Murilo Duarte Costa Corrêa

**MEMÓRIA E JUSTIÇA DE TRANSIÇÃO:
UM ESTUDO À LUZ DA FILOSOFIA DE HENRI BERGSON**

Universidade de São Paulo
Faculdade de Direito
Programa de Pós-graduação em Direito
São Paulo
2013

Murilo Duarte Costa Corrêa

**MEMÓRIA E JUSTIÇA DE TRANSIÇÃO:
UM ESTUDO À LUZ DA FILOSOFIA DE HENRI BERGSON**

Tese apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Doutor no Programa de Pós-Graduação em Direito, área de Filosofia e Teoria Geral do Direito, da Faculdade de Direito, do Setor de Ciências Jurídicas, da Universidade de São Paulo, sob orientação do Prof. Dr. Guilherme Assis de Almeida.

Universidade de São Paulo
Faculdade de Direito
Programa de Pós-graduação em Direito
São Paulo
2013

**MEMÓRIA E JUSTIÇA DE TRANSIÇÃO:
UM ESTUDO À LUZ DA FILOSOFIA DE HENRI BERGSON**

por

MURILO DUARTE COSTA CORRÊA

Tese aprovada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Filosofia e Teoria Geral do Direito no Programa de Pós-Graduação em Direito da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo pela comissão formada pelos seguintes professores:

Orientador: Prof. Dr. Guilherme Assis de Almeida
Programa de Pós-Graduação em Direito, USP

Membro: Prof^a Associada Elza da Cunha Pereira Boiteux
Programa de Pós-Graduação em Direito, USP

Membro: Prof^a Associada Deisy de Freitas Lima Ventura
Instituto de Relações Internacionais, USP

Membro: Prof. Titular José Antônio Peres Gediel
Programa de Pós-Graduação em Direito, UFPR

Membro: Prof. Dr. Eladio Constantino Pablo Craia
Programa de Pós-Graduação em Filosofia, PUC-PR

São Paulo, _____ de _____ de 2013.

*para Maria,
devorações para outros devires...*

AGRADECIMENTOS

A experiência da escrita é uma espécie de atletismo que cria um pedaço de concreto ao mesmo tempo em que interroga os limites das forças imaginativas e conceituais em relação a ele. Essa pequena passagem que se tentou produzir dos “afetos da ordem” para “uma outra ordem dos afetos” teria sido – senão impossível – por certo vã sem os encontros intensivos que a experiência de escrevê-la proporcionou. Essas pequenas devorações de Bergson teriam sido muito menos saborosas sem a presença doce de minha amada Maria Fernanda Battaglin Loureiro, a quem dedico cada uma dessas – por vezes longas, herméticas e, com sorte, voluntariosamente joycianas – linhas. À sua companhia amável e inquieta dedico, também, tantas outras – todas as outras! –, porque não se escreve se não for para penetrar o amor com a alma e a alma com o amor.

À minha família (Mirian, Camile), e à família de Maria (Célia, Wilson, Otávia, João), agradeço por toda amabilidade e aconchego de sempre; pelas conversas de almoços de domingo. Estar com vocês é sempre domingo.

Ao orientador deste trabalho, Prof. Dr. Guilherme Assis de Almeida, agradeço pela orientação, mas sobretudo pela inspiração que representa: raro professor, digno de admiração por aliar erudição criativa, sensibilidade teórica e preocupação concreta com a efetividade dos direitos humanos – marca indelével de sua orientação, da qual este trabalho não poderia pretender ser mais do que um singelo legado.

Ao Professor Associado Eduardo Carlos Bianca Bittar, agradeço por ter me apresentado ao Prof. Guilherme, mas também pela atenção que sempre dispensou a minhas dúvidas e inquietações teóricas; também, por toda a Teoria e Crítica dos Direitos Humanos que aprendi consigo – aprendizado indispensável à formulação dos problemas que se seguem.

À Professora Associada Elza da Cunha Pereira Boiteux, agradeço pelas aulas, pelo apoio e pelo incentivo nesses anos de doutorado. Sobre tudo, pelo exemplo de simplicidade, sensibilidade e saber.

Aos Professores Associados Samuel Barbosa e Deisy Ventura, agradeço por todas as sugestões e por todo o auxílio que, na etapa de qualificação deste trabalho, foram determinantes para o seu aperfeiçoamento.

À Professora Associada do Departamento de Antropologia Social da Universidade de São Paulo, Fernanda Arêas Peixoto, agradeço pela gentil acolhida, por todas as

discussões francas sobre o sentido dos quadros sociais da memória, a partir de Halbwachs e Bergson, e por tudo o que pude aprender junto a suas aulas e aos colegas da pós-graduação em Antropologia em *As Artes da Memória*. Algumas questões que a professora Fernanda nos franqueou são, ao menos incidentalmente, retomadas aqui.

À Professora Maria Adriana Camargo Capello, da Pós-Graduação em Filosofia da UFPR, renovo minha gratidão por ter me conduzido aos fabulosos textos de Bergson em 2009. Ainda que insensivelmente, ela e o amigo Marcelo Barbosa são, também, credores desses aprofundamentos na filosofia bergsoniana da diferença.

Ao Prof. Dr. Eladio Constantino Pablo Craia, do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUC-PR, pela amizade simples e leve, pelos cafés e pela conversa infinita e para sempre inacabada sobre a Filosofia Francesa Contemporânea, suas consequências ontológicas e políticas. Sobretudo, por sua atenciosa e sempre enriquecedora disponibilidade em ler alguns dos originais.

Ao Prof. Titular da Faculdade de Direito da UFPR, José Antonio Peres Gediél, meus agradecimentos e minha admiração por ter sido um dos mais eruditos professores de meus tempos de graduação; por ainda hoje servir-me de exemplo de que o rigoroso e radical questionamento do Direito se faz com um pé dentro dele e com outros dois fora. Também por aceitar com generosidade minhas participações sempre descontínuas em seu grupo de pesquisas sobre o corpo.

Aos amigos Abili Lázaro Castro de Lima, Alexandre Moraes da Rosa, Benedito Costa, Bruno Cava, Cleverson Leite Bastos, Christina Miranda Ribas, Cristiano Knapp, Deisy Ventura, Eduardo Sterzi, Felipe Augusto Vicario de Carli, Gabriel Merheb Petrus, Gilson Bonato, Giuseppe Cocco, Guilherme Roman Borges, Gustavo Chaves, Heloísa Fernandes Câmara, Idelber Avelar, José Roberto Vieira, Laurent de Sutter, Leonardo D'Ávila de Oliveira, Maria de Fátima S. Tecchio, Miguel Gualano de Godoy, Pádua Fernandes, Ricardo Prestes Pazello e Verônica Stigger, agradeço pelas amizades e pelas oportunidades formais e informais de discussão de alguns desses estudos e ideias. Aos alunos, orientandos e professores da Faculdade de Direito da Universidade Estadual de Ponta Grossa, agradeço pela presença geradora de ideias alegres e inconstantes. Estas páginas também são dedicadas a vocês.

*O tempo insiste porque existe
um tempo que há de vir.*

Vinicius de Moraes

RESUMO

O presente estudo tem por objeto investigar a gênese dos potenciais transformativos geralmente atribuídos à memória pelos modernos teóricos da Justiça de Transição. A partir de sua relação genética com o Direito Internacional dos Direitos Humanos, elucidaram-se os contornos do conceito de memória na Teoria da Justiça de Transição demonstrando-se tanto a centralidade da memória na efetuação das práticas transicionais como uma constante atribuição de potenciais transformativos à memória. Uma vez diagnosticada a lacunaridade dessa relação – jamais explicada em sua dinâmica própria entre os teóricos da Justiça de Transição –, formulou-se a hipótese de que um conceito ontológico, dinâmico e metaindividual de memória, tal como registrado pela filosofia de Henri Bergson, poderia abranger os heterogêneos conceitos de memória dos teóricos da Justiça de Transição com a vantagem analítica de permitir integrar a lacuna teórica encontrada, explicando-se como se podem atribuir potenciais transicionais à memória. Para tanto, foi necessário demonstrar que a filosofia bergsoniana da duração instaura um vínculo entre ontologia e política, duração real, memória e variação das formas de vida. Em seguida, buscamos derivar dessa ontologia política bergsoniana as consequências subjetivas, morais e institucionais correlatas a dois grandes referenciais que Bergson e a Teoria da Justiça de Transição possuem em comum: a democracia e os direitos humanos. Dessa forma, pretendeu-se estabelecer um problema ainda não investigado no âmbito da Teoria da Justiça de Transição e oferecer-lhe uma solução original à luz de sua interlocução com a filosofia de Henri Bergson, seu conceito de memória e suas implicações políticas.

Palavras-chave: Memória; Justiça de Transição; Henri Bergson.

ABSTRACT

The present essay aims to investigate the genesis of transformative potencies generally assigned to memory by modern Transitional Justice's theorists. Starting on its genetic relationship with International Human Rights Law, this essay have clarified the patterns of memory in Transitional Justice proving the central role played by memory in the field of transitional practices as well as it has demonstrated the constant assignment of transformative potencies to memory. Once established these patterns, this study diagnosed a theoretical gap on connecting memory and transition on Transitional Justice theory. Therefore, according to our hypothesis, an ontological, dynamic and meta-individual concept of memory, as registered on Bergson's philosophy, would comprehend Transitional Justice's heterogenic notions of memory and could go far beyond them. By this mean, we were able to fulfill the theoretical gap encountered in order to clarify how is possible to assign transitional potencies to memory. Thus, this study demonstrates that Bergson's durational philosophy promotes a connection between ontology and politics, real duration, memory and variation of ways of life. Afterwards, we derivated from that bergsonian political ontology subjective, moral and institutional consequences related to democracy and human rights – referrals that Bergson and Transitional Justice's theorists have in common. We have tried to establish a problem not yet investigated by Transitional Justice Theory and offer a original solution to it since Henri Bergson's philosophy, his concept of memory and its political implications.

Key-words: Memory; Transitional Justice; Henri Bergson.

SUMÁRIO

RESUMO.....	7
ABSTRACT.....	8
INTRODUÇÃO.....	11
PRIMEIRA PARTE	
O ATUAL: MEMÓRIA E TRANSIÇÃO NA TEORIA DA JUSTIÇA DE TRANSIÇÃO	15
CAPÍTULO 1 – A GÊNESE DA TEORIA DA JUSTIÇA DE TRANSIÇÃO E O DIREITO INTERNACIONAL DOS DIREITOS HUMANOS	16
CAPÍTULO 2 – <i>DIREITO-ENTRE</i> : O JURÍDICO E AS INSTITUIÇÕES NO SEIO DAS TRANSIÇÕES.....	30
§ 1 <i>Direito, instituições e transição.....</i>	30
§ 2 <i>O que um passado tem de insuportável: notas sobre a continuidade do passado no presente a partir do caso brasileiro</i>	37
CAPÍTULO 3 – O CONCEITO DE MEMÓRIA NA TEORIA DA JUSTIÇA DE TRANSIÇÃO.....	46
§ 1 <i>Memória, verdade e Direito Internacional dos Direitos Humanos</i>	49
§ 2 <i>Os contornos do conceito de memória no campo transicional.....</i>	53
§ 3 <i>A centralidade da memória e seus potenciais transformativos</i>	64
SEGUNDA PARTE	
O VIRTUAL: A IDEIA DE MEMÓRIA NA FILOSOFIA DE HENRI BERGSON..	84
CAPÍTULO 4 – UM SALTO NO VIRTUAL: DO SER PRESENTE AO SER DO PASSADO	85
§ 1 <i>Bergsonismo, múltiplas entradas.....</i>	88
§ 2 <i>Duração: o sentido e a realidade do tempo</i>	97
§ 3 <i>Do ser presente ao ser do passado</i>	110
CAPÍTULO 5 – MEMÓRIA, FUNDAMENTO DO TEMPO	126
§ 1 <i>O problema do reconhecimento: o cérebro e as duas memórias</i>	127
§ 2 <i>Coexistências: a consistência virtual da memória</i>	141
§ 3 <i>O ser do passado como fundamento do tempo: memória, repetição e devir.....</i>	157
TERCEIRA PARTE	
LINHAS DE ATUALIZAÇÃO: BERGSON, O ABERTO E A TRANSIÇÃO	168
CAPÍTULO 6 – O ABERTO E A JUSTIÇA DE TRANSIÇÃO: DEMOCRACIA E DIREITOS HUMANOS	169
§ 1 <i>O fechado: o social e o vital</i>	172
§ 2 <i>Abrir o fechado: ruptura e devir.....</i>	198

§ 3 <i>Perseverar no aberto:transição, democracia e direitos humanos</i>	214
§ 4 <i>Retornar ao concreto:memória e justiça de transição</i>	251
CONSIDERAÇÕES FINAIS	268
REFERÊNCIAS	275

INTRODUÇÃO

“Sua narrativa afirma que o inesquecível existe”. A frase de Krikor Beledian, evocada em um dos textos de *Lembrar, escrever, esquecer* (GAGNEBIN, 2006, p. 47), consiste na nota fundamental que percorre todas essas páginas por ressonância ou incandescência. Ela é seu princípio de impureza e contaminação. No entanto, ela é lida a partir de uma forma de exercício quase patológico do pensamento: é dizer, ela é lida literalmente, levada ao limite de sua própria expressão, ao limiar do que Beledian talvez jamais quisesse dizer ao enunciá-la.

Assim, afirmar que o inesquecível existe torna-se, não uma tarefa essencial, política e ética sem glória do historiador que luta contra a repetição do horror. Ela é isso, mas é mais que isso. A afirmação de que o inesquecível existe é aqui assumida como um índice de positividade instaurador de um limiar significante a partir do qual já não parece mais tão absurdo afirmar a realidade ou o ser da memória. Ela é o inesquecível – mas, também, a obscura, espectral e ativa presença do imemorial.

As páginas que se seguem consistem, pois, em uma máquina de produzir essa afirmação: “o inesquecível existe”. Já não se trata de algo que, desejando-o, não queremos esquecer, mas de um apelo à compreensão da memória como uma região do existente, do real. Isso implica recusar toda estratégia de redução do conceito de memória a seus aspectos de lembrança individual ou psicológica, de representação coletivamente partilhada fundadora de identidades de grupo, ou de forma vazia e ontologicamente negativa de representificação de algo ausente. O passado, nesse caso, seria apenas o que não é mais; o futuro, o que não é ainda.

Nesse sentido, as formulações modernas e contemporâneas da Teoria da Justiça de Transição¹ são mobilizadas como campo teórico e problemático concreto a partir do qual essa recusa é colocada em jogo. Contemplando práticas institucionais e simbólicas a serem efetuadas em momentos de fluxo político (justiça, reparação, reformas, purgas etc.), é nos quadros da Teoria da Justiça de Transição que a memória aparece continuamente como elemento chave para sua efetuação. Portanto, é no seio da Justiça de Transição que as interrogações sobre uma memória despida de qualquer realidade podem adquirir contornos metafísicos, mas também políticos, relacionados à constituição de novas formas de vida.

¹ Paul Van Zyl (2009a, p. 32) define brevemente Justiça de Transição como “o esforço para a construção da paz sustentável após um período de conflito, violência em massa ou violação sistemática dos direitos humanos”.

A dimensão política da memória na Teoria da Justiça de Transição constitui, ainda, uma constante. Comumente são atribuídos potenciais transformativos à memória, de forma que a veremos aparecer como uma espécie de condição (positiva ou negativa) sempre ligada à efetuação das transições reais. O que permanece lacunar e sem explicação – lacuna que devemos demonstrar em detalhe – consiste justamente no aparente automatismo dessa atribuição. No entanto, como atribuir a um conceito individual os potenciais de produzir mutações políticas de grande escala? Como emprestar potenciais transformativos e dinâmicos a um conceito coletivo, mas representativo e estático? Como a contumaz faceta ontológica negativa pela qual se pensa a memória – como conceito sem realidade própria – poderia engendrar as positivities que uma transição real exige e nas quais ganha corpo concreto? Ao se fazer da memória uma espécie de *deus ex machina* das transições reais, todas essas questões permaneceriam sem explicação.

Essa lacuna é progressivamente identificada e estabelecida a partir de uma correlação genética entre a moderna Teoria da Justiça de Transição e o Direito Internacional dos Direitos Humanos. Em seus quadros, definimos estruturalmente as formas e práticas da Justiça de Transição, aprofundando-as progressivamente a fim de esclarecer o sentido do binômio memória-verdade. Ele nos forneceria a chave de interrogações metaestruturais pelas quais poderemos estabelecer os contornos analíticos do conceito de memória, tal como ele é heterogeneamente engendrado pelos teóricos da Justiça de Transição.

Realizado esse percurso, ao qual dedicamos a primeira parte deste trabalho, resultaria necessário interrogar de que maneira se poderia integrar a lacuna encontrada, pois não conseguir explicar a origem dos potenciais transformativos da memória implica expô-la ao risco político de denegá-la impunemente, ou de soldá-la acriticamente às narrativas oficiais. Ao mesmo tempo, a lacuna, uma vez estabelecida, teria deixado exposto e aberto o fundamento infundado dos potenciais transicionais continuamente atribuídos à memória pela Teoria da Justiça de Transição.

Porém, intuições pré-conceituais e não hegemônicas no campo teórico da Justiça de Transição ofereceriam tendências cujos devires poderíamos amarrar, integrando a um novo e mais compreensivo conceito não apenas as heterogêneas camadas de memória elaboradas pelos teóricos da Justiça de Transição, mas também oferecer uma contribuição a este campo teórico e jurídico a partir de uma interlocução com a filosofia de Henri Bergson.

Porém, por que Bergson? É preciso explicar como o bergsonismo nos auxilia a “amarrar devires” conceituais que se insinuam a partir do próprio marco teórico da Justiça

de Transição. Ao longo do terceiro capítulo, registramos a aparição de duas noções pré-conceituais de memória entre os teóricos da Justiça de Transição. A primeira reconceptualizava a memória como memória dinâmica, instável, flexível, a partir das recentes descobertas das neurociências sobre as funções evolutivas e adaptativas da memória (BARSALOU; BAXTER, 2007, p. 04; PHELPS, 2012, p. 07 e NAGEL; SINOTT-ARMSTRONG, 2012, p. 05). A segunda, conceituava a memória independentemente dos referenciais da lembrança individual. Cada uma dessas tendências de efetuação do conceito precisaria cruzar-se com a outra, a fim de produzir uma memória ao mesmo tempo dinâmica e emancipada dos referenciais meramente individuais. No entanto, até o presente, a Teoria da Justiça de Transição não conseguiu apreendê-la nesse sentido. Os autores que compreendem o sentido dinâmico da memória – por influência do campo experimental das neurociências – estabelecem o conceito a partir do campo das memórias individuais e psicológicas. Os que engendram um conceito de memória que visa a superar o campo individual – ainda que a qualifiquem vagamente como um “processo” jamais detalhado – não escapam ao fixismo e à lógica da representação. Além disso, restara em aberto determinar de que maneira se podem atribuir potenciais transformativos à memória; isto é, o que justifica que ela apareça constantemente como elemento chave à efetuação das transições?

É no sentido de esclarecer esses dois problemas que mobilizamos a filosofia de Henri Bergson: (1) engendrar um conceito de memória mais compreensivo, ao mesmo tempo dinâmico e emancipado de um referencial forçosamente individual, promovendo uma interlocução interdisciplinar com sua filosofia a partir de problemas estabelecidos na Teoria da Justiça de Transição; (2) a partir do estabelecimento desse conceito – que adquire, em Bergson, tonalidades ontológicas –, trata-se de apresentar uma colaboração original para elucidar a gênese dos potenciais transformativos atribuídos à memória nesse campo teórico, afastando os riscos políticos inerentes à lacunaridade. Esses objetivos baseiam-se na hipótese de que é necessário rearticular o conceito de memória na teoria da Justiça de Transição de um ponto de vista ontológico e, ainda assim, dinâmico e não meramente individual ou psicológico, a fim de explicar a relação sempre solicitada, mas elidida, entre memória e transição.

Por isso, será necessário reconstituir as linhas gerais da argumentação de Bergson sobre a memória, compreendendo-a como uma “região do existente”. Essa memória – dando consistência à afirmação de que “o inesquecível existe” – será qualificada como o virtual: um dos registros que, juntamente com o atual, consistem nas duas metades que

compõem uma mesma estrutura do real, para Bergson. Enquanto o atual aparecerá soldado ao espaço e à inteligência – embora continuamente variável em função do tempo –, o virtual designa a duração real, potência de variação das formas inorgânicas, orgânicas e políticas. Desse ponto de vista, esclarecer de que forma a memória pode consistir em fundamento do tempo é muito mais do que um exercício abstrato e metafísico; estabelecê-lo implica, já, compreender em profundidade, a partir do ser – que, para dizê-lo em uma palavra, em Bergson confunde-se com o devir –, a centralidade da memória como elemento chave nas estratégias genuinamente políticas para fender as camadas sólidas do atual ou do presente. Como não seria esta, precisamente, a questão última de toda a Justiça de Transição: “como reabrir o fechado”? Como responder a ela evocando uma memória fixa e representativa, ou meramente dinâmica e individual – ainda que conserve uma natureza profundamente emocional (ELSTER, 2003, p. 11)?

Toda a longa demonstração que tem por objeto a filosofia bergsoniana, articulada a partir das relações entre memória e transição em seus diversos níveis de atualização (do ontológico ao político), envolve as diversas e heterogêneas camadas de memória a partir de um solo comum e imanente: uma ontologia da memória capaz de explicar mesmo o ato aparentemente mais individual – seja ele o ato de reminiscência do vivido, seja ele o ato de liberdade que, como veremos, mantém uma relação essencial com a memória no bergsonismo.

Nas linhas que se seguem a esta breve introdução, será preciso avaliar também como Bergson mobiliza seu conceito ontológico e potente de memória – que se confunde com as virtualidades que produzem atualizações e variações contínuas no Todo do real – a fim de construir um vínculo, às nossas vistas indissolúvel, entre sua ontologia da memória e a dimensão da política. Como extensão desse mesmo gesto, será preciso verificar de que modo Bergson poderia auxiliar a lançar luzes sobre os arcanos dos potenciais transformativos da memória do ponto de vista da mutação institucional e política concreta. Nesse limiar, envolvem-se os conceitos de aberto e transição, entrevistados a partir da intuição mística e da emoção criadora como motores profundos das transições políticas, mas também da constituição de instituições democráticas, derivadas do apelo universal que provém dos Direitos Humanos, capazes de nos permitir reabrir o fechado, combater o fechamento e perseverar no aberto (Terceira Parte).

PRIMEIRA PARTE

O atual: memória e transição na Teoria da Justiça de Transição

CAPÍTULO 1 – A GÊNESE DA TEORIA DA JUSTIÇA DE TRANSIÇÃO E O DIREITO INTERNACIONAL DOS DIREITOS HUMANOS

A literatura clássica da Teoria da Justiça de Transição, ao registrar a longa história das experiências jurídicas transicionais, não raro a faz remontar a períodos arcaicos que se confundem com as primeiras emergências de uma forma democrática de governo no Ocidente. Jon Elster (2006, p. 17) o confirma ao assinalar que “La justicia transicional democrática es casi tan antigua como la democracia misma”.

No entanto, evitaremos recuar tão intensamente. Interessa-nos, por ora, avaliar como o conceito de memória constrói-se como o epicentro da Teoria da Justiça de Transição, bem como analisar sua heterogênea composição nos estritos limites do marco da produção teórica que se seguiu ao fenômeno da internacionalização dos direitos humanos; trata-se, portanto, para o momento, de esclarecer que elegemos como ponto focal de nossa investigação sobre o conceito de memória sua elaboração na moderna Teoria da Justiça de Transição, uma vez que desejamos avaliar a gênese recíproca entre o processo histórico de internacionalização dos Direitos Humanos e a emergência de uma doutrina moderna da Teoria da Justiça de Transição erigida sobre fundamentos transnacionais privilegiadamente ao longo da primeira metade do Século XX. Com isso, pretendemos demonstrar a impossibilidade de se compreender a moderna formulação da Justiça de Transição dissociada dos processos que conduziram à adoção de mecanismos internacionais de proteção e promoção dos direitos humanos, especialmente no contexto histórico-político e mundial que se seguiu às consequências imprevistas que decorreram das duas grandes guerras mundiais.

O dia 4 de agosto de 1914 assinala o advento da I Guerra Mundial como o evento explosivo que dilacerara a cena e a comunidade política dos países europeus. Em um cenário de inflação, destruição da classe de pequenos proprietários e desemprego radical, assiste-se à paulatina migração de compactos grupos humanos que não eram bem-vistos ou bem-vindos em lugar algum do continente Europeu. Deixando seus Estados de origem, esses indivíduos tornavam-se apátridas inassimiláveis e, uma vez que perdiam seus direitos, seriam, de agora em diante, vistos por toda parte como “o refugio da terra” (ARENDT, 2009, p. 300) – expressão que o jornal oficial das SS utilizava para qualificar os judeus desnacionalizados em massa pelo III Reich, entre os quais a própria Arendt, em 1933, após passar por um breve período de encarceramento.

No crepúsculo da Primeira Guerra Mundial, assiste-se, do ponto de vista macropolítico, à rápida degradação das estruturas despóticas imperiais europeias. Com ela, todas as nacionalidades efervescentes que se encontravam sob o manto imperial são violentamente liberadas das estruturas nacionais unitárias que as submetiam e voltam-se umas contra as outras: eslovacos contra tchecos, croatas contra sérvios, ucranianos contra poloneses.

Nesse cenário político intensamente degradado, os dois segmentos humanos que mais sofrerão as consequências dessa realidade dilacerante serão os apátridas e as minorias que, segundo Arendt (2009, p. 302), “havia perdido aqueles direitos que até então eram tidos e até definidos como inalienáveis (Direitos do Homem)”, dado que já não dispunham de governos nacionais próprios que os representassem e protegessem; ademais, encontravam-se forçados a viver sob as leis de exceção dos Tratados das Minorias, que praticamente todos os governos dos Estados sucessórios haviam assinado sob protesto e não reconheciam como lei.

As etnias minoritárias e sem Estado logo veriam a precária condição de cidadania na qual se encontravam ser rapidamente assimilada à dos apátridas. Entre os anos de 1915 e 1935, mesmo nações tradicionalmente reconhecidas pela defesa e proteção dos direitos humanos – como França, Bélgica, Itália, Áustria e, mais tarde, Alemanha –, editaram leis que permitiram a desnaturalização e a desnacionalização massiva de cidadãos, culminando na lei de Nuremberg, que distinguiria, em 1935, entre cidadãos alemães de pleno direito e cidadãos sem quaisquer direitos políticos (AGAMBEN, 1996, p. 22).

De posse desse poderoso instrumento jurídico-político, que logo se converteria em instrumento das políticas totalitárias que faziam sua escalada global, a situação das minorias e dos apátridas – outrora excepcional – generaliza-se velozmente, a tal ponto que, em certo momento, diversos países europeus possuíam a capacidade jurídica de utilizá-lo para se desfazerem de massas populacionais inteiras.

Diante da incapacidade constitucional dos Estados europeus de protegerem os Direitos Humanos daqueles que haviam perdido, com a sua nacionalidade, seus direitos de cidadania, a escala de valores dos países totalitários passa a impor-se por toda a parte; Arendt registra que judeus, ciganos e trotskistas eram recebidos como “o refugio da terra”²

² É também Arendt (2009, p. 302) quem destaca a relação entre os meios técnico-jurídicos que tornavam a desnacionalização de cidadãos indesejáveis uma capacidade de diversos Estados europeus no período do pós-Primeira Guerra e a difusão do antissemitismo; a desnacionalização teria sido, segundo Arendt, o mais eficaz instrumento de propagação de valores antijudaicos: “O jornal oficial da SS, o *Schwartze Korps*, disse explicitamente em 1938 que, se o mundo ainda não estava convencido de que os judeus eram o refugio da

aonde quer que fossem. Mais do que uma tentativa alemã de livrar-se dos judeus, sua perseguição tinha o propósito de espalhar o antissemitismo como um valor pelos países europeus democráticos. Esse tipo de propaganda, segundo Arendt, teria sido especialmente eficaz porque sua retórica intrínseca anulava a tese jusnaturalista, iluminista e redentora que advogava a existência de direitos humanos inalienáveis, ao mesmo tempo em que revelava a hipocrisia e a covardia dos países democráticos em relação à proteção dos direitos humanos.

Segundo Arendt, a desintegração interna dos Estados-Nação observou-se a partir da Primeira Guerra Mundial uma vez que os Tratados de Paz, impostos aos Estados sucessórios, geravam tensão tanto entre as “minorias nacionais” quanto no âmbito dos novos Estados. As minorias acreditavam-se injustiçadas pela arbitrariedade dos Tratados de Paz que contemplavam apenas a alguns povos com Estados, enquanto sujeitavam os demais à servidão e à falta de autodeterminação política; os Estados recém-criados, por sua vez, viam os Tratados das Minorias como prova de discriminação, pois somente os Estados sucessórios restavam-lhes subordinados.

Concebidos como um mecanismo de assimilação das minorias às estruturas sistemáticas dos Estados-Nação, a proteção dos *Minority Treaties* apenas alcançava as nacionalidades com certa densidade demográfica, não sendo aplicável a todas as minorias – as quais foram deixadas sem governo próprio e completamente à margem do direito. No entanto, os povos contemplados com Estados, ainda que politicamente majoritários, padeciam de certa fraqueza numérica e cultural diante da vultosa diversidade das minorias; nem os Tratados das Minorias, tampouco a Liga das Nações, puderam, contudo, evitar que as minorias nacionais fossem assimiladas mais ou menos à força às estruturas dos Estados sucessórios.

Ignorando completamente a Liga das Nações, e buscando solucionar de forma autônoma o seu problema de autodeterminação política – inencontrável no seio dos Estados sucessórios –, as minorias organizam-se ao redor do Congresso dos Grupos Nacionais Organizados nos Estados Europeus. Uma vez que todas as nacionalidades aderiram ao Congresso, terminaram por superar em número os povos estatais; ainda, o Congresso dos Grupos Nacionais representava uma forma de organização que ultrapassava os tratados da Liga das Nações, na medida em que estes ignoravam o caráter interestatal

terra, iria convencer-se tão logo, transformados em mendigos sem identificação, sem nacionalidade, sem dinheiro e sem passaporte, esses judeus comessem a atormentá-los em suas fronteiras” (*Idem, ibidem, loc. cit.*).

das nacionalidades minoritárias. Isso colocava em xeque o princípio territorial em que se encontrava baseada a Liga, ao mesmo tempo em que, apressando sua superação, antecipava o que viria a ser uma importante característica na gênese do Direito Internacional dos Direitos Humanos no período do Pós-Segunda Guerra Mundial: a superação do princípio territorial, fiador do poder doméstico dos Estados-Nação, gerador da necessidade de deslocar a base normativa dos Direitos Humanos em direção a uma fundamentação que já não permanecesse confinada às estruturas meramente domésticas ou nacionais.

Disseminados por todos os Estados sucessórios, alemães e judeus dominaram politicamente o Congresso, deflagrando uma relação colaborativa, harmoniosa e suficiente para manter a agremiação coesa. Em 1933, no entanto, com a ascensão de Hitler ao poder na Alemanha, a delegação judaica exige uma moção congressual de protesto contra o tratamento dispensado aos judeus pelo governo do III Reich. Ao passo em que os alemães nacionalmente minoritários anunciam sua solidariedade à Alemanha nazista e conseguem o apoio da maioria das nações minoritárias, o antissemitismo floresce em todos os Estados sucessórios, tendo por consequência o abandono do Congresso dos Grupos Nacionais pela delegação judaica (ARENDR, 2009, p. 308).

A importância dos Tratados das Minorias consistiu em terem sido os primeiros documentos legais que reconheceram a existência das minorias à margem do ordenamento jurídico-político como instituição permanente, necessitando de uma garantia adicional de seus direitos. Isso significou que se tornava explícito o que até então o sistema dos Estados-Nação pregava apenas obscuramente por meio de suas práticas – que apenas os nacionais poderiam ser cidadãos efetivos, que a lei de um país não poderia ser responsável por pessoas que de alguma forma resistiam à assimilação. Dessa forma, o Estado passava de instrumento da lei em instrumento da Nação, muito antes de Hitler ter proclamado que “a lei é aquilo que é bom para o povo alemão” – o desfecho previsível, segundo Arendt (2009, p. 309), das estruturas de Estados-Nação que a forma constitucional de governo travestiu por longo tempo em império da lei.

Os Tratados das Minorias visavam a assegurar aos povos nacionais “sem Estado” uma garantia adicional de seus direitos, ao passo em que estes, *de jure*, integravam o corpo político de determinado Estado. As Nações europeias tradicionais não foram obrigadas a aderir a eles na medida em que suas estruturas constitucionais já se supunham edificadas sobre a ideologia da proteção dos direitos do homem, distintamente do que acontecia às recentes nações sucessórias, das quais se exigia proteção adicional às minorias.

Por longo tempo considerado apenas uma anomalia legal desprovida de importância, o apátrida recebeu atenção muito tardia, quando sua posição legal foi também aplicada aos refugiados expulsos de seus países e desnacionalizados pelos vitoriosos nas revoluções. Na época que precedeu a Segunda Guerra, a desnacionalização em massa constituía um fenômeno novo e imprevisto, pressupunha uma estrutura estatal que ou era totalitária ou já demonstrava completa incapacidade de tolerar oposição; tanto que em *Origens do Totalitarismo*, Arendt (2009, p. 312) sente-se tentada a “medir o grau de infecção totalitária de um governo pelo grau em que usa o soberano direito de desnacionalização [...]”.

Com a insidiosa multiplicação do número de apátridas, o direito de asilo – até então símbolo dos direitos do homem (ALMEIDA, 2001, p. 85-96) – é abolido prática e tacitamente. No mesmo sentido, a Declaração dos Direitos do Homem nunca fora incorporada à legislação interna de nenhum Estado-Nação até este momento. Os refugiados tornam-se um problema, pois, ao mesmo tempo em que os Estados não conseguiam desvencilhar-se deles, também não desejavam torná-los cidadãos. Constatava-se o esgotamento das alternativas tradicionais, como a repatriação ou a naturalização. As pessoas sem Estado, por sua vez, insistiam em suas nacionalidades e resistiam à assimilação por quaisquer outras nações.

Fracassadas as tentativas de repatriações e naturalizações, os apátridas encontravam-se gravados com uma espécie de condição de *indeportabilidade*, que logo se tornaria regra nos campos de concentração e extermínio (ARENDT, 2009, p. 317). Um homem sem Estado era uma anormalidade, um fenômeno imprevisto que não gozava de qualquer posição apropriada na estrutura da lei em geral. Ficava, pois, à mercê da polícia, que não hesitava em perpetrar ilegalidades para diminuir o número de *indésirables* em seu país, expulsando-os, contrabandeando-os para países vizinhos – e estes não hesitavam em retribuir o gesto do mesmo modo. Eclodiam conflitos entre polícias transfronteiriças, cresciam as sentenças de prisões de apátridas, falhavam todas as tentativas internacionais de estabelecer alguma condição de legalidade para as massas de povos sem Estado. Assim, os campos de internamento tornavam-se o único substitutivo de uma pátria e generalizavam-se progressivamente como solução para *displaced people*.

Os mecanismos de naturalização falharam *a priori* frente à virtual demanda de naturalização em massa – mas sua ineficácia deveu-se, também, à circunstância de que os povos sem Estado tampouco viam grande vantagem na naturalização – já que os naturalizados eram frequentemente ameaçados com a desnacionalização e com a

consequente privação de direitos. O apátrida, sem direito de residir ou trabalhar, era obrigado a viver constantemente fora da lei, embora, por sua condição, estivesse sujeito ao encarceramento sem ter jamais cometido um crime: “Uma vez que ele constituía a anomalia não-prevista na lei geral, era melhor que se convertesse na anomalia que ela previa: o criminoso”, afirma Arendt (2009, p. 319).³ Ao passo em que campos de concentração são progressivamente criados em praticamente todos os países, o mundo europeu, civilizado e livre, passa a articular-se com o plexo de valores e a legislação dos países totalitários por meio das polícias nacionais que se implantariam em prol da Segurança Nacional.

O que o cenário europeu do entreguerras colocava em xeque era precisamente a categórica pretensão expressa na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, do fim do século XVIII, que, a um só tempo, erigia o homem à condição de fonte e objetivo dos Direitos do Homem, aos quais emprestava as qualidades de direitos inalienáveis, irredutíveis, recebidos por nascimento e indedutíveis de outros direitos ou de outra autoridade diversa da natureza humana. Tais direitos eram constantemente invocados para garantir certas prerrogativas dos sujeitos em face do arbítrio dos Estados soberanos, sendo tal soberania proclamada em nome de um conceito abstrato de Homem,⁴ impossível de ser apreendido senão diluído no conceito deveras geral de povo, o qual teria direito a um autogoverno soberano. Nesse ponto, Hannah Arendt identifica o paradoxo já enunciado na declaração de direitos, referida a um *homem abstrato*, destacado de todo contexto social ou comunitário, que compunha o povo de um Estado-Nação, associando-se a proteção dos direitos humanos à soberania nacional.

Giorgio Agamben (1996, p. 24) renova a crítica arendtiana ao identificar o que reputa ser a real função biopolítica da Declaração de Direitos de 1789: inscrever a vida nua natural na ordem jurídico-política do Estado-Nação.⁵ Agamben diagnostica a ambiguidade

³ Arendt (2009, p. 320) diagnostica que “A melhor forma de determinar se uma pessoa foi expulsa do âmbito da lei é perguntar se, para ela, seria melhor cometer um crime. Se um pequeno furto pode melhorar a sua posição legal, pelo menos temporariamente, podemos estar certos de que foi destituída dos direitos humanos. Pois o crime passa a ser, então, a melhor forma de certa igualdade humana, mesmo que ela seja reconhecida como exceção à norma. O fato – importante – é que a lei prevê essa exceção.”

⁴ Abstração constitutiva do conceito moderno de homem, ou de natureza humana, já denunciada, e não sem ironia, por espíritos políticos tão heterogêneos, como os de Edmund Burke (1820) em seu “Reflections on the Revolution in France” e Karl Marx (2010), em “Sobre a questão judaica”. Sobre o primeiro, conferir, ainda (ARENDR, 2009, p. 333-336) e, para um breve comentário sobre o segundo, ver, também (DOUZINAS, 2000, p. 371).

⁵ “Quella nuda vita (la creatura umana) che, nell’*Ancien Régime*, apparteneva a Dio e, nel mondo classico, era chiaramente distinta (come *zoé*) dalla vita politica (*bios*), entra ora in primo piano nella cura dello Stato e diventa, per così dire, il suo fondamento terreno. Stato-nazione significa: Stato che fa della natività, della nascita (cioè, della nuda vita umana) il fondamento della propria sovranità” (AGAMBEN, 1996, p. 24).

expressa pelo título da Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão, em que não fica claro se “Homem” e “Cidadão” nomeiam duas realidades distintas ou se, ao revés, formam uma diáde na qual o primeiro termo (“Homem”) é apenas o conteúdo do segundo (“Cidadão”).

O liame entre princípios de natividade e da soberania restaria claro na medida em que a aquisição dos direitos humanos por nascimento (art. 1º) aparece condicionada à formação de uma associação política soberana (arts. 2º e 3º) capaz de garantir sua eficácia por meio do emprego da força pública (art. 12), instituída em benefício de todos.⁶ A raiz etimológica latina comum a *natio* e *nascere* confirmaria, ainda uma vez, e de um ponto de vista genealógico, o fenômeno do nascimento como a fundamentação última dos Estados-Nação. O que Arendt enxergava como a diluição da condição humana concreta na antropologia filosófica universal e abstrata do iluminismo moderno e em sua redução política ao conceito de povo, constituiria, mais profundamente, segundo Agamben, a fundamentação da soberania nacional moderna erigida sobre o que Arendt chamava “vida nua natural”.

Condicionou-se a visão da humanidade como uma família de nações, de forma que o povo, e não o homem, representava a imagem do *homo* cujos direitos eram garantidos pela Declaração, identificando direitos do homem e direitos dos povos no sistema europeu de Estados-Nação. Com o aparecimento crescente de pessoas e povos cujos direitos não eram salvaguardados por essa sistemática, os Direitos do Homem – supostamente inalienáveis – mostravam-se inexecutáveis sempre que surgiam pessoas que não eram cidadãs de qualquer Estado soberano (ARENDT, 2009, p. 327).

A perda da proteção do governo significava, a um só tempo, a perda da condição de legalidade em seu país – e em qualquer outro país. Trata-se da degradação última do direito a ter direitos, que decorre não da perda do direito à vida, à liberdade ou à propriedade, mas do fato de existirem sujeitos que não pertenciam a qualquer comunidade, que se encontravam em um limiar de absoluta indiferença jurídica. A lei tornava-se um mecanismo de produção de indiferença legal, incapaz de imaginá-los sequer como sujeitos

⁶ Os dispositivos referidos integram a Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão, de 1789. *In verbis*, Artigo I: “Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits. Les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune.”; artigo II: “Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'homme. Ces droits sont la liberté, la propriété, la sûreté et la résistance à l'oppression.”; artigo III: “Le principe de toute Souveraineté réside essentiellement dans la Nation. Nul corps, nul individu ne peut exercer d'autorité qui n'en émane expressément.”; artigo XII: “La garantie des droits de l'Homme et du Citoyen nécessite une force publique : cette force est donc instituée pour l'avantage de tous, et non pour l'utilité particulière de ceux auxquels elle est confiée.” Disponível em: <<http://www.assemblee-nationale.fr/histoire/dudh/1789.asp>> Acesso em: 11 maio 2013.

sem espessura. O que tornava todos os residentes dos campos intrinsecamente matáveis foi a criação pretérita de uma condição de completa privação de direitos, que se manifestava, segundo Arendt (2009, p. 330) “na privação de um lugar no mundo que torne a opinião significativa e a ação eficaz”.⁷

O paradoxo prático dos direitos humanos na modernidade encontra-se logo enunciado: quando os direitos do homem deveriam socorrer aquele que perdeu todo o *status político* e qualquer outra qualidade – exceto a de ser unicamente humano –, a estrutura jurídico-política dos Estados-Nação europeus determinava que os direitos humanos já não poderiam mais vir em seu socorro. Precisamente essa lacuna – horizonte não de anomia, mas de um direito que quedava absolutamente indiferente em relação à proteção e tutela da figura humana em seu estado puro e sem qualidades – constituirá uma das forças motrizes da gênese recíproca da refundamentação dos direitos humanos e da emergência de práticas de Justiça de Transição. Esse contexto relaciona-se com as práticas adotadas nos julgamentos de Nuremberg e Tóquio, de modo que as raízes mais profundas do processo moderno de internacionalização da Justiça de Transição remontam aos marcos históricos e teóricos que determinaram a constituição do próprio Direito Internacional dos Direitos Humanos (FUTAMURA, 2008, p. 30-51).

A situação histórica paradoxal que atravessou o entreguerras e atingiu o fim da primeira metade do século XX apoia-se na cesura – ainda não completamente desaparecida da realidade dos Estados-Nação – entre homem e cidadão. No interior dessa cesura, Arendt e Agamben viram tornar-se aparente o terrível contraste entre o idealismo iluminista fundador dos Direitos Humanos inalienáveis – contido nas declarações liberal-burguesas e na filosofia moral kantiana na qual estas se inspiraram –, e a existência de seres humanos sem direito algum que, ao serem privados do direito a ter direitos (ARENDT, 2009, p. 330), tornavam-se o refugo da terra e, no plano de suas concretas existências, colocavam em xeque a validade e a universalidade dos direitos inerentes a uma descarnada condição humana.

O diagnóstico de Arendt, estabelecido sobre a desarticulação entre a vida nua natural de homens desprovidos de toda condição de legalidade e sua condição de cidadania, só permitia compreender certa natureza humana e metafísica como o elemento evanescente do cidadão nacional – este, sim, única condição do laço jurídico-político capaz

⁷ De acordo com Arendt (2009, p. 330), “Só conseguimos perceber a existência de um direito a ter direitos (e isto significa viver em uma estrutura onde se é julgado pelas ações e opiniões) e de um direito de pertencer a algum tipo de comunidade organizada, quando surgiram milhões de pessoas que haviam perdido esses direitos e não podiam recuperá-los devido à nova situação política global.”

de assegurar a alguém o direito a ter direitos no contexto europeu do entreguerras. Foi precisamente essa desarticulação entre homem e cidadão que tornou juridicamente possível, ou ao menos indiferente, a prática de descartabilidade de seres humanos nos campos de concentração e extermínio.

Diante disso, a reação de uma mítica “consciência universal” teria orquestrado, no pós-Segunda Guerra, a refundamentação dos direitos humanos sob uma base normativa internacional, dotando-os progressivamente de instrumentos de controle, de monitoramento e de mecanismos de promoção e proteção, visando a solucionar o paradoxo diagnosticado por Arendt por intermédio da superação do modelo westfaliano de normas de mútua abstenção na dinâmica relacional dos Estados-Nação (LAFER, 2008, p. 297). Eis o que designa, no período do pós-1945, uma nova fase dos Direitos Humanos, que compreende a institucionalização da comunidade internacional e a criação de novos documentos internacionais – especialmente a partir do advento fundacional da Declaração Universal dos Direitos Humanos (ALMEIDA, 2001, p. 13-14)⁸ –, mas também desenvolve um período de crescente positivação internacional, ampliado com a edição dos Pactos Internacionais de Direitos Civis e Políticos e de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, em 1966.

Dezenas de documentos internacionais contemplando mecanismos de efetivação e proteção internacional dos Direitos Humanos seguem-se a 1966, consagrando-se, na Conferência de Teerã de 1968 (art. 13), a interdependência e a indivisibilidade entre Direitos Civis e Políticos e Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, conquistada após longas e difíceis negociações multilaterais (DOUZINAS, 2007, p. 15). Do ponto de vista da construção de um regime jurídico universal para os Direitos Humanos, seu apogeu teria sido a criação do Tribunal Penal Internacional como mecanismo supraestatal e permanente de tomada e prestação de contas (AMBOS, 2009, p. 67-86).

A fim de compreender esse percurso histórico, Ruti Teitel (2003, p. 70-71) descreve a evolução das práticas da Justiça de Transição – e a consequente formulação teórica de que essas práticas passarão a depender – a partir de três recortes históricos.⁹ Embora reconheça que as origens da moderna Justiça de Transição remontam à Primeira Guerra Mundial, é apenas após a Segunda que ela se torna excepcional e atravessa um processo de intensa internacionalização. Uma segunda fase, posterior ao fim da Guerra

⁸ Ver, ainda, nesse sentido, (LAFER, 2008, p. 298); e (PIOVESAN, 2012, p. 175).

⁹ Argumento genealógico que, poucos anos mais tarde, reaparecerá resumido em (TEITEL, 2005, p. 839-840).

Fria, emerge de forma associada às vagas democráticas europeias que têm início no ano de 1989, e que persistem até o final do século XX. Uma terceira e última fase relaciona-se com as condições contemporâneas de persistência de conflitos que desenham as fundações de um direito normalizado de violência. Em seu âmbito, Teitel afirma que a Justiça de Transição que dali emerge já não se filia pura e simplesmente ao internacionalismo ou à construção dos Estados nacionais, como resultou das duas primeiras fases, mas parece mover-se da exceção em direção à norma, a fim de tornar-se o paradigma de todo o *rule of law*.

Se nos ativermos à descrição que Ruti Teitel realiza da primeira fase, notaremos que o julgamento de Nuremberg lança luzes sobre a gênese conjunta de uma moderna Teoria da Justiça de Transição e o fenômeno de internacionalização dos direitos humanos no pós-Segunda Guerra. Dessa perspectiva, Nuremberg teria representado o triunfo da Justiça de Transição nos quadros do Direito Internacional dos Direitos Humanos (TEITEL, 2003, p. 70) ao mesmo tempo em que testemunhava o surgimento de um novo tipo de ordem normativa pós-guerra – o que caracterizou, por excelência, o *turning point* no âmbito do Direito Internacional (DOUZINAS, 2007, p. 21-22).

O julgamento de Nuremberg teria constituído um evento sem precedentes na história do Ocidente, capaz de unir as duas pontas de uma longa história dos combates políticos em defesa dos Direitos Humanos: de um lado, a tradição da duradoura história do universalismo humanista europeu – sumariada na reabilitação do argumento jusnaturalista no quadro legal internacional dos direitos humanos – e, de outro, a criação de novas categorias, como a de crimes contra a humanidade, às quais se chegava pelo reconhecimento da força vinculante do costume internacional dos países *cosidetti* civilizados, orientados por princípios universalmente reconhecidos pela Humanidade – argumento costumeiro que foi capaz de suplantar os argumentos situacionistas dos defensores dos agentes nazistas, baseados no princípio da ilegitimidade de tribunais de exceção, na impossibilidade de justiça retroativa, no argumento político do justiciamento dos perdedores, ou no demasiadamente jurídico argumento do estrito cumprimento do dever legal e da adesão das condutas dos agentes violadores de direitos humanos aos princípios e às formas de uma legalidade então vigentes no Estado alemão do III Reich.

Ao criminalizarem as violações cometidas pelos Estados nos quadros de um esquema universal de direitos, os julgamentos do pós-Segunda Guerra forjaram não apenas um precedente excepcional, mas também constituíram o legado formador da base dos modernos direitos humanos (TEITEL, 2000). Como reação crítica às falhas dos

julgamentos nacionais predominantes no pós-Primeira Guerra – insuficientes para evitar a carnificina que teria lugar algumas décadas mais tarde –, os tribunais de Nuremberg e Tóquio deslocaram os padrões nacionais canônicos em proveito de uma concepção internacional de justiça.

Esse deslocamento teve como consequência a extensão dos efeitos de *accountability* (prestação de contas) na direção da responsabilização criminal internacional do Estado e de seus agentes envolvidos na perpetração de crimes contra a humanidade, alcançando servidores dos mais altos escalões do III Reich (TEITEL, 2003, p. 73). No entanto, esta viragem da Justiça de Transição de fundamentação nacional em direção a uma ancoragem internacional não permaneceu imune às críticas de que Nuremberg seria uma justificativa para a intervenção dos Aliados na Guerra, ou às críticas de que a justiça levada a efeito por esse julgamento não passaria de uma resposta legal internacional dirigida pela lei do conflito.

Especialmente sensível após a polarização política decorrente do contexto da Guerra Fria, seu legado desenvolveu-se de modo que a força de seu precedente contribuiu com o incremento do Direito Internacional dos Direitos Humanos, favorecendo a adoção da Convenção para a Prevenção e Repressão do Crime de Genocídio, bem como para a criação do Tribunal Penal Internacional, como uma de suas mais recentes consequências, de modo que o período do pós-guerra teria sido “o apogeu da crença do direito como um instrumento de modernização do Estado” (TEITEL, 2003, p. 74).

As transições políticas que se verificam a partir dos anos 1980 nos países do Cone Sul, então governados por juntas militares que se estabeleceram a partir de golpes de Estado gerados no seio da polarização entre capitalistas e comunistas, teriam sido algumas das ondas concêntricas desencadeadas pelo colapso da antiga União Soviética.

O que prova o caráter paradigmático do modelo de Justiça de Transição de Nuremberg, segundo Ruti Teitel (2003, p. 75), é que os países do Cone Sul teriam questionado em suas transições políticas em que medida se poderia aderir àquele modelo, sendo duvidoso o êxito de transições baseadas em julgamentos internacionais, optando-se, quando muito, por deixá-los ao encargo doméstico. Assim, a modernização e a adoção de uma forma de Estado de Direito (*rule of law*) teriam sido equacionadas com a instituição de tribunais e a promoção de julgamentos, a fim de possibilitar as transições políticas e a consequente legitimação dos regimes sucessores.

Apesar disso, Teitel (2003, p. 76) não deixa de observar que ainda que os julgamentos tenham sido majoritariamente domésticos nas transições pós-Guerra Fria, o

direito internacional não deixou de desempenhar um papel construtivo, fundado no profundo e paradigmático horizonte de sentido instaurado por Nuremberg, que definiu o *rule of law* em termos universalizantes, aplicado agora a contextos locais marcados por uma inédita tensão entre responsabilização e anistia, entre justiça e reconciliação. O critério de justo passa a depender mais da singularidade do contexto político transicional que dos valores ideais do modelo de *rule of law* adotado, tendo por consequência a emergência de uma série de concepções de justiça imperfeitas e parciais.

Nos anos 1980, as práticas da Justiça de Transição, e sua correspondente teoria, assumem uma postura questionadora em face do modelo de Nuremberg, de modo que as formas adotadas pelas transições singulares passam a ser intensamente condicionadas pelo contexto político singular ao qual se aplicam (TEITEL, 2003, p. 78). Os dilemas entre justiça e verdade, responsabilidade e reconciliação, serão construídos no corpo das experiências mais centradas em concepções restaurativas e comunitárias, testemunhando uma interação complexa entre dimensões do universal, do global e do local, apesar de revelarem uma abordagem mais limitada decorrente dessas tensões e da revivescência dos problemas da legitimidade e da soberania governamental doméstica (TEITEL, 2003, p. 89).

Ruti Teitel (2003, p. 73) reconhece que a polarização macropolítica gerada pela Guerra Fria implicou a impossibilidade de universalizar o modelo da Justiça de Transição construído no pós-Segunda Guerra. No entanto, Teitel limita-se a afirmar que o modelo do pós-guerra europeu possuía um propósito liberal acentuado e que o internacionalismo contemporâneo teria sido profundamente transformado pelos últimos desenvolvimentos da globalização – particularidade que iria ao encontro do que descreve como a terceira fase genealógica em que, diante de um contexto de fragmentação e persistência dos conflitos, a Justiça de Transição deixaria de ser exceção e passaria a constituir a regra instauradora de um novo paradigma do *rule of law* (TEITEL, 2005, p. 840). Nesse sentido, a jurisprudência internacional atestaria a expansão e a normalização do discurso humanitário, de modo que as fontes de legitimidade disponíveis implicariam um *continuum* entre o local e o transnacional.

Recentemente, o jurista grego Costas Douzinas (2007, p. 29) demonstrou como a retórica dos direitos humanos pôde ser generalizada e entregue a um uso paradoxal, especialmente a partir dos anos quarenta do século XX. No seio das batalhas ideológicas que pautaram os anos de Guerra Fria, os direitos humanos encontrar-se-iam subordinados às prioridades políticas anticomunistas dos países de capitalismo desenvolvido, as quais

teriam terminado por submeter qualquer potencial emancipatório encerrado pelos universais do Ocidente.

A partir de 1989, o triunfo aparentemente definitivo dos valores humanitários não teria impedido uma recaptura constante da retórica dos direitos humanos no interior do eufemístico vocabulário bélico das intervenções humanitárias lideradas pelos Estados Unidos da América, tampouco teria impedido o desenvolvimento da política estadunidense de ativo envolvimento em questões domésticas, segundo Douzinas.

No interior do mesmo bloco histórico, Antonio Negri e Michael Hardt descrevem o direito de intervenção baseado em uma moralidade que se representa como universal no coração do que nomearam “processo de constituição do Império”, anexando uma ciência política fundada no *bellum justum* como um de seus nefastos, porém eficazes, instrumentos operatórios.

A nova ordem global não se caracterizaria tanto pela hegemonia de um Estado, mas, antes, pela difusão generalizada, em escala total, de uma lógica de governamentalidade imanente, flexível e modulável, capaz de operar como dispositivo de biopoder em um contexto transnacional coalescente com um permanente estado de emergência e exceção. No interior dessa lógica, a retórica dos direitos humanos seria, a exemplo do que afirma Costas Douzinas, capturada sob a forma do apelo a valores essenciais de justiça, de modo que “o direito de polícia é legitimado por valores universais” (NEGRI; HARDT, 2006, p. 36).

Tanto a genealogia proposta por Teitel, como as críticas de Negri, Hardt e Douzinas, auxiliam a compreender que se de um lado internacionalização dos direitos humanos e das formas de Justiça de Transição são dois fenômenos coalescentes, de outro seu desenvolvimento histórico-político é essencialmente ambíguo e não implica um progresso linear, unidimensional, redentor ou triunfante. Costas Douzinas (2007, p. 32-33) parece apreendê-lo apropriadamente ao afirmar que os direitos humanos tornam-se a um só tempo maiores e menores. Maiores ao passo em que se tornam imprescindíveis, e sua retórica admite os mais variados usos estratégicos; menores ao passo em que, nos países objeto de “intervenções humanitárias” – como Afeganistão e Iraque, por exemplo –, o uso paradoxal de sua retórica impõe um modelo empobrecido de democracia que é tornado mais importante que a efetiva proteção aos direitos humanos.

Essa lógica de submissão dos direitos humanos a usos estratégicos nos campos político e econômico teria, em larga medida, determinado o processo continental de esmagamento das frágeis democracias nacionais latino-americanas, desencadeado a partir

do golpe de Estado de 1964, no Brasil, alastrando-se sistemicamente nos anos seguintes por diversos países da América Latina, como México (1968), Chile e Uruguai (1973), e Argentina (1976).

As práticas desenvolvimentistas dos anos cinquenta e sessenta não apenas não serão desmontadas, como serão adaptadas ao discurso nacionalista, testemunhando a faceta conservadora do crescimento econômico que, ora assumindo a alternativa da antecipação neoliberal – visível no modelo argentino –, ora tornando o Estado o elemento central de intervenção político-econômica na construção de alianças com o capital multinacional – mas conservando a proteção do mercado interno, como nos modelos brasileiro e mexicano –, acabará por conduzir os países latino-americanos ao endividamento externo, sem que o crescimento econômico tivesse significado outra coisa que não o aprofundamento da pobreza (NEGRI; COCCO, 2005, p. 104-107).

“A função das ditaduras”, segundo Idelber Avelar (2003, p. 262-263) “foi a instalação da etapa pós-moderna do capital” em seu sentido jamesoniano, em que o capital transnacional torna-se global e parece colonizar a totalidade do horizonte epocal, tornando problemática a própria compreensão do presente. Na fórmula do escritor uruguaio Eduardo Galeano, que Avelar recorda para caracterizar a função histórica das ditaduras, “torturou-se o povo para que os preços pudessem ser livres”.

Apesar de contraindicar qualquer messianismo ou triunfalismo intrínsecos à afirmação histórica dos direitos humanos, a verificação desses paradoxos e duplos em nenhum momento advogará a descartabilidade dos direitos humanos. Pelo contrário, seu caráter antimessiânico designa, antes, a singularidade das lutas por direitos como um terreno imanente de combate, de reivindicação e de produção de direitos. Douzinas reconhece, nesse sentido, que os direitos humanos constituem ainda certo resíduo transcendental, afinal não há, hoje, nenhuma outra linguagem à disposição dos pobres, dos oprimidos e dos torturados senão a da reivindicação de direitos.

Afirmar, como Douzinas (2007, p. 33), “Human rights have only paradoxes to offer” não testemunha nenhum niilismo político ou vazio programático fundamentais. Maiores e menores ao mesmo tempo, os direitos humanos constituem o terreno a todo instante em disputa, ainda que nos façam experimentar a mesma estranheza que experimentava a Alice, de Lewis Carroll, que se sente crescer e diminuir: os direitos humanos constituem um infinito jogo de paradoxos e de duplos.

CAPÍTULO 2 – *DIREITO-ENTRE: O JURÍDICO E AS INSTITUIÇÕES NO SEIO DAS TRANSIÇÕES*

§ 1 DIREITO, INSTITUIÇÕES E TRANSIÇÃO

Afirmou-se que o duplo e o paradoxo parecem ser as figuras constitutivas de todo o pensamento sobre os direitos humanos, mas não seria menos válido dizer o mesmo sobre a Teoria da Justiça de Transição. Um consenso teórico que atravessa pela quase totalidade de sua bibliografia recente é aquele segundo o qual a Justiça de Transição deixa-se penetrar e constituir por séries de duplos, implicando, ao mesmo tempo, continuidade e descontinuidade (TEITEL, 2000, p. 30), um olhar para o passado e para o futuro (TEITEL, 2000, p. 113; TEITEL, 2010, p. 36), estabilidade e instabilidade político-institucionais. É no seio dessas continuidades-rupturas influenciadas pelos singulares arranjos de forças que, rejeitando ecleticamente as perspectivas realistas e idealistas, Teitel (2000, p. 06) afirma que “the conception of justice in periods of political change is extraordinary and constructivist: It is alternately constituted by, and constitutive of, the transition.”

Tentando superá-la, Teitel interpreta a dicotomia entre realistas e idealistas no terreno da Justiça de Transição como o efeito de superfície de uma antinomia mais profunda verificada entre política e direito. Enquanto os idealistas apostariam na autonomia do direito e em seu papel determinante sobre a política, teóricos realistas compreenderiam o direito nos períodos pós-conflituais como uma determinação decorrente dos arranjos do campo de forças políticas. Ambas as perspectivas, no entanto, teriam fracassado em descrever o papel constitutivo que o direito assume em sociedades que atravessam períodos de radical transformação política. Embora haja sensíveis constrições provenientes de seus quadros legais, não há uma simples e transcendente hegemonia de regras universais de direitos humanos, tampouco uma pura determinação das instituições e do direito pela política.

Se Teitel opta por descrever o papel construtivista que o direito desempenha nos contextos de transição é com o intuito de assinalar que as instituições são ao mesmo tempo objeto e causa de transformações operadas no seio de uma singular e contingente dinâmica transicional. Não haveria, portanto, modelo universal de *accountability* capaz de descrever as razões suficientes para converter um Estado autoritário e violento em Estado democrático e de Direito.

O direito é constitutivo das instituições ao passo em que medeia a preservação de certo nível de continuidade formal e em que incorpora, ao mesmo tempo, uma genuína instância de descontinuidade transformativa (TEITEL, 2000, p. 220; GREADY, 2011, p. 151). Sua função é a de cesura e a de margem; sua qualidade, liminar: trata-se de um direito que está *entre* dois regimes, mais próximo de um poder constituinte que, no entanto, uma vez despojado de seus caracteres mais clássicos, não é onipotente, tampouco incondicionado, uma vez que se estrutura sobre os quadros legais transnacionais dos Direitos Humanos, da Justiça de Transição e das variações que se verificam nos arranjos de poder locais.

O relevante papel desempenhado pelo Direito Internacional dos Direitos Humanos, nesse aspecto, deriva de sua capacidade de mediar com sucesso correntes teóricas derivadas do juspositivismo e do jusnaturalismo, superando a relação convencional entre direito e política ou, como quisera Paul Gready (2011, p. 10), balanceando-os. Embora seja possível à transição operar uma alteração da regra de reconhecimento, Teitel afirma que é mais comum haver uma reinterpretação racionalizadora das bases normativas existentes, testemunhando uma forma especial de continuidade-ruptura.

Como resultado do processo de internacionalização dos Direitos Humanos, afetaram-se igualmente os quadros da doutrina e das práticas da Justiça de Transição.¹⁰ Consequentemente, a Justiça de Transição enriquece-se passando a compreender a participação de diversos níveis que concorrem para sua produção institucional, como instituições supranacionais, Estados-Nação, organismos e indivíduos (ELSTER, 2006, p. 114).

As instituições supranacionais compreendem os Tribunais Internacionais, aí incluídas as Cortes Internacionais de Direitos Humanos que, sem representar sucessores ou vencedores, atuam em nome da própria comunidade internacional. A paulatina criação de órgãos e mecanismos de controle internacionais com abrangência universal, como o Tribunal Penal Internacional, ou regional, como os Tribunais Europeus, a Corte Interamericana de Direitos Humanos, a Comissão Interamericana de Direitos Humanos etc., determinaram, no último decênio, significativos influxos da internacionalização dos Direitos Humanos sobre o quadro legal da Justiça de Transição (ZYL, 2009a, p. 32-33).

Segundo Paul Van Zyl (2009a, p. 33), esse horizonte de compreensão e influência implica a vinculação dos Estados a normas internacionais claras que determinam

¹⁰ Cf., *supra*, Capítulo 1, “A gênese da Teoria da Justiça de Transição e o Direito Internacional dos Direitos Humanos”.

proibições universais, especialmente com a ratificação de mais de cem países da criação do Tribunal Penal Internacional. No que concerne à Justiça de Transição, mais especificamente, no ano 2000, o Secretário Geral da ONU apresentou relatório no qual se consagrava, com precedência, o foco das Nações Unidas sobre as questões da justiça transicional.

Kai Ambos (2009, p. 29-30) compreende o próprio desenvolvimento do regime legal da Justiça de Transição nos quadros do Direito Internacional dos Direitos Humanos na medida em que esse regime normativo estrutura-se em correlação com a revisão e sua reafirmação histórica, a partir de 1948, em convenções que tinham por objeto o Genocídio, as Convenções de Genebra – para melhoria da sorte dos exércitos em campanha (I), para melhoria da sorte dos feridos, enfermos e náufragos das forças armadas no mar (II), relativa ao tratamento de prisioneiros de guerra (III), e à proteção de civis em tempos de guerra (IV) – em 1949, mas também em conexão com a Convenção Internacional contra a Tortura e outros Tratamentos e Penas Cruéis, Desumanos e Degradantes, aprovada pela Assembleia Geral da Organização das Nações Unidas em 10 de dezembro de 1984.

Em segundo plano, do ponto de vista regional, observa-se o fortalecimento dos regimes democráticos na América Latina, Ásia e África, com a intensificação do surgimento e da participação de organizações da sociedade civil no combate a graves violações de direitos humanos. Por essa razão, Javier Ciurlizza (2009a, p. 25) constata a especial influência do sistema interamericano de proteção e promoção de direitos humanos sobre a escala internacional da definição dos quadros normativos da Justiça de Transição, reconhecendo que “o sistema interamericano de direitos humanos desenvolveu ampla jurisprudência relacionada às obrigações internacionais dos Estados”.

Kai Ambos (2009, p. 34-36), de seu turno, cita extensa jurisprudência de casos da Corte Interamericana de Direitos Humanos a fim de obter o perfil normativo internacional da Justiça de Transição, envolvendo, entre os conteúdos de seu conceito de justiça, o dever dos Estados de punir graves violações de direitos humanos – especialmente os objetos de proteção dos diplomas internacionais citados –, efetivar o direito à verdade das vítimas, isto é, “o esclarecimento de fatos ilegais e as responsabilidades correspondentes”, compreendendo não apenas o “direito coletivo que assegura à sociedade o acesso à informação essencial ao funcionamento de sistemas democráticos”, mas também “o direito privado dos familiares das vítimas que adquire uma forma compensatória, especialmente nos casos em que leis de anistia foram adotadas” (AMBOS, 2009, p. 34-35).

Ainda, enovelam-se aos direitos das vítimas, tutelados pela quadratura internacional da Justiça de Transição, *o direito à justiça* – consubstanciado em formas de “proteção judicial tanto pelo acesso ao sistema legal do Estado violador (o qual, de acordo com os direitos humanos, tem a obrigação de investigar, processar e sancionar o responsável) ou pela via de um fórum público alternativo no qual vítimas podem confrontar e desafiar os violadores” (AMBOS, 2009, p. 36) – e *o direito à reparação*, que compreende indenização integral, compensação, reabilitação, fornecimento de garantias de não repetição e outros mecanismos reparatórios, como o reconhecimento do estatuto de vítima e o restabelecimento de seus direitos (AMBOS, 2009, p. 37-39).

Ao lado disso, Kai Ambos descreve alternativas admissíveis à persecução criminal dos responsáveis por graves violações ao Direito Internacional dos Direitos Humanos, que compreendem Comissões de Verdade e Reconciliação (AMBOS, 2009, p. 40-47), saneamentos e purgações administrativas que visem a excluir a manutenção de agentes responsáveis por violações de direitos humanos em cargos e funções vinculados ao aparato burocrático do Estado, bem como a impedir seu retorno; ainda, Ambos inclui reformas institucionais, a fim de remover os dispositivos autoritários que guarneçam as instituições em transição, processos de desarmamento, desmobilização e reintegração social, e o uso de formas tradicionais e locais, geralmente não-ocidentais, de justiça e reconciliação (AMBOS, 2009, p. 48).

Na esteira de Ambos, Paul Van Zyl (2009a, p. 34-39), por sua vez, sumaria cinco elementos que estruturam a Justiça de Transição: justiça (atento a suas funções penais, mas também simbólicas e afetivas), busca da verdade, reparação às vítimas, reformas institucionais e reconciliação.

Uma recente crítica endereçada à hegemonia teórica das dimensões – sem dúvida relevantes – da justiça legal e da prestação de contas pelos Estados violadores, encontrou na proposição de ampliação do conteúdo cognitivo engendrado na disciplina internacional da Justiça de Transição uma interessante alternativa analítica. Baseando-se em uma abordagem sincrética que pretende reconciliar justças restaurativa e distributiva, Wendy Lambourne (2009, p. 37-47) propõe uma Justiça Transformativa vocacionada a religar passado e futuro de maneira duradoura por meio de mecanismos e processos localmente relevantes, capazes de promover prestação de contas, verdade e memória, justiça socioeconômica e justiça política, integrando-se a um processo compreensivo de construção da paz.

David Bloomfield (2005, p. 45-46) e Luc Huyse (2005, p. 164-165) também indicam a centralidade da interferência da disciplina normativa internacional, e de organismos da comunidade internacional, nos processos de reconciliação. Bloomfield compreende que a comunidade internacional pode colaborar com a construção de processos de reconciliação após eventos conflitivos como fonte potencial de informações, experiência e educação, mas também com o lento, porém inexorável, processo de desenvolvimento do Direito Internacional dos Direitos Humanos, capaz de sustentar a forma de uma ordem jurídica internacional.

Huyse evidencia que organismos internacionais podem intervir como aparatos auxiliares da transição em contextos pós-conflituais, especialmente pelo uso de relatórios, dentre outros mecanismos de monitoramento internacionais. A Organização das Nações Unidas, organismos internacionais não-governamentais, como o *International Centre of Transitional Justice* (ICTJ), o *Centre for the Study of Violence and Reconciliation* (CSV), o *African Transitional Justice Research Network* (ATJRN) e o *Transitional Justice Institute* (TJI) podem colaborar com a operacionalidade teórica ou técnica dos processos de transição em seus contextos singulares (BRITO, 2009a, p. 56-57).

Ainda sob o ponto de vista das interações entre o Direito Internacional dos Direitos Humanos e seus principais organismos, é possível entrever a amplitude da tese de Ruti Teitel sobre a constitutividade do direito de transição. Sendo um *direito-entre* regimes, para além do princípio territorialista de juridicidade dos Estados-Nação (SANTOS, 2009, p. 474-476), o direito transicional permite posicionar o papel das instituições na consecução da transição.

As instituições devem tornar-se objeto de uma mutação profunda, que compreende reformas institucionais, purgas e responsabilização de agentes que cometeram graves violações de direitos humanos, bem como sua consequente remoção de cargos públicos, adotando-se programas de depuração e saneamento administrativo (ZYL, 2009a, p. 38; ELSTER, 2006, p. 113). Tal mutação constituiria uma resposta à persistência de estruturas e práticas burocráticas autoritárias, o que exige que as instituições também sejam requisitadas como mediadoras da concretização das demais tarefas da Justiça de Transição que, como o próprio Zyl (2009a, p. 54) adverte, torna necessário engendrar um amplo processo de consulta local, uma vez que se está a operar no terreno da singularidade histórica e cultural – ainda que se reconheçam certas vinculações normativas como universais.

Se Paul Van Zyl estiver correto ao descrever a justiça, a verdade, a reparação, a reconciliação e as reformas institucionais como estruturas mais gerais, mas nem por isso ideais, da Justiça de Transição, as últimas aparecem como um campo privilegiado de disputas políticas, uma vez que constituem não apenas o objeto de uma transformação, mas, principalmente, são exigidas como as instâncias por meios das quais dever-se-á operar uma tal transformação transicional.

Isso denota a centralidade dos aparelhos de Estado encarregados da identificação, processamento e responsabilização de agentes públicos que cometeram graves violações de direitos humanos, da institucionalização de Comissões de Verdade e Reconciliação e de políticas reparatórias destinadas aos perseguidos políticos e resistentes de um período de exceção. As instituições incorporam, a um só tempo, uma instância produzida e produtora de justiça, responsabilização, inclusão política, bem como de uma narrativa sobre o passado. Mesmo porque esses são propósitos da Justiça de Transição: justiça, inclusão política, reconciliação e paz nunca podem ser admitidas como *a priori* histórico de contextos pós-conflituais, pois não defluem de tais contextos naturalmente, mas como resultados de um esforço comum de criação de direitos e de modificações institucionais.

Registram-se, ainda, organismos não-estatais que também concorrem em algum nível para a concretização da Justiça de Transição, como as organizações sociais, partidos políticos, Igrejas, empresas, entidades sindicais etc. – não raras vezes tornados alvos políticos do regime autoritário precedente e de seus aparatos de perseguição e censura. Por sua vez, a justiça privada assume a forma dos justiciamentos individuais e suas execuções extralegais, podendo tomar a forma da humilhação deliberada e pública: “En America Latina”, recorda Elster (2006, p. 119), “los oficiales amnistiados que son conocidos por haber participado en torturas o desapariciones han sidos condenados a un ostracismo social de carácter informal”. Um exemplar contemporâneo, embora constitua uma forma geralmente não-violenta e portadora de um acentuado caráter político de execração pública, são as práticas de escrachos inventados na Argentina (BRITO, GONZÁLEZ-ENRÍQUEZ e AGUILAR, 2001, p. 157), e recentemente incorporadas como “esculachos” pelos jovens ativistas políticos do Levante Popular da Juventude, no Brasil. Nesse caso, a importância das ações legais – partam de instituições nacionais ou supranacionais –, segundo Elster, deriva de uma necessidade de antecipar-se à vingança privada ou de bloquear sua emergência.

Abrão, Payne e Torelly (2011, p. 28) não cessam de destacar que o caso brasileiro é paradigmático, uma vez que suas práticas transicionais estatistas desafiam a autoridade

da base normativa internacional dos Direitos Humanos. Nesse particular, a decisão da Corte de San José da Costa Rica impôs uma série de obrigações ao Estado brasileiro em razão do Caso Araguaia, sem que, até o presente, se tenha dado integral cumprimento a ela. Nesse sentido, Abrão, Payne e Torelly (2011, p. 24) afirmaram que “[...]o caso brasileiro constitui-se um desafio potencial à norma global da responsabilização individual, sugerindo que a insurgência dessa norma não mudou necessariamente o comportamento dos Estados”, donde o cariz paradigmático da experiência anistiadora brasileira que, ao mesmo tempo em que desafia, demonstra também do ponto de vista prático o vínculo genético que as doutrinas da Justiça de Transição e o Direito Internacional dos Direitos Humanos entretêm.

Ao mesmo tempo em que as instituições encerram uma possibilidade dinâmica de alteração estrutural, lógica e semântica da qual constituem um dos cernes privilegiados, o direito de transição, como um direito *entre*, também deve compreendê-las como campo no qual podem persistir – e, não raro, reproduzirem-se – formas autoritárias de imaginação político-social.

Se, como quisera Clifford Geertz (1983, p. 232), o direito constitui um modo de imaginação social que “vem acompanhado de um conjunto de atitudes práticas sobre o gerenciamento de disputas que essa própria forma de ver o mundo impõe aos que a ela se apegam” (*Idem, ibidem*, p. 173), é no seio das transições políticas, e dos cenários pós-conflituais – em que direito e instituições interpenetram-se recíproca e constitutivamente – que se pode verificar de que modo o direito constitui produto de hibridizações culturais. Nesses contextos, o direito e as instituições assumem posições aparentemente paradoxais porque se encontram no ponto de contato intenso em que se produz essa mestiçagem e, com mais razão, porque seus elementos de continuidade e de ruptura podem indeterminar-se temporariamente (TEITEL, 2000, p. 17-18). Eis o que revelaria o caráter intimamente liminar de todas as transições, bem como das estruturas jurídicas e conceituais que as secundam.

Vistos sob a perspectiva da continuidade, o direito e as instituições podem tanto estar ao lado da construção de uma desejável estabilidade político-institucional, como engendrar uma negativa reprodução de determinado imaginário social, político e cultural autoritário. É sempre possível imaginar os desenhos institucionais existentes, e o plexo normativo e prático que lhes serve de suporte, pendularem e indeterminarem-se entre os polos da manutenção de certo equilíbrio institucional necessário – que suporta graus variáveis conforme a singularidade do jogo a que estão lançadas as dinâmicas de poder – e

a conservação de uma forma de imaginação social capaz de perpetuar legados antidemocráticos.

*§ 2 O QUE UM PASSADO TEM DE INSUPORTÁVEL: NOTAS SOBRE A
CONTINUIDADE DO PASSADO NO PRESENTE A PARTIR DO CASO BRASILEIRO*

Consideremos mais de perto as razões concretas pelas quais Paulo Abrão e Marcelo Torelly (2011, p. 24) diagnosticaram que a questão da anistia e da responsabilização, no Brasil, adquiriram uma dimensão paradigmática na medida em que o caso brasileiro constitui “um desafio potencial à norma global da responsabilização individual”. Em sentido análogo, recuperemos brevemente os dilemas que envolvem a transição brasileira para colocar à prova a realidade prática e política da paradoxal continuidade do passado no presente – de que a Teoria da Justiça de Transição limita-se, como víamos, a tratar abstratamente, e apesar de prever aberturas para elementos concretos provenientes dos singulares arranjos de poder.

Em seu interior, pode-se constatar sem dificuldades a atualidade da pergunta proposta por Vladimir Safatle e Edson Teles (2010) – “O que resta da ditadura?” –, e do grito efectista e ao mesmo tempo parresiaista do psicanalista Tales Ab’Saber, que respondera à questão afirmando que da ditadura restava tudo, exceto a ditadura; ou do gesto de Paulo Eduardo Arantes (2010, p. 205) que não hesitou em afirmar 1964 como “o ano que não terminou”. Essas foram algumas das últimas vagas genealógicas desencadeadas pelo projeto “Desarquivando a Ditadura”, de Cecília MacDowell Santos, Edson Teles e Janaína de Almeida Teles (2009, p. 13-14), que se fundava na cartografia do legado autoritário e na contribuição crítica à constituição da memória e da justiça no Brasil contemporâneo. Esses gestos, verdadeiramente muito próximos daquele arendtiano, que se perguntava sobre “o que estamos fazendo de nós mesmos” (ARENDT, 2010, p. 06), permite entrever a dupla pertença das instituições ao passado e ao futuro no interior de uma interrogação que não pode ocupar outro limiar senão o da mais absoluta atualidade.

Toda pesquisa genealógica não implica fazer do presente, e dos instrumentos democráticos que passam a exigir consolidação, especialmente após 1988, *tabula rasa* do passado, de modo a lançar o presente e o passado a uma completa indiferença. Tais cartografias da memória assumem a tarefa de tornar visíveis as formas presentes por meio das quais um legado antidemocrático emerge, reproduz-se e se dissimula cotidianamente.

A presença de um legado autoritário sem a sua representação – senão factícia e, não raro, violenta – constitui o índice de incompletude do processo de transição democrática atestado entre nós já há alguns decênios (PINHEIRO, 2002, p. 240-242; ABRÃO e TORELLY, 2011, p. 241).

Evitando toda negatividade da incompletude, Glenda Mezzaroba (2003, p. 10) prefere compreender a anistia brasileira como um processo político de longa duração que, iniciado em 1979, não cessou de ser redefinido e ampliado desde então. Se tomarmos, como Mezzaroba, a transição como uma tarefa positiva, torna-se preciso estabelecer algumas linhas gerais de ação em que a dinâmica da mutação institucional, no Brasil contemporâneo, deve estar implicada, sem prescindir de um olhar retrospectivo, capaz de identificar algumas manifestações de espectro autoritário.

Comparando o Brasil de antes e de depois da transição, Kathryn Sikkink e Carrie Booth Walling (2007, p. 437) observam que “(...) Brazil experienced a greater decline in its human rights practices than any other transitional country in the region”. Sua análise sugere que a experiência brasileira possa ser considerada exemplar de que a transição democrática é causa necessária, mas não suficiente, de uma melhora nas práticas estatais e sociais relacionadas a direitos humanos.

Além de enfatizar a denegação dos direitos à memória e à verdade, o *Informe 2010* da Anistia Internacional (2010, p. 113-116) apontou que, apesar da edição de um novo Plano Nacional de Direitos Humanos, datado de 2009, e da realização de algumas reformas limitadas na área de segurança pública, o policiamento ostensivo continuava a empregar força excessiva, a praticar execuções extrajudiciais e a tortura, mantendo-se impunes seus perpetradores. De acordo com dados do Informe, o Estado do Rio de Janeiro, por exemplo, registrou mais de dez mil mortes violentas entre os anos de 1998 e 2009, por suposta resistência policial. Entre os anos de 2010 e 2013, também se relatou a atuação contínua de grupos parapoliciais e de extermínio no Brasil (ANISTIA INTERNACIONAL, 2010, p. 115; 2011, p. 112; 2012, p. 110-111; e 2013, p. 52-53).

Uma constante nos informes anuais produzidos pela Anistia Internacional nos últimos anos (2010-2013) é o relato do envolvimento de diversos agentes de execução da lei com o crime organizado e grupos de extermínio. Por mais de uma vez, os representantes da Anistia Internacional consignaram que o sistema prisional brasileiro caracterizava-se pelo uso constante da tortura, bem como verificou condições cruéis, desumanas e degradantes na maior parte dos estabelecimentos de internamento provisórios e

permanentes visitados (ANISTIA INTERNACIONAL, 2010, p. 115; 2011, p. 114; 2012, p. 111; e 2013, p. 53).

À conclusão semelhante chegou o *Relatório sobre a visita ao Brasil do Subcomitê de Prevenção da Tortura e outros Tratamentos ou Penas Cruéis, Desumanos ou Degradantes*, da Organização das Nações Unidas, publicado em Fevereiro de 2012. Tendo visitado instituições para pessoas em situação de privação de liberdade – como instituições policiais de detenção provisória, instituições prisionais, instituições para Crianças e Adolescentes, bem como centros de tratamento médico para dependentes químicos – nos Estados de São Paulo, Rio de Janeiro e Espírito Santo, verificou-se que muitas das recomendações feitas ao Estado Brasileiro em 2012 eram objeto de reiteração pela Subcomissão. Isto é, a visita do órgão desvelou a omissão sistemática do Estado em relação à tutela de direitos humanos e fundamentais de pessoas em situação de privação de liberdade.

Ainda no campo das relações entre Estado e cidadão – com ênfase no tratamento governamental dispensado a grupos vulneráveis, politicamente minoritários e socialmente marginalizados –, os Informes editados entre 2010 e 2013 pela Anistia Internacional reportaram contínuas ameaças e violações de direitos de povos indígenas, trabalhadores sem terras e pequenas comunidades rurais, assim como ativistas sociais e defensores de direitos humanos relataram ameaças, ataques e acusações politicamente motivados.¹¹ Demais direitos sociais como o direito à moradia, direitos sexuais e reprodutivos, direitos das mulheres etc., foram consistente objeto de preocupação nos Informes do período, que relataram, ainda, a ameaça que obras do Programa de Aceleração do Crescimento representavam a direitos de comunidades locais.

Projetos de construção de represas, de estradas e de portos foram, não raro, levados a cabo por meio de remoções forçadas de comunidades locais (ANISTIA INTERNACIONAL, 2010, p. 116; ainda, 2013, p. 54). Exemplar, a esse respeito, o caso da comunidade “Aldeia Maracanã”; indígenas ocupavam desde 2006 o prédio histórico do Museu do Índio, localizado no entorno do Estádio do Maracanã, na cidade do Rio de Janeiro, e foram removidos, após deferimento de pedido de reintegração de posse, pelo Batalhão de Operações Especiais e pelo Batalhão de Choque da Política Militar do Estado do Rio de Janeiro, a fim de viabilizar a realização de obras para a Copa do Mundo de 2014;

¹¹ Cf., a esse respeito, (ANISTIA INTERNACIONAL, 2010, p. 115-117), (*Idem*, 2011, p. 114-116), (*Idem*, 2012, p. 111-113) e (*Idem*, 2013, p. 53-55). Todos os documentos citados estão disponíveis em língua portuguesa em <<http://www.amnesty.org/>>. Acesso em: 31.mai.2013.

ou, ainda, o caso da construção da Usina de Belo Monte, cujos canteiros foram ocupados por povos indígenas de diversas etnias a fim de impedir a construção da Hidrelétrica sem consulta prévia aos povos alocados na região. Trata-se de casos emblemáticos de uma tensão crescente entre projetos governamentais de crescimento econômico e suas consequências imediatamente humanas e ambientais no Brasil contemporâneo.

Em atenção ao fato de que o Brasil é um dos únicos países do mundo a contar com um aparato policial militarmente estruturado, um Grupo de Trabalho no âmbito do Exame Periódico Universal, vinculado ao Conselho de Direitos Humanos da Organização das Nações Unidas, recomendou ao governo brasileiro a desmilitarização de sua polícia ostensiva (EFE, 2012). Jorge Zaverucha (2010, p. 56) retratou as origens do exercício do policiamento ostensivo da Polícia Militar – que permaneceu com seus efetivos aquartelados até 1969, quando, no ápice da repressão política, passaram a ser o principal fiador da ordem pública. Zaverucha não deixou de notar, ainda, que a Constituição da República de 1988 nada fizera contra a consolidação da militarização da área de segurança; ao contrário, reproduziu, no artigo 142, redação que torna as Forças Armadas “garantidoras da lei e da ordem”¹².

Não apenas a estrutura policial militarizada, mas também o atual desenho institucional das Forças Armadas, constituem-se de espectros à sombra dos quais é possível compreender a genealogia profunda da violência sistêmica relatada nos Informes da Anistia Internacional – problemas admitidos e encampados como objetivos do terceiro Plano Nacional de Direitos Humanos (BRASIL, 2009, p. 23). Apesar disso, ainda que registrada a criação e a atuação da Comissão Nacional da Verdade, nos Informe de 2012 e 2013, o acompanhamento do tema pela Anistia Internacional entre os anos de 2010 e 2013 resultou em constatações sucessivas de atraso do Estado brasileiro no contexto regional em relação ao combate a uma cultura de impunidade por violações do passado (ANISTIA INTERNACIONAL, 2010, p. 114; 2011, p. 116; 2012, p. 109-110 ; 2013, p. 52).¹³

¹² Zaverucha (2010, p. 58) imagina duas hipóteses a fim de demonstrar de que maneira o artigo 142 reinscreve uma forma da exceção na Constituição da República de 1988: “O artigo 137 da Constituição de 1988 refere-se à situação de Estado de sítio: típico caso em que lei e ordem estão em perigo. De acordo com o referido artigo, o presidente necessita de autorização do Congresso para declarar o Estado de sítio. Vamos supor que o Congresso não creia que a lei e a ordem estão ameaçadas, então o presidente não poderá pedir a intervenção militar. Contudo, o presidente, ante pressão militar, pode circundar o Congresso invocando o artigo 142 e, a partir dele, solicitar que os militares restabeleçam a lei e a ordem.”

¹³ O *Informe 2013* expressou preocupação com os efeitos da Lei de Anistia brasileira como obstáculos à responsabilização de violadores de direitos humanos, consignando que a posição do Estado brasileiro instala-se na contramão da decisão do caso *Gomes Lund e outros vs. Brasil* (Guerrilha do Araguaia): “[...]persistiram os temores sobre a capacidade do Brasil enfrentar a impunidade por crimes contra a humanidade enquanto a

Durante a ditadura militar, a repressão, a tortura e o assassinato sistemático de opositores constituirão, ao longo de algumas décadas, os paradigmas de exercício do controle social e da repressão estatais contra as insurreições da luta armada revolucionária no campo político (NEGRI; COCCO, 2005, p. 103). Aparelho repressivo que, após a transição ao regime democrático, não será desmontado, não sofrerá purgas, tampouco será reestruturado no Brasil. Pelo contrário, em pleno funcionamento – como demonstram os dados extraídos dos relatórios em matéria de direitos humanos –, o aparato de violência legal permanece atrelado a algumas estruturas herdadas do regime precedente, o que poderia explicar, ao menos em parte, a escalada da violência discursivamente naturalizada como “endêmica” no Brasil e no restante do continente latino-americano após o período ditatorial (PINHEIRO, 2002, p. 240). Especificamente, essas formas institucionais de violência encontram-se estruturadas sobre o *rapport* Estado-cidadão que se desenvolve em culturas políticas autoritárias marcadas pelo desrespeito aos direitos humanos e pela reprodução constante da lógica da impunidade.

Antony W. Pereira não deixou de assinalar “a sobrevivência do funcionamento das instituições jurídicas estatais anteriores dentro do quadro normativo ditatorial” (PINHEIRO, 2010, p. 09). Durante a ditadura militar brasileira, registrou-se um alto grau de colaboração entre juristas e magistrados de todos os níveis funcionais, chegando mesmo a uma espécie de consenso civil-militar no seio das elites burocráticas que forneciam os contornos institucionais do sistema de justiça militar (PEREIRA, 2010, p. 41). Eis o que explicaria, segundo Pereira, o pequeno número de cassações de magistrados no período de exceção, a ausência de purgações quando do processo de redemocratização brasileira e a manutenção hegemônica de um sistema de legalidade autoritária ainda hoje reproduzido e, segundo Paulo Sérgio Pinheiro (2010, p. 12-13), experimentado pelos pobres e pelos “socialmente marginalizados, aos quais o acesso à justiça resolve-se no acesso à sua faceta repressiva”.

Fundindo-se elites militares e judiciárias, teria sido possível constituir um sistema jurídico híbrido de justiça militar, o que acarretou uma intensa judicialização da repressão e, ao mesmo tempo, preservou um alto grau de consenso sobre uma suposta benevolência das instituições militares e judiciárias. Os baixos graus de violência letal teriam colaborado para a legitimação de um poder por meio do direito (2010, p. 283), permitindo a

manutenção do consenso e a desnecessidade de substituir a legitimidade institucional pela violência.

A sobrevivência de legados autoritários que atravessaram certo bloco histórico dos países do Cone Sul teria resistido às transições institucionais; não houve, por exemplo, expurgos no Poder Judiciário brasileiro. A transição conservadora brasileira visou, antes, a restabelecer o *status quo ante*, de modo que, até o presente, militares e membros do Poder Judiciário continuam a ser vistos como grupos “altamente isolados e privilegiados” nos cenários político e institucional (PEREIRA, 2010, p. 243). Os consensos fortemente arraigados nessas instituições embaraçam a possibilidade de reformas, baseando-se na ficção denunciada por Antony W. Pereira de que os tribunais militares agiam *secundum legem*.

Para além dos limites do paradigmático caso brasileiro, do ponto de vista das instituições – e no sentido dos quadros normativos incorporados pelo Direito Internacional dos Direitos Humanos –, Paul Van Zyl (2009a, p. 40-48) delineou alternativas para a construção da paz em cenários pós-conflituais: (1) proceder à identificação das instituições que devem sofrer reforma ou ser abolidas; (2) assegurar reformas dos mandatos, a capacitação e a dotação de pessoal, bem como as operações das instituições específicas, a fim de garantir sua operacionalidade e a proteção dos direitos humanos; (3) sanear o aparelho estatal por meio da remoção de agentes responsáveis por corrupção ou violação de direitos humanos, tais como “meios de comunicação, as prisões, as instituições prestadoras de serviços de saúde e as instituições judiciais” (ZYL, 2009a, p. 41), fomentando o debate sobre sua função na promoção dos direitos humanos; (4) purga dos violadores ocupantes de cargos políticos; (5) reforma do serviço de segurança pública; (6) as instituições podem instrumentalizar que se evite a dominação de um grupo homogêneo baseado em caracteres identitários étnicos, linguísticos ou religiosos; (7) Mediar o desarmamento, a desmobilização da população e sua reintegração social; (8) Restaurar o Estado de Direito, confrontando a cultura da impunidade – pois, segundo Zyl (2009a, p. 40), ainda que a responsabilização possa ser diferida a fim de permitir a transição para um regime democrático de governo, ela não pode ser adiada eternamente; (9) Restaurar a confiança nas instituições do Estado e promover a consolidação democrática.

Reconhecendo que “assim como a tortura, diversas práticas e estruturas permanecem como elementos-chave da cena nacional”, o terceiro Plano Nacional de Direitos Humanos, de 2009, prevê, entre suas diretrizes, a supressão “de normas remanescentes de períodos de exceção que afrontem compromissos internacionais e os

preceitos de Direitos Humanos” (BRASIL, 2009, p. 25). Entre esses diplomas normativos, estariam as ainda vigentes Lei Federal n. 7.170/1983 (Lei de Segurança Nacional) e a Lei Federal n. 6.683/1979 (Lei de Anistia) – especificamente no ponto em que anistia os agentes da repressão política, mesmo que o apoie a decisão do Supremo Tribunal Federal na Ação de Descumprimento de Preceito Fundamental n. 153, de abril de 2010. No âmbito do Direito Penal Militar, e das normas relativas a seu processo, os códigos penais e processuais penais militares, bem como a Lei de Organização da Justiça Militar, remontam ao período autoritário (MEZAROBBA, 2003, p. 09) e, atualmente, mantêm vigente nas instituições de caserna uma ideologia jurídico-política incompatível com o sistema constitucional contemporâneo.

Embora se preveja “a revisão de propostas legislativas envolvendo retrocessos na garantia dos Direitos Humanos em geral e do direito à memória e à verdade”, independentemente de lapso temporal, a revogação de leis de períodos autoritários fica, em princípio, limitada ao período compreendido entre 1964-1985. A medida não abrangeria, portanto, o Decreto-Lei n. 4.657/1942, da lavra de Getúlio Vargas, que, também fruto de um período político autoritário, ainda regra temas importantes em relação à aplicação e à interpretação do direito brasileiro. Entre eles, a vigência das leis – ponto em que foi relativamente derogado pela Lei Complementar n. 95/98 –, a aplicação do direito e o raciocínio jurídico nas decisões judiciais – ponto em que o Decreto restringe o uso de recursos hermenêuticos simples à existência de lacuna no ordenamento – e as normas referentes ao Direito Internacional Privado. Em aceno contrário à sua abrogação, o antigo Decreto-Lei, recepcionado pela Constituição da República de 1988 como lei em sentido formal, foi recentemente rebatizado de “Lei de Introdução às Normas do Direito Brasileiro”, pela Lei Federal n. 12.367/2010.

O terceiro Plano Nacional de Direitos Humanos (PNDH-III) também previu o incremento do reconhecimento do *status* constitucional de instrumentos internacionais de Direitos Humanos, recomendando-se ratificar o segundo protocolo facultativo do Pacto Internacional de Direitos Civis e Políticos, visando à abolição da pena de morte (1989), a Convenção sobre a Imprescritibilidade dos Crimes de Guerra e dos Crimes contra a Humanidade (1968), adaptando o ordenamento jurídico interno pela promulgação de lei expressa fixando a imprescritibilidade dos delitos, bem como a Convenção Internacional para a Proteção de Todas as Pessoas contra os Desaparecimentos Forçados (2006).

Por fim, denota-se especial atenção para com o monitoramento da tramitação de processos judiciais que envolvam graves violações de direitos humanos praticados no

período entre 18 e setembro de 1946 e a data da promulgação da Constituição da República de 1988.

O que o terceiro Programa Nacional de Direitos Humanos (PNDH-III) consolida não deixa de constituir um importante passo em direção ao desmonte de alguns aparatos autoritários; no entanto, é sensível que permaneça demasiadamente atrelado ao desmonte de dispositivos normativos do que aos burocrático-administrativos, *locus* de inscrição privilegiado da práxis jurídica – ainda que estejam contempladas ratificações a alguns protocolos que implicam adesão a mecanismos de monitoramento e controle internacional de Direitos Humanos.

Entre o que postula Zyl (2009a, p. 40-48) como práticas de consecução da paz em tempos pós-conflituais, demonstrando a centralidade de reformas, reestruturações e purgas administrativas, e as medidas oferecidas pelo mais recente plano de direitos humanos, verifica-se um fetiche pela dimensão da normatividade que, apesar de relevante, acaba por manter intocadas as estruturas administrativas *lato sensu* e judiciárias que poderiam continuar a interpretar algumas leis da mais recente ditadura segundo a lógica jurídica preconizada pelos horizontes hermenêuticos decretados pelo Estado Novo.

Sob o ponto de vista específico do desmonte dos aparatos administrativos e judiciais do regime prévio, o PNDH-III – superestimado e abominado por advogados como Ives Gandra Martins como uma deliberada tentativa de golpe de Estado – não passa de um instrumento de manutenção do *status quo* ao passo em que, embora programe a ratificação de relevantes normativas de Direito Internacional dos Direitos Humanos, em nada altera no regime estrutural das instituições burocráticas que, relativamente à efetividade daquelas normas e das tutelas por elas exigidas, continuarão a ser as responsáveis por implementá-las.

Contudo, o trabalho de identificação e cartografia dos pontos institucionais notáveis que devem ser objeto de reformas, purgas e reestruturações não pode ser levado a cabo sem um trabalho da memória, não raro coextensivo com a função diagnóstica desempenhada pelas Comissões de Verdade (CARRILO, 2009b, p. 39). Segundo Zyl (2009a, p. 36-37), as Comissões auxiliariam a dar ímpeto às transformações institucionais, permitindo o conhecimento e o rompimento com práticas do passado, bem como identificando em seu relatório final as instituições e órgãos perpetradores de graves violações dos direitos humanos, de modo a viabilizar mais consistentes medidas de reparação material e simbólica, assim como as reformas institucionais e medidas legais, administrativas e institucionais suficientes para evitar a reemergência dos crimes do passado.

Nesse sentido, a memória e a verdade – processos que tomamos como equivalentes, porque não os dissociamos de uma imediata produção de transição – insinuam-se como os pressupostos da justiça, sob suas múltiplas formas, e das reformas institucionais, o que permite entrever que, no seio do direito de transição, pode-se identificar uma interface entre memória e justiça, mas também entre memória e instituições em transição. É o que atesta o Relatório Anual do Alto Comissariado da Organização das Nações Unidas para os Direitos Humanos (§ 4) ao reconhecer que “arquivos e arquivistas desempenham um papel central para reforçar os direitos humanos”.¹⁴ No mesmo sentido, o Segundo Relatório Nacional do Estado Brasileiro apresentado no mecanismo de revisão periódica universal do Conselho de Direitos Humanos das Nações Unidas, de 2012 (§ 123), revelou compreender “que o trabalho de resgatar o passado é imprescindível para a superação de violências e impunidades históricas [...]”.¹⁵

Mesmo as políticas de arquivos – considerados tanto em suas dimensões pessoais como oficiais – estão necessariamente implicadas nessa zona de mútuo contágio entre memória e justiça, na medida em que o testemunho seja colocado a serviço das instituições e da construção pública e democrática da verdade. No interior dessa dimensão liminar que é o direito de transição – direito constitutivo, ou direito *entre* –, revela-se o sentido da afirmativa de Cecília MacDowell dos Santos (2009, p. 472), para quem “O testemunho e a memória estão comumente a serviço das instituições do direito na busca da verdade e da justiça. Mas a justiça também está ao serviço da memória”. Progressivamente, ela deixaria entrever a centralidade do conceito de memória da Teoria da Justiça de Transição.

¹⁴ ANNUAL REPORT OF THE UNITED NATIONS HIGH COMMISSIONER FOR HUMAN RIGHTS. Right to the truth: report of the Office of the High Commissioner for Human Rights (2009). Disponível em: <<http://www2.ohchr.org/english/bodies/hrcouncil/docs/12session/A-HRC-12-19.pdf>>. Consultado em 13 mai. 2013.

¹⁵ ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. Segundo Relatório Nacional do Estado Brasileiro apresentado no mecanismo de revisão periódica universal do Conselho de Direitos Humanos das Nações Unidas (2012). Disponível em: <http://www.sedh.gov.br/cooperacao/revisao-periodica-universal/Relatorio%20Nacional_RPU_Brasil_port_VERSaO_FINAL.pdf> Consultado em 13 mai. 2013.

CAPÍTULO 3 – O CONCEITO DE MEMÓRIA NA TEORIA DA JUSTIÇA DE TRANSIÇÃO

Em cenários pós-conflituais, a construção da memória das violações de direitos humanos constitui o centro de gravidade da institucionalização da Justiça de Transição. Paul Van Zyl (2009a, p. 32) define-a brevemente como “o esforço para a construção da paz sustentável após um período de conflito, violência em massa ou violação sistemática dos direitos humanos”.

No entanto, é preciso notar que todos os mecanismos de reconstrução da paz por meio da Justiça de Transição estão em maior ou menor grau sujeitos à singularidade histórica da realidade fática pós-conflitual sobre a qual opera. Kai Ambos (2009, p. 21-22) adverte que o âmbito de aplicação da Justiça de Transição não se limita aos quadros históricos pós-conflituais, ou aos momentos de rupturas de regimes políticos, mas compreende igualmente “processos de paz sem conflito e/ou de democracia formal”.

Embora sofram o inegável influxo da singularidade histórica à qual se aplicam, tais instrumentos não podem permanecer completamente submetidos às necessidades domésticas. Ao contrário do simples e acrítico implante de uma modelagem (ZYL, 2009a, p. 54), sua crescente interpenetração com o Direito Internacional dos Direitos Humanos na última década (ZYL, 2009a, p. 32-33) e com quadros legais transnacionais (AMBOS, 2009, p. 19-20) implica a definição de um regime jurídico mínimo, compreensivo e flexível, capaz de adaptar-se à singularidade das situações históricas às quais se aplica, deixando-se, reciprocamente, fecundar por ela.

Por essa razão, Paul Van Zyl (2009a, p. 48) afirma ser “indispensável que as estratégias da justiça transicional partam de um extenso processo de consulta local e que estejam fundamentadas nas condições domésticas”, na medida em que a Justiça de Transição aparece como um universal flexível a operar sobre uma singularidade histórica e sociopolítica. Eis o que teria tornado possível superar, ao menos relativamente, a polarização entre uma concepção de justiça universalista e as necessidades derivadas das singularidades concretas derivadas de momentos de fluxo político (TORELLY, 2012, p. 107).

Trata-se de um processo dinâmico que se desenvolve por prolongamentos e singularizações construídos em relação a outros “processos e mecanismos associados com os quais uma sociedade busca terminar com o legado de um passado de abusos de larga

escala, a fim de assegurar a prestação de contas, servir à justiça e atingir a reconciliação” (AMBOS, 2009, p. 21). Esses processos, por sua vez, recebem normatização internacional, bem como se beneficiam dos suportes financeiro e técnico de organismos internacionais com experiência em viabilizar e assistir processos de transição político-institucional.¹⁶

Dessa contaminação recíproca entre as circunstâncias fáticas domésticas – resultantes de condições transicionais locais, históricas e singularizantes – e da pretensão à universalidade de que dispõe o Direito Internacional dos Direitos Humanos, aplicável como quadro legal transnacional, pode-se depreender a mútua gênese dos processos de internacionalização dos direitos humanos e da Teoria da Justiça de Transição.

No *corpus* normativo, mas também prático, do direito de transição, a recíproca contaminação entre memória, justiça e mutações institucionais terminaria por fazer da memória o sustentáculo da verdade e da justiça. Não há prática de verdade ou exercício de direito de conhecer o passado de violações de direitos humanos que não parta de um apelo, positivo ou negativo, à reminiscência; da mesma forma, as instituições encarregadas da efetuação desse direito-*entre*, que se define como Justiça de Transição, não operam senão com fundamento em certa memória que pode ser representada no interior do processo ou produzida, como vimos, como resultado do próprio processo.

Essa dupla implicação entre memória-verdade e instituições revela a importância prática de traçar os limites conceituais da ideia de memória com a qual se trabalha no seio da Justiça de Transição. Ao mesmo tempo, torna-se desejável compreender em que medida as instituições são produtoras de memória, ao mesmo tempo em que a memória parece poder servir de ponto de apoio para operar as transformações institucionais e reformas que caracterizam o viés pragmático e político mais sensível de toda transição.

Ao interrogar a memória como conceito-chave das transições políticas, é comum que dois argumentos atravessem a bibliografia tradicional sobre Justiça de Transição; são eles as referências ao passado como chave compreensiva do presente e do futuro das instituições políticas, jurídicas e sociais e aquele que postula a interpenetração necessária entre memória e subjetividade. De seus pontos de vista, não se trataria de aceder pura e simplesmente à história real, tal como o puro acontecimento do passado, mas também de procurar de que maneira as pessoas percebem e deixam-se influenciar por aquilo que aconteceu no passado.

¹⁶ Segundo o Relatório Anual do Escritório do Alto Comissariado nas Nações Unidas para os Direitos Humanos na temática das Comissões de Verdade, (OHCHR, HR/PUB/06/1, p. 33-36). Disponível em: <<http://www.ohchr.org/Documents/Publications/RuleoflawTruthCommissionsen.pdf>>. Consultado em 13 mai. 2013.

Eis o que David Bloomfield (2005, p. 40) compreendia como a “dimensão mitológica do passado”. Portanto, ao lado de uma história objetiva, factual, baseada na realidade, haveria sempre um magma confuso de percepções subjetivas, crenças, mitologias e interpretações da história “which may or may not reflect actual events but will significantly shape people’s readiness or room for manoeuvre in the present.” (BLOOMFIELD, 2005, p. 40).

Dessa forma, a mitologia do passado poderia posicionar-se no mesmo grau de importância que as exigências de precisão histórica; afinal, compreender o passado dependeria, em alguma medida, de compreender a maneira segundo a qual as pessoas o interpretam. As crenças individuais e socialmente partilhadas sobre o passado tornariam mais ou menos factível a possibilidade de realizar um processo de conciliação, e Bloomfield parece aferi-la segundo a distância entre a história objetiva e a mitologia popular criada ao seu redor.

Paul Gready (2011, p. 93) e Alexandra Barahona de Brito (2009, p. 115) também enfatizam o passado como peça compreensiva central às práticas transicionais. Brito afirma uma estreita correlação entre passado e processo de democratização, ao passo em que este depende de um processo complexo que envolve a constituição de efetiva cidadania, a qual só seria conquistada por meio da eliminação dos legados autoritários que a precedem e foram consolidados pelos governos militares. Isso significa concentrar sobre a reforma institucional o olhar para o futuro, de modo que o trabalho da memória e da justiça transcendam as políticas – sem dúvida imprescindíveis – relacionadas à prestação de contas sobre o passado.

A memória opera, sobretudo, na contracorrente da resiliência das estruturas sociais (PAIGE, 2011, p. 11) do passado no presente. Não por acaso, François Ost (1999, p. 88-94) considera o direito e, logicamente, as instituições que com ele se relacionam, o *escrivão* e o guarda da memória social, afiançando sua comunhão e continuidade. De acordo com Ost, o direito apresenta-se, a um só tempo, como o conjunto de comandos especiais – conceito proveniente das clássicas definições positivo-analíticas que confundem direito e suas funções de gestão – bem como o grande *corpus* inscridor de uma memória que possui função instituinte.

Se François Ost pudera afirmá-lo, isso se deve ao fato de a memória encontrar-se duplamente implicada do ponto de vista das instituições. Como elemento de produção, espera-se que a memória política das violações dos direitos humanos inscrita em arquivos e documentos constitua o fundamento e a justificativa para reformas, saneamentos

administrativos, purgas, abolições de instituições e reestruturações democráticas, capazes de sustentar a emergência de um regime qualitativamente democrático; como elemento produzido, pode-se dizer que também a Justiça de Transição produz memórias e as inscreve em arquivos ao processar, julgar, produzir narrativas oficiais, fixar os signos da verdade histórica de um passado de violações.

No interior desse quadro, é preciso definir o lugar da memória na Justiça de Transição a partir de três dimensões que se interpenetram e confluem para definir o sentido da memória no campo transicional, segundo as doutrinas transicionais contemporâneas: (1) a inscrição normativa da memória no âmbito do Direito Internacional dos Direitos Humanos e sua relação com o direito à verdade; (2) As diversas camadas conceituais pelas quais a memória deixou-se apanhar do ponto de vista conceitual no campo teórico da Justiça de Transição – o que visa a definir o lugar da memória como elemento-chave de compreensão do campo transicional, de modo a permitir uma iluminação recíproca; (3) os limites práticos, técnicos e institucionais pelos quais a memória se torna um objeto de investimento teórico que, como veremos, deixam transparecer a existência do reconhecimento mais ou menos imediato de uma relação essencial entre memória e transição – relação, esta, jamais explicitada como tal e, todavia, sempre mais ou menos aparente, dedutível ou, no limite, suposta pelos teóricos da Justiça de Transição.

Apenas a articulação da análise dessas três dimensões permitirá compreender o lugar conceitual e, a um só tempo, prático da memória em relação ao campo transicional, bem como a concepção de temporalidade que está envolvida nessas apreensões do conceito de memória pela Justiça de Transição, definindo, assim, o traçado de seus limites conceituais internos.

§ 1 MEMÓRIA, VERDADE E DIREITO INTERNACIONAL DOS DIREITOS HUMANOS

Não raro, os direitos à memória e à verdade emergem em definições que os tomam pela mesma acepção. José Carlos Moreira da Silva Filho (2011, p. 282), por exemplo, definiu-o recentemente relacionando-o à “necessária apuração dos fatos ocorridos em períodos repressivos e autoritários, especialmente em ditaduras e totalitarismos, demarcando a necessidade de um amplo acesso aos documentos públicos. O apelo à memória indica, além disso, a necessidade de que o Estado empreenda políticas de memória para reforçar a ideia da não repetição”. Também testemunhando uma

proximidade entre memória e verdade, Marcelo Torelly (2012, p. 271) admite que “a ideia de ‘direito à memória’ conecta-se à de ‘direito à verdade’ como forma de afirmar o direito da sociedade, mas também das vítimas, de também *construírem discursos com pretensão de verdade* e apresentarem esses discursos ao Estado como meio de disputa democrática da versão oficial do passado”.

A aparente confusão, porém, não implica que seja impossível discernir, do ponto de vista semântico ou normativo ambos os direitos. Sinteticamente, “Se o direito à verdade refere-se ao acesso e ao conhecimento de informações, [...] o direito à memória objetiva, no plano coletivo, a *inserção ou reinserção de determinadas narrativas no seio social*” (TORELLY, 2012, p. 271). Apesar de propor essa distinção, segundo a qual a verdade comporta uma dimensão objetiva do conhecimento da verdade dos fatos, enquanto a memória entretém-se na dimensão subjetiva da pluralização de narrativas sociais, ainda assim, seria possível, devido à sua proximidade, falar em um “binômio verdade-memória”, com papéis solidários (TORELLY, 2012, p. 271). Promova-se ou não uma distinção entre as ideias-força de memória e verdade, ambas não deixam, seja qual for o caso, de serem correlatas, tampouco cessam de ser invocadas como condições-chave na produção das alterações práticas inerentes às transições políticas. Eis, precisamente, o que Torelly (2012, p. 281) afirma, ao aludir ao caráter transformador da constituição de uma memória social das violações de direitos humanos, vinculando-a ao advento de um futuro de não repetição: “A consolidação de uma memória social crítica em relação ao passado passa a funcionar como combustível para a defesa de uma cultura democrática, sustentando e legitimando as reformas políticas e jurídicas que permitem o ressurgimento nacional em uma nova configuração política [...]”.¹⁷

Trata-se de uma definição que enfoca a função política do direito à memória e à verdade, sintetizando-os ao conhecimento da verdade histórico-factual e à vedação – normativa e ético-social – da repetição de um passado de violações de direitos humanos, que seria afiançado por políticas da memória. O conceito estrutura-se, portanto, sobre uma articulação, à primeira vista inaparente – mas necessária –, entre passado e futuro, de inspiração possivelmente adorniana, segundo a qual o conhecimento do passado de

¹⁷ Sobre o tema, Torelly (2012, p. 281) afirma, ainda: “Ao lembrar e reparar por meio de mecanismos de Justiça de Transição, o Estado sinaliza uma autocrítica quanto ao abuso perpetrado e consolida uma narrativa (mesmo que tardia) de igualdade perante a lei, oferecendo tratamento jurídico equânime aos cidadãos e reincorporando o legado autoritário às categorias de justiça que o próprio autoritarismo afastou. Esse processo sinaliza, de modo consciente, para um futuro de não repetição e, ainda, permite aos mais jovens que se socializem em uma cultura conscientemente esclarecida do passado e da importância democrática, incorporando os valores construídos na democracia como caracteres culturais permanentes do sistema simbólico da sociedade [...]”.

violações de direitos humanos, de algum modo, asseguraria sua não repetição no futuro. Parece certo que, entre os teóricos da Justiça de Transição, a aposta seja feita no valor cognitivo, crítico e coletivo do esclarecimento sobre a verdade do passado e da produção de narrativas sociais plurais sobre ele. Todavia, de um lado, reduz-se memória e verdade a sua faceta reminescente, cognitivo-pragmática e de representação partilhada; de outro, extrai-se do próprio fato dessa partilha, fomentada ou, pelo menos, garantida pelas instituições em transição, um enigmático potencial transformador que jamais encontra explicação adequada na bibliografia dedicada à Justiça de Transição.

Na dimensão normativa mais ampla preconizada pelo Direito Internacional dos Direitos Humanos, David Bloomfield (2005, p. 40) reconhece que o passado é composto por muitas camadas, a fim de indicar o substrato cultural mais profundo que lastreia a compreensão que o direito à memória e à verdade poderiam incrementar: “The past has many layers. This fact needs to be acknowledged before addressing the past through a reconciliation process. Many violent conflicts and wars are not simply the outcome of one particular set of recent circumstances which led to violence.”

Segundo Bloomfield, a compreensão dessas várias camadas do passado apela à problemática questão sobre o quanto longe se deveria ir no passado para realizar uma reconciliação. Contudo, a profundidade do enraizamento histórico-genético dessa base cultural autoritária, cuja emergência e visibilidade os direitos à memória e à verdade deveriam afiançar, não deve ser o único horizonte de delimitação de tais direitos.

O direito à memória, como direito cultural ao qual correspondem deveres de caráter transgeracional, é o tecido não raro inaparente sobre o qual se coloca em jogo toda e qualquer prática jurídico-política de Justiça de Transição. Mesmo as transições incompletas, inacabadas e interrompidas mantêm, com o potencial transicional da memória, uma relação inequívoca, ainda que seja para separá-lo do seio das práticas políticas decretando o esquecimento ou sobrecodificando suas emergências no seio social ou coletivo.¹⁸

Da perspectiva do Direito Internacional dos Direitos Humanos, a produção da memória implicada nas operações de transição política é o cerne no qual se articulam as

¹⁸ Nesse sentido, em *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paul Ricœur destacou a relação dialética entre memória e esquecimento, como se as categorias estivessem entregues a uma espécie de jogo entre anverso e verso: “D’une part, les notations sur l’oubli constituent en grande partie un simple envers de celles portant sur la mémoire ; se souvenir, c’est pour un grand part ne pas oublier. D’autre part, les manifestations individuelles de l’oubli sont inextricablement troublantes de l’oubli mêlées à ses formes collectives, au point que les expériences les plus maléfiques de l’oubli, telle la hantise, ne déploient leurs effets les plus maléfiques qu’à l’échelle des mémoires collectives[...]” (RICŒUR, 2000, p. 574-575).

dimensões dos Direitos Civis e Políticos bem como dos Direitos Econômicos Sociais e Culturais no contexto das transições. Nesse aspecto, Javier Ciurlizza (2009a, p. 27) estabelece que a memória “não é um exercício individual no qual alguém diz o que sabe, mas sim um processo cultural, educativo e político de estabelecimento de consensos sobre a identidade nacional”. Alexandra Barahona de Brito (2009a, p. 72), em sentido análogo, também reconhece à memória a qualidade de locus privilegiado de interação entre direitos, assegurando, como núcleo significativo do Direito Internacional dos Direitos Humanos, sua indivisibilidade e interdependência.

Relatório Anual do Alto Comissariado para Direitos Humanos das Nações Unidas, procedendo a um estudo analítico sobre direitos humanos e Justiça de Transição, reiterou expressamente o potencial dos mecanismos transicionais para incorporar direitos de natureza econômica, social e cultural, tornando sua investigação extensão da atividade das Comissões de Verdade (OHCHR/A-HRC/12/18, 2009, §§ 3, 59 e 60), confirmando a visão doutrinária segundo a qual, ao permitir equilibrar política e direito, a Justiça de Transição teria sido capaz de dissolver recentemente – e talvez até mesmo definitivamente – a tensão entre justiça e paz, a fim de afirmá-las como condicionantes recíprocas.¹⁹

Ruti Teitel (2000, p. 271-218), por sua vez, assegura que a dimensão veritativa que as investigações históricas transicionais engendram “reveal that the relevant truths are those that are implicated in a particular state’s legacy or injustice. There are not universal, essential or metatruths”. Ainda que memória, verdade e justiça revelem-se imperativos de aspirações mais ou menos universais, trata-se sempre de universais cujo conteúdo se esmaece caso lhes seja subtraído o solo de singularidades ao qual pertencem ou a área de jogo e de arranjos políticos que os designam.

Uma vez verificado o protagonismo dos quadros normativos internacionais dos direitos humanos, reconhece-se que a responsabilização judicial só pode lastrear-se na produção da memória e no desvelamento da verdade. Do ponto de vista do acesso à justiça e à reparação, por meio das decisões judiciais, é que resta demonstrado de que modo o direito à memória e à verdade exercem concretamente uma capacidade integrativa de direitos, ao menos sob a perspectiva da existência de uma norma global de responsabilização que “não depende da adesão de pessoas ou países” (MALLINDER,

¹⁹ Cf., nesse particular, os parágrafos indicados acima no Relatório Anual do Escritório do Alto Comissariado nas Nações Unidas para os Direitos Humanos, “Analytical study on human rights and transitional justice”, (OHCHR, A-HRC 12/18, 2009). Disponível em: <http://www.unrol.org/files/96696_A-HRC-12-18_E.pdf>. Consultado em 13 mai. 2013.

2011, p. 502). Isto significa admitir, como fizera Deisy Ventura (2011, p. 327-335), que o costume internacional não deixa de ser uma fonte do Direito Penal Internacional.

Embora certo *pólemos* constitua o diapasão quanto à validade jurídica de anistias negociadas que visem à conciliação – essencialmente vinculadas a uma solução de exceção – as anistias em branco que acobertem graves violações de direitos humanos protagonizadas por agentes de Estado, por exemplo, padecem de um rechaço de caráter praticamente universal entre os teóricos da Justiça de Transição (PENSKEY, 2011, p. 99-100).

Como resultado da historicidade das lutas pelo reconhecimento normativo e pela implementação dos direitos humanos, a conclusão a que chega Christine Bell (2009, p. 106) é a de que se não é possível saber exatamente quais os limites das anistias, é no mínimo possível afirmar que a proibição das anistias em branco estaria contemplada no novo campo da Justiça de Transição, como resultado imediato de sua internacionalização.

Na medida em que os direitos à verdade e à memória encontram-se no cerne nos processos judiciais que visam à responsabilização dos agentes violadores de direitos humanos, pode-se notar a centralidade dos direitos à memória e à verdade na quadratura normativa internacional. Nesse contexto, a produção de memórias institucionais no campo da responsabilização penal internacional, ou nos julgamentos transicionais domésticos, são informados pela norma global de responsabilização do Direito Internacional dos Direitos Humanos, cuja integridade é salvaguardada precisamente pela concreção pragmática e judiciária dos direitos à memória e à verdade.

§ 2 OS CONTORNOS DO CONCEITO DE MEMÓRIA NO CAMPO TRANSICIONAL

Se foi possível compreender qual o lugar ocupado pela memória no seio do Direito Internacional dos Direitos Humanos, bem como sua relação com o direito à verdade, seria preciso delimitar o conceito de memória sobre o qual os teóricos da Justiça de Transição apoiam suas doutrinas, a fim de que se possa verificar, ainda uma vez, sua recíproca constitutividade.

Com efeito, não há um senso comum teórico a respeito do conceito de memória, assim como os horizontes conceituais das práticas da Justiça de Transição padecem de uma relativa imprecisão categórica e, como quisera Paul Gready (2011, p. 02), implicam, não

raro, certo vácuo analítico indiciário da “generally under-theorized nature of much work on transitional justice”. Idêntico vácuo conceitual, relativo à ideia de memória e aos processos de memorialização, é reconhecido por Judy Barsalou e Victoria Baxter com fundamento nas práticas concretas das Comissões de Verdade.²⁰

Apesar da heterogeneidade conceitual de que a ideia de memória se reveste no campo transicional, é possível estabelecer lineamentos comuns que, por reduções sucessivas, permitiriam uma progressiva aproximação e elaboração de um canevas teórico comum em que se funda a aparente multiplicidade dos conceitos de memória envolvidos pela Teoria da Justiça de Transição, acerca do qual as instituições desempenham uma função ora de registro, ora de produção.

Nesse sentido, podem-se estabelecer dois limites que resultam das apropriações conceituais da memória realizadas pela Teoria da Justiça de Transição: (1) o limite segundo o qual o conceito de memória é compreendido como representação coletiva, tendendo à formar identidade de grupo, ou nacional. Por vezes, aparecerá como um processo cultural que, porém, não é jamais explicitado do ponto de vista de sua dinâmica interna; (2) o limite em que a memória é apreendida como resultado expressivo de uma ontologia negativa, como representação ou como representificação do ausente por meio dos testemunhos individuais, o que implica que a memória seja tratada ora como um fenômeno despido de fundamento no real, ora limitada à sua característica psicológica e remanescente. Trata-se de demonstrar brevemente como se podem deduzir essas balizas analíticas para definir os contornos do conceito de memória na Teoria da Justiça de Transição.

Da perspectiva desse primeiro limite analítico, o conceito de memória aparece ora como objeto social, ora como processo cultural em cuja constituição encontra-se envolvida certa comunidade política. Em comum, os teóricos da Justiça de Transição insistirão sobre a prevalência do caráter social e político da memória e da constituição de subjetividades ou identidades que ela proporciona. Assim, Javier Ciurlizza (2009a, p. 27) afasta a identificação vulgar entre memória e lembrança individual, considerando-a “um processo

²⁰ “To date, truth commissions have not articulated in much detail what memorialization means, how it should be connected to other transitional justice processes, who should take charge, and other specific points of consideration. By not taking into greater account the role of memorialization and the educational processes that should accompany it, truth commissions are losing an important opportunity to extend their impact.” (BARSALOU; BAXTER, 2007, p. 10).

cultural, educativo e político de estabelecimento de consensos sobre a identidade nacional”.

Nesse aspecto, a constituição da memória confunde-se com a produção de uma memória coletiva da qual, segundo Peter R. Baehr (2007, p. 16), as Comissões da Verdade estariam encarregadas no intento de contribuir para “a moral revival and provide the basis for national unity”.

Félix Reátegui Carrillo (2009b, p. 42) compreende a memória como uma representação social compartilhada que mantém uma relação com as instituições ao passo em que essa representação possa ser forjada a partir das narrativas oficiais, produzidas em um registro de verossimilhança, e na medida em que sua efetuação demanda políticas públicas. Segundo Carrillo (2009b, p. 32), o objeto das transições políticas é a própria cultura, que constitui uma dimensão da arquitetura sociopolítica da construção da democracia, integrando o processo político.

Desde a perspectiva de Carrillo, o que estaria em questão nas Comissões da Verdade, por exemplo, seria a produção de sentido concretizada em um objeto cultural, uma narrativa, textual ou não, que se avizinha de um objeto complexo e poliédrico, capaz de estabelecer a verdade a partir de múltiplas perspectivas sem recorrer ao relativismo. Trata-se de prática que, segundo Carrillo (2009b, p. 40), estabelece-se sobre certas tecnologias da verdade, bem como sobre a base testemunhal que se confunde com as vítimas e os sobreviventes.

A narrativa, instrumento técnico que se origina das instituições, faz-se integrar à memória como um objeto social, normalmente guiado por valores ético-políticos como a democracia e os direitos humanos, bem como pela correção do registro histórico da violência. Uma vez que tal instrumento técnico desfrute “[...]de certa legitimidade simbólica que a converte em socialmente válida”, é possível constituir no corpo de um objeto “ao mesmo tempo textual e social” uma memória (CARRILLO, 2009b, p. 41).

A representação social a que se reduz a memória, nesse caso, não se limita à partilha de “enunciados com pretensões de verdade sobre o passado violento ou repressivo”; mas constitui, segundo Félix Reátegui Carrillo (2009b, p. 42), além de “uma fonte de crítica e deslegitimação de certas práticas sociais precedentes”, “certa forma de encarar a luta política; certos hábitos e retóricas que determinam a relação entre as diversas classes sociais e os conglomerados étnicos da nação – e, naturalmente, uma demanda de transformação de tais práticas”. Trata-se, nesse sentido, de uma memória com caráter político. Políticas públicas de memória destinam-se, portanto, a uma mobilização de

recursos simbólicos que tendem a modificar a ordem significativa de coisas, repercutindo sobre outras dimensões da organização social.

Assim, Carrillo articula ao redor da memória, compreendida como partilha de uma representação social, ou como um objeto social, as narrativas oficiais provenientes da atuação das instituições que refletem a verdade e a memória de um passado de violações de direitos à axiologia democrática e humanista, bem como à organização política das lutas em prol da transformação de práticas violadoras.

Em sentido análogo, Alexandra Barahona de Brito (2009a, p. 72) entrevê ao menos duas possibilidades de compreender as políticas da memória no seio da Justiça de Transição: “De forma restrita, consiste de políticas para a verdade e para a justiça (memória oficial ou pública); vista mais amplamente, é sobre como a sociedade interpreta e apropria o passado, em uma tentativa de moldar o seu futuro (memória social)”.

Elizabeth Jelin (2011, p. 188-189), por sua vez, considera a memória um processo eminentemente subjetivo de construção de significação do passado no ato presente da recordação ancorada nas experiências e na ordem do simbólico. Entretanto, afirma Jelin (2011, p. 189), “There is a dynamic link between individual subjectivities, societal or collective belonging”, de modo que o passado e seus significados são incorporados a partir de vários produtos culturais que se tornam seus veículos.

De seu turno, Teitel adverte que, no período pós-Guerra Fria, a Justiça de Transição incorpora muito de seu discurso normativo vindo de campos de saber externos ao direito: ética, medicina, teologia etc., concebendo interpenetrações, também, entre moral e psicologia, de forma a ampliar a ideia de anistia no sentido objetivo da reconciliação.

Porém, isso teria acarretado a conversão do paradigma da Justiça de Transição em algo como “uma religião secularizada sem lei”. Teitel (2003, p. 82) o afirmara na medida em que diagnostica que o advento deste fenômeno baseia-se na corrupção da autoridade política e legal promovida por um deslocamento em direção à autoridade moral e religiosa, que prometera, a partir de uma linguagem universalizante, “the aims of forgiveness and the possibility of political redemption”. Isso deriva de uma confusão entre as esferas do privado, que envolve a ética, e do público, que envolve o político, possibilitando que o discurso moral-religioso introduzisse uma fundamentação moral na Justiça de Transição – o que Teitel não hesita em interpretar como resultado do contributo de uma teologia política que aposta no potencial emancipador da história.

Segundo Teitel (2000, p. 69-70), a fundamentação e inspiração que revestiu a justiça histórica de um caráter messiânico encontraria raízes na modernidade iluminista,

em uma aposta ao mesmo tempo kantiana e marxista na capacidade redentora da história e da verdade, que assume a redenção como teleologia e supõe que verdade e história são uma e mesma coisa.

No entanto, as teorias contemporâneas da história desafiaram essa visão, reconhecendo, a partir de seu giro interpretativo, que não há uma lição unívoca a extrair do passado, mas o reconhecimento do grau segundo o qual a compreensão histórica é dependente das contingências políticas e sociais.

Embora o canevás da memória coletiva seja constitutiva de um corpo social – e Teitel assume que as verdades transicionais são construídas por processos de produção da memória coletiva –, a autora lembra que Friedrich Wilhelm Nietzsche e Michel Foucault exploraram os problemas epistêmicos que a política implica, especialmente a íntima relação entre imposições do poder e conhecimento. Por isso, interrogar a história em contextos de transição impõe um desafio em virtude da natureza política da história, que, não raro, resta exposta pelas respostas dadas à transição.

A memória coletiva, correlata de determinada identidade social, é criada no interior de certos quadros, por meio de símbolos e rituais; no contexto de transição, os quadros costumeiros de partilha social (políticos, religiosos e sociais) encontram-se estilhaçados ou, ao menos, ameaçados. Assim, Teitel sublinha a importância e a central constitutividade do direito em relação à memória social, ao afirmar que “it is law, its framework, and processes that in great part shape collective memory. In transitions, the pivotal role in shaping social memory is played by the law” (TEITEL, 2000, p. 71).

Apesar de sua crítica da teleologia redentora da história, no âmbito do conceito de memória, Teitel não supera o referencial conceitual representativo presente nos trabalhos sobre Justiça de Transição. Em verdade, termina por definir a memória, no campo transicional como memória coletiva; isto é, como um processo de reconstrução da representação do passado à luz do presente.²¹ Se as histórias de transição possuem sua própria narrativa, por outro lado vinculam-se a uma mais duradoura história do Estado, implicando, a um só tempo, marcas de continuidade e descontinuidade – e seu equilíbrio constitui a delicada dinâmica a ser regulada pela produção da história transicional.

O mesmo acontece com a verdade, definida como um consenso socialmente partilhado, ao passo em que a história transicional seja gerada a partir das formas e práticas

²¹ “Collective memory is a process of reconstructing the representation of the past in the light of the present.” (TEITEL, 2000, p. 70).

legais, dadas no interior de certo sistema, de maneira a lançar luzes sobre as instituições, franqueando mudanças políticas.

As narrativas históricas de transição são produzidas por intermédio de diversos meios legais, como julgamentos que formam precedentes, com a gênese de corpos burocráticos para esse gênero de propósitos, a instalação de comissões de verdade, ou a construção de histórias oficiais. Outras formas de prestação de contas, no campo histórico, devem-se a iniciativas privadas de jornalistas, historiadores e demais profissionais ligados a este campo de saberes.

Os julgamentos constituem a *archê* na construção das histórias de transição, uma vez que são formas duradouras de produção da memória coletiva embora, antes, constituam modos de processar fatos controversos, estabelecer a verdade e, no campo da justiça criminal, responsabilizar com base na verificação de culpa, ainda que sua importância como critério de verdade possa ser cultural e historicamente variável.

Por meio dos julgamentos, a busca pela verdade histórica encontra-se implicada nos quadros da prestação de contas e da busca pela justiça. Em algum nível, o uso de julgamentos para interrogar a história vai ao encontro da *ēpistēme* geralmente aceita por nossos sistemas de justiça criminal. Assim, verdade e justiça são, segundo Teitel (2000, p. 72-73) produzidas conjuntamente, e desempenham importante papel no sentido de deslegitimar o regime precedente, estabelecendo a legitimidade do regime que o sucedeu.

Esses, porém, constituem os limites do conceito de memória tal como este geralmente emerge entre os teóricos da Justiça de Transição. Se, de um lado, reconhecem a dimensão pública da produção da memória e da verdade como representação simbólica, apontando para seu caráter coletivo, social e político, parecem apontar, ainda que timidamente, um potencial intrinsecamente transformador e redentor da memória, que sempre se define por uma relação do passado recuperado no presente com alguma dimensão do futuro: os imperativos de não repetição, a criação de uma identidade nacional, a construção da pertença social ou a “tentativa de moldar o futuro” por meio de certa memória social.

Que o conceito de memória mobilizado pela Teoria da Justiça de Transição não se restrinja a uma apreensão meramente individual da memória, ele está, ainda, baseado no testemunho individual e na formação pública de uma memória que se reduz ora à faceta da representação coletiva, ora ao seu registro na dimensão cultural da reminiscência.

Apesar de Teitel (2003, p. 87) afirmar o contrário, e sustentar que a Justiça de Transição implicaria uma abordagem não-linear do tempo, a concepção transicional

meramente representativa da memória erige-se, porém, sobre uma apreensão da temporalidade que a limita a uma linearidade unidimensional, em que passado e futuro são rearticulados no presente, sem que jamais se explique de que modo puderam se tornar copresentes. Segundo a representação que a Teoria da Justiça de Transição fizera do tempo, passado e futuro não possuem realidade própria; pelo contrário, constituem duas dimensões negativas: o primeiro porque já não é mais; o segundo, porque não é ainda – embora seja constantemente assumido pelas teorias e por elas evocado como horizonte de efetuação não raro redentor. Nesse contexto, a transição é apresentada geralmente como um processo capaz de produzir a passagem de um termo a outro, mas sua dinâmica jamais é explicada, a não ser sob a metáfora obscura e paradoxal das “continuidades-rupturas”. A representação unidimensional e linear da temporalidade deduz-se do modo desontologizado e negativo como o passado e o futuro são representados pelas apropriações dos teóricos da Justiça de Transição, em meio ao magma confuso e demasiadamente real das singularidades presentes que exigem, por vezes, sua própria recusa e destituição.

Nesse passo, algo da dinâmica pela qual a memória pode ser considerada condição para a transformação do real – das subjetividades aos vínculos sociais, dos vínculos políticos às estruturas institucionais – resta incompreendido ou, pelo menos, elidido do discurso vagamente redentor que se observa com recorrência nas obras de teóricos da Justiça de Transição. Isso deriva de eles terem procurado assentar os processos de transformação institucional em um conceito de memória reduzido a uma representação social ou cultural, ignorando-a em sua realidade imanente, negativizando-a como uma região do existente, degradando sua ontologia particular e reduzindo a complexa relação entre memória e transição a *deus ex machina* das transformações sociais e políticas exigidas em períodos pós-conflituais.²²

Da progressiva definição do campo teórico ocupado pelo conceito de memória na Teoria da Justiça de Transição, resultou a verificação de que a memória é geralmente compreendida como um elemento-chave para viabilizar a transição; reconhece-se, portanto, a correlação entre memória e transição e, todavia, essa relação é sempre obscura ou pressuposta, da mesma forma que a consistência desse passado redentor jamais se encontra definida em seus próprios termos e enquanto tal. Ao mesmo tempo em que ele

²² Cf., nesse sentido, os últimos segmentos da presente seção, bem como a seção posterior (Capítulo 3, § 3), “A centralidade da memória e seus potenciais transformativos”, para acompanhar em maior detalhe a demonstração dessas asserções.

não deve ser reduzido à reminiscência individual, parece consistir em algo que só pode ser contado ou narrado; na medida em que carrega conteúdos culturais e potenciais transformativos, é algo que não dispensa as figuras encarnadas das testemunhas e dos sobreviventes – sujeitos concretos, capazes de transformar a experiência real em representação simbólica apta a forjar o solo comum de uma nova cultura desejosamente democrática, mas também o fundamento identitário social, nacional ou étnico (BARSALOU; BAXTER, 2007, p. 01).

O perigo imanente a essa concepção de memória – que reduz a memória àquilo que os grupos sociais, nacionais ou étnicos decalam dos significantes políticos institucionais e estatais, ou das representações infraestruturais correntes – é político. De um lado, arrisca-se fixar a memória à unidade monolítica contra a qual Priscilla B. Hayner (2011, p. 84) se acautela – embora ela confesse acreditar ser possível fixar verdades factuais inquestionáveis; de outro, é sempre possível render-se ao discurso redentor e pouco crítico da memória e da verdade: o perigoso momento em que a Teoria da Justiça de Transição pode converter-se em chancela jurídica da reconciliação a qualquer preço e da extorsão do perdão, das quais, entre outros, nos previne Ruti Teitel (2003, p. 81).

Fernando Catroga apresenta um *excursus* que visa a compreender as relações entre memória e história como gestos de uma representificação do ausente – enfatizando ainda mais a emergência do conceito de memória sob o fundo de uma ontologia negativa. Eis o que definiria um segundo limite analítico a fim de compreender os contornos do conceito de memória na Teoria da Justiça de Transição.

Umbilicalmente ligada à história, a memória aparecerá do lado da morte e do negativo (CATROGA, 2009b, p. 75), desde que se compreenda a história como um duplo narrativo do gesto do sepultamento de um evento e da simulação ritual de sua presença. A história edifica memórias ao passo em que articula visível e invisível, o que é e o que já não é mais, no seio das práticas simbólicas, dando, como no cemitério, um lugar ao cadáver descarnado da memória. Trata-se de negociar e esconder a corrupção do corpo e do ser por meio da representação ou do signo funerário.

A exemplo de Catroga, Jeanne Marie Gagnebin (2006, p. 45) compreende o canto mnemônico do poeta homérico como o exemplar de uma luta por manter viva a memória de um morto que já não sabe que túmulo e signo se revezam no trabalho da memória que, todavia, reconhece a supremacia do poder da morte, do apagamento dos traços que afinal não podem durar eternamente e testemunha a dupla pertença etimológica de signo e pedra

mortuária, ou túmulo, à raiz grega *sēma*. Desse modo, atesta o nexó entre memória, morte e trabalho do luto – elogio poético que, como quisera Catroga (2009b, p. 69), representifica o já ausente dissimulando sua corrupção e necrose.

A historiografia, no entanto, não dispensa completamente o sujeito como suporte mnemônico privilegiado, tal como ele aparece entre os teóricos da Justiça de Transição, na condição de *superstes*; na corporificação da testemunha, a condição existencial vulgar coexiste com a encarnação circunstancial de ser um sobrevivente.

Émile Benveniste (1969, p. 273) demonstrara que o sentido etimológico de *superstes*, tradução do grego *mártyros*, implica dois significados que designam o sobrevivente, mas também aquele que testemunha; apesar disso, identificava, ainda, que outra raiz etimológica latina, *testis*, oriunda do direito romano, designava aquele que se colocava como terceiro encarregado de assistir a um ato ritual a ser praticado entre duas outras pessoas.

Atento a essas distinções, Giorgio Agamben (2008, p. 27) afirma que a testemunha não pode ser o *testis*, mas o *superstes*. Ela nunca comparece como tribunal do juízo ou da história, apesar do que sustenta Fernando Catroga (2009b, p. 74) sobre uma pulsão de imparcialidade historiográfica do *superstes* que anunciaria uma dimensão da verdade. A verdade, segundo Agamben a analisa ao longo da literatura testemunhal sobre Auschwitz, atestaria a lacunaridade própria de todo testemunho: aquela entre a verdade e a experiência do intestemunhável. O testemunho, segundo Agamben (2008, p. 43), “vale essencialmente por aquilo que nele falta; contém, no seu centro, algo intestemunhável, que destitui a autoridade dos sobreviventes”, como se fazê-lo fosse testemunhar sobretudo em nome da impossibilidade de testemunhar.

Sob a força do gesto de sepultamento, ou o da sobrevivência do testemunho fixada em seu suporte, o sujeito-testemunho – “único capaz de vivificar” a memória –, Fernando Catroga (2009b, p. 74-75) afirma uma dupla implicação entre história e memória. A história seria fonte da memória coletiva, mas a memória afiançaria a verdade da interpretação histórica e de suas mediações crítico-rationais.

No momento em que se reconhece uma dimensão produtiva da memória – a produção de signos –, encontra-se o limite do discurso historiográfico sobre a memória. Não se trata de negar que a história, com efeito, seja uma instância de produção simbólica de memória. Entretanto, a história se relaciona com a memória investindo-a a partir do negativo: ora de sua relação com a morte, cujo assombro torna a história incapaz de ouvir o canto de vida e a potente insistência dos vivos na positividade da memória – que são os

objetos engendrados por todo trabalho de luto; ora de sua relação com a, sem dúvida importante, mas reduzida, compreensão do conceito de memória pela via exclusivamente simbólica.

A história constitui uma forma de produção da memória que não pode dispensar o sujeito, a consciência e a razão, e ignora, ou encobre, que o núcleo de todo o signo não aponta para estelas ou pedras mortuárias, mas para uma irrepresentável posição de desejo (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 158). Nesse aspecto, apesar da mediação crítica que o saber histórico pode constituir em face da produção oficial das narrativas, a história aponta, pela crítica mesma, a operação de sobrecodificação dos signos a que a memória está sujeita quando da produção de uma história oficial pelas narrativas de Estado.

Por essa razão, Jeanne Marie Gagnebin (2006, p. 47) erigiu à condição de tarefa essencial do historiador contemporâneo a função genuinamente política de assegurar a não repetição ao transmitir o inenarrável, manter viva a memória dos sem-nome e de afirmar que o inesquecível existe. Eis a tarefa que, no seio da Teoria da Justiça de Transição, pretendemos conduzir ao limite de seu horizonte conceitual – afirmar que “o inesquecível existe”, e fazê-lo contra a ordem de toda ontologia negativa.²³

Dentre os conceitos de memória elaborados no campo teórico transicional, a memória não deixou de ser compreendida como representação, tampouco de ser reduzida ou evocada em correlação com alguma dimensão do negativo. Ela não cessa de ser invocada como o conhecimento e a produção de arquivos pelas instituições, como memória coletiva ou partilha consensual de uma representação social, como objeto da cultura e de políticas públicas vocacionadas a alterar estruturas políticas, institucionais e administrativas, como narrativa, como fiador da verdade dos signos históricos, como testemunho, história oficial ou como representação de um objeto ausente. Por essa razão, ao investigar as relações entre memória, história e esquecimento, Ricœur (2000, p. 69) só pôde afirmar duas dimensões de abordagem desse objeto “memória”: a cognitiva e a pragmática.

Na medida em que a Teoria da Justiça de Transição, limitada por esses contornos representativos e negativos do conceito de memória como representificação do ausente, seja incapaz de apresentar uma solução para o enigma da relação entre memória e transição, isso talvez seja indiciário de que o enigma não possa ser esclarecido nesse

²³ As partes II e III do presente trabalho destinam-se a desenvolver essa tarefa, que Gagnebin afirma ser essencialmente política, a partir de uma interlocução com a filosofia de Henri Bergson.

terreno. Ainda que se atribua ao potencial crítico da memória social e conscientemente construída a respeito da importância da democracia e das violações de direitos que tiveram lugar no passado (TORELLY, 2012, p. 281-282; TEITEL, 2000, p. 91-92) a função de constituir um elemento fundamental e necessário à construção da factibilidade das transições, este ainda consiste em um avanço respeitável, embora demasiadamente lacunar com relação ao ponto nodal da presente investigação. Restaria explicar uma questão simples, mas profundamente problemática: como a crítica social consciente poderia forjar o desejo? – tarefa árdua e, talvez, metafísica. É possível que os arcanos da Teoria da Justiça de Transição só admitam receber uma luz – malgrado indireta – ao passo em que nos reportemos a horizontes conceituais mais ampliados. É provável, ainda, que toda a lacunaridade a respeito da dinâmica pela qual a memória pode ser entrevista como condição necessária à transição deva ser atribuída aos termos e ao campo de sentido em que o problema da relação memória-transição pode ser interrogado. Eis o que tornaria plausível desertar o quadro conceitual da Justiça de Transição em proveito da construção de um campo de sentido conceitualmente mais generoso, em que não verifiquemos, *a priori*, um desinvestimento ontológico estrutural da ideia de memória na Teoria da Justiça de Transição, jamais compreendida como uma região do existente ou a partir de uma ontologia que não seja sempre e já negativa.

Nos quadros conceituais tradicionais – representativos e negativos, como se demonstrou –, o significado da memória jamais estará suficientemente infenso a assumir indistintamente a faceta humanista da Justiça de Transição, como a negacionista, dos contramovimentos; pode assumir o cariz da história oficial, a versão dos algozes ou o rosto da narrativa das vítimas. Isso se deve ao fato de que no momento em que a proteção aos direitos humanos de agentes de Estado violadores de direitos humanos é invocada como argumento para sustentar a impossibilidade de perseguições e responsabilizações criminais (SABADELL; DIMOULIS, 2011, p. 79-102), ou quando uma mítica anistia bilateral construída por uma estratégia controlada pelo Executivo (ABRÃO, 2011, p. 123-124) é invocada sob o argumento do garantismo penal que não se pergunta sobre a carência de autoridade internacional ou jurídica das autoanistias, esses conceitos arriscam indeterminarem-se ao infinito.

Agenciando dispositivos micropolíticos e macropolíticos em torno de estratégias de sobrecodificação da memória social, as instituições imprimem sentidos próprios no campo de uma memória social politicamente em disputa. Se, por um lado, não há memória exclusivamente institucional, as instituições sociais e estatais investem, de longa data, o

campo da memória coletiva, ocupando-se da governamentalidade de afetos livres, soldando-os à festa, ao luto, erigindo monumentos, preservando documentos, interditando o acesso a eles ou abandonando-os ao esquecimento (LE GOFF, 1990, p. 426).

Essa é a dinâmica que, do ponto de vista das instituições e das políticas da memória, está implicada na produção de simbólico no contexto das transições. Embora isso represente ainda a redução da memória a uma ontologia negativa, pois a submete a um conceito de memória que, se não é exclusivamente psicológico – individual ou coletivo, dê-se no nível do consciente ou do subconsciente –, dele depende, pois concorre para a sua redução à representação e ao simbólico, é preciso verificar mais precisamente se, e de que maneira, essas apropriações normativas, conceituais, práticas e institucionais da ideia de memória pela Teoria da Justiça de Transição implicam relacionar uma memória cristalizada – em maior ou menor grau, indiferente aos dinamismos da memória – e o advento da transição, da qual a memória constitui um dos principais núcleos causais.

§ 3 A CENTRALIDADE DA MEMÓRIA E SEUS POTENCIAIS TRANSFORMATIVOS

Na medida em que se definiram dois campos de sentido referenciais em correlação com os quais a Teoria da Justiça de Transição engendra um conceito de memória – ora decalcado de seu próprio referencial epistêmico, ora apropriando-se de um campo significativo que lhe é externo (Capítulo 3, § 2, *supra*) –, definiram-se, coextensivamente, os limites teóricos do conceito. De acordo com tais contornos, a memória só pode aparecer no campo da Teoria da Justiça de Transição ao preço de ali ser capturada ora como memória psicológica individual (testemunho), ora como memória psicológica social (narrativas sociais e culturais), ora como substrato necessário à construção de identidades nacionais e étnicas dos grupos perseguidos (ponto de vista político-institucional) e, finalmente, como a representificação individual ou socialmente partilhada de elementos ausentes a partir de um registro simbólico, historiográfico e negativo, na medida em que apreende o passado como não-ser, com a consistência própria de representação, ou representificação, de um objeto ausente (RICŒUR, 2000, p. II).

No entanto, ainda que se tenha demonstrado os limites conceituais internos e externos por meio dos quais a memória se torna um objeto de investimento no campo teórico da Justiça de Transição, conviria estender seus contornos um pouco além, no

intuito de alcançar o ponto de em que o conceito é apreendido pelas instituições em transição e se torna objeto de uma reapropriação no campo teórico. Em outras palavras, é preciso verificar com que conceito de memória as instituições em transição operam, a fim de aquilatar se, nesse novo e aparentemente concreto horizonte de aparecimento, o conceito de memória poderia desligar-se mais facilmente das feições representativas e negativas – embora pretensamente coletivas, sociais ou culturais – que constituíram seus contornos teóricos até aqui.

Entre os teóricos da Justiça de Transição, alguns reconheceram a impossibilidade de fixar o conceito de memória e, mais especificamente, os processos de memorialização, sob a insígnia de uma forma determinada e fechada. Nesse sentido, poder-se-á falar não apenas de uma variedade de forma que a memória pode assumir nos contextos pós-conflituais (BARSALOU; BAXTER, 2007, p. 04), como referir-se a certa mutabilidade interna aos próprios conteúdos da memória. Nesse caso, as memórias seriam maleáveis (PHELPS, 2012, p. 07) e flexíveis, na medida em que as neurociências compreenderam seu papel evolutivo nas funções adaptativas (cf. CAMPOS, SANTOS e XAVIER, 1997).²⁴

Por essa razão, recentemente, alguns autores que aproximaram a Teoria da Justiça de Transição de um diálogo produtivo com as ciências do cérebro passaram a defender – lastreados em fundamentações neurocientíficas – a impossibilidade de tratar-se adequadamente da memória representando-a como um elemento estático (BARSALOU; BAXTER, 2007, p. 12 e p. 16). No limite, chegarão a advogar a existência de certa instabilidade constitutiva da memória (NAGEL; SINOTT-ARMSTRONG, 2012, p. 05), na medida em que o próprio processo de evocação e repetição de memórias conscientes já implicaria sua alteração dinâmica,²⁵ bem como ao passo em que a memória é ressignificada durante os heterogêneos processos de transmissão intergeracional.²⁶ Isto, porém, como demonstrado por Nadel e Sinott-Armstrong (2012, p. 05), não se confunde com a concepção dominante de memória no seio do campo teórico transicional, nem mesmo com

²⁴ CAMPOS, Alexandre de; SANTOS, Andréa M. G. dos; XAVIER, Gilberto F.. A Consciência Como Fruto da Evolução e do Funcionamento do Sistema Nervoso. *Psicologia USP*, São Paulo, v. 8, n. 2, 1997. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-65641997000200010&lng=en&nrm=iso> Acesso em 20 mai 2013.

²⁵ “[...] memories, once created, are not fixed entities. The public conception, of course, is that memories are permanent imprints that might fade but are otherwise stable. We know that is not the case; apparently stable memories can be altered when they are reactivated. That is, memory is fundamentally malleable. [...] when memories are replayed [...], this process of reactivating and replaying a memory inalterably changes it going forward” (NADEL e SINOTT-ARMSTRONG, 2012, p. 05). Em adição, Elizabeth A. Phelps (2012, p. 07) reconhece que “[...] memories can be quite malleable for reasons that are likely adaptive in everyday life. [...] our highly vivid and detailed memories for emotional events may not be as accurate as they seem.”

²⁶ “Because memory is not static and ‘received’ memory is reinterpreted from one generation to another[...].” (BARSALOU; BAXTER, 2007, p. 16).

sua apreensão prática e institucional que, em comum, partem do pressuposto de que as memórias seriam constituídas de maneira estática, como se fossem “stable and permanent imprints”.

A exemplo de Nadel e Sinnott-Armstrong, ao reconhecerem ainda uma vez certos dinamismos da memória, Judy Barsalou e Victoria Baxter identificaram com precisão alguns limites sob os quais o conceito de memória, mas também os processos de memorialização, tornaram-se objetos de investimento pela Teoria da Justiça de Transição.²⁷ Segundo as autoras, na medida em que os processos de memorialização comportam diversas formas, encampam objetivos comemorativos, honoríficos, satisfativos ou reparatórios, terminam por servir de pano de fundo factual que, uma vez reinterpretado sob nova luz, seria capaz de subsidiar a satisfação de necessidades sociais e políticas diversas que vão desde a reintegração dos “subversivos” e resistentes políticos à nova ordem até a possibilidade de consolidação de uma identidade étnica ou nacional.

Dessa maneira, resta claro que no interior de sua apreensão conceitual a memória pode ser capturada no campo teórico transicional a partir de um amplo espectro de definição, compreendendo tanto as formas de uma memória individual e psicológica, como atingir, em outro extremo, o nível das memórias sociais e políticas (representações coletivas), objeto de contestações e de disputas pelo controle hegemônico da verdade. Nesse sentido, os horizontes de aparecimento da memória no campo transicional são relativamente heterogêneos, pois a memória tanto é apreendida como um mecanismo de subjetivação micrológico, erigindo-se pela e a partir da subjetividade individual de testemunhas e sobreviventes, como pode definir-se como aparato macropolítico, potencialmente constitutivo de identidades sociais, étnicas e nacionais.

Os textos de Barsalou e Baxter, como os de Nadel e Sinnott-Armstrong, terminam por legar-nos uma perspectiva relativamente ambígua no que diz respeito ao conceito de memória no campo transicional: ao mesmo tempo em que se reconhece, do ponto de vista público, pragmático e institucional, a limitação de um conceito estático de memória – ainda que, em toda a Teoria da Justiça de Transição, tal conceito seja enunciado

²⁷ “[...] memorialization takes a variety of forms, serving as an umbrella concept encompassing a range of processes to remember and commemorate. Memorialization as a process satisfies the desire to honor those who suffered or died during conflict and becomes a means of examining the past. In this process, the past can be reinterpreted to address a wide range of political or social needs – recasting ‘subversives’ as martyrs or innocent victims, for instance, or consolidating a new national identity, such as the transformation of South Africa from apartheid state to ‘Rainbow Nation.’ Memorialization thus represents a powerful arena of contested memory and offers the possibility of aiding the formation of new national, community, and ethnic identities.” (BARSALOU; BAXTER, 2007, p. 04).

obscuramente como um “processo” jamais esclarecido, ou que aspire ao registro das memórias coletivas –, o reconhecimento dos dinamismos da memória, a partir das contribuições da neurociência, parece nos reconduzir a uma concepção de memória individual, pessoal, cuja sede arquivística seria o cérebro humano.

Mesmo que a Teoria da Justiça de Transição comece a reconhecer com timidez a natureza constitutivamente dinâmica da memória, isso implica que toda concepção de memória coletiva ou social precise voltar a lastrear-se nas memórias subjetivas e individuais – e, isso, em um momento em que a memória passa a ser compreendida hegemonicamente pelos teóricos da Justiça de Transição, como vimos, como um processo cultural, como memória social ou coletiva que, segundo Maurice Halbwachs, teria sido capaz de emancipar-se dos referenciais tradicionalmente individuais da memória.²⁸ Tudo se passa como se, quando a Teoria da Justiça de Transição acreditava ter chegado ao porto da memória coletiva, emancipada das lembranças individuais, ela é novamente lançada ao alto-mar das memórias individuais e psicológicas. Mesmo com esse movimento pendular, jamais desertamos o amplo espectro teórico já traçado por Paul Ricœur (2000, p. 69), segundo o qual a memória é apreendida ora de seu ponto de vista cognitivo, ora de seu ponto de vista pragmático.

Desse último ponto de vista – vale dizer, da perspectiva das instituições e da pragmática transicional –, Louis Bickford teria sugerido a existência de dois paradigmas sobrepostos para confrontar o passado (BARSALOU; BAXTER, 2007, p. 10). O primeiro deles, chamado de paradigma da Justiça de Transição, estaria francamente relacionado às responsabilidades legais do Estado e da comunidade internacional em promover o Estado de Direito, exigindo-se práticas narrativas sobre a verdade do passado (*truth-telling*), perseguição e responsabilização criminal dos agentes violadores, promoção de reparação às

²⁸ Maurice Halbwachs insurgiu-se contra o hábito de pensar a memória como um fenômeno exclusivamente pessoal, individual, psicológico e interno, afirmando que “On n’est pas encore habitué à parler de la mémoire d’un groupe, même par métaphore” (HALBWACHS, 1997, p. 97). Eis o que o leva a afirmar que as lembranças se agrupariam não apenas ao redor de centros pessoais, mas seriam igualmente distribuídas no registro coletivo. Maurice Halbwachs sustentou que os quadros sociais da memória excedem os da história, de forma tal que, de um lado, os quadros sociais da memória são como “courants de pensée et d’expérience où nous retrouvons notre passé que parce qu’il en a été traversé”, “courant de pensée continu”; de outro, a memória coletiva não se reduz à memória histórica por não se encontrar integralmente vertida nela (HALBWACHS, 1997, p. 113 e p. 131). Todo o projeto de Halbwachs definia-se no sentido de pensar uma memória coletiva como memória concreta de grupos. Nesse sentido, recusava-se o pressuposto habitual de que a memória coletiva pudesse estar baseada unicamente nas memórias individuais. Na contramão do hábito, Halbwachs concebia a memória individual como um epifenômeno da memória coletiva, subordinando aquela à esta: “Tout rappel d’une série de souvenirs qui se rapportent au monde extérieur s’explique donc par les lois de la perception collective” (HALBWACHS, 1997, p. 87); “[...]chaque mémoire individuelle est un point de vue sur la mémoire collective[...]” (HALBWACHS, 1997, p. 94). Assim, a memória coletiva passaria a ser compreendida como o campo de sentido e o horizonte privilegiado de aparecimento das memórias individuais.

vítimas e garantias de não repetição, mediadas por reformas institucionais que as afiançassem. O segundo paradigma, da memória, identifica-se com a promoção de uma cultura democrática parcialmente amparada na criação de uma mentalidade de “nunca mais” (*never again mentality*).

Ambos os paradigmas promovem a interlocução entre dimensões diferentes do passado – a institucional, responsabilizadora e reformista, por um lado, e a cultural e identitária, por outro. Tal interlocução, todavia, não consegue arrostar a memória senão como algo que deve derivar forçosamente de um elemento material; nesses termos, a memória se descola da documentação, dos arquivos, testemunhos, evidências forenses, ou constitui a matéria indócil de que o presente deve se apropriar para forjar uma cultura democrática futura. Tudo se passa como se a promessa redimisse o passado, mas não sem antes retornar uma última vez sobre o irrepetível que esse passado encerra.

Como consequência desse amplo espectro conceitual que tem origem na memória individual e encontra seu limite na memória institucional e na promessa coletiva, Judy Barsalou e Victoria Baxter definem memorialização como “[...]a process that satisfies the desire to honor those who suffered or died during conflict and as a means to examine the past and address contemporary issues” (BARSALOU; BAXTER, 2007, p. 01). Sua relação com a dimensão da promessa estendida na direção de um tempo futuro e de um potencial transformador da memória logo se clarifica: “It [memorialization] can either promote social recovery after violent conflicts ends or crystallize a sense of victimization, injustice, discrimination, and the desire for revenge” (BARSALOU; BAXTER, 2007, p. 01).

Eis o que testemunha uma pluralidade de apreensões possíveis, no seio das quais buscamos encontrar e definir limites e contornos conceituais a fim de compreender a questão que, como veremos, sempre emerge em toda argumentação sobre a memória, mas jamais são objeto de uma maior atenção pelos teóricos da Justiça de Transição. Trata-se do enigma da relação entre memória e transição, cujos arcanos podem ser colocados em questão a partir de duas interrogações simples: (1) por que a memória – compreendida a partir de seu amplo espectro categórico na Teoria da Justiça de Transição – aparece com uma constante centralidade no âmbito das transições políticas?; e (2) se a memória, individual ou coletiva, psicológica ou cultural, narrativa ou simbólica, aponta para um conceito representativo e negativo, consistente na representificação de uma realidade ausente, no seio de processos individuais ou culturais de reminiscência, como ela pode ser considerada uma condição – se não suficiente, pelo menos necessária – à efetuação de toda e qualquer transição?

Com efeito, essas duas questões se entrecruzam no ponto em que as memórias redentoras exercem funções simbólicas individuais e coletivas capazes de tornar factíveis as transições. Na medida em que demonstramos que, no seio da Teoria da Justiça de Transição, apesar do caráter heterogêneo do conceito de memória, trata-se de um conceito de amplo espectro e central; isto é, o campo teórico transicional utiliza-se dele de maneira variável, mas sua emergência é, nesse mesmo campo, uma constante. Por outro lado, também demonstramos que a Teoria da Justiça de Transição constantemente decalca da memória certas funções transicionais pragmáticas: sem memória não pode haver consolidação da justiça – para isso é preciso formar um *corpus* mnêmico judiciário, institucional –, nem das reparações – é preciso dar nomes às vítimas, encontrar e identificar corpos de desaparecidos, reintegrar perseguidos políticos –, tampouco reformas, pois é preciso determinar os responsáveis, atribuir as violações do passado a alguém, purgar os diretamente envolvidos e os coniventes (TEITEL, 2000, p. 90). Enfim, não é possível efetuar nenhuma das dimensões reconhecidas pela Teoria da Justiça de Transição, ou pelo Direito Internacional dos Direitos Humanos, como inerentes aos processos de transição democrática, sem apelar a uma memória do passado. Nem mesmo os compromissos futuros, de não repetição e de produção de uma cultura social, institucional e jurídica mais democrática, seriam possíveis sem compreender a consistência intolerável do que se nos tornou defeso repetir.

Porém, nesse momento, afirmá-lo é apenas a tentação de uma intuição vaga e confusa. Resta investigar se, no horizonte de sentido da Teoria da Justiça de Transição, surge ou não uma explicação sobre o potencial transformativo atribuído à memória ou se, pelo contrário, cairemos, uma vez mais, no espaço lacunar e negativo no qual tais doutrinas, como vimos, capturaram a ideia de memória.

Partindo de dois pressupostos já demonstrados – o reconhecimento contínuo do conceito de memória como elemento-chave para efetuar as transições democráticas, por um lado, e a atribuição constante, mas segundo gradações variáveis de clareza, de um potencial transformativo inerente à memória –, verifiquemos se e de que forma a Teoria da Justiça de Transição busca explicar a relação entre memória e transição, ou, o que tomamos por equivalente, a atribuição à memória de potenciais transformativos. Assim como os dois pressupostos que referimos e demonstramos acima constituem constantes dos

discursos dos teóricos da Justiça de Transição, algo semelhante se verifica no plano da relação – sempre pelo menos subreptícia – entre eles.

Ao defenderem a importância dos processos de memorialização como um importante instrumento no quadro das iniciativas transicionais, Barsalou e Baxter (2007, p. 02) relacionam memorialização e transição a ponto de afirmarem que a incapacidade em lidar com memoriais “[...]can imperil transitional justice efforts and peacebuilding”. Sob o ponto de vista da criação de memoriais e espaços da memória, as autoras atribuem à memória não apenas uma dimensão constitutiva central das iniciativas transicionais, mas denotam, ainda, a relação entre memória e esforços pela construção da paz.

Louis Bickford reafirma os processos de memorialização pública como um elemento central para a efetuação das demais dimensões inerentes à Justiça de Transição; não apenas a memória constitui o terreno primário a fim de lidar com um passado traumático, como a memória aparece claramente dotada, em circunstâncias concretas – como a das Comissões de Verdade – de um reconhecido potencial transformativo.²⁹ De alguma maneira – a cujo detalhamento Bickford, todavia, não desce, os memoriais públicos teriam a capacidade prática de construir “broader cultures of democracy over the long term by generating conversations among differing communities or engaging new generations in the lessons of the past.” (BICKFORD et al., 2007, p. 02), bem como a memorialização exerceria um papel central na formação da vida cívica e política.³⁰

Todavia, há autores, a exemplo de A. J. McAdams que consideram a memória essencial à transição, mas do ponto de vista de sua negatividade. É certo que “[...]one should be always circumspect about arguments that too readily dismiss calls for justice and accountability by appealing to an all-encompassing ‘political realism’” (McADAMS, 1997, p. xiv); porém, admite que, em certas circunstâncias, se for necessário à construção da reconciliação nacional, seria responsável silenciar sobre um legado de abusos de direitos humanos, “[...]that is to forget and if possible, to forgive the past offenses in the interest of national reconciliation” (McADAMS, 1997, p. xiv). Com efeito, se nos dermos conta, como quisera Paul Ricœur (2000, p. 574-575), de que “[...]les notations sur l’oubli

²⁹ “In vastly different contexts communities see public memorialization as central to justice, reconciliation, truth-telling, reparation, and coming to grips with the past. [...]Thus they have become a primary terrain on which diverse constituencies address the enormous and challenging complexities of a traumatic past. Recognizing the power and potential of memorialization, NGOs, victims’ groups, and truth commissions from Peru to Sierra Leone have advocated for memorialization as a key component of reform and transitional justice” (BICKFORD et al., 2007, p. 01). Disponível em: < http://ictj.org/sites/default/files/ICTJ-Global-Memorialization-Democracy-2007-English_0.pdf> Acesso em: 20 mai 2013.

³⁰ “[...] for better or worse, memorialization plays a central role in the direction and shape of civic life and politics.” (BICKFORD et al., 2007, p. 04).

constituent en grande partie un simple envers de celles portant sur la mémoire”, veremos que a memória – desta feita elidida e anulada – constitui, ainda que a partir de sua negatividade, um aspecto essencial à factibilidade das transições. Prova disso, é que no mesmo livro organizado por McAdams, Juan Méndez critica duramente as políticas de esquecimento e perdão irrestritos como “alternativas tentadoras” para viabilizar reconciliações, na medida em que considera a busca por justiça retrospectiva “an urgent task of democratization” (MENDÉZ, 1997, p. 01).³¹ Desse modo, ainda que de um ponto de vista negativo, a memória aparece sempre ligada a certa capacidade transformativa que, no texto de McAdams, assume a faceta reduzida da *realpolitik* reconciliadora.

De seu turno, Juan Méndez erige como tarefa fundamental das transições políticas o acerto de contas com o passado; mesmo porque, a *accountability* decorreria da própria natureza da transição,³² mas também da democracia: “The public’s right to know is a fundamental tenet of democracy, and it should not be sacrificed to the supposedly higher interest of reconciliation” (MENDÉZ, 1997, p. 08).

Em sentido análogo, Posner e Vemeule (2003, p. 05) definem as práticas transicionais intimamente ligadas à memória. Segundo eles, esta seria a definição mais corrente de Justiça de Transição: “In the literature, writers generally understand transitional justice as backward looking”. Ela implicaria uma série de práticas compensatórias das vítimas, de responsabilização por violações de direitos humanos e de revelação da verdade sobre o passado. No entanto, seu pequeno artigo testemunha, ao mesmo tempo, a relação da justiça de transição, e de suas práticas compreensivas à luz desse passado, também em “forward looking terms”. Entreter-se com um passado de violações tornaria possível recuperar tradições e instituições perdidas, promover purgas de agentes responsáveis, realizar reformas, sinalizar compromissos com uma ordem político-jurídica mais democrática e estabelecer precedentes constitucionais capazes de impedir que líderes futuros repitam os abusos do regime anterior.

Também Ruti Teitel considera o conhecimento do passado como algo essencial à transição – e não apenas de um ponto de vista pragmático e instrumental, como Posner e

³¹ “[...] the pursuit of retrospective justice is an urgent task of democratization, as it highlights the fundamental character of the new order to be established, an order based on the rule of law and on respect for the dignity and worth of each human person. [...] In this context, the temptation is great to equate reconciliation with a forgive-and-forget policy” (MÉNDEZ, 1997, p. 01).

³² “The primary task is to recognize that there is a past to be reckoned with. The nature of the transition to democracy itself means that there is unfinished business with respect to how we put distance between the challenges of the present and the traumas of the recent past. (MÉNDEZ, 1997, p. 03); e completa: “[...] by definition, any transitional situation will include limits on what can be done about the past [...]” (MÉNDEZ, 1997, p. 04).

Vermeule. Teitel (2000, p. 69) reconhece que, comumente, entre os analistas políticos contemporâneos, assimilar um passado de violações é considerado necessário para restaurar o coletivo em períodos de radical câmbio político.³³ Desse ponto de vista, em relação ao qual Teitel (2000, p. 116) exprimirá discordância, o passado desempenharia uma função política fundacional da nova ordem. Ao mesmo tempo, sua posição empresta ao conhecimento sobre a verdade passada um papel crucial na promoção da transição política na direção da democracia. Tanto que Teitel (2000, p. 110), afirma: “A society’s confrontation with its past is deemed necessary to its transition to democracy.”, e, ainda, o reitera claramente em outra oportunidade, atribuindo à memória social um potencial político transformativo *sui generis*: “Societal self-knowledge is not an end in itself but, rather, the predicate for the potential of prospective change in human behavior and consequent liberalizing transformation.” (TEITEL, 2000, p. 115).

Ao tratar da Justiça Histórica, porém, torna-se ainda mais visível a questão lacunar que nos competia demonstrar. Se, por um lado, Teitel expressa sua discordância em relação às análises políticas correntes – segundo as quais as pesquisas históricas do passado teriam natureza fundacional –, por outro lado, reitera que tais pesquisas desempenham função transicional: “[...] the role of historical inquiry is not foundational but transitional. History is ever present in the life of the state but, in political flux, it helps to construct transformation.” (TEITEL, 2000, p. 115). De algum modo obscuro e pré-simbólico admite-se que “the transitional narratives advance construction of the contemporary political order” (TEITEL, 2000, p. 116), sem, no entanto, jamais lançar luzes sobre o que torna possível fazer com que o passado efetivamente passe, e de uma vez por todas.

Uma possível resposta a essa questão, que surge na Teoria da Justiça de Transição com tonalidades vagas, poderia residir nos usos pragmáticos da memória, capazes de conectar, como quisera Teitel (2000, p. 90), a justiça histórica a outras dimensões da Justiça de Transição, como as reparações, reformas institucionais ou alteração da cultura autoritária prévia. Ainda assim, por mais que a memória seja constantemente invocada como fiadora de um futuro democrático, como esteio crítico das violações dos regimes políticos anteriores, ao acercar-se da memória como um elemento meramente instrumental, a Teoria da Justiça de Transição revela apenas uma inexplicável autoposição analítica: tudo se passa como se a memória retirasse sua força e justificativa da transição e, esta, por sua vez, as retirasse da memória. Em outras palavras, os pragmatismos da memória limitam-se

³³ “The claim is that establishing the “truth” about the state’s past wrongs, like successor constitutions or trials, can serve to lay the foundation of the new political order [...]” (TEITEL, 2000, p. 69).

a revelar como as instituições tornam a memória uma matéria da ação transicional, mas não logram explicar os mecanismos que levam a passar da memória à ação política transicional – quando a questão mais fundamental sobre seu potencial transformativo é esta, e não a do *rapport* pragmático e instrumental, que decorre da primeira.

Desse modo, ao requalificar a verdade do passado como “workable past for a changed future”, Teitel (2000, p. 91) apreende a memória exclusivamente como matéria da ação política, subtraindo-lhe momentaneamente o potencial transformador interno que, até agora, lhe era atribuído. Dando-se conta disso, a certa altura, Teitel (2000, p. 111) pergunta-se: “Is it the truth that brings on liberalizing political change, or the political change that enables restoration of democratic government and the truth-telling?”, concluindo, de uma perspectiva empírica, que “For the move out of dictatorship did not await the truth; indeed, the movement to free elections and a more democratic political system generally precedes processes of truth production.”

Contudo, Teitel (2000, p. 111) reconhece na mesma passagem, e ainda uma vez, a importância da memória como sede de um potencial transformativo: “revealing the possibility of future choice is what distinguishes the liberal transition. In the transitional accounts lie the kernels of a liberal future foretold.” Teitel observa que mesmo as narrativas institucionais, frutos da atuação de agentes responsáveis por alguma das diversas formas de efetuação da justiça histórica, apresentam geralmente um caráter progressivo e romântico. Não raro, enunciam o conhecimento do passado como um “magical switch” no sentido de um futuro democrático, redimido pela reemergência de uma memória oculta e reprimida:

In the stories told in the reports, it is the revealed truth that helps bring on the switch from the tragic past to the promise of a hopeful future. How does this occur? The story told is of a catastrophe, which is somehow turned around. An awful fate is averted, as in dramatic narrative, by the introduction of a magical switch. Transitional justice operates as such a device through the introduction of persons with special access to privileged knowledge, such as judges in trials, commissioners, experts, and witnesses. Mechanisms of liberation and correction enable the shift in the societal story to move away from catastrophe to redemptive future. The move to a more liberal society is enabled by a reckoning with the past; transitional narratives are generally progressive and romantic. (TEITEL, 2000, p. 111).

A questão que Teitel se propõe, nesse excerto, “How does it occur?”, não atinge o fundo da relação entre memória e transição, pois se pergunta sobre as passagens entre o passado trágico e a esperançosa promessa de um futuro redentor sob o ponto de vista dos usos pragmáticos da memória, compreendida como verdade útil sobre o passado e

mobilizada em torno de objetivos políticos predefinidos. Apenas nesse sentido, e no plano estritamente simbólico dos relatórios – objetos de sua reflexão nesse ponto –, é que se pode atribuir à justiça de transição o funcionamento como o “magical switch” que as narrativas, demasiado românticas e progressivas, introduzem. Porém, como não seria paradoxal afirmar a um só tempo³⁴ que “a transição não espera pela verdade” e que “mover-se em direção a uma sociedade mais liberal”, isto é, efetuar a transição, “torna-se possível por um acerto de contas com o passado”?

Que do ponto de vista prático os mecanismos transicionais confundam-se com o “magical switch” que permite evitar um futuro de horror e repetição, nada esclarece nem sobre como a transição pode avançar sem conhecimento declarado do passado, tampouco sobre como a memória pode ser um *locus* de potenciais transformativos. Uma vez mais, convém observar que Teitel trabalha com um conceito pragmático e simbólico de memória, compreendida como verdade útil à justiça histórica e às operações práticas dos mecanismos transicionais. Porém, Teitel, ou qualquer outro autor da Teoria da Justiça de Transição, jamais se coloca a questão simples sobre o fundamento do potencial transformador da memória; ou, se nos atrelarmos por um instante à primeira afirmação de Teitel – segundo a qual, geralmente, a transição não espera pela verdade do passado –, jamais encontraremos a questão simples, mas crucial, sobre as causas profundas que conduzem a essa transição que não espera pelo advento da verdade, nem se elas comportariam alguma relação com a memória em outro registro que não o pragmático ou o simbólico. Ainda que se possa interpretar as transições como processos políticos de longa duração, de tal forma que a transição política ocorra previamente ao acerto de contas com o passado, ainda resta em aberto a questão sobre as causas genéticas dos eventos transicionais e qual sua potencial relação com a memória – relação sempre pressuposta uma vez que, no limite, os processos de memorialização integrarão os próprios objetivos transicionais.

Em outro campo analítico, teóricos da Justiça de Transição tampouco conseguirão explicar essa questão lacunar a partir da relação entre memória e afetos ou emoções. Não por outra razão, a partir do conceito de memória traumática, Magdalena Zolkos também enfatiza a relação entre as memórias do trauma e seu potencial político transformativo³⁵, na

³⁴ E convém observar que Teitel (2000, p. 111) o faz ao longo da mesma passagem textual.

³⁵ “The concept of traumatic memory suggests that witness testimonies are not simply incorporated within the transitional reconciliatory machine, but are potentially transformative (and sometimes subversive) of it

medida em que “addressing historical injustice and suffering are the very heart of many transitional justice projects.” (ZOLKOS, 2012, p. 19). Todavia, o vínculo entre memória, afetos e transição é exprimido e, sempre já, elidido. Tanto que Zolkos (2012, p. 19) qualifica como “aporético” o desejo de fazer justiça ao passado, reputando-o como o horizonte-limite do sentido do político nas transições.³⁶

Também recentemente, Elizabeth Phelps (2012, p. 07) não apenas defendeu um conceito dinâmico de memória lastreado nas pesquisas neurocientíficas que atestaram a sua maleabilidade como função de seu caráter adaptativo ao longo da evolução, mas preocupou-se com o impacto dos afetos na memória do ponto de vista da prática judiciária. Aliás, é em função da utilidade das memórias na experiência dos tribunais que Phelps pudera contestar o caráter fixista habitualmente atribuído à memória na Ciência do Direito. Sua pesquisa parte do pressuposto de que os eventos que se tornam importantes para o sistema judiciário são, em geral, traumáticos, envolvendo situações profundamente emocionais (PHELPS, 2012, p. 07). Nesse contexto, vigem dois sentidos comuns teóricos que Phelps desafia: o primeiro consiste em reputar que as memórias são dados assimilados e fixos; o segundo, consiste em acreditar que as memórias aparentemente mais vívidas e detalhadas – geralmente, emocionalmente mais intensas – são mais precisas que as demais.³⁷ Porém, com base em experiências que envolveram a memória do 11 de setembro de 2001, bem como em memórias comuns e menos expressivas, concluiu-se que perdemos os detalhes tanto das memórias cotidianas como das relacionadas a eventos extraordinários; as últimas nos parecem mais vívidas porque são mais importantes subjetivamente, não porque sejam mais detalhadas, plenas ou confiáveis. Eis porque, quando se trata de memórias sobre eventos públicos e traumáticos, percebe-se um impacto da afetividade sobre elas.

Com efeito, a conclusão de Phelps possui um interesse prático quando nos defrontamos com a questão da acurácia das memórias narradas perante comissões ou tribunais, que servem de matéria para a ação política e institucional no período de fluxo político. Nesse sentido, e como, aliás, já se pode verificar outrora, de sua pesquisa resulta uma conclusão indiciária de que a memória poderia ser pensada mais em função de

insofar as they orient political institutions to questions of discontinuous memory, irreparable harm, and irreversible temporality” (ZOLKOS, 2012, p. 01).

³⁶ “The aporetic desire to ‘do justice for the past’ marks the *limits of the political* in transitional justice [...]” (ZOLKOS, 2012, p. 19).

³⁷ “The substantial literature on flashbulb memories indicates that memories for some details of shocking and consequential events may not be as accurate as we think they are” (PHELPS, 2012, p. 09).

coordenadas dinâmicas que de elementos de fixidez.³⁸ No entanto, Phelps não chega a elaborar um conceito autônomo e dinâmico de memória.

Entre os teóricos da Justiça de Transição, Jon Elster foi um dos mais importantes a dedicar um estudo ao problema das emoções e sua relação com a memória e a transição. Contudo, encontraremos, mais uma vez, uma definição lacunar, limitada por imperativos pragmáticos. Após definir a transição em relação a um acerto de contas com o passado,³⁹ um dos primeiros gestos teóricos de *Memory and Transitional Justice* consiste em apresentar o sentido em que se pode apreender a memória como “carregada de emoções”, e não como um conhecimento abstrato do passado: “[memory] differs from mere abstract knowledge of a past event, in that to remember an event one must have been present when and close to where it took place” (ELSTER, 2003, p. 04).⁴⁰

Do ponto de vista da Teoria da Justiça de Transição, encontramos nessa definição algo semelhante ao que resulta das pesquisas de Phelps: não uma memória dinamizada pelas emoções, mas uma reelaboração do conceito de memória a partir do referencial individual e consciente; Elster se recusa metodologicamente a apelar a conceitos como o de “memória coletiva”.⁴¹ Todavia, Elster toca o epicentro do problema que move a presente pesquisa – a gênese da transição e sua relação com a memória –, mas de modo restrito às memórias psicológicas individuais:

I have focused on memory as an explanatory factor in transitional justice. To serve as an *explanans*, the concept must be reasonably clear. I have used it consistently in the sense of conscious, individual-level recollections of earlier events that the individual either directly witnessed as an observer or learned about when they happened and close to where they happened. (ELSTER, 2003, p. 11).

Segundo Elster, seria muito difícil construir uma relação entre memória e emoção sem apelar à experiência pessoal do indivíduo como correlato necessário dessa relação.⁴² A tese de Elster é a de que os processos transicionais são moldados em profundidade pelas emoções dos indivíduos envolvidos; tais processos emergem na medida em que as

³⁸ “If the purpose of memory is to incorporate lessons learned from past experience to promote adaptive responding in the future, then the flexible and dynamic nature of memory makes sense” (PHELPS, 2012, p. 20-21).

³⁹ “Transitional justice is the legal and administrative process carried out after a political transition, for the purpose of addressing the wrongdoings of the previous regime.” (ELSTER, 2003, p. 01).

⁴⁰ Por essa razão, Elster (2003, p. 04) escreverá: “It seems plausible that abstract knowledge of a past event is even less motivating than a faded memory.”

⁴¹ “It is tempting to appeal to ideas such as ‘the construction of collective memory’, but it is a temptation I believe we should resist. Once we leave the *terra firma* of conscious individual memory, the scope for arbitrary and artificial constructions is endless.” (ELSTER, 2003, p. 08-09).

⁴² “My main reason for focusing on the personal experience of the individual is the link between memory and emotion.” (ELSTER, 2003, p. 11).

memórias são vívidas, presentes e carregadas de emoção e desaparecem na medida em que esmaecem,⁴³ podendo permanecer inibidas por longas durações sem que, por isso, deixem de ser eficazes.⁴⁴ Com efeito, sua recusa a propósito de uma concepção mais abrangente de memória deriva de uma opção metodológica: “A broader notion of memory makes it more difficult to link memory with emotion, or at least with ‘personal emotions’.” (ELSTER, 2003, p. 12).

A opção metodológica de Elster, ainda que legítima, tem por efeito transformar o conceito de memória em um quadro de inteligibilidade; ao mesmo tempo, desloca a questão da gênese das transições da memória para sua relação com as emoções, mas sem analisar sua dinâmica de maneira direta e específica.

Assim como Elizabeth Phelps estabelece o caráter dinâmico da memória, mas não restabelece os direitos desse dinamismo formulando um novo conceito, Jon Elster indica uma saída para explicar a relação genética, constantemente intuída – mas sempre lacunar –, entre memória e transição, mas não a aprofunda. No ainda hoje inexplorado ponto de convergência entre um possível conceito dinâmico de memória, por um lado, e sua relação com as emoções e afetos, por outro, é que se poderá analisar o problema da gênese das transições e sua relação necessária com a memória.

Uma vez demonstrados os modos segundo os quais o conceito de memória é apreendido pelos teóricos da Justiça e Transição, e antes de passar ao epicentro da argumentação, convém enunciar os elementos que constituem o centro do argumento problemático da presente pesquisa. Em linhas gerais, a Teoria da Justiça de Transição construiu internamente conceitos tendentes à estabilidade, compreendidos como processos culturais, balizados por objetivos políticos e pragmáticos, lastreados na experiência empírica das transições políticas.

Sua *ēpistēmē* compreensiva, aberta à colaboração de outras ciências, conduziu a um conceito de memória heterogêneo e abrangente, compreendendo desde determinações de uma memória-lembrança – individual, psicológica e carregada de emoções –, como a memória de Jon Elster, passando por um conceito estável e representativo de memória

⁴³ “I believe that processes of transitional justice are deeply shaped by the emotions of the individuals involved, be they wrongdoers, beneficiaries of wrongdoings, victims, resisters, accusers, or neutrals. These emotions arise in direct confrontation among the individuals concerned, and tend to fade as the memories fade.” (ELSTER, 2003, p. 11).

⁴⁴ “[...]we have also seen several cases in which memories of injustice prove to be remarkably durable. Life in exile and strong social norms may sustain memories or emotions that would otherwise have been subject to spontaneous decay.” (ELSTER, 2003, p. 11).

coletiva, como a de Ruti Teitel, chegando a uma memória apreendida do ponto de vista pragmático de suas relações para a efetuação dos mecanismos transicionais. Recentemente, porém – sem que, no atual estado das pesquisas se tenha constituído um conceito autônomo –, o aporte experimental das neurociências permitiu que alguns autores revelassem a natureza dinâmica e a maleabilidade constitutivas das memórias – aí incluídas as memórias traumáticas –, mas de um ponto de vista limitado às memórias úteis ao campo das práticas judiciais concretas. Por outro lado, ao trabalharmos com o referencial das ciências históricas, pudemos verificar a utilização da ideia de memória na Justiça de Transição em um sentido estritamente representificador de um objeto ausente, baseado em uma ontologia negativa. Isto é, a memória, a partir de sua dimensão simbólica, representa, ou torna uma vez mais presente, algo da ordem do não-ser; assim, define-se paradoxalmente a relação do passado, que “foi e não é mais”, com as exigências éticas de não repetição, pertencentes a um futuro sem espessura e sem realidade, pois concebido como o que não é ainda. Eis o que definiria os marcos da temporalidade na Teoria da Justiça de Transição: uma temporalidade da representação do não-ser, unidimensional, que confunde – como quisera Deleuze (1966, p. 49), em *Le Bergsonisme* – ser e ser presente e anula tanto a realidade do devir quanto do ser do passado.

Assim, quando a Teoria da Justiça de Transição concebe um conceito de memória emancipado das lembranças individuais – memória coletiva –, esbarra, por um lado, na redução da memória à memória de grupo e, por outro, em um conceito de memória definido por sua estabilidade, consciência e declaratividade, forjadas no seio das produções simbólicas e narrativas sociais e institucionais que lhe servem de suportes. Recentemente, quando a Teoria da Justiça de Transição tangencia o caráter dinâmico de memória – defina-se ele a partir das memórias traumáticas, carregadas de emoções e afetos, ou da compreensão empírica das funções evolutivas e adaptativas da memória –, esbarra-se no suporte psicológico individual do qual a Teoria da Justiça de Transição acreditara ter se emancipado.

Se o conceito de memória é heterogêneo, de modo mais ou menos explícito, porém, todos os teóricos da Justiça de Transição admitem que a memória constitui um elemento-chave para a efetuação das transições. Com efeito, isso pode ser deduzido tanto entre os que erigem a memória à condição messiânica de redentora do passado, quanto os que pressupõem que os mecanismos transicionais práticos encontrem-se apoiados sobre certa dimensão da verdade e de sua relação íntima com o passado. Também os autores que compreendem a memória como um motor genético das transições, ou aqueles que a

consideram um óbice potencial à reconciliação e reconstrução coletivas, terminam por afirmar, diretamente ou não, a memória como elemento-chave das transições – nem que pela via dos imperativos de sua inibição e proscrição públicas.

Todavia, nenhuma dessas apreensões que caracterizam a memória como o direito que abre “a brecha da qual nascerá a ação política” (ABRÃO; GENRO, 2012, p. 55), enfatizando um potencial transformador intrínseco da memória, conseguira explicar adequadamente a origem e a dinâmica desse potencial transformativo que redundaria na efetuação das transições. A questão da gênese e da dinâmica das transições, e de sua relação com a memória é, senão relegada a outros campos de interrogação epistemológica, simplesmente elidida.

Teitel não deixa de observar que a construção da memória – ora interpretada em sentido representativo, simbólico e social – ainda desempenha um papel central na crítica ao regime predecessor e na reconstrução democrática de culturas até então submetidas a referenciais autoritários. Dessa forma, a memória jamais deixa de ser uma etapa constitutiva da Justiça de Transição. Tanto que mesmo autores como Paulo Abrão e Tarso Genro (2012, p. 56) chegam a erigir o direito à memória a “condição imprescindível à manutenção do tecido social, caso contrário a sociedade repetirá obsessivamente o uso arbitrário da violência [...]”; ou, ainda, colocam os mecanismos da Justiça de Transição a serviço da consolidação da memória: “Para o atingimento desses objetivos de promoção da memória, um instrumento privilegiado [...] são as políticas denominadas de *Justiça de Transição*.” (ABRÃO; GENRO, 2012, p. 57).

Seja como for, em qualquer âmbito, sempre se atribui um potencial transformativo à memória, embora ele possa manifestar-se, como vimos, em registros heterogêneos – o que decorre da própria pluralidade segundo a qual o conceito de memória é apreendido pelos teóricos da Justiça de Transição. Esses registros variam em função da dimensão conceitual da memória com a qual se trabalha. À memória política correspondem potenciais transformativos do próprio regime político-institucional; à memória social e coletiva, atribuem-se potenciais transformadores dos substratos culturais e sociais autoritários prévios; à memória individual e às narrativas das testemunhas e sobreviventes, o potencial pragmático de sustentar, por meio da memória, a operação dos mecanismos transicionais mais comuns, como reformas, purgas, reparações, responsabilizações penais, construção de memoriais etc.

Observou-se que toda a literatura da Justiça de Transição reputa inexcedível o nexo entre memória – ora compreendida na totalidade das camadas antes descritas, abrangendo a

verdade, o direito de conhecer o passado etc. – e a produção real de uma mudança na dinâmica das instituições e nas formas de vida em sociedade mediadas pelo direito. Porém, esse nexos jamais é exposto. Ele padeceria, até mesmo, de um vácuo conceitual que abrangeria a definição conceitual de memória (BARSALOU e BAXTER, 2007, p. 02).

Reconhece-se que, em geral, certa relação de corpos sociais em transição com a memória da violação pretérita de direitos e prerrogativas democráticas e de cidadania seria necessária – no limite, do ponto de vista educativo e cultural – à garantia da não repetição. Eis o que faz a memória, sob o ponto de vista do Direito Internacional dos Direitos Humanos, ser comumente transcrita ora como um direito cultural, como um direito que promove uma cultura democrática, de remoção de formas de viver, pensar, sentir e experimentar o real gestadas por culturas autoritárias ou violentas. Se, por um lado, há quem diga que a memória, espaços e lugares de memória, museus e memoriais, não são suficientes para promover um *cultural shift*, todavia, são condições necessárias a ele. Não raro, os processos de memorialização são descritos como catalisadores do engajamento cívico (BICKFORD et al., 2007, p. 07).

Todavia, como a memória pode engendrar esse potencial transformativo ou transicional é o que jamais é explicado. Ao apontá-lo, não se trata de recusar realidade a nenhum desses registros, mas de oferecer uma visão integradora dessas camadas de memória, tanto entre si como entre elas e seus potenciais de ação, segundo múltiplos registros de inscrição. Se, contudo, deixarmos sem resposta a questão “como a memória pode ser admitida como causa genética de transições?” – o que equivale a perguntar “em que consiste esse potencial transicional geralmente atribuído à memória?” –, torna-se impossível aperfeiçoar uma visão integrativa do problema proposto.

Uma via capaz de fazê-lo deriva da própria Teoria da Justiça de Transição, e dos limites conceituais que descrevemos. Trata-se de recuperar os pontos que a Teoria da Justiça de Transição intui, mas deixa permanecerem intocados: por um lado, uma concepção dinâmica da memória – que, no presente momento, consideramos ser não mais que uma intuição pré-conceitual na Teoria da Justiça de Transição; por outro lado, um conceito de memória emancipado de seus registros habituais. Esse último aspecto implica recusar as operações de redução da memória a alguns de seus registros mais largamente utilizados pelos teóricos da Justiça de Transição. Isso não significa negar a realidade da memória a qualquer desses registros, mas recusar as operações de redução do conceito a determinados registros. Com efeito, não se nega que a memória comporte várias camadas;

é precisamente isso que revela ser inadequado reduzi-la a apenas uma ou algumas delas.

Não bastasse a lacuna identificada a respeito dos potenciais transformativos comumente atribuídos à memória na literatura transicional, também a natureza plural que a ideia de memória comporta justifica um esforço de reconceptualização da memória a fim de integrar em uma visada única esses múltiplos registros.

Para tanto, Henri Bergson torna-se um aliado conceitual imprescindível. Não apenas por trabalhar com uma concepção ontológica e compreensiva de memória – na contramão das operações de redução da memória a figuras sem espessura da representação e do simbólico –, mas porque a intuição é apresentada em *La Pensée et le Mouvant* como um método filosófico por excelência, capaz de integrar o conhecimento da ciência ao da metafísica, a matéria ao espírito (BERGSON, 2001, p. 1424/216)⁴⁵. A escolha desse marco teórico justifica-se sob três pontos de vista, que serão demonstrados ao longo dos próximos capítulos:

(1) a intuição metafísica constitui uma visão potencialmente integradora da realidade heterogênea que encontramos a respeito do conceito de memória na Teoria da Justiça de Transição. Nesse sentido, a precisão metódica que ela implica deve tornar-se objeto de verificação;

2) baseando-se no método da intuição, a filosofia bergsoniana permite introduzir não apenas no conceito de memória, mas também no epicentro de suas relações com a efetuação da transição, coordenadas temporais e dinâmicas, em relação às quais a Teoria da Justiça de Transição, até hoje, formulou apenas intuições vagas e pré-conceituais dirigidas a aplicações pragmáticas, sem cuidar da natureza imanente a esses dinamismos;

(3) Na contracorrente de toda operação de redução da memória a uma de suas manifestações superficiais encontradas nas definições das doutrinas transicionais (memória-lembrança, memória coletiva, memória-símbolo, memória-representação, ou memória-consciente), Bergson conceituará a memória

⁴⁵ “La science et la métaphysique se rejoignent donc dans l’intuition” (BERGSON, 2001, p. 1424/216). N.B.: nas citações das obras de Bergson, utilizaremos preferencialmente a *Édition du Centenaire*, compilada por André Robinet, com introdução de Henri Gouhier, publicada originalmente em 1959 e reeditada pela sexta vez em 2001. Assim, as numerações de página obedecem à sequência da Edição do Centenário, de modo que a primeira numeração corresponde à da paginação das *Œuvres*; a segunda, precedida do sinal “/”, indica a paginação das publicações originais, que Robinet fez constar no corpo das obras completas de Bergson. Trata-se de uma sistemática de referência corrente entre os comentadores de Bergson, de tal forma que, a fim de facilitar a conferência das citações, também a adotamos.

obedecendo a referenciais ontológicos compreensivos. No bergsonismo, a memória jamais será transcrita a partir da negatividade e do não-ser, como se fosse a mera representação de um objeto ausente. Ao contrário, ela será continuamente definida como uma região do ser ou do existente a partir de coordenadas dinâmicas e temporais, e constituirá, no limite – como demonstraremos oportunamente –, o fundamento do próprio tempo (duração real).

Bergson não cessou de sublinhar a impotência das formas meramente pragmáticas da inteligência para compreender a realidade profunda da transição: “De la *transition* il [l’entendement] détourne son regard” (BERGSON, 2001, p. 1256-1257/5-6). Dados os referenciais ontológicos a partir dos quais são colocadas, as questões do movimento e da mudança deverão aparecer como problemas coextensivos à compreensão das transições políticas, na medida em que Bergson compreende as formas de vida biológicas, e também políticas, indistintamente, como derivados ontológicos. Isso significa que todas as formas podem variar em função da duração, de tal modo que as coordenadas duracionais a partir das quais se poderá pensar memória e transição apontam para o caráter diferencial constitutivo do real que, como demonstramos, apenas tímida e recentemente assaltou os teóricos da Justiça de Transição, que rapidamente retornaram à *terra firma* das memórias individuais, psicológicas e conscientes, ou insistiram na fixidez de noções representativas e negativas do conceito.

Trata-se, pois, de tentar amarrar um devir que se insinua no interior das próprias doutrinas transicionais: erigir um conceito de memória que não admita redução a coordenadas individuais, sociais ou nacionais – evitando, do ponto de vista ético-político, o que Bergson chamou de “tendência ao fechamento” –, ao mesmo tempo em que a memória possa, com razão, apresentar-se em seu caráter dinâmico, segundo coordenadas duracionais, como condição ontológica e a um só tempo política das transições. Recusando toda operação redutora da memória, trata-se de superar, a partir de uma interlocução com a filosofia de Henri Bergson, o conceito meramente cognitivo, útil ou pragmático de memória, sem deixar de integrá-lo como uma das dimensões desse novo conceito de memória.

Dessa forma, objetiva-se contribuir para suprimir a lacuna explicativa encontrada na Teoria da Justiça de Transição e oferecer uma fundamentação possível sobre a função transicional da memória e seu potencial transformativo – empírica e vagamente decalcados pelos teóricos das práticas transicionais concretas. Nessa medida, será possível

reconceptualizar a memória a partir de um ponto de vista inexplorado pela tradição das doutrinas transicionais, utilizando os referenciais da ontologia bergsoniana, e desentocar, de sua intimidade estranha à pragmática da Teoria da Justiça de Transição, um conceito integrador das diversas camadas da memória, de tal forma que se possa compreender de que modo a memória pode ser obscuramente erigida, no corpo dessa vasta e recente teoria, à condição de uma causa profunda das ações políticas transicionais.

SEGUNDA PARTE

O virtual: a ideia de memória na filosofia de Henri Bergson

CAPÍTULO 4 – UM SALTO NO VIRTUAL: DO SER PRESENTE AO SER DO PASSADO

Como apresentar em poucos, mas decisivos, traços um filósofo “qui évolue et change dans le temps” (JANKÉLÉVITCH, 2008, p. 01), cuja filosofia, resumida em apenas quatro obras (GOUHIER, In: BERGSON, 2001, vii), parece ser infinita? Sobretudo, como fazê-lo sem abandonar as questões que, elaboradas no corpo dos capítulos precedentes, sugerem os temas da memória e da transição, que terminam por mobilizar a integral que percorre o campo especulativo do bergsonismo?

Começemos pelos traços impessoais. Henri Bergson nasce em 1859, em Paris, no seio de uma família judia. Frequenta a escola normal em 1881 e ensina em Clermont-Ferrand de 1883 a 1888. No ano seguinte, com trinta anos de idade, sustenta duas teses: sua tese complementar, sobre Aristóteles, e escreve o *Essai sur les donnés immédiates de la conscience*, que lhe renderia, vinte e nove anos mais tarde, o prêmio Nobel de Literatura. Em 1900, Bergson foi nomeado ao *Collège de France*, ocupando a cadeira de filosofia grega, em substituição a Charles Lévêque.

Dentre as sete obras *de facto*, seus quatro livros *de jure*⁴⁶, publicados ao longo de mais de quatro décadas, são permeados por uma constante atividade de escritura de que são testemunha seus escritos, cursos e correspondências. Todo esse material, que vem sendo intensamente recuperado e tornado público nas últimas décadas, não apenas serve para colmatar determinadas passagens entre suas obras maiores, mas dão notícia das articulações entre a radical invenção de conceitos, a crítica de problemas clássicos da metafísica e sua atuação como ator político e interlocutor privilegiado de seus contemporâneos.

Esta talvez seja a faceta bergsoniana menos familiar aos leitores brasileiros, mas também aos juristas que, não raro, utilizaram a inspiração bergsoniana como elementos

⁴⁶ Os quatro livros *de direito*, de Bergson – que ele mesmo considerava “suas obras completas” – tanto que são reunidas por André Robinet na *Édition du Centenaire*, em comemoração ao seu nascimento, em 1959 – são *Essai sur les donnés immédiates de la conscience* (1889), *Matière et Mémoire* (1896), *L'Évolution Créatrice* (1907) e *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion* (1932); outras obras, que consistem na reunião de escritos e de conferências, são publicadas em 1919 (*L'Énergie Spirituelle*) e 1934 (*La Pensée et le Mouvant*). Ainda, seria o caso de registrar a publicação de *Durée et Simultanéité* em 1922, livro em que Bergson controverte em alguns pontos com a Teoria da Relatividade de Einstein e que se encontra reproduzido em *Mélanges*, de 1972. Além dos diversos cursos, outros escritos de Bergson podem ser encontrados na recente edição de *Écrits Philosophiques*, apresentada por Frédéric Worms e publicada em 2011, como prolongamento das edições críticas de suas obras, retomadas pela *Presses Universitaires de France* (PUF) a partir de 2008. Registre-se, ainda, o interessante trabalho de coleção de inéditos, cursos e aulas levado a efeito pelos sucessivos volumes dos *Annales Bergsoniennes*, publicados a partir de 2002, também pela PUF.

motores de sua Filosofia ou Teoria do Direito. No Brasil, seria o caso de registrar alguns exemplares da importante penetração de Bergson na leitura de fenômenos estudados no âmbito das Ciências Humanas e Sociais, mas também no campo da Ciência Jurídica. No primeiro caso, a tese seminal de Ecleia Bosi (2010), publicada sob o título *Memória e sociedade: lembranças de velhos*, em que *Matière et Mémoire* é resgatada junto aos escritos de um dos mais ilustres alunos e polêmicos leitores de Bergson – Maurice Halbwachs. Mais recentemente, Ecleia ainda publicou *O tempo vivo da memória*, livro de ensaios sobre psicologia social em que retoma temas de sua tese relacionados a Bergson e Halbwachs, como a substância social da memória e a sobrevivência ou a persistência da memória (BOSI, 2003, p. 13-48).

No âmbito jurídico, seria impossível não lembrar as inspirações bergsonianas que, apreendidas desde pontos de vista muito próprios, penetram a análise de importantes filósofos do direito brasileiros. No campo jurídico, os mais destacados precursores da filosofia de Bergson no Brasil foram Miguel Reale e Goffredo Telles Júnior, dois importantes professores da Faculdade do Largo de São Francisco. Segundo Reale (2010, p. 80), Bergson teria sido “um dos maiores filósofos, se não o maior filósofo da França na primeira metade do Século XX”. A filosofia bergsoniana é intensamente recuperada pela filosofia do direito de Reale, a fim de auxiliar a compreender as distinções de método na Filosofia e na Ciência, momento em que Bergson é lembrado também por seu método intuitivo (REALE, 2010, p. 140). Por sua vez, o autor da célebre Carta aos Brasileiros,⁴⁷ escrevera também *Direito Quântico: ensaio sobre o fundamento da ordem jurídica* (TELLES JÚNIOR, 2006a), obra claramente inspirada na cosmologia bergsoniana e em sua metodologia de diálogo permanente e aberto com as ciências naturais. Mesmo no âmbito de sua Teoria do Direito, Goffredo Telles Júnior não cessou de evocar algumas soluções bergsonianas pontuais para problemas da história da metafísica ocidental que poderiam servir ao estudo do Direito; é o caso da ilusão sobre a existência da desordem (TELLES JÚNIOR, 2006b, p. 06-07), por exemplo.

Fora do Brasil, Alexandre Lefebvre escreveu duas recentes obras de Filosofia do Direito que se dedicam a apreendê-la no interior da obra de Bergson. Seu primeiro livro, *The Image of the Law: Spinoza, Bergson, Deleuze*, publicado em 2008, e *Human rights as a way of life: on Bergson's Political Philosophy*, de 2013. Nesse mais recente texto, não apenas Bergson aparece como a figura central da interrogação de Lefebvre, como sua

⁴⁷ Em agosto de 1977, Goffredo Telles Júnior lê sua Carta aos Brasileiros no pátio interno da Faculdade de Direito, em que manifestava seu repúdio à ditadura militar e conclamava à defesa da Democracia.

filosofia política permitiria compreender a relação entre direitos humanos e a ascense bergsoniana no contexto de sua filosofia política.⁴⁸ Segundo Lefebvre, Bergson teria renovado a forma de compreender os direitos humanos – não mais como instrumentos para proteger seres humanos de abusos, mas “as a medium for personal transformation” (LEFEBVRE, 2013, *Preface*).

Toda a novidade que a leitura de Lefebvre sobre Bergson representa, porém, não nos aproveita senão na medida em que auxilia, no conjunto de outros comentadores, a elucidar alguns conceitos; isso porque a perspectiva de sua obra permanece atrelada ao espectro da filosofia política de Bergson, mas não indaga sua mais profunda relação com a ontologia, na qual buscamos avançar. De toda maneira, o belo e original livro de Lefebvre vem ao encontro de uma preocupação que se intensifica cada vez mais entre os comentadores estrangeiros de Bergson – a maior atenção à faceta política da filosofia bergsoniana, as renovadas leituras e articulações de *Deux Sources de la Morale et de la Religion* com suas demais obras, a preocupação em atualizar um Bergson “político”.

Exemplares igualmente recentes disso são os textos que compõem o quinto volume dos *Annales Bergsoniennes*, intitulado “Bergson et la politique”, cujo prefácio, assinado por Vincent Peillon, considera que os novos estudos sobre o Bergson político assinalariam “un profond bouleversement dans les études philosophiques en France” (PEILLON, 2012, p.09). Há, pois, todo interesse em recuperar mais que um Bergson político, a ontologia duracional de que as transições políticas não são senão atualizações de nível.

Para além de um Bergson filósofo político, há um Bergson político, que testemunha sua íntima relação com a própria gênese do Direito Internacional dos Direitos Humanos. Durante certo período, Bergson trabalhou lado a lado com Woodrow Wilson para estabelecer a Liga das Nações e, mais tarde, fora indicado para a presidência da Comissão Internacional para Cooperação Intelectual da Liga (LEFEBVRE, 2013, *Preface* e SOULEZ; WORMS, 2002, p. 141-170). Ainda, Bergson teria sido uma influência confessa de John Humphrey, o principal responsável pela redação da Declaração Universal dos Direitos Humanos, de 1948 (LEFEBVRE, 2013, *Preface*).

Com efeito, toda a escritura de *Les Deux Sources* transpira a atmosfera de pressentimento de uma catástrofe que viria a ser a Segunda Guerra Mundial, mas, ainda assim é um profundo libelo de fé no aberto. Se, por um lado, Bergson compreendia os

⁴⁸ “I have interpreted Bergson’s political philosophy in this vein. To my mind the great power of *Two Sources* lies in its insistence that, in the end, none of the problems of politics – which include huge ones such as war and fascism, as well as everyday ones such as prejudice and exclusion – will be resolved without an attendant transformation in the relationship one has to oneself” (LEFEBVRE, 2013, *Preface*).

direitos humanos como “the best-placed institution to realize the social, moral, political and religious ideal that he will call the ‘open society’” (LEFEBVRE, 2013, *Chap. 1 – A dialogue on war*), por outro, sabia que, nos contextos de guerra, as sociedades fecham-se sobre si, tentando reconciliar hipocritamente os direitos humanos com a realidade da guerra. Nesses casos, “while war does not eliminate rights due to all human beings, nor show then to be imaginary, it does *suspend* their application for the time being. Duties toward humanity are [...] affirmed in principle but temporarily denied in fact” (LEFEBVRE, 2013, *Chap. 1 – A dialogue on war*). A fim de compreender o que significa uma sociedade aberta, ou como passar do fechado ao aberto – problema que, como veremos, sendo essencial à filosofia política de Bergson confunde-se com aquele que se propõe toda transição política –, precisamos, antes, entrar, de alguma maneira, e de uma vez por todas, no Bergsonismo. Apenas assim, e a esse preço, poderemos estimar as colaborações que uma ontologia da memória poderia conferir à integração dos heterogêneos conceitos de memória na Teoria da Justiça de Transição, bem como para a iluminação ontológica, mas também prática e política, da constante atribuição à memória de potenciais transicionais.

§ 1 BERGSONISMO, MÚLTIPLAS ENTRADAS

Henri Bergson não cessou de dizer que todos os problemas metafísicos da história da filosofia do Ocidente foram colocados muito mais em função do espaço do que em função do tempo (BERGSON, 2001, p. 1260-1261/09-11).⁴⁹ Essa simples afirmação é capaz de provocar uma completa subversão de toda a história da filosofia ocidental, implicando perguntar, de início, por seu sentido, senão por suas consequências imediatas, as quais devem ser, pouco a pouco, desdobradas e conduzidas aos limites de seu horizonte conceitual.

⁴⁹ Vladimir Jankélévitch (2008, p. 03), filósofo e pianista francês de ascendência russa, bem o percebe, e logo o transcreve em uma metáfora musical ou melódica: “Une mélodie jouée à l’envers, en commençant par la dernière note et en remontant d’aval en amont, ne serait qu’une innommable cacophonie. [...] L’ordre temporel n’est pas un accident de la sonate, mais son essence elle-même. [...] La première condition exigée pour comprendre le bergsonisme d’Henri Bergson est de ne pas le penser à rebrousse-temps. Le bergsonisme veut être pensé dans le sens même de la futurition, c’est-à-dire à l’endroit”. Não casualmente, Deleuze (1966, p. 22) reconhece que uma das dimensões mais importantes do método bergsoniano da intuição consistirá em colocar os problemas e solucioná-los mais em função do tempo que do espaço. É nesse sentido que Bergson, em *Matière et Mémoire*, pudera afirmar que “les questions relatives au sujet et à l’objet, à leur distinction et à leur union, doivent se poser en fonction du temps plutôt que de l’espace” (BERGSON, 2001, p. 218/74).

Afinal, se sabemos que Bergson é geralmente considerado o filósofo da duração, da vida, ou da criação (DELEUZE, 1966, p. 01), seria preciso procurar pelo significado profundo ao qual responde o convite bergsoniano, continuamente reiterado, de pensar *sub specie durationis* – convite que, não raras vezes, rendeu à sua filosofia a alcunha de pensamento antiintelectualista.⁵⁰ Como veremos mais adiante, isto teria sido fruto de uma incompreensão que se encontra hoje amplamente demonstrada na literatura crítica que acompanha a obra de Bergson desde meados dos anos cinquenta do século XX, especialmente em França.

A esta questão, a do sentido do tempo como horizonte da filosofia bergsoniana, viria acrescer-se ainda um problema anterior: o da assunção de sua realidade; o que significa dizer que o tempo existe e, mais ainda, de que forma compreender que a temporalidade possa constituir o sentido da mais antiga pergunta da história da filosofia – aquela sobre o ser? Eis o que implica uma maneira bergsoniana *sui generis* de ler as funções ocultas e, talvez, práticas e políticas da história da metafísica que nos propomos a perscrutar. No interior dessa dinâmica que constitui a própria realidade do tempo, seria preciso desvelar pacientemente no interior da obra de Bergson aquilo que constituiu o fio condutor do presente trabalho: compreender o sentido a um só tempo imanente e temporal dos conceitos de memória e de transição e, sobretudo, da relação entre memória e transição no bergsonismo. Retornaremos a ele incessantemente.

Múltiplas poderiam ser as entradas para reconstruir o sentido da pesquisa bergsoniana sobre os temas da memória e da transição, como também para elucidar o significado profundo de pensar não apenas a realidade da duração, mas a realidade *em* duração.⁵¹ Seria plausível, por exemplo, ensaiar a via metódica da crítica gnosiológica, tal como é a escolha de Gilles Deleuze (1966, p. 01-28) em seu *Le Bergsonisme*, mas também a de Franklin Leopoldo e Silva (1994, p. 29-116) em seu *Bergson – intuição e método*

⁵⁰ “Nous avons insisté sur le caractère méthodique et rationnel de l’intuition. Toutefois, ce n’est pas ainsi qu’elle est passé à la postérité. À beaucoup, elle a plutôt semblé n’être que ‘sentiments’, ‘inspiration’ ou sympathie confuse” (HUDE, In: FAGOT-LARGEAULT; WORMS, 2009, p. 197). Cf., ainda, (DELEUZE, 1966, p. 01).

⁵¹ “Il y a pourtant un sens fondamental: penser intuitivement est penser en durée” (BERGSON, 2001, p. 1275/30). No mesmo sentido, Cf. (RIQUIER, 2009, p. 187) e (PRADO JÚNIOR, 1989, p. 86), que afirma: “A intuição [...], sendo um ‘pensar em duração’, se oferece a gênese efetiva do sentido e a transição de um extremo a outro”. Trata-se, portanto, de perspectivar outro ponto de vista: a gênese, e não a estrutura, o *se fazendo* e não o *já feito*, o *processo de produção*, não o *produto* em que ele culmina; e não é possível fazê-lo sem considerar “a temporalidade da aparição da essência” como “um dado constitutivo da própria essência” (PRADO JÚNIOR, 1989, *loc. cit.*). Cf., ainda, a defesa de Camille de Belloy (2002, p. 138) faz da primazia da questão metódica em Bergson.

filosófico, que dedica à questão do método toda a primeira parte de seu livro, intitulada “Intuição e método filosófico”. Evidentemente, esta forma de exposição comporta a vantagem de construir progressivamente os conceitos da filosofia bergsoniana tomando singularmente a intuição por método metafísico. Ao mesmo tempo, se verificarmos que a formulação mais precisa da intuição como método filosófico remonta ao início de 1900⁵² – e é possível dizê-lo a despeito mesmo das críticas que Camille Riquier (2009, p. 134) recentemente expôs sobre a possibilidade de tratar a intuição como método propriamente dito –, assumir inicialmente esse ponto de vista metódico, e a crítica gnosiológica que o acompanha, poderia implicar brindar-se de antemão com aquilo que se deveria engendrar; isto é, corre-se o risco de tomar como estrutura dada *a priori* aquilo que a própria obra de Bergson desenvolve pouco a pouco como a costura procedimental indissociável da própria experiência filosófica concreta,⁵³ a saber, a intuição.

Se Deleuze e Leopoldo e Silva assumem o risco de uma interpretação retrospectiva e iniciam por ela, não é senão tendo em vista necessidades particulares de exposição em suas obras, e com o constante cuidado de não nutrir, sobre a intuição, nenhuma visão de estrutura, mas apreendê-la na dinâmica propriamente duracional de sua gênese. Deleuze, não sem certa ironia, buscava, pela via da intuição, infirmar as teses daqueles que criticaram a filosofia bergsoniana como um vago intuicionismo. Com efeito, desde o início percebe-se uma necessidade enfática de afirmar que “*L’intuition est la méthode du bergsonisme*” (DELEUZE, 1966, p. 01), e que ela não se confunde com qualquer sentimento, inspiração ou simpatia confusos, aparentados a uma metafísica antiintelectualista pré-kantiana. De outro lado, pode-se perceber que, em seu *Le Bergsonisme*, trata-se de tornar evidente o liame entre o método metafísico da intuição, próprio à filosofia bergsoniana, seu monismo virtual e uma ontologia composta por dois registros de realidade: o atual e o virtual. Não casualmente, *Le Bergsonisme* é o texto de Deleuze capaz de iluminar a interpretação de alguns de seus últimos e mais complexos textos autorais, como *L’actuel et le virtuel* (DELEUZE; PARNET, 2010, p. 177-185) e

⁵² Tanto que *Introduction à la Métaphysique* será publicada apenas em 1903 na *Revue de métaphysique et de morale*, e aparecerá reformulada em 1934, no último livro *de fato* de Bergson, *La pensée et le mouvant*. Cf., nesse sentido, a nota de Bergson quando da republicação de seu texto (BERGSON, 2001, p. 1392-1393/177-178).

⁵³ Significativamente, a frase com que Vladimir Jankélévitch (2008, p. 05) abre o primeiro capítulo de seu *Bergson* afirma: “Le bergsonisme est une des ces rares philosophies dans lesquelles la théorie de la recherche se confond avec la recherche elle-même, excluant cette espèce de dédoublement réflexif qui engendre les gnoséologies, les propédeutiques et les méthodes”, evidenciando a imanência do método à experiência filosófica no seio da qual este constantemente se desdobra.

L'immanence: une vie... (DELEUZE, 2003, p. 359-363), ambos de inspiração reveladoramente bergsoniana.

Por certo, ao escrever *Le Bergsonisme*, Deleuze poderia ter acreditado na conveniência de afirmar sempre que possível que a intuição bergsoniana não conduz a nenhuma simpatia vaga ou forma gnosiológica pré-kantiana, senão que, com suas regras muito estritas, a intuição constitui “une méthode élaborée, et même une des méthodes les plus élaborées de la philosophie” (DELEUZE, 1966, p. 01), conclusão que decorreria imediatamente de uma profunda exigência de precisão filosófica, presente nos escritos de Bergson dedicados à intuição e constantemente reivindicada por ele.⁵⁴

De seu turno, e polemizando com Deleuze, Camille Riquier afirma a dissociação *de direito* entre intuição e método com base no “Discours aux étudiants de Madrid”, de primeiro de maio de 1916, em que Bergson descreve a intuição como um penoso esforço por meio do qual rompemos com as ideias preconcebidas e os hábitos intelectuais, a fim de recolocar-nos simpaticamente no interior da realidade.⁵⁵ Contudo, verifica-se que em sua crítica ao tratamento da intuição como método, Riquier (2009, p. 134), embora dirija-se objetivamente contra o primeiro capítulo de *Le Bergsonisme*, não menciona a exigência de precisão interna à intuição, postergando sua análise para uma centena de páginas adiante (RIQUIER, 2009, p. 247). Desse modo, apesar de encontrar uma dedução exegética bastante plausível, a distinção *de direito* entre intuição e método proposta por Riquier, não afasta, por si, outras leituras que apresentam a vantagem de serem concebidas a partir das articulações reais da experiência filosófica bergsoniana, como quisera também Bento Prado Júnior que – antes mesmo de Deleuze – não deixou de explicitar que “A reflexão bergsoniana sobre o método é governada pelo ideal da precisão” (PRADO JÚNIOR, 1989, p. 27).

A exemplo do que parece ocorrer com *Le Bergsonisme*, mas de modo intrinsecamente singular, Franklin Leopoldo e Silva inicia seu *Bergson* pela exposição da

⁵⁴ Essa exigência, expressa no pátio da primeira parte da Introdução especialmente escrita para *La Pensée et le Mouvant*, exprime um dos diapasões que percorrem toda a obra de Bergson: “Ce qui a le plus manqué à la philosophie, c’est la précision. Les systèmes philosophiques ne sont pas taillés à la mesure de la réalité où nous vivons” (BERGSON, 2001, p. 1253/01). Bastaria lembrar, por exemplo, como o fazem Deleuze (1966, p. 30-31) e Worms (2011, p. 53), que se *Essai sur les données immédiates de la conscience* dirige-se contra as ilusões e falsos-problemas que envolvem a liberdade, Bergson não consegue chegar a eles senão criticando as traduções simbólicas, representativas e espacializantes dos estados de espírito qualitativos, contínuos e heterogêneos pela psicologia de seu tempo.

⁵⁵ “La méthode philosophique, tel que je me la représente, comprend deux démarches successives de l’esprit. Le second de ces deux moments, la démarche finale, c’est ce que j’appelle *intuition* – un effort très difficile et très pénible par lequel on rompt avec les idées préconçues et les habitudes intellectuelles toutes faites, pour se replacer sympathiquement à l’intérieur de la réalité” (BERGSON, 1972, p. 1197).

extensa polêmica da filosofia bergsoniana em relação a toda a filosofia metódica que a precedeu, a fim de explicitar o que constitui a exigência singular de sua obra: as relações entre intuição e discurso filosófico. Estas se encontram, desde o primeiro momento, erigidas segundo a exigência da adequação entre método filosófico e a realidade à qual se aplica, inscrevendo-a, também ela, na perspectiva da precisão. Configurada “pela aderência do conceito ao objeto” (LEOPOLDO E SILVA, 1994, p. 34), a precisão teria se tornado, a partir de Bergson, o critério da adequação do conhecimento ao real, denunciando uma apreensão deformante e intrinsecamente simbólica da realidade, derivada, como veremos, das formas específicas da própria inteligência humana.

Se Riquier deseja deduzir a impossibilidade de tratar a intuição como método a partir de uma dedução que poderíamos chamar de exegética, seria não menos necessário considerar, por exemplo, o fato de que o *Avant-propos* de *La Pensée et le Mouvant* apresenta a referida coleção de ensaios e conferências como centradas sobre o problema da pesquisa em filosofia. Aqueles textos, segundo Bergson (2001, p. 1251) “portent principalement sur la méthode que nous croyons devoir recommander au philosophe. Remonter à l’origine de cette méthode, définir la direction qu’elle imprime à la recherche, tel est plus particulièrement l’objet des deux essais composant l’introduction”. *La Pensée et le Mouvant* representa, portanto, o resultado de uma série de esforços pontuais de Bergson a fim de remontar à genealogia do método que se deve recomendar ao filósofo.

Se disso não é possível concluir resolutamente que a intuição constitui o método filosófico por excelência, tampouco autoriza a afirmar rigorosamente uma dissociação *de direito* entre método e intuição, de tal forma que pudesse haver, para Bergson, intuição sem inteligência. A *longue camaraderie* com os fenômenos de superfície verificados ao longo de todo bergsonismo,⁵⁶ o extenso e profícuo diálogo de todos os livros de Bergson com as ciências de seu tempo – psicologia, matemática, medicina, biologia, sociologia, antropologia –, ou mesmo o cabal objetivo de afirmar, na contracorrente da gnosiologia kantiana, a possibilidade de um enriquecimento recíproco entre ciência e filosofia na direção do real e do absoluto (BERGSON, 2001, p. 663-664/199-200) não seriam suficientes para indicar uma compenetração entre método e intuição como um dos principais horizontes de sentido da filosofia bergsoniana?

⁵⁶ “Car on n’obtient pas de la réalité une intuition, c’est-à-dire une sympathie spirituelle avec ce qui elle a de plus intérieur, si l’on n’a pas gagné sa confiance par une longue camaraderie avec ses manifestations superficielles” (BERGSON, 2001, p. 1432/226)

Com efeito, se Riquier tem razão em afirmar a dissociação *de jure* entre intuição e método, de tal modo que o próprio Bergson identificaria a ocorrência de métodos sem intuição e intuições despidas de método, por outro lado, estes não seriam senão os desenvolvimentos de duas tendências inscritas na inteligência que deveriam ser reunificadas no campo concreto da experiência.⁵⁷ Ainda aqui, valeria o “método” bergsoniano de divisão a fim de seguir as articulações do real, segundo o qual os mistos que são dados com a experiência podem ser divididos em multiplicidades que diferem por natureza – multiplicidades quantitativas, homogêneas e descontínuas, que correspondem ao espaço, e multiplicidades qualitativas, heterogêneas e contínuas, às quais corresponde a duração (DELEUZE, 1966, p. 31).

Considerando-se ou não a intuição como o método filosófico por excelência, e embora a relação entre inteligência e intuição só possa ser definitivamente esclarecida com a descrição da gênese da inteligência no seio da vida, a crítica a um suposto antiintelectualismo bergsoniano pode ser afastada imediatamente, senão pela afirmação da intuição como método, como enfaticamente quiseram Prado Júnior, Deleuze, Hude e outros, ao menos pela verificação de que a dissociação entre intuição e inteligência não apenas contraria o sentido global da *démarche* da obra bergsoniana, como, antes e sobretudo, contrafaz afirmações muito contundentes como aquela em que Bergson preconiza que, sendo mais que ideia, é por meio de ideias que a intuição termina por comunicar-se; isto é, “L’intuition ne se communiquera d’ailleurs que par l’intelligence” (BERGSON, 2001, p. 1285/42); ou aquela em que afirma uma cooperação entre intelecto e intuição, ambas reunidas sob o selo da precisão: “[...] intuitive ou intellectuelle, la connaissance sera marquée au sceau de la précision” (BERGSON, 2001, p. 1320/86).⁵⁸

De tudo quanto vimos, apreendamos três notas originais do bergsonismo que servirão a compreender o ânimo que deve orientar as primeiras aproximações de nossa questão original: 1) pensar, para Bergson, é mais do que pensar a duração como objeto da

⁵⁷ “Pour tout résumer, nous voulons une différence de méthode, nous n’admettons pas une différence de valeur entre la métaphysique et la science” (BERGSON, 2001, p. 1285/42-43). E, ainda, “C’est dire que science et métaphysique différeront d’objet et de méthode, mais qu’elles communieront dans l’expérience” (BERGSON, 2001, p. 1287/45).

⁵⁸ Atestando uma vez mais a relação entre inteligência e intuição, Frédéric Worms recomenda que evitemos em enxergar na intuição uma regressão instintiva, e afirma “a intuição não supera a humanidade senão no sentido revelado pela inteligência” (WORMS, 2011, p. 271). Ainda, Petr Tuma (*In*: FAGOT-LARGEAULT; WORMS, 2009, p. 374) explicita a relação de complementaridade entre intuição e inteligência suposta pela interpretação de Worms: “L’intelligence, comme faculté principale de l’homme, se trouve complétée par son jeu avec l’intuition”. Finalmente, convém assinalar que também Henri Hude (*In*: FAGOT-LARGEAULT; WORMS, 2009, p. 197) não cessou de insistir “sur le caractère méthodique et rationnel de l’intuition”. A orientação genuinamente antropológica do trabalho de intuição em Bergson, no entanto, é um tema de que não podemos nos ocupar por ora, sob pena de estender inconvenientemente esta pequena digressão.

filosofia, mas é pensar *em duração*, o que significa seguir as articulações moventes do real, privilegiar a visão da gênese e não a da estrutura dada por não se sabe bem por qual *deus ex machina*; 2) evitemos o antigo e incoerente hábito de procurar pelo antiintelectualismo no seio daquilo que Bergson designou como “esforço de intuição”;⁵⁹ nosso breve desvio pôde atestar o liame necessário entre intuição e inteligência, se por inteligência compreendermos, a exemplo de Bergson, “a maneira humana de pensar”.⁶⁰ 3) Finalmente, compreendemos que a intuição constitui uma das múltiplas entradas possíveis à filosofia de Bergson, sendo preciso, nesse caminho, descartar todo raciocínio estrutural e retrospectivo em relação a esse conceito. Se o conhecimento de qualquer realidade exige, como quisera o próprio Bergson, uma longa camaradagem com suas manifestações superficiais, não se poderá esperar ver na intuição o *fiat* da obra bergsoniana, uma vez que não é por ela que Bergson começa e porque ela se constitui em um desenvolvimento em tudo coextensivo à experiência concreta.

Encerremos esse longo parêntese sobre a questão da intuição em Bergson a fim de retomar nossa questão primeira: a das múltiplas entradas para compreender o sentido e a realidade do tempo em Bergson. Além da intuição, uma segunda possibilidade seria a esboçada por Frédéric Worms em *Bergson, ou os dois sentidos da vida*, ou como propusera, antes dele, Vladimir Jankélévitch, com seu *Henri Bergson*. Ela consistiria em remontar as articulações do bergsonismo a partir do progresso interno de seu desenvolvimento, partindo do *Essai sur les donnés immédiates de la conscience* (1889), passando por *Matière et mémoire* (1896) e *L'Évolution Créatrice* (1907) até chegar a *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion* (1932). Trata-se de uma das ordenações mais didáticas de Bergson, na medida em que o trabalho passa a ser – como Jankélévitch e Worms, aliás, executam magistralmente – proceder às cesuras, encadear pontos de continuidade e religar elementos de ruptura entre as quatro principais obras de Bergson.

Apesar de os esforços desses célebres leitores de Bergson convencerem pela união de beleza e inspiração da continuidade do bergsonismo, retilhar sistematicamente seus caminhos implica assumir o risco de criar indevidamente no leitor a impressão – na qual, é preciso evidenciar, nenhum desses notáveis intérpretes jamais incorre – de um *télos* previamente estabelecido pela filosofia bergsoniana. Se assim fosse, o que explicaria, por exemplo, o quarto de século que separa a publicação de *L'Évolution Créatrice* e a de *Les*

⁵⁹ A fim de encerrar tais acusações, deixemos com Bergson (2001, p. 1328/95) a última palavra: “Nous ne dirons rien de celui qui voudrait que notre ‘intuition’ fût instinct ou sentiment. Pas une ligne de ce que nous avons écrit ne se prête à une telle interprétation”.

⁶⁰ “Qu’est-ce en effet que l’intelligence? La manière humaine de penser” (BERGSON, 2001, p. 1319/84).

Deux Sources (GOUHIER, 1989, p. 87)? Se, com efeito, é impossível deixar de verificar que Bergson sempre se move de um problema concreto a outro – a liberdade, a relação entre corpo e espírito, a gênese criadora da vida e de suas formas específicas, a mística e o aberto –, e que cada livro terminado engendra, já, as virtualidades de um problema que é preciso colocar sempre em função da duração, não há meta na filosofia bergsoniana, senão certa direção inespecífica que se resume à tentativa de oferecer uma resposta às três grandes e simples questões que o senso comum frequentemente se coloca: “Quem somos nós?”, “De onde nós viemos?”, “Para onde nós vamos?” (RIQUIER, 2009, p. 476).

A fim de evitar os riscos da interpretação retrospectiva, bem como os da exposição linear, gostaria de propor, alternativamente, uma terceira entrada, apenas por supô-la mais adequada aos desenvolvimentos do problema que buscamos enfrentar a partir de Bergson: apresentar os conceitos de memória e transição no corpo da filosofia bergsoniana a fim de explicar a relação entre memória e transformação social – lacuna encontrada na primeira parte, no seio heterogêneo da Teoria da Justiça de Transição.

Eis porque a questão do sentido e da realidade do tempo devem ser colocadas de um ponto de vista que não inicia pela exposição da intuição filosófica, tampouco pela exposição sistemática do desenvolvimento da obra de Bergson. É preciso que nos coloquemos no campo de sentido conceitual de imediato, instaurando-o correlativa e contemporaneamente ao desenvolvimento dos conceitos que o povoam.

Antes disso, no entanto, é preciso uma palavra sobre o sentido desse movimento que nos autoriza colocar-nos subitamente no interior do campo problemático que se deseja constituir. Escrevesse sobre o canevás das experiências psicológicas, forjasse um campo transcendental das experiências concretas ou recortasse problemas antropológicos acerca dos destinos da espécie humana sobre o fundo do élan vital, não raras vezes, e até mesmo constantemente, Bergson empresta à intuição a imagem dos saltos; toda a sua obra é percorrida por essas imagens: há saltos na duração qualitativa, no passado, na origem da vida, na justiça absoluta, no aberto etc.

Sempre que nos vemos envolvidos por diferenças de natureza – entre multiplicidades quantitativa e qualitativa, espaço e tempo, matéria e espírito ou entre fechado e aberto, por exemplo –, retorna a imagem dos saltos que preenchem positivamente as dificuldades de passar de um registro ontológico a outro em um momento em que não se pode, ainda, passar de um termo a outro por contiguidades. Geralmente, trata-se dos momentos em que Bergson deseja desfazer-se de falsos-problemas ou

constituir os seus pela intuição, mais adequados, que se valem de um contato imediato com a experiência concreta acerca do qual se mobiliza o esforço de intuição.⁶¹

O que aparecerá ao fundo de cada um deles é o salto problemático e, ainda assim, sempre repetido, do atual em direção ao virtual, sem sair da mesma realidade à qual ambos os registros pertencem – campo transcendental ao qual nenhuma realidade pode escapar, pois define a condição de toda experiência concreta. É sobre um salto como esses, de uma diferença de natureza a outra, de um registro de realidade a outro, que devemos nos concentrar a fim de realizar a travessia do atual em direção ao virtual sob o aspecto da duração. Trata-se de interrogar o sentido e a realidade do tempo em Bergson.

Para tanto, o movimento conceitual que realizaremos mobiliza dois níveis de realidade solidários e, no entanto, qualitativamente distintos: o psicológico e o ontológico, tal como aparecem a partir do *Essai sur les donnés immédiates de la conscience* e de *Matière et Mémoire*. Falamos de uma duração tomada em uma diferença de vibração: psicológica, compreendida como duração interior, experiência mais imediata do fluxo temporal, e ontológica, registro de realidade mais próximo da matéria. Seu mútuo cruzamento tornará possível efetuar a passagem do ser presente ao ser do passado – eis a transição que, por ora, se trata de engendrar e que permite aceder não apenas à duração *sentida* em profundidade como fruto de uma experiência psicológica – verdadeiro fato fundamental (JANKÉLÉVITCH, 2008, p. 07) –, mas, igualmente, ao ser presente e ao ser do passado como índices de um desdobramento ontológico dúplice da duração: o atual e o virtual.

Em relação às alternativas que há pouco revisitamos em suas linhas gerais, esta apresenta a vantagem de não incorrer nos riscos de interpretação retrospectiva e de continuidade linear, que aquelas poderiam sugerir ao leitor, tornando mais complexo o acompanhamento da demonstração do sentido e da realidade do tempo em Bergson. Ainda, esta alternativa permitirá acompanhar o desdobramento a um só tempo complexo e contínuo da realidade do virtual, bem como seus desdobramentos que, de um ponto de vista inicialmente psicológico, progressivamente se articulará com a ontologia da duração, concedendo-nos a chave de todos os desdobramentos ulteriores em campos muito heterogêneos, como os terrenos da subjetivação ou da experiência social.

⁶¹ Nesse aspecto, vê-se que a imagem do salto é uma figura de acesso àquilo que a experiência concreta pode oferecer à intuição. Todavia, este primeiro salto define apenas o acesso à experiência naquilo que ela possui de concreto e, portanto, de misto por ora indiviso. Uma vez cindido, torna-se ainda uma vez possível saltar de um termo-limite a outro, de uma diferença de natureza a outra. Por essa razão, Henri Hude (2009, p. 182) afirma que “L’objet de l’intuition, c’est d’abord l’immédiat. L’immédiat est le mode de connaissance qui se rapporte sans intermédiaire à son objet”.

§ 2 DURAÇÃO: O SENTIDO E A REALIDADE DO TEMPO

Encontramo-nos, pois, no segmento psicológico da obra de Bergson, que ensaia, também, e já, sua deserção ampliadora em direção à ontologia, e é precisamente esta articulação, ou esta continuidade, entre o psicológico e o ontológico que se torna momentaneamente o epicentro conceitual necessário para explicar o sentido e a realidade do tempo, como a passagem do ser presente ao ser do passado no bergsonismo. Afinal, se por ora utilizamos o termo *ontológico* para designar as realidades aproximadas da matéria, excluindo aparentemente o psíquico, é apenas por uma razão de comodidade precária que deve deformar-se paulatinamente no sentido de seu contrário. A construção progressiva do conceito de duração e a procura pelo sentido e pela realidade do tempo tendem a provocar, como veremos, duas aberturas nessas mesmas estruturas discursivas: a primeira, no ontológico, torna o psíquico e o mental uma realidade; a segunda, no psicológico, torna-o o seio privilegiado da experiência da duração, assegurando sua realidade e seu sentido. Trata-se, portanto, de abrir o campo ontológico pelo campo psicológico e, como consequência da comunicação entre ambos, afirmar a realidade da duração em níveis ou registros diferentes que compõem uma só realidade ontológica.

O texto introdutório do *Essai sur les donnés immédiates de la conscience* apresenta o problema da liberdade como comum aos campos da psicologia e da metafísica. Sua origem profunda se deve ao fato de que “Nous nous exprimons nécessairement par des mots et nous pensons le plus souvent dans l’espace” (BERGSON, 2001, p. 03/VII). Se a linguagem corresponde à expressão de ideias de acordo com necessidades práticas, comuns à ação na vida quotidiana como na ciência, de algum modo, suas traduções introduzem “entre nos idées les mêmes distinctions nettes et précises, la même discontinuité qu’entre les objets matériels” (BERGSON, 2001, p. 03/VII). Eis o que nos leva a tomar os símbolos meramente representativos por coisas. Trata-se, nesse caso, não mais que de uma assimilação útil que, no entanto, é capaz de engendrar, em filosofia, problemas aparentemente insuperáveis que, uma vez que tenham sido recolocados, poderiam até mesmo desvanecer por completo, segundo Bergson adverte – não sem certa audácia especulativa.

Por essa razão, os dois primeiros capítulos do *Essai* concentram-se precisamente sobre a crítica das noções de quantidades intensivas e de multiplicidades numéricas. É preciso compreender que não se trata de uma crítica a conceitos puros, mas à sua aplicação, pelas ciências psicológicas, a um campo de experiências irreduzível à

representação espacial incutida nesses conceitos. Logo se nota, portanto, que a crítica de Bergson desenrola-se no sentido da irreducibilidade de experiências duracionais a traduções que não apreendem senão um rastro espacializado de uma mudança real e absoluta. Nesse sentido, o problema da liberdade indicará que toda polêmica metafísica e psicológica acerca de sua existência entre deterministas e seus adversários, teria origem em uma operação de fundo: “une confusion préalable de la durée avec l’étendue, de la succession avec la simultanéité, de la qualité avec la quantité [...]” (BERGSON, 2001, p. 03/VII).⁶² Em suma, uma insistente confusão entre realidades que comportam diferenças de natureza de que deriva uma certa maneira de pôr o problema, cuja denúncia o ensaio bergsoniano assumirá (WORMS, 2011, p. 37).

O que está em jogo na introdução dessa diferença, ainda imprecisa, entre duração e espaço é precisamente a natureza da duração. Supomos, por ora, a fim de acompanhar Bergson, que a assimilação da duração pelo espaço seja deformante e desnaturante, assim como a tradução de uma sucessão em simultaneidades ou de qualidades em quantidades. Tratar-se-ia, pois, de conceitos irreducíveis, cuja irreducibilidade ainda falta explicar. Para fazê-lo, deixemos de lado a questão da realidade do espaço e nos concentremos nos problemas que nos sugerem o desenvolvimento da realidade da duração.

O campo experimental de Bergson são os estados psicológicos e de consciência propriamente humanos. Eles serão desenvolvidos, inicialmente, a partir da ideia de sensação, em primeiro lugar no sentido de identificar e separar as tendências duracionais e não-duracionais no seio da experiência interior e concreta que nos assinala “le fait de ‘durer’” (JANKÉLÉVITCH, 2008, p. 07). Se as sensações de esforço e movimento podem ser naturalmente associadas à superfície a que se aplicam ou à trajetória sobre a qual se deslocam, o mesmo não ocorre quando experimentamos outros estados de alma, como “les joies et les tristesses profondes, les passions réfléchies, les émotions esthétiques” (BERGSON, 2001, p. 09/06). Esses estados parecem bastar a si mesmos, excluindo toda possibilidade de tradução espacial;⁶³ parecem, ademais, emergir subitamente de certa profundidade da consciência, exprimindo dinamicamente uma modificação da “nuance de

⁶² Bento Prado Júnior não apenas lembra que a crítica do *Essai* bergsoniano dirige-se tanto à ciência quanto ao senso comum, ao distribuírem fatos psicológicos em um espaço imaginário instaurado por coordenadas de grandeza intensiva, mas também que colocar em jogo o conceito de grandeza intensiva põe em xeque “a possibilidade da constituição da psicologia como ciência”, a qual está fundada nessa categoria. De todo modo, buscando demonstrar a vacuidade do problema da liberdade, Bergson buscaria “infundar deterministas e espiritualistas” demonstrando “a raiz comum dessas metafísicas” (PRADO JÚNIOR, 1989, p. 73-74).

⁶³ “C’est que, plus on descend dans les profondeurs de la conscience, moins on a le droit de traiter les faits psychologiques comme des choses qui se juxtaposent” (BERGSON, 2001, p. 10/06-07), isto é, menos direitos tem uma representação espacial sobre a coloração afetiva em profundidade.

mille perceptions ou souvenirs”, penetrados agora de uma nova imagem. No entanto, toda descida à profundidade obscura da consciência, dos desejos e sonhos que a penetram – e que, como veremos, penetram-se indefinidamente nela – repugna à consciência reflexa, orientada para a utilidade e para a vida e, portanto, amante do claro e do distinto envolvidos pelos horizontes da representação.

Toda afecção tomada em profundidade implica mais uma mudança de qualidade que de grandeza. Um desejo que pacientemente se acumula, o futuro preenche de uma infinidade de possíveis mais fecundos que o próprio futuro, que designa toda a prazerosa intensidade de nutrir esperança, sentimentos profundos de alegria e tristeza, sentimentos estéticos que inspiram certa simpatia física de movimentos alheios, como a graça, assinalariam um progresso qualitativo que, no entanto, interpretamos como mudança de grandeza em razão de uma inadequação entre nossa linguagem e “as sutilezas da análise psicológica” (BERGSON, 2001, p. 13/10).

A sensação estética, talvez, constitua um dos mais claros exemplares sobre como Bergson compreende a natureza qualitativa dos estados psicológicos. Segundo ele, o que constitui o objetivo da arte? Não comunicar uma sensação, mas *introduzir-nos* em uma emoção.⁶⁴ Para isso, é necessário adormecer as resistências de nossa personalidade, docilizar nosso estado de ânimo, a fim de que simpatizemos com o sentimento expresso. O ritmo, seja o compreendido pela música, pela poesia, pelas artes plásticas ou pela arquitetura, suspende nossas faculdades a fim de envolvê-las por completo em uma densa névoa de emoções que não se resumem àquela sugerida pela obra, mas a integra com milhares de sensações, sentimentos e ideias que a atravessam, formando, assim, um estado único e inexplicável; tão singular, que talvez fosse preciso “revivre la vie de celui qui l’éprouve [*l’émotion*] pour l’embrasser dans sa complexe originalité” (BERGSON, 2001, p. 15/13).⁶⁵

⁶⁴ Em *Puissances du Temps*, David Lapoujade pergunta-se pela relação entre o conceito de duração em Bergson e o fato de que sua experiência aparece, desde seus primeiros escritos, ligada à sensação da passagem do tempo: “pour saisir la durée [...], il faut la *sentir* s’écouler en nous” (LAPOUJADE, 2010, p. 08). Trata-se, porém, de compreender o que significar *sentir*. É certo que ao passar, o tempo provoca emoções que se confundiriam, para Lapoujade, com os próprios dados imediatos da consciência. Contudo, para compreender o significado profundamente bergsoniano de *sentir* seria preciso inverter a polaridade comum entre causa e efeito: já não seria o tempo que, ao passar, provoca emoção; é a duração mesma que, em nós, é emoção, segundo a fórmula de Lapoujade. Isso indicaria que a *emoção* – ideia que reaparecerá incessantemente na obra tardia de Bergson seguida do predicado *criadora* – constitui um dos aspectos fundamentais da experiência da duração. Isso é o que torna a sensação estética um exemplar privilegiado para a compreensão do duracional, cuja realidade esboça-se já interna e imediatamente.

⁶⁵ A expressão entre colchetes não consta do original.

A qualidade de singularidade intensiva da emoção estética produz, assim, a queda das barreiras que tempo e espaço interpunham entre a consciência do artista e a do amante de arte; essa ressonância entre consciências – como vimos, mais que a comunicação de uma emoção, implica a introdução no solo afetivo de uma emoção enriquecida em diversos níveis de profundidade pelo eu que a experimenta – produz, segundo Bergson, mudanças em nós: “Les intensités successives du sentiment esthétique correspondent donc à des changements d’état survenus en nous, et le degré de profondeur au plus ou moins grand nombre de faits psychiques élémentaires que nous démêlons confusement dans l’émotion fondamentale” (BERGSON, 2001, p. 16/14).

Bergson reconhece, no entanto, a raridade desses estados de alma profundos. Torna-se necessário evitar que sua crítica da inadequação do conceito de quantidades intensivas, traduzíveis sempre em diferenças de graus, seja compreendida como um *tour de force* que toma o excepcional pelo regular. Por isso, Bergson deve retornar às sensações que nos parecem mais imediatamente espaciais: é o caso da sensação de esforço.

Com efeito, o esforço muscular parece-nos sempre comportar diferenças quantitativas. Representamos esforços musculares mais fracos e mais fortes, que implicam menor ou maior volume de ação. Se comprimíssemos a sensação de esforço o máximo possível, concluiríamos facilmente pela existência de um estado puramente psíquico que não ocupa espaço e, contudo, importa grandeza.

Em que consiste nossa percepção de sua intensidade? Como se pode afirmar que experimentamos uma sensação de crescimento do esforço? Não nos afastemos da experiência. Bergson sugere que fechemos o punho o mais forte que pudermos, ou comprimamos constantemente um dos lábios contra o outro, observando-nos: ao longo do tempo, perceberíamos um aumento de superfície e de esforço, quando, em verdade, trata-se objetivamente de uma pressão constante e igual exercida sobre a mesma região. Nossa consciência, todavia, perceberia aí um crescimento de esforço muscular em razão de uma mudança qualitativa ocorrida em alguma das percepções periféricas (BERGSON, 2001, p. 21/19). Ora, sendo qualitativa a modificação de intensidade de um esforço superficial, é forçoso conduzir sua causa a um sentimento profundo da alma confusamente percebido em superfície.

Investigando estados psicológicos intermediários entre sentimentos profundos e esforços superficiais, como a atenção, geralmente acompanhada de movimentos (contração do frontal, elevação do sobrolho, abertura da boca etc.), é possível identificar, também entre eles, uma impressão de aumento de um “esforço imaterial” por manter-se

concentrado. Com efeito, mesmo aí o esforço de atenção é reconduzido a uma tensão da alma, devendo-se a variação de intensidade percebida à tensão muscular que a acompanha. O mesmo ocorre com o que Bergson chama de emoções violentas: desejo agudo, cólera, amor apaixonado, ódio violento, que se fazem não raro acompanhar por sintomas fisiológicos de furor: variações qualitativas misturam-se a tensões musculares periféricas e uma variação de tensão espiritual pode ser logo transcrita em termos de coordenadas quantitativas e espaciais.

Isso tudo importaria reduzir essas sensações superficiais que podem ser transcritas em termos de grandezas à orientação de movimentos concomitantes que a consciência mede pelo número e extensão “das superfícies interessadas”. Bastaria eliminar todo traço de abalo orgânico a fim de que restasse apenas uma emoção à qual é impossível atribuir grandeza de intensidade. Seria preciso, pois, distinguir com precisão entre abalos orgânicos e sentimentos profundos, agitação superficial e perturbações em profundidade.

Se Bergson contesta o conceito de intensidade quantitativa é visando a comprovar o fundo qualitativo, em profundidade, de toda manifestação superficial. A irredutibilidade entre intenso e extenso, entre a qualidade e a quantidade indica, desde logo, que há entre eles uma diferença não apenas de grau, mas de natureza. Essa diferença de natureza impede que a tradução do qualitativo pelo mensurável seja adequada e, mais além, que se passe do qualitativo ao quantitativo por aproximações – sejam elas ampliações ou reduções – sucessivas. A noção de intensidade implicaria, nesse sentido, um misto, designando ao mesmo tempo uma apreciação da grandeza da causa por certa qualidade superficial do efeito – o que corresponderia ao extenso e ao quantitativo, bem como “la multiplicité plus ou moins considérable de faits psychiques simples que nous devinons ou sein de l’état fondamental” (BERGSON, 2001, p. 50/54), o que designaria não mais uma percepção clara e distinta, ou superficial, mas profunda, confusa e obscura.

A intensidade afigura-se, pois, um misto bifronte que se compõe de dados extensos, quantitativos, superficiais ou, o que é dizer o mesmo, espaciais, e, em seu anverso, é composto de uma multiplicidade de fatos psíquicos simples, tomados em sua continuidade obscura e confusa que Bergson compraz-se em chamar de “l’image d’une multiplicité interne”. Eis o ponto de junção entre estados de consciência meramente representativos e estados de consciência que se bastam, considerados em profundidade. O próximo passo será dissociar representação e esta multiplicidade interna, considerada agora não em estados separados, mas em si mesmos, a fim de depurar a duração de todas as suas

representações espaciais e, dessa forma, liberá-la das ilusões de que a inteligência a cercou desde a filosofia dos eleatas.

Até agora, apreendemos estados psicológicos como sensações cujas qualidades desprendem-se de um fundo obscuro e confuso e que, chegando à superfície de nosso eu, são apreendidos como estados separados, distintos, tal como a inteligência os percebe como dados imediatos de uma consciência. Diferentemente dos sentimentos profundos, as sensações apreendidas na superfície, e logo transcritas em quantidades intensivas, variações de grandeza e diferenças de grau, oferecem-nos, com efeito, uma multiplicidade, mas ela nos concederá a duração? Tudo indica que não. Se a intensidade, misto bifronte preenhe tanto de quantidades intensivas quanto de fatos psíquicos simples correspondentes a multiplicidades internas, aponta desde logo para uma divisão entre o espacial e o externo, e o duracional e o interno, é na duração dos estados simples, interiores e profundos que devemos buscar a ideia de duração.

Afinal, como vimos, é em profundidade que se constituem tanto os sentimentos profundos, que parecem bastar-se a si mesmos, quanto aqueles mais superficiais, sempre em vias de converter-se em extensão segundo os modos simbólicos de uma consciência que os experimenta em profundidade e realiza sua síntese por intermédio da inteligência. Em que consiste o que seus dados imediatos ofereceram à análise até o presente? De um lado, sua sede estabelecida em profundidade, que implica uma mudança de caráter qualitativo; de outro, sua síntese superficial que se nos representa uma mudança de qualidade como uma multiplicidade descontínua, povoada por estados descontínuos, organizados no espaço, que experimentaríamos um após o outro, e que variariam segundo diferenças de grau ou de quantidade.

Já se pode notar que o novo problema de Bergson consiste não em mostrar que a duração implica multiplicidade – afinal, o espaço também a implica – mas, caso se trate de assinalar uma diferença de natureza entre duração e espaço, é preciso compreender a que tipo de multiplicidades correspondem os conceitos de duração e extensão. Toda a questão da duração converte-se em uma exigência de apreender as características daquilo que constitui seu tipo próprio de multiplicidade.

Se assim for, o que explica o fato de que Bergson inicia o segundo capítulo do *Essai* pela definição de número? Em *La Pensée et le Mouvant*, Bergson afirmava que a origem de seu encantamento com a ideia de tempo remontava ao fato de perceber que, nas

matemáticas, o tempo não desempenhava qualquer papel.⁶⁶ O trabalho de depuração da duração de todo referencial e determinação espaciais deve começar assinalando o tipo de multiplicidade que concorre para um modo da realidade em que a duração, em princípio, não pode constituir causa. Isso implica determinar com precisão que tipo de multiplicidade corresponde às coordenadas espaciais, para depois definir a multiplicidade que corresponde à duração, como limites de nossa experiência (WORMS, 2011, p. 41). A análise do conceito de número é aquela que permitirá distinguir duas multiplicidades.

Bergson (2001, p. 51/56) define o número como “une collection d’unités” ou como “la synthèse de l’un et du multiple”. Trata-se de uma coleção de unidades supostas idênticas entre si, o que implicaria a “intuição simples de uma multiplicidade de partes e de unidades” assemelhadas umas às outras. No entanto, esta unidade é sintética, operada pela consciência, uma vez que as partes não se confundem, ou não haveria multiplicidade. O que garante que a multiplicidade possa subsistir entre unidades que supomos iguais e cuja síntese mental oferece-nos uma unidade pragmaticamente simples? A circunstância de que se as unidades são absolutamente semelhantes umas às outras, ao menos diferem entre si em função do espaço. O que assegura que a síntese dessa multiplicidade de unidades similares entregue-nos um número? Alguma forma de retenção das unidades sucessivas, sua representação simultânea em um espaço ideal e homogêneo que acompanha a síntese da multiplicidade numérica em unidade (BERGSON, 2001, p. 57-58/53). Como observa Bento Prado Júnior (1989, p. 94), “A enumeração implica *retenção*, e a retenção, por sua vez, implica a síntese de instantes sucessivos”; no mesmo sentido, Frédéric Worms (2011, p. 47) afirma que “*antes de adicionar é preciso conservar*”, o que implica, de um lado, que a repetição nua das unidades não seja jamais suficiente para formar um número, cuja síntese está a exigir a representação simultânea e distinta da multiplicidade.

Dessa maneira, um espaço ideal de justaposição surge como coordenada essencial à operação de síntese numérica: é impossível apreender o todo pela mera repetição – sem nenhuma conservação – de suas unidades ou partes integrantes. Se, de seu turno, a adição parece ser uma experiência eminentemente temporal se no-la representamos como uma soma *sucessiva*, Bergson afirmará que se pode perceber exclusivamente no tempo uma sucessão, mas jamais uma adição, uma sucessão que culminasse em uma soma.⁶⁷ A

⁶⁶ “Nous fûmes très frappé en effet de voir comment le temps réel, qui joue le premier rôle dans toute philosophie de l’évolution, échappe aux mathématiques” (BERGSON, 2001, p. 1254/02).

⁶⁷ “Certes, il est possible d’apercevoir dans le temps, et dans le temps seulement, une succession pure et simple, mais non pas une addition, c’est-à-dire une succession qui aboutisse à une somme” (BERGSON, 2001, p. 54/58-59); ademais, Bergson (2001, p. 54/59) conclui que “[...] toute idée claire du nombre implique

intervenção de uma representação espacial é condição do número, como é do simples ato de contar.

Se, por um lado, o número supõe a extensão, por outro, supõe a descontinuidade. Retornemos por um momento à definição do número como síntese do uno e do múltiplo, ou como coleção de unidades. Ao nos representarmos um número, acedemos à intuição de uma totalidade simples; no entanto, quando nos representamos o número como um todo formado de partes – as unidades que compõem o número –, notaremos que a unidade contém uma multiplicidade. Portanto, a unidade do espírito que reúne as partes em um todo depende do caráter essencialmente divisível de suas partes, isto é, de uma multiplicidade de base. Essa multiplicidade de base compõe-se de unidades que supomos idênticas, e que são, por sua vez, divisíveis ao infinito, uma vez que sua representação como totalidade decorre, tal como o número que designa o conjunto que ela integra, de um ato do espírito, não de uma “unidade definitiva”.

É nesse ponto que Bergson comprova ainda uma vez a solidariedade entre o conceito de número, sua propriedade de multiplicidade descontínua e divisível, e a extensão: “Or, par cela même que l’on admet la possibilité de diviser l’unité en autant de parties que l’on voudra, on la tient pour l’étendue” (BERGSON, 2001, p. 56/61).⁶⁸ A indivisibilidade das unidades que compõem o número, por serem extensas, é sempre precária, provisória e resultante de um ato sintético do espírito; da mesma forma, um número entendido como síntese de uma multiplicidade em certa unidade gozará, também ele, de uma simplicidade exclusivamente provisória. O número, portanto, supõe o espaço, que é definido por Bergson (2001, p. 64/70) como a concepção de um meio vazio homogêneo. Ao afirmar que o espaço é a *concepção* de um meio vazio e homogêneo, Bergson remete sua origem – e, por extensão, a das representações que dele nascem – à estrutura subjetiva.

Esboçada a noção de número, é preciso servir-se dela para opor duas espécies de multiplicidade. Quando ouvimos o som de passos à porta, ou o badalo de sinos, podemos nos representar essa sensação espacialmente, dissociando-os uns dos outros – caso em que, por exemplo, contamos os passos ou os toques –, ou recolhemos a impressão qualitativa e indivisa que o número exerce em nós. Dessa maneira, já não dissociamos em partes, mas nossa consciência o recolhe como uma totalidade indivisa, “une multiplicité confuse de

une vision dans l’espace”, atestando a relação de pressuposição necessária entre o número e a concepção de um espaço ideal vocacionado à retenção por meio da justaposição.

⁶⁸ Ou, ainda, ao afirmar que “[...] l’espace est la matière avec laquelle l’esprit construit le nombre, le milieu où l’esprit la place” (BERGSON, 2001, p. 57/63).

sensations et de sentiments que l'analyse seule distingue" (BERGSON, 2001, p. 59/65). Eis o que permite compreender, por intermédio do conceito de número, que há duas espécies de multiplicidade: a dos objetos materiais, que formam imediatamente número, e a dos fatos de consciência, que, por constituírem uma multiplicidade não numérica, só podem traduzir-se em número às custas da medição simbólica que faz intervir o espaço.⁶⁹

Como se caracteriza essa multiplicidade não numérica atribuída aos fatos da consciência? Em primeiro lugar, ao contrário da multiplicidade numérica, ela se define pela simplicidade e pela indivisibilidade constituída pela adição sucessiva de elementos; em segundo lugar, por sua natureza qualitativa e heterogênea; como tal, os sucessivos acréscimos de elementos não tornam essa multiplicidade maior, mas provocam mudanças integrais, de natureza, no todo (WORMS, 2011, p. 52).

É a partir dessa multiplicidade não numérica, qualitativa, simples, indivisível e heterogênea – depurada de toda mediação simbólica que implicaria representar o tempo como um espaço vazio e homogêneo onde vêm *ter lugar* sucessivos estados de consciência – que se poderá remontar à duração por uma entrada genuinamente psicológica e ascética. Por isso, Bergson (2001, p. 61/67) sugere: “Nous allons donc demander à la conscience de s'isoler du monde extérieur et, par un vigoureux effort d'abstraction, de redevenir elle-même”.

Toda a análise do conceito de número teria nos levado ao menos a colocar sob suspeita a analogia entre multiplicidades numéricas e não numéricas. Isso se deve a termos compreendido que as multiplicidades não numéricas, ao admitirem uma transcrição simbólica, pressupõem a mediação simbólica do espaço – condição de possibilidade da retenção por justaposição e simultaneidade. A fim de não desertar o campo da experiência, imaginemos um conjunto de corpos materiais. Deles, podemos dizer que se diferenciam entre si em face de serem exteriores uns aos outros, ocuparem posições diversas entre si no espaço, afinal, são mutuamente impenetráveis. A fim de que possamos imaginá-los, o espaço intervém imediatamente, pois eles ocupam um certo fundo homogêneo no seio do

⁶⁹ Nesse ponto – que passamos a aprofundar em seguida, concentrando-nos sobre o significado de multiplicidade não numérica –, Gilles Deleuze (1966, p. 30-31) sintetiza as características da distinção entre multiplicidades numérica e não numérica: “L'important, c'est que la décomposition du mixte nous révèle deux types de 'multiplicité'. L'une est représentée par l'espace (ou plutôt, si nous tenons compte de toutes les nuances, par le mélange impur du temps homogène) : c'est une multiplicité d'exteriorité, de simultanéité, de juxtaposition, d'ordre, de différenciation quantitative, de *différence de degré*, une multiplicité numérique, *discontinue et actuelle*. L'autre se présente dans la durée pure ; c'est une multiplicité interne, de succession, de fusion, d'organisation, d'hétérogénéité, de discrimination qualitative ou de *différence de nature*, une multiplicité *virtuelle et continue*, irréductible au nombre”. Por certo, Deleuze introduz já aqui as noções de atual e virtual, das quais nos ocuparemos apenas mais adiante.

qual se distinguem. Poderemos aplicar a mesma lógica a estados de consciência? Imaginá-los como corpos impenetráveis uns aos outros, destacando-se de um fundo temporal no qual sucederiam? Segundo Bergson, fazê-lo suporia conceber o tempo como um meio indefinido e homogêneo, isto é, como “le fantôme de l’espace obsédant la conscience réfléchie” (BERGSON, 2001, p. 67/74).

Esta seria uma ideia demasiadamente superficial da duração que, no entanto, permite a Bergson enunciar, desde logo, ainda hipoteticamente, duas concepções possíveis de duração: a pura e a impura. A primeira define-se como “la forme que prend la succession de nos états de conscience quand notre moi se laisse vivre, quand il s’abstient d’établir une séparation entre l’état présent et les états antérieurs” (BERGSON, 2001, p. 67/74-75); isto é, ela se define pela experiência concreta da duração – o profundo *sentir escoar* do tempo, mas também pela continuidade indivisível entre o que nos representamos como estados psíquicos. Que nosso eu *se deixe viver* – para perseguir a fórmula bergsoniana *à la lettre* –, isso implica uma suspensão da representação, o esforço vigoroso solicitado por uma consciência que se torna “ela mesma” pura interioridade na contracorrente da inteligência analítica; enfim, esforço vigoroso em eximir-se de justapor partes, como quem apreende uma melodia como um todo contínuo, não como um acumulado de notas e tempos.

Uma frase musical equivale à duração da consciência na medida em que pode ser apreendida como um todo contínuo; se partes há, penetraram-se, fundiram-se no sentido do todo – sentido qualitativo que seria alterado em sua natureza não só em caso de adição ou subtração de uma das partes, mas em todo caso de análise, compreendida como clara distinção entre partes. A inadequação entre representação e a sucessão duracional de estados psíquicos origina-se, segundo Bergson, em uma certa obsessão pela inteligência. É possível que adoeçamos de representação; projetando toda duração no espaço, converte-se a sucessão em simultaneidade, ao contrário de apreender o movimento real e profundo do *durar*. Como o fundo antropológico de *Les Deux Sources* sugerirá adiante, a doença de que sofre o homem é, segundo Lapoujade (2010, p. 89): “sa normalité même. Ce dont il souffre, *c’est de son intelligence* et des ‘représentations du réel’ qu’elle impose à son attention”.

A duração, para Bergson, pode assumir a imagem de uma frase musical apreendida em sua integralidade – o que supõe a conservação e, portanto, certo nível de memória deste todo –, retenção que já não é aprisionada pela representação espacial como justaposição ou simultaneidade, como ocorria às multiplicidades numéricas, mas como sucessão pura

percebida pela consciência. Ele não cessará de retornar a essa imagem musical da duração que tão bem se harmoniza em um todo de sentido que acompanha o desenvolvimento de uma linha melódica em continuidade e heterogeneidade. E porque uma melodia não poderia ser apreendida por uma representação espacial? Porque se em uma partitura podemos inscrever os signos que nos remetem a certas notas e tempos que compõem, como partes, no espaço, o desenvolvimento de uma linha melódica, esta não passará da projeção espacializada e desnaturada dessa linha que só pode efetuar-se na duração. Mesmo os ritmos, as intensidades puras de uma música, só podem ser apreendidos pela experiência simpática: o que significariam, nas partituras mesmas, as infinitas variações de *allegro* – como *molto allegro*, *allegro vivace*, *allegro moderato*, *allegro pesante* ou *allegro maestoso*? Sabemos que entre eles se passam variações qualitativas, mas somos incapazes de compreender um andamento por meios simbólicos, por mais vivamente que eles nos possam sugerir-lo. A partitura pode ser o mapa de uma canção, mas não pode ser mais que seu mapa; o fluxo duracional contínuo que a efetuação de uma linha melódica requer para constituir, por mútua penetração, um todo de sentido, é-lhe irredutível. Haveria, mais profundamente que um Bergson matemático, um Bergson músico; como uma intuitiva variação, um Bergson *chansonnier*.

Isso permite definir não apenas a distinção entre duração concreta (sucessão sem exterioridade) e tempo homogêneo sobredeterminado por sua representação no espaço (exterioridade sem sucessão), mas chegar ao impasse do movimento, o ponto culminante da argumentação de Bergson sobre a realidade e o sentido da duração. Aplicando a ele o procedimento de divisão do misto, é possível notar que a experiência da mobilidade integra-se por uma componente espacial – cada uma das posições sucessivas que um móvel ocupa no espaço – e outra duracional, “la sensation absolument indivisible de mouvement ou de mobilité” (BERGSON, 2001, p. 75/83), como a que experimentamos ao percebermos subitamente uma estrela cadente. Assim, o movimento é um misto composto de espaço percorrido e ato de percorrer sucessivas posições.

Os sofismas da escola de Eleia teriam surgido precisamente da confusão das duas componentes, o que leva Zenão a recompor os passos de Aquiles com os da tartaruga, embaralhar as escalas de movimentos simples e indivisíveis desdobrando-os matematicamente no espaço, instituindo, desse modo, um dos mais antigos paradoxos da história da filosofia. A matemática, ou qualquer outra forma de representação por simultaneidades, por apreender o movimento exclusivamente por paradas imaginárias – afinal, o móvel não se detém *realmente* em cada ponto do espaço em que percorre, *mas*

passa sem jamais parar –, deixa de apreender o essencial do movimento para rebatê-lo sobre uma simultaneidade de instantes, igualmente imaginários, que, não acidentalmente, possuem todas as características dos corpos materiais: são mutuamente impenetráveis e ocupam lugares diferentes no espaço, o que implica uma apreensão simultânea, desdobrada no espaço, e não sucessiva, como totalidade indivisível. Trata-se, pois, de uma multiplicidade com exterioridade recíproca e sem sucessão, tal como ocorreria com coisas no espaço. Se Zenão pode supor paradas imaginárias de um móvel que passa sem jamais se deter de fato em instante ou lugar algum, é devido à espacialização e à lógica de simultaneidades implicada no próprio ato de análise do ato do movimento, que resulta em desnaturar a mobilidade em trajetória descrita, e o ato do movimento, como ocorrido, em uma representação espacial do tempo, ora tão vazio e homogêneo quanto o espaço.

Não nos enganemos: esse tempo vazio, homogêneo e sem qualidades não é apenas o tempo de Zenão, mas também a ciência não pode passar-se de um tempo que se limita a contar simultaneidades, como contamos a passagem do tempo segundo a medição espacial do deslocamento dos ponteiros de um relógio.⁷⁰ Por essa razão, toda a mecânica precisa erigir-se sobre um sistema referencial que, para definir o tempo, exige a simultaneidade de intervalos de tempo iguais, tanto no movimento uniforme, quanto no movimento variado.

Como distinguir movimento e duração de suas simbolizações? O que permite distinguir, por exemplo, o movimento da linha que o móvel que o executa descreve no espaço? Tanto a duração quanto o movimento apresentam-se à nossa consciência como progressos sempre em vias de formação, pois movimento e duração são sínteses mentais, não coisas; não é possível assimilar a duração – multiplicidade heterogênea, indistinta e dessemelhante para com o número – ao espaço, que comporta apenas multiplicidades distintas (BERGSON, 2001, p. 80/89), de maneira tal que a duração implica multiplicidade sem quantidade que só contém o número em potência.

Essa multiplicidade existe, vive e dura como pura sucessão sem exterioridade de partes: organizando-se, penetrando-se, formando uma continuidade indivisa que se enriquece e muda à medida em que a experiência se acumula na profundidade do eu; podendo a todo momento refratar-se no ponto em que nosso eu toca o mundo exterior de forma superficial, ela se modifica e desnatura ao traduzir-se em linguagem.⁷¹ Enfim, a vida

⁷⁰ “[...] la science n’opère sur le temps et le mouvement qu’à la condition d’en éliminer d’abord l’élément essentiel et qualitatif – du temps la durée, et du mouvement la mobilité” (BERGSON, 2001, p. 77/86).

⁷¹ “[...] toute sensation se modifie en se répétant, et [...] si elle ne me paraît pas changer du jour au lendemain, c’est parce que je l’aperçois maintenant à travers l’objet qui en est cause, à travers le mot qui la traduit” (BERGSON, 2001, p. 87/98).

do próprio sentimento, que se desenvolve organicamente e muda sem cessar, deve-se à continuidade da duração que conserva a chave da própria liberdade e cujos momentos se penetram e fundem em um todo de sentido. Da mesma forma, há uma vida obscura das ideias, e Bergson (2001, p. 89/100) admite que não raro nos apegamos àquelas que podemos explicar com mais dificuldade.

O espaço, que aplicado à vida da duração – seu ser e seu sentido – a desnatura em símbolos, todavia, não constitui pura negatividade. Uma vez que os animais provavelmente não representam como os homens, Bergson entrevê na intuição do espaço homogêneo uma espécie de preparação para a vida social, coalescente, no *Essai*, com o olhar avaliador, impessoal e afeto ao inerte analítico do eu superficial. Esta tendência pela qual nos representamos distintamente a exterioridade das coisas e a homogeneidade do meio espacial em que se situam “est la même qui nous porte à vivre en commun et à parler” (BERGSON, 2001, p. 91/103); deve estar relacionada, portanto, às próprias condições do viver-junto. Bergson observa que quanto mais completamente se realizem as condições da vida social, mais o eu superficial esconde o primeiro, e mais e mais os estados que antes se penetravam na profundidade íntima da consciência são exteriorizados e transformados em representações distintas, separados de nós. Nessa medida, o inumerável em profundidade – que Lapoujade (2010, p. 39) denomina “un nombre confus ou obscur de la durée” – contém o número em potência, número efetuado por intermédio da representação. O que, finalmente, a representação, o símbolo, a inteligência e – para dizê-lo em uma só palavra –, a intervenção do espaço na pura duração separa de nós é o acesso à realidade da duração em profundidade; acesso a esse nível de nosso eu que corresponde a “celui qui sent et se passionne, celui qui délibère et se décide, [...] une force dont les états et modifications se pénètrent intimement [...]” (BERGSON, 2001, p. 83/93), e que já não mede a duração, mas *a sente*, sede subjetiva da liberdade.

Dito isso, pudemos compreender que a realidade e o todo de sentido do tempo que a duração implica decorrem de uma experiência interior concreta; apenas ela, em primeiro momento, pode franquear-nos o acesso à duração como totalidade orgânica jamais totalizável, pois aberta à sucessão e à penetração recíproca que a enriquece continuamente na fusão de “mille sensations, sentiments ou idées” (BERGSON, 2001, p. 15/13).

Se pudemos demonstrar a realidade e o sentido do tempo a partir do conceito de duração, desprendida diretamente de uma experiência interior cujo esforço de ascese Bergson não cessa solicitar à consciência, é preciso amplificar essas conclusões em dois

pontos, ao mesmo tempo em que avançamos a análise na direção da passagem do ser presente ao ser do passado. O primeiro deles diz respeito ao estatuto marcadamente presente da temporalidade desvelada pela experiência concreta de duração; seria preciso descobrir, no ser presente e na atualidade que ela implica, o ser do passado, ainda que momentaneamente dado como síntese interior a uma consciência. Por outro lado, o segundo ponto de ampliação diz respeito ao estatuto psicológico da experiência da duração. Ao produzir uma distinção tão precisa entre multiplicidades quantitativa e qualitativa, numérica e não numérica e, enfim, entre tempo e espaço, é natural pensar que Bergson exige uma consciência prévia à constituição da experiência concreta – quando, em tudo, trata-se justamente do inverso.

§ 3 DO SER PRESENTE AO SER DO PASSADO

Em tudo o que dissemos sobre a duração como experiência psicológica, pudemos discernir dois tipos de multiplicidades, uma numérica, outra não numérica. Para compreender como a experiência duracional assinala já uma passagem do ser presente ao ser do passado – ainda que permaneçamos por ora no campo das sínteses da consciência –, é necessário retomarmos dois tipos de conservação que ocorrem, uma no campo das multiplicidades numéricas, envolvendo objetos atuais, e outra no das multiplicidades não numéricas, envolvendo o virtual.

Retornemos ao que Bergson explica sobre o mais simples ato de contar. Víamos, nesse sentido, que uma tal síntese só é possível se supusermos uma consciência que se representa unidades precariamente indivisíveis e absolutamente semelhantes dispostas no espaço de maneira descontínua; no entanto, essa síntese mental não pode reduzir-se a uma repetição nua das unidades, caso contrário seria impossível derivar o número de uma soma de unidades. Para que isso seja factível, é preciso representar as unidades como uma multiplicidade simultânea e, justapondo todas as unidades contemporaneamente no espaço, efetuar a síntese que, pela retenção de todas essas unidades, pode apreendê-las de uma só vez.

Algo aparentemente semelhante parece operar no seio da duração, mas com características que demonstramos serem absolutamente diferentes: a organização de estados de consciência, afecções, sensações colorantes ou musicais, supõem igualmente uma consciência que já não efetua uma síntese, mas opera deixando um instante penetrar

no outro indefinidamente; estamos, portanto, diante do sentido sempre em vias de formação de uma multiplicidade de fusão, o que nos coloca frente a frente com o mistério de sua continuidade. Percebemos facilmente que as multiplicidades numéricas são definidas pelas diferenças de grau: a adição, a subtração e as sínteses representativas envolvidas em uma mudança de número não alteram sua natureza intimamente divisível. Entre uma unidade e outra continua a haver uma diferença de grau que poderia, sem dificuldades, ser resumida em uma diferença na posição que cada unidade ocupa no espaço, o que implicaria sua justaposição e simultaneidade. Contudo, o que assegura a continuidade das multiplicidades qualitativas e sua compenetração recíproca, em que toda mínima variação acarreta uma diferença de natureza – vale dizer –, uma alteração diferencial da curvatura da integral que a definiria?

É na obscura noção de continuidade que, pela primeira vez, virá inserir-se uma necessária conexão entre duração e *memória*, um dos conceitos que forjam o fio diretor da presente pesquisa. Talvez já seja possível pressentir na ideia de continuidade da duração a necessidade de uma espécie de memória: “il s’en faut que tous les états de conscience viennent se mêler à leur congénères, comme des gouttes de pluie à l’eau d’un étang”, escreve Bergson (2001, p. 110-111/125). A continuidade implica que o lago, como a duração, se acumule continuamente e amplie-se ao fundir-se no conjunto.

Assim como é necessário reter unidades para contá-las, e o fazemos já no espaço, não seria preciso conservar os estados anímicos anteriores como que às costas do movimento invencível da sucessão em direção ao devir? Caso contrário, a ideia de sucessão passaria a ser, para nós, exclusivamente uma tediosa repetição do presente: como apreenderíamos uma frase musical, ou a profundidade de um sentimento, sem supor que a continuidade implica, já, uma ligação entre presente e passado como registros da realidade? Mas, se o conservamos, será da mesma forma como contamos, justapondo estados de consciência no espaço?

Nada do que dissemos antes e, no limite, nenhum texto de Bergson, autoriza uma tal interpretação. Isso implicaria supor a existência dos estados de consciência como corpos materiais impenetráveis uns aos outros, quando se trata precisamente de evitar representá-los como desdobrando-se lado a lado em um tempo vazio homogêneo e sem qualidades – que, finalmente, não passaria de uma representação bastarda da duração real que apraz à inteligência e à utilidade. De uma perspectiva global, todo o movimento de paulatina suspensão da representação e da inteligência nos dois primeiros capítulos do *Essai* tende a este limite: conceber uma continuidade independente de coordenadas

espaciais, apreendida, conservada e integrada em uma totalidade movente de sentido definida por sua abertura à sucessão, por um lado, e dizendo respeito exclusivamente à duração que lhe serve de esteio imanente, por outro.

Se quisermos aproveitar a força imagética do exemplo da frase musical proposta por Bergson, concluiremos prontamente pela impossibilidade de justaposição para apreensão de totalidades contínuas, de qualidades intensivas ou de diferenças de natureza. Como Frédéric Worms bem observa, ao lado de uma passividade do espírito que constitui o índice de receptividade da sensação, uma vez suspenso o ato de representação, deve surgir um novo sujeito em profundidade, paradoxalmente pessoal e impessoal, capaz de um ato de retenção que opera “*a passagem de uma passividade ou de um efeito sensível a outro*” (WORMS, 2011, p. 71). Decerto, uma diferença abissal persiste entre ouvir uma nova nota, que distinguimos claramente por um esforço de análise, e apreendê-la no conjunto indivisível de uma melodia. Neste caso, “a nota não é somente ‘passada’, ela passou *nas* outras notas, não ocorreu apenas uma sucessão, mas uma *continuação*, uma conservação e uma integração” que se produziram no tempo, e não como “construções abstratas de uma consciência reflexa (ou de um pensamento exterior a seu conteúdo), uma vez que *impõem* seu efeito a seu conteúdo mesmo, como um sentido imanente ou uma unidade indivisível” (WORMS, 2011, *loc. cit.*). Nesse aspecto, Worms é ainda uma vez categórico ao afirmar que este ato de conservação “parece evocar a memória” (*Idem, ibidem, loc. cit.*). A noção de continuidade, interna à definição de duração, permite-nos dizer, como vimos, que, nesse caso, evocar a memória significa, já, forçosamente pressupô-la.

Não por outra razão, Gilles Deleuze tenderá a enxergar na continuidade implicada pela duração a imagem da memória: “La durée est essentiellement mémoire, conscience, liberté. Et elle est conscience et liberté, parce qu’elle est d’abord mémoire” (DELEUZE, 1966, p. 45). A fórmula deleuziana, nesse aspecto, não poderia dar testemunho mais fiel do bergsonismo. Confirmando a adequação da interpretação deleuziana, Bergson implicará mais claramente duração e memória em *L’Énergie Spirituelle* (1919): “Toute conscience est donc mémoire, – conservation et accumulation du passé dans le présent” (BERGSON, 2001, p. 818/05). No entanto, não seria preciso ir tão longe; já em 1896, em *Matière et Mémoire*, era possível ler: “Bref, la mémoire sous ces deux formes, en tant qu’elle recouvre d’une nappe de souvenirs un fond de perception immédiate et tant aussi qu’elle contracte une multiplicité de moments [...]” (BERGSON, 2001, p. 184/31). Da mesma forma, Vladimir Jankélévitch definia a memória não como a obstinação de nossas

experiências em sobreviverem a si mesmas, mas a partir da continuidade e da penetração mútua dos estados psicológicos: “elle est ce qui *continue* les uns à travers les autres les innombrables contenus dont l’ensemble forme à tout moment l’état actuel de notre personne intérieure” (JANKÉLÉVITCH, 2008, p. 07).

Eis o que poderia bastar para comprovar que, desde o *Essai*, nem tudo se reduz ao atual e ao presente na ideia de duração, embora a entrada bergsoniana pela pesquisa das sensações arriscasse, em princípio, iludir-nos do contrário. Descobrir o fundo mnemônico no signo da continuidade da duração coloca-nos de súbito na perspectiva da transição ontológica entre ser presente e ser do passado. Não se pode construí-la adequadamente, no entanto, sem compreender de que modo nosso eu toca a superfície do real; ou, como Bergson prefere colocar o problema que serve de pedra de toque à escritura de *Matière et Mémoire*, como se dá “a relação do corpo com o espírito”. Trata-se de saber se poderemos, também aí, descobrir uma passagem entre ser presente (atual) e ser do passado (virtual). Eis a questão pela qual se deve orientar o próximo segmento de nossa pesquisa.

Desde as primeiras linhas de *Matière et Mémoire*, engendra-se um movimento conceitual que define um campo povoado de exterioridades onde tudo parece começar em absoluto. Como um duplo do gesto do *Essai* que solicitava um vigoroso esforço à consciência para abolir tudo, exceto sua interioridade, suspendendo as representações, desde o início de seu livro de 1896, Bergson pede que finjamos nada conhecer sobre as teorias da matéria e do espírito. Essa suspensão implica afinar ingenuidade e intuição, que não estão mais voltadas aos estados de consciência, mas abrem-se sobre um campo infinito de imagens que, digamos logo, constitui em Bergson o todo do universo.⁷² “É preciso olhar [...] *como se fosse a primeira vez*” (PRADO JÚNIOR, 1989, p. 136).

De seu turno, Frédéric Worms não hesita em afirmar que o primeiro capítulo de *Matière et Mémoire*, “De la sélection des images pour la représentation du corps”, funda-se sobre um princípio duplo, de imanência e diferença: “*imanência* (ou pertença) das imagens percebidas à realidade do mundo, *diferença* (de aspecto ou de forma, devida a nossas necessidades ou a nossa ação) entre as imagens percebidas e a realidade do mundo” (WORMS, 2011, p. 135). Todavia, para conjugar a imanência das imagens e a diferença

⁷² Seguimos, nesse aspecto, a interpretação de Prado Júnior (1989, p. 117) sobre a passagem do *Essai* a *Matière et Mémoire* como uma passagem do interno ao externo: “O *Essai* isolava a consciência de toda exterioridade para captar-lhe a duração interna, mostrando nela o selo da liberdade. Mas a descoberta ficava limitada à esfera que lhe servia de horizonte: a subjetividade humana finita. Agora é necessário ampliar o campo da Presença para além dos estreitos limites da presença interna e verificar o modo de inserção da liberdade no interior do ser”.

que a percepção engendra é preciso, antes de tudo, gerar – não um sujeito, portador da consciência, mas o genuíno sujeito do campo transcendental bergsoniano: o corpo.⁷³

Bergson propõe a suspensão do intelecto, ao mesmo tempo em que reorienta a intuição do interno na direção do externo – não passaríamos também aqui do psicológico em direção ao ontológico? Momentaneamente, com Bento Prado Júnior, já podemos pressenti-lo: “A passagem da psicologia à metafísica é uma passagem do ‘interior’ ao ‘exterior’ que, ao mesmo tempo, elimina a oposição absoluta entre os dois termos, fazendo-os nascer de uma familiaridade mais profunda” (PRADO JÚNIOR, 1989, p. 119). Com essa suspensão dos conceitos pré-formados e com a reorientação de nossa tensão para o fora, tudo o que Bergson é capaz de constatar logo se transforma em uma surpreendente descrição do universo em termos de imagens: “Me voici donc en présence d’images, au sens plus vague où l’on puisse prendre ce mot, images perçues quand j’ouvre mes sens, inaperçus quand je les ferme” (BERGSON, 2001, p. 169/11).

Desenvolvendo esse olhar exterior, que permite compreender o universo como um conjunto de imagens, é possível perceber a dinâmica que parece envolvê-las indistintamente: “Toutes ces images agissent et réagissent les unes sur les autres dans toutes leurs parties élémentaires selon des lois constantes [...]” (BERGSON, 2001, p. 169/11). Uma dentre essas imagens destaca-se do conjunto, embora tenha sua gênese nele: “ce que je ne la connais pas seulement du dehors par des perceptions, mais aussi du dedans par des affections: c’est mon corps” (*Idem, ibidem, loc. cit.*), e passando em revista a cada uma de suas afecções, é possível perceber que, provenientes de estímulos de fora, elas contêm como que convites a agir sobre certa região do real das imagens. Isso implicará que se todas as imagens exteriores parecem submeter-se homogeneamente às leis da natureza, de tal forma que, agindo umas sobre as outras, nada de novo acrescentariam no mundo, o corpo-imagem bergsoniano percebido do interior por meio de afecções, sensações, sentimentos e lembranças como o modelo de outros corpos-imagens, aparece, ao mesmo tempo, como centro de ação sobre as demais imagens e, a um só tempo, como centro de indeterminação.⁷⁴

Se as afecções e sensações percepcionadas nada mais são do que ações e reações internas a esse conjunto de imagens, tudo o que compõe um corpo – dos nervos aferentes

⁷³ “Não há outro sujeito senão o corpo”, afirma Worms (2011, p. 145) ao tratar da gênese da percepção em Bergson.

⁷⁴ “*Tout se passe comme si, dans cet ensemble d’images que j’appelle l’univers, rien ne se pourrait produire de réellement nouveau que par l’intermédiaire de certaines images particulières, dont le type m’est fourni par mon corps*” (BERGSON, 2001, p. 170/12).

ao cérebro, como centros organizados de ação e indeterminação – bem como tudo o que, vindo de fora, produz nele uma afecção, constituem partes integrantes do conjunto de imagens do universo.⁷⁵ Nessa medida, se interpretamos este corpo-imagem como um centro de ação sobre as demais imagens, compreenderemos a sua singularidade pragmática (WORMS, 1997, p. 21), incapaz de fazer nascer uma representação como desdobramento ideal do entorno de imagens. Talvez seja importante perceber que Bergson utiliza a noção de imagem – algo que seria menos que uma coisa e mais que uma representação – justamente a fim de assinalar que esse campo transcendental constitui-se sem sujeito ou objeto – objeto *para* um sujeito. A realidade das imagens, tomada no princípio do campo transcendental, designa apenas potenciais de um corpo-imagem e das imagens que fazem parte de seu mundo circundante, ao mesmo tempo em que o integram em sua estrutura imanente de realidade.

Apenas em meio a esse universo de imagens é que se poderá distinguir o próprio corpo; sua singularidade sensível é o que conservará uma percepção em potência, na medida em que o corpo constitui uma imagem que, banhada de outras imagens, difere delas em grau na medida em que não se o conhece exclusivamente de fora. É apenas nesse nível que um corpo-imagem pode ser considerado centro de um sistema mais abrangente de imagens. Não há representação, outrossim, porque na medida em que o corpo integra o universo de imagens, não há qualquer desdobramento de realidade. Por isso, do ponto de vista lógico, o cérebro não pode ser a sede de representações do mundo, afinal, o que a hipótese inicial das imagens deseja é obstruir toda duplicação, é manter-se fiel à imanência de uma só estrutura de realidade composta por imagens.⁷⁶ É certo que Bergson observa as imagens transmitirem movimentos de uma a outra, das imagens exteriores ao corpo-imagem, sendo impossível supor que haja mais nesse corpo – seja uma representação de uma imagem com a qual não tem contato, ou mesmo uma representação do todo – do que aquilo que constitui o conteúdo imediato desse corpo, as modificações produzidas pelas *images environnantes* e aquilo que o corpo-imagem lhes devolve em termos de movimentos.

⁷⁵ “Mon corps est, donc, dans l’ensemble du monde matériel, une image qui agit comme les autres images, recevant et rendant du mouvement, avec cette seule différence, peut-être, que mon corps paraît choisir, dans une certaine mesure, la manière de rendre ce qu’il reçoit” (BERGSON, 2001, p. 171/14); e, ainda, “*Mon corps, objet destiné à mouvoir des objets, est donc un centre d’action*” (BERGSON, 2001, p. 172/14); “O corpo é uma imagem como as outras”, atesta Worms (2011, p. 140).

⁷⁶ “Il faut donc extirper tout de suite [...] le vice logique de la thèse des savants, parce qu’elle implique une thèse *ontologique* ou *métaphysique*, celle de l’existence d’un deuxième niveau de réalité [...], celui de la *représentation*” (WORMS, 1997, p. 27).

Logo se percebe que o corpo é passivo e ativo, sensório e motor. Na medida em que há universo de imagens exteriores, corpo-imagem – compreendido como imagem que experimento por dentro – e uma série de imagens particulares, decalcadas do universo exterior por esse corpo-imagem, veremos que intervém um terceiro conjunto: um conjunto de imagens particulares em razão de seu contato com o corpo. Ainda aqui, não há nenhuma interioridade, representação, ou desdobramento do real: universo de imagens, corpo-imagem e conjunto particular de imagens *para* um corpo pertencem a uma só estrutura de realidade. Notamos, outrossim, que é a ação de um corpo sobre as imagens que o rodeiam, e nas quais ele incessantemente se banha, que orienta certa “percepção”, o fato de que certo conjunto de imagens é, para um corpo, um conjunto particular, recortado do todo de imagens. Contudo, não se produz uma gênese adequada da percepção sem saber como ela está ligada a essa destinação prática do corpo.

Tomando-os no campo transcendental, víamos que é a ação, e certo grau de indeterminação orgânica – que introduz o novo –, que permite afirmar certa situação privilegiada do corpo em relação às outras imagens. Nesse sentido, Bergson deduz a relação entre corpo e universo de imagens, definida simbolicamente por um conjunto particular de imagens decalcado do todo, das múltiplas vias de ação possíveis para um corpo.⁷⁷ Tais possíveis escapam à determinação rígida da influência das outras imagens, mas relacionam-se imediatamente à ação real. Com efeito, o corpo decide entre vários procedimentos materialmente possíveis, e esta decisão é orientada pelas necessidades práticas e vantagens que esse corpo-imagem pode obter das imagens que o circundam; responde, portanto, à utilidade e à vida, desenhando uma relação pragmática entre corpo e imagens circundantes.⁷⁸ Contudo, como um corpo poderia fazê-lo sem já se representar esses possíveis? Como imagens sugerem vantagens a um corpo? A vantagem ou a utilidade prática é decalcada das imagens circundantes pelo corpo ao passo em que tais imagens as desenham superficialmente, sobre a face que elas voltam para um corpo-imagem, como se emitissem signos que adquirissem, para ele, um sentido vital. Os desenhos superficiais desses potenciais de ação adquirem um sentido que não revela a totalidade das relações de um dado corpo no universo de imagens de que participa, mas prefiguram objetivamente um ponto de vista que o enriquece e que o faz tomar parte em um conjunto particular de

⁷⁷ “[...] si mon corps est un objet capable d’exercer une action réelle et nouvelle sur les objets qui l’entourent, il doit occuper vis-à-vis d’eux une situation privilégiée” (BERGSON, 2001, p. 172/14-15).

⁷⁸ Frédéric Worms (1997, p. 31) reforça essa relação entre os possíveis da ação e a utilidade vital: “[...] ces possibles ne sont pas des possibles abstraits, ils sont rapportés à l’action, c’est-à-dire à la vie et au besoin, et non au choix pur”.

imagens. Porém, como esse conjunto de imagens “interessantes”, objetos *para* um corpo, ao passo em que está sujeito à sua ação, se desenha como tal? Não encontraríamos aqui uma evocação da própria percepção como conjunto de objetos *para* um corpo decalcado do campo transcendental?

Os signos que certa imagem interessante emite são variáveis em relação ao corpo; Bergson observa que essa variação se deve sobretudo à variação de uma relação de distância que acontece na pura exterioridade.⁷⁹ Eis o que permite entrever o primado que o bergsonismo concede à relação de distância, a um só tempo espacial e pragmática, em relação aos objetos sobre toda qualidade sensível. Ao mesmo tempo em que as qualidades sensíveis variam em função da distância, “assegurando os objetos contra a ação imediata de meu corpo”, os objetos que cercam esse corpo refletiriam a sua ação possível sobre eles. Por essa razão, haveria uma relação de correspondência simbólica entre corpo e um conjunto particular de imagens circundantes, que Worms (1997, p. 33) resume na imagem de um “reflet sans regard”, na falta de um sujeito desse corpo-a-corpo entre imagens que não é mais que uma relação de exterioridade pura, “comme si l’objet de la vision en précédait le sujet”; e, no entanto, tudo o que vimos designa um universo já organizado pela ação do corpo. Todavia, resta explicar como as coisas podem, por si mesmas, adquirir um sentido.

Isso se deve à correspondência real entre os movimentos concretos que ocorrem no sistema nervoso e a exterioridade das coisas. É preciso provar que a sede da percepção é mais o universo de imagens que o interior de um corpo, que tanto o decalque das imagens pelo recorte perceptivo operado no universo de imagens como o reflexo que as imagens que o circundam oferecem de suas ações possíveis pertence ao próprio campo de imagens. Trata-se, enfim, de precisar o lugar da percepção na realidade. A experiência pela qual Bergson procura demonstrá-lo é a do corte de nervos aferentes do sistema cérebro-espinhal, suprimindo, assim, a percepção. Para compreender o que se passou, reconsideremos os três sistemas de imagens: universo, conjunto de imagens circundantes e corpo-imagem. Cada um deles permanece o que era antes. A única diferença está no fato de que a ligação entre corpo e mundo foi seccionada; isto é, já não é possível a um corpo decalcar, por meio do sistema sensorio-motor, os movimentos, ocorram eles em qualquer região do universo de imagens. Por essa razão, Bergson (2001, p. 173/16) conclui que isso

⁷⁹ “[...] j’observe que la dimension, la forme, la couleur même des objets extérieurs se modifient selon que mon corps s’en approche ou s’en éloigne [...], que cette distance elle-même représente surtout la mesure dans laquelle les corps environnants sont assurés, en quelque sorte, contre l’action immédiate de mon corps” (BERGSON, 2001, p. 172/15)

só pode significar que a percepção traça no conjunto de imagens, “como uma sombra ou um reflexo”, as ações possíveis de um corpo. Eis o que permitirá definir a matéria provisoriamente como “*l’ensemble d’images*” e a percepção como “*ces mêmes images rapportées à l’action possible d’une certaine image déterminé, mon corps*” (BERGSON, 2001, p. 173/17). Isso não apenas prova a existência independente das imagens em relação à toda percepção consciente, mas permite deduzir que a percepção é função das imagens, de seus movimentos reais, enfim, da matéria.

Se pudemos compreender a gênese da percepção no universo de imagens, e em que medida os movimentos reais são efetivamente percebidos, fizemo-lo como um estágio necessário para entrever a passagem entre ser presente e ser do passado na própria percepção. Até aqui, brindamo-nos com uma percepção impessoal, não-subjetiva e correspondente aos movimentos materiais. A fim de encontrar no campo perceptivo o ponto mais claro em que vem inserir-se a memória, é indispensável que compreendamos a gênese da consciência; isto é, é preciso investigar se e como as imagens podem dar conta de uma percepção consciente. Convém lembrar que realizamos, com Bergson, o contramovimento do *Essai*, vamos do exterior ao interior, a fim de compreender como uma memória pode introduzir-se nas percepções mais imediatas, naquilo que parece mais atual e, dessa forma, favorecer a passagem que visamos a construir do atual em direção ao virtual, nos sucessivos cruzamentos entre registros psicológico e ontológico.

Pode-se adiantar que, para engendrar a consciência de um campo de imagens, Bergson precisará deduzir toda experiência sensorial da ação do corpo, pela medição do cérebro – que não a produz –, fazendo intervir uma teoria da percepção pura (WORMS, 1997, p. 37).

De tudo o que víamos, especialmente da experiência do corte de nervos aferentes do sistema cérebro-espinhal, é possível deduzir que o cérebro, e tal sistema, permanecem materiais, constituem, como partes integrantes do corpo-imagem, também eles, imagens, e desempenham uma função de mediação entre os movimentos da matéria e a ação possível de nosso corpo sobre ela, o que designa a percepção. É possível perceber, ainda, que essa função mediadora origina uma seleção possível que dá ao corpo um conjunto de imagens circundantes sobre o qual ele poderia agir, o que implica reconhecer que a ação organiza a seleção das imagens e, de consequência, a própria percepção. Nesse patamar, Bergson adianta uma tese de *L’Évolution Créatrice*, afirmando que entre os extremos da série animal, o sistema nervoso será construído a fim de engendrar a indeterminação da ação e

inibir o automatismo.⁸⁰ Se a percepção está fundada neste sistema, orientado para a ação, seria possível estender essa hipótese à percepção – percebemos a fim de agir, e agimos com um grau cada vez maior de indeterminação. Dela, Bergson deduzirá a necessidade de uma percepção consciente.

No início da série animal, perceberemos que a percepção reduz-se a um simples contato ao qual se segue imediatamente uma resposta organizada, quase como um impulso mecânico que mimetizasse, na matéria organizada, as ações e reações de imagens materiais umas sobre as outras; contudo, à medida em que a indeterminação insere-se entre contato-excitação e ação do corpo correspondente, a reação torna-se mais incerta, dando mais lugar à hesitação e aumentando o intervalo entre a ação possível do animal e os objetos interessantes; com efeito, os sentidos permitem ir cada vez mais longe. Por isso, Bergson (2001, p. 183/29) escreverá que “*la perception dispose de l’espace dans l’exacte proportion où l’action dispose du temps*”; isto é, a percepção se amplifica à razão direta do tempo de hesitação que a indeterminação injeta entre estímulo e ação. Contudo, como essa indeterminação deverá implicar consciência e por que a consciência parece nascer dos movimentos interiores do cérebro? Eis o momento em que a teoria da percepção pura deve interferir.

Em primeiro lugar, Bergson a admite como uma simplificação das condições da percepção consciente, pois, segundo ele, “En fait, il n’y a pas de perception qui ne soit imprégnée de souvenirs” (BERGSON, 2001, p. 183/30); eles definem os milhares de detalhes de nossa experiência passada que vem misturar-se à percepção de uma imagem atual. Sem, por ora, extrair daí todas as consequências, convém observar que isso permite entrever, de imediato, uma necessária passagem entre ser presente e ser do passado no seio da experiência real de uma percepção consciente; da mesma forma, permite destacar as lembranças que aí intervêm de certo fundo psicológico. Em segundo lugar, por meio dessa hipótese ideal da percepção pura e impessoal, Bergson deseja mostrar que ela está na base de nosso conhecimento das coisas, ao mesmo tempo em que evitaria confundir percepção e lembrança como fenômenos que comportariam apenas uma diferença de grau, como se a lembrança fosse uma percepção de menor intensidade. Se Bergson insiste em ver aqui uma diferença de natureza, é por utilizar o estratagema da percepção pura para dividir um misto da experiência concreta: a percepção consciente que nos fará retornar sobre a perspectiva de uma continuidade dos estados conscientes. Para compreendê-lo dinamicamente, e a fim

⁸⁰ “[...] le système nerveux est construit, d’un bout à l’autre de la série animale, en vue d’une action de moins en moins nécessaire [...]” (BERGSON, 2001, p. 181/27)

de que possamos perceber como a memória se insere em uma percepção instantânea, atenhamos-nos, por um momento, à experiência concreta de uma percepção consciente, ao misto indiferenciado de objetividade e subjetividade que ela supõe: “Si court qu’on suppose une perception, en effet, elle occupe toujours une certaine durée, et exige par conséquent un effort de la mémoire, qui prolonge les uns dans les autres une pluralité de moments. Même [...] la ‘subjectivité’ de qualités sensibles consiste surtout dans une espèce de contraction du réel, opérée par notre mémoire” (BERGSON, 2001, p. 184/30-31). Reencontramos na experiência concreta da percepção consciente um misto de duração e espaço, de matéria e memória, e uma continuidade de penetração entre um momento e outro, isto é, algo que evoca duas formas de memória: as lembranças que recobrem uma percepção imediata e a memória como contração de uma multiplicidade de momentos, que fundam “a subjetividade das qualidades sensíveis”. A memória e a subjetividade encontram-se, não em uma interioridade qualquer, mas nessa *espessura* de duração irreduzível a um instante, que, há pouco, nomeávamos *continuidade* – prova de que Bergson permanece ainda no mesmo universo de imagens inicialmente dado.

Retornemos, agora, à hipótese da percepção pura, ciosos de seu valor esquemático. Com ela, Bergson toca o próprio conceito de real, aprofundando o sentido do termo imagem. Dado um universo de imagens, entre as quais um corpo, o real é definido antes pelo potencial das ações recíprocas entre corpo-imagem e universo de imagens que pelo conjunto específico. Vimos, ainda, que esse potencial de ação varia em função das distâncias entre corpo e universo de imagens, entre imagem-centro e a definição variável das imagens em sua periferia. Em razão de ser-nos imediatamente impossível agir sobre certa imagem – distante demais de nosso corpo, logo, ausente do recorte que desenha nosso potencial de ação sobre as coisas cujas superfícies emanam seus reflexos –, isso significa apenas que esta imagem, existindo realmente, deixou de ser efetivamente percebida. Ela permanece presente, sem ser percebida ao passo em que, sobre ela, não somos capazes de nenhum potencial de ação imediato. No entanto, se nosso corpo banhado por imagens caminhar em sua direção, diminuir a distância relativa que o separa dela, subitamente ela passaria a existir *para ele* e, talvez, a interessá-lo. Se tomarmos esse corpo-imagem banhado de imagens como referência, diremos que a ação potencial em relação a certo conjunto de imagens define objetos para esse corpo. Com isso, percebemos que o atual condiz com a efetuação desse potencial de ação que transforma uma imagem em uma percepção que reflete um potencial de ação cuja contínua variação corresponde às variações qualitativas desse corpo. De outro lado, ao compreendermos que o real não

depende da percepção, mas está dado na existência da imagem, aquelas que não integram o recorte interessante, sobre cujas superfícies não se desenha qualquer potencial de ação de meu corpo, terá em relação a ele, uma realidade virtual, que consiste em *ser* sem serem atualmente percebidas. Eis um importante registro de uma ontologia do virtual que Bergson resume em fórmulas muito breves,⁸¹ e que, por força de uma analogia, desencadeará, em relação à memória, uma série de consequências metafísicas que não nos cabe adiantar.

Verifiquemos em que consiste a diferença entre *ser* e *ser percebido*. De um ponto de vista lógico, Bergson pode antecipar que há mais em *ser* que em *ser percebido*, de tal forma que a representação comporta uma diminuição em relação à imagem. Caso contrário, a passagem entre *ser* e *ser percebido*, nas condições de um campo transcendental tal como Bergson o supõe, se tornaria senão impossível, misteriosa. Sua explicação sobre a dinâmica dessa diminuição demanda que tomemos uma imagem pela qual nos interessamos vivamente. Olhando-a no conjunto, vemo-la como uma imagem solidária à totalidade das imagens, ora se continuando em algumas, ora se prolongando outras. No entanto, para representá-la, para nos interessarmos por ela, como operamos? Recortamo-la do conjunto, abolindo sua solidariedade contínua para com outras imagens materiais, assim como se podem produzir quadros no cinema.⁸² Dela conservamos apenas “la croûte extérieure, la pellicule superficielle” (BERGSON, 2001, p. 186/33), suprimindo o que a antecede, o que a segue, mas também seu conteúdo, isolando seu invólucro por meio do obscurecimento de seu entorno. A representação designa este resíduo, o que resta quando esvaziamos uma imagem devido a nossas necessidades e funções. Daí porque não haveria diferença de natureza, mas apenas de grau, para as imagens entre o fato de simplesmente “serem” e o de serem conscientemente percebidas – uma imagem só será atual ou virtual na medida em que acentuamos o papel do corpo na seleção das imagens e, no que respeita à matéria, exclusivamente em relação a ele.⁸³

⁸¹ “Il est vrai qu’une image peut *être* sans *être perçue*; elle peut *être* présente sans *être représentée*; et la distance entre ces deux termes, présence et représentation, paraît justement mesurer l’intervalle entre la matière elle-même et la perception consciente que nous en avons” (BERGSON, 2001, p. 185/32).

⁸² Embora Bergson utilize a metáfora do quadro, não emprega a do enquadramento no cinema; ela nos parece adequada, sobretudo, no sentido em que Deleuze a utiliza em seus livros sobre cinema, reconhecidamente inspirados no bergsonismo a fim de esclarecer o conceito de quadro ou enquadramento como um recorte perceptivo de um universo de imagens. Sobre este aspecto, conferir *L’image-mouvement, cinéma I* (DELEUZE, 1983, p. 23-45).

⁸³ É precisamente isto o que Deleuze (1966, p. 50) assinala no que denomina “a diferença entre *ser* e *ser útil*” (percebido): “[...] dans ce cas, l’être est seulement celui de la matière ou de l’objet perçu, donc un *être présent*, qui n’a pas à se distinguer de l’*utile autrement qu’en degré*”.

Se imaginássemos, portanto, uma percepção inconsciente e outra consciente de uma imagem material, deveríamos afirmar que a primeira, por não eliminar todas as relações da imagem no seio contínuo das imagens que conformam a matéria, é mais vasta que a percepção consciente, que discerne, distingue e elimina visando à utilidade e à necessidade vital que, se do ponto de vista do conhecimento adequado do real implica revestir toda representação de negatividade, do ponto de vista pragmático perfaz uma escolha positiva.

A explicação de Bergson (2001, p. 191/39) funda-se na dependência entre cérebro e imagem como função de “l’indétermination du vouloir”. Dizíamos há pouco que o sistema nervoso, composto pelo conjunto formado pelo cérebro e suas vias de recepção e resposta, exerce uma função mediadora entre as imagens do universo e um corpo; essa função está intimamente vinculada ao movimento que liga as imagens umas às outras na exterioridade, de forma tal que sua função é transmitir, distribuir ou inibir movimentos.⁸⁴ Com efeito, quando um desses fios mediadores é cortado, a percepção é diminuída e, com ela, pode-se dizer que também os movimentos que um certo corpo pode produzir em virtude de estímulos é reduzido pelo menos em função de uma impossibilidade de coordená-los dada a ausência ou diminuição da percepção de certos movimentos. Isso é o que autoriza a compreender o sistema nervoso como um sistema sensório-motor: ele não apenas transmite, distribui e inibe movimentos, mas constitui o centro de indeterminação dos movimentos do próprio corpo que integra; é nesse centro que “les perceptions naissent et que les actions se preparent” (BERGSON, 2001, p. 196/46).

Tudo isso equivale a dizer que a correspondência que identificávamos entre configuração motora do sistema nervoso e percepção exterior dá-se entre imagens de mesma natureza (cérebro e imagem exterior); também, que as percepções conscientes se formam ali onde está a imagem, em sua superfície. Se isto for verdade, embora perceptos e afetos possam misturar-se na experiência concreta, percepções não podem confundir-se com afecções. Enquanto vimos que as percepções se efetuam em relação ao corpo agenciado com a imagem, mas fora dele, as afecções são produzidas em um ponto determinado de um corpo, derivadas de um misto entre corpo e imagens exteriores.⁸⁵ E, no

⁸⁴ Bergson assinala a correspondência entre configurações motrizes do cérebro e percepção exterior, deixando entrever a função eletiva dos centros de indeterminação: “[...] comme la structure du cerveau donne le plan minutieux des mouvements entre lesquels vous avez le choix, comme, d’un autre côté, la portion des images extérieures qui paraît revenir sur elle-même pour constituer la perception dessine justement tous les points de l’univers sur lesquels ces mouvements auraient prise, perception consciente et modification cérébrale se correspondent rigoureusement” (BERGSON, 2001, p. 190-191/39).

⁸⁵ “[...] ma perception est en dehors de mon corps, et mon affection au contraire, dans mon corps” (BERGSON, 2001, p. 205-206/58); e, ainda, logo adiante: “L’affection est [...] ce que nous mêlons de

entanto, as afecções também surgem das imagens, como contato entre imagens extensas, expostas às forças do meio que ameaçam desagregá-las. Se a percepção era função da ação potencial de um corpo sobre certo conjunto de imagens recortados do universo material em dois sentidos – como nosso corpo pode agir sobre as coisas, mas também como as coisas podem agir sobre ele –, a distância entre corpo e imagens definia a iminência de atualização desse potencial de ação. Se corpo e imagem entram em contato, a distância entre as superfícies dos corpos anula-se e a ação virtual tende a atualizar-se, por uma coincidência extensa entre corpo e objeto. Daí porque dizer que a percepção é exterior e a afecção interior ao corpo, não sendo mais que o esforço do corpo-imagem sobre si mesmo. Com efeito, quando a superfície do corpo toca a superfície do objeto, supomos percebê-lo quando, na verdade, uma afecção vem misturar-se à percepção como uma impureza.

Todo esse longo desvio teria nos dado esquematicamente a teoria da percepção pura, sua divisão em relação às afecções, bem como uma ideia de consciência derivada dos corpos vivos considerados como centros de indeterminação – ou, como Bergson talvez por comodidade muitas vezes se expresse, “vontade”.⁸⁶ Impessoal, ela se limitaria, por enquanto, a ligar, “par le fil continu de la mémoire”, uma série de visões instantâneas, dadas pela percepção pura, que tanto faria parte das coisas como dos corpos orgânicos que as percebem (BERGSON, 2001, p. 212/67). Segundo essa perspectiva, os corpos vivos receberiam excitações, elaborariam reações imprevisíveis por meio de uma escolha que, embora indeterminada, não se afigura por isso arbitrária ou caprichosa, afinal, seria inspirada em experiências passadas de situações análogas à atualmente percebida: “L’indétermination des actes à accomplir exige, donc, pour ne pas se confondre avec le pur caprice, la conservation des images perçues” (BERGSON, 2001, p. 213/67); e, portanto, implicaria uma espécie de *memória*, na ausência da qual perderíamos, segundo Bergson, todo poder de dispor do futuro.

Por isso, retornando à direção da experiência concreta que nos doava a percepção de um objeto atual fundindo-se em milhares e milhares de lembranças, sensações e

l’intérieur de notre corps à l’image des corps extérieurs; elle est ce qu’il faut extraire d’abord de la perception pour retrouver la pureté de l’image” (BERGSON, 2001, p. 206/59).

⁸⁶ Como Deleuze (1966, p. 47-48) observa com propriedade, não se trata de compreender nesse estágio da pesquisa bergsoniana uma consciência psicológica e pessoal, mas uma consciência coextensiva aos corpos orgânicos e impessoal, que oferece uma “linha de subjetividade” que introduzirá a duração, ao lado da “linha objetiva”, que corresponde à extensão, às imagens e ao corpo-imagem. Segundo Deleuze, ambas as linhas às quais correspondem lembrança e percepção, subjetivo e objetivo, bem como o seu cruzamento na afecção, resultariam da divisão do misto que a representação implica. No entanto, no estágio da divisão do misto, trata-se de linhas puras, que não devem ser embaralhadas.

sentimentos, convém notar que uma tal descrição suporá a conservação das imagens passadas, misturando-se à percepção presente na medida da utilidade que lhe suscita a vivência atual de situações análogas.⁸⁷ É nessa medida que uma lembrança se atualizaria, por um chamado à utilidade no presente, de tal forma que perceber tornar-se-ia uma “oportunidade de lembrar”. Percepção e lembrança não cessam de interpenetrarem-se e fundirem-se na experiência concreta; por isso, a teoria da percepção pura não passa de uma hipótese ou de um esquema para dividir o misto, precisando a existência de uma diferença de natureza, e não apenas de grau, entre percepção e lembrança; ou, exprimindo essa diferença de natureza em outras palavras, é preciso evitar compreender a lembrança como uma percepção enfraquecida, quando é claramente inadequado explicar um conceito pelo outro pelo simples fato de misturarem-se na experiência concreta.

Um dos grandes perigos da confusão, de que Bergson (2001, p. 214/70) prontamente adverte, é viciar a teoria da memória, ignorando a diferença entre presente e passado que, embora tenham igualmente realidade, como veremos, teriam, mantida esta ilusão, seus registros embaralhados ao infinito.⁸⁸ No fundo, o que a teoria da percepção pura pretendia estabelecer era a radical diferença de natureza entre percepção e lembrança, de tal forma que a realidade pudesse ser “tocada, penetrada e vivida”, sem construções ou reconstruções efetuadas pelo espírito. Entretanto, na realidade, nunca há percepção pura, absolutamente imediata, porque o instantâneo que ela supõe abstratamente para tornar-se eficaz e tocar as superfícies das coisas mesmas jamais existe como tal; isto é, sempre ocupa uma duração, cuja continuidade engendra, segundo o fio da memória, a subjetividade e a consciência, que faz penetrar essas sucessões em um todo contínuo. Assim, “[...] il n’y a jamais pour nous d’instantané. Dans ce que nous appelons de ce nom entre déjà un travail de notre mémoire, et par conséquent de notre conscience [...]” (BERGSON, 2001, p. 216-217/ 72).

Sempre misturada a ela na experiência concreta, a memória é praticamente inseparável, portanto, da percepção. Até aqui, sua função é a de realizar uma passagem entre o passado e o presente, a memória “intercale le passé dans le présent, contract aussi dans une intuition unique des moments multiples de la durée, et ainsi, par sa double

⁸⁷ Sobre a função pragmática da conservação das imagens passadas, Bergson (2001, p. 213/68) afirma sinteticamente que “elles ne se conservent que pour se rendre utiles : à tout instant elles complètent l’expérience présente en l’enrichissant de l’expérience acquise” e, a um só tempo, esta se acumula e cresce sem cessar.

⁸⁸ Por essa razão, Bergson nos previne “Mais cette illusion en recouvre encore une autre qui s’étend à la théorie de la connaissance en général. [...]. L’actualité de notre perception consist donc dans son *activité*, dans les mouvements qui la prolongent, et non dans sa plus grande intensité: le passé n’est qu’idée, le présent est idéo-moteur” (BERGSON, 2001, p. 215/71).

opération, est cause qu'en fait nous percevons dans la matière en nous, alors qu'en droit nous la percevons en elle" (BERGSON, 2001, p. 219-220/76). Isto significa que a memória comunica à percepção seu caráter subjetivo, espiritual, cuja realidade precisamos, ainda que brevemente, demonstrar.

CAPÍTULO 5 – MEMÓRIA, FUNDAMENTO DO TEMPO

Falávamos da existência de certo procedimento de construção de passagens entre psicologia e ontologia no bergsonismo, como se Bergson esburacasse um campo a fim de aceder ao outro, mostrando entre eles uma obscura coextensão. Os últimos segmentos conceituais permitiram abrir, pela via psicológica, um acesso à duração real e, logo, aos primeiros problemas de uma ontologia; realizando o contramovimento, abrimos, por um cruzamento entre psicologia e ontologia, uma via na qual se engendrou o esquema da percepção pura, a passagem entre ser presente e ser do passado, o que nos conduziu a colocar-nos precisamente a questão da realidade da memória.

A fim de nos mantermos leais a Bergson, não podemos abandonar o campo transcendental, tampouco o gesto de absoluta imanência exigido por ele. A hipótese central deste capítulo – que tende a problematizar brevemente a realidade virtual da memória – é a de que, em Bergson, a memória não pode reduzir-se às lembranças de natureza psicológica; haveria consequências mais amplas envolvidas pelo conceito, como uma memória ontológica que é o fundamento do desenrolar do tempo.⁸⁹ Em síntese, a memória é o que faz o presente passar e, nessa medida, ela seria, mesmo por extensão lógica, o fundamento do devir. Finalmente, tratar-se-á de conciliar memória e duração, solucionando o problema que nos põem alguns textos de Bergson sobre o pluralismo ou o monismo da concepção de duração, tomada agora segundo uma perspectiva mais ampla, para além da duração meramente psicológica. Enfim, tudo se resume à demonstração da existência de uma memória ontológica coalescente ao conceito de duração, contemporânea ao presente, a fim de deduzir daí a impossibilidade de reduzir, em Bergson, memória à memória psicológica pessoal.⁹⁰ Começemos por demonstrar a realidade da memória acompanhando

⁸⁹ Nesse ponto, nossa hipótese tenderá a demonstrar a afirmação que consta igualmente em *Le Bergsonisme*, de Gilles Deleuze (1966, p. 55), bem como na passagem da segunda síntese do tempo, de *Différence et Répétition*, em que Deleuze (2006, p. 124), evocando Bergson, afirma “O fundamento do tempo é a Memória [...]; a Memória é a síntese fundamental do tempo que constitui o ser do passado (o que faz passar o presente)”.

⁹⁰ Essa redução é o motor declarado da crítica que Maurice Halbwachs, antigo aluno de Bergson e discípulo de Durkheim, endereçava ao bergsonismo em *Les Cadres Sociaux de la Mémoire* (HALBWACHS, 1994) e, ulteriormente, em *La Mémoire Collective* (*Idem*, 1997), a fim de estabelecer um fundamento social para a memória individual, ao contrário de deduzir – como teria feito Bergson, segundo este seu célebre leitor – a memória social da individual. Embora não convenha que nos ocupemos aqui detalhadamente desta longa e prolífica polêmica, é interessante anotar que Worms (2011, p. 172) a soluciona no interior da própria obra de Bergson, entre vendo no dualismo da memória, que Bergson desenvolverá nos capítulos centrais de *Matière et Mémoire*, a individualidade da lembrança pura em seu conteúdo global com a unicidade de um acontecimento em uma vida como ligada à passagem do tempo: “Com efeito, para se lembrar do individual, Bergson é o primeiro a mostrar que se tem necessidade de um auxiliar presente, pragmático, social.” E

os principais desenvolvimentos dos capítulos centrais de *Matière et Mémoire*, a fim de chegar à sua consistência virtual.

§ 1 O PROBLEMA DO RECONHECIMENTO: O CÉREBRO E AS DUAS MEMÓRIAS

Já se afirmou que os dois capítulos centrais de *Matière et Mémoire* formam uma unidade que não admite interpretação descontínua.⁹¹ Isso decorre do fato de que a demonstração da realidade da memória em sua consistência virtual depende de um dualismo mais profundo ao qual não se pode aceder plenamente apenas com o conceito de percepção pura. Nesse sentido, vimos que a percepção pura corresponde à realidade espacial da matéria povoando um registro de imagens em si mesmas atuais, que não cessam de repetir-se no presente. O movimento geral dos dois capítulos centrais do livro de Bergson tende a demonstrar dois tipos de reconhecimento que estão, em última análise, fundados nesse dualismo a construir no próprio seio da memória, a fim de completar a descrição do papel do cérebro com relação ao reconhecimento de imagens, bem como de desconstruir a tese do paralelismo psicofísico – que ao invés de compreender a solidariedade entre o cérebro e o pensamento em seus próprios termos, deduziria uma correspondência mecânica entre estado psíquico e estado cerebral, ocultando, consciente ou inconscientemente, teses metafísicas (BERGSON, 2001, p. 959-960/188). O progresso dessas análises, das quais destacaremos mais o solo metafísico que o epistêmico – do qual nos permitiremos extrair apenas o essencial para fundar os argumentos de Bergson – nos levará, a seu tempo, ao questionamento sobre a realidade do virtual, sobre o modo de ser específico da memória pura, um dos termos revelados pelo dualismo bergsoniano.

Com efeito, os fenômenos de reconhecimento, e uma série de patologias relacionadas a ele, são tomados de empréstimo às descrições dos estudiosos da fisiologia do cérebro, de uma psicologia que, no fim do século XIX, buscava afirmar-se como ciência, mas também da medicina, formando o solo comum experimental para que Bergson

completa: “[...] se há necessidade de uma ocasião presente, física ou social, imagem ou relato, não se segue que o conteúdo da lembrança seja individual, psicológico e passado: a lembrança ressuscita a individualidade ou não ressuscita nada, *é preciso tê-la vivido*”. Embora não seja esta nossa direção principal, um obscuro diálogo com as premissas que Halbwachs extraiu da leitura de Bergson – sobretudo, a da natureza eminentemente psicológica da memória em sua obra – pode encontrar aqui um campo para seu estabelecimento. É necessário, sobretudo, refazer o longo caminho do qual deriva essa sintética objeção que lhe fizera Frédéric Worms.

⁹¹ “Il est impossible d’envisager séparément les deux chapitres centraux de *Matière et Mémoire*” (WORMS, 1997, p. 91).

pudesse examinar concretamente suas teses, valendo-se da interpretação dessas observações. De nossa parte, utilizaremos dessas descrições apenas o que for necessário para demonstrar a base experimental das distinções operadas por Bergson, afinal, a experiência concreta aqui não é senão um instrumento para demonstrar uma tese ontológica que ocupa o coração de *Matière et Mémoire*: a da realidade virtual da memória, a discussão de sua conservação em si e sua principal distensão: o papel que ela desempenha como fundamento do tempo, que nos permite destituir as relações entre tempo e instantâneo, retornando a um conceito de duração ontologicamente ampliado.

Para introduzir no seio da memória e de suas relações com o cérebro um dualismo que resulta do procedimento de divisão do misto empírico, Bergson retoma algumas conclusões do primeiro capítulo e brinda-nos com o desenvolvimento de uma ideia de corpo, ainda pensada no campo transcendental, mas agora desenvolvida *sub specie durationis*. O que vem a ser o corpo-imagem assim pensado? Entre imagens, o corpo não faz mais que identificar movimentos e transmiti-los, mas também recolhê-los e conservá-los sob a forma de mecanismos motores que serão determinados, no caso de reações involuntárias a estímulos, ou escolhidos – em virtude do maior proveito pragmático, e em concorrência com as lembranças – no caso de ação voluntária. Bergson está a descrever uma forma de memória orgânica, atuante no corpo-imagem, que reúne essa série de impressões na medida em que se produzem, de tal modo que o corpo será não mais do que um corte instantâneo que praticamos no devir em geral (BERGSON, 2001, p. 223/81). O corpo corresponde a uma espécie de última imagem que, pensada *de direito*, constituiria o *limite ideal* entre o futuro de nossas ações e o passado de nossas lembranças. Consistindo, desse ponto de vista, em uma espécie de corpo-limiar, essa descrição do corpo-imagem indicaria, de antemão, o papel que o cérebro desempenha como mediador entre as representações passadas de nosso organismo e um presente indubitavelmente real, que solicita a nossa ação; o corpo seria uma espécie de última imagem, de último prolongamento das representações em movimentos preparatórios, bem como primeiro prolongamento destes em ações nascentes. Sua hipótese sobre a sobrevivência das imagens poderá ser, então, deduzida mediante a suposição da destruição dessa ligação; uma vez cortada a conexão orgânica entre nossas representações e o real, permanecem, no entanto, existentes o corpo-imagem e o universo de imagens no qual este se banha; como não permaneceriam, também, as imagens do passado? As lesões cerebrais, porque dizem respeito ao elo entre lembranças que podem ser chamadas a agir no presente e este mesmo

presente, não podem abolir nem as imagens do passado, nem as do presente, mas a conexão entre umas e outras; isto é, afetando um aparelho sensório-motor, cujos movimentos desenham ações nascentes possíveis no espaço, não se abole por completo nem a linha de objetividade, nem a de subjetividade; nem as imagens atuais, nem o que podemos chamar precária e indistintamente de imagens do passado, ou lembranças. Uma conexão que diz respeito ao corpo-imagem é abolida, e isso é tudo.

Essa descrição leva Bergson (2001, p. 224-225/82-83) a formular três hipóteses. 1ª) Uma vez que o corte da conexão implica abolição, não das imagens do passado, tampouco da memória motora do corpo, mas de sua capacidade de tornar essas imagens – lembranças ou motoras – eficazes, seria possível dizer que o passado sobrevive de dois modos: nos mecanismos motores (memória do corpo) e em lembranças independentes (memória pura). 2ª) Com base nisso, seria possível deduzir que o reconhecimento das imagens, e sua consequente utilização no presente, deve efetuar-se também de duas formas: ora na própria ação, por movimentos, quando emana do objeto, ora no passado, por representações, quando emana do sujeito. 3ª) A experiência do corte da conexão, ou da lesão cerebral, nos mostraria que se passa por graus insensíveis das lembranças dispostas ao longo do tempo aos movimentos que desenham sua ação possível no espaço, de tal forma que as lesões atingem esses movimentos, mas não as lembranças – sejam elas motoras ou imagens saídas do passado. Percebe-se, nesse sentido, que a despeito de Bergson considerar a *realidade em si mesma* da memória através dessas proposições, bem como a independência de sua existência em relação ao corpo, sua formulação permanece intrinsecamente fundada em uma hipótese biológica. Na medida em que os mecanismos cerebrais constituem o último prolongamento da série de nossas representações passadas, e dessa forma as medeiam e inserem na ação presente, basta cortar essa ligação e “l’image passée n’est peut-être pas détruite, mais vous lui enlevez tout moyen d’agir sur le réel et, par conséquent [...], de se réaliser” (BERGSON, 2001, p. 225/83). A primeira proposição, segundo a qual o passado pode sobreviver distintamente em mecanismos motores e em lembranças independentes, deve ser objeto de verificação – seguindo sua tradicional forma de demonstração pela experiência e de divisão do concreto depurado de acordo com um dualismo.

A descrição de Bergson apoia-se na experiência do aprendizado de uma lição, a fim de compreender a persistência de duas formas de memória que, podemos adiantar, convencionaremos nomear “memória do corpo” e “memória pura”. Ao estudar uma lição, um aluno organiza sua retenção progressivamente por meio de repetições; pode analisá-la,

dividi-la em partes, escandi-la e, como fruto de sucessivas leituras, ele percebe que as partes organizam-se cada vez melhor, até o ponto em que saberá suas lições de cor.

Se examinássemos as fases implicadas no aprendizado dessa lição, descobriríamos que duas formas de memória agem em sua base. Podemos compreender o aprendizado como a realização de cada uma das sucessivas leituras, de tal forma que cada leitura manifestará uma singularidade própria, como um acontecimento determinado em nossa vida. No entanto, se aprendemos de cor – isto é, pela repetição de um esforço de decomposição e recomposição –, transformamos a lição em um hábito. Portanto, o primeiro tipo de memória realiza o registro imediato de um evento único, irrepetível ou “datado”; o acontecimento é registrado como uma leitura em particular, apreendida em sua singularidade própria; o segundo tipo de memória, que transforma a lição em um hábito, desenha a apreensão do todo por meio de uma ação ou de um esforço por “imprimir” a lição na memória, para poder revisitá-la quando bem quisermos, de acordo com nossa conveniência ou com sua utilidade; no segundo caso, o hábito de memorizar uma lição conforma-se segundo sua utilidade futura.

Todavia, que diferença e, sobretudo, que tipo de diferença, poderíamos descobrir nessas memórias? Entre elas haveria uma mera diferença de grau, ou uma diferença de natureza? Para respondê-lo, encaminhando-nos um passo além na construção do dualismo entre memória do corpo e memória pura, seria preciso observar como se constituem hábito (lembança da lição) e lembrança (lembança das leituras). A lembrança da leitura deve-se a uma inscrição imediata do evento na duração; não supõe uma ação, mas um registro duracional, tal como registramos um acontecimento em nossas vidas, imediatamente, como mera representação; trata-se, portanto, de uma lembrança menos impessoal, que constitui nossa história passada segundo uma memória espontânea ou perfeita. A lembrança da lição, sua transformação em hábito, exige, por outro lado, uma atitude, um esforço voltado para ação, para o presente. Não se trata de uma memória de registro, passiva, que decorre da inscrição de um acontecimento irrepetível na duração, mas é fundada na repetição, em um investimento inteligente, tornando uma série de movimentos coordenados passados em um acúmulo presente motor. Assim, aprendemos a lição de cor: não basta repeti-la, é preciso reintegrar toda a série de repetições a fim de formar um todo de sentido e apreendê-lo. Trata-se de uma memória agida no presente, vivida. Quando aprendemos algo de cor, significa que tivemos de empreender o esforço de substituir uma imagem espontânea (memória pura) por uma motora (memória do corpo) (BERGSON, 2001, p. 231/90-91).

Essas breves considerações tornam possível conceber duas memórias teoricamente distintas: “La première enregistrerait, sous forme d’images souvenirs, tous les événements de notre vie quotidienne à mesure qu’ils se déroulent” (BERGSON, 2001, p. 227/86). Memória perfeita, de singularidades, ela não negligencia nenhum detalhe e atribui a cada acontecimento seu lugar e data. Ela se deveria, de acordo com Bergson, à necessidade natural de tornar possível o reconhecimento inteligente de situações já experimentadas, informando a ação presente. Porém, para isso, ela tem de passar pelo corpo e encontrar nele o seu derradeiro prolongamento, aquele que a torna eficaz, desenhando, já, ações nascentes no espaço. Nesse ponto, encontramos a segunda forma de memória, que se caracteriza pela deposição, no corpo, de uma série de mecanismos sensório-motores, cujas respostas e amplitude de estímulo multiplicam-se à razão direta do enriquecimento de nossa experiência vivida. É preciso lembrar, porém, que esta consiste em uma experiência de ordem inteiramente distinta da primeira e, no entanto, implica uma memória, de natureza correspondentemente diversa: “cette conscience de tout un passé d’efforts emmagasiné dans le présent est bien encore une mémoire, mais une mémoire profondément différente de la première, toujours tendue vers l’action, assise dans le présent et ne regardant que l’avenir” (BERGSON, 2001, p. 227/86).

Entre memória pura e memória do corpo verificamos existir, portanto, uma diferença de natureza, não de grau, e seu critério prático diferencial é o sentido em que se opera o registro.⁹² No caso da memória pura, o registro se opera no sentido das singularidades de nossa vida pessoal povoada de acontecimentos únicos e faticamente irrepetíveis; no fundo, é a sua inscrição na duração real que assegura sua irrepetibilidade, embora eventos similares sempre possam voltar a ocorrer no espaço e, talvez, destaquem, útil e excepcionalmente, do fundo da memória pura uma lembrança que venha em seu socorro.⁹³ No caso da memória do corpo, há um registro mais excepcional – porque ativo – decorrente do esforço de repetição voltado para a ação, ou para o presente, de tal modo que se depositam em mecanismos sensório-motores sob a forma de um acúmulo que constitui o hábito. Como as lembranças aprendidas são mais úteis, é natural repararmos mais nos registros produzidos pela memória do corpo que naqueles frutos da memória pura.

⁹² “[...] comment ne pas reconnaître que la différence est radicale entre ce qui doit se constituer par la répétition et ce qui, par essence, ne peut se répéter?”, pergunta-se Bergson (2001, p. 229/88), como índice do critério distintivo, por natureza, das duas memórias.

⁹³ Bergson precisa a excepcionalidade do hábito em relação ao registro passivo de singularidades na duração operada pela memória pura: “Les souvenirs qu’on acquiert volontairement par répétition sont rares, exceptionnels. Au contraire, l’enregistrement, par la mémoire, de faits et d’images en leurs genre se poursuit à tous les moments de la durée” (BERGSON, 2001, p. 228-229/88).

Entretanto, essas definições reenviam a dois outros problemas: primeiro, o que justifica a percepção e a formação de hábitos motores? Segundo, como as lembranças-imagens entram nos esquemas da utilidade no presente? Não seriam elas intrinsecamente inúteis, uma vez que os hábitos motores mostram-se suficientes à vida adaptada de qualquer organismo?⁹⁴ Esses são precisamente os problemas que se encontram por trás do mecanismo do reconhecimento, mas para compreendê-los é preciso voltar ao corpo e a seu significado liminar.

Quando pensado *sub specie durationis*, Bergson dizia não entrever no corpo-imagem mais do que um limite movente entre passado e futuro. Afinal, tomado como limiar duracional extenso, o corpo-imagem não pode consistir em nada além de uma imagem atual, banhada de outras imagens atuais e apreendida em uma representação instantânea. Tomado como ponto de inserção no devir, o corpo-imagem comporta, no entanto, por si mesmo, como vimos, uma memória orgânica, que chamamos “memória do corpo”. Esta participa dos movimentos extraídos dos processos de percepção e adaptação do corpo-imagem a seu meio – o que se afigura uma necessidade de todo organismo –, e resulta no registro do passado dos movimentos e de suas repetições em geral sob a forma de hábitos motores. Ao mesmo tempo, a consciência registra todo o desenrolar singular de cada um desses e de outros acontecimentos; uma vez que opera no seio da memória pura, forja suas memórias-lembranças que, em si e por si mesmas, não possuem qualquer utilidade e tampouco podem agir sobre o presente. O que Bergson (2001, p. 231/91) afirma é que essas memórias caminham lado a lado e prestam-se mútuo apoio. A conservação das lembranças-imagens nos coloca, todavia, lado a lado com o risco – no limite, patológico – da confusão entre os imperativos pragmáticos e de utilidade envolvidos pela necessária adaptação de um organismo ao meio em que vive e essas “imagens de sonho”.⁹⁵ Como afastar esse risco, senão pelo caráter intrinsecamente pragmático dessa consciência em tensão com a vida? Atrelada unicamente à utilidade, a consciência que efetua o registro dos eventos singulares que se fundem na memória pura é a mesma que, a um só tempo, descarta em relação à atualidade vivida todas as imagens passadas que não possam coordenar-se à percepção atual formando com ela um conjunto útil. A consciência age simultaneamente vinculada à memória e atenta à vida: ela tira partido da memória, em detrimento da memória, para fazê-la servir à vida, à ação e ao presente. Por isso, a

⁹⁴ Bergson (2001, p. 230/89), com efeito, afirma sobre a memória do corpo: “[...] un être vivant qui se contenterait de vivre n’aurait pas besoin d’autre chose”.

⁹⁵ “En se conservant dans la mémoire, en se reproduisant dans la conscience, ne vont-elles pas dénaturer le caractère pratique de la vie, mêlant le rêve à la réalité?” (BERGSON, 2001, p. 230/90).

memória pura pode ser definida em relação à consciência como uma memória inibida ou de recalque⁹⁶; só age subordinada à consciência. Eis aí o mecanismo que as torna “lembranças impotentes”⁹⁷ – elas são impotentes exclusivamente em face de uma diferença pragmática, em relação a uma consciência atual, que não é mais que a representação ideal e liminar de uma adaptação de nosso corpo ao presente; por isso, começávamos por ele.

Dessa forma, é possível entrever, em síntese, duas memórias segundo as quais o passado se conserva, e que não são senão teoricamente distintas: lembranças-imagens pessoais, que desenham todos os acontecimentos em sua singularidade, e mecanismos motores, que são capazes de utilizar o passado na direção da utilidade e da vida. Mais adiante, essa dissociação se mostrará particularmente importante a fim de evitar certos enganos comuns. Entre eles, aquele que sustenta a tese da localização das lembranças-imagens no corpo, designando o cérebro como “o órgão da representação” por excelência (BERGSON, 2001, p. 235/96); outro, consiste em misturar indefinidamente, no ato de reconhecimento, pelo qual reavemos o passado no presente, suas componentes motoras com as lembranças-imagens. É, portanto, sob esse duplo aspecto que se torna necessário compreender dinamicamente o fenômeno do reconhecimento, capaz de ligar o passado ao presente.

O ponto de partida de Bergson é conhecido – as teorias do reconhecimento contrariariam absolutamente a experiência ao aplicarem-se a fazer o fenômeno surgir de uma reaproximação entre percepção e lembrança, ignorando sua já demonstrada diferença de natureza. A experiência biofisiológica e médica sobre o tema indicaria que, na maioria das vezes, a lembrança só surge uma vez reconhecida a percepção (BERGSON, 2001, p. 237/98). Portanto, sua tese, oposta desta vez ao enganoso pensamento associacionista, e

⁹⁶ “[...] les souvenirs tendent à s’incarner, font pression pour être reçus – si bien qu’il faut tout un refoulement issu du présent, et de ‘l’attention à la vie’ pour repousser ceux qui sont inutiles ou dangereux” (DELEUZE, 1966, p. 69-70). Em um sentido genealógico, Frédéric Worms explica a origem da concepção de Bergson: “Notons d’emblée comment la conscience retrouve ici le pouvoir de *sélection* qu’elle avait déjà dans la perception, augmentée d’une force d’*inhibition*, dont Bergson, avant Freud, emprunt la notion à Ribot : celui-ci avait décrit, dans le cas d’attention notamment, comment les *mouvements du corps* ont une fonction critique et négative, qui inhibe et refoule le contenu de la conscience psychologique” (WORMS, 1997, p. 108).

⁹⁷ Frédéric Worms (2011, p. 175) explicou o sentido das expressões “impotente”, “inagente” e “inconsciente” com as quais Bergson dotou a memória pura, demonstrando que todas são indiciárias de uma ontologia virtual: “O passado puro é ‘inagente’, ‘impotente’, eis sobre o que Bergson não cessa de insistir, tal é a diferença fundamental que explica todas as outras, estando aí compreendida uma *inconsciência* que não é uma inexistência, uma *virtualidade* que não é senão o contrário do atual e do ativo, um passado, enfim, que não se opõe ao presente senão porque este se define pela *vida*!”. E, ainda, completa: “essa diferença entre potência e impotência, que não é uma diferença entre existência e inexistência, que deve mesmo permitir criticar esta, anuncia uma comunidade de natureza mais profunda entre as duas memórias [...]” (*Idem*, *ibidem*, p. 176-177).

que deve conduzir-nos definitivamente ao problema da realidade da memória pura – uma vez que a memória do corpo demonstrou-se pelos mecanismos sensório-motores que se depositam no hábito –, será a de que a mera associação entre percepção e lembrança não explica suficientemente o processo de reconhecimento⁹⁸. Caso contrário, supondo a dependência que associaria definitivamente lembrança e percepção, seria forçoso que com a abolição patológica do reconhecimento declarássemos – contra todo índice clínico dos estudos da cegueira psíquica⁹⁹, por exemplo – a abolição da percepção que lhe seria correlata.

O próprio fenômeno da cegueira psíquica autorizaria a definir dois tipos de reconhecimento que, como veremos, seguem as linhas de articulação conceituais já desenhadas pela definição das duas memórias. O primeiro, um reconhecimento instantâneo do corpo, que não engendra ou supõe nenhuma lembrança, aproximado da transcrição de uma percepção pura (BERGSON, 2001, p. 238-240/100-103). Trata-se, nesse caso, de um fenômeno de ordem motora que age na base do reconhecimento de movimentos não-organizados; uma vez que a memória do corpo os tenha organizado, será possível servir-se do objeto reconhecido, adaptar-se pragmaticamente a ele, esboçando os movimentos que lhe correspondem.¹⁰⁰ Se Bergson (2001, p. 239-240) pode afirmar que “Il n’y a pas de perception qui ne se prolonge en mouvement”, evocando a autoridade de Ribot e Maudsley, é porque há uma certa consciência evidentemente orgânica, impessoal, dos movimentos nascentes coordenando-os à percepção, servindo-se e criando hábitos motores, organizando e reorganizando suas tendências pragmáticas que nos permitem servir-nos de um objeto, reconhecê-lo. Essas repetições tendem a consolidar as conexões, e para compreender o porquê, basta observar como nosso sistema nervoso é disposto em vista da construção de aparelhos motores que são ligados por centros a excitações sensíveis, ao mesmo tempo em que a dispersão, definida pela ramificação de seus terminais, torna as conexões possíveis ilimitadas; por isso, é sempre possível enriquecer as conexões entre percepções e movimentos correspondentes pré-formados, de tal forma que toda percepção atual possui um “acompanhamento motor organizado” (BERGSON, 2001, p. 240/102) que

⁹⁸ “[...] en réalité l’association d’une perception à un souvenir ne suffit pas du tout à rendre compte du processus de la reconnaissance. Car si la reconnaissance se faisait ainsi, elle serait abolie quand les anciennes images ont disparu, elle aurait toujours lieu quand ces images sont conservées” (BERGSON, 2001, p. 237/98-99).

⁹⁹ A cegueira psíquica é definida por Bergson (2001, *loc. cit.*) como a incapacidade de efetuar a reconhecimento de objetos no espaço, que, de fato, permanecem objetos de uma percepção sem reconhecimento.

¹⁰⁰ Sobre a relação entre o reconhecimento motor do corpo e o uso pragmático de um objeto, Bergson (2001, p. 239/ 101) salienta: “Reconnaître un objet usuel consist surtout à savoir s’en servir”; eis, portanto, uma feição definitivamente pragmática do reconhecimento operado pelo sistema sensório-motor.

nos dá o sentimento de reconhecimento usual, o que faz supor uma consciência dessa organização. Com isso, Bergson parece uma vez mais deduzir do campo inicialmente dado de imagens o jogo entre corpo e campo; em outras palavras, porque as imagens agem umas sobre as outras, e os corpos, fontes de indeterminação, estão implicados nessa dinâmica, é como se a circunstância de um corpo ser uma imagem em meio a imagens fosse, já, um convite à ação.

Ao lado desse jogo entre percepção, movimentos pré-formados e formação dinâmica de novos movimentos nascentes cada vez mais adaptados pragmaticamente ao presente, subsistem os sucessivos registros duracionais que acompanham o seu desenrolar no tempo, que Bergson (2001, p. 241/103) chama de “nossa vida psicológica”. A memória pura não cessa de operar, e de ser inibida pela tendência pragmática dessa consciência que age apenas para adaptar um corpo-imagem às imagens nas quais se banha. Já vimos que o equilíbrio sensorio-motor, estabelecido em função dessa adaptação entre percepção e movimentos de resposta, implica que a “consciência prática e útil do momento presente” (*Idem, ibidem, loc. cit.*) iniba sem cessar as lembranças que exercer pressão desde o fundo da memória pura, deixando passar apenas as lembranças-imagens úteis.¹⁰¹ É nesse ponto que as lembranças-imagens podem intervir no processo de reconhecimento.

A todo momento, ao acompanhar a percepção como seu duplo ou sua sombra, a memória pura registra cada acontecimento contemporaneamente à montagem dos aparelhos motores pela memória do corpo. Dada essa coalescência, Bergson (2001, p. 241/103) afirma que “elle se survit [...] avec tout le détail de ses événements localisés dans le temps”. A consequência ontológica imediata que já se pode deduzir aqui é que, sendo contemporânea ao presente, a existência da memória não exige um presente descarnado; acompanhando sombriamente o presente que *se faz*, a memória não é o fruto maduro demais de um presente que passou – ela sobrevive em si, como se houvesse, como veremos mais adiante, um registro duplo do mesmo plano de realidade. Ainda que seja contemporânea ao presente, a memória, no entanto, não age; inibida pragmaticamente – o que assinala a marca da impotência e da inutilidade das lembranças puras –, a memória se define pela espera, como se aguardasse uma fissura no mecanismo para dentro do qual empurraria suas imagens.

¹⁰¹ Em *Le Rêve*, texto de uma conferência proferida em março de 1901 no Institut Général Psychologique, e republicada dezoito anos mais tarde em *L'Énergie Spirituelle*, Bergson (2001, p. 889/99) se exprime sobre essa forma de pressão que as lembranças exercem do fundo da memória pura: “Il ne faut pas croire que les souvenirs logés au fond de la mémoire y restent inertes et indifférentes. Il sont dans l'attente, ils sont presque attentifs”. A mesma passagem autoriza que definamos a espera como um elemento da memória pura (cf. *infra*).

No entanto, como é possível remontar ao passado para dele retirar imagens? Bergson explica esse processo como algo essencialmente ativo; isto é, como um esforço por meio do qual nos liberamos do interesse pragmático circunscrito à ação a fim de descobrir a lembrança-imagem singular relacionada com o presente. Isso é possível em função da própria consciência prática. Em copresença com o presente, sobrevive o conjunto das imagens passadas. É certo que essa sobrevivência, seu modo específico, exige, ainda, uma demonstração da qual, no momento, conhecemos apenas os índices mais gerais, mas, seguindo Bergson, suponhamos por ora sua existência. Dada esta copresença de nosso passado e nosso presente, é preciso que a lembrança-imagem colhida no passado em que remontamos não seja arbitrária; é preciso que haja certo discernimento, certo bom senso – que são outros nomes pelos quais Bergson designa a “consciência prática” – na escolha de uma imagem da qual vamos nos servir no presente. Não só os movimentos são prolongamentos da percepção, como são, no sentido inverso, prolongamentos dessas lembranças-imagens que, por sua vez, descolam-se da memória pura; então, os movimentos efetuados ou nascentes delimitam pragmaticamente o campo de lembranças-imagens virtuais, como delimitam, por um recorte, externamente, a percepção de objetos-imagens atuais. De seu turno, o que chamamos de recalque pragmático das lembranças-imagens, que inibem as inúteis, envolve o deslocamento do passado pelo presente, requer a assunção de uma atitude presente.¹⁰²

É preciso, porém, conduzir o argumento da sobrevivência da memória e, por extensão, o de sua conservação independente do corpo até suas últimas consequências. A fim de estendê-lo o máximo possível, as doenças do reconhecimento ofereceriam a experiência suficiente para determinar até que ponto as lembranças podem realmente desaparecer. Aproximando-se dessas descrições clínicas, Bergson (2001, p. 242-243/105-107) observa dois traços característicos comuns às cegueiras psíquicas; a perda do sentido de orientação, de um lado, e a incapacidade de desenhar objetos por meio de traços contínuos – características geralmente apresentadas por pacientes acometidos por essas doenças. Juntamente a casos de cegueira verbal – que consistem no esquecimento de certas letras do alfabeto –, todas as descrições clínicas convergem de maneira a revelar que o que é afetado por essas patologias não é a lembrança ou a percepção em sentido objetivo, mas o hábito de distinguir as articulações do objeto percebido, isto é, “d’en compléter la

¹⁰² “[...] la suppression des anciennes images tient à leur inhibition par l’attitude présente [...]” (BERGSON, 2001, p. 241/104).

perception visuelle par une tendance motrice à en dessiner son schème” (BERGSON, 2001, p. 243/107).

Isso nos deixa no limiar em direção ao último movimento do segundo capítulo de *Matière et Mémoire*, que corresponderá ao estudo de sua terceira hipótese, segundo a qual se realiza uma passagem gradual das lembranças aos movimentos no reconhecimento concreto. A fim de verificá-la, será necessário efetuar a passagem do reconhecimento automático, que mobiliza o hábito e se realiza por movimentos, por distração, ao reconhecimento atento em que lembranças-imagens intervêm positivamente.

Essa passagem entre reconhecimentos automático e atento supõe compreender as relações entre percepção e lembrança. Não é possível compreender como uma lembrança insere-se, de grau em grau, em uma atitude ou movimento sem determinar como nos representamos as relações entre percepção, atenção e lembrança. Começemos por definir em que consiste a atenção. Geralmente, a definimos como uma espécie de intensificação do estado intelectual a fim de tornar uma percepção mais intensa, destacando os detalhes de um objeto; essa, porém, é uma ideia obscura. Seguindo Ribot também nesse aspecto, Bergson (2001, p. 246/109-110) prefere definir a atenção em função de uma adaptação geral do corpo. Essa definição lhe parece mais adequada na medida em que os fenômenos de inibição preparam a atenção voluntária.¹⁰³ Agindo na percepção, supondo a inibição dos movimentos que decorreriam da percepção automaticamente, a atenção implicará, pois, uma parada dos movimentos que perseguem um resultado útil imediato; aqui, virão inserir-se, segundo Bergson, “movimentos mais sutis” que são os prolongamentos da lembrança. A percepção exterior provoca nossos movimentos que a desenvolvem em linhas gerais; por outro lado, a memória dirige à percepção recebida imagens antigas e semelhantes cujo esboço já teria sido traçado por nossos movimentos. Em síntese, a memória mais imediata, no limite, duplica nossa percepção presente, devolvendo-lhe imagens semelhantes ou a imagem idêntica à percepção. Essa duplicação é o resultado de uma série de tentativas de síntese implicados na atenção; seu resultado não será assimétrico, tampouco arbitrário, uma vez que movimentos de imitação presidem, como víamos, a seleção das lembranças-imagens nas quais a percepção se prolonga (BERGSON, 2001, p. 248/112). Nesse limiar, a lembrança-imagem que interpreta nossa percepção atual insere-se nela, sendo impossível distinguir de fato o que dividimos de direito. Fecha-se, assim, um circuito pelo qual se forma uma imagem-percepção, orientada ao espírito, e uma imagem-lembrança, que tende

¹⁰³ “[...] les phénomènes d’inhibition ne sont qu’une préparation aux mouvements effectifs de l’attention volontaire” (BERGSON, 2001, p. 246/110).

em direção ao espaço. No interior dele, tudo se dispõe em diferentes níveis de um complexo percepção-memória, a imagem atual remete a uma imagem virtual que lhe é solidária; em cada um desses níveis, mesmo no mais imediato em que uma lembrança-imagem virtual duplica o objeto atual, a memória está inteiramente presente, em seu maior nível de tensão. Ou seja, se passarmos sucessivamente de um nível a outro, verificaremos que é a mesma vida psicológica que se repete indefinidamente em sua totalidade mais ou menos contraída.¹⁰⁴ Portanto, o limite da memória é a memória pura, correspondente ao registro singular na duração dos acontecimentos que desenham o curso de nossa existência passada. Eis a memória espontânea ou perfeita, tal como se registra na própria duração, tendo sua existência atrelada ao tempo.

Tudo isto será objeto de uma longa demonstração empírica que não nos cabe acompanhar senão em seus termos mais gerais, sob pena de tornar este desvio necessário grande demais.¹⁰⁵ A verificação dessa hipótese se desenvolve a partir de uma série de confrontações de patologias do reconhecimento, contemplando os reconhecimentos visual, auditivo e de palavras. Por meio delas, Bergson indica a partir de numerosos exemplos que lesões cerebrais não aboliriam as lembranças, mas ora implicariam um óbice à seleção das imagens – ou seja, à recepção dos movimentos –, ora importariam a ausência, no corpo, de um ponto de aplicação por meio do qual as lembranças se prolongariam em ação – isto é, afetariam a capacidade de preparação sensório-motora, mantendo as lembranças permanentemente em sua condição de impotência decorrente da inibição pela consciência prática.

Há, todavia, um ponto notável a destacar no interior desse desenvolvimento que nos conduz à impossibilidade de localização das lembranças no cérebro ou em qualquer outro ponto da matéria ou do espaço. Ele se torna importante ao passo em que é o momento culminante de toda a análise clínica a que Bergson se dedica nessa longa demonstração; afinal, se “as lembranças não podem estar contidas” em determinado lugar – preconceito intelectual derrisório, segundo Bergson¹⁰⁶ –, é porque se conservam em si mesmas,

¹⁰⁴ “La même vie psychologique serait donc répétée un nombre indéfini de fois, aux étages successifs de la mémoire, et le même acte de l’esprit pourrait se jouer à bien des hauteurs différentes. Dans l’effort d’attention, l’esprit se donne toujours tout entier, mais se simplifie ou se complique selon le niveau qu’il choisit pour accomplir ses évolutions. C’est ordinairement la perception présente qui détermine l’orientation de nôtre esprit; mais selon le degré de tension que nôtre esprit adopte, selon la hauteur où il se place, cette perception développe en nous un plus ou moins grand nombre de souvenirs-images” (BERGSON, 2001, p. 250-251/115-116).

¹⁰⁵ O trecho que comentamos em suas linhas gerais, e que indicamos ao leitor que se interesse em seguir mais detalhadamente o seu curso, corresponde a (BERGSON, 2001, p. 252/117-118 a p. 270/140).

¹⁰⁶ Isso se deve ao fato de que, para Bergson, a memória é inassimilável a dispositivos ou entes corpóreos, tampouco a espaços ou à extensão em geral. Por isso, ele não cessa de ironizar sua constante assimilação a

independentemente da matéria, do espaço, ou do que mais cedo chamávamos de imagens que existem atualmente. Em outras palavras, demonstrá-lo nos oferece um ingresso para problematizar a consistência virtual da memória.

Tudo se concentra no momento capital em que Bergson, na impossibilidade de remontar todas as experiências clínicas de *Matière et Mémoire*, retoma em uma conferência intitulada *L'âme et le corps* (1912), publicada sete anos mais tarde em *L'Énergie Spirituelle*: a demonstração de que, levada a seu limite, a tese do paralelismo psicofísico se contradiz.¹⁰⁷ Aproveitemo-nos, portanto, do mesmo artifício demonstrativo utilizado por Bergson. Eis o argumento de Bergson, em sua integralidade:

[...] les purs souvenirs, appelés du fond de la mémoire, se développent en souvenirs-images de plus en plus capables de s'insérer dans le schème moteur. À mesure que ces souvenirs prennent la forme d'une représentation plus complète, plus concrète et plus consciente, ils tendent d'avantage à se confondre avec la perception qui les attire ou dont ils adoptent le cadre. La prétendue destruction des souvenirs par les lésions cérébrales n'est qu'une interruption du progrès continu par lequel le souvenir s'actualise. Et, par conséquent, si l'on veut à toute force localiser les souvenirs auditifs des mots, par exemple, en un point déterminé du cerveau, on sera amené par des raisons d'égale valeur à distinguer ce centre imaginaire du centre perceptif, ou à confondre les deux ensemble. (BERGSON, 2001, p. 270/140).

Onde estaria, portanto, a contradição da tese paralelista com a experiência? Se nos concentramos por um momento na explicação psicológica baseada na dependência entre percepção e cérebro, somos levados a confundir o cerebral e o mental, de tal forma que a percepção se depositaria em algum lugar no cérebro; por outro lado, se confundimos o centro material da percepção com o da representação – de modo que atribuímos ao cérebro a função de engendrar representações –, ao observarmos os casos clínicos das afasias, das cegueiras psíquicas ou auditivas, não é possível compreender por que um doente

dispositivos: “A vrai dire, je ne suis pas sûr que la question ‘où’ ait encore un sens quand on ne parle pas d'un corps. Des clichés photographiques se conservent dans une boîte, des disques phonographiques se conservent dans des casiers; mais pourquoi des souvenirs, qui ne sont pas des choses visibles et tangibles, auraient-ils besoin d'un contenant, et comment pourraient-ils en avoir?” (BERGSON, 2001, p. 857/55). Se Bergson aceita a ideia de um continente onde as lembranças ficariam alojadas, é apenas em sentido puramente metafórico, e completa graciosamente: “et je dirai alors tout bonnement qu'ils se sont dans l'esprit” (BERGSON, 2001, p. 856-857/55).

¹⁰⁷ O que Bergson (2001, p. 852/49) diz em *L'Âme et le Corps* é essencial para afiançar ao leitor que, ao reduzir a longa cadeia de demonstrações experimentais de Bergson a esse ponto notável, continuamos a seguir, no que importa, as principais articulações conceituais que elas insinuam: “Il m'est impossible d'énumérer ici les faits et les raisons sur lesquels cette conception se fonde. [...]. Comment faire? Il y aurait d'abord un moyen, semble-t-il, d'en finir rapidement avec la théorie que je combat : ce serait de montrer que l'hypothèse d'une équivalence entre le cérébral et le mental est contradictoire avec elle-même quand on la prend dans toute sa rigueur [...]. J'ai tenté cette démonstration autrefois [...]”. Sobre o mesmo assunto, em *Matière et Mémoire*: “[...] nous devons poursuivre cette illusion jusqu'au point précis où elle aboutit à une contradiction manifeste” (BERGSON, 2001, p. 270/140).

acometido de cegueira psíquica percebe objetos, mas não os reconhece. A mesma perplexidade resultaria do caso de um paciente acometido por cegueira auditiva: ele não pode interpretar os sons que, no entanto, ouve. Ora, a lesão não teria afetado este centro que corresponde à percepção e à memória do objeto? A solução imediata é distinguir as localizações cerebrais, de tal forma que haveria centros perceptivos e elementos nervosos relacionados à lembrança. É necessário lembrar que a tese do paralelismo insiste sobre a existência de uma diferença meramente de grau, e não de natureza, entre percepção e lembrança, como se as últimas fossem versões desintensificadas das primeiras. Entretanto, se centros perceptivos e mnemônicos estão localizados distintamente, como uma lembrança, intensificando-se, tornar-se-ia percepção? Como uma percepção, enfraquecendo-se, tornar-se-ia lembrança – supondo que ambas tenham a mesma natureza?

Não há resposta satisfatória possível porque as alternativas contraditórias estão envolvidas por uma ilusão comum, que consiste em tratar percepção e lembrança-imagem de uma perspectiva exclusivamente estática, o que conduz a compreender as lembranças como se fossem coisas que supõem uma localização no espaço, e não no tempo. Considerando o mesmo problema sob o ponto de vista dinâmico, seria necessário supor a diferença de natureza entre uma e outra, definindo e distinguindo a percepção completa “por sua coalescência com uma imagem-lembrança que lançamos ao encontro dela”.¹⁰⁸

Chegamos, assim, ao ponto em que Bergson efetua uma profunda fratura na ontologia que desenvolvia até aqui, levando-a do atual em direção ao virtual, do ser presente ao ser do passado, ao *outro* dos termos que conformam a construção progressiva dessas passagens feitas no cerne de uma mesma realidade. É certo que Bergson não cessa de definir a imagem-lembrança, reduzida ao estado de lembrança pura, como ineficaz, impotente. Será necessário precisar o sentido dessas definições, que consistiriam em algumas das características do virtual que já se pode antecipar. O virtual designa, de certa forma, o pragmaticamente recalcado por uma consciência que se define pela atenção à vida e ao presente.

Para demonstrar esse vínculo, bastaria perceber que, para tornar uma lembrança saída da memória pura uma lembrança eficaz, é necessário engendrar um processo de atualização, que consiste na “série d’étapes par lesquelles cette image arrive à obtenir du corps des démarches utiles” (BERGSON, 2001, p. 275/146), sendo a excitação dos centros

¹⁰⁸ “[...] la perception complète ne se définit et ne se distingue que par sa coalescence avec une image-souvenir que nous lançons au-devant d’elle” (BERGSON, 2001, p. 271/142).

sensoriais a última dessas etapas. A imagem virtual evolui em direção a uma sensação, apenas virtual; esta, evolui em direção a movimentos reais, os quais, ao realizarem-se, realizam também a sensação da qual constituem um prolongamento. O desdobramento natural de nossa *démarche* consiste em interrogar o problema da sobrevivência das imagens e, com ele, o modo ontológico de que o ser do passado participa.

§ 2 COEXISTÊNCIAS: A CONSISTÊNCIA VIRTUAL DA MEMÓRIA

Do virtual ao atual, da memória pura à percepção pura, Bergson não cessa de afirmar que se trata de divisões de direito e não de fato. Assim, se desejássemos representar à inteligência – e isto, no bergsonismo, equivale a dizer *espacialmente* – como tudo se passa, disporíamos lembrança pura, lembrança-imagem e percepção em uma mesma linha segmentada, sem jamais fazer jus aos limiares indiscerníveis e à continuidade de penetração que operam a passagem de uma na outra, seguindo intuitivamente a experiência concreta. Momentaneamente, encontramos um dos centros de nosso argumento, que, a fim de compreender a centralidade da memória no processo transicional, pretende estabelecer seu sentido sobre bases ontológicas irreduzíveis à memória psicológica – motivo pelo qual se torna necessário investigar, em Bergson, uma ontologia da memória ou uma ontologia do virtual. No entanto, é importante lembrar que a diferença de natureza que Bergson introduz entre percepção e lembrança será pouco a pouco estendida à diferença entre atual e virtual, presente e passado. O que dissimula o caráter nítido da diferença é o processo de atualização das lembranças.¹⁰⁹

Retornemos da representação inteligente à intuição, tal como ela segue as linhas de fato de uma experiência concreta do trabalho da memória. Como recuperar uma lembrança, um acontecimento de nossa vida passada? A resposta de Bergson – sobre a qual Deleuze (1966, p. 53) insistiu sem cessar, e a cuja insistência também Worms (2011, p. 175) deu razão – é por meio de um *salto* no passado; destacando-nos do atual e nos colocando subitamente no virtual. Para compreender o que significa esse salto – especialmente para Bergson, a quem a continuidade parece um elemento conceitual tão importante –,

¹⁰⁹ Por isso, sobre a distinção de direito entre lembrança pura, lembrança-imagem e percepção, Bergson (2001, p. 276/148) afirma “qu’il est impossible de dire avec précision où l’un des termes finit, où commence l’autre”. Worms (1997, p. 141) observa que “[...] la différence de nature entre souvenirs et perceptions, si elle est formulée comme différence entre le ‘virtuel’ et l’actuel’, est-elle masquée par le mouvement même d’actualisation, par lequel les souvenirs se réalisent”.

precisamos retomar algumas conclusões precedentes, e que tiram a primazia de nosso hábito intelectual de pensar no presente.

Na seção precedente, havíamos observado a existência de dois tipos de memória, que nos levavam a conceber não apenas duas formas de sobrevivência do passado – em mecanismos motores e no próprio passado –, mas também a identificar dois modos (automático e atento) pelos quais o reconhecimento se processa. Atento à dinâmica segundo a qual percebemos os objetos no espaço, Bergson concebeu uma série de níveis de consciência coalescentes com a percepção idealmente pura do objeto atual, engendrados segundo diferenças de contração no que nomeou circuito perceptivo. Sua concepção terminava por demonstrar o que, no nível da percepção pura, Bergson podia apenas supor: que toda percepção é, já, um misto em que as lembranças-imagens constituem a impureza; em outras palavras, que toda percepção implica ao mesmo tempo lembrança, que seu nível mais contraído corresponde ao duplo virtual de uma imagem atualmente percebida. Em cada um dos níveis de consciência, mais ou menos contraídos em relação à percepção atual, encontrávamos a integral de nossa memória. Naquele momento, adiantávamos esta conclusão: isso é o que supõe uma *coexistência virtual* da lembrança em relação à percepção; em outras palavras, dizer que a percepção é, já, lembrança significa que o processo perceptivo, por mais puro que se o suponha, deixa passar um mínimo de virtual que, no nível mais contraído, consiste na lembrança-imagem do estado atual de nosso corpo que percebe um objeto atual.

Essas conclusões nos levam a desmitificar, segundo Deleuze (1966, p. 53), duas falsas crenças: a de que o passado só se constitui *depois* de ter sido presente e a de que ele pode ser reconstruído pelo novo presente, em relação ao qual ele é passado. Muito pelo contrário, a supor-se uma memória de coexistência, contemporânea ao presente que passa, adiantávamos a conclusão de que há um passado que jamais fora presente; um passado que não é um presente sucedido e descarnado, mas sua imagem virtual coextensiva que já se prolonga na direção da memória pura. Seguindo Deleuze, adicionaríamos, em relação à segunda falsa crença – sobre a qual Bergson não cessa de insistir – que não se reconstrói o passado pela via do presente.¹¹⁰

Isso é o suficiente para compreendermos o que significa *saltar* no virtual, por que Bergson exige precisamente essa imagem que Deleuze diz ser “quase kierkegaardiana”;

¹¹⁰ “C’est en vain qu’on en chercherait la trace [du passé] dans quelque chose d’actuel et de déjà réalisé : autant vaudrait chercher l’obscurité sous la lumière” (BERGSON, 2001, p. 278/150). A expressão entre colchetes não consta do original.

compreende-se, também, em que sentido Bergson emprega constantemente a expressão *d'emblée* que, em português, equivale tão bem a expressões como “de súbito”, “de imediato”, “de pronto”, todas índices de um modo. Sua função semântica poderia já indicar que uma diferença de atitude é o que se passa entre as realidades do presente e do passado. Worms, a esse propósito, sublinha a importância de não interpretar a diferença de natureza entre o ser presente e o ser do passado como uma diferença ontológica radical, como a que haveria entre dois tipos de ser. Uma interpretação como essa implicaria, naturalmente, deformar o gesto bergsoniano da imanência, pelo qual permanecemos leais a uma só estrutura de realidade, a de seu campo transcendental em que são dadas as imagens e a partir do qual tudo é deduzido. Mais apropriadamente, seria o caso de conceber a diferença entre presente e passado como “*uma diferença pragmática, ligada à ação do corpo e à vida*” (WORMS, 2011, p. 175).

No entanto, um salto não indicaria um dualismo metafísico de substância? Tudo converge para responder negativamente a essa questão. Se por um *salto*, ou por uma atitude *sui generis* – como Bergson (2001, p. 276/148) algumas vezes se expressa –, é possível distender a consciência e colocar-se diretamente no passado, há uma simples diferença de ação, ou de modo – não radicalmente ontológica – entre presente e passado, atual e virtual. A tese de Worms, nesse aspecto, seria confirmada por um outro dado: o que concerne à memória pura inibida ou recalcada pela atenção à vida.

Decerto, Bergson não cessa de ligar o passado puro ao elemento de impotência; ao mesmo tempo, não cessa de dizer, como vimos, que a memória pura é uma espera “quase atenta” por uma fissura que a deixe passar algumas imagens no presente. A força inibidora que coloca a memória a serviço da vida implica que a memória pura, enquanto inútil, permaneça impotente, inconsciente, incapaz de atuar; daí porque ela se define pela pressão – que empurraria no presente todas as suas imagens, se pudesse – bloqueada pela força de inibição que a determina como espera. Em relação ao virtual, a espera é também o seu modo específico, se por virtual compreendermos simplesmente “o que não atua” (WORMS, 2011, p. 175).

Dizê-lo inconsciente ou impotente demanda estabelecê-lo desde um ponto de vista; no segundo capítulo de *Matière et Mémoire*, em que tudo gira em torno do atual, é a consciência pragmática voltada para a vida que perspectiva o virtual como impotente e inconsciente; para o atual, o virtual é o que não atua, e ele o é exclusivamente ao passo em que não toma parte dessa consciência pragmática, em que é mantido fora dela. Suas imagens esperam no fundo da memória pura enquanto não são solicitadas pela vida. Em

relação à consciência, o virtual é atualmente pressão e espera, mas potencialmente ação e afecção. Nada disso, no entanto, os retira do existente; se perspectivarmos o virtual desde seu próprio ponto de vista, a memória pura é o que existe, para si, como potencial de ação e afecção; e, então, ela já não poderia definir-se por uma impotência ontológica, mas exclusivamente pragmática. Pragmática, aqui, significa “com relação à vida”, “do ponto de vista do presente”. Ontologicamente, a memória é potência pura – potência definida como o que não age, mas exerce pressão, permanece à espreita. Eis o que definiria um registro ontológico diverso do virtual, dado na mesma estrutura de realidade a que pertence o ser do presente.

A tese fundamental que consiste em explicar o mecanismo de vigília por analogia ao do sonho, em *Le Rêve*, não mostraria nada além dessa diferença pragmática do atual ao virtual¹¹¹: “Nous n’apercevons de la chose que son ébauche; celle-ci lance un appel au souvenir de la chose complète; et le souvenir de la chose complète, dont notre esprit n’avait pas conscience, qui nous restait en tout cas intérieur comme une simple *pensée*, profite de l’occasion pour s’élancer dehors” (BERGSON, 2001, p. 889/99). O sonho consiste, senão no estado de consciência em que as lembranças puras encontram-se inteiramente potentes, livres e agentes, ao menos em um estado mais distendido de atenção à vida, em que nossa consciência encontra-se indiferente à lógica, embora não seja incapaz dela – e, por vezes, diz Bergson (2001, p. 890-891/100-101), ela nos prega peças buscando uma continuidade entre imagens disparatadas, fazendo-nos não raro tocar o absurdo. Essa indiferença relativa assinala, em relação à vida e à vigília, um relaxamento e uma distração pragmática em geral: sonhamos, não vivemos; então, é da potência específica do virtual que a consciência se deixa penetrar quando os mecanismos de inibição da memória pura encontram-se relativamente suspensos – porque, com efeito, não são jamais abolidos. Uma mãe pode dormir pesadamente ao lado de seu filho, a ponto de não ser acordada pelo som de um trovão, mas o menor suspiro do bebê pode despertá-la: “Nous ne dormons pas pour ce qui continue à nous intéresser” (BERGSON, 2001, p. 893/103). Eis a bela imagem que Bergson convoca a fim de ilustrar a coalescência entre o eu dos sonhos, que se desinteressa e adormece, e o da vigília, que precisa adormecer para continuar interessado. Caso não adormecesse jamais, se cansaria; afinal, estar a todo momento atento à vida e, sobretudo, “Avoir du bon sens est très fatigant” (*Idem, ibidem*, p. 892/103).

¹¹¹ “[...] à l’état de la veille, la connaissance que nous prenons d’un objet implique une opération analogue à celle qui s’accomplit en rêve” (BERGSON, 2001, p. 889/99).

A partir desse breve desvio, compreendemos o sentido do salto bergsoniano; compreendemos, também, em profundidade o que Bergson quer dizer quando afirma que “[...] nous n’atteindrons jamais le passé si nous n’y plaçons pas d’emblée”. Indicando uma diferença pragmática, isso significa que, a fim de precisar o trabalho ativo da lembrança, deve-se dirigir um esforço ou uma atitude que nos destaque do presente para colocarmos de imediato no passado em geral, depois em certa região dele. Saltamos no virtual, no passado, na memória, em decorrência de adotarmos uma atitude apropriada; antes de as lembranças distraírem-nos para a vida, é mantendo-nos algo distraídos para a vida que recuperamos as lembranças, fazendo-as participar de um quadro em que o presente as exige, em que o atual as colore e as faz viver.

Toda a crítica do bergsonismo ao associacionismo reside no fato de este ter considerado essa dinâmica de atualização, que corresponde à própria continuidade do devir, como uma multiplicidade descontínua de elementos inertes e justapostos, confundindo percepção e lembrança em um misto mal analisado. Bergson, de seu turno, quer seguir as linhas de realidade da experiência concreta, sem destituir dela a duração que ela ocupa. É nesse sentido que a aplicação das conclusões do *Essai* – especialmente aquelas que o levavam a diferenciar multiplicidades quantitativas e qualitativas – autoriza a rejeitar o argumento associacionista que confunde a diferença de natureza entre percepção e lembrança com uma simples diferença de grau. O significado próprio dessa diferença de natureza é a distinção entre presente e passado; corresponde, se a levarmos às últimas consequências, às duas metades da mesma ontologia de que nos ocupamos: o atual e o virtual. Por essa razão, é ela que serve de ingresso para demonstrar a realidade da memória, o virtual como um modo do ser, e assim evitar o mau hábito intelectual de confundir ser e ser presente – o que nos leva a reduzir o real a uma de suas metades.

Como definir o presente, senão em função de um corpo-imagem? Como defini-lo, senão em relação à vida, ao esforço pragmático por perseverar entre as imagens? Se entre o presente e o passado não há uma diferença apenas de grau, mas de natureza, é nisso, precisamente, que a diferença se resolve – como a diferença entre memória do corpo e memória pura, da duração, resolvia-se na distinção entre o repetível por mecanismos sensório-motores e o registro infinitesimal de acontecimentos irrepetíveis. Em síntese, a diferença de natureza entre presente e passado se expressa no fato de que “Mon présent est ce qui m’intéresse, ce qui vit pour moi, et, pour tout dire, ce qui me provoque à l’action, au lieu que mon passé est essentiellement impuissant” (BERGSON, 2001, p. 280). Acabamos

de definir o sentido desses termos segundo diferentes planos de consciência na obra de Bergson – e um dos sentidos sumamente importantes encontra-se implicado na perspectivação do virtual pela atenção à vida. O que Bergson requer nesse ponto da argumentação é algo bem mais simples, é que perspectivemos o virtual segundo o ponto de vista em que ele aparece concretamente a uma consciência atenta à vida.¹¹²

Se, na intenção de esclarecer o sentido e a realidade da lembrança pura, deixarmos nos ficar por um instante nessa perspectiva, o momento presente surge como o decorrer do tempo; ao contrário, ao tempo decorrido chamaremos passado e precisaríamos o instante presente como o momento em que ele decorre. Eis aqui uma ilusão, uma intromissão do espaço: já estamos a nos representar o presente como um instantâneo ideal, quando sabemos suficientemente bem que, concretamente, ele ocupa uma duração. Essa duração estende-se nos dois sentidos, em direção ao passado, do qual ela provém, e em direção ao futuro, ao qual ela tende. Podemos, então, do ponto de vista de um presente psicológico concreto, dizer que ele se constitui na percepção de um passado imediato e de uma determinação do futuro imediato, formando um todo indiviso (BERGSON, 2001, p. 280/153). Ora, o menor intervalo de tempo que acaba de passar prolonga-se no presente em uma sensação; o menor intervalo de tempo no qual meu presente se precipita desenha, já, os movimentos que comporão minha ação mais imediata. Por isso, Bergson pode afirmar que todo presente psicológico é sensório-motor – misto indecomponível de direito do prolongamento da última sensação e do próximo devir em movimentos e ações. Ou seja, “[...] mon présent consiste dans la conscience que j’ai de mon corps” (BERGSON, 2001, p. 281/153); pensado *sub specie durationis*, ele não designa mais do que um estado atual, um corte artificial de meu devir, daquilo que está em vias de formação. Essa continuidade de devir designa a própria realidade do tempo na qual a matéria também deve ter lugar como repetição incessante do atual.¹¹³

As sensações atuais manifestam-se na superfície do corpo, ocupando extensão; localizadas, elas são fontes de movimentos e compõem um certo estado da materialidade

¹¹² Eis como segue a argumentação, reforçando que a ideia de impotência da memória pura é decalcada forçosamente de um ponto de vista atual sobre o virtual: “On chercherait vainement, en effet, à caractériser le souvenir d’un état passé si l’on ne commençait par définir la marque concrète, acceptée par la conscience, de la réalité présente” (BERGSON, 2001, p. 280/152). Ora, o que Bergson define aqui como “a marca concreta da realidade presente *aceita pela consciência*” constitui o índice da perspectivação do virtual pelo atual que permite definir – do ponto de vista do atual, de uma consciência pragmática, atenta à vida – as lembranças puras como impotentes, inagentes, inúteis. Como demonstramos, do ponto de vista do “eu dos sonhos”, desinteressado da vida, seria um contrassenso dizê-lo.

¹¹³ “La matière, en tant qu’étendue dans l’espace, devant se définir selon nous un présent qui recommence sans cesse, inversement notre présent est la matérialité même de notre existence, c’est-à-dire un ensemble de sensations et de mouvements, rien d’autre chose” (BERGSON, 2001, p. 281/154).

do corpo, que também está em devir, como a variação das sensações demonstrariam sem dificuldade. De seu turno, a lembrança pura apresenta características completamente diversas: inextensa, não ocupa a superfície do corpo em ponto algum, embora possa produzir sensações ao atualizar-se, deixando de ser lembrança pura de acordo com sua utilidade para a vida. Impotente, ela não se conservaria no corpo, mas sobreviveria em si mesma, em “estado latente” – outra maneira de definir a espera e a espreita do virtual.

A lembrança espera e espreita durante todo o tempo em que não é útil, e permanecemos interessados, ou em que age livremente porque precisamos descansar e, geralmente sem abolir os mecanismos de atenção à vida, adotamos a atitude de nos desinteressarmos e adormecer. Dessa forma, do ponto de vista da consciência, pertence à memória o signo de uma impotência radical. No domínio psicológico da consciência – que é a marca do presente, do atualmente vivido, do que age – o real resolve-se no atual; o virtual, inibido e inútil, cai em um estado de inconsciência, o que é dizer impotência. Para uma consciência obcecada pela vida, o que cai em um estado inconsciente pareceria cair muito naturalmente na inexistência. Fora dessa consciência, porém, assumindo o ponto de vista daquilo que permanece inibido porque inútil, e inconsciente porque virtual, nada do que existe precisa ser atual: perspectiva do sonhador, ou do distraído.

Tocamos, finalmente, o conceito de real em Bergson. Determinar quais as condições para afirmar algo como real, ou existente, constitui boa parte da solução do problema da realidade do virtual à qual os comentadores geralmente dão muito pouca atenção. Em *Matière et Mémoire*, as componentes do conceito de realidade ontológica já aparecem; um deles, subentendido na existência de um registro duracional espontâneo ou perfeito dos acontecimento de nossa vida; outro, mais explicitamente no campo das imagens. Resumamos tudo em uma palavra: para Bergson, no campo da experiência, o ser se define pela potência de ser experimentado. Para afirmá-lo é preciso, contudo, algumas cautelas. “Ser experimentado” não deve ser interpretado aqui nos estreitos limites de uma experiência pessoal e psicológica, mas, mais amplamente, no campo transcendental, que define, em Bergson, as condições da experiência concreta, bem como do surgimento do corpo orgânico, de diferentes planos de consciência, aí incluído o nível psicológico. Nele, a realidade de uma imagem se constitui pelo potencial de agir e ser agido, como uma lembrança pura, de seu ponto de vista virtual, define-se como real segundo o mesmo critério. Ao mesmo tempo, supõe integrar-se ao campo, constituindo uma espécie de série

(BERGSON, 2001, p. 288/163). Detenhamo-nos, por um momento, na análise desses pontos.

Isolemos o campo transcendental com as imagens que o compõem e nos perguntemos o que basta para definir sua realidade. Do ponto de vista orgânico e impessoal do corpo-imagem, o que a define não é o fato de ser percebida – sabemos que um corpo-imagem não é capaz de perceber a totalidade das imagens atualmente dadas –, mas o *poder ser* percebido; em resumo, um potencial de percepção. Basta lembrarmos o que define a percepção pura, deixando, por ora, de lado sua imagem virtual coalescente que concretamente vem aí misturar-se; trata-se, precisamente, do acompanhamento de superfície dos movimentos nascentes, dos potenciais de ação de um corpo definidos pela distância entre corpo-imagem e as imagens que o circundam, em função de cuja variação diferenciam-se também as promessas e ameaças que essas imagens envolvem.¹¹⁴ Enfim, essa variação define os potenciais de ação recíprocos entre corpo-imagem e o restante do universo de imagens. Se ser é poder ser percebido, “ser” se define pelo potencial de ação – entendido como potencial de agir e de ser agido – com relação a um corpo-imagem que se banha em um universo de imagens. Esse universo de imagens corresponde não apenas a uma série, mas também às linhas esquemáticas da analogia que Bergson propõe para definir a sobrevivência da memória em relação à da matéria. A memória deve sobreviver integralmente quando não a percebemos distintamente da mesma forma como o universo atual de imagens não é abolido quando – reevoquemos a primeira metáfora com a qual Bergson deseja que experimentemos o campo transcendental – fechamos nossos sentidos para ele e deixamos de percebê-lo.¹¹⁵ Quer se trate de imagens atuais, quer de imagens virtuais, estas não são abolidas apenas porque deixamos de percebê-las, porque fechamos

¹¹⁴ É significativo que Bergson (2001, p. 286/160) afirme que “les objets situés autour de nous représentent, à des degrés différents, une action que nous pouvons accomplir sur les choses ou que nous devons subir d’elles”; esse excerto, textualmente tão distante, encontra-se em paralelo com a primeira descrição das imagens materiais no campo transcendental que ainda não supõem uma vida: “Toutes ces images agissent et réagissent les unes sur les autres dans toutes leurs parties élémentaires selon des lois constantes [...]” (BERGSON, 2001, p. 169/11).

¹¹⁵ A bela imagem analógica bergsoniana para aproximar os estados de inconsciência da matéria e da memória é a seguinte: “Tout le monde admet, en effet, que les images actuellement présentes à notre perception ne sont pas le tout de la matière. Mais d’autre part, que peut-être un objet matériel non perçu, une image non imaginée, sinon une espèce d’état mental inconscient ? Au delà de murs de votre chambre, que vous percevez en ce moment, il y a des chambres voisines, puis le reste de la maison, enfin la rue et la ville où vous demeurez. Peu importe la théorie de la matière à laquelle vous vous ralliez : réaliste ou idéaliste, vous pensez évidemment, quand vous parlez de la ville, de la rue, des autres chambres de la maison à autant de perceptions absentes de votre conscience et pourtant données en dehors d’elle. Elles ne se créent pas à mesure que votre conscience les accueillent ; elles étaient donc déjà en quelque manière, et puisque, par hypothèse, votre conscience ne les appréhendait pas, comment pouvaient-elles exister en soi sinon à l’état inconscient ? D’où vient alors qu’une *existence en dehors de la conscience* nous paraît claire quand il s’agit des objets, obscure quand nous parlons du sujet ?” (BERGSON, 2001, p. 284/158).

nossos sentidos para elas. Quando adormecemos profundamente, não abolimos o mundo real; quando vivemos, não abolimos as imagens de sonho. Daí porque a analogia que Bergson propõe entre lembranças inconscientes e regiões não percebidas da matéria não é apenas um artifício retórico. Ela se sustenta ontologicamente sobre um critério de real que exige que a percepção seja tomada em um sentido muito preciso. Dados no campo transcendental, um corpo-imagem participa de uma série, apresenta uma conexão lógica ou causal com aquilo que o precede e o segue, ao passo em que é dado no interior do próprio campo; por isso, insistíamos em dizer que se trata de um “corpo-imagem banhado de imagens”. Sua existência só pode ser definida por um potencial de ação na medida em que se exerce em função de uma série da qual participa.

É possível objetar que a definição de Bergson é demasiadamente fenomenológica; dizer que “ser é poder ser percebido” implicaria pressupor junto ao ser uma consciência (ao menos potencial) predisposta a percebê-lo em potência. No entanto, Bergson dispensa radicalmente o estratagema da subjetividade transcendental (PRADO JÚNIOR, 1989, p. 145). Por essa razão, afirmamos, de um lado, que o conceito de real, em Bergson, deveria ser definido segundo um potencial de ação que implica poder agir e ser agido, e não simplesmente como “percepção”, que é um termo que nos habituamos a psicologizar. É importante observar que na mesma medida em que tendemos a psicologizar o termo “percepção”, admitimos sem dificuldade que a própria matéria inorganizada comporte potenciais de ação e, em certo nível, interaja em séries heterogêneas, sem, por isso, nos representarmos que aí opera uma consciência de tipo psicológico. Ao mesmo tempo, advertimos que adotaríamos momentaneamente o ponto de vista do corpo-imagem; um ponto de vista orgânico que comporta certo nível de consciência, embora não forçosamente psicológico ou antropológico.

Para desfazer de uma vez por todas os possíveis enganos, conduzamos esse critério de realidade ao seu limite; suponhamos um campo transcendental povoado de elementos inorgânicos, de imagens que não se experimentam por dentro, um mundo feito apenas de matéria. Se aí podemos enxergar a constituição de uma série de imagens, como assegurar sua realidade sem uma consciência que abra e feche seus sentidos no horizonte das imagens dadas no campo transcendental? Ora, suprimamos toda consciência: com isso perdemos os centros de indeterminação que agem entre as imagens, mas não as imagens mesmas. Inconscientes, as imagens não cessarão de agir e reagir umas sobre as outras sem introduzir no mundo nada de novo, segundo as leis constantes da natureza. Ainda assim, elas existirão, pois se definem por potenciais de ação e reação determinados, por meio dos

quais interagem mecanicamente. Ações e reações não cessarão de variar, mas de modo determinado e constante. Os organismos e as consciências são dispensáveis e, no limite, não podem fundar uma ontologia da imanência, como a de Bergson, justamente pela força de seu critério de real. Potenciais de ação, ação e reação efetivas – pouco importa se determinados ou não – são o quanto basta para definir algo como existente do ponto de vista da matéria inorganizada.¹¹⁶ Para existir, basta o inconsciente compreendido não como uma região psicológica, à moda freudiana, mas como o extraconsciente, como “existence en dehors de la conscience” (BERGSON, 2001, p. 284/158); ao longo de todo o bergsonismo, é uma existência fora da consciência que define o real. O real é o que pode existir em estado consciente (ser percebido, ser agido efetivamente) ou em estado inconsciente (poder ser percebido, poder ser agido virtualmente). Foi para atingir esse mais alto grau de coerência que definíamos o sentido da impotência da memória como originada da perspectiva do que é agido e atual; assim, resguardávamos, da perspectiva do virtual, os potenciais de ser percebido e ser agido que permanecem em estado inconsciente.

Um excerto de *Durée et Simultan'été*, de 1922, dedica-se à questão da realidade, e devemos verificar nossa hipótese também aqui. Ele oferece ainda o mesmo critério de real, mas o desenvolve em um contexto de todo diferente, consistente em determinar criticamente a natureza do tempo em relação à Teoria da Relatividade de Einstein. A grande preocupação de Bergson, nesse aspecto, seria a de distinguir os elementos reais e convencionais com os quais a física definia o tempo. Isso o conduz a questionar o que se entende por “realidade”, compreendida como realidade “em geral”, e nessa medida converge com nossa análise. Após observar a inexistência de consenso filosófico sobre o tema,¹¹⁷ Bergson anuncia que continuará a seguir sua única regra metodológica para aquele ensaio: “a de não afirmar nada que não possa ser aceito por qualquer filósofo, qualquer cientista” sobre a realidade específica do tempo.

Como nos representamos comumente o tempo? Certamente, não sem um *antes* e um *depois*, isto é, fora de uma série contínua, sem uma sucessão em função da qual o tempo se define para nós. Toda a argumentação de Bergson envolve-se pela demonstração

¹¹⁶ “[...] les choses, une fois constituées, manifestent à la surface, par leurs changements de situations, les modifications profondes qui s’accomplissent au sein du Tout. Nous disons alors qu’elles *agissent* les unes sur les autres. Cette action nous apparaît sans doute sous forme de mouvement” (BERGSON, 2001, p. 750-751/302). Do modo como Bergson se expressa em *L’Évolution Créatrice*, percebe-se que o potencial de ação (agir e ser agido), o que já implica supô-lo integrado a uma série, é suficiente para assegurar movimento e, de consequência, existência no tempo, na duração.

¹¹⁷ “[...] o problema recebeu tantas soluções quantas são as nuances que o realismo e o idealismo comportam” (BERGSON, 2006, p. 76).

de que onde não há memória não poderia haver sucessão e, por extensão lógica, tempo.¹¹⁸ Nesse caso, ou há antes, ou depois, jamais a conjugação de ambos, que é imprescindível para haver tempo. Diante disso, Bergson pode definir, de uma vez por todas, seu critério de real em relação ao tempo: “[...] quando quisermos saber se estamos lidando com o tempo real ou com um tempo fictício, teremos simplesmente de nos perguntar se o objeto que nos apresentam poderia ou não ser percebido, tornar-se consciente” (BERGSON, 2006, p. 77).

As duas últimas orações parecem revelar uma inadequação em nosso conceito de real; afinal, há pouco dizíamos que ele não se define por uma consciência. No entanto, isto ocorre apenas em aparência. Em primeiro lugar, observe-se que Bergson retorna a seu critério de real expressando-o em termos equivalentes aos da definição de 1896; “ser é poder ser percebido”. Nada precisamos aprofundar sobre o sentido de percepção; continuam a valer aqui as razões retrospectivas.

Em segundo lugar, a expressão “[...] tornar-se consciente” é a que parece opor embaraços – mas eles são meramente fictícios, e decorrem do hábito intelectual de supor que sempre que se diz “consciência” está-se a dizer “consciência psicológica” ou “consciência humana”. Veremos que por trás dessa leitura não encontraremos nada além de um preconceito antropológico. Começamos observando nesse próprio excerto a que outro conceito Bergson compara esse elemento de consciência. Após definir o tempo como o senso comum o define – como sucessão, série que encadeia antes e depois –, Bergson (2006, p. 77) acrescenta que seria impossível supor sucessão “[...] ali onde não há alguma memória, alguma consciência, real ou virtual [...]”. Ou seja, nesse trecho, o sentido de consciência afasta-se do preconceito antropológico para ser compreendida, antes, como “alguma memória”, “real ou virtual”. A consciência, aqui, equivale à memória elementar, impessoal, não-psicológica e ontológica que a duração real supõe na retenção e penetração de instantes que opera. Afinal, ela só pode consistir em sucessão, multiplicidade qualitativa, heterogênea e de penetração, se “alguma memória” age para fundir essa multiplicidade em um contínuo.

Em terceiro lugar, se retornarmos a uma das regiões mais importantes da argumentação metafísica de Bergson em *Durée et Simultanéité* sobre o tempo, nos depararemos com um aprofundamento dessa ideia de consciência que será útil para dirimir qualquer dúvida sobre o sentido em que ela é empregada para definir o critério de realidade: “O que queremos estabelecer”, diz Bergson, “é que não se pode falar de uma

¹¹⁸ De nossa parte, essa demonstração será detalhada na próxima seção, “O ser do passado como fundamento do tempo: memória, repetição, devir”.

realidade que dura sem introduzir nela uma consciência”; “[...] é impossível imaginar ou conceber um traço-de-união entre o antes e o depois sem um elemento de memória e, por conseguinte, de consciência”; e, no início do parágrafo subsequente: “Talvez o emprego dessa palavra repugne se associarem a ela um sentido antropomórfico. Mas, para conceber uma coisa que dura, não é de modo algum necessário pegar a memória que nos é própria e transportá-la, mesmo atenuada, para o interior da coisa” (BERGSON, 2006, p. 56).¹¹⁹ Em resumo, com consciência ou com memória, Bergson quer dizer continuidade da duração, interpenetração e fusão de elementos de uma série, não consciência humana.¹²⁰

O que o conceito de real e seu critério de verificação assim discutidos dão a ver é uma espécie de grito que atravessa o bergsonismo: “Não antropologize demais a memória; nem a consciência”. Eis um dos significados profundos que impedem que se coloque Bergson no rol dos psicólogos. Tampouco, o campo transcendental deve equivaler a uma consciência transcendental, uma vez que “a consciência filosófica só surge no interior de um campo que a precede e não pode ser isolada de suas raízes pré-filosóficas” (PRADO JÚNIOR, 1989, p. 205). Ele é a região do ser em que se constituem séries extensas e inextensas, ou duracionais.

Esse longo desvio nos permite retomar definitivamente a demonstração do modo de conservação em si mesmo das lembranças puras no exato ponto em que o abandonamos para investigar o conceito bergsoniano de real. Enriquecidos pela ideia de que o ser, ou o real, para Bergson, devem definir-se como potencial de ação – compreendido como poder de agir e ser agido que supõe sua participação em uma série –, remontamos do campo transcendental em direção à consciência implicada no organismo atento para a vida. Adotamos, uma vez mais, seu ponto de vista, em relação ao qual a lembrança pura mostra apenas uma face de impotência e inconsciência – nesse ponto, já podemos afirmar que a primeira é o signo do virtual; a segunda, o signo do real como existência fora da consciência. À lembrança pura pertencem a espera e a espreita na medida em que o presente é “o que vive para mim”. De seu turno, “[...] le passé n’a plus d’interêt pour nous” (BERGSON, 2001, p. 285/159) e é, desse ponto de vista, impotente porque inconsciente. Inclinando-se incessantemente em direção ao futuro, o presente condiz com a distância relativa em que podemos agir ou sofrer a ação das imagens à nossa volta e assim se

¹¹⁹ A referência corresponde a todos os trechos citados.

¹²⁰ Deleuze (1966, p. 45) converge com essa interpretação ao afirmar: “La durée est essentiellement mémoire, conscience, liberté. Et elle est conscience et liberté, parce qu’elle est d’abord mémoire”.

desenha no espaço o esquema de nosso futuro imediato. Coexistente com esse “instante” que define o de uma percepção atual – que, emprestando uma inspirada expressão, poderíamos compreender como “o mínimo de tempo contínuo pensável” (DELEUZE, 1996, p. 184) –, decorre a duração em que essa percepção sucede.

Essa coextensão nos parece misteriosa – como nos parece misteriosa a realidade do passado em si mesmo – em face de determinações biológicas específicas: “Le même instinct en vertu duquel nous ouvrons indéfiniment devant nous l’espace, fait que nous refermons derrière nous le temps à mesure qu’il s’écoule” (BERGSON, 2001, p. 286/160-161). Assim, somos levados a aceitar de bom grado que o universo material ultrapasse nossa percepção presente, mas também confundimos, no que diz respeito ao escoar do tempo, ser e ser presente. De seu turno, Bergson insiste sem cessar na analogia do estatuto virtual do inconsciente suposto por regiões não percebidas da matéria e o das lembranças puras.¹²¹ No entanto, se as lembranças saídas do fundo da memória podem parecer encerrar algo fantasmático e irreal, isso não se deve senão à ação inibidora e organizadora da ação imediatamente futura de uma consciência atenta à vida – função de um recalque vital.

Da mesma forma que os objetos dispostos no espaço parecem formar uma série na extensão, as lembranças puras, no ponto mais distendido de uma consciência, apresentar-se-iam também como uma série contínua. Assim, podendo ser percebidas e participando de uma série temporal, preenchem-se as condições para a existência – no campo da experiência – das lembranças; afinal, a impotência atribuída às lembranças por uma atenção à vida que não cessa de vigiá-las e inibi-las não determina outra coisa senão a pressão que exercem do fundo da memória; feita de espera e espreita, sua impotência atual assinala, do ponto de vista do virtual, um potencial de agirem e serem agidas, um potencial de atualização; sua participação em uma continuidade temporal virtual assegura sua potencial participação em outra série, de efetuação, projetando-se no espaço. Por essa razão, tudo o que compõe a memória pura define-se como real, mas virtual, porque inconsciente – exatamente como as regiões da matéria não percebidas por um corpo-imagem; promessas ou ameaças fora da consciência e, no entanto, plenamente reais. O potencial do virtual é o mesmo de um golpe desferido pelas costas e no escuro – ele toca a

¹²¹“En réalité, l’adhérence de ce souvenir à notre état présent est tout à fait comparable à celle des objets inaperçus aux objets que nous percevons, et *l’inconscient* joue dans les deux cas un rôle du même genre” (BERGSON, 2001, p. 286-287/161); ou, então, ao afirmar: “Nous n’avons pas affaire, en ce qui concerne les objets inaperçus dans l’espace et les souvenirs inconscients dans le temps, à deux formes radicalement différentes de l’existence; mais les exigences de l’action sont inverses [...]” (BERGSON, 2001, p. 288/162-163).

sombra do irrepresentável que, com efeito, só o é do ponto de vista dos recortes imóveis que o atual produz no devir.

Se pudemos nos convencer de que a memória se conserva, o problema que se insinua à análise é a determinação do “lugar” em que ela se conserva; e se essa questão se insinua, diz Bergson, isso se deve inteiramente à nossa obsessão pelas imagens obtidas no espaço. Já conhecemos os motivos – e também alguns gracejos – com os quais Bergson rejeitava a hipótese da conservação cerebral, ou a tese do paralelismo psicofísico. Ao discorrer sobre o papel do cérebro, a seção precedente demonstrou abundantemente as articulações conceituais que conduzem essas teses ao absurdo ou ao paradoxo. Se o cérebro é, como demonstramos, uma parte do corpo biológico, uma imagem material, ele nunca ocupa mais do que o momento presente. Sendo sempre o estado estacionário de um devir em vias de formação, de minhas sensações e de meus movimentos, dos prolongamentos de uns nos outros, logo se torna desnecessário pensar a conservação do passado em analogia a clichês fotográficos a serem armazenados em algum lugar. Se Bergson (2001, p. 290/166) afirma a sobrevivência *em si* do passado é ultrapassando a suposição do hábito intelectual de pensar a conservação como relação espacial, inaplicável à duração, entre um continente que conserva e um conteúdo a ser conservado. A conservação é, antes de mais nada, retenção ou registro na duração – isto é, memória.

Contudo, como o passado pode, por hipótese, conservar-se em si mesmo se deixou de ser? A essa contradição, Bergson responde afirmando que “la question est précisément de savoir si le passé a cessé d’exister, ou s’il a simplement cessé d’être utile” (BERGSON, 2001, p. 291/166). O que está na raiz dessa contradição aparente é a redução do ser ao ser presente – confusão explicada ao nos representarmos o tempo de modo espacializado e ao ignorarmos a realidade movente do devir.¹²² Se o presente for apenas um limite ideal móvel entre o passado e o futuro, nada terá menos realidade que ele: ao mesmo tempo em que ele é, já se passou. Se o presente, por outro lado, for o presente concreto, ocupando uma duração, tomando parte em uma continuidade, ele terá muito de passado imediato, por meio do qual reconstruímos a unidade e o sentido de uma percepção.¹²³ As razões de fundo

¹²² “Vous définissez arbitrairement le présent *ce qui est*, alors que le présent est simplement *ce qui si fait*” (BERGSON, 2001, p. 291/166).

¹²³ Bergson explica por que percebemos praticamente só o passado por meio do célebre exemplo de uma instantânea emissão luminosa: “Dans la fraction de seconde que dure la plus courte perception possible de lumière, des trillions de vibrations ont pris place, dont la première est séparée de la dernière par un intervalle énormément divisé” (BERGSON, 2001, p. 291/166-167). Dessa forma, nossa mais instantânea percepção consistiria em uma síntese mental de uma incalculável multidão de elementos rememorados; por isso, Bergson pode afirmar que a percepção pura é, já, lembrança, e que o presente puro não passa do inapreensível avançar do passado a roer o futuro.

são psico-biológicas: como tudo em nossa consciência psíquica nos inclina à vida, damos primazia àquilo que se desenrola atualmente, não àquilo que já se desenrolou; eis o fruto de nossa adaptação ao presente, mais próxima dos hábitos engendrados pela memória motora que das lembranças puras.

No entanto, entre a memória motora e a memória pura, apenas esta última seria a verdadeira, registrando, em continuidade, séries de acontecimentos únicos e irrepetíveis no dorso inextenso da duração real. Apesar de opostos, hábito e memória pura agenciam-se na experiência concreta, em que o corpo se determina como o lugar de passagem dos movimentos recebidos e devolvidos, mediação para com as imagens que o cercam. A célebre imagem do cone invertido sobre um plano dá-nos, enfim, a relação coextensiva entre elas. O cone invertido designa a totalidade de nossas lembranças acumuladas, distribuídas em diferentes níveis de consciência – repetições mais distendidas na medida em que nos aproximamos da base, mais contraídas ao passo em que nos deslocamos em direção ao vértice. Este designa o estado atual de nosso corpo e de seus mecanismos sensório-motores que, tocando o plano em determinado ponto, representa seu recorte perceptivo como o nível mais contraído da base do cone e, portanto, da memória pura com a qual toda percepção atual coexiste e na qual se duplica. O equilíbrio entre as duas memórias definiria o senso prático do homem de ação, enquanto a primazia do presente designaria não apenas as formas de vida inferior, mas também o homem impulsivo; por sua vez, o que vive em meio aos milhares de imagem do passado caracteriza-se como o sonhador, que, de seu turno, não está melhor adaptado à vida. O que a vida exige é que a percepção seja pragmática; isto é, que ela seja capaz de responder a uma tendência ou a uma necessidade (BERGSON, 2001, p. 299/176).

A última questão que nos resta abordar é como Bergson descreve a dinâmica de atualização de lembranças; especialmente, como selecionar, em uma multidão de imagens semelhantes à situação presente, aquela mais útil para a ação. Essa questão se torna relevante na medida em que torna possível aprofundar a questão da distribuição das lembranças em diferentes níveis de consciência, mais ou menos contraídos. Se retornarmos ao diagrama do cone invertido, Bergson (2001, p. 305/184) havia suposto que a totalidade de nossas lembranças – o que para ele equivale à nossa personalidade – coexiste indivisa e contraída em relação à nossa percepção presente. Concentrada no ponto móvel que descreve o estado atual de nosso corpo e seu recorte perceptivo com relação ao plano da representação, a consciência teria de expandir-se na direção da base a fim de que,

colocando-se no passado, em algum nível de consciência dele, pudesse encontrar aí uma lembrança útil.

Esse movimento de contração e de expansão pelo qual a consciência passa de um nível de consciência a outro decorre das necessidades fundamentais da vida (BERGSON, 2001, p. 305/185). Em cada um dos extremos – vértice da percepção informada pelos hábitos motores ou base da memória pura –, não é possível encontrar isoladamente nenhuma razão para fixar a atenção em uma parte determinada do passado; afinal, no vértice, todo hábito motor, adaptado ao presente, seria semelhante e contíguo à percepção, enquanto na base, toda lembrança pareceria radicalmente diversa e descolada da percepção atual – mesmo porque, colocados de início na base, nossa atenção à vida, por demais desinteressada, já não seria capaz de determinar os efeitos de semelhança e continuidade (BERGSON, 2001, p. 306/186).

Descritos esses dois limites extremos, é necessário observar que concretamente eles jamais são atingidos: “Notre vie psychologique normale oscille [...] entre ces deux extrémités” (BERGSON, 2001, p. 307/187) sem jamais entregar-se a um estado puramente sensório-motor nem a um devaneio absolutamente desligado de uma vaga atividade atual. Com efeito, o estado sensório-motor orienta a memória da qual é seu prolongamento ativo; por sua vez, a memória pressiona no sentido desse prolongamento do qual ela constitui a base, a fim de inserir aí a maior quantidade de imagens possível. Disso resulta uma série de estados possíveis da memória, correspondentes a níveis diferentes de contração e distensão da consciência. Para representá-los mais facilmente, basta imaginar que, no diagrama do cone, insere-se, entre a base e o vértice, uma série de secções virtuais paralelas à base. Cada uma delas apresenta um estado da memória mais ou menos contraído, conforme esteja mais próximo da percepção ou da memória pura; ao mesmo tempo, cada um desses níveis implica a totalidade de nosso passado – a repetição integral de nossa memória. Em cada um desses níveis, embora não se trate de lembranças justapostas umas às outras, “há pontos brilhantes”, lembranças dominantes que se multiplicam cada vez mais ao passo em que se remonta em direção à base; nela, há apenas constelações claras e vastas.

Porém, como a atualização e a seleção de um desses estados se operam? Tudo se passa com dois movimentos simultâneos, pelos quais nossa memória responde ao apelo do presente. Um de translação, pelo qual a memória vai ao encontro do estado presente, em vista da ação; outro de rotação, pelo qual, orientando-se de acordo com a situação em questão, apresenta-lhe sua face mais útil (BERGSON, 2001, p. 307-308/188). A cada um desses infinitos níveis de contração, que reduzem mais ou menos a integral de nossa

memória em virtude do presente, corresponde um sem número de formas de associação por semelhança e contiguidade. Não por acaso, Bergson (2001, p. 309/189-190) observa que “Dans le plan extrême qui représente la base de la mémoire, il n’y a pas de souvenir qui ne soit lié, par contigüité, à la totalité des événements qui le précèdent et aussi de ceux que le suivent”.

É a continuidade da duração em sua forma mais pura e distendida que encontramos, dessa maneira; a memória elementar que não cessa de formar séries por contiguidade – o que constitui, como vimos, um dos critérios do real, para Bergson. Portanto, é a ele que devemos retornar, a fim de desdobrar as consequências efetivamente ontológicas desse conceito de memória. Apenas um tal desdobramento tornará possível apreender o significado de afirmar o ser do passado como fundamento do tempo.

§ 3 O SER DO PASSADO COMO FUNDAMENTO DO TEMPO: MEMÓRIA, REPETIÇÃO E DEVIR

De um ponto de vista ontológico, a consistência virtual da memória define o ser do passado. Se, como vimos, a memória só pode conservar-se em si, no próprio tempo, o célebre esquema do cone de memória apresenta a coexistência da totalidade de nosso passado – inteiramente presente em cada um dos infinitos níveis que separam a base do cone de seu vértice presente – com o estado atual de nosso corpo, sensório-motor, conferindo à percepção um horizonte de realidade temporal. De acordo com esse horizonte, o presente mais imediato consistiria na integral de nosso passado em seu nível mais contraído, ponto perceptivo sobre o plano da representação. As linhas gerais desse esquema em que coexistem memória do corpo, percepção presente e memória pura, distribuídos em diversos níveis de repetição psíquica, determinam a realidade própria do ser do passado e, com ele, a realidade da memória.

Correlata a essa realidade é a necessidade de pôr-se de início no passado, saltar pragmaticamente do registro do atual ao virtual em que se conservam as lembranças, a fim de enriquecer a percepção presente com uma lembrança útil – selecionada em vista das necessidades presentes no transcurso da ação – no tempo de hesitação entre a síntese de registro dos movimentos, que se prolongam em lembranças, e a do prolongamento das sensações misturadas a lembranças que deflagram a ação de um corpo. Esse tempo de hesitação – mais ou menos amplo – é o que define o grau de indeterminação que se pode

inserir nas ações. Tudo decorre da coexistência da memória pura que, se não existe no mesmo sentido do atual – definido pela atividade, pelo puro devir em relação ao qual é levado a abrir-se –, insiste ou, simplesmente, *é* (DELEUZE, 1966, p. 49-50). Ela é sem agir; é ser, mas sem ser útil. Da perspectiva do atual, a memória pura definia-se como impotente e inconsciente; da do virtual, potência fora da consciência psicológica e sem relação (senão virtual) com o atual; ponto em que memória e imemorial parecem coincidir.

A memória pura constitui o índice de que a memória, antes de ser psicológica, é ontológica, sendo necessário precisar como Bergson a compreende. Na medida em que esse índice, que liga a realidade da lembrança àquela de um fundo obscuro no qual jamais conseguimos nos colocar por inteiro – e, no entanto, ele está inteiramente presente em cada um dos níveis subsequentes a esse limite puro –, será possível reafirmar não apenas sua realidade, mas que a memória constitui condição para o presente passar. Nesse sentido, a memória poderá ser compreendida como fundamento do tempo. Do ponto de vista do atual, o tempo se define pela sucessão real, pelo escoamento do presente; ao mesmo tempo, veremos que é só do ponto de vista da memória que se pode entrever, no presente que passa, o puro devir. A essa problemática vem juntar-se a seguinte questão: sob o ponto de vista da coexistência de durações muito diferentes, da sua percepção simultânea, há um só tempo ou muitos? Há uma só memória, ou muitas? Trata-se do enigma da pluralidade ou da unicidade do tempo em Bergson, na qual deve verificar-se ainda uma vez a questão do tempo real.

A fim de responder a essas três questões, essenciais à determinação do problema de uma ontologia do virtual em Bergson, vêm cruzar-se com os capítulos centrais de *Matière et Mémoire* as análises de *Durée et Simultanéité* (1922), especialmente seu capítulo terceiro, sobre a natureza do tempo, o mais profundamente metafísico de toda essa polêmica, e no qual a realidade do tempo é colocada mais em termos ontológicos que psicológicos – daí porque merecer, nesse momento, atenção analítica.

Assim como no *Essai*, em *Durée et Simultanéité*, o tempo será definido antes de tudo em função da continuidade de nossa vida interior. No entanto, a essa definição segue-se um rápido movimento que abstrai a consciência individual, e que consiste em questionar o significado impessoal dessa continuidade definida por uma imanência a si mesma: “O que é essa continuidade? A de um escoamento ou de uma passagem, mas de um escoamento e de uma passagem que se bastam a si mesmos, uma vez que o escoamento não supõe uma coisa que se escoar e a passagem não pressupõe estados pelos quais se passa

[...]” (BERGSON, 2006, p. 51). Enquanto experimentamos em profundidade a realidade movente de uma transição, a inteligência faz com que instantâneos e estados, recortados de seu movimento absoluto, nos obsem. O que é vivido não são os estados ou as coisas, mas as passagens; não os instantes, artificialmente captados, mas as transições que duram *entre* esses instantes – apreensões inertes em relação às quais podemos afirmar que algo se passou, alterou-se. Portanto, a realidade do tempo pode tocar a superfície das coisas, mas penetra apenas *entre* o que uma inteligência arbitrariamente decreta serem dois de seus estados.

Prova disso é que Bergson define essa transição naturalmente experimentada de duas formas: “é a própria duração”, “Ela é memória”. Se pudermos definir a memória como fundamento do tempo, toda a questão está em determinar que tipo de duração, ou que tipo de memória, permite definir a continuidade implicada em uma transição que basta a si mesma, que não depende dos estados em que se encarna e que altera, que constitui a própria substância incessantemente movente que, longe de atravessar pelas coisas, parece ser algo pelo que as coisas atravessam.

Eis aqui o gesto radicalmente ontológico de Bergson ao definir essa continuidade que implica sucessão atual e, empurrando o passado no presente e este no puro devir, faz o presente passar: “Ela é memória, mas não memória pessoal, exterior àquilo que ela retém, distinta de um passado cuja conservação ela garantiria; é uma memória interior à própria mudança, memória que prolonga o antes no depois e os impede de serem puros instantâneos que aparecem e desaparecem num presente que renasceria incessantemente” (BERGSON, 2006, p. 51). Essencialmente virtual, a memória é apresentada com as propriedades da própria duração; isto é, como “qualidade”, como “heterogeneidade”, como “o que difere de si” (DELEUZE, 2002, p. 34), independente dos estados cuja realidade movente depende dela; ela se mantém “exterior àquilo que ela retém”; ela é impessoal, pois parece dispensar uma consciência psicológica para constituir uma pura “continuidade do antes no depois”. Memória pura sem imagem-lembrança, virtual absoluto, limite inconsciente que, no entanto, age na realidade do tempo sem se confundir com os estados atuais que só podem alterar-se no imenso corpo-mundo dessa memória que assegura a sucessão do presente.

Contudo, a sucessão não é senão um ponto de vista do atual sobre uma continuidade virtual que impõe uma memória coexistente com o presente. Do ponto de vista de um atual que parece perseverar em si mesmo, o que, senão a memória, viria inserir a diferença na repetição, engendrar um tempo de sucessão contínua? Por si, o presente é

um instantâneo atualmente impotente, que nem se torna passado, nem se abre ao devir. Se o presente não advém sem memória, o presente e o devir encontram nela o seu fundamento, se por “fundamento” entendermos aqui a mediação que torna possível o porvir. Se um presente pode bastar-se em sua realidade atual, jamais constituiria, por si, sem a memória, um presente que passa, jamais se inseriria em uma série temporal contínua. Desse ponto de vista, talvez muito abstrato e instantâneo, Bergson pode dizer que nada tem menos realidade que esse presente. Contudo, se tomado a partir da experiência concreta, ele ocupa uma duração, ele se insere em uma série que não começa nem termina por ele, mas que o integra – e o que significa integrar o presente em uma série temporal, senão ligá-lo por uma espécie de memória ao passado e ao porvir? O que está implicado aí senão duração, sucessão real, memória – que não se confunde com a linha abstrata que a inteligência decalca dela.

Para prová-lo, não é preciso uma consciência humana; por certo, basta a memória muito impessoal do corpo, os hábitos motores, os prolongamentos mnemônicos impessoais mais imediatos dos movimentos percebidos. Tudo parece muito atual, quase instantâneo não fosse o tempo de hesitação mínima que o aparelho sensório-motor deixa passar entre estímulo e reação; porém, no menor tempo contínuo de percepção-ação de um organismo, o que mantém a continuidade de uma na outra é, ainda, uma espécie de memória. Isso é suficiente para provar que não é preciso uma memória humana, de tipo psicológico, para engendrar o tempo; ele se basta com essa memória impessoal que prolonga o antes e o depois – e, como vimos, ela é facilmente divisível no vivo. Porém, ainda que esse exemplo seja suficiente, não levamos, com ele, o conceito de memória como fundamento do tempo a seu limite próprio: as imagens materiais em seu campo transcendental; haverá a mesma espécie de memória entre elas?

A resposta é forçosamente positiva, e nos permite ver que, mesmo aqui, o gesto ontológico de uma memória que “prolonga o antes no depois”, que é a “memória interna à própria mudança”, já se encontra suposto pela própria realidade do campo transcendental. Caso contrário, como as imagens agiriam e reagiriam umas sobre as outras? O que ligaria, mesmo imediatamente, ação e reação? Como exerceriam, de maneira determinada, o potencial de ação que há pouco definia sua realidade? Há ainda um mínimo de tempo contínuo no qual ação-reação, por simultâneas que sejam, são recolhidas uma na outra. Isso prova que a matéria dura; que mesmo a repetição material mais pura e nua – aquela que não parece introduzir no mundo nada de novo –, implica uma memória da variação de potenciais nesse sentido muito elementar: continuidade do antes no depois, um

prolongamento que não pode ser senão temporal quando tomamos as imagens em seu conjunto. Não há realidade em Bergson sem um mínimo de tempo contínuo, sem uma duração espessa a implicar uma memória que basta a si mesma – melodia pura, sem qualidades; “sucessão sem separação” (BERGSON, 2006, p. 52). No entanto, com isso deslocamos relativamente o problema da memória como fundamento do tempo: só será possível afirmá-lo na medida em que se possa demonstrar que a duração é necessária mesmo àquilo que aparentemente não dura: coisas simultaneamente percebidas.

Tudo isso pode parecer ainda análogo demais a uma percepção interior e consciente do tempo, por mais que nos esforcemos por experimentá-lo da forma como Bergson requer: ontologicamente, em si mesmo, como continuidade pura e transição ininterrupta que, bastando a si mesma, parece implicar uma síntese passiva da memória independente de um sujeito que contrai os instantes. Se supomos que a matéria, e mesmo as simultaneidades, exigem uma duração, é preciso passar do tempo interior ao tempo das coisas. Como isso é possível? Em geral, fazemo-lo por uma ampliação progressiva de nosso recorte perceptivo do mundo material, imaginando horizontes cada vez mais amplos e todos submetidos, pelo menos de direito, ao sentimento de duração que nossa consciência experimenta ao perceber uma dada região da matéria. Se as coisas, sob a égide da percepção consciente, parecem durar da mesma forma que nossa consciência – e se toda percepção, como vimos, implica a um só tempo uma realidade dentro de nós (a de nosso corpo) e fora de nós (a da superfície material percebida) –, é lógico deduzir que o universo dure como se houvesse “uma consciência impessoal que seria o traço-de-união entre todas as consciências individuais, assim como entre essas consciências e o resto da natureza” (BERGSON, 2006, p. 52-53). Assim, em um único ato, dois ou mais acontecimentos seriam captados pela mesma percepção instantânea; simultâneos, estaríamos diante de uma realidade externa a nós que dura e uma interna, que *se sente* durar.

Se a dedução de um tempo das coisas a partir de um tempo interno repousa sobre a simultaneidade verificada ao menos entre um momento de nossa vida interior, um momento de nosso corpo e um momento de toda a matéria circundante, uma questão se ligaria à da memória como fundamento do tempo: haveria uma multiplicidade de durações, ou tudo se passaria como parece: haveria uma só duração a envolver todo o universo?

Deparamos com as teses pluralistas ou monistas sobre a realidade da duração. Após uma longa demonstração de sua realidade, já não precisamos questioná-la senão com relação ao seu sentido. A solução desse ponto é essencial à demonstração da memória, ou do ser do passado, como fundamento do tempo de um ponto de vista ontológico; afinal, é

ela (a memória) que pode entregar-nos a duração em sua realidade ontológica mais profunda; ela responde por seu sentido mais extremo. No entanto, por capital que seja essa questão, a demonstração de Bergson parece, à primeira vista, muito obscura e até mesmo evasiva;¹²⁴ acompanhemos como Bergson desenvolve esse raciocínio analógico que ele admite “mal ser consciente”.

Parte-se do pressuposto de que consciências humanas tenham a mesma natureza; isto significa que, diversas que sejam, elas duram da mesma maneira, “vivem a mesma duração” (BERGSON, 2001, p. 54). Isso posto, imaginamos séries de consciências humanas distribuídas por toda a extensão do universo material, de tal forma que – próximas umas das outras – “duas delas tenham em comum a porção extrema do campo de sua experiência exterior” (*Idem, ibidem, loc. cit.*). Definem-se, assim, dois campos contíguos de experiência externa que participam respectivamente da duração de cada uma das consciências assim distribuídas. Como, entre as duas consciências, trata-se da mesma duração, entre as duas experiências tratar-se-á também de uma mesma duração, uma vez que as porções extremas do campo de cada uma das experiências exteriores coincidem, são comuns. Logo, “mediante esse traço-de-união, elas se juntam em uma experiência única, desenrolando-se numa duração única que será, como queiram, a de uma ou de outra das duas consciências” (BERGSON, 2006, p. 54-55). É nesse ponto que Bergson insere um raciocínio analógico progressivo, que consiste em repetir a experiência indefinidamente, abrangendo a totalidade do mundo material. Assim, até os confins da matéria, veremos que “uma mesma duração vai recolher ao longo de seu caminho os acontecimentos da totalidade do mundo material” (BERGSON, 2006, p. 55).

Prestemos atenção por um momento às consciências humanas, que asseguram que essa duração seja a mesma de um extremo a outro da totalidade do mundo material: sua função se resume em retransmitir a duração que se difunde por todo o horizonte material.¹²⁵ Suprimidas essas consciências, não restará mais do que “o tempo impessoal em que todas as coisas se escoarão”, deixando entrever que é uma e mesma duração que, pela multiplicação de nossa consciência, transportamos à série das imagens materiais que compõem o universo, atestando, “pela identidade de suas durações internas e pela contiguidade de suas experiências exteriores, a unidade de um Tempo impessoal”

¹²⁴ “[...] caso fosse preciso decidir a questão, optaríamos, no atual estado de nossos conhecimentos pela hipótese de um Tempo material uno e universal. Não é mais que uma hipótese, mas está fundada num raciocínio por analogia que devemos ter por conclusivo enquanto não nos tiverem oferecido nada mais satisfatório” (BERGSON, 2006, p. 54).

¹²⁵ “[...] e poderemos então eliminar as consciências humanas que tínhamos disposto aqui e acolá como retransmissores para o movimento de nosso pensamento [...]” (BERGSON, 2006, p. 55).

(BERGSON, 2006, p. 55). Em síntese, certo número de consciências de mesma natureza e simultâneas, aplicadas duas a duas a regiões contíguas da matéria, assegurariam, pela simultaneidade da percepção comum, que as coisas duram. Suprimidas essas consciências, restaria apenas a simultaneidade da experiência potencial do todo da matéria, assegurada por um Tempo único universal que implicaria um nível de consciência ou de memória.

A demonstração bergsoniana, que retraçamos em suas precisas articulações, parece remeter a um problema já resolvido por ocasião da demonstração da realidade do ser do passado e de sua conservação em si mesmo. Se “não se pode falar de uma realidade que dura sem introduzir nela uma consciência” (BERGSON, 2006, p. 56), estamos devidamente advertidos de que não se pode emprestar a essa palavra um sentido antropomórfico. Ao suprimir as consciências humanas, é precisamente disso que se trata. Com efeito, víamos que Bergson afirma ser desnecessário conceber a duração nesses termos: “pegar a memória que nos é própria e transportá-la, mesmo atenuada, para o interior da coisa. [...]. É o caminho inverso que é preciso seguir” (BERGSON, 2006, p. 56), o de um tempo impessoal e em tudo inumano. É precisamente a ideia de simultaneidade – de todo diferente em relação à tendência espacializante que se apresentava no *Essai* – que tornará possível revelar um tempo impessoal e inumano fundado em uma memória elementar, ou ontológica.

De que maneira memória e consciência estão implicadas nesse tempo elementar que fundaria a continuidade de um instante no outro? Na medida em que é impossível haver tempo ali onde não há sucessão; e é impossível haver sucessão de fato que não corresponda à efetuação de uma continuidade virtual se supusermos, como Bergson (2006, p. 57), que “a duração é essencialmente uma continuação do que não é mais no que é. Eis o tempo real, ou seja, percebido e vivido”.

O tempo “real, percebido e vivido” equivale a perspectivá-lo desde um registro atual que não pode dar-se sem supor um campo de virtualidades, heterogêneo e contínuo, que se prolonga no espaço em multiplicidades descontínuas, em instantes que sucedem uns aos outros. Eis a copresença de uma memória elementar, ligando dois instantes, engendrando o presente como presente que passa e como abertura ao puro devir: o atual, como a matéria, não pode senão repetir-se; sozinho, como ele seria capaz de desaparecer e engendrar o porvir? Para que o presente se torne “presente que passa”, é preciso divisar o virtual que entra no atual – tempo que parece poder ser dividido à vontade na medida em que a inteligência o concebe como solidário à linha que o simboliza. Equivale a dizer que seria preciso captar o fluir do tempo como um progresso indivisível e global, como quem

apreende o todo de uma frase melódica “fechando os olhos”, abstraindo suas qualidades, suprimindo as notas e os tempos que a efetuariam, recolocando-a na duração pura. Metodicamente, trata-se de perspectivar o tempo não pelo campo do atual – atendendo, assim, ao chamado da inteligência –, mas pelo virtual e pela intuição: “[...] nossa duração interior, considerada do primeiro ao último momento de nossa vida consciente, é algo parecido com essa melodia” (BERGSON, 2006, p. 58).

A indivisibilidade dessa continuidade do passado no presente, e do presente no porvir, é algo que Bergson não cessa de afirmar. Se pensamos a ligação entre o passado e o futuro imediatos como a que se efetua entre dois instantes, é porque o passado já implica uma síntese passiva e, portanto, algum nível – ainda que impessoal e inumano – de consciência.¹²⁶ Os instantes assinalam apenas paradas artificiais que nossa atenção para a vida, naturalmente à vontade no espaço, procura recortar em um contínuo indivisível, falhando como quem tentasse atravessar uma chama com uma lâmina: não dividimos a chama, sua continuidade heterogênea, mas apenas o espaço que ela parece desenhar em seu fundo (BERGSON, 2006, p. 58). Tudo se passa como se a atenção decalcasse o contínuo no espaço transformando-o em um simples símbolo, perdendo a continuidade indefinida e absolutamente movente. De um lado, isso implica que do ponto de vista do virtual, a duração não seja mensurável; do ponto de vista do atual, que substitui a continuidade temporal por seu decalque espacial, permite que se passe do tempo indivisível ao mensurável.

Bergson está ciente de que esse é o tempo que acreditamos viver na maior parte das vezes: não o do infinito escoar de nossa duração interior, indivisível e movente, mas o tempo mensurado, coletivo ou cósmico, exigido pelos imperativos da vida social.¹²⁷ Para tanto, basta projetar nossa própria duração em movimento no espaço – como a trajetória dos astros ou dos ponteiros de um relógio, por um movimento apreendido segundo a linha de seu decalque, bastam para fundar um tempo mensurável, dando-nos um tempo infinitamente divisível, povoado de instantes inextensos, semelhantes ao ponto geométrico aristotélico que jamais permite compreender como se atravessa de um ponto a outro. Não suponhamos esta crítica uma prova do radical psicologismo de Bergson – ele é o primeiro

¹²⁶ “[...] não se pode conceber um tempo sem representá-lo percebido e vivo. Duração implica, portanto, consciência; e pomos consciência no fundo das coisas pelo próprio fato de lhe atribuirmos um tempo que dura” (BERGSON, 2006, p. 57). Em outras palavras, a duração engendra algo como uma consciência na medida em que sua continuidade implica uma síntese passiva, uma contração passiva – não realizada por uma consciência humana – que é a própria memória elementar que se efetua como prolongamento sucessivo.

¹²⁷ “[...] vivemos uma vida social e até cósmica, tanto ou mais do que uma vida individual” (BERGSON, 2006, p. 60).

a enunciar a importância vital desse tempo; essa projeção responde à tendência espacializante e decalcômana de nossa atenção à vida.¹²⁸ Ela tende naturalmente ao espaço, “é uma e várias”, “reparte-se sem se dividir” (BERGSON, 2006, p. 61), permite à percepção apreender simultaneidades,¹²⁹ tornando interessante contar simultaneidades próprias a movimentos de corpos que não sejam os do nosso.

É precisamente esse tempo de simultaneidades que permite resolver, de uma só vez a questão que nos colocávamos sobre a pluralidade ou o monismo da duração, verificando, uma última vez, a validade da hipótese bergsoniana sobre o monismo de um tempo elementar e impessoal que supõe a memória como fundamento do tempo. Nesse particular, Deleuze (1966, p. 80-81) chamava a atenção para o exemplo com que Bergson ilustrava a capacidade da atenção de ser “uma e várias”:

Quando estamos sentados à beira de um rio, o correr da água, o deslizar de um barco ou o voo de um pássaro, e o murmúrio ininterrupto de nossa vida profunda são para nós três coisas diferentes e uma só, como quisermos. Podemos interiorizar o todo, lidar com uma percepção única que carrega, confundidos, os três fluxos em seu curso; ou podemos manter exteriores os dois primeiros e repartir então nossa atenção entre o dentro e o fora; ou, melhor ainda, podemos fazer as duas coisas concomitantemente, nossa atenção ligando e no entanto separando os três escoamentos, graças ao singular privilégio que ela possui de ser uma e várias (BERGSON, 2006, p. 61).

No exemplo de Bergson, nossa atenção captura um agenciamento de fluxos simultâneos, podendo dividir-se entre a apreensão de sua unidade – dependente do fluxo da consciência que realiza esta síntese (no caso, a nossa duração interna) – bem como na apreensão de cada um dos fluxos (escoar do rio, voo do pássaro e consciência interior). Contudo, outra opção, por fim, apresenta-se à nossa atenção: podemos apreender unidade e multiplicidade dos fluxos de uma só vez, simultaneamente, representando os fluxos como contidos em um só – o nosso – e, ao mesmo tempo, como contidos em si mesmos. O que explica essas sínteses tão disparatadas, que ora nos dão uma duração, ora uma pluralidade delas, podendo implicar ainda uma terceira possibilidade de síntese que corresponde à divisão da atenção para apreender simultaneamente todas as direções, unitária e múltiplas, desses fluxos?

¹²⁸ “[...] é do nosso maior interesse tomar por ‘desenrolar do tempo’ um movimento independente daquele de nosso próprio corpo. A bem dizer, encontramos-lo já tomado. A sociedade adotou-o para nós. É o movimento de rotação da Terra” (BERGSON, 2006, p. 60)

¹²⁹ “Chamo ‘simultâneas’ duas percepções instantâneas apreendidas num único e mesmo ato mental, podendo a atenção mais uma vez fazer delas uma ou duas, à vontade” (BERGSON, 2006, p. 60).

Parece que nos representamos os fluxos como a apreensão simultânea de instantes, mas essa percepção é enganosa. Seu erro consiste em representar como instantes imóveis fluxos atuais (Bergson diz “fluxos exteriores”) que duram realmente, concretamente, que ocupam uma duração indivisível. Mesmo assim, Bergson afirma a existência desses múltiplos fluxos exteriores; como conciliá-los com um tempo único e universal? Tudo parece resolver-se, mais uma vez, em um jogo perspectivo e analógico. Assim como nossa atenção só pode apreender, em nossa consciência, a existência de dois fluxos exteriores simultâneos supondo a duração interior em que se sintetizam, não poderiam coexistir dois fluxos quaisquer sem supor um terceiro fluxo em que estivessem contidos.¹³⁰

Se posso dizer que o fluxo de minha consciência é simultâneo a outro fluxo qualquer – o deslizar de um barco, ou o voo de um pássaro – é porque minha consciência desdobra-se para abarcar a si mesma como fluxo atual singular simultâneo ao do movimento (ou fluxo) externo, atestando sua simultaneidade de acordo com um terceiro fluxo virtual no qual ela desdobra os outros dois fluxos atuais (o murmúrio de minha vida interior, o voo do pássaro). Por isso, Deleuze fala de uma triplicidade fundamental de fluxos. Soluciona-se a aparente contradição que pluralidade e unidade dos fluxos e da duração parecem envolver ao surpreender-nos “desdobrando e multiplicando nossa consciência, transportando-a para os confins extremos de nossa experiência exterior [...]” (BERGSON, 2006, p. 55); essa atitude de desdobramento de nossa consciência é capaz de dar-nos acesso à realidade do tempo universal, impessoal, uno e virtual que, sendo multiplicidade heterogênea e qualitativa, reúne uma pluralidade de fluxos exteriores que se desdobram simultaneamente no registro do atual. Como o atual ocupa, do ponto de vista do virtual, uma duração e, portanto, uma memória – isto é, como “os fluxos duram realmente” –, não há como pensar a realidade do tempo como a sucessão de presentes sempre já abertos ao devir imediato sem introduzir aí virtualmente uma memória elementar, ontológica, fundamental, que opera a síntese passiva que importa, do ponto de vista do atual, “ligar instantes”, “fazê-los passar”.

Só há sucessão atual do tempo porque o tempo é memória, coexistência virtual do presente que age com o que acabou de agir e, destes, com o que está em vias de formação.

¹³⁰ Com efeito, é o que Deleuze auxiliou a esclarecer com precedência nessa difícil passagem da obra de Bergson: “L’écoulement de l’eau, le vol de l’oiseau, le murmure de ma vie forment trois flux ; mais ils ne sont tels que parce que ma durée est l’un d’entre eux, et aussi l’élément qui contient les deux autres. Pourquoi ne pas se contenter de deux flux, ma durée et le vol de l’oiseau, par exemple? C’est que jamais deux flux pourraient être dits coexistants ou simultanés s’ils n’étaient contenus dans un même troisième. le vol de l’oiseau et ma propre durée ne sont simultanés que dans la mesure où ma propre durée se dédouble et se réfléchit en une autre qui la contient en même temps qu’elle contient le vol de l’oiseau : il y a donc une triplicité fondamentale des flux” (DELEUZE, 1966, p. 81-82).

É nesse sentido que uma memória ontológica é fundamento do tempo, que se pode afirmar que, sem memória, há apenas repetição do presente, é impossível engendrar o novo. Se Bergson afirma que não há duração onde não há essa memória elementar, é porque a memória é o que faz o tempo passar; diferindo radicalmente de si mesma, ela insere a diferença na repetição do presente e o abre ao porvir. Porque a realidade profunda do tempo não se resolve no desenrolar de um fio, é a simultaneidade compreendida como coexistência de fluxos – não de instantes, que implicam a perspectiva do atual –, que constitui a chave para compreender a realidade e o monismo de um tempo virtual em Bergson.¹³¹

Não por acaso, é isso o que *Durée et Simultanéité* não cessa de repetir: que apenas esse tempo é real, que apenas ele pode ser vivido. Se ele pode povoar-se por fluxos plurais que podem ser divididos, é sob a condição de deixar ver, abaixo do ponto em que divisamos apenas simultaneidades, o índice inconfundível que se insinua sob uma pluralidade de fluxos exteriores que duram concretamente; o fato de que eles duram realmente, ocupam uma duração. O monismo da duração constituirá, portanto, uma memória elementar na qual se desenha a coexistência virtual de todos os graus, de toda a pluralidade de fluxos atuais, em um só fluxo virtual que os contém e que se confunde com a realidade fundamental do tempo: a multiplicidade virtual, e no entanto real, da memória.

¹³¹ “La théorie bergsonienne de la *simultanéité* vient donc confirmer la conception de la durée comme *coexistence* virtuelle de tous les degrés en un seul et même temps.” (DELEUZE, 1966, p. 86).

TERCEIRA PARTE

Linhas de atualização: Bergson, o aberto e a transição

CAPÍTULO 6 – O ABERTO E A TRANSIÇÃO: DEMOCRACIA E DIREITOS HUMANOS

Seguindo as linhas ontológicas descritas em suas obras precedentes, em *L'Évolution Créatrice*, de 1907, Bergson conduziu sua ontologia a um limite aparentemente imponderável: aquele em que ela se confunde parcialmente com a gênese imprevista das formas de vida, em que a duração implica uma vitalidade inorgânica e potente, e coincide, em certo nível, com a própria vida na medida em que ambas remetem ao virtual como a realidade própria de sua potência. A correlação entre ontologia e formas de vida permite recolocar em profundidade a questão do sentido da transição e, assim, compreender qual seu vínculo com a memória na dimensão da experiência social – que, afinal, constitui o campo por excelência ao qual se aplica a Teoria da Justiça de Transição. Ao mesmo tempo, colocar em jogo o sentido de transição – que, em Bergson, recebe transcrições muito heterogêneas (ontológicas, físicas, psicológicas, morais, sociais e políticas) – permite aprofundá-lo em uma direção ainda mais radical, a de seu vínculo indissolúvel com a democracia e os direitos humanos, que não receberão aqui uma explicação meramente histórica, mas genealógica e estrutural, aparentada ao virtual que podem fazer passar. Apenas essa explicação nos autorizará a compreender que as relações entre transição, democracia e direitos humanos devem-se, superficialmente, à história de sua gênese em comum,¹³² mas é justamente essa gênese histórica partilhada que exige que compreendamos suas implicações e relações em profundidade, deduzindo delas mesmas a função transicional da memória na Teoria da Justiça de Transição.

Esse objetivo, que se confunde, no limite, com o de nossa própria tese, exige, no entanto, um passo adiante, consistente em compreender em que medida ele pode remeter à ideia de aberto. Todo esse conjunto problemático será atravessado, ainda que subrepticiamente, por sua relação com a questão das formas de vida e, mais especificamente, pela questão da forma de vida humana – a que Bergson por vezes chama “estrutura geral do espírito humano” e que decidimos nomear “círculo antropológico”, função da inteligência tal como saída das mãos da natureza –, mas também de seu apego mais profundo à própria vida. O homem no limiar da espécie, no limiar de sua forma de vida, é o que reencontraremos aqui em todo o seu renovado interesse, deslocado na direção

¹³² Cf., nesse sentido, Capítulo 1, “A Gênese da Teoria da Justiça de Transição e o Direito Internacional dos Direitos Humanos”.

do político. Não se trata, porém, de Bergson autor de uma teoria meramente moral ou teológica. O fechado e o aberto, conceitos em função dos quais todos os problemas aparecerão colocados em *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, são, eles próprios, construídos em função das quedas biológicas que desenharam a superfície de uma forma de vida dotada de uma irresistível tendência ao fechamento, à adaptação e ao apego à vida, e dos movimentos de ruptura dos círculos específicos e do devir que o aberto – como uma clareira no seio do círculo antropológico – não cessa de comunicar e prolongar, fazendo do homem uma espécie de termo da evolução ao mesmo tempo em que o super-homem, que ele anuncia, parece depô-lo incessantemente, como um animal que convalesce de inteligência e representação – patologia que explicará todo o aparente absurdo e irracionalidade das religiões estáticas, ao mesmo tempo em que despirá a obrigação moral de seu véu racional. Tudo, enfim, se coloca em função da vida, das potências inorgânicas de seu *élan* e, dessa maneira, da duração, do virtual e das linhas de atualização da memória.

Fazê-lo implica, no entanto, retrair passagens que não podemos nos abster de reconstruir, uma vez que restringamos a análise ao estrato político da obra de Bergson. Três questões serão os pontos de articulação necessários para ultimar os temas do aberto e da transição, sua compenetração e suas distensões recíprocas na direção da Teoria da Justiça da Transição.

A primeira resume-se em definir, de um ponto de vista biossocial, o círculo antropológico, a forma de vida humana e suas tendências ao fechamento. Em seu *L'Évolution Créatrice*, Bergson o definia segundo inúmeras distensões da atualização da inteligência; no entanto, no nível político, é preciso qualificá-la do ponto de vista dos quadros sociais da experiência, que Bergson remontará sem cessar ao biológico,¹³³ em um sentido muito compreensivo que nos remete ao vital. Assim, trata-se da questão da forma de vida antropológica, mas submetida a uma nova configuração, que leva as descrições de *L'Évolution Créatrice* a um campo de provas bastante heterogêneo. Precisamente esse novo terreno de experimentação permitirá definir em função de uma forma de vida antropológica – que pouco a pouco parecerá determinar-se por uma tendência biológica ao fechamento – questões relativas à moral, à obrigação e à relação social; temas que, uma vez que sejam esclarecidos em seu sentido dinâmico, contribuirão para definir o problema

¹³³ Por isso, Alexandre Lefebvre (2013, “Bergson’s Critical Philosophy” *In*: Introduction) afirma de modo categórico que o coração crítico de *Les Deux Sources* está no fato de que “[...] the source of morality is biology”. E, mais adiante: “the source of closed morality is not society, its biology” (LEFEBVRE, 2013, Part I; “3. The closed society: Bergson and Durkheim”).

da gênese dos potenciais transicionais da memória no âmbito da Teoria da Justiça de Transição.

A segunda questão resume-se em uma tarefa que também admite ser colocada sob a forma de problema: “Como abrir o fechado?”. Tendo por base os dois capítulos centrais de *Les Deux Sources*, uma vez que esta questão esteja – como tudo, aliás – colocada em função da questão das formas de vida, tenderá a responder de que maneira reverter a tendência natural aparentemente irresistível ao fechamento. Contudo, antes disso, o fechado precisa ser conduzido um pouco além. Compreendido em função da própria *maladie* muito humana, atribuída à inteligência e à representação como as tendências naturais que constituem causas da depressão, da dissolução social e do desencorajamento, a tendência ao fechamento encontrará nas religiões estáticas uma espécie de resposta vital que possibilitará ao homem permanecer apegado à vida, malgrado toda convalescença de representação. Interpretando a religião em função da vida, Bergson descobrirá que um salto é possível; a experiência mística tornar-se-á o campo de provas para a potência de uma religião dinâmica capaz de ser definida em função do aberto, servir de índice a uma ruptura do círculo antropológico que pode levar o homem mais longe e mais alto do que a intuição filosófica o pudera. É nesse sentido que Bergson poderia aparecer como uma espécie de “médico da civilização” (LAPOUJADE, 2010, p. 77).

Contudo, se responder à questão “como abrir o fechado?” aponta para uma prática vital, não esgotará o fundo do problema que propomos. Será preciso colocar o aberto em função de um novo e último problema, de que Bergson parece tratar com certa urgência prática e política devida à Primeira Guerra – atestada mais de uma vez entre seus comentadores (WORMS, 2011, p. 292-293; SITBON-PEILLON, 2012, p. 15).¹³⁴ Trata-se da questão que liga Bergson à política definitivamente: “Como perseverar no aberto?”; se o místico e o artista compartilham o gênio, constituem indivíduos excepcionais, únicos da espécie, como fazer com que o aberto se comunique ou se transmita, passe do individual ao social? É a afetividade ou a emoção criadora que eles engendram que poderá comunicar o aberto em profundidade; tudo se passa como se, sob os eus sociais, definidos em superfície, houvesse uma comunidade de eus mais ou menos profundos que, lançados a uma emoção criadora, se deixariam penetrar em um nível subrepresentativo. O aberto se define em função da emoção criadora, assim como as formas de vida e as conquistas

¹³⁴ Nesse aspecto, cf. a célebre obra de Philippe Soulez (1989), *Bergson politique*; em adição, *Bergson*, a biografia escrita a quatro mãos por Soulez e Worms (2002) e, ainda, o prefácio deste último ao quinto volume dos *Annales Bergsoniennes*, que tematizam renovadamente a filosofia política de Bergson (WORMS, 2012, p. 29-34). Cf., ainda, (LEFEBVRE, 2013, Part I, “1. A dialogue on war”).

políticas mais antinaturais – a democracia, os direitos humanos – são engendradas por ela, uma espécie de supraconsciência. Uma vez que esse nó problemático seja constituído, é a questão da transição que se colocará integralmente sob sua insígnia, assim como Bergson coloca a questão das sociedades fechadas e abertas, da guerra e da paz, ou da técnica e da mecânica em função do aberto como ética vital – o que, como vimos, significará também, em profundidade, uma ética ontológica.

Definidas as três questões que nos conduzirão – como se caracteriza o fechado, a sociedade humana saída das mãos da natureza –, como abrir o fechado e como perseverar no aberto, passemos imediatamente à determinação do que constitui o fechado como tendência vital, bem como de suas transcrições no seio de uma filosofia moral que, uma vez que tenha sido fundada em uma metafísica do idêntico e do eterno, não estará menos envolvida em ilusões do que toda a metafísica que Bergson criticou precedentemente.

§ 1 O FECHADO: O SOCIAL E O VITAL

Encontramos o fechado no ponto em que, no limite de uma de suas linhas divergentes, o vital remete ao social no homem. Portanto, o fechado designa uma tendência de caráter biológico originada no momento de descida da tensão virtual que corresponde ao élan vital e sua alienação em uma forma de vida atual; a vida que encontra a matéria tende a fazer, como vimos, uma volta sobre si mesma, fechar-se em um círculo, adaptar-se à inércia da matéria, compor com ela um corpo físico, organizar-se instrumental, perceptiva e afetivamente. Contudo, percebamos o fechado ali onde ele se manifesta no seio das experiências sociais mais tenras, dos lugares de força comuns a toda infância e de onde emanam os mandamentos. Se o fizéssemos, perceberíamos que lhes obedecemos mais em virtude do peso que comportam que da autoridade pessoal de quem os emite. Eis o que chamaremos mais tarde de “peso da sociedade” sob sua forma de pressão sobre as vontades individuais, ponta última de uma força de aplicação global, que em tudo parece assemelhar-se à solidariedade orgânica que mantém vinculadas as partes de um corpo biológico.¹³⁵ A analogia, contudo, deverá ceder não só a um liame constitutivo entre

¹³⁵ “[...] c’est la société. Philosophant alors sur elle, nous la comparerions à un organisme dont les cellules, unies par d’invisibles liens, se subordonnent les unes aux autres dans une hiérarchie savante et se plient naturellement, pour le plus grand bien du tout, à une discipline qui pourra exiger le sacrifice de la partie” (BERGSON, 2001, p. 981/01-02).

memória e interdição, que aparece já nas primeiras linhas de *Deux Sources*,¹³⁶ mas também ao fato da liberdade das vontades livres insuscetíveis à necessidade, que parecem constituir a causa de toda associação (BERGSON, 2001, p. 981-982/02).

Embora se possa reconhecer tudo isso sem dificuldade, parece haver nessa analogia mais que uma simples comparação; ela constitui o índice de uma *mímesis* entre sociedade e organismos vivos, em que o hábito desempenha o mesmo papel que a necessidade no plano da natureza, e de tal forma que “la vie sociale nous apparaît comme un système d’habitudes plus ou moins fortement enracinées qui répondent aux besoins de la communauté” (BERGSON, 2001, p. 982/02). No interior dessa rija tessitura de deveres, hábitos de obedecer e de mandar explicam-se por certa delegação social da qual confusamente sentimos emanar uma ordem impessoal que exerce pressão sobre nossa vontade. Se nos afastamos dela, logo somos a ela reconduzidos e, assim, hábito e obrigação parecem coincidir.

Com efeito, a pressão exercida pela obrigação social implica uma diferença não apenas de intensidade em relação à massa confusa de nossos hábitos, mas de natureza; isso se deve não apenas à intensidade infinitamente maior com que opera a obrigação social, mas ao fato de que as obrigações sociais mais ou menos intensas e, no limite, infinitesimais, são objeto de uma exigência comum que tem início no círculo de nossas relações mais próximas e estende-se até o círculo de nossas relações mais distantes, cujo limite é a própria sociedade. Dessa maneira, as obrigações se prestam apoio mútuo, entrosam-se e constituem um bloco formado por círculos cada vez mais abrangentes de exigências sociais. Que cada obrigação, mesmo a mais frugal, ou a infinitamente pequena, vinculem, é graças ao todo da obrigação do qual retiram sua força, da obrigação em geral à qual são aparentadas, à autoridade global do conjunto. Sua analogia para com os organismos revela mais que a mimética entre hábito e certa necessidade orgânica. Na medida em que o organismo mantém-se íntegro mediante a força e a vitalidade indivisíveis das quais cada célula retira seu vigor, um conjunto total de obrigações pressiona as vontades por meio de um análogo da “vitalidade única” da qual as menores obrigações retiram sua força. Assim como cada célula exprime superficialmente o todo de uma

¹³⁶ “Le souvenir du fruit défendu est ce qu’il y a de plus ancien dans la mémoire de chacun de nous, comme dans celle de l’humanité” (BERGSON, 2001, p. 981/01).

vitalidade, a comparação deixa entrever que cada obrigação exprime o todo da obrigação.¹³⁷

Embora toda sociedade seja constituída por indivíduos livres, e o fato da liberdade¹³⁸ seja o limite da analogia que Bergson propõe, a comparação não cessa de ser alimentada pela própria sociedade. Assemelhando as leis que mantêm a ordem social às leis da natureza, interessa à própria sociedade manter a aparência de que suas leis organizam-se mecânica e necessariamente; se leis sociais e físicas podem ser aproximadas, as primeiras parecerão adquirir a regularidade e a feição eterna das segundas. Confundidas, logo as leis físicas terão adquirido a imperiosidade dos mandamentos sociais e estes terão adquirido a inelutabilidade natural das primeiras.¹³⁹ Servindo ao hábito, a inteligência nos brinda com a representação de nossa liberdade individual a reboque de todas as forças sociais acumuladas contra um nosso possível gesto egoísta. O ponto de vista que enxerga os indivíduos unidos por meio de uma solidariedade social similar à dos organismos permite afirmar que “l’obligation est à la nécessité ce que l’habitude est à la nature” (BERGSON, 2001, p. 986/07). Eis o círculo em que toda individualidade permanece engastada: a de uma obrigação que não vem de fora dos indivíduos, mas é constitutiva deles enquanto tais; não há sociedade ou obrigação – Bergson não deixará de afirmá-lo – sem que se suponha a liberdade; ao mesmo tempo, não há obrigação que não venha de

¹³⁷ “La force qu’une obligation tire de toutes les autres est plutôt comparable au souffle de vie que chacune des cellules aspire, indivisible et complet, du fond de l’organisme dont elle est un élément. La société, immanente à chacun de ses membres, a des exigences qui, grandes ou petites, n’en expriment pas moins chacune le tout de sa vitalité” (BERGSON, 2001, p. 983/03).

¹³⁸ Bergson descreve o ato livre ao final do *Essai* como um ato exterior que expressa a integral do eu, ou de uma alma definida por sua profundidade. Como a realização de uma ação que já não exprime uma ideia superficial, mas responde ao conjunto de nossos sentimentos, pensamentos, de nossas aspirações mais íntimas, à concepção particular de vida que equivale à nossa experiência passada (LAPOUJADE, 2010, p. 15). Ou, então, como o mais alto grau de dois elementos que operam na própria duração: “por um lado, [...] exprime a totalidade do conteúdo ou da história do eu singular; por outro, faz sentir uma força ou uma ‘atividade viva’ pela qual o eu se produz a si mesmo” (WORMS, 2011, p. 83). Ou então, finalmente, “l’acte libre est la ‘manifestation extérieure’ de notre personnalité tout entière” (RIQUIER, 2009, p. 312-313). O ato livre é o contemporâneo das variações contínuas que constituem o eu profundo, do aspecto confuso, obscuro e infinitamente móvel da subjetivação bergsoniana *sub specie durationis*. Sua dinâmica é a mesma das sensações que se modificam ao se repetir, ou dos sentimentos, que parecem serem seres que vivem e se alteram sem cessar (BERGSON, 2001, p. 88/99). Rachando a crosta superficial do eu social, a liberdade põe-no na presença de si mesmo, na imanência de si que é, já, a diferença para consigo que o ato livre expressa na duração. Essa “relação dinâmica” com a atividade do eu é o que o vincula à duração como uma “força”, que faz dela, no eu profundo, “a condição metafísica ou mesmo simplesmente física da liberdade” (WORMS, 2011, p. 84). Nesse sentido, a liberdade aparecerá, em Bergson, como o correlato psicológico de um imprevisto mais profundamente ontológico.

¹³⁹ “[...] si la loi physique tend à revêtir pour notre imagination la forme d’un commandement quand elle atteint une certaine généralité, réciproquement un impératif qui s’adresse à tout le monde se présente un peu à nous comme un loi de la nature. [...] Une infraction à l’ordre social revêt ainsi un caractère anti-naturel [...]” (BERGSON, 2001, p. 984/05).

fora: “Chacun de nous appartient à la société autant qu’à lui-même” (BERGSON, 2001, p. 986/07).

Não há nenhuma antinomia entre o individual e o social, mas uma solidariedade e uma constitutividade recíprocas. Com efeito, a perspectiva da consciência em profundidade poderia revelar o rosto incomensurável de uma personalidade; de um ponto de vista superficial, porém, o indivíduo parece ser em tudo solidário a seus semelhantes, submetido a uma disciplina que cria entre ele e os demais uma dependência mútua que define certo equilíbrio superficial e, no entanto, sólido. Vê-se, pois, que o tecido social é constitutivo do eu superficial que nele se insere, que toma corpo com as demais personalidades exteriorizadas. Solidário significa, portanto, também sólido, e indica o vínculo pelo qual a obrigação liga cada um de nós aos outros, mas nos liga também a nós mesmos. Tudo se passa como se, uma vez que nosso eu tivesse de integrar-se à tessitura social, ele fosse ao mesmo tempo constituinte e constituído em relação a ela. O eu superficial é o ponto de fixidez do eu social pois é constituído e cultivado em seu meio, é a vida pela qual nos tornamos presentes a uma sociedade, mas também é o signo da presença da sociedade em nós.¹⁴⁰ Essa presença da sociedade em nós é que explicaria em que medida ela exerce um poder irresistível capaz de aplacar por muito tempo a liberdade mais profunda. Nossa memória e nossa imaginação, em larga medida, vivem do que a sociedade introduziu nelas. Robinson Crusoe em sua ilha, ou o guarda Florestal de Kipling, que, todas as noites vestia seu traje de gala para jantar em um casebre isolado na Índia – a fim de não perder o respeito por si mesmo – denotam precisamente que não é a presença de outros homens que determina a da sociedade; uma pulsão social constitutiva da própria subjetividade, do “respeito por si mesmo”, pode encontrar na solidão o oco suficiente com o qual fazer eco. Robinson, ou o guarda florestal, nutrem-se da energia da sociedade à qual continuam idealmente ligados, seja através dos utensílios manufaturados com que Crusoe sobrevive, seja através de um vínculo moral, como o do guarda de Kipling (BERGSON, 2001, p. 987-988/07-10).

A presença da sociedade no indivíduo poderia revelar-se ainda mais sensivelmente no caso excepcional do criminoso que se sente impelido a cobrir as evidências, desmanchar a memória de um crime como se ele jamais tivesse sido praticado, ou que o leva a confessar o crime a um amigo a fim de, por meio dele, evitar a ruptura social que tortura

¹⁴⁰ “[...] la solidarité sociale n’existe que du moment où un moi social se surajoute en chacun de nous au moi individuel. Cultiver ce ‘moi social’ est l’essentiel de notre obligation vis-à-vis de la société” (BERGSON, 2001, p. 986-987/08).

sua consciência sob a forma de remorso. Tanto em um caso como em outro, o princípio parece ser sempre o de uma inexplicável pulsão social que trata de evitar a ruptura com o todo da comunidade que o crime implica. Por isso, apagar vestígios pode ser mais que evitar o castigo – pode ser evitar o abandono –, ou confessar o crime a um conhecido pode significar reintegração à consideração de alguém que é, agora, o último fio que o liga à tessitura social.

Ao mesmo tempo em que a experiência de angústia moral no grande criminoso se explicaria tanto pela presença da sociedade no indivíduo quanto pela inserção do indivíduo nela, experiências mais comuns – a do bom pai, esposo e cidadão – também prefiguram a constitutividade recíproca entre eu individual e eu social. Tomemos essa experiência na dinâmica não mais excepcional do grande criminoso, mas na das obrigações mais mezinhas que penetram a existência quotidiana de um indivíduo.¹⁴¹ Se tomarmos o indivíduo por centro, veremos avolumarem ao seu redor círculos concêntricos, e cada vez mais amplos, de prescrições e obrigações de que sua vida diária deixa-se atravessar. Com efeito, apesar de em cada um desses círculos, e de em cada uma das situações, uma opção ser possível, uma resistência poder ser sempre divisível, é mais natural ajustar-se à norma quase que automaticamente (BERGSON, 2001, p. 990/13). Mesmo que nos deixemos ir a esmo, é natural que cumpramos o que a sociedade espera de nós; se nossos deveres não são cumpridos de modo autômato, o são pela força do hábito, da inércia de quem – pela educação e pelo cultivo social – já foi inserido na tessitura dos deveres à custa de certo esforço. No entanto, a liberdade no seio social sempre denota que uma resistência ao dever é possível, resistência dirigida ao desejo ou à ação egoísta que visa ao bem de si próprio, não ao do todo. Nesse sentido, suplantar o próprio desejo e cumprir o dever social deve ser encarado como uma força suplementar, como uma resistência a si mesmo (BERGSON, 2001, p. 991/14).

Não raro, para resistir à resistência que nosso desejo opõe ao dever, encontramos razões para fazê-lo. Com efeito, chegamos a tais razões pela via intelectual, cumprimos uma obrigação como que persuadidos por suas razões e, todavia, isso não significa – como veremos mais adiante – que a fonte da obrigação seja racional (BERGSON, 2001, p. 992/16). Sob a razão, está a pressão do todo da obrigação, do sentimento moral que busca razões mas não é determinado pela razão. O que Bergson quer evitar aqui é que confundamos a tendência a ceder diante do todo da obrigação – o que se explicará como

¹⁴¹ “C’est la société qui trace à l’individu le programme de son existence quotidienne” (BERGSON, 2001, p. 990/12).

uma tendência natural – e o método racional pelo qual um ser inteligente age sobre si mesmo removendo o obstáculo que impedia que tal tendência se manifestasse. As filosofias morais que o fazem estariam, uma vez mais, inebriadas pela inteligência.

Contudo, em que consiste a força dessa tendência natural que pode, assim, manifestar-se? É a ela que Bergson nomeia “todo da obrigação”: “*extrait concentré, quintessence des mille habitudes spéciales que nous avons contractées d’obeir aux mille exigences particulières de la vie sociale*” (BERGSON, 2001, p. 993/17). A inteligência que se aplica a essa força não é sua fonte de impulsão, mas de lógica; pode, tão somente, conferir maior nível de coerência racional às exigências sociais, mas não será essa coerência a explicar a pressão que o todo da obrigação exerce sobre as condutas individuais.¹⁴² A função da razão em moral é meramente reguladora, enquanto essa pressão deverá explicar-se pela própria vida.

De fato, Bergson assente em considerar que, tardiamente, sociedades civilizadas foram capazes de conduzir as máximas e regras morais historicamente erigidas a certa sistemática bastante coerente, de tal modo que um ser inteligente que se conduza por meio delas irrefletidamente, conduzir-se-á com certa racionalidade. Todavia, é a vida que explica a obrigação, não a razão;¹⁴³ as obrigações nas sociedades primitivas não mais apresentarão esse caráter sistemático e ordenado e, todavia, também entre elas vigorará a pressão do todo da obrigação, ainda que sua moral participe bastante do acaso e do incoerente (BERGSON, 2001, p. 994/18). A fim de compreender o significado do todo da obrigação, bastaria imaginar que a obrigação exerce pressão sobre uma vontade como um hábito; cada obrigação arrasta atrás de si – à maneira de uma verdadeira memória social – “*la masse accumulée des autres*” (BERGSON, 2001, p. 995/19) e, assim, utiliza-se da pressão de seu conjunto. Nesse sentido, já se pode entrever em que sentido a obrigação, derivada do todo da obrigação, não é mais que um “*il faut parce qu’il faut*”, um comando simples, ponta de lança que exerce em um só local a pressão do todo. Eis porque ela não comporta razões, nem se fundamenta em um *a priori* racional; o todo da obrigação, como grande memória social, é uma construção cultural no tempo, um efeito de cristalização no tempo que, assumindo analogamente as formas das leis físicas, emite uma ilusão de

¹⁴² Afinal, diz Bergson (2001, p. 994/17) “Jamais, aux heures de tentation, on ne sacrifierait au seul besoin de cohérence logique son intérêt, sa passion, sa vanité. Parce que la raison intervient en effet comme régulatrice, chez un être raisonnable, pour assurer cette cohérence entre des règles ou maximes obligatoires, la philosophie a pu voir en elle un principe d’obligation. Autant vaudrait croire que c’est le volant qui fait tourner la machine”.

¹⁴³ “[...] l’essence de l’obligation est autre chose qu’une exigence de la raison” (BERGSON, 2001, p. 994-995/18).

eternidade. Essa ilusão não dura mais que um momento: o do puxão que representa um dever a ser cumprido pela mera pressão que o todo exerce em sua região: “il faut parce qu’il faut” – é tudo o que temos. Por essa razão, criticando a filosofia moral de Kant sob esse aspecto, Bergson (2001, p. 996/20) ironicamente afirma que “un impératif absolument catégorique est de nature instinctive ou sonambulique [...]”, praticamente inevitável como dever e radicalmente desarrazoado, organizado pelo hábito que, no homem, não passa da imitação do instinto.

Decerto, no campo da obrigação não se trata de qualquer hábito, mas de um hábito mais poderoso, constituído de forças acumuladas, de todos os hábitos elementares, o que melhor imita o instinto em sua inevitabilidade. Bergson leva muito longe essa mimesis pela qual o hábito, no homem, prefigura o instinto nos animais. Tão longe que a obrigação será explicada pela vida, pela comunidade que o vital determina em matéria social em linhas divergentes da evolução como as sociedades de tipo instintivo e as humanas. Se as procurarmos em cada uma das linhas de evolução, encontraremos um mesmo élan repartido entre a sociabilidade perfeita e o vínculo instintualmente orgânico das predisposições sociais de insetos como as formigas e as abelhas e, de outro, as sociedades humanas, em que o vínculo quase-orgânico entre seus membros é obtido pela via da inteligência, por meio do hábito que confere ordem e regularidade às ações. Assim, as sociedades inteligentes se caracterizariam por um hábito genealogicamente enraizado de contrair hábitos capazes de fundar o todo da obrigação, por mais que os hábitos contraídos sejam sempre contingentes (BERGSON, 2001, p. 996-997/21). A obrigação deriva mais fundamentalmente de uma “intenção” que a natureza faz passar pelas sociedades inteligentes e que persiste nas civilizações mais espiritualizadas: a obtenção de uma sociedade em que certa margem de liberdade de ação não ameaçasse a tessitura social. EM *L’Évolution Créatrice*, instinto e inteligência são descritos como formas de consciência que, em estado rudimentar, interpenetram-se e dissociam-se ao crescer, originando as duas linhas divergentes de evolução – artrópodes e vertebrados (BERGSON, 2001, p. 608/134). As sociedades dos himenópteros prolongam os instintos e utilizam instrumentos organizados e invariáveis; as sociedades humanas, prolongam a inteligência e utilizam instrumentos fabricados, variáveis e imprevisíveis. Na medida em que os instrumentos, organizados ou não, são empregados por cada uma dessas sociedades na execução de trabalhos especializados e, ao mesmo tempo, organizados e reciprocamente complementares, é porque algo como “um vago ideal de vida social” torna-se imanente tanto ao instinto como à inteligência em virtude de uma comunidade de élan.

Entretanto, não se pode reduzir as configurações plurais das sociedades humanas àquilo que sucede por organização da natureza nas sociedades instintivas. Enquanto os indivíduos que pertencem a sociedades instintivas participam da divisão social do trabalho fixados a uma função especializada que decorre de sua estrutura orgânica invariável, a inteligência fabricadora dos homens não cessa de inventar instrumentos cada vez mais adaptados a uma ação progressivamente mais livre. Pelas mesmas razões, as sociedades instintivas tendem a cristalizarem-se nas formas de organização saídas das mãos da natureza, enquanto as sociedades humanas detêm a capacidade de variá-las.¹⁴⁴ No primeiro caso, as obrigações são impostas por natureza; no segundo, apenas a necessidade de haver uma regra é natural; seu conteúdo está sempre aberto à variabilidade e à inteligência humanas. Não fossem essas características, a obrigação seria instintual; isso não significa que não estejamos, mesmo entre seres humanos, diante de um instinto virtual que liga a obrigação aos fenômenos mais gerais da vida. Esse instinto virtual consiste precisamente em uma função biológica análoga à do instinto nos animais, mas preenchida por outros meios que não o instinto (WORMS, 2011, p. 300). Esse instinto virtual não se manifesta em instinto, mas em reequilíbrios psicológicos ou inteligentes de uma regularidade perturbada – o homem está vinculado pelo todo da obrigação e, por isso, se culpabiliza por violar interditos ou ceder a desejos egoístas, procura e contrafaz razões para obedecer por inércia. Há uma pulsão social biológica, naturalizada, que superficialmente assume a forma de um imperativo, da qual todo imperativo retira seu vigor. O fundo natural de toda obrigação – falemos de comunidades primitivas ou de sociedades “cultivadas” – é o todo da obrigação, a forma da obrigação em geral que se apresenta sob um viés cada vez mais elementar e puro de necessidade.¹⁴⁵ Se o natural é recoberto pelo adquirido em grande parte, todavia, o adquirido não se transmite hereditariamente como o natural, que persiste por baixo de todo verniz de cultura. Tudo se passa como se o primitivo natural fosse um insistente contemporâneo, o imemorial sob o cultivado.¹⁴⁶ É, portanto, mais em função do primitivo que do adquirido que se pode explicar o todo da obrigação. A um só tempo,

¹⁴⁴ “[...] dans une ruche ou dans une fourmilière, l’individu est rivié à son emploi par sa structure, et l’organisation est relativement invariable, tandis que la cité humaine est de forme variable, ouverte à tous les progrès” (BERGSON, 2001, p. 997/22).

¹⁴⁵ “[...] plus nous descendons de ces obligations particulières, qui sont au sommet, vers l’obligation en général, ou, comme nous disions, vers le tout de l’obligation qui est à la base, plus l’obligation nous apparaît comme la forme même que la nécessité prend dans le domaine de la vie [...]” (BERGSON, 2001, p. 999/24).

¹⁴⁶ “Nos sociétés civilisées, si différentes qu’elles soient de la société à laquelle nous étions immédiatement destinés par la nature, présentent d’ailleurs avec elle une ressemblance fondamentale” (BERGSON, 2001, p. 999-1000/25).

mesmo as sociedades civilizadas terão de ser definidas como sociedades fechadas sob o ponto de vista do todo da obrigação de raiz biológica que as constitui.

As sociedades fechadas definem-se pela tendência natural a incluir certos indivíduos excluindo outros.¹⁴⁷ É nos quadros de uma forma de vida atual, depositada biologicamente, e que constitui uma tendência ao fechamento das sociedades, que se torna preciso compreender em que sentido a exigência social se encontra no fundo da obrigação moral. Isso se deve a algo sobre o que Bergson não cessará de insistir: entre sociedades fechadas e a sociedade aberta, que se define como o conjunto da humanidade inteira, não há uma diferença meramente de grau, mas de natureza. Contudo, frequentemente nos iludimos a respeito dessa diferença, acreditamos ser possível passar do amor à família, à nação, ao amor à humanidade. Todavia, a moral macbethiana dos tempos de guerra (*“Fair is foul, and foul is fair”*) deveria bastar para compreendermos que os deveres relativos às exigências sociais fundamentais tendem a uma sociedade fechada, que inclui alguns e exclui os demais, não à humanidade inteira. O respeito à vida e à propriedade – comuns como exigência da vida social – correspondem às sociedades fechadas e não às abertas; bastaria ver que a guerra os suspende e transformam o assassinato e a pilhagem em atos meritórios. Fossem deveres para com a humanidade inteira, e não apenas dados no interior de sociedades marcadas pelo fechamento, tais deveres jamais seriam suspensos, assim como nenhum tempo de paz poderia constituir uma preparação silenciosa para os tempos de guerra. No interior das sociedades fechadas, a exigência social que se encontra no fundo das obrigações morais visa à coesão social, tão densamente que Bergson (2001, p. 1001/27) afirma que *“l’instinct social que nous avons aperçu au fond de l’obligation sociale vise toujours [...] une société close, si vaste soit-elle”*. A moral das sociedades civilizadas não passa, portanto, do verniz espesso que recobre tal instinto virtual e, em larga medida, essa moral cultivada retira, em boa parte, do próprio instinto que ela ajuda a recobrir, o vigor de seus imperativos sonambúlicos. Eles, contudo, não visam à humanidade ou ao aberto: *“[...] entre la société où nous vivons et l’humanité en général il y a [...] le même contraste entre qu’entre le clos et l’ouvert ; la différence entre les deux objets est de nature, et non plus simplement de degré”* (BERGSON, 2001, p. 1001/28).

¹⁴⁷ “[...] le même instinct tendrait probablement à reconstituer aujourd’hui si toutes les acquisitions matérielles et spirituelles de la civilisation disparaissaient du milieu social où nous le trouvons déposées : elles n’en ont pas moins pour essence de comprendre à chaque moment un certain nombre d’individus, d’exclure les autres” (BERGSON, 2001, p. 1000/25). Ainda, “[...] ce n’est pas en élargissant la cité qu’on arrive à l’humanité : entre une morale sociale et une morale humaine la différence n’est pas de degré, mais de nature” (*Idem, ibidem*, p. 1004/31).

Iludimo-nos frequentemente sobre a possibilidade de ampliar de grau em grau a solidariedade entre os homens, representando a família e a nação como círculos contidos em um círculo mais abrangente, em tudo semelhante aos menores, e que corresponderia à humanidade. Todavia, basta comparar o amor à humanidade ao amor à pátria, por exemplo, para concluir que as exigências relativas à coesão social derivam, em grande parte, justamente do fechamento, da necessidade de defender-se de inimigos do exterior; a religião, por outro lado, operaria a milagrosa passagem do amor a nossos parentes e concidadãos ao amor à humanidade,¹⁴⁸ auxiliaria a iludir-nos de que chegaremos a amar a humanidade de grau em grau quando, para isso, seria necessário um salto. Signo dessa diferença de natureza, o salto exprime a passagem a uma outra forma de obrigação social, diferente da pressão da moral fechada, e vem ao encontro do amor à humanidade, que Bergson chama de “moral completa ou absoluta”.

A moral completa diverge da forma de pressão social emprestada ao todo da obrigação nas sociedades fechadas; ela não se resolve em imperativos impessoais. Pelo contrário, encarna-se em personalidades excepcionais que se convertem em exemplo. Tais exemplos, triunfais ou heroicos, já não impõem a aceitação de nenhuma lei, de qualquer universal, mas constituem a singularidade que convida à imitação comum – arrastam multidões atrás de si sem sequer exortá-los. É como se houvesse apenas um chamado à *mimesis*: não há empurrão, pressão, há apenas um chamado que procede de uma personalidade moral excepcional. Sua força advém da própria existência dessa personalidade moral arrebatante, que não persuade pela razão, mas funde as máximas em sua singularidade (BERGSON, 2001, p. 1003-1004/29-31). Sua diferença radical para com a moral das sociedades fechadas está precisamente em fazer – como os santos do cristianismo, os profetas de Israel, os sábios gregos ou os iluminados do budismo – um apelo à humanidade inteira, não mais às exigências sociais.¹⁴⁹ A *mimesis* permite que uma fórmula do aberto persista entre nós por muito tempo, inconsciente ou descarnada, à espreita ou em estado virtual. Sua espera, talvez indefinida, determina-se em função do tempo, da oportunidade, dos potenciais de subjetivação; basta que a fórmula se preencha de matéria e a matéria se anime para que possa nascer uma nova forma de vida.¹⁵⁰ Nesse

¹⁴⁸ “[...] la religion convie l’homme à aimer le genre humain” (BERGSON, 2001, p. 1002/28).

¹⁴⁹ “[...] la seconde morale [...] diffère de la première en ce qu’elle est humaine, au lieu d’être seulement sociale” (BERGSON, 2001, p. 1004/31).

¹⁵⁰ Eis a bela passagem em que Bergson (2001, p. 1005/32) descreve a sobrevivência virtual do aberto em algumas fórmulas: “[...] il suffit [...] que la formule soit là; elle prendra tout son sens, l’idée qui viendra le remplir se fera agissante, quand une occasion se présentera. Il est vrai que pour beaucoup l’occasion ne se présentera pas, ou l’action sera remise à plus tard. Chez certains la volonté s’ébranlera bien un peu, mais si

sentido, o chamado que provém do aberto e atravessa uma personalidade excepcional ecoa como uma linha de atualização imponderável, constitui-se na espreita que define o virtual e sustenta-se pela *mímesis* mais ou menos descