

ícone

Programa de Pós-Graduação em Comunicação
Universidade Federal de Pernambuco
ISSN 1516-6082

Considerações epistemológicas acerca do lugar da imagem na produção de saber formal

André Carvalho de Moura¹

Resumo: Trata-se de levantar algumas considerações epistemológicas a respeito do lugar da imagem na produção de saber científico. Por razões históricas, o pensamento ocidental se afastou dos estatutos plurais do conhecimento – imagem, poesia e arte – objetivando uma única via de verdade, formulável em discurso. Nesse sentido, os pensadores recuperados aqui apresentam a necessidade de reconciliar o logos cindido, colocando em questão, no entanto, um possível terceiro lugar epistemológico. Este tropos de investigação, que não reside nem na inteira estrutura do eu e nem na sua completa exterioridade, parece encontrar chave no que alguns autores entendem como anacrônico – enquanto suspensão tempo cronológico e sobrevivência de diversas temporalidades. Sendo assim, a imagem, na medida em que é inatual, verte-se em possibilidade metodológica, agenciando saberes e práticas reflexivamente profícuas para análise do objeto de estudo.

Palavras-chave: Imagem, tempo, anacrônico, epistemologia.

Abstract: It is about raising some epistemological consideration regarding to the image place in the formal knowledge production. Form historical reasons, westerner thought has departed from plural statutes of knowledges – image, poetry and arts – objectifying on single way of truth, formalisable in speech. In this respect, the thinkers analyzed here present the need of reconcile the divided logos, bringing into question, however, a possible third epistemological place. This investigation tropo, which it is not placed nor in a entire structure of the ego or in its completed exteriority, it seems to find the key in what several authors understand as anachronic – as suspension of chronological time and survival of carious temporalities. On this way, the image, as is outdated, becomes in methodological possibility, assemble knowledges and practices reflectively beneficial to the analyses of study objects.

KeyWords: Image, time, anachronic, epistemology.

¹ Mestrando em Comunicação pela Universidade Federal de Pernambuco, Brasil(2013).
Contato. andrecarvalho.com@gmail.com

Introdução

Na revista *Les Temps Modernes*, publicada no ano de 2001, dois artigos elaborados pelo psicanalista Gérard Wajcman e pela professora Elisabeth Pagnoux, da Universidade de Paris, criticavam, em tom diagnóstico, certo amor generalizado pela representação em imagens na modernidade. Eles localizaram parte da motivação dessa sintomática sobrevalorização numa falta de distanciamento entre passado e presente, o qual acabaria permitindo a construção de investigações cientificamente ilegítimas. Tais críticas foram dirigidas em especial ao filósofo, historiador e crítico de arte francês Georges Didi-Huberman, por suas reflexões em torno da reconstituição histórica realizada a partir de quatro películas produzidas pelos próprios prisioneiros em Auschwitz no ano de 1944.

“Tudo se passa como se ele estivesse preso numa espécie de captação hipnótica das imagens que não lhe permitisse refletir senão em termos de imagens, de semelhantes. Ficamos estupefatos com esse valor, com esse poder conferido à imagem quase divina do homem” (WAJCMAN: 2001, pág. 75).

De um ponto de vista clínico, caracterizaram as investigações do historiador como uma denegação fetichista que conduz o indivíduo perverso “a expor e a adorar, como relíquias do falo em falta, sapatos, meias ou cuecas” (GÉRARD: 2001, pág. 83). Não menos sutil foi Pagnoux ao acusá-lo de uma “imprecisão narrativa que confunde tempos, impõe sentidos, inventa um conteúdo [e] se obstina em colmatar o nada, em vez de o afrontar” (PAGNOUX: 2001, pág. 106). Ou seja, anunciava-se a impotência das imagens ao pensar o real: “uma fotografia não nos ensina nada mais para além daquilo que já sabemos.” (PAGNOUX: 2001, pág. 89).

É emblemático como Wajcman repete a tese que não há imagens da Shoah². Ou seja, inexistente continuidade entre a angústia de extrair imagens de Auschwitz e a tentativa de se fazer história a partir delas. Sendo assim, para

² Nome hebraico para o genocídio dos judeus durante a segunda guerra mundial.

eles, as quatro fotografias apresentam um fato histórico, mas de modo algum possibilitam inferências acerca da verdade em torno do holocausto – revoga-se qualquer olhar sobre as imagens em sua legítima condição de produzir conhecimento histórico. Portanto, não haver imagens da Shoah significa que não há nada mais para ver.

O cerne da discussão, desse modo, é certo temor diante do perigo político e ético de uma fé nas imagens. Didi-Huberman sai em defesa de seu posicionamento enquanto historiador, na segunda parte do livro *Imagens apesar de tudo*, partindo do pressuposto de que a exceção, daquelas imagens sobreviventes, faça repensar a regra:

“Tal como a radicalidade do crime nazi nos obriga a repensar o direito e a antropologia (como mostrou Hannah Arendt); tal como a enormidade desta história nos obriga a repensar a narrativa, a memória e a escrita em geral (como o mostraram, cada um de sua forma, Primo Levi ou Paul Celan); também o ‘inimaginável’ de Auschwitz nos obriga, não a eliminar, mas antes a *repensar a imagem*, de cada vez que uma imagem de Auschwitz, ainda que lacunar, surge, de repente, concretamente, sob os nossos olhos” (DIDI-HUBERMAN: 2012, pág. 85)

O crítico de artes francês coloca que Wajcman e Pagnoux precisam de uma via de verdade que não possa ser revista. E por isso assenta seus argumentos na compreensão de que o real é manifesto apenas em resíduos parciais, cabendo à imagem, dessa maneira, um lugar fundamental de reflexão do passado. Destarte, a uma imagem absoluta ele opõe uma imagem lacunar, condizente com o papel necessário dos vestígios visuais para a história.

Quer dizer, é justamente diante de uma tradição que justifica o impensável, que o inimaginável precisa ser imaginado, uma vez que contrapõe àquela expressão científica que não reconhece exceções, assinalando a tirania do irrepresentável. O título do livro, *Imagens apesar de tudo*, é, dessa forma, a legitimação do estatuto epistêmico da imagem, à propósito de sua histórica recusa no pensamento ocidental.

“Para além da questão do *ver* e do *saber* surge, portanto, nestas linhas, a questão da *imagem* e da verdade. A minha análise das quatro fotografias de Auschwitz supunha, com efeito, que se pusesse em jogo uma certa relação – lacunar, ‘em fragmentos’, tão preciosa quanto frágil, tão evidente quanto difícil de analisar – da imagem à verdade. Nesta perspectiva, as imagens de Agosto de 1944 são ao mesmo tempo *imagens* da Shoah em ato – ainda que extremamente parciais, como são em geral as imagens – e um *fato* de resistência histórica em que a imagem está em jogo.” (DIDI-HUBERMAN: 2012, pág. 99)

Onde a imagem toca o real haveria alguma possibilidade epistêmica de pensá-la enquanto produtora de saber formal? Ou melhor, é legítimo pensar a imagem, em sua materialidade, como um lugar que agencia saberes e práticas, e, portanto, capaz de expressar vestígios parciais de um fenômeno em estudo? Se o lugar de produção de conhecimento é uma construção, cabe aqui apresentar algumas considerações epistemológicas a respeito da legitimidade de se pensar um lugar de investigação o qual considere os fundamentos plurais próprios da imagem.

Considerações epistemológicas

No primeiro livro *Em busca do Tempo Perdido*, chamado *O caminho de Swann*, o escritor francês Marcel Proust conta sobre uma profunda alegria que lhe arrebatava ao sentir o gosto de *madeleine*.³ Ele percebe que o sentimento causado pelo biscoito nada tem a ver com o objeto desfrutado, e persegue a origem de tal sensação: “É claro que a verdade que eu busco não está nela, mas em mim” (PROUST: 2013, p. 28). Proust se dirige então ao próprio espírito, onde toda bagagem que tinha de nada lhe servia. Não se tratava apenas de uma busca, mas também de uma criação.

Há no livro um exercício filosófico de Proust, quando tenta acionar memórias involuntárias com objetos ordinários, construindo o “tempo perdido”. Contudo, está em jogo também certa problemática de se fazer filosofia nas situações cujo pesquisador é a “região obscura” pesquisada.

No livro *Ideia de Prosa*, especialmente no ensaio *Ideia de Imemorial*, de autoria do filósofo italiano Giorgio Agamben, há similitudes com esse exercício proustiano. O autor começa o ensaio falando sobre o despertar de um sono – assim como curiosamente o escritor francês inicia sua obra – como o momento em que recordamos de forma clara todas as imagens do sonho, porém, ao mesmo tempo, percebemos que algo perde sua força de verdade: “Temos o sonho, mas, inexplicavelmente, falta-nos sua essência, que ficou sepultada

³ Biscoito da culinária francesa.

naquela terra à qual, uma vez despertados, deixamos de ter acesso” (AGAMBEN: 1999, p. 57).

Assim, ocorre que no despertar reside o paradoxo de confiarmos a um lugar perdido o segredo do sonho, mas é só ao acordar que enxergamos a inteireza daquilo que se foi. Isso significa que a recordação é a mesma que nos remete ao seu vazio. E completa: “A memória involuntária proporciona uma experiência análoga. Nela, a recordação que nos devolve a coisa esquecida esquece-se também dela, e este esquecimento é a sua luz” (AGAMBEN: 1999, p. 58). Sendo assim, para Agamben, conforme Proust, recordar e esquecer envolvem-se no mesmo gesto.

Ora, tal aporia do sonho e da memória involuntária trata de algo que é próprio da estrutura de nosso pensar: “a consciência contém em si o presságio da inconsciência, e esse presságio é precisamente a condição de sua perfeição” (AGAMBEN: 1999, p. 58). Isso sinaliza que, nos limites do pensamento, algo de confesso está entrelaçado a algo de inconfesso, ou seja, trata-se de dimensões do pensamento cujo significante confessável remete a um significado obscuro.

Essa condição de perfeição do pensamento, que implica dimensões mudas e confessas, interliga-se ao modo como o ser humano produz conhecimento. Vale salientar que a contribuição do inconsciente, enquanto elemento constituinte do nosso pensamento, foi uma descoberta recente, mérito comumente atribuído a Sigmund Freud. Dessa maneira, se é só na modernidade que ocorre esse fundamental achado, é porque entre os atributos do irracional – do sonho, da imagem, ou da criação poética – e os atributos do pensamento racional, houve uma cisão, diga-se histórica, na tradição da cultura ocidental.

E é justamente nesse sentido, por exemplo, que o mitólogo e antropólogo francês Gilbert Durand, em suas investigações acerca do imaginário, vai destacar que a cultura civilizacional ocidental fundou seu princípio de realidade num único procedimento de dedução dos fatos, estabelecendo uma ruptura com aqueles fundamentos plurais de conhecimento – constitutivos da imagem.

“As civilizações não-ocidentais nunca separaram as informações (digamos, “as verdades”) fornecidas pela imagem daquelas fornecidas pelos sistemas de escrita. Os ideogramas (o signo escrito copia algo num desenho se estilizado sem limitar-se a reproduzir os signos convencionais, alfabéticos e os sons da língua falada) dos hieróglifos egípcios ou os caracteres chineses, por exemplo, misturam com eficácia os signos das imagens e as sintaxes abstratas [...] em vez de fundamentarem seus princípios de realidade numa verdade única, num único processo de dedução da verdade, num modelo único do Absoluto sem rosto e por vezes inominável, estabeleceram seu universo mental, individual e social em fundamentos pluralistas, portanto, diferenciados.” (DURAND: 2004, pág. 6-7).

Corroborando com esta perspectiva, o diagnóstico de Giorgio Agamben a respeito de certa cisão no *logos* ocidental:

“Trata-se da cisão entre poesia e filosofia, entre palavra poética e palavra pensante, e pertence tão originalmente à nossa tradição cultural que já no seu tempo Platão podia declará-la ‘uma velha inimizade’. De acordo com uma concepção que está só implicitamente contida na crítica platônica da poesia, mas que na idade moderna adquiriu um caráter hegemônico, a cisão da palavra é interpretada no sentido de que a poesia possui o seu objeto sem conhecer, e de que a filosofia o conhece sem o possuir. A palavra ocidental está, assim, dividida entre uma palavra inconsciente e como que caída do céu, que goza do objeto do conhecimento representando-o na forma bela, e uma palavra que tem para si toda seriedade e toda a consciência, mas que não goza do seu objeto porque não o consegue representar.” (AGAMBEN: 2007, pág. 12).

No ensaio *Limiar*, do livro *Ideia de Prosa*, Agamben discute essa incapacidade da filosofia gozar um objeto, a partir de um relato sobre as investigações de Damáscio, filósofo neoplatônico de 529 d.C. A tradição diz que Damáscio trabalhou trezentos dias em *Aporias e Soluções em Torno dos Princípios Primeiros* – uma obra cujo autor enfrentava o paradoxo de colocar ao pensamento questões acerca do seu próprio princípio. De maneira semelhante à experiência proustiana, Damáscio desperta involuntariamente a memória de uma passagem sobre a alma, em que havia comparado o intelecto em potência a uma tábua vazia. E como numa epifania, formula que o limite último que o pensamento pode atingir não é mais que “a própria potência absoluta, a pura potência da própria representação” (AGAMBEN: 1999, p. 25).

É no momento que a perspectiva racionalista se afasta da imagem, que as investigações a respeito do objeto do pensamento deixam de prescindir de discussões acerca de sua representação. A questão que se debruça Agamben, portanto, é definir um caminho próprio para a filosofia, que passe pela

reestruturação do *logos* cindido, ou seja, pela determinação de uma voz humana que coloque a poesia e a filosofia num mesmo acervo metodológico.

Tal questão converte-se ainda mais problemática, na medida em que a determinação de um estatuto unitário do pensamento – ao expurgar a pluralidade da imagem – desemboca em certa condição de identificação entre potência e ato. Quer dizer, o modelo de significação que dominou a cultura ocidental foi o da identificação entre língua e fala, semiótico e semântico; em outras palavras, foi o paradigma da possibilidade de apreensão e transmissão direta dos patrimônios teóricos de saber.

Contudo, sabemos que o discurso jamais se inscreveu na linguagem. No texto *O imaginário*, por exemplo, Durand recupera alguns estudos de neurofisiologistas, que confirmam a mesma perspectiva agambeniana:

“a formação do ‘grande cérebro’ humano é muito lenta (neotenia). Se a ligação simbólica ocorre a partir dos 18 meses, a articulação simbólica somente se manifesta por volta dos 4 ou 5 anos. A formação anatômica do cérebro humano se encerra por volta dos 7 anos, e as reações encefalográficas se normalizam aos 20 [...] A consequência desta neotenia lenta é dupla: não apenas requer a educação dos ‘sistemas’ de simbolização como faz com que esta educação, dependendo das culturas e até dos momentos culturais de uma mesma cultura, seja muito variável” (DURAND: 2004, pág. 45-46).

O ser humano, na medida em que possui uma lenta neotenia, não nasce falante, deve constituir-se como sujeito da linguagem. Sendo assim, há um verdadeiro hiato que permite o homem inventar algo como a ética. Caso linguagem e discurso fossem indivisos, não existiria nem conhecimento e nem história, ou seja, seria o humano, desde sempre, unido a sua natureza, sem encontrar em nenhum lugar a descontinuidade necessária para que o saber e a história pudessem florescer.

Esta tarefa epistemológica de reencontro entre poesia e filosofia é, para Agamben, a mesma daquela denegação fetichista. Entenda-se a fixação fetichista como uma recusa a admitir a falta, sob a ameaça de permitir sua própria castração. E no conflito entre realidade e percepção – a negação de sua percepção versus o reconhecimento perverso dessa realidade –, o fetichista concilia duas reações contrárias: cinde o *eu*. Ora, é dessa maneira que o cientista deve, segundo Agamben, se libertar do valor normal de uso dos

objetos, para estabelecer outra relação de valor: “trata-se da perversão de uma vontade que quer o objeto, mas não o caminho que a ele conduz” (AGAMBEN: 2007, pág. 29).

Assim como os fetiches, os brinquedos só são brinquedos, na medida em que a criança transgride suas regras, expropriando seu uso ordinário:

“Fetichistas e crianças, ‘selvagens’ e poetas conhecem desde sempre a topologia que se expressa aqui com cuidado na linguagem da psicologia; e é nessa ‘terceira área’ onde deveria situar sua busca uma ciência do homem que se tivesse verdadeiramente livrado de qualquer preconceito do século XIX, deveria situar a sua pesquisa.” (AGAMBEN: 2007, pág. 98-99).

Por conseguinte, o lugar original aberto coloca o brinquedo, o fetiche ou o objeto da ciência, em um lugar aquém dos objetos e além do homem: nem objetivo e nem subjetivo, nem material e nem imaterial, mas entre o pesquisador e o pesquisado. Algo semelhante àquele terceiro excluído de que fala Gilbert Durand:

“Durante muitos séculos e especialmente a partir de Aristóteles (século 4 a.C.), a via de acesso à verdade foi a experiência dos fatos e, mais ainda, das certezas lógicas para, finalmente, chegar à verdade pelo raciocínio binário que denominamos de dialética e no qual se desenrola o princípio ‘da exclusão de um terceiro’ na íntegra (‘Ou... ou’, propondo apenas duas soluções: uma absolutamente verdadeira e outra absolutamente falsa, que excluem a possibilidade de toda e qualquer terceira solução)” (DURAND: 2004, pág.9-10).

É dessa forma, por exemplo, que Proust se dirige ao próprio espírito para construir o tempo perdido, mas só o consegue a partir de memórias involuntárias acionadas por objetos exteriores a ele mesmo. Ou que Damáscio, em busca de um objeto último do pensamento, é tomado pela imagem de uma tábua vazia, se deparando com a condição de que nunca poderia possuir um objeto, que não a sua própria representação. Ou ainda que Didi-Huberman, ao ser acusado de fetichizar as fotografias da Shoah, ressalta tal plasticidade dialética no interior dessas imagens:

“Elas tanto são o fetiche como o fato, o veículo da beleza e o lugar do insustentável, a consolação e o inconsolável. Elas não são nem ilusão pura, nem toda a verdade, mas o batimento dialético que agita em conjunto *o véu e o seu dilaceramento*” (DIDI-HUBERMAN: 2012, pág. 107).

Sendo assim, o problema do *logos* cindido que coloca Agamben e Durand, deve passar pela legitimação epistemológica de um terceiro lugar de

investigação – cômicos de que este *tropo* não reside nem na inteira estrutura do *eu* e nem na completa exterioridade do pesquisador. É nesse sentido que Didi-Huberman, em suas reflexões sobre a história, nos oferece uma terceira via possível de produção do conhecimento, colocando que o historiador, ao se debruçar sobre um objeto histórico, faz uma escolha do tempo – um ato de temporalização. Eis que a experiência do tempo é uma possível chave epistemológica para se pensar a imagem enquanto via de conhecimento.

Experiência do tempo

Nas teses de Benjamim *sobre o conceito de história*, este fala de um encontro secreto entre as gerações que passam e as nossas, na medida em que o passado parece nos dirigir um apelo; como no título do documentário ficcional de Marcelo Masagão – frase de um cemitério em São Paulo: Nós que aqui estamos por vós esperamos.

Há um quê de redenção nas imagens do passado, como se estas nos lembrassem de um compromisso forjado por vozes agora mudas, desejosas de remissão. Significa que os sofrimentos das gerações não foram irrevogavelmente perdidos, posto que a rememoração das vítimas pretéritas, para além da indiferença cronológica da história, é a instância em que a humanidade oferece justiça aos “penitentes”.

Se o passado não se perde, é que o progresso continua a se realizar de maneira misteriosa, no interior de uma consciência histórica, atribuída por Benjamim de um caráter messiânico-revolucionário – de uma salvação que sempre estaria porvir: “Nesse caso, como cada geração, foi-nos concedida uma frágil força messiânica para a qual o passado dirige um apelo. Esse apelo não pode ser rejeitado impunemente. O materialista histórico sabe disso.” (LÖWY: 2005, pág. 41).

Numa carta em 1937, Horkheimer critica essa história inacabada, considerando que se “levarmos a sério o não fechamento da história, teremos de acreditar no juízo final” (LÖWY: 2005, pág. 50). A esse pensamento, corresponde uma herança marxista que confere ao materialismo histórico uma

composição positivista do tempo. Em contrapartida, Benjamim vai combater esse “marxismo vulgar”, rompendo com certo historicismo evolucionista.

Para um tempo messiânico, o filósofo alemão propôs uma articulação entre redenção e revolução, de modo a estabelecer uma experiência da história humana. Esse automatismo do triunfo socialista, teleologia de um materialismo histórico ingênuo, só é possível a partir de uma consciência do tempo racionalista, dominante na cultura ocidental. Contudo, assim como Damáscio se depara com a falta de objeto último do pensamento, a cisão com a imagem resultou numa incapacidade de domínio do tempo.

A cultura ocidental, herança da antiguidade helênica, assimilou uma representação espacial do tempo incompatível com uma experiência genuína da história. Acontece que os primeiros filósofos gregos discursavam a partir da *physis*, um lugar de objetivação e naturalização espacial do tempo. Era o tempo, dessa forma, uma figura contínua, quantificável numa infinidade de pontos, cujo instante é sempre outro. Essa natureza de divisibilidade matematicamente infinita do tempo, que exclui os domínios da *poesia* em sua representação, fundamenta seu caráter destrutivo e não histórico.

Ora, o sujeito não foi considerado partícipe do tempo no pensamento da antiguidade clássica. E quando o cristianismo catequiza o tempo, nos termos da herança sintática helênica, o faz dando-lhe outro direcionamento e significação: o mundo é criado no tempo e terminará nele, marcado pela gênese e pelo apocalipse. A história da humanidade acha-se aqui, portanto, como a história de uma realização progressiva e de uma redenção, no entanto, mundanizada diante de um tempo superior, divino e eterno.

Mas foi o cristianismo que estabeleceu uma experiência da história, separando o tempo do movimento natural dos astros. Diz Santo Agostinho em seu livro Confissões:

“Porque não serão antes os tempos os movimentos de todos os corpos? Será que, se a luz do céu parassem e continuasse a mover-se a roda do oleiro, deixaria de haver tempo com que medíssemos suas voltas e disséssemos, ou que se move durante instantes iguais, ou que umas voltas são mais longas e outras menos, se a roda se movesse umas vezes mais vagorosamente e outras mais velozmente?” (AGOSTINHO: 2001, pág. 121).

Com a modernidade, o tempo sofre uma laicização, e a história, na espera de uma salvação, resumiu-se em cronologia. É este, por conseguinte, o tempo da vida nas grandes cidades, das fábricas, do trabalho, aquele tempo empobrecido de experiência que perseguia Benjamim, cujo instante se perde a todo o momento. Assim, o antes e depois, incertos para a antiguidade clássica e significativos apenas em termos doutrinários para o cristianismo, constituíram-se no próprio sentido da história – o progresso torna-se o guia do conhecimento histórico.

No capítulo *Tempo e História*, do livro *Infância e História*, Agamben traz um horizonte interpretativo da conceptualização benjaminiana, que coloca a perda da experiência histórica no homem: “por trás do aparente triunfo do historicismo no século XIX se esconde na realidade uma radical negação da história em nome de um ideal de conhecimento moldado nas ciências naturais” (AGAMBEN: 2008, pág. 118). Um tempo, portanto, que jamais pode ser apreendido em seu instante, mas somente holisticamente, enquanto processo global.

Partindo de uma crítica há esse instante inaferrável, a formulação temporal benjaminiana forja-se na condição de substituir o tempo linear e infinito por um estado da história, cujo evento está sempre na duração, e que busca sua redenção no presente. Em outras palavras, um conceito de tempo implícito na concepção marxista, combatendo a visão automatizada de transformação gradual da sociedade. Para isso recorre ao pensamento hebraico, sugerindo um espírito messiânico sem o qual o materialismo histórico não pode fazer triunfar verdadeiramente uma revolução.

“Ao instante vazio e quantificado, ele opõe um ‘tempo-agora’ (Jetztzeit), entendido como suspensão messiânica do acontecer, que ‘reúne em uma grandiosa abreviação a história da humanidade’. É em nome deste ‘tempo pleno’, que é o ‘verdadeiro lugar da construção da história’, que Benjamim, diante do pacto germano-soviético, conduz a sua lúcida crítica das causas que levaram à catástrofe as esquerdas europeias no primeiro pós-guerra. O tempo messiânico do hebraísmo, ‘no qual cada segundo era a pequena porta pela qual podia entrar o messias’, torna-se assim o modelo para uma concepção da história ‘que evite toda cumplicidade com à qual os políticos continuam a ater-se’”. (AGAMBEN: 2008, pág. 125)

Agamben concorda com essa construção de um tempo materialista genuíno, esse que reside no pleno, descontínuo e prazeroso. E por isso toma

posição com relação ao tempo presente, propondo outra experiência histórica contemporânea:

“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” (AGAMBEN: 2009, pág. 58-59).

A definição agambeniana é, assim como as considerações do filósofo Friedrich Nietzsche, a do intempestivo. De modo que, o contemporâneo não trata apenas de uma temporalidade, mas também de uma agenda política, filosófica e epistemológica.

Tal qual a urgência epistêmica de reatamento do *logos* cindido, o filósofo italiano metaforiza a relação entre a poesia e o tempo, propondo ao poeta manter fixo o olhar sobre a contemporaneidade: “O poeta, enquanto contemporâneo, é essa fratura, é aquilo que impede o tempo de compor-se e, ao mesmo tempo, o sangue que deve suturar a quebra.” (AGAMBEN: 2009, pág. 61).

A experiência anacrônica é dessa maneira, chave epistemológica para pensar um terceiro lugar de produção do conhecimento. Essa valorização do agora, enquanto suspensão do *contínuo*, que reside no pensamento de Nietzsche, Benjamim e Agamben, é para onde olha Didi-Huberman ao repousar sobre as quatro fotografias da Shoah.

É enquanto suspensão do tempo e sobrevivência de temporalidades, que a imagem agencia saberes e práticas, tão próximas da *arké* quanto inscritas no presente: “A distância – e, ao mesmo tempo, a proximidade – que define a contemporaneidade tem o seu fundamento nessa proximidade com a origem, que em nenhum ponto pulsa com mais força do que no presente.” (AGAMBEN: 2009, pág. 69). Entre o arcaico e o presente, há, portanto, um compromisso semelhante ao que as vítimas do passado forjaram com os sobreviventes – como nas teses benjaminianas sobre a história.

Assim, a via de acesso ao presente tem similitudes com uma arqueologia:

“É nesse sentido que se pode dizer que a via de acesso ao presente tem necessariamente a forma de uma arqueologia que não regride, no entanto, a um passado remoto, mas a tudo aquilo que no presente não podemos em nenhum caso viver e, restando não vivido, é incessantemente relançado para a origem, sem jamais pode alcançá-la” (AGAMBEN: 2009, pág. 70).

O caso é que tal paradigma de produção de conhecimento nos convida a pensar como buscar esses resíduos de verdade, a partir do estatuto plural das imagens – esse que a história se empenhou em deslegitimar. Parece ser por aí que escorre a proposição metodológica de Didi-Huberman, no seu projeto acerca de uma arqueologia da imagem.

“Tal é a aposta do presente trabalho: estimular uma arqueologia crítica dos modelos do tempo, dos valores de uso do tempo na disciplina histórica que desejou fazer das imagens seus objetos de estudo. Questão tão vital, concreta e cotidiana – cada gesto, cada decisão do historiador, desde a mais humilde classificação de suas fichas até suas mais altas ambições sintéticas não revelam, a cada vez, uma escolha de tempo, um ato de temporalização? – que é difícil de ser clarificada.” (DIDI-HUBERMAN: 2011, pág. 38-39, tradução nossa).

Em razão de diversos historiadores não conseguirem superar a doença do método, ao colocar o objeto histórico na linha contínua convencional, o crítico e filósofo francês vai declarar que toda questão metodológica é também uma questão do tempo: nem demasiadamente presente e nem demasiadamente passado, porém demarcando momentos de proximidades empáticas e recuos críticos.⁴ Ou seja, para acessar esses múltiplos tempos e sobrevivências, é necessário “um choque, um rasgo do véu, uma irrupção ou aparição do tempo, tudo isso de que Proust e Benjamin falaram tão bem sob a designação da ‘memória involuntária’” (DIDI-HUBERMAN: 2011, pág. 43-44, tradução nossa).

Através da imagem, finalmente, o observador pode demarcar temporalidades, proximidades e recuos, alcançando a paradoxal fecundidade do anacronismo. Ora, é quando o caminho metodológico da *palavra* se faz insatisfatório, ou quando a imagem é paradigmática no sentido de provocar

⁴ E é justamente por isso que Didi-Huberman elogiaria a historiografia do alemão Aby Warburg e seu famoso Atlas Mnemosine. Ambos entendiam que o anacronismo das imagens é fecundo para o saber histórico, justamente quando o passado se mostra insuficiente.

uma descontinuidade, que ao pesquisador cabe investigar as temporalidades, as práticas e os saberes que ela agencia.

Considerações finais

A deslegitimação da imagem, enquanto potência capaz de agenciar saberes e práticas pertinentes à produção de saber formal, parece ser fruto de uma construção histórica que dominou paradigmaticamente o pensamento ocidental. Aqui, nessas considerações finais, cabe demarcar posição a certa tradição platônica que ainda influencia grande parcela de nossa cultura ocidental – e que Nietzsche combateu intempestivamente.

A denegação fetichista, enquanto forma de compreender a relação do pesquisador e objeto – que para Wajcman era condição da ineficiência de arrancar análises das fotografias da Shoah – na produção científica, parece metaforizar bem um paradigma epistemológico que quer vencer certa dualidade das vias de conhecimento: *aparência versus verdade*, *doxa versus episteme*. Como quer Agamben ou Durand: é um terceiro lugar de discurso que deseja o pensamento, entre o pesquisador e o pesquisado.

Parece razoável encontrar na relação com o tempo, a chave epistemológica para pensar essa terceira via. Se Didi-Huberman está certo quando diz que todo ato historiográfico é também uma escolha do tempo, então cabe perceber como tais questões atravessam o próprio compromisso que o pesquisador forja com seu presente. Sendo assim, pensar contemporâneo é de igual modo um ato de reflexão epistêmica, justamente quando envolve sobrevivências e saberes.

O domínio do tempo diz respeito, desse modo, a um distanciamento e aproximação concomitantes. É curioso, nesse sentido, como Didi-Huberman encontra nessa capacidade de proximidade e recuo – que Agamben atribui a um ente verdadeiramente contemporâneo – uma possibilidade metodológica. A isso, tanto o historiador francês quanto o filósofo italiano concordam: uma arqueologia possibilitaria ao pesquisador tanto uma proximidade com a *arké* de seu objeto, quanto uma presença em seu próprio tempo.

Esta pesquisa deveria cumprir apenas uma missão epistemológica, que se fizesse, no entanto, inconclusiva; de modo que possibilitasse uma abertura para outras pesquisas. Sendo assim, não caberia um aprofundamento a respeito da proposição metodológica de Didi-Huberman: arqueologia da imagem.

Contudo, algumas lacunas foram satisfatoriamente abertas, para a provocação de novas investigações *strictu sensu* em torno das imagens: como operar as proximidades e recuos que permitem uma imagem, avaliando uma distância honesta de envolvimento com o objeto? Quais imagens merecem recorte de estudo em suas potencialidades de reflexão? Assim como o contemporâneo em Agamben sugere uma inatualidade, é possível realizar um tipo de arqueologia da imagem que pense fenômenos presentes?

Se a fotografia tem mais memória e mais porvir do que o ente que a observa, conforme coloca o historiador francês, então uma arqueologia da imagem parece ser uma metodologia profícua, dentro das problemáticas epistêmicas abordadas.

Referências.

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

AGAMBEN, Giorgio. **Ideia de Prosa** (Tradução, prefácio e notas de João Barrento). Lisboa: ed. Cotovia, 1999.

AGAMBEN, Giorgio. **Infância e História: Destruição da experiência e origem da história**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2008.

AGAMBEN, Giorgio. **O que é o contemporâneo? e outros ensaios** (Tradução de Vinícius Nicastro Honesko). Santa Catarina: Argos, 2009.

BENJAMIM, Walter. *Sobre alguns temas em Baudelaire*. In: **Obras escolhidas (Vol. III). Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo** (Tradução de J. Carlos Barbosa e Hemerson Baptista). São Paulo: Brasiliense, 1989.

DIDI-HUBERMAN, Georges. **Ante el tiempo: historia del arte y anacronismo de las imágenes**. Buenos Aires: Adriana Hidalgo ed., 2011.

DIDI-HUBERMAN, Georges. **Imagens apesar de tudo** (Tradução de V. Brito e J. P. cachopo). Lisboa: KKYM, 2012.

DURAND, Gilbert. **O imaginário: ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem** (Tradução de Renée Eve Levié). 3ª ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2004.

LOWY, Michael. **Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses "Sobre o conceito de história"**. Tradução de Wanda Nogueira Caldeira Brant, [tradução das teses] Jeanne Marie Gagnebin, Marcos Lutz Müller. São Paulo: Boitempo, 2005.

PAGNOUX, Elisabeth. **Reporter photographe à Auschwitz**. Les Temps Modernes 613 (Mar-May 2001) 84-108.

PROUST, Marcel. **Em Busca do Tempo Perdido: no caminho de swann – Combray** (Tradução de Fernando Py). Volume I, 1913. Disponível em <<http://projetophronesis.files.wordpress.com/2012/06/proust-em-busca-do-tempo-perdido-1-no-caminho-de-swann.pdf>>, acessado em 15 de outubro de 2013. ISBN 8571107572.

AGOSTINHO, Santo. **Confissões: Livros VII, X e XI** (Tradução de Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina Castro-Maia de Sousa Pimentel). Lisboa: IN-CM, 2001. Disponível em: <http://www.lusosofia.net/textos/agostinho_de_hipona_confessi>, acessado em 30 de dezembro de 2013.

WAJCMAN, Gérard. ***De la Croyance photographique.*** Les Temps Modernes 613 (Mar-May 2001) 47-83.
hwarcz (orgs.), 8 X fotografia. São Paulo: Schwarcz, 2008.