terminou o tópico anterior é o §342, nele diz Nietzsche (2012, §342, p. 205): “*Incipit tragoedia* [a tragédia começa]”. Mas que *incipit* é esse? Poderíamos suplementar com o título do livro de Antonio Freire (1969), sendo o *incipit*: “Moira na tragédia grega”. Este penúltimo tópico, do penúltimo capítulo sobre as paisagens metafóricas tratará da questão da Moira e seus paralelos interculturais. Associado a este caractere histórico-cultural, alguns elementos emergirão da experiência com as Moiras – a história, a linguagem e a vida humana. Na vigência da linguagem, “indistintas” relações entre redes e narrativas são tecidas. Trata-se de uma leitura filosófica e crítico-filológica das inacabadas origens da ideia de rede e suas dimensões pragmáticas do fiar e do narrar que enredam os “destinos dos homens em suas histórias linguísticas”: o livro de estórias da humanidade. Tais dimensões relacionais são expostas criticamente através da travessia de três figuras míticas: as Moiras, as Parcas e as Nornas, deusas do destino e fiandeiras da vida e da morte entre os gregos, romanos e nórdicos, respectivamente. O mito é lido enquanto aquilo que une por meio da fabulação da linguagem (*mítos* – fio da teia). As redes e as narrativas zelam pela vida daquele que é no *colon*, na soleira, na fonte-borda da linguagem: o humano.

As páginas que seguem são frutos de uma experiência reflexiva a respeito da noção de rede enquanto tapera de um modo de pensar o mundo da vida. Esta travessia meditativa indica

uma relação densa entre rede e linguagem, ou ainda, aponta para o estatuto híbrido e “indistinto” desta relação. Como paisagem é possível dizer que rede e linguagem transbordam a narrativa épica do mito, e a criticidade provocada por essa relação profana provoca “uma liberação do mito de seu isolamento” (AGAMBEN, 2008b, p. 168). O sentido concreto da palavra mito é “fio da teia” e por ora é interpretado em comunhão com o caractere fecundo que este exerceu nas formas-de-vida do homem ocidental. O mito não é o que nos separa demarcatoriamente, mas o que une liberando-nos em seus fios de linguagem à “reconstrução de uma relação autêntica, ou seja, livre, com este [o mito]” (AGAMBEN, 2008b, p. 169).

A filologia desperta o mito da sua rigidez arquetípica e do seu isolamento e o restitui à história. A origem, que ela própria produziu criticamente, é isenta de todo caráter ritual e de toda sujeição ao destino. A sua relação com o mito lembra aquela que a infância entretém com o passado místico da humanidade. Assim como as crianças conservam nos jogos e nos contos de fadas o mundo mítico liberado de submissão ao ritual, transformando deste modo a prática divinatória em jogo de azar, o instrumento augural em pião, o rito de fertilidade em brincadeira de roda, também a filologia transforma os nomes míticos em palavras e, ao mesmo tempo, redime a história da cronologia e do mecanicismo. Aquilo que exprimia os inflexíveis vínculos linguísticos do destino torna-se aqui a substância linguística da história. A mitologia crítica, que, na forma de um vocabulário das palavras indo-européias, a filologia lega como uma nova infância à cultura ocidental, deve passar agora às mãos da poesia (AGAMBEN, 2008b, p. 170, grifo nosso).

Nesses labirintos e sem Ariadne, nos encontramos com “três tríades” mitológicas da “substância linguística da história”, as Moiras, as Parcas e as Nornas, deusas do destino dos gregos, romanos e nórdicos, respectivamente. Essas tríades, também conhecidas como “as fiandeiras da vida e da morte ou do destino”, nos mostra através da fabulação do mito como a relação entre rede e linguagem é tão humana, viva e contemporânea, apesar do anunciado perigo da extinção da narrativa, ao qual “antropobibliofagicamente” devoramos no “relato angélico da informação”. Na presença deste risco é preciso ar-riscar-se e aventurar-se em aceitar o que é dado pelas tríades, a *quête* informacional que nesta tese está “entre-nós”: “nenhuma coisa que seja onde a palavra faltar.” Nas palavras de Cassirer (2013, p. 104) “a mitologia nada mais é que um resíduo [...] um débil remanescente daquele que antes constituía todo um reino do pensamento e da linguagem”, em outras palavras, o mito é “a metáfora fundamental”, ou, como havia dito na página anterior, “a metáfora radical” que na sua condição “passageira” faz do mito: linguagem (CASSIRER, 2013, p. 103). Esta é a partilha deste texto (*texere* – tecer).

Iremos propor um segundo *incipit*: “a(s) tríade(s) Moiras, Parcas e Nornas: o tecer do mesmo...” A inserção dos parênteses no “título” não foi em vão – como nada o é no “inferno barroco da potência”; trata-se antes de deixar exposto a complementaridade possível da leitura

no singular e no plural, de uma identidade e de uma diferença que não manifestam o igual⁴⁹⁴, mas, todavia, o mesmo – o *colon* (:). Os parênteses assinalam um permeio – do grego *paréntesis*, ação de intercalar – uma suspensão na estrutura do texto, por vezes linear, acrescentando uma curva, geralmente uma digressão, um passeio, um devaneio ligeiro à temática em pauta com o intuito de intercalá-la, de apresentá-la ao outro, num movimento de com-posição de fios que tecerão os caminhos labirínticos do texto e/ou da fala, da poética e/ou da retórica. Enfim, da linguagem, ou, da(s) Moira(s). Essa travessia proporcionada pelos parênteses, pelas aspas, pelos travessões, pelas notas de rodapé, dentre outros elementos linguísticos textuais, partilha do que aos olhos de Walter Benjamin, Martin Heidegger e Giorgio Agamben é chamado por experiência (*experientia*)⁴⁹⁵.

A possibilidade de manifestação do mesmo, e não do igual, como mencionado, merece ser esclarecida. Em cada identidade reside a relação “:”, uma síntese da união em uma unidade e não uma “monótona uniformidade” que reside na igualdade. A identidade pode ser interpretada como a reverberação do mesmo a partir do vigor do diverso, “a mesmidade como comum-pertencer” (HEIDEGGER, 2009, p. 41). O comum-pertencer⁴⁹⁶ (€) diz do comum, a unidade, e do pertencer, o integrado, “unidade de algo múltiplo” (2009, p. 42).

[...] encontram-se somente e enquanto permanecerem na diferença de seus modos de ser. O mesmo não se confunde com o igual e nem tampouco com a

⁴⁹⁴ “Identidade produzida como ausência da diferença leva à convergência do Mesmo com o Mesmo. [...] a igualdade como indiferenciação acaba por produzir a indeferência, que produz o regime do mal e a eliminação do Outro” (AGUIAR, 2005, p. 84).

⁴⁹⁵ Repito essa acepção, como outras no texto, como uma espécie de “ruminação” antropofágica da memória – cada releitura – *relegere* – outra outra.

Experiência vem do latim *experientia*, “provir-de, ir-atraves de”, já ser sempre o que não é ainda. A raiz indo-européia é **per*, a qual se liga a ideia de travessia e, secundariamente, a da prova. Em grego, de onde provém a inspiração latina, os derivados que demarcam a travessia a passagem são numerosos: *peirô*, atravessar; *pera*, mais-além; *peraô*, passar através; *perainô*, ir até o fim; *peras*, termo, limite. A palavra latina para experiência tem como radical “*per*” (ex-**per**-iência): sair de um perímetro, sair da condição do já conhecido, do já vivido, para ampliar vivências. De “*per*”, também vem a palavra *periculum*: atravessar uma região, durante uma viagem, onde perigos podem nos assaltar. E, para esses perigos, há a palavra que se associa a *periculum*, que é *oportunus* – originada de *portus*, que quer dizer saída. A palavra experiência tem o “*ex*” de exterior, de estrangeiro, de exílio, de estranho e também o “*ex*” de existência. A experiência é a passagem da existência, a passagem de um ser que não tem essência ou razão ou fundamento, mas que simplesmente “*ex-iste*” de uma forma sempre singular, finita, imanente, contingente.

Etimologicamente, para experiência, a palavra que Walter Benjamin usa é *Erfahrung*. O seu radical é “*fahren*” que significa viajar. No alto-alemão, “*fahr*” significa atravessar uma região durante uma viagem, pôr-se em lugares desconhecidos, de “*fara*”, palavra de origem similar à *fahr*, deriva *Gefahr*, perigo, e *gefährden*, pôr em perigo. Portanto, nestas diversas línguas citadas a palavra experiência contém inseparavelmente a dimensão de travessia e perigo.

⁴⁹⁶ “Porque o lugar próprio do exemplo é sempre ao lado de si próprio, no espaço vazio em que se desenrola a sua vida inqualificável e inesquecível. Esta vida é a vida puramente linguística. Só a vida na palavra é inqualificável e inesquecível. O ser exemplar é o ser puramente linguístico. [...] Estas singularidades puras comunicam apenas no espaço vazio do exemplo, sem estarem ligadas por nenhuma propriedade comum, por nenhuma identidade. Expropriaram-se de toda a identidade, para se apropriarem da própria pertença, do sinal €. *Tricksters* ou vagabundos, ajudantes ou *cartoons*, eles são os exemplares da comunidade que vem” (AGAMBEN, 1993, p. 16-17, grifo nosso).

unidade vazia do que é meramente idêntico. Com frequência, o igual se transfere para o indiferenciado a fim de que tudo nele convenha. O mesmo é, ao contrário, o mútuo pertencer do diverso que se dá, pela diferença, desde uma reunião integradora. O mesmo apenas se deixa dizer quando se pensa a diferença. No ajuste dos diferentes vem à luz a essência integradora do mesmo. O mesmo deixa para trás toda sofreguidão por igualar o diverso ao igual. O mesmo reúne integrando o diferente numa unicidade originária. O igual, ao contrário, dispersa na unidade pálida do um, somente uni-forme (HEIDEGGER, 2010, p. 170).

Ler o título no singular e/ou no plural aponta, cada um a sua maneira, para significados diversos; no singular, a tríade ganha força na identidade do que são as figuras mitológicas das Moiras, Parcas e Nornas; no plural, a tríade é sobreposta, sinaliza uma dobra no palimpsesto-emblemático, onde as tríades se sobrepõem de modo complementar à tríade identitária, pois cada uma, Moiras, Parcas e Nornas, são em suas disposições tríades. As tríades são: *Clotó*, *Láquesis* e *Atropos*, as Moiras gregas, *Nona*, *Décuma* e *Morta*, as Parcas latinas e *Urd*, *Verdandi* e *Skuld*, as Nornas nórdicas. As “três tríades” são figuras mitológicas complexas – *complexus*, “tecer com” – que replicam – *replicare*: dobrar, encurvar, desviar curvando – a manifestação do mesmo e proporcionam uma “*fores* hermenêutica”⁴⁹⁷ do “fenômeno” das redes associado ao das narrativas e anunciados através da experiência da linguagem – *experimentum linguae*, que por sua vez, não deixa de ser mítica, conforme argumentado por Furio Jesi (2010, p. 1) nas primeiras linhas do fragmento I do seu texto *Mito e linguagem*: “Se o mito genuíno é a realidade em que o conhecimento humano chega ao contato com a verdade sem alterar a sua característica fundamental de ser humana, não se pode conceber linguagem que não seja verdadeira sem ser mítica.” A tela abaixo, “Um fio de ouro” de John Melhuish Strudwick, é uma representação dessas figuras míticas, Moiras, Parcas e Nornas.

⁴⁹⁷ Um *fores* hermenêutica seria uma interpretação na soleira da linguagem, naquilo que não é nem propriamente a dimensão significante e nem a significada, nem larval nem lar, mas, a cifra apotropaica da linguagem, a sua dimensão simbólica – esfíngico enigmática (αἴνιγος).

“Uma semiologia libertada da marca de Édipo e fiel ao paradoxo saussuriano deveria finalmente lançar este olhar para a ‘barreira resistente à significação’, que domina, sem que nunca alcançar ela própria a linguagem, a reflexão ocidental sobre o signo e sobre cuja remoção se fundamenta a posição primordial do significante e do significado, que faz parte essencial da metafísica. [...] deixando-se capturar no labirinto em que é jogado pelo αἴνιγος da forma emblemática, consiste em sinalizar para a estação apotropaica originária da linguagem no coração da fratura da presença, na qual uma cultura que tivesse pago o seu débito com a Esfinge poderia encontrar um novo modelo do significar” (AGAMBEN, 2007a, p. 224).

Figura 26: *A Golden Thread.*



Fonte: John Melhuish Strudwick (1885).

Retomando, a palavra mito vem do grego *mítos*, μῦθος, fio da teia. Teia e fio estão vinculados, a existência de uma implica a razão de existir do outro, co-existem. Fio e teia são mito e linguagem⁴⁹⁸. Esse é o sentido paradigmático⁴⁹⁹ da palavra *mítos*⁵⁰⁰. Entendendo por palavra – *parabole*: “para-”, ao lado, “*ballein*”, jogar, projetar, atirar – o que joga ao lado, similar ao sentido de paradigma. Paradigma vem do grego *paradeigma*, “exemplo⁵⁰¹”, derivado

⁴⁹⁸ As relações sobre mito e linguagem foram e são diversamente estudadas por diversos pesquisadores, tais como Jesi (2010), Cassirer (2013), Eliade (1972), Caillois (1980), Agamben (2008b), Benjamin (2011), dentre outros.

⁴⁹⁹ “Tem que ser indestrutível o que os nomes da linguagem designam: pois deve-se poder descrever o estado no qual é destruído tudo o que é destrutível. E nesta descrição haverá palavras; e o que lhes corresponde não pode ser destruído, caso contrário as palavras não teriam significado algum.” Não posso serrar o galho sobre o qual estou sentado.

Com efeito, poder-se-ia objetar de imediato que a descrição mesma tem que excetuar-se da destruição. – Mas o que corresponde às palavras da descrição e, portanto, não pode ser destruído, se ela for verdadeira, é o que dá às palavras o seu significado – sem o que elas não teriam significado algum. – Mas este homem de fato é, em certo sentido, o que corresponde ao seu nome. Mas é destrutível; e seu nome não perde o significado quando o portador é destruído. – O que corresponde ao nome, e sem o que ele não teria significado algum, é, por exemplo, um paradigma que é usado no jogo de linguagem em ligação com o nome” (WITTGENSTEIN, 2008, §55, p. 46).

⁵⁰⁰ Sabe-se que é comum nas línguas a passagem de um sentido concreto para um abstrato. Caso interpretássemos dessa maneira, o mito entendido como fio da teia é extremamente concreto, enquanto que mito enquanto história, fábula, narrativa, ganha em abstração. Mas não lemos assim; não fazemos remissões entre limites, interno-externo, concreto-abstrato, ideal-sensível, etc., lemos o hífen (-), a relação que está no “entre-termos”. Deste modo, a exposição da palavra mito, o seu ser e o seu existir, não podem ser entendidos separadamente. O mito, neste sentido, participa dos jogos de tessitura da linguagem; o urdir da linguagem, em seu cozimento, partilha do mito como um tempero ingrediente à devoração.

⁵⁰¹ Exemplo, do latim *exemplum*, “uma amostra”, literalmente “o que é retirado”, do verbo *eximere*, “tirar, remover”, de *ex-*, “fora”, mais *emere*, originalmente “tirar”. Logo, Agamben dirá a respeito do exemplo, que “o

de *paradeiknynai*, “mostrar, representar”, de modo literal, “mostrar lado a lado”, formado por *para-*, “ao lado”, e *deiknynai*, “mostrar, apresentar”. Mediante o termo “exemplo”, Giorgio Agamben (1993, p. 16) pormenoriza, “*para-deigma*, o que se mostra ao lado (como o alemão *Bei-spiel*, o que joga ao lado)”. Portanto, o que joga ao lado do ser humano em seu umbral, em seu comum-pertencer (mesmo) é a linguagem e, por sua vez, no *exemplum*, na medida em que visita, em que se projeta, unindo-se ao mundo em sua soleira, sendo-no-mundo-com-os-outros, é também o gesto mítico fabulatório, histórico, narrativo, poético.

Então, além de serem figuras míticas correspondentes em três culturas mitológicas distintas, o que nos leva a meditar sobre as redes, as narrativas, o mito e a linguagem através dessas deusas? O que essas “três tríades” podem nos re-velar – no sentido grego de *a-lethéia* – a respeito de nossa problemática, em especial, do tecer reticular das narrativas na linguagem. Certamente essa “tripla tríade” faz todo o sentido para a discussão posta em meditação, ou, em outras palavras, elas são as fontes originárias (históricas). A metáfora é ainda uma teoria do sentido, um emblema simbólico deste.

O alemão *sinnan, sinnen*, pensar o sentido, diz encaminhar na direção que uma causa já tomou por si mesma. [...] significa mais do que simples consciência de alguma coisa. Ainda não pensamos o sentido quando estamos apenas na consciência. Pensar o sentido é muito mais. É a serenidade em face do que é digno de ser questionado. [...] No pensamento do sentido, encaminhamo-nos para um lugar onde se abre, então, o espaço que atravessa e percorre tudo que fazemos ou deixamos de fazer (HEIDEGGER, 2010, p. 58).

A rede é uma ideia originária (histórica) do pensar ocidental e não uma invenção moderna⁵⁰². A rede em sua origem é mítica, está no próprio nome *mítos*, uma arte que se revela na própria configuração, onde o artista-ator é o próprio configurador⁵⁰³ (KERÉNYI, 2011, p. 15). Enquanto uma arte, o ato configurador do tecer é uma *tékhne* (τεχνη) – “fazer aparecer”, “originar”. Na palavra latina *texere* (tecer) é nítida essa relação, além do eco da linguagem

ser exemplo é o ser puramente linguístico” (AGAMBEN, 1993, p. 16), assim, o que é retirado como exemplo, é o ser-dito, isto é, o ser linguístico.

⁵⁰² Acerca do rizoma vocabular da palavra história no grego, temos: *hístos* – urdidura, teia, *histótonos* – estendido sob o tear, *hístorgein* – tecer, ser tecedor, *hístoiria* – techedura.

⁵⁰³ Essa ideia de configuração e do ator enquanto configurador na mitologia está presente, por exemplo, na modernidade, conforme apresentado por Marteleto (2000, p. 80) em Norbert Elias, com um intensificador exemplar (*exemplum*) usado como exemplo, o jogo. O jogo é uma autêntica manifestação do mito, fruto de diversas investigações como as de Leo-Strauss, Walter Benjamin, Roger Caillois, Giorgio Agamben, dentre outros. Ainda sobre a configuração na mitologia, Kerényi (2011, p. 16) afirma, “a configuração na mitologia é figurativa”, ou seja, metafórico-blemática. Essa dialética descrita entre con-figurar e figurar também está presente na apropriação metodológica das redes (ARS – Análise de Redes Sociais) na modernidade (MARTELETO; TOMAÉL, 2005).

presente nesse vocábulo, como já visto. Como o mito, a rede⁵⁰⁴ é “uma produção da origem, porém esta origem não é um evento arquetípico separado *in illo tempore*, mas é ela mesma algo essencialmente histórico. [...] é uma origem.” (AGAMBEN, 2008b, p. 168) Com isto, Agamben (2008b, p. 169) anuncia que o sistema mítico garante a inteligibilidade da história e “as ‘palavras’ indo-europeias são, deste ponto de vista, um equivalente dos nomes míticos: não causas, mas origens.” Como afirmado na primeira frase desse parágrafo, “a rede é uma ideia originária do pensar ocidental”, e após certo desenvolvimento dessa ideia que perdurará nos próximos parágrafos, torna-se necessário explicitar o que se entende por origem.

A origem, apesar de ser uma categoria totalmente histórica, não tem nada que ver com a gênese. O termo origem não designa o vir-a-ser daquilo que se origina, e sim algo que emerge do vir-a-ser e da extinção. A origem se localiza no fluxo do vir-a-ser como um torvelinho, e arrasta em sua corrente o material produzido pela gênese. O originário não se encontra nunca no mundo dos fatos brutos e manifestos, e seu ritmo só se revela a uma visão dupla, que o reconhece, por um lado, como restauração e reprodução, e por outro lado, e por isso mesmo, como incompleto e inacabado. Em cada fenômeno de origem se determina a forma com a qual uma ideia se confronta com o mundo histórico, até que ela atinja a plenitude na totalidade de sua história. A origem, portanto, não se destaca dos fatos, mas se relaciona com sua pré e pós-história. As diretrizes da contemplação filosófica estão contidas na dialética imanente à origem. Essa dialética mostra como em toda essência o único e o recorrente se condicionam mutuamente. A categoria da origem não é pois, como supõe Cohen, puramente lógica, mas histórica (BENJAMIN, 1984, p. 67-68).

A *poiésis* da origem, o mito – fio da teia – é histórico, seus mitologemas vívidos, suas narrativas reais urdiduras da origem – “restauração e reprodução”, “incompletude e inacabamento”, esta é sua trama, sua *tela*. Entre os gregos essas urdidoras são reconhecidas como Moiras, entre os latinos como Parcas e entre os nórdicos como Normas. São nove deusas, três tríades, fabuladoras da vida e da morte. Enquanto urdidoras são fabuladoras. Urdir e fabular são palavras de significados próximos. Urdir vem do latim *ordior*, urdir os fios da teia, começar a tecer, originar, principiar, mas também, começar a falar. Fabular vem do verbo que caiu em desuso **for*, mas que deu origem a palavras como *fabula*, *fabulatio*, *fari*, *fatum*, *fatur*, *forma* que significam, a partir de sua raiz, falar⁵⁰⁵. Portanto, urdir e fabular são escrituras da fala, da

⁵⁰⁴ Tanto *texo* (texto) como *contexo* (contexto) entre os latinos significava também compor, urdir um discurso, uma trama narrativa. A trama da narrativa, o “enredo”, na Poética de Aristóteles (2008, § 1447a, p. 37) atendia pelo seguinte nome: mito. Na nota de rodapé à palavra “enredo”, diz-nos a tradutora Ana Maria Valente: “*Mythos* será sempre traduzido por ‘enredo’, ou seja a história organizada em entrecho ou intriga. Exceptuam-se 1449a 19, 1453a 18, 1456a 12 e 1460a 33, em que a palavra assume o sentido de “história”, e 1451b 2 4, 1453a 37 e 1453b 22, em que equivale a ‘história tradicional’ ou ‘mito’.”

⁵⁰⁵ O próprio verbo **for* caiu em desuso desde a época histórica; não é muito empregado, a não ser na poesia, no sentido de “falar”. Mas ele gerou muitos derivados antigos: *facundus* “eloquente, de palavra fácil”, *fabula* “conversa, peça dialogada, fábula, lenda”, e por fim *fama* “renome”, sobretudo no bom sentido, dem que *famosus* “que tem bom renome” e seu contrário *infamis* “que não tem bom renome, de mau renome”. [...] Essa raiz inexistente

linguagem em seu sentido mais amplo, visto também numa expressão escrita como tecer (*texere*) e texto (*texo*). Em outras palavras, urdir e fabular assinalam a fala da linguagem, visto que, “a linguagem fala”, segundo Heidegger (2008, p. 9) em seu ensaio intitulado, *A linguagem*.

As Moiras são as urdidoras e tecedoras do destino para os gregos. A palavra grega moira (μοῖρα) provém do verbo *meíresthai*, obter ou ter em partilha, obter por sorte, repartir, donde moira é parte, lote, quinhão, aquilo que a cada um coube, o destino. A partilha (porção) é também um dos significados do *colon*. A palavra também é traduzida por partida, como pode ser visto na apropriação latina do mito – *Parcas* as fiandeiras do destino para os romanos. *Parcae* significa partida, nascimento, de *parere*, *partum*, produzir, gerar, criar, mas também, dar à luz, pôr ovos, criar palavras. É notável como o gesto de urdir os fios da teia, de fiar está sempre rememorando a associação com a linguagem. Mário da Gama Kury (2008, p. 306) apresenta as *Parcas* da seguinte maneira.

Parcas (Parcae). Divindades do destino em Roma, identificadas com as Moiras dos gregos e dotadas gradualmente de todos os seus atributos. Em sua origem as *Parcas* provavelmente eram demônios ligados ao nascimento, porém ganharam com o tempo as características mais abrangentes de seu modelo grego. Elas apareciam como fiandeiras, fixando a duração da vida humana. A exemplo das Moiras, as *Parcas* eram três irmãs que determinavam o nascimento, o casamento e a morte das criaturas humanas. Seus nomes eram *Nona*, *Décuma* e *Morta*. Havia no Fórum romano estátuas das três *Parcas*, chamadas *Tria Fata* (os Três Destinos).

Em acordo com o descrito por Kury, pode-se interpretar destino e partida, Moiras e *Parcas* como sinônimos, neste sentido, *parcae* no latim é sinônimo de *môirai* no grego⁵⁰⁶. “Em Roma, as *Parcas* foram, pouco a pouco, identificadas com as Moiras, tendo assimilado todos os atributos das divindades gregas. [...] Tão grande foi, porém, a influência das Moiras sobre as *Parcas*” (BRANDÃO, 1986, p. 232). Vejamos o que Kury diz acerca das Moiras gregas.

totalmente em indo-iraniano. Restringe-se à parte central do domínio indo-europeu: além do latim e do grego, o armênio o comprova em *bay* “palavra”, que se funda em **bati-*, correspondendo exatamente ao grego *phátis*, *ban* “palavra coisa”, e no inciso *bay* “diz ele”. Ela se encontra parcialmente em germânico, inglês antigo *bōian* “se gabar”; por fim, também parcialmente em eslavo *baju*, *bajati* “contar, pronunciar sortilégios”, e depois, com uma sufixação mais complexa, *baliji* “médico, feiticeiro” (BENVENISTE, 1995, p. 138).

⁵⁰⁶ Nascimento e perecimento, surgimento e encobrimento, vida e morte, para os gregos e os latinos não são categorias dissociadas, como o são na modernidade contemporânea. Heráclito ao menos em dois fragmentos esclarece tal relação: no fragmento 123 assinala, “surgimento já tende ao encobrimento” (1980, p. 137) e no fragmento 15, talvez o mais esclarecedor, anuncia, “[...] Mas Hades e Dionísio é o mesmo, para quem deliram e festejam.” (1980, p. 55), isto é, a vida (Dionísio) e a morte (Hades) é o mesmo – o comum-pertencer que eternamente retorna a soleira da casa, à linguagem. “Não há dúvida de que em todos os níveis da vida humana coexistem a morte e a vida, ou seja, uma tensão entre forças contrárias [...] Libertadora dos sofrimentos e preocupações, a Morte não é um fim em si; ela pode nos abrir as portas para o reino do espírito, para a vida verdadeira: *mors ianua uitae*, a morte é a porta da vida” (BRANDÃO, 1986, p. 227). Como vimos a partir de Dionísio, é a Moira(s) que na soleira da casa estanca a porta para que Dionísio ou *Liber* eternamente retorne, o mesmo, mas, outro outro – sua condição de liberdade.

Moiras (*Môirai*). O destino personificado de cada criatura humana, dotada desde o nascimento de sua própria Moira, palavra que significa ‘quinhão’. Essa abstração tornou-se com o tempo uma divindade, semelhante às *Keres*, mas sem a crueldade e a violência destas últimas. As Moiras, inflexíveis como o destino, eram a encarnação de uma lei inexorável, à qual os próprios deuses estavam sujeitos. Nos poemas homéricos e em Hesíodo as Moiras, reduzidas a três no segundo poeta, eram *Atropos*, *Clotó* e *Láquesis*; elas evoluíram com o tempo para um conceito amplo, passando a determinar o destino de todas as criaturas humanas e de cada uma delas, e fixando desde o nascimento a duração da vida e seu curso mediante um fio que uma delas fiava, outra enrolava e a terceira cortava quando chegava a hora prefixada para a morte. Essas três Moiras são geralmente mencionadas como filhas de *Zeus* e de *Têmis* e irmãs das *Horas*, mas em outras fontes pertencem à geração pré-olímpica e aparecem como filhas de *Nix* (a Noite), à semelhança das *Keres*. Às vezes elas são associadas a *Ilítia*, divindade que presidia os nascimentos, e às vezes fazem companhia a *Tykhe* (a Sorte, ou a Fortuna; o acaso). Os romanos identificavam suas *Parcas* com as Moiras dos gregos (2008, p. 273).

Leiamos (neo)barrocamente o “nunca foi” desta escritura. A partir de cada uma das Moiras. *Atropos*, em grego *Ἀτροπος*, *Átropos* de *a*, “alfa privativo”, não, e o verbo *trépein*, voltar. *Átropos* é a que não volta atrás, a inflexível, pois sua tarefa consiste em “inflexibiliza” humano em seu “tropo”, em sua história metafórica. Sua função é cortar o fio da vida. Tropo (*trépein*) – que no latim está também em *versus*, verso, voltar – está associado à linguagem, à palavra em seu sentido conotativo, figurado – ao seu sentido “mesmo”; numa perspectiva simbólica, aqui a morte pode ser interpretada como uma privação da linguagem – a infância. *Atropos*, como na epígrafe lapidar desse tópico, é representada com a tabuinha de escrever onde nada está escrita – o livro da vida. Ou seja, *Atropos* ao cortar o fio da vida, devora-a e renasce-a, outra outra. Como diz Guimarães Rosa (2006, p. 187): “um menino nasceu – o mundo tornou a começar!...”

Clotó, em grego *Κλοθώ* (*Klothô*, com “o” aberto), do verbo *klóthein*, fiar, significando, pois, *Clotó*, a que fia, a fiandeira. *Cloto* segura o fuso e vai puxando o fio da vida. *Cloto* é representada como um papiro intitulado *book of ate* ou, talvez, *book of fate*. O que não constitui uma contradição para nós. Pois no inglês o “ate” significa “comido”, isto é, após a devoração antropofágica de *Atropos* o *homo dionysiacus*, por exemplo, eternamente retorna, outro outro, em outras palavras, por meio do devoramento Dionísio se deslimita, amplia os limites do *liber*, torna o mundo mais aberto e plural, “inform,”. Assim, o fato (*fate*) do livro sustentado pelas mãos de *Cloto* é o seu *ate*, ou, numa brincadeira com o grego *áte*, é o retornar ao mundo cego da visão dos deuses, podendo a sua própria im-potência – “antropobibliófago”.

Láquesis, em grego *Λαχέσις*, *Lákthesis*, do verbo *lankhánein*, em sentido lato, sortear, a sorteadora; a tarefa de *Láquesis* é enrolar o fio da vida e sortear o nome de quem deve morrer.

Láquesis representa o caractere distributivo da vida, os jogos, os lances de dados que projetamos ao acaso. O famoso dito mallarmaico (1991, p. 173), pode melhor nos “distribuir”: “Todo Pensamento emite um Lance de Dados”, a interpretação blanchotiana (2005, p. 352) diz: “Um lance de dados é o livro por vir”, nós diríamos: “todo livro emite um livro por vir”. Veja, *Láquesis* tem em mãos uma “*gramma*” ao qual aponta para o horóscopo, isto é para uma constelação, ou seja, para o Livro em seu devir. Mallarmé (1991, p. 170-173) fez do Livro uma constelação extemporânea: “[...] NADA [...] TERÁ TIDO LUGAR [...] SENÃO O LUGAR [...] EXCETO [...] TALVEZ [...] UMA CONSTELAÇÃO.”

As duas “constelações”, tanto das Parcas como das Moiras, indicam veredas relacionais com outras figuras mitológicas. Na descrição das Parcas, Kury menciona essas deusas como *Tria Fata* – três destinos. Na exposição das Moiras surgem algumas relações, em especial, com a *Ilítia* e a *Tykhe*⁵⁰⁷ – acaso grego, entre os romanos associados à *Fortuna* ou *Fors*⁵⁰⁸ e a *Fatum*⁵⁰⁹. Conforme argumenta Brandão (1986, p. 232), as Moiras formam um mesmo grupo com a *Ilítia* – ninfas – e uma junção com a *hybris* (descomedimento, desmesura) e a *Tykhe* (sorte, acaso). Não é preciso complementar, somente repetir a epígrafe: “os deuses do Olimpo corriam o mais alto perigo”. O que há de comum entre *Tykhe* – “o que pode acontecer”, a imprevisibilidade dos fatos da vida –, *Fortuna* ou *Fors* (a que traz) e *Fatum*, “o destino”, “o que falar”? Todos estão reunidos pelo emaranhamento das teias das Moiras, pela rede da linguagem. Como já sinalizado por meio da origem das palavras urdir e fabular, *Fortuna*, *Fors*, *Fatum* e *Fata* partilham (*moirai*) da mesma origem, do antigo verbo romano **for*.

⁵⁰⁷ Acaso (*Tykhe*). Personificação de uma divindade feminina, simbolizando a imprevisibilidade dos fatos da vida, capaz de trazer às criaturas humanas tanto o mal quanto o bem. Esta concepção do Acaso, cuja significação é “o que pode acontecer”, desenvolveu-se à proporção que a crença nos deuses tradicionais declinava. O Acaso aparece às vezes associado às Moiras e mais poderoso que elas. A *Fortuna* dos romanos é uma réplica do Acaso grego (KURY, 2008, p. 12).

⁵⁰⁸ *Fortuna* ou *Fors*. “A deusa que traz”, uma divindade italiana representada portando uma cornucópia e um timão para simbolizar que ela dirigia a vida humana. Em Preneste, sede de seu culto mais antigo e de um santuário oracular, ela era venerada como *Primigeneia*, ou seja, Primogênita, e tida como filha de Júpiter. Na acepção de “acaso”, essa divindade chamava-se *Fors* e era do gênero masculino, formando par com *Fortuna*. De acordo com a lenda o rei Sêrvio Túlio, extremamente favorecido pela sorte, apesar de ser mortal foi amado por essa deusa, que costumava entrar em seu palácio por uma janela. Havia em seu templo romano uma estátua de Sêrvio Túlio (KURY, 2008, p. 157-158).

⁵⁰⁹ *Fatum*. O deus do destino, cujo nome provinha da raiz do verbo *fari* (“falar”), significando a palavra de um deus, e portanto uma decisão divina irreversível. Com o decurso do tempo, sob a influência das lendas gregas *Fatum* passou a significar as divindades ligadas ao destino, como as Moiras, as Parcas e as próprias Sibilas. Havia em Roma três estátuas de Sibilas chamadas *Fata* (plural de *Fatum*), e do nome *Fata*, usado como feminino singular, originaram-se as Fadas das crenças populares romanas. Havia também uma divindade chamada *Fatus*, demônio simbólico do destino de cada criatura humana, confundido com o *Genius*, cujo equivalente feminino era *Fata* (KURY, 2008, p. 147).

O radical **for* deriva da raiz indo-européia **bha-* (falar). No latim o radical **for* foi também apropriado da raiz indo-européia, diretamente ligada com **bha-*, **dhe*, por exemplo, com a palavra *fas* – direito divino. No grego o direito divino é nomeado pela palavra *thémis*. *Thémis* na mitologia grega é uma das esposas de Zeus e deusa da lei sagrada, possível mãe das Moiras. *Thémis* é um nome derivado de **dhe*. A raiz **dhe* dá origem a uma pluralidade significados, todavia o “indestrutível”, o “incorruptível” da raiz é “pôr”, como esclarece Émile Benveniste: “A formação de *dhāman* [sânscrito] é simétrica à de *dharman* [estatuto, costume, regra, uso], mas deriva de *dhā-* ‘pôr’, indo-europeu **dhe* ‘pôr, colocar, estabelecer’, raiz que significa no latim *facio* e no grego *títhemi*. Cabe notar que o sentido de **dhe-* é: pôr de maneira criativa, estabelecer na existência, e não simplesmente colocar um objeto no chão” (1995, p. 103). Da raiz **dhe* é possível que também venha a palavra deus, como na variação do armênio *dik* (deus) e no radical grego *thes-* e suas composições, por exemplo, *thespésios* “maravilhoso” (BENVENISTE, 1995, p. 136). Portanto, articulando os significados das raízes **bha-* e **dhe* é possível avançar e dizer que em **for*, falar é pôr em existência⁵¹⁰ e na medida em que “poeticamente o homem habita”⁵¹¹, leva (*gerere*), doa origem às coisas, visto que “nenhuma coisa que seja onde a palavra faltar” (GEORGE *apud* HEIDEGGER, 2008, p. 124).

Na medida em que o nosso destino é seduzido⁵¹², enredado pela experiência da linguagem, nos re-conhecemos enquanto humanos. A fata-lidade (*fata-lis*) de ser humano, de ser mortal⁵¹³ está contida no limite (*peras*) do fato do humano ser um prático (*práxis*) experienciador (*experientia*), um andarilho nas veredas do i-limitado (*apeíron*) a atravessar a linguagem⁵¹⁴. Junito Brandão nos concede ainda mais razões para seguir a argumentação até aqui apresentada, em que mito e linguagem estão con-fiados ao urdir dos fios das redes, ao

⁵¹⁰ Reforçando a relação mito (fio da teia, fábula) e linguagem, Heidegger (2010, p. 220) assinala, “[...] μῦθος [*míthos*] é dizer, mas dizer no sentido de, num apelo, fazer aparecer.”

⁵¹¹ “... poeticamente o homem habita...” é o trecho de um poema de Friedrich Hölderlin que Heidegger (2010, p. 165-181) intitulou uma das suas conferências, cujo tema era a linguagem.

⁵¹² Seduzir é uma das palavras que estão presentes na significação do latim *retis* – redes. A rede (teia, trama) é um entrelaçar de fios, um enlaçar-se na linguagem, ou como em Wittgenstein, estar emaranhado na rede da linguagem. A linguagem, a rede-linguagem, seduz, encanta, fábula, como um sofista, ou como nas narrativas de Homero, Platão e Sherazarde, Jorge Luís Borges, Guimarães Rosa e James Joyce, Dostoiévski, Leskov e Dante, dentre tantos outros. Esta é a ideia de linguagem. João Carlos Sales (2012, p. 405-419), filósofo e uma excelência no contexto brasileiro a respeito do pensamento de Wittgenstein, em seu capítulo “Nós, redes e tramas” mostra-nos como Wittgenstein utiliza-se da metáfora da “rede” para simbolizar ou “*exemplificar*” o seu pensamento linguístico-gramatical.

⁵¹³ Moira é possivelmente uma palavra influenciada por *mors*, morte (BRANDÃO, 1986, p. 232).

⁵¹⁴ “A ideia da linguagem, abertura para as infinitas possibilidades do dizer, é o caminho de nascimento da tensão entre todo e qualquer sentido e toda e qualquer sonoridade, a passagem para as infinitas possibilidades de dizer, para o ‘dever visível da palavra’” (PUCHEU, 2010, p. 99). Um exemplo concreto que caminha conosco é o do *Grande sertão: veredas* de João Guimarães Rosa; o *exemplum* do atravessar do homem no i-limitado da linguagem, visto como Guimarães Rosa termina (*peras*) seu livro sempre para além (*pera*) de um fim, como em toda narrativa: “Existe é homem humano. Travessia” (2001, p. 749).

reconhecer-se enquanto humanos e mortais (*anthropos*) na saga do dizer⁵¹⁵; Junito Brandão através das narrativas de Homero diz-nos: “[...] **a ideia da vida e da morte é inerente à função de fiar. Nos dois poemas homéricos o fio da vida simboliza o destino humano**” (BRANDÃO, 1986, p. 231, grifo nosso).

O *Dasein* está destinado à linguagem: “*Μοῖρα [Moira] é o destino do ser*” (HEIDEGGER, 2010, p. 223, grifo nosso). Esse é por ora seu estatuto gramatical-ontológico⁵¹⁶. Desta maneira, as Moiras eternamente retornam, em sua ambiguidade significativa de vida e morte, suas origens no pensamento ocidental. Na filosofia é Parmênides, filósofo pré-socrático, que assinala para a doação de ser que nos concedem as Moiras. São nos fragmentos 7-8, manifestados juntos, que Parmênides se debruça com maior furor sobre as Moiras; como são longos, só apresentamos trechos.

[...] O mesmo é o que há para pensar e aquilo por causa de que há pensamento. Pois sem o ser – ao qual está prometido –, não acharás o pensar. Pois não é e não será outra coisa além do ser, visto o Destino [*Moiras*] o ter amarrado para ser inteiro e imóvel. Acerca dele são todos os nomes que os mortais instituíram, **confiantes** de que eram reais: “gerar-se” e “destruir-se”, “ser e não-ser”, “mudar de lugar” e “mudar a cor brilhante”. Visto que tem um limite [*peras*] extremo [...] Nisto cesso o discurso **fiável** e o pensamento em torno da verdade (PARMÊNIDES, 2009, p. 17, grifo nosso).

O poema de Parmênides é demasiadamente significativo, não é por menos que até hoje suscita tantas interpretações. O trecho acima começa falando do mesmo e do pensar. No fragmento 3, anterior ao citado acima, Parmênides (2009, p. 15) diz “[...] pois o mesmo é pensar e ser.” São esses, enredamentos pragmático-ontológicos, e as Moiras, o “Destino”, os amarram⁵¹⁷, enlaço-os com os fios da rede da linguagem. O destino, a partida – já que não é apenas o lugar para onde caminha, mas também a parte que envia –, con-fia (*confidare*, fiar

⁵¹⁵ “[...] o mito, ou seja, a saga” (HEIDEGGER, p. 2010, p. 118). Segundo Heidegger (2008, p. 176) saga vem de uma “[...] antiga palavra alemã *sagan*, a saga do dizer.” Saga e experiência são sinônimas em Heidegger. A experiência da linguagem, enquanto saga do dizer, nomeia o mundo. “[...] a evocação que nomeia as coisas invoca e provoca também a saga do dizer que nomeia o mundo” (HEIDEGGER, 2008, p. 18). Walter Benjamin argumentando sobre a hibridez entre conto de fadas e lendas, da harmonia entre a natureza e o homem, cita Bloch, anunciando a inseparabilidade entre o mito – saga é a palavra citada por Bloch – e o homem, apesar de Benjamin ter uma querela com o mito (1987, p. 216).

⁵¹⁶ “[...] **a condição de um discurso, seja ele verdadeiro ou falso, é o princípio diacrítico da *sumploké*. Se a verdade é a presença do *eidos*, ela deve sempre se compor, salvo cegamento mortal pelo fogo do sol, com a relação, a não-presença e, portanto, com a não-verdade. Segue-se que a condição absoluta de uma diferença rigorosa entre gramática e dialética (ou ontologia) não pode em princípio ser preenchida. Ou, ao menos, ela o pode no princípio, no ponto do arqui-ente e da arqui-verdade, mas esse ponto foi barrado pela necessidade do parricídio. Ou seja, pela necessidade mesma do *lógos*. E é a diferença [*différance*, rastro] que proíbe que haja de fato uma diferença entre gramática e ontologia**” (DERRIDA, 2005, p. 120, grifo nosso).

⁵¹⁷ Heidegger (2010, p. 205) utiliza a tradução do poema de Parmênides feita por W. Kranz, nessa ao invés de “amarrar” diz “concatenar”, de *concateno*, *concatenatio*, conexão, encadear, laçar.

juntos)⁵¹⁸ o ser e o não-ser, o que advém e o que passa, provê e presenteia, o humano com o verdadeiro (*alethéia*), o real existir; isto é, “discurso **fiável** [tecelão da linguagem] e pensamento em torno da verdade”, ou, seguindo a sentença de Heidegger, nada abstrata a respeito do pensamento e esclarecedora no tocante ao tecer como linguagem (discurso), “o trabalho do pensamento, um trabalho de mãos” (2010, p. 164). Por fim, Heidegger reconhece em Parmênides o que Benjamin atribuiu como uma habilidade própria do narrador, o saber aconselhar⁵¹⁹; são os fragmentos de Parmênides verdadeiras narrativas, conservam suas forças germinativas, não explicam nada, pois não há fim (BENJAMIN, 1987, p. 204). Portanto, assim se refere Heidegger (2010, p. 226) à narrativa parmenídica: “A conversa com Parmênides nunca chega a um fim; [...] o que nele se disse é sempre ainda digno de se pensar. Um diálogo sem fim não é falta. É sinal do ilimitado que resguarda, em si e para o pensamento, a possibilidade de uma transformação de destino [*Moiras*].” As Moiras demoram na aporia, no *colon*, são “inform ,”; o malfeitor Górgias, sofista “monstruoso” (ser escrito) já dizia: não há próprio! As Moiras são o *liber*, o Poema “Sobre a natureza” – “a metáfora originária”: “**o ser não é e não existe além de no e pelo poema**, o constativo só é aparente, porque ele não é nada além do produto de uma performance ilocucionária: **o ser é um efeito do dizer, um ato de fala bem-sucedido, de Górgias a Austin**” (CASSIN, 2010, p. 36, grifo nosso). Em outras palavras, manifesta Cassin (1990, p. 37) “sustentar até o silêncio ou até o ruído que a linguagem é o ser”⁵²⁰, ou, que o “Poema de Parmênides, como o Tratado de Górgias, é um ato de linguagem” (2010, p. 37) é mostrar que a linguagem “faz ninho no rolar da fúria” e a escritura é o seu maneirismo metafórico – sua morada inscritiva – *Liber*.

A perspectiva intercultural das Moiras na mitologia nórdica, são as Nornas. As Nornas são as “fiandeiras do destino” da mitologia nórdica (FRANCHINI; SEGANFREDO, 2004, p. 65). Com aspectos familiares assemelhados às Moiras e Parcas dos gregos e romanos, as Nornas também estão dispostas em tríade: *Urd*, *Werdandi* e *Skuld*. Reconhecidas como deusas do

⁵¹⁸ Seria essa dimensão do confiar um elemento a-se-pensar, por exemplo, em relação com o capital social de Pierre Bourdieu, já que esse capital provém de redes de comunicações baseadas em instituições e em relações de confiança (BOURDIEU, 2010, p. 65-69; MARTELETO; SILVA, 2004). Esse é um tema contemporâneo que emerge nos estudos da sociedade, diante da macro-crise de confiança das relações comunicativas e informacionais, e suas derivativas crises de legitimação e validação intersubjetiva. Entende-se aqui a também a dinâmica linguística da informação enquanto “con-fiável” ou “in-con-fiável” (GONZÁLEZ DE GÓMEZ, 2009, p. 125). Vale ainda lembrar que a palavra fé do latim *fides* descende do grego *pistis*, confiança.

⁵¹⁹ “O narrador é um homem que sabe dar conselhos. [...] Aconselhar é menos responder a uma pergunta que fazer uma sugestão sobre a continuação de uma história que está sendo narrada” (BENJAMIN, 1987, p. 200).

⁵²⁰ É conhecido o famoso trecho de Gadamer “*el ser al que puede entenderse, es lenguaje*” (RORTY, 2002, p. 121).

tempo entre os nórdicos⁵²¹, *Urd* é a personificação do passado, *Werdandi* do presente e *Skuld* do futuro. Como personificações do tempo possuíam aspectos etários distintos; *Urd* era representada com um aspecto velho e decrépito, sempre com o olhar fixado para trás do seu corpo, como se estivesse contemplando o passado; *Werdandi* tinha traços jovens, vigorosos e audazes, sempre olhando em frente; *Skuld* era continuamente representada com um denso véu que lhe cobria todo o corpo e a cabeça virada para a posição inversa à de *Urd*, as narrativas ainda contam que sempre sustentavam um pergaminho ou um livro que ainda não havia sido aberto ou desenrolado.

As Nornas na medida em que são tecelãs, também são narradoras, seus fios coloridos e dourados tramam os acontecimentos históricos⁵²² (BENJAMIN, 1987, p. 210-211). Mas não são narradoras porque são urdidoras, não se trata de uma relação causal, lógico explicativa entre universal e particular, mas de uma relação singular entre a poética e a prática do narrar e do fiar – um gesto. Como exemplo (*exemplum*), as Nornas são um interposto passageiro entre duas ou mais margens discursivas; não é por menos que são associadas, assim como as Moiras e as Parcas, a figuras conselheiras como oráculos e profetisas (Sibilas). As Nornas, por vezes, levavam o nome de *Vala*⁵²³ – profetizas, pois tinham poderes divinatórios venerados pelas etnias nórdicas⁵²⁴. Conta o mito que as Nornas, com alguma frequência, se vestiam com plumas de cisnes para visitar a Terra, aparecendo para prognosticar o futuro e dar sábios conselhos aos mortais. Os deuses nórdicos, inclusive *Odin*, o equivalente de *Zeus*, frequentemente visitavam as Nornas para pedir-lhes conselhos, como é possível ver nesta passagem: “– *Erda*⁵²⁵, sou eu, *Wotan*⁵²⁶ [*Odin*], preciso de seus conselhos – diz o deus, aproximando-se do leito da deusa, que já está de pé. – Por que não as consulta? – diz *Erda*, indicando as Nornas. – Tudo o que sei, é obra de suas mãos” (FRANCHINI; SEGANFREDO, 2004, p. 213).

⁵²¹ As Moiras também tinham esse estatuto entre os gregos, apresentavam-se como um ádito às noções grega de tempo, que o são também em tríade: *Khronos*, *Kairós* e *Aión*. Junito Brandão (1986, p. 101) refere-se à noção de tempo associada à de Moiras quando através de Homero diz: “[...] os Heraclidas haviam retornado antes do tempo fixado pela Moira.”

⁵²² Os fios das Nornas eram multicoloridos, aderindo uma cor específica segundo a natureza dos acontecimentos que ocorreram, ocorrem ou estão por ocorrer. Por exemplo, o fio negro era um presságio de morte. Benjamin atribui a “trama dourada” para os cronistas, tecedores da história sagrada, enquanto a “trama colorida” estava vinculada aos narradores, urdidores da história profana. O ouro, o dourado para o grego também é o que atravessa tudo com sua luz: “[...] o ouro *περιωσιον παντων* [*periosion panton*], o que sobremaneira transluz através de tudo, *panta*, envolvendo tudo o que é vigente” (HEIDEGGER, 2008, p. 18). É possível que a nomeação do quadro representado, *A Golden Thread*, “O fio de ouro”, de John Melhuish Strudwick, partilhe dessa simbologia.

⁵²³ As *Valas* também eram uma tríade: *Idises*, *Dises* e *Hagedises*.

⁵²⁴ Os nórdicos con-fiavam que o poder divinatório (narrativo) estava restrito ao sexo feminino, tratava-se de uma sabedoria deste gênero. Conta o mito que cada uma delas professa uma frase que compõe o enigma das Nornas: “Começado um dia. / Posteriormente tecido. / Um dia terminado.”

⁵²⁵ *Erda*, amante de *Wotan* (*Odin*), divindade da terra e deusa da sabedoria.

⁵²⁶ *Wotan*, deus supremo do panteão nórdico, mais conhecido pela denominação de *Odin*.

Conforme já dito, o aconselhar e a sabedoria são traços típicos dos narradores, assim como o urdir (trabalho de mãos)⁵²⁷, e as Nornas são figuras originárias de ambos, fiar e narrar. A sabedoria do tear das Nornas não tinha princípio ou fim, era sempre um porvir carregado de experiência e tradição, nunca finalizado, constantemente em estado de distensão. As deusas nórdicas do destino não eram de nenhuma maneira dependentes ou submissas aos deuses, ao contrário, as tramas tecidas pelo acaso de suas mãos eram de uma sabedoria confiável, e deuses e homens estavam ligados por essas teias.

O poder das Nornas é assemelhado aos das Moiras gregas. Num primeiro momento, Junito Brandão diz que aos olhos cegos de Homero, as Moiras confundem-se, sobretudo com Zeus⁵²⁸, “[...] parece existir realmente uma interdependência, uma identificação da Moíra com Zeus” (1986, p. 141). Contudo, num segundo momento, Brandão (1986, p. 142) argumenta sobre a ainda mais vasta suposição que as Moiras são deusas independentes dos outros imortais, “Os exemplos poderiam multiplicar-se tanto em defesa da identidade de Zeus com a Moíra quanto, e eles são em número muitíssimo mais elevado, da total independência de Aísa⁵²⁹ [Moira] face a todos os imortais. [...] O que se pode concluir, salvo engano, é que, por vezes, Zeus se transforma em executor das decisões da Moíra, parecendo confundir-se com a mesma.” No segundo volume de seu livro *Mitologia grega*, Junito Brandão (1987, p. 157) comentando o mito de Orfeu retorna à relação gramatical das Moiras com Zeus: “Para Orfeu, Moíra (Destino) é o próprio pensamento de Zeus [...] ‘Quando os homens dizem: Moíra teceu, entendem que o pensamento de Zeus estipulou o que é e o que será, bem como o que deixará de ser’.”⁵³⁰ Ou seja, aquilo que está no “pensamento”, na “cabeça” de Zeus, ou do que por

⁵²⁷ Essa questão do trabalho com as mãos, artesanal, típica dos narradores e dos pensadores, merece um maior cuidado, que infelizmente este texto não pode partilhar de tal zelo, devido à sua orientação temática. Ainda na dimensão da origem, Anaximandro, filósofo pré-socrático, mestre de Heráclito e Parmênides, um dos primeiros problematizadores da natureza-mundo, tem como chave para sua filosofia, além do *apeiron* (ilimitado), a palavra *χρεων*, *khreon*, que possui uma grande riqueza de significado, mas para uma futura discussão; ficaríamos com o radical dessa palavra, *χειρ*, *kheir*, mão. *χρησω*, *khreso*, palavra vinda do radical *kheir*, significa também oráculo, profetisa, o que nos indica uma possível e real relação entre as Moiras e a divinação (*mantiké*) /delírio (*maniké*) entre os gregos – como visto com Hermes e Dionísio.

⁵²⁸ Junito Brandão se refere ao canto XXI, “A luta junto ao rio”, da *Iliada*, especificamente à fala do troiano Licáone direcionada a Aquiles: “[...] ora o Fado [Moira] impiedoso me entrega em suas mãos novamente! É que Zeus me tem ódio, por certo, para que assim aconteça. Fadado [moirai] a mui curta existência [...]” (HOMERO, 2009, p. 464).

⁵²⁹ “A Moíra tem, como seu sinônimo, nos poemas homéricos, a voz árcado-cipriota, um dos dialetos usados pelo poeta, Aísa. Note-se logo o gênero feminino de ambos os termos, o que remete à ideia de fiar, ocupação própria da mulher: o destino simbolicamente é ‘fiado’ para cada um” (BRANDÃO, 1986, p. 140).

⁵³⁰ Conforme o trecho de Heidegger já exposto, “o trabalho do pensamento, um trabalho de mãos”, especialmente tecer e pensar torna-se cada vez mais nítido. No “trabalho do pensamento”, Zeus é reconhecido como um sábio, um portador da sabedoria, de acordo com o fragmento 32 de Heráclito, “Um, o único sábio, não se dispõe e se dispõe a ser chamado com o nome de Zeus” (1980, p. 67); sobre o saber o fragmento 41 de Heráclito (1980, p. 73) anuncia, “Um, o saber: compreender que o pensamento, em qualquer tempo, dirige tudo através de tudo.” Esse

ventura veio a ser o “Deus-ídolo”, não é a “*mens*”, o “espírito” ou qualquer outra “imaterialidade”, mas a Moira em sua potência material – pragmática – a tecer o informe livro da vida.

Fabular é um trabalho de mãos, uma urdidura de artífices marcada como a mão do oleiro na argila do vaso, da rendeira na paisagem das rendas, do cordelista nos cordéis simbólicos e reais de sua literatura⁵³¹. “O narrador vem do mundo dos artífices. [...] O próprio Leskov considerava essa arte artesanal – a narrativa – como um ofício manual. ‘A literatura’, diz ele em uma carta, ‘não é para mim uma arte, mas um trabalho manual’” (BENJAMIN, 1987, p. 206). Contudo, Walter Benjamin em *O narrador*, chama a atenção para a extinção da narrativa, para o fio da teia da linguagem que se encontra diante de *Átropos*, prestes a se romper ou a nodar perante a travessia do devir fabulador das narrativas. Benjamin reivindica esse perigo ao advento moderno da informação e do romance, ambos enquanto empreendimentos modernos estariam “cardando as redes construídas há milênios com o trabalho manual” (1987, p. 205), com o trabalho simbólico das “três tríades”.

O papel da mão no trabalho produtivo tornou-se mais modesto, e o lugar que ela ocupava durante a narração está agora vazio. (Pois a narração, em seu aspecto sensível, não é de modo algum o produto exclusivo da voz. Na verdadeira narração, a mão intervém decisivamente, com seus gestos, aprendidos na experiência do trabalho, que sustentam de cem maneiras o fluxo do que é dito) (BENJAMIN, 1987, p. 220-221).

Deste modo, a informação procederia por abusos (*ab-usus*), seu vigor desfaz-se na imediaticidade da sua novidade, consome-se negando o uso, ou melhor, o reuso, o contar de novo profanador da narrativa. Profanar é restituir ao livre uso dos homens tudo aquilo que lhes fora separado, consagrado (*sacrare*, separar da esfera do humano) à esfera do divino (AGAMBEN, 2007b, p. 65-80). Perante o estado de distensão da narrativa, “[...] cada uso é um gesto polar: de um lado, apropriação e hábito; do outro, expropriação e não identidade. Usar [...] tanto pode querer dizer *servir-se de* como *ter o hábito de* – significa sempre oscilar entre uma pátria e um exílio: habitar” (AGAMBEN, 2011b, p. 37) – o “anúncio informe do *biblióforo* anjo da história.” A profanação do jogo narrativo da linguagem repara o fio que une o homem ao extraordinário, a sua morada; Walter Benjamin lembra a épica originária dessa relação nessas

pensar que é um tecer da sabedoria é próprio do narrador, “O narrador é um homem que sabe dar conselhos. [...] O conselho tecido na substância viva da existência tem um nome: sabedoria” (BENJAMIN, 1987, p. 200).

⁵³¹ “O grande narrador tem sempre suas raízes no povo, principalmente nas camadas artesanais” (BENJAMIN, 1987, p. 214).

palavras: “[...] o artífice perfeito tem acesso aos arcanos mais secretos do mundo criado”⁵³² (1987, p. 220).

Walter Benjamin (1987, p. 205) expõe: “Contar histórias sempre foi a arte de contá-las de novo, e ela se perde quando as histórias não são mais conservadas. Ela se perde porque ninguém mais fia ou tece enquanto ouve a história.” Nas palavras de Karl Kerényi (2011, p. 17), “ouvido significa vibrar junto, derramar-se junto”, e continua, citando uma passagem de Rilke, “Aquele que se derrama como fonte é reconhecido pelo conhecimento [sabedoria].” A perdição do ouvir, do fiar, do narrar, gestos da tradição, aponta para um grande perigo já alertado por Heráclito (1980, p. 57) no fragmento 19 de seu espólio: “Não sabendo auscultar, não sabem falar.” Todavia, é no perigo da perdição, da ruína que se encontra a salvação, como nos diz Hölderlin aos olhos de Heidegger (2010, p. 37): “Ora, onde mora o perigo / é lá que também cresce / o que salva / ... poeticamente o homem habita esta terra.” Salvar e habitar, no sentido de usar, têm significações semelhantes, pois a salvação aqui não é entendida enquanto redenção, mas em seu antigo sentido: “Salvar não diz apenas erradicar um perigo. Significa, na verdade: deixar alguma coisa livre em seu próprio vigor” (HEIDEGGER, 2010, p. 130), ou seja, profanar – restituir ao uso dos homens, ou, ainda, “levar” – o anjo na metáfora. Se como diz Benjamin, o perigo da narrativa é especialmente a informação, é lá também que cresce a salvação, o deixar livre para o uso em seu próprio vigor⁵³³. Neste sentido, a hibridez de composições como “narrativas informacionais” e “redes/teias informacionais”, pode ser interpretada como relatos “salvíficos-profanadores” direcionadas à terapia da metafórica da linguagem⁵³⁴ que se insinua no âmbito da virada linguística (*linguistic turn*) e do giro narrativo

⁵³² É digna de nota a figura arcaica do *Aedo*. O *aedo* era um cantador, um poeta divino que cantava as teogonias e as cosmogonias de sua época. Os *aedos* eram os porta-vozes dos deuses, os indivíduos que mediavam entre o eternizar-se da palavra (*alethéia*) através da memória e o ausentar-se dela, o esquecimento. Vale re-cordar, para efeito de exposição, que para um guerreiro, expoente do poder simbólico da sociedade grega arcaica dos *aedos*, é preferível uma morte cantada a uma vida no olvido.

⁵³³ Alguns esforços na *Library and Information Science* já foram e continuam sendo feitos. A hibridez entre a linguagem/narrativa, a informação e as redes é fertilizada em composições discursivas como, por exemplo, as de Leila Ribeiro (2005) “narrativas informacionais”, Regina Marteleto (2007) “informação e redes enquanto conceitos-passagem (*portus*)” e Maria Néli da González de Gomez (1995) “informação como operadora de relação nas redes”. Para além da pesquisa, questões macro-institucionais, como da IFLA, dedicam-se, reunido pesquisadores do mundo todo, apenas para o foco das narrativas locais e genealogias.

⁵³⁴ A terapia da linguagem faz parte do projeto wittgensteiniano de desatar os nós atarantados pela filosofia dogmática. “Desatar nós é acompanhar o uso, descrever usos. [...] é essencial ao trabalho do filósofo guardar-se para não partir um nó ou rasgar um fio; ele precisa desatar todos os nós, só podendo cada nó ser desatado caso visto em sua inteira estrutura, ou pode aparecer-nos como nó o que sequer é trama” (SALLES, 2012, p. 38-39). O zelar pelo fio, o cuidado com a trama é a terapia da linguagem. *Therapeuô* é tomar conta, cercar de cuidados o outro, a solicitude – um fenômeno social. “[...] cuidado para com o outro quer dizer, possibilitar ao outro assumir seus próprios caminhos, encontrar-se consigo mesmo. Todas as maneiras de indiferença, apatia, falta, competição – sintomas, aliás, muito atualizados em nossa vida de grandes cidades – são maneiras deficientes da primordial característica fundamental – solicitude” (HEIDEGGER, 1981, p. 20).

(*narrative turn*) da filosofia contemporânea que acomete também a *Library and Information Science*.

Quando Benjamin manifesta que a narrativa atrofia devido a segregação entre fiar e ouvir histórias, outrora atividades simultâneas, fala da atualização empregada pela “divisão social do trabalho” que separa o narrador-artífice de sua trama, a aranha de sua teia, o camaleão de suas paisagens. Não se trata de uma crítica nostálgica, de um retorno romântico a uma vida comunal pré-capitalista, mas sim de ser contemporâneo⁵³⁵, como o inatural-contemporâneo mito das Nornas (Moiras e Parcas), onde a vida é pertencida pelas cores de seus fios, pois os humanos, feito camaleões, se aperfeiçoam das palavras-paisagens. Assim como as suspensivas fórmulas mágicas das histórias, “abracadabra”, “alakazam”, “era uma vez...”, o contemporâneo assinala sua potência pluridimensional e multicolorida de ser inatural formulando seu tempo com um “enquanto isso...”, e desta maneira, as Nornas, fiandeiras e narradoras, são contemporâneas: “**Enquanto isso**, as deusas [Nornas] conversam, ao mesmo tempo em que tecem o fio do destino, que está espalhado por sobre as rochas, passando de mão em mão” (FRANCHINI; SEGANFREDO, 2004, p. 219, grifo nosso).

Heidegger (2008) no livro *A caminho da linguagem* tanto em seu ensaio *A essência da linguagem* como em *A palavra*, coloca o poema, *A palavra* de Stefan George, homônimo a este último, como paisagem para a travessia deste caminhar. Heidegger nas veredas da linguagem assinala através do poema para uma das personagens da presente teia textual (*texere*), as Nornas.

A palavra

Milagre da distância e da quimera
Trouxe para a margem de minha terra

Na dureza até a cinzenta norna
Encontrei o nome em sua fonte-borda –

Podendo nisso prendê-lo com peso e decisão
Agora ele brota e brilha na região...

Outrora eu ansiava por boa travessia

⁵³⁵ “Pertence verdadeiramente ao seu tempo, é verdadeiramente contemporâneo, aquele que não coincide perfeitamente com este, nem está adequado às suas pretensões e é, portanto, nesse sentido inatural; mas, exatamente por isso, exatamente através desse deslocamento e desse anacronismo, ele é capaz, mais do que os outros, de perceber e apreender o seu tempo. [...] contemporâneo é aquele que mantém fixo o olhar no seu tempo, para nele perceber não as luzes, mas o escuro [...] contemporâneo é, justamente, aquele que sabe ver essa obscuridade, que é capaz de escrever mergulhando a pena nas trevas do presente. [...] quem não se deixa cegar pelas luzes do século. [...] ser contemporâneo significa ser capaz não apenas de manter fixo o olhar no escuro da época, mas também de perceber nesse escuro uma luz que, dirigida para nós, distancia-se infinitamente de nós. Ou ainda: ser pontual num compromisso ao qual se pode apenas faltar” (AGAMBEN, 2009, p. 55-76).

Com uma joia delicada e rica,

Depois de longa procura, ela me dá a notícia:
“Assim aqui nada repousa sobre razão profunda”

Nisso de minhas mãos escapou
E minha terra nunca um tesouro encontrou...

Triste assim eu aprendi a renunciar:
Nenhuma coisa que seja onde a palavra faltar.

As Nornas juntas à “fonte-borda”, sua morada⁵³⁶, velam pelos fios, por vezes des-fiam, e por vezes con-fiam, feito o trabalho de Penélope que à espera do retorno de Ulisses, descendente de Hermes, con-fia, tecendo ao dia, e des-con-fia, destecendo a noite; nesse movimento de tecer e cardar, as sábias Nornas resguardam e evocam para então nomear as coisas, pois: “Nenhuma coisa que seja onde a palavra faltar.” Heidegger nos mostra como em *Antígona* de Sófocles “nome” (νομος, *nomos*) significa um aconselhar, uma “recomendação sábia” e diz que nomear “é aparelhar alguma coisa com um nome” (2008, p. 124) e a coisa é “algo que de algum modo é” (2008, p.126), sendo que “alguma coisa só é quando a palavra apropriada e competente nomeia algo como sendo um ente [...] o ser de tudo aquilo que é mora na palavra. Nesse sentido é válido afirmar: a linguagem é a casa do ser.” (2008, p. 127) A coleta da palavra (*alethéia*) pelas Nornas na fonte-borda é similar aos gestos da sertaneja quando coleta água (palavra) na cisterna, sua fonte-borda que entorna a casa (*Yggdrasil* – a linguagem), ou à redeira quando colhe o cipó na mata; todas em busca da conservação de suas vigências na soleira do mundo.

A palavra gestada pelas Nornas perante a coleta da linguagem, o fiar narrativo que verte e re-verte do não-ser ao ser, é o que sustenta, mantém e traz as coisas, o que harmoniza homem e natureza na vigência de ser-no-mundo-com-os-outros. Guardados na fonte-borda os nomes são acordados e ninados pelas Nornas, que entre fiar e narrar gestam o mundo.

Nomes para o que, da distância, chega ao poeta como algo extraordinário ou algo de sonho e quimera. [...] Nomes são palavras pelas quais o que já é, o que se considera como sendo se torna tão concreto e denso que passa a brilhar e a florescer por toda parte na terra, predominando como beleza. Os nomes são palavras que apresentam. Os nomes apresentam o que já é, entregando-o para a representação. Mediante essa sua força de apresentação, os nomes

⁵³⁶ Stefan George faz uma clara referência ao local onde as Nornas viviam, o “freixo do mundo”, *Yggdrasil*, a árvore de todos os dons, a deusa mãe de todas as coisas. A “fonte-borda” é *Urdar*, o poço cujas águas entornam *Yggdrasil* e as quais as Nornas usavam para regar as raízes de *Yggdrasil*. *Ask*, o primeiro homem na cultura nórdica, foi criado a partir de um pedaço da árvore-mãe, que a todos conecta. Recentemente, a simbologia de *Yggdrasil* foi apropriada pela narrativa fílmica *Avatar*, sendo o mundo nomeado como *Pan-dora*: a de todos os dons – e a árvore que conecta e dá sentido a Pandora e seus habitantes nomeada como *Eywa*. A simbologia da árvore mítica também está no texto bíblico.

testemunham seu poder paradigmático sobre as coisas. O próprio poeta poetiza a partir de uma reivindicação de nomes. Para alcançar os nomes, o poeta deve em suas travessias chegar ao lugar em que sua reivindicação encontra a satisfação procurada. [...] À margem da terra poética – ou será a margem ela mesma? – encontra-se a fonte-borda, o poço em que a norna cinzenta, a antiga deusa do destino, busca os nomes. Com os nomes, ela concede ao poeta aquelas palavras que ele, com toda confiança e segurança, aguarda como apresentação daquilo que ele toma por existente (HEIDEGGER, 2008, p. 178).

Portanto, a guisa de exemplo acerca de tudo que fora argumentado até então entre o simbólico entrelaçar de fiar e narrar, mito e linguagem, Franchini e Seganfredo (2004, p. 220-222, grifo nosso) nos mostra através da fábula narrativa *O dia em que Wotan perdeu um de seus olhos*, a dimensão concreta desta tessitura da linguagem.

- Vejam o que achei, ó irmãos! - exclama a Norna mais velha. - Aqui está o pedaço do fio do destino que fala sobre Wotan, o mais poderoso dos deuses.

De fato, pelos seus dedos vai passando o longo fio, que dá conta de um importante episódio da vida de Wotan: o dia em que ele perdeu um de seus olhos. A Norna narra o episódio como num transe, como uma velha sacerdotisa que oficiasse uma leitura cerimonial aos iniciados, composta de textos há muito repetidos e que, aos poucos, vão perdendo a força pelo fato mesmo da contínua repetição a que são submetidos.

- Wotan, divindade maior dos asgardianos, um dia sentiu a necessidade de se fazer sábio, pois como poderia ser o mais poderoso dos deuses sem dominar os segredos do sentimento e do pensamento? Então, Wotan, munindo-se de coragem, deixa Asgard, morada dos deuses, e baixa até Jotunheim, a terra dos Gigantes, onde pretende encontrar a cabeça do gigante *Mimir* (ou “aquele que pensa”), que monta guarda à fonte da sabedoria. Wotan sabe que o gigante há de lhe cobrar um preço - sem dúvida demasiado alto! - por apenas um gole da água da fonte sagrada; mas não seria um deus se retrocedesse. Por isso, segue até estar diante da imensa cabeça, que fixa nele seus fulgurantes olhos: “Ó poderoso Wotan, que vem fazer aqui diante do grande espelho de minhas águas?”, diz ele, com sua voz cava. O deus, sem perder a calma, responde: “Mimir, guardião da fonte que tem toda sabedoria e bom-senso, eis que venho aqui em busca de um gole de tuas águas!” “Oh, quer se tornar sábio, então?”, diz a grande cabeça, arregalando os olhos. “Sim, Mimir, aspiro à sabedoria, sem a qual não serei jamais digno de ostentar o título de mais poderoso dos deuses!”, retruca Wotan, disposto a tudo por um gole daquela água que rebrilha no leito, parecendo, ao mesmo tempo, mansa na superfície e revolta nas profundezas. Mimir, durante um longo tempo, reflete sobre a conveniência de lhe dar esta permissão, ao cabo do qual diz ao deus: “Está bem, ousada divindade! *Beberá de minhas águas, mas apenas e tão somente um gole!*; contudo, mesmo este gole haverá de lhe custar bem caro!” Wotan, que já esperava o repto, inclina-se respeitosamente: “Aceito o preço que você arbitrar, grande Mimir!” O

gigante, então, lhe diz: “*Quero, Wotan, um olho seu, nada menos que isto!*” Wotan recua um pouco, mas sabe que, se Mimir pronunciou estas palavras, elas são, desde já, irrevogáveis. “Está bem”, diz o deus, resignado a perder uma de suas vistas, “aceito o preço que me impõe!” *Wotan tem assim um de seus olhos arrancado; um grande urro de dor enche o universo. Logo depois,*

porém, vem o ambicionado prêmio: uma taça cheia da cristalina água, que Wotan sorve com infinito deleite!

A Norna faz uma pausa, enquanto o grande fio escorre por entre os seus dedos encarquilhados, fazendo com que muitos anos passem diante de seus olhos.

- Então, um dia Wotan quebrou um ramo do freixo para fazer sua lança Gungnir, sem se aperceber que com isto a árvore fora ferida mortalmente; aos poucos, eis que a planta sagrada começa a enfraquecer até se tornar, depois de muito tempo, despida de suas folhas e de sua seiva. A nascente da fonte também secou e com isto começou, de fato, a ruína do nosso velho mundo...

A segunda Norna, percebendo que a primeira já não tem o fôlego necessário para levar adiante o relato, retoma o discurso:

- Ó poderosa lança: quantos tratados e leis foram gravados em teu imenso cabo! Com ela, Wotan regeu nosso mundo, com ela, subjuguou seus inimigos! Mas, mesmo Gungnir encontrou o seu fim - e como poderia ser doutro modo, agora que tudo declina? Siegfried, seu neto, partiu-a com um valente golpe da espada Notung, que o próprio Wotan um dia forjara. Mas o que fez com que nosso mundo, verdadeiramente, declinasse? Que força maléfica introduziu-se nele para que deuses e criaturas conhecessem o rude conceito da decadência e marchassem, como de fato todos marchamos, para a morte inexorável?

- Um anel, vejo o pequeno e maldito objeto brilhar diante de meus olhos!

- exclama a terceira Norna. A segunda aproxima-se e lhe toma o fio, que roça por entre as rochas, ameaçando partir-se. Já não há mais o freixo gigantesco onde elas costumavam amarrar o fio que tecem noite e dia. As rochas são afiadas e não há meio de prender os fios às suas saliências agudas.

- Sim, lá está o pérfido anão Alberich, tentando seduzir as ninfas, que nadam descuidadas sobre o Reno! Ó infelizes e imprevidentes ninfas! Se pudessem prever qual seria o fruto de sua desatenção! Pois, tudo começou com o furto do Ouro do Reno, com o qual *Alberich forjou seu maldito anel! Desde então, ó irmãs, o universo foi encoberto pela escuridão! Sangue e morte seguiram-se!* Alberich, tornado tirano de seu próprio povo, teve o anel arrebatado por Wotan, auxiliado pela astúcia do sinistro Loki, mestre dos embusteiros. Mas, de que lhes valeu tal furto, irmãs? Que bem pode trazer este negro objeto àquele que dele se apossa?

As duas Nornas restantes sacodem suas cabeças de maneira desalentada, como a dizer: “Oh, bem algum, bem algum pode ele trazer!”

- Então, os gigantes o levaram em troca da devolução da bela Freya! - diz a Norna, voltando ao seu tema. - *E, pela primeira vez, a morte surgia na esteira do anel maldito! Agora, irmão está lançado contra irmão! O sangue de um provoca a alegria do outro! E o sobrevivente transformado em horrendo dragão!*

O fio cada vez mais se esfiapa, mas as Nornas parecem não se dar conta.

- Agora, o anel maldito está de posse de Siegfried; que novas tragédias poderá nos trazer? Que ruína definitiva fará abater-se sobre o mundo e os próprios deuses?

A última Norna aproxima-se e toma o fio da mão da irmã. Quase completamente roto, ela o puxa para melhor enxergar o que o futuro reserva a todos. - Wotan - diz ela - ordenou que seus guerreiros mortos cortassem a madeira do velho e extinto *Freixo do Mundo*, que agora jaz empilhado no Valhalla, a seus pés, como um monte de lenha seca prestes a arder!

As irmãs dão um ganido estridente de desespero. - Sim, irmãs, basta que Wotan dê uma ordem neste sentido para que as chamas envolvam os restos de

Yggdrasil e mergulhem nas chamas o Valhalla e com ele todo o universo. Falta pouco para que se declare o Crepúsculo dos Deuses! Falta pouco para que as chamas envolvam os céus, tornando o universo uma grande bola de fogo, e se apague em seguida para que as trevas mais negras desçam sobre os deuses que um dia governaram o mundo.

- E Loki? - exclama a Norna mais velha. - O que houve com ele?

- Loki, deus do fogo, foi dominado por Wotan antes que sua lança fosse partida - responde a outra. - Ele o obrigou a cercar com suas chamas a montanha onde Brunhilde jazia adormecida. *Será ele que trará o fogo para devorar o lenho sagrado de Yggdrasil, pondo fim ao nosso mundo*, bem vejo tudo isto!

De repente, as Nornas dão-se conta de que o longo fio que vinham puxando e estudando, finalmente, rompeu-se.

- **Oh, o fio rompeu-se, irmãs, o fio rompeu-se!** - exclama uma delas.

As outras duas erguem-se, pondo as mãos sobre as cabeças de longos fios desgrehados e esvoaçantes.

- **Sim, está rompido!** - **ajuntam as outras.** - **Oh, Erda poderosa, socorranos!**

Mas, é em vão que elas buscam o socorro da deusa da terra: ela já mergulhou, pela última vez, nas profundezas do subsolo, adormecida para sempre. Nem mesmo a sábia e outrora poderosa Erda pode impedir, agora, que tudo se consuma. **Percebendo que sua existência se torna inútil para todo o sempre, as três Nornas abandonam o local onde estão e mergulham juntas para o seio da terra. O mundo, sabem elas, está agora inteiramente à mercê do Anel da Perdição.**

Portanto, as Nornas sinalizam para a borda con-fiada pelas palavras partilhadas. O **se* da moira humana assinala um chegar à borda, todavia, à borda da fonte (fonte-borda), onde inoperosos face ao limite, miramos o olhar sob a superfície da água e vemos distendidos e nebulosos perfis (*eidós*) que reúnem as possibilidades de saber e dizer outras coisas, de outros modos, ao abrigo de outros con-textos, isto é, outras sagas, outras experiências, outras narrativas através do mesmo. A borda da fonte é onde moram as Nornas, é feito um porto (*portus*), uma passagem, que não cessa de conceder morada nem de prover partidas, uma fecunda dinâmica incessante do por-dizer, diante do dito.

O dito anunciado, a angélica do texto trata de anotações – inacabadas, informes – que buscam enlaçar ao mesmo tempo em que re-cordavam fios que estavam esquecidos em meio aos escombros da metafísica que conduziu o mito aos círculos mais afastados do baixo mundo (*infernum*: mundo inferior). Em meio à reviravolta pragmático-linguística, estas anotações são re-leituras que procuram re-pensar elementos tão re-presentativos da cultura ocidental como as redes, as narrativas, os mitos, através da “restauração” e da “re-produção”, da “in-completude” e do “in-acabamento” das suas urdiduras. Fiar falar fabular, Moiras Parcas Nornas, são emblemas do ser-na-linguagem que destina a vida humana.

Na borda observamos o caminho trilhado, marcado por escolhas. Outras trilhas foram vistas na encruzilhada, mas não seguidas. A encruzilhada, fonte-borda, é pertencida por

caminhos – palavras. Num desses caminhos avistamos a placa nomeada tríade. Entramos e seguimos a vereda “mitos originários”. As outras veredas indicavam perfis como “governo: três poderes”⁵³⁷, “*oikonomía* cristã: Santíssima Trindade”⁵³⁸, “estrutura familiar: mãe, pai e filho”, “sociedade: figura elementar do social”⁵³⁹, dentre tantos outros que se entrecruzavam sobre a égide da tríade. Na vereda que adentramos, além das Moiras, Parcas e Nornas, as “três tríades” brevemente analisadas, representadas por três sendas, também percebemos *Hecate*⁵⁴⁰, a triforme, e as *Horas*⁵⁴¹ (irmãs das Moiras); Moiras, Hecate e Horas ocupavam o cômputo dos gregos. Além disso, “constelações de três deusas eram encontradas em todas as partes na Grécia, tornando-se tétrades somente com a associação com uma divindade masculina. [...] a tripla relação com Zeus: mãe (Reia), esposa (Deméter) e filha (Perséfone)” (KERÉNYI, 2011, p. 36). Desta maneira, na junção da tríade diversas composições são possíveis, todas tecidas por um terceiro, que como um sopro anima, “livra” os laços relacionais. Pensar a partir dessas particularidades uma singularidade é uma tarefa porvir.

Na vereda das redes especialmente dois caminhos apresentam-se enquanto “grandes” dimensões, diretamente ligados entre si, mas cada um com seus caminhos retos e curvos: o labirinto e a urdidura. Entramos na urdidura. Todavia, em seu interior vielas apontavam para o labirinto, não seguimos, diante das limitações de locomoção e fôlego. Certamente o labirinto é algo a ser atravessado, ou talvez, e há grandes razões para isso, em momento algum estivemos fora do labirinto, e a vereda “redes”, porventura tenha surgido por nossa topologia, por nossa posição perspectivada no campo. Logo, rede, urdidura e labirinto são espelhos da linguagem; quebrado o espelho, mas nada haverá⁵⁴². “Nenhuma coisa que seja onde a palavra faltar”.

Por isso, defronte essa borda conclusiva, após uma caminhada, nos refazemos e partimos (*moirai*) em busca do não-trilhado, esperançosos de chegar à outra borda da mesma fonte, para

⁵³⁷ Poder Legislativo, Poder Judiciário, Poder Executivo.

⁵³⁸ Pai, Filho e Espírito Santo.

⁵³⁹ Tríade, figura elementar do social (SIMMEL, 1950).

⁵⁴⁰ Em suas imagens ela aparecia com três corpos ou três cabeças olhando em três direções, como se estivesse numa encruzilhada. Supunha-se que sua imagem afastava todos os males.

⁵⁴¹ Eram três as *Horas*: *Eunômia*, a Disciplina; *Dique*, a Justiça, e *Irene*, a Paz. Os Atenienses, não obstante, chamavam-nas respectivamente de *Talo*, a que faz brotar, *Auxo*, a que faz crescer e *Carpo*, a que faz frutificar.

⁵⁴² Essa é uma defesa da sociedade, da rede que nos liga, quebrado o espelho, extingue-se o outro, rompe-se o fio da vida humana. Norbert Elias sobre a sociedade e a rede argumenta: “[...] é a essa rede de funções que as pessoas desempenham umas em relação a outras, a ela e nada mais, que chamamos ‘sociedade’” (1994, p. 23); “[...] o conceito de rede: a rede de tecido” (1994, p. 35); “[...] cada pessoa só é capaz de dizer ‘eu’ se e porque pode, ao mesmo tempo, dizer ‘nós’. [...] A sociedade, com sua regularidade, não é nada externo aos indivíduos; tampouco é simplesmente um ‘objeto oposto’ ao indivíduo; ela é aquilo que todo indivíduo quer dizer quando diz ‘nós’. Mas esse ‘nós’ não passa a existir porque um grande número de pessoas isoladas que dizem ‘eu’ a si mesmas posteriormente se une e resolve formar uma associação. As funções e relações interpessoais que expressamos com partículas gramaticais como ‘eu’, ‘você’, ‘ele’, ‘ela’, ‘nós’ e ‘eles’ são interdependentes. Nenhuma delas existe sem as outras. E a função do ‘nós’ inclui todas as demais” (1994, p. 57).

inoperosos contemplarmos, mais uma vez e sempre, o extraordinário, a morada do homem que é a maravilhosa urdidura da linguagem⁵⁴³. Na aurora do dia presenciamos o tecer da manhã, ao lado de João Cabral de Melo Neto (2008, p.219):

Tecendo a manhã

Um galo sozinho não tece uma manhã:
ele precisará sempre de outros galos.
De um que apanhe esse grito que ele
e o lance a outro; de um outro galo
que apanhe o grito que um galo antes
e o lance a outro; e de outros galos
que com muitos outros galos se cruzem
os fios de sol de seus gritos de galo,
para que a manhã, desde uma teia tênue,
se vá tecendo, entre todos os galos.
E se encorpando em tela, entre todos,
se erguendo tenda, onde entrem todos,
se entretendendo para todos, no toldo
(a manhã) que plana livre de armação.
A manhã, toldo de um tecido tão aéreo
que, tecido, se eleva por si: luz balão.

Perante a aurora, o anúncio das Moiras ecoa: *amor fati* (amor ao destino). Este é o sim! das deusas do destino à humanidade. Ouvindo esse “*dysangelium* evangélico”, saímos à soleira, puxamos o nosso tabuleiro e começamos a jogar no nosso mundo desviante – neobarroco. Amantes humanos em nossa metáfora, a aurora do *ecce liber, ecce homo*.

Para o Ano-Novo – Eu ainda vivo, eu ainda penso: ainda tenho de viver, pois ainda tenho de pensar. *Sum, ergo cogito: cogito, ergo sum* [Eu sou, portanto penso: eu penso, portanto sou]. Hoje, cada um se permite expressar o seu mais caro desejo e pensamento: também eu, então, quero dizer o que desejo para mim mesmo e que pensamento, este ano, me veio primeiramente ao coração – **que pensamento deverá ser para mim razão, garantia e doçura de toda a vida que me resta! Quero cada vez mais aprender a ver como belo aquilo que é necessário nas coisas: – assim me tornarei um daqueles que fazem belas as coisas. *Amor fati* [amor ao destino]: seja este, doravante, o meu amor! Não quero fazer guerra ao que é feito. Não quero acusar, não quero**

⁵⁴³ “Aquilo que Wittgenstein, no final do *Tractatus*, põe como limite ‘místico’ da linguagem não é uma realidade psíquica situada aquém ou além da linguagem, nas névoas de uma suposta ‘experiência mística’, mas é a própria origem transcendental da linguagem, é simplesmente infância do homem. O inefável é, na realidade, infância. A experiência é o *mystérion* que todo homem institui pelo fato de ter uma infância. Este mistério não é um juramento de silêncio e de inefabilidade mística; é, ao contrário, o voto que empenha o homem com a palavra e a verdade” (AGAMBEN, 2008b, p. 63). A passagem de Wittgenstein à qual se refere Agamben diz assim: “E agora descreverei a experiência de maravilhar-se com a existência do mundo dizendo: é a experiência de ver o mundo como um milagre. Neste momento sou tentado a dizer que a expressão justa na língua para o milagre da existência do mundo, mesmo não sendo nenhuma proposição na língua, é a existência da própria linguagem” (WITTGENSTEIN, 2013). Sobre milagres seguimos o que nos diz Hannah Arendt (2009, p. 218): “[...] ‘um milagre’ – isto é, algo que não poderia ser esperado. [...] uma capacidade de realizar milagres dever ser incluída também na gama das faculdades humanas. [...] a verdadeira trama de tudo que denominamos de real. Toda nossa existência se assente, afinal, em uma cadeia de milagres”.

nem mesmo acusar os acusadores. Que a minha única negação seja *desviar o olhar!* E, tudo somado e em suma: quero ser, algum dia, apenas alguém que diz Sim! (NIETZSCHE, 2012, § 276, p. 166, grifo nosso).

5.5 EPÍLOGO

O epílogo eterno retornou no prólogo. “Encerro” esse capítulo apenas com um asterisco, como um ave! aos in-classificáveis (ANTUNES, 1997) do livro informe – nós (:).

que preto, que branco, que índio o quê?
que branco, que índio, que preto o quê?
que índio, que preto, que branco o quê?

que preto branco índio o quê?
branco índio preto o quê?
índio preto branco o quê?

aqui somos mestiços mulatos
cafuzos pardos mamelucos sararás
crilouros guaranisseis e judárabes

orientupis orientupis
ameriquítalos luso nipo caboclos
orientupis orientupis
iberibárbaros indo ciganagôs

somos o que somos
inclassificáveis

não tem um, tem dois,
não tem dois, tem três,
não tem lei, tem leis,
não tem vez, tem vezes,
não tem deus, tem deuses,

não há sol a sós

aqui somos mestiços mulatos
cafuzos pardos tapuias tupinamboclos
americanarataís yorubárbaros.

somos o que somos
inclassificáveis

que preto, que branco, que índio o quê?
que branco, que índio, que preto o quê?
que índio, que preto, que branco o quê?

não tem um, tem dois,
não tem dois, tem três,
não tem lei, tem leis,
não tem vez, tem vezes,
não tem deus, tem deuses,
não tem cor, tem cores,

não há sol a sós

egipcianos tupinamboclos
yorubábaros carataís
caribocarijós orientapuias
mamemulatos tropicaburés
chibarrosados mesticigenados
oxigenados debaixo do sol

✧

6 SÍNTESE INCONCLUSIVA, OU, DO INACABAMENTO

Nascidos consentem em viver e partilhar da vida, mais ainda, porém, em repousar, e deixam assim filhos, para nascerem outras participações.

Heráclito, *Fragmento 20*,
(1980, §20, p. 57, grifo nosso)

O inacabamento como vimos textualmente Deleuze nos dizer é o informe. Poderíamos dizer, de acordo com o rastro metafórico proposto e “per-seguido” por nós, o “inform ,”. Assim concluímos essa travessia metaforicamente na soleira, o limiar informe entre o lar e a larva, à espera das próximas aventuras (*quêtes*). Esta casa-referência, por onde volteiam os fantasmas (*larvae*), é a *Library and Information Science*. Na aventura da travessia apresentou-se múltiplos elementos que tiveram por propóstio potencializar a *quête* informacional, isto é, mostrar que é possível fazer morada nesta aporia, que não é outra além da nossa mesma, a pura relacionalidade humana.

A estrutura medial do texto intensifica este caractere cíclico que “eternamente retorna” diferido na antropofagia textual do tabuleiro-mundo. O limiar está formatado em “Linguagem : limiar”, “Livro : matéria vertente”, “metáfora : *átropos* : figura informe”. “Partimos” de modo suplementar, a partir da gramática da linguagem que nos lança ao mundo já no limiar, sendo-com-os-outros. Nesta travessia a metáfora do livro vai tornando-se cada vez mais palpitante, seus tambores encontram-se cada vez mais percussivos e sua batida provoca a alternância que nos leva à “cidade-mundo” (*mundaneum*) do “livro” e sua materialidade transbordante, não-contida, informe. Nesta cidade nos deparamos com os vilarejos-povoados da *gramma*, do documento e da informação. Dormindo ora em um ora em outro, procuramos ouvir suas histórias e intercruzarmos com elas. A partir de então imaginamos (*Mnemosyne*) uma possível cidade a partir das destinações da cidade, como um (neo)barroco que diante do real, fantasia. A esta cidade demos um antinome: “inform ,”. Nos fazimentos linguísticos, o tabuleiro palimpséstico-emblemático foi nos mostrando que esta cidade era como já existisse em potência nos atos dos vilarejos da *gramma*, do documento e da informação. Sob esta perspectiva, que paulatinamente se apresentava a nós, desenhamos-escrevendo daí por diante o seu rosto. Nessa travessia nos encontramos com os atores metamorfos – “transgramáticos” ou “antropobibliófagos” – e estes nos contam suas estórias que dizem estar colecionadas num metafórico livro informe. De pronto perguntei-lhes ingenuamente, de modo até aristotélico: “esse livro existe?” E eles mostraram-me o livro. As histórias que li, traduzi nos três tópicos do último capítulo. Histórias fantásticas de anjos, deuses demônios, deuses canibais, destinos

cruzados, aventuras de mundos no mundo, casas fantasmáticas, ruínas que falam, umbrais, limbos, coisas do ocidente, do oriente, do norte, do sul, do mundo ameríndio, enfim, estórias do mundo da vida da humanidade.

Deste aprendizado restaram essas páginas e algumas anotações que nelas constam de modo subliminar e outras que estão nelas apenas em potência, contudo, vivamente, como nos ensinou Warburg. Como síntese inconclusiva desta experiência, seus “resultados”, assinalamos para as possibilidades fornecidas pela leitura através da perspectiva culturalista da *Library and Information Science*, assim como para uma maior premência nos estudos filosóficos e suas experiências conceituais, aguçadoras do “ver os fantasmas” (*larvae*) que volteiam o lar da *Library and Information Science* e seus problemas práticos, ao qual o “inform ,”, traço fantasmático proposto por este texto, é um “resultado” desta mirada que visa abrir a porta deste lar para hospitaleiramente hospedar seus fantasmas. Na soleira, proseamos com o mundo e eternamente retornamos – outro outro. Meu avô me falou!

Na soleira recebo uma carta de um estafeta angelical, desses tortos de Pindorama. Nela diz: li seu texto. O título não seria: Ecce homo, Ecce liber (:) *rasum tabulae* ou **le Livre*, da metáfora-escritural dos estudos informacionais?

O mundo tornou a começar...

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Lisboa: Editorial Presença, 1993.
- _____. *A coisa perdida*: Agamben comenta Caproni. Florianópolis: Ed. UFSC, 2011b.
- _____. *A ideia da prosa*. Lisboa: Cotovia, 1999.
- _____. *A linguagem e a morte*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006.
- _____. *A potência do pensamento*. Lisboa: Relógio D'água, 2013a.
- _____. *Altíssima pobreza*: regras monásticas e formas de vida. São Paulo: Boitempo, 2014.
- _____. *Bartleby, escrita da potência*: Bartleby, ou Da contingência. Lisboa: Assírio & Alvim, 2008a.
- _____. *El fuego y el relato*. Madrid: Sextopiso, 2016.
- _____. *Estâncias*: a palavra e o fantasma na cultura ocidental. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2007a.
- _____. *Infância e história*: destruição da experiência e origem da história. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008b.
- _____. *Medios sin fin*: notas sobre la política. Valencia: Pre-textos, 2001.
- _____. *Ninfas*. São Paulo: Hedra, 2012a.
- _____. Notas sobre o gesto. *Artefilosofia*, n.4, p. 9-14, 2008c.
- _____. *Nudez*. Lisboa: Relógio D'água, 2010.
- _____. *O mistério do mal*: Bento XVI e o fim dos tempos. São Paulo: Boitempo, 2015.
- _____. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Chapecó: Argos, 2009.
- _____. *O reino e a glória*: uma genealogia teológica da economia e do governo. São Paulo: Boitempo, 2011a.
- _____. *Opus Dei*: arqueologia do ofício. São Paulo: Boitempo, 2013b.
- _____. *Profanações*. São Paulo: Boitempo, 2007b.
- _____. ¿Qué es una orden? In: AGAMBEN, Giorgio. *Teología y lenguaje*. Buenos Aires: Las Quarenta, 2012b.
- _____. *Signatura rerum*: sobre el método. Barcelona: Anagrama, 2010a.

AGOSTINHO. *Confissões*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

AGUIAR, Leonel. Cultura comunicacional tecnológica: a imersão na pura imanência. *ALCEU*, v. 5, n. 10, p. 83-93, 2005.

ALMEIDA, João José R. L. O Método entre o livro e o álbum (IF § 122). In: COLÓQUIO NACIONAL 5.; COLÓQUIO INTERNACIONAL WITTGENSTEIN, 2., 2008, Campinas. *Anais...* Campinas: Unicamp, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2008.

AMARAL, Tarsila do. *Abaporu*. 1928. 1 Original de Arte.

_____. *Antropofagia*. 1929. 1 Original de Arte.

_____. *A negra*. 1923. 1 Original de Arte.

ANDRADE, Carlos Drummond. *Alguma poesia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

ANDRADE, Oswald. *A utopia antropofágica*. São Paulo: Globo, 2011.

ANTUNES, Arnaldo. Inclassificáveis. In: ANTUNES, Arnaldo. *Silêncio*. São Paulo: BMG, 1997. 1 Disco sonoro.

AQUINO, Tomás de. *O ente e a essência*. Covilhá: Lusofia press, 2008.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense, 2010b.

_____. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010a.

_____. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2009.

_____. A grande tradição. *O que nos faz pensar*, n. 29, p. 273-298, 2011.

_____. Trabalho, obra, ação. *Cadernos de ética e filosofia política*, v. 7, n. 2, p. 175-201, 2005.

ARISTÓFANES. *As nuvens; Só para mulheres; Um Deus chamado dinheiro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

ARISTÓTELES. *Da alma*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010.

_____. *Da interpretação*. São Paulo: UNESP, 2013.

_____. *Metafísica*. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. *Metafísica livro I e II. Ética a Nicômaco. Poética*. São Paulo: Abril cultural, 1984.

- _____. *Poética*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.
- _____. *Retórica*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005.
- _____. *Tópicos*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2007.
- ASSARÉ, Patati. *Melhores poemas*. São Paulo: Global, 2012.
- ATTIÉ, Joseph. *Mallarmé O Livro: estudo psicanalítico*. Rio de Janeiro: Forense, 2013.
- AUSTIN, John. *Quando dizer é fazer: palavras e ação*. Porto Alegre: Artes Médicas: 1990.
- AZEVEDO, Ana Beatriz Sampaio Soares. *Antropofagia: palimpsesto selvagem*. (Dissertação de Mestrado). 2012. 199 f. Dissertação (Mestrado em Teoria Literária e Literatura Comparada), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2012.
- BADIOU, Alain; CASSIN, Barbara. *No hay relación sexual: dos lecciones sobre 'L'Étourdit' de Lacan*. Buenos Aires: Amorrortu, 2011.
- BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo: Hucitec, 2010.
- BAPTISTA, Mauro Rocha. O tempo e a criança: comentários ao fragmento 52 de Heráclito de Éfeso. *Mal-Estar e Sociedade*, v. 3, n. 4, p. 85-100, 2010.
- BARATIN, M. Da biblioteca à gramática: o paradigma da acumulação. In: BARATIN, M.; JACOB, C. (Org.). *O poder das bibliotecas: a memória dos livros no Ocidente*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2000. p. 227-233.
- BARENGHI, Mario. *Italo Calvino: le linee e i margini*. Bologna: Il Mulino, 2007.
- BARRENTO, João. Limiar, fronteira e método. *Olho d'água*, v. 4, n. 2, p. 41-51, 2012.
- BARROS, Manoel. *Poesia completa*. São Paulo: Leya, 2010.
- BATAILLE, Georges. Informe. *Documents*, v. 1, n. 7, p. 382, 1929.
- _____. Une légende des iroquois: la grande tête. *Documents*, v. 2, n. 8, p. 488, 1930.
- BATES, Benjamin J. Information as an economic good: a re-evaluation of theoretical Approaches. In: RUBEN, B. D.; LIEVROUW, L. A. (Ed.). *Mediation, Information, and Communication*. New Brunswick: Transaction, 1990. p. 379-394.
- BECHARA, E. *Moderna gramática portuguesa*. 37. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.
- BELKIN, Nicholas J. Anomalous States of Knowledge as a Basics for Information Retrieval. *The Canadian Journal of Informacion Science*, v. 5, p. 133-143, 1980

BELKIN, Nicholas J.; ROBERTSON, Stephen E. Information science and the phenomenon of information. *Journal of the American Society for Information Science*, p. 197-204, 1976.

BENJAMIN, Walter. *A modernidade e os modernos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2000.

_____. *Escritos sobre mito e linguagem*. São Paulo: Ed. 34, 2011.

_____. *Libro de los pasajes*. Madrid: Akal, 2005.

_____. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre a literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

_____. *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

_____. *Rua de mão única: ensaios sobre a literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

BENVENISTE, Émile. *O vocabulário das instituições indo-europeias*. Campinas: Ed. UNICAMP, 1995. V. 2.

BERTALANFFY, Ludwig von. *Teoria geral dos sistemas*. Petrópolis: Vozes, 1989.

BLANCHOT, Maurice. *O livro por vir*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

BLUMENBERG, Hans. *Teoria da não conceitualidade*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2013.

BOLTANSKI, Cristian. *Flying Books: Homenaje a Borges*. Buenos Aires: Biblioteca Nacional, 2012.

BORGES, Jorge Luís. *Ficções*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *História da eternidade*. São Paulo: Globo, 2001.

_____. *O aleph*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008c.

_____. *O fazedor*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008a.

_____. *O informe de Brodie*. Companhia das Letras, 2008b.

_____. *O livro de areia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. *Outras inquisições*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

BOURDIEU, Pierre. Capital Social: notas provisórias. In: BOURDIEU, Pierre. *Escritos da Educação*. Petrópolis: Vozes, 2010.

_____. *Coisas ditas*. São Paulo: Brasiliense, 2004.

_____. *A profissão de sociólogo: preliminares epistemológicas*. Petrópolis: Vozes, 1999.

BRANDÃO, Junito. *Mitologia grega I*. Petrópolis: Vozes, 1986.

_____. *Mitologia grega II*. Petrópolis: Vozes, 1987.

BRIET, Suzanne. *O que é a documentação?*. Brasília: Briquet de Lemos, 2016.

BRITISH LIBRARY. *Psalter 1310-1324*: with preceeding calendar and prayers, followed by Canticles, Litanies, Collects, Offices and prayers. 2017. Disponível em: <http://www.bl.uk/manuscripts/Viewer.aspx?ref=add_ms_49622_fs001r#>. Acesso em: 10 de jan. de 2017.

BRITISH LIBRARY. *Nigredo*. 2017. Disponível em: <http://www.bl.uk/manuscripts/Viewer.aspx?ref=add_ms_5025_f001ar>. Acesso em: 10 de jan. de 2017.

BROOKES, Bertram C. The foundations of information science. Part I. Philosophical aspects. *Journal of Information Science*, v. 2, p. 125-133, 1980.

BUCKLAND, M. K. Information as thing. *Journal of the American Society of Information Science*, v. 42, n. 5, p. 351-360, 1991.

_____. What is a document?. *Journal of the American Society for Information Science*, v. 48, p. 804-809, 1997.

BUONOCORE, Domingo. *Diccionario de Bibliotecologia*: términos relativos a la bibliología, bibliografía, bibliofilia, biblioteconomia, archivología, documentología, tipografía y materias afines. Buenos Aires: Marymar, 1976.

BURY, Richard. *Philobiblon*: mui interessante tratado sobre o amor aos livros. Cotia: Ateliê Editorial, 2004.

BUSH, V. As We may think. *Atlantic Monthly*, v. 176, n. 1, p.101-108, 1945. Disponível em: <<http://www.theatlantic.com/magazine/archive/1945/07/as-we-may-think/3881/1/>>. Acesso em: 28 de abril de 2015.

CABRAL, Alexandre Marques. *Nilismo e hierofania*: uma abordagem a partir do confronto entre Nietzsche, Heidegger e a tradição cristã – Nietzsche, cristianismo e o Deus não-cristão. I. Rio de Janeiro: Mauad X, 2014.

CAILLOIS, Roger. *O mito e o homem*. Lisboa: Edições 70, 1980.

CALVINO, Italo. *Mundo escrito e mundo não escrito*: artigos, conferências e entrevistas. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

CAMPOS, Haroldo. Barroco, neobarroco, transbarroco. *Revista Zunái*, v. 9, n. 26, 2013.

_____. *Galáxias*. São Paulo: Ed. 34, 2004.

CANFORA, Luciano. *A biblioteca desaparecida*: histórias da biblioteca de Alexandria. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

CAPRONI, Giorgio. Le parole (1977) – As palavras. In: AGAMBEN, Giorgio. *A coisa perdida: Agamben comenta Caproni*. Florianópolis: Ed. UFSC, 2011.

CAPURRO, Rafael. Angeletics: a Message Theory. In: DIEBNER, Hans H.; RAMSAY, Lehan (Eds.). *Hierarchies of communication: an inter-institutional and international symposium on aspects of communication on different scales and levels*. Karlsruhe: Verlag ZKM, 2003b. p. 58-71.

_____. *Apud Arabes: notes on Greek, Latin, Arabic, Persian, and Hebrew Roots of the Concept of Information*. 2014a. Disponível em: <<http://www.capurro.de/iran.html>>. Acesso em: 11 de jun. de 2016.

_____. *Contribución a una ontología digital*. 2009. Disponível em: <<http://www.capurro.de/ontologiadigital.html>>. Acesso em: 11 de fev. de 2017.

_____. Entrevista. *Informação e Sociedade*, v.24, n.3, p. 175-183, 2014b.

_____. Epistemologia y ciencia de la información. In: ENCONTRO NACIONAL DE PESQUISA EM CIÊNCIA DA INFORMAÇÃO, 5., 2003, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: Escola de Ciência da Informação da UFMG, 2003a.

_____. In Search of Ariadne's Thread in Digital Labyrinths. In: INTERNATIONAL CONFERENCE ON INFORMATION LAW AND ETHICS: BROADENING THE HORIZONS OF INFORMATION LAW AND ETHICS - A TIME FOR INCLUSION, 7, 2016, Pretoria. *Proceedings...* Pretoria: University of Pretoria, 2016. p. 1-18.

_____. On the genealogy of information. In: KORNWACHS, K. J. (Ed.) *Information: new questions to a multidisciplinary concept*. Berlin: Akademie Verlag, 1996. P. 259-270.

_____. Pasado, presente y futuro de la noción de información. In: ENCUENTRO INTERNACIONAL DE EXPERTOS EM TEORIAS DE LA INFORMACIÓN: UN ENFOQUE INTERDISCIPLINAR, 1, 2008, León. *Anais...* León: Proyecto: BITrum, 2008.

_____. *What is Angeletics?*. 2010. Disponível em: <<http://www.capurro.de/angeletics.html>>. Acesso em 24 de out. de 2016.

_____. What is Information Science for? a philosophical reflection In: VAKKARI, P.; CRONIN, B. (Ed.). *Conceptions of Library and Information Science: historical, empirical and theoretical perspectives*. London, Los Angeles: Taylor Graham, 1992. p. 82-96.

CAPURRO, R.; HJORLAND, B. O conceito de informação. *Perspectivas em Ciência da Informação*, v. 12, n. 1, p. 148-207, jan./ abr. 2007.

CARDEAL, Rafael. *Visita ao museu de tudo, de João Cabral de Melo Neto*. 2016. 120 f. Dissertação (Mestrado em Letras Vernáculas) – Programa de Pós-graduação em Letras Vernáculas, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro, 2016.

CASCUDO, Luís Camara. *Supertição no Brasil*. São Paulo: Global, 2002.

CASS, Mark Julian. A teoria da prova em Leibniz. *Scientiæ Studia*, v. 11, n. 2, p. 267-79, 2013.

CASSIN, Barbara. A performance antes do performativo, ou, a terceira dimensão da linguagem. *Revista Letras*, n. 82, p. 11-46, 2010.

_____. *Aristóteles e o lógos: contos da fenomenologia comum*. São Paulo: Loyola, 1999.

_____. *O efeito sofístico*. São Paulo: Ed. 34, 2005.

_____. Que quer dizer: dizer alguma coisa?. *Discurso*, v. 20, p. 19-39, 1993.

_____. *Se Parmênides*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

CASSIRER, Ernst. O poder da metáfora. In: CASSIRER, Ernst. *Linguagem e mito*. São Paulo: Perspectiva, 2013.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Zahar, 1986.

_____. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.

_____. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. *O que nos faz pensar*, n. 18, p. 225-254, 2004.

CÉSAR, Chico. À primeira vista. In: CÉSAR, Chico. *Aos vivos*. São Paulo: Brazilian, 1995. 1 disco sonoro.

CHARTIER, Roger. O livro dos livros: os Almanques no Brasil. In: PARK, Margareth Brandini. *Histórias e leituras de almanques no Brasil*. São Paulo: Mercado de Letras, 1999. p. 9-13.

COMPAGNON, Antoine. *O trabalho da citação*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1996.

CORRÊA, Paula da Cunha. Harmonia: mito e música na Grécia antiga. *Kléos*, n. 2-3, p. 174 - 217, 1999.

COUTINHO, Eduardo F. Discurso literário e construção da identidade brasileira. *Léguas & Meia*, n. 1, 2002.

CRISTINA AZUELA, María. Imágenes textiles de la creación literaria medieval. In: GONZÁLEZ PEREZ, Aurélio. *Textos medievales: recursos, pensamiento e influencia*. México: El Colegio de México, 2005. P. 409-421.

CURTIUS, Ernst. *Literatura europeia e idade média latina*. São Paulo: EDUSP, 2013.

DAY, Ronald. Poststructuralism and information studies. *Annual review of information science social and technology*, v. 39, p. 575-609, 2005.

_____. *The modern invention of information: discourse, history and power*. Southern Illinois: Southern Illinois University Press, 2001.

DELEUZE, Gilles. *Crítica e clínica*. São Paulo: Ed. 34, 1997.

_____. *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva, 1974.

_____; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*, volume 1. São Paulo: Ed. 34, 1995.

DERRIDA, Jacques. *A farmácia de Platão*. São Paulo: Iluminuras, 2005.

_____. *Enlouquecer o subjétil*. São Paulo: UNESP, 1998.

_____. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 2013.

_____. *Khôra*. Campinas: Papirus, 1995.

_____. La retirada de la metáfora. In: FILOSOFIA Y METÁFORA, 1978. *Proceedings...* Ginebra: Universidad de Ginebra, 1978. p. 209-233.

_____. *Margens da filosofia*. Campinas: Papirus, 1991.

_____. *Papel-máquina*. São Paulo: Estação Liberdade, 2004.

DERVIN, Brenda. From the mind's eye of the user: The sense-making qualitative-quantitative methodology. In: GLAZIER, J.D.; POWELL, R. R. (Ed.). *Qualitative research in information management*. Englewood: Libraries Unlimited, 1992. p. 61-84.

DESCARTES, René. A dióptrica. *Scientiae Studia*, v. 8, n. 3, p. 451-486, 2010.

DIDI-HUBERMAN, Georges. *A imagem sobrevivente*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013.

_____. *A semelhança informe: ou o gaio saber visual segundo Georges Bataille*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2015.

DÜRER, Albrecht. *Melencolia I (1514)*. 1 Gravura.

ECO, Umberto. *A memória vegetal e outros escritos de bibliofilia*. Rio de Janeiro: Record, 2010.

_____. *Kant e o ornitorrinco*. Rio de Janeiro: Record, 1998.

_____. *Semiótica y filosofía del lenguaje*. Barcelona: Lumen, 1998.

EISENSTEIN, Sergei; ALEXANDROF, Grigori. La ligne générale. *Documents*, n. 4, p. 217-221.

EKBIA, H. Information in action: a situated view. *Proceedings of the American Society for Information Science and Technology*, v. 46, n. 1, p. 1-11, 2009.

ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 1972.

ELIAS, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

ELSAS, Christoph. La importancia de la mística en la filosofía de Plotino. *Enrahonar*, v. 13, p. 11-30, 1986.

ESTIVALS, Robert. A Dialética contraditória e complementar do escrito e do documento. *Revista da Escola de Biblioteconomia da UFMG*, v. 10, n. 2, p. 121-152, 1981.

_____. História de la bibliologia. *Item: Revista de Biblioteconomia i Documentació*, Barcelona, n. 11, p. 25-41, 1992.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. *A Arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

FRANCHINI, A. S.; SEGANFREDO, Carmen. *Melhores histórias da mitologia nórdica*. Rio de Janeiro: Artes e ofícios, 2004.

FREIRE, Antonio. *O conceito de Moira na tragédia grega*. Braga: Livraria Cruz, 1969.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários a prática educativa*. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

FROHMANN, Bernd. Documentation redux: prolegomenon to (another) philosophy of information. *Library Trends*, v. 52, n. 3, p. 387-407, 2004.

_____. O caráter social, material e público da informação. In: FUJITA, M.; MARTELETO, R.; LARA, M. (Org.). *A dimensão epistemológica da ciência da informação e suas interfaces técnicas, políticas e institucionais nos processos de produção, acesso e disseminação da informação*. São Paulo: Cultura Acadêmica; Marília: Fundepe, 2008. p. 19-34.

_____. Rules of indexing: a critique of mentalism in information retrieval theory. *Journal of Documentation*, v. 46, n. 2, p. 81-101, 1990.

_____. The power of images: a discourse analysis of the cognitive viewpoint. *Journal of Documentation*, v. 48, n. 4, p. 365-386, 1992.

GARCÍA GUTIÉRREZ, Antonio. Desclassification in knowledge organization: a post-epistemological essay. *Transinformação*, v. 23, n. 1, p. 5-14, 2011.

GARCÍA MÁRQUEZ, Gabriel. *Cheiro de goiaba: conversa com Plínio Apuleyo Mendoza*. Rio de Janeiro: Record, 2014.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GINZBURG, Carlo. Controlando a evidência: o juiz e o historiador. In: NOVAIS, Fernando A.; SILVA, Rogério F. (Org.). *Nova história em perspectiva*. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

GLISSANT, Édouard. *Introdução a uma poética da diversidade*. Juiz de Fora: Ed.UFJF, 2005.

_____. *Philosophie de la relation*. Paris: Gallimard, 2009.

_____. *Poetics of relation*. Michigan: University of Michigan Press, 1997.

GLOCK, H.-J. *Dicionário Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

GOMES, Hagar Espanha; CAMPOS, Maria Luiza de Almeida. A atualidade do pensamento de Ranganathan: princípios para a organização de domínios do conhecimento. In: LUCAS, Elaine Rosângela de Oliveira; CORRÊA, Elisa Cristina Delfini; STEINDEL, Gisela (Org.). *As contribuições de Ranganathan para a Biblioteconomia: reflexões e desafios*. São Paulo: FEBAB, 2016.

GONZAGA, Luis; DANTAS, Zé. ABC do sertão. In: GONZAGA, Luis. *Luiz Gonzaga 50 anos de chão 1941-1987*. São Paulo: Sony Music, 2002. 3 Discos sonoros.

GONZALEZ, Marcos. *A gramaticalização de informação: uma abordagem sociocognitiva*. 2013. Tese (Doutorado em Ciência da Informação), Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2013.

_____. Informar versus enformar: uma competição morfossemântica com origem no português arcaico. In: CONGRESSO NACIONAL DE LINGÜÍSTICA E FILOLOGIA, 15, 2011 Rio de Janeiro. *Anais...* Rio de Janeiro: CiFEFiL, 2011.

GONZÁLEZ DE GÓMEZ, Maria Nélide. A informação: dos estoques às redes. *Ciência da Informação*, v. 24, n. 1, p. 77-83, 1995.

_____. A informação como instância de integração de conhecimentos, meios e linguagens. Questões epistemológicas, consequências políticas. In: GONZALEZ DE GOMEZ, M.N.; DILL ORICO, E.G. (Orgs.). *Políticas de memória e informação: reflexos na organização do conhecimento*. Natal: EDUFRN, 2006. p. 29-84.

_____. As relações entre ciência, Estado e sociedade: um domínio de visibilidade para as questões de informação. *Ciência da Informação*, v. 32, n.1, p. 60-76, 2003.

_____. Habermas, informação e argumentação. In: PINZANI, Alessandro, LIMA, Clóvis M. de, DUTRA, Delamar V. (Coord.). *O pensamento vivo de Habermas: uma visão interdisciplinar*. Florianópolis: NEFIPO-UFSC, 2009. p. 115-139.

_____. O caráter seletivo das ações de informação. *Informare*, Rio de Janeiro, v. 5, n.2, p. 7-31, 1999.

_____. O papel do conhecimento e da informação nas formações políticas ocidentais. *Ciência da Informação*, v.16, n.2, p.157-167, 1987.

_____. Regime de informação: construção de um conceito. *Informação & Sociedade*, v. 22, n. 3, p. 43-60, 2012.

GORZ, André. *O imaterial: conhecimento, valor e capital*. São Paulo: Annablume, 2005.

GULLAR, Ferreira. *Toda poesia*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009.

HABERMAS, Jürgen. *Fundamentação linguística da sociologia*. Lisboa: Edições 70, 2010. (Obras escolhidas, 1)

_____. *Pensamento pós-metafísico: ensaios filosóficos*. Coimbra: Almedina, 2004.

HAMACHER, Werner. Aformativo, greve. A “crítica da violência” de Benjamin. In: BENJAMIN, Andrew; OSBORNE, Peter (Org.). *A filosofia de Walter Benjamin*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997. p. 122-148.

HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. *Caminhos de floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012b.

_____. *Carta sobre o humanismo*. São Paulo: Centauro, 2005.

_____. *Der satz vom grund*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1997.

_____. *Ensaio e conferências*. Petrópolis: Vozes, 2010.

_____. *Heráclito: a origem do pensamento ocidental*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1998.

_____. O que é a metafísica?. In: SARTRE, J. P.; HEIDEGGER, M. *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 223-261. (Os pensadores)

_____. *Platão: o sofista*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012a.

_____. *Que é isto – a filosofia?: identidade e diferença*. Petrópolis: Vozes, 2009.

_____. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2011.

_____. *Serenidade*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

_____. *Sobre a essência do fundamento; A determinação do ser do ente segundo Leibniz; Hegel e os gregos*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1971.

_____. Tempo e Ser. In: SARTRE, J. P.; HEIDEGGER, M. *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 453-470. (Os pensadores)

_____. *Todos nós... ninguém: um enfoque fenomenológico do social*. São Paulo: Editora Moraes, 1981.

HERÁCLITO. *Fragmentos*. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1980.

- HERÓDOTO. *História*. Rio de Janeiro: eBooksBrasil, 2006.
- HESÍODO. *Teogonia: a origem dos deuses*. São Paulo: Iluminuras, 2006.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- HOMERO. *Iliada*. São Paulo: Ediouro, 2009.
- _____. *Odisséia*. São Paulo: Ediouro, 2009.
- HOUAISS, Antônio. *Dicionário Houaiss eletrônico da Língua Portuguesa*. São Paulo: Ed. Objetiva, 2009. CD-ROM.
- HUCHET, Stéphane. Passos e caminhos de uma Teoria da Arte. In: DIDI-HUBERMAN, - Georges. *O que vemos, o que nos olha*. São Paulo: Ed. 34, 2010. p. 7-23.
- ILLICH, Ivan. *En el viñedo del texto: etologia de la lectura: un comentario al 'Didascalicon' de Hugo de San Víctor*. Madrid: Fondo de Cultura Económica de España, 2002.
- IMHOLTZ, August. Nietzsche as Indexer. *The Indexer*, v. 11, n. 4, p. 104, 1979.
- INGWERSEN, Peter. *Information Retrieval Interaction*. London: Taylor Graham, 2002.
- IPIRANGA JÚNIOR, Pedro. Na asa da memória: o estatuto da letra no Fedro de Platão. *Revista Letras*, n. 72, p. 13-30, 2007.
- JAEGER, Werner Wilhelm. *Paideia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- JESI, Furio. Mito e linguagem. *Sopro*, v. 33, p. 1-6, 2010.
- JOSEPH, M. *O Trivium: as artes liberais da lógica, gramática e retórica: entendendo a natureza e a função da linguagem*. São Paulo: É Realizações, 2008.
- JULLIEN, François. *La gran imagen no tiene forma o del no-objeto por la pintura: ensayo de des-ontología*. Barcelona: Alpha Decay, 2008.
- KERÉNYI, Karl. Introdução: a origem e o fundamento da mitologia. In: JUNG, Carl; KERÉNYI, Karl. *A criança divina: uma introdução à essência da mitologia*. Petrópolis: Vozes, 2011.
- KLEE, Paul. *Angelus Novus*. 1920. 1 Original de arte.
- KONERSMANN, Ralf (Org.). *Dicionário das metáforas filosóficas*. São Paulo: Loyola, 2012.
- KROLL, W. *Historia de la filología clásica*. Barcelona: Labor, 1941.
- KURY, Mario da Gama. *Dicionário de mitologia grega e romana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

LACAN, Jacques. Lituraterra. In: LACAN, Jacques. *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

LATOURE, Bruno. *A esperança de Pandora: ensaios sobre a realidade dos estudos científicos*. Bauru: EDUSC, 2001.

_____. *Reagregando o social: uma introdução à teoria do Ator-Rede*. Salvador: Edufba, 2012.

_____. Redes que a razão desconhece: laboratórios, bibliotecas, coleções. In: BARATIN, M.; JACOB, C. (Org.) *O poder das bibliotecas: a memória dos livros no Ocidente*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2000. p. 21-44.

LAO-ZI. *Tao Te Ching: escritos do curso e sua virtude*. 2017. Disponível em: <http://www.hottopos.com/tao/dao_de_jing01.htm#1>. Acesso em: 20 de fev. de 2017.

LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Campinas: Ed. Unicamp, 1990.

LEÃO, Emmanuel Carneiro. *Filosofia grega: uma introdução*. Teresópolis: Daimon editora, 2010.

_____. O livro da linguagem. *Revista Tempo Brasileiro*, n. 142, p. 7-13, 2000.

LISPECTOR, Clarice. *A hora da estrela*. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.

LUHMANN, Niklas. *Introducción a la teoría de sistemas*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 2002.

LUKÁCS, Georg. *A alma e as formas: ensaios*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

LUND, Niels. Document Theory. *Annual review of information science social and technology*, v. 43, n. 1, p. 1-55, 2009.

LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. Rio de Janeiro: Jose Olympio, 2009.

MACHLUP, Fritz. *The production and distribution of knowledge in the United States*. Princeton: Princeton University Press, 1962.

MALLARMÉ, Stéphane. *Divagações*. Florianópolis: Ed.UFSC, 2010.

_____. *Mallarmé*. Tradução, notas e ilustração: Augusto de Campos, Décio Pignatari, Haroldo de Campos. São Paulo: Perspectiva, 1991.

MANGUEL, Alberto. *Uma história da leitura*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

MARCONDES, D. A questão das linguagens artificiais nos séculos XVII e XVIII. 1985. In: SIMPÓSIO FLUMINENSE DE LÓGICA, FILOSOFIA E TEORIA DA CIÊNCIA, 2, 1985, Niterói. *Anais...* Niterói, 1985.

MARQUES, Marcelo Pimenta. *Platão, pensador da diferença: uma leitura do Sofista*. Belo Horizonte, 2006.

MARTELETO, Regina Maria. Cultura da modernidade: discussões e práticas informacionais. *Revista da Escola de Biblioteconomia da UFMG*, v. 23, n. 2, p. 115-137, 1994.

_____. Cultura informacional: construindo o objeto informação pelo emprego dos conceitos de imaginário, instituição e campo social. *Ciência da Informação*, v. 24, n. 1, p. 1-8, 1995.

_____. Informação, rede e redes sociais: fundamentos e transversalidades. *Informação & Informação*, v. 12, p. 1-17, 2007.

_____. Redes e configurações de comunicação e informação: construindo um modelo interpretativo de análise para o estudo da questão do conhecimento na sociedade. *Investigación Bibliotecológica: Archivonomía, Bibliotecología e Información*, v. 14, n. 29, p. 69-94, 2000.

_____. Redes sociais, mediação e apropriação de informações: situando campos, objetos e conceitos na pesquisa em Ciência da Informação. *Pesquisa Brasileira em Ciência da Informação e Biblioteconomia*, v.3, n.1, p.27-46, 2010.

_____ ; SILVA, Antonio Braz de Oliveira e. Redes e capital social: o enfoque da informação para o desenvolvimento local. *Ciência da Informação*, v. 33, n. 3, p.41-49, set./dez. 2004.

_____ ; TOMAÉL, Maria Inês. A metodologia de análise de redes sociais (ARS). In: VALENTIM, M. L. P. (Org.) *Métodos qualitativos de pesquisa em Ciência da Informação*. São Paulo: Polis, 2005. p. 81-100.

MATTELART, Armand. *Historia de la sociedad de la información*. Barcelona: Paidós, 2002.

MATOS, Gregório de. *Poemas escolhidos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

MATOS, Olgária. Walter Benjamin: a citação como esperança. *Revista Semear*, v. 6, 2002.

MATURANA, Humberto R.; VARELA J. *A árvore do conhecimento: as bases biológicas do entendimento humano*. Campinas: Editorial Psy II, 1995.

MELO NETO, João Cabral de. *Educação pela pedra*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2008.

_____. *Museu de tudo*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

MELVILLE, Herman. *Bartleby, o escrivão*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2008.

MICELI, Sergio. A força do sentido. In: BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

MONTEIRO, Silvana Drumond; GIRALDES, Maria Júlia Carneiro. Aspectos lógico-filosóficos da Organização do Conhecimento na esfera da Ciência da Informação. *Informação & Sociedade*, v. 18, n. 3, p. 13-27, 2008.

MONTINARI, Mazzino. Ler Nietzsche: o Crepúsculo dos Ídolos. *Cadernos Nietzsche*, v. 3, p. 77-91, 1997.

MORENO, Arley. *Wittgenstein: os labirintos da linguagem*. Campinas: Unicamp, 2000.

NANCY, Jean-Luc. *Being singular plural*. Califórnia: Stanford Press, 2000.

NASCIMENTO, Evando. Entrelivros: Haroldo de Campos, Mallarmé e os limites da experiência de vanguarda. *Revista Cerrados*, v. 21, n. 33, p. 51-72, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. São Paulo: Companhia das letras, 2012.

_____. **A visão dionisíaca do mundo**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. **Além do bem e do mal**. São Paulo: Companhia das letras, 2005.

_____. **Assim falou Zaratustra**. São Paulo: Companhia das letras, 2011.

_____. **Considerações extemporâneas**. São Paulo: Abril Cultural, 1999.

_____. **Crepúsculo dos ídolos**. São Paulo: Companhia das letras, 2006.

_____. **Escritos sobre retórica**. Madrid: Trotta, 2000.

_____. **O anticristo**. São Paulo: Saraiva, 2010.

NOLA, Alfonso di. Livro. In.: *ENCICLOPEDIA Einaudi*. v. 12. Mythos\Logos. Porto: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2000. p. 215-242.

NUESCH, Enrique Vetterli. As metáforas da escrita na obra de Nietzsche de 1875 a 1881: do corpo à natureza, da natureza à terra. *Revista Interfaces*, v. 2, n. 19, p. 33-45, 2013.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Loyola, 1996.

ORTEGA, Cristina Dotta. Sobre a configuração histórica da noção de documento em Ciência da Informação. In: FREITAS, Lúcia S.; MARCONDES, Carlos H.; RODRIGUES, Ana C. (Org.). *Documento: gênese e contextos de uso*. Niterói: EdUFF, 2010. p. 57-80.

OTLET, Paul. *Monde: essai d'universalisme*. Bruxelas: Editiones Mundaneum, 1935.

_____. *Traité de documenatation: le livre sur le livre: théorie et pratique*. Bruxelas: Editiones Mundaneum, 1934.

_____. *El Tratado de documentación: el libro sobre el libro: teoría y práctica*. Tradução de María Dolores Ayuso García. Murcia: Universidad de Murcia, 2007.

OXFORD. *Dictionary Oxford Reference*. 2016. Disponível em: <<http://www.oxfordreference.com/view/10.1093/oi/authority.20110803100201557>>. Acesso em: 20 de set. de 2016.

PADILLA GÁLVEZ, Jesús (Ed.). *Antropología de Wittgenstein: Reflexionando con P.M.S. Hacker*. México: Plaza y Valdés, 2010.

PARMÊNIDES. *Da Natureza*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2009.

PEIGNOT, Gabriel. *Dictionnaire raisonné de bibliologie*, tomo I. Paris: Chez Villier, 1802.

PEREC, Georges. *Pensar/classificar*. Barcelona: Gedisa, 1986.

PEREIRA, Isidro. *Dicionário Grego-Português e Português-Grego*. Braga: Braga Codex, 1990.

PEREIRA, Rosalie Helena de Souza. Avicena e a filosofia oriental: história de uma controvérsia. *Revista de Filosofia Aurora*, v. 22, n. 30, p. 217-245, 2010.

PESSOA, Fernando. *Poemas de Ricardo Reis*. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1994.

_____. *Poesias de Álvaro de Campos*. Lisboa: Ática, 1993.

PLATÃO. *Fedro ou Da Beleza*. Lisboa: Guimarães editores, 2000.

_____. *Fedro*. Madrid: Akal, 2010.

_____. *Filebo, Timeo, Critias*. Madrid: Grecos, 1992.

_____. *Teeteto e Crátilo*. Belém: Ed. UFPA, 1988.

PLOTINO. *Enéadas I, II e III*. Trad. José Carlos Baracat Júnior. São Paulo: Unicamp, 2006.

PORAT, Marc U. *The information economy: definition and measurement*. Washington: Office of Telecommunication, 1977.

PRADO, Adélia. *Bagagem*. São Paulo: Siciliano, 1993.

PUCHEU, Alberto. *Giorgio Agamben: poesia, filosofia, crítica*. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2010.

RANGANATHAN, Shiyali R. *As cinco leis da Biblioteconomia*. Brasília: Briquet de Lemos, 2009.

_____. *Social bibliography or physical bibliography for librarians*. Delhi: University of Delhi, 1952.

_____. *Suggestions for the organization of libraries in India*. Madras: Oxford University Press, 1946.

_____. *The Genesis of Colon Classification*. Disponível em: <<http://www.isibang.ac.in/~library/portal/Pages/chp1.pdf>>. Acesso em: 29 de março de 2017.

RAYWARD, W.B. The History and historiography of information science: some reflections. *Information and Management*, v. 32, n. 1, p. 3-17, 1996.

RENDÓN ROJAS, Miguel A. R. Hacia un nuevo paradigma en bibliotecología. *Transinformação*, v. 8, n. 3, p. 17-31, set./dez. 1996.

_____. *Bases teóricas y filosóficas de la bibliotecología*. México: UNAM, 2005.

RIBEIRO, Leila Beatriz. *Narrativas informacionais: cinema e informação como invenções modernas*. 2005. Tese (Doutorado em Ciência da Informação), Programa de Pós-graduação em Ciência da Informação, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2005.

RICOUER, Paul. *A metáfora viva*. São Paulo: Loyola, 2015.

_____. *Ser, Essência e Substância em Plantão e Aristóteles*. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

ROBERTS, Norman. A search for information man. *Social Science Information Studies*, v. 2, p. 93-104, 1982.

RORTY, Richard. *El giro lingüístico: dificultades metafísicas de la filosofía lingüística*. Barcelona: Paidós, 1998.

_____. *Filosofía y futuro*. Barcelona: Gedisa, 2002.

RÖTTGERS, Kurt. Passagem. In: KONERSMANN, Ralf (Org.). *Dicionário das metáforas filosóficas*. São Paulo: Loyola, 2012. p. 405-418.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Essai sur l'origine des langues*. Paris: A. Belin, 1817.

ROSA, João Guimarães. *Grande sertão: Veredas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

SAGREDO FERNÁNDEZ, F. ; IZQUIERDO ARROYO, J. M. *Concepción lógico-lingüística de la Documentación*. Madrid: IBERCOM, 1983.

SALDANHA, Gustavo Silva. Maravilhoso informacional: crítica da filosofia da informação sob uma reflexão hermenêutica entre medievo e modernidade. *Logeion*, v. 1, n. 1, p. 20-42, 2014a.

_____. O demônio na brecha da linguagem: Capurro, ética e filosofia da informação na Alemanha dividida. ENCONTRO NACIONAL DE PESQUISA EM CIÊNCIA DA INFORMAÇÃO, 15., 2014, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: Escola de Ciência da Informação da UFMG, 2014b. p. 106-124.

_____. O esquema e as formas simbólicas: uma ‘arqueologia filosófica’ do esquema no pensamento bibliológico. *Revista Tempo Brasileiro*, n. 203, p. 79-101, out.-dez. 2015b.

_____. Sobre a Bibliologia entre Peignot, Otlet e Estivals: vertentes de um longo discurso “metaepistemológico” da organização dos saberes. *Informação & Sociedade*, v. 25, n. 2, p. 75-88, maio/ago. 2015a.

_____. *Uma filosofia da Ciência da Informação: organização dos saberes, linguagem e transgramáticas*. 2012. 438 f. Tese (Doutorado em Ciência da Informação) – Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação, Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2012.

_____. Vastu-tantra: sobre a pragmática transcendental em Ranganathan. In: LUCAS, Elaine Rosângela de Oliveira; CORRÊA, Elisa Cristina Delfini; STEINDEL, Gisela (Org.). *As contribuições de Ranganathan para a Biblioteconomia: reflexões e desafios*. São Paulo: FEBAB, 2016.

SALDÍVAR, Dasso. *Gabriel García Márquez: viagem à semente*. Rio de Janeiro: Record, 2000.

SALGADO, Sebastião. *Trabalhadores: uma arqueologia da era industrial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SALLES, João Carlos. *A gramática das cores em Wittgenstein*. Campinas: Ed. UNICAMP, 2002.

_____. *O cético e o enxadrista: significação e experiência em Wittgenstein*. Salvador: Quarteto, 2012.

SANTIAGO, Silvano. *Glossário de Derrida*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.

SANTOS, Milton. *A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção*. São Paulo: EDUSP, 1996.

SÃO VÍTOR, Hugo de. *Didascalicon: a arte ler*. Campinas: Vide Editorial, 2015.

SARTRE, Jean-Paul. A imaginação. In: SARTRE, J. P.; HEIDEGGER, M. *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os pensadores)

SHAKESPEARE, William. *Othello, the Moore of Venice*. 2017. Disponível em: <<http://shakespeare.mit.edu/othello/othello.4.2.html>>. Acesso em: 15 de janeiro de 2017.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. Walter Benjamin e os sistemas de escritura. In: _____. *O local da diferença: ensaios sobre memória, arte, literatura e tradução*. São Paulo: Editora 34, 2005. p. 181-211.

SEVILHA, Isidoro de. *Etimologías I*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2004.

SIMMEL, Georg. *The sociology of Georg Simmel*. Illinois: The Free Press, 1950.

- SMITH, M. M. A Prologue to angeletics: a response to Rafael Capurro and suggestions for a research agenda. *The International Information & Library Review*, v. 32, p. 283-289, 2000.
- SOUZA, José Cavalcante de. O amor alado: Platão. Fedro, 243e - 257b. *Letras Clássicas*, n. 2, p. 357-368, 1998.
- STRUDWICK, John Melhuish. *A golden thread*. 1985. 1 Original de arte.
- SUAREZ, Rosana. *Nietzsche e a linguagem*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2011.
- TESAURO, Emanuele. *Il Cannocchiale Aristotelico: o fia Idea dell' arguta et ingeniosa elocutione*. Torino: Bariolomeo Zauatta, 1655.
- THEOI PROJECT. *Moirai (Μοίραι)*. 2017. Disponível em: <<http://www.theoi.com/Daimon/Moirai.html>>. Acesso em: 29 de mar. de 2017.
- UDC CONSORTIUM. *Relação simples (sinal de dois pontos): Tabela 1b*. 2017. Disponível em: <<http://www.udcsummary.info/php/index.php?lang=pt>>. Acesso em: 29 de mar. de 2017.
- VALÉRY, Paul. *Degas Dança Desenho*. São Paulo: Cosac Naify, 2012.
- VARRÃO, Marco Terêncio. *La lengua latina: libros V-VI*. Madrid: Editorial Gredos, 1998.
- VELOSO, Caetano. Livros. In: _____. *Livros*. Rio de Janeiro: Universal Music, 1998. 1 Disco sonoro.
- VELOSO, Caetano. Um índio. In: _____. *Bicho*. Rio de Janeiro: Universal Music, 1977. 1 Disco sonoro.
- VIEIRA, António. Sermão da Sexagésima. In: _____. *Sermões escolhidos*. São Paulo: Edameris, 1965. p. 1-11.
- VICKERY, B.C. *On Retrieval System Theory*. Washington: Butterworths, 1961.
- WARBURG, Aby. *A renovação da Antiguidade pagã: contribuições científico-culturais para a história do Renascimento europeu*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013.
- _____. *Histórias de fantasma para gente grande*. São Paulo: Companhia das letras, 2015.
- WIENER, Norbert. *Cibernética e sociedade: o uso humano de seres humanos*. São Paulo: Cultrix, 1968.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Anotações sobre as cores*. Lisboa: Edições 70, 1996.
- _____. *Conferência sobre ética*. 2016. Disponível em: <<http://www.cfh.ufsc.br/~wfil/darlei1.htm>>. Acesso em: 10 ago. 2016.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Cultura e valor*. Lisboa: Edições 70, 2000.

- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Gramática filosófica*. São Paulo: Ed. Loyola, 2010.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações filosóficas*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *O Livro azul*. Lisboa: Ed.70, 1992.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Observações filosóficas*. São Paulo: Loyola, 2005.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. São Paulo: Edusp, 1968.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Zettel (fichas)*. Lisboa: Edições 70, 1989.

※※※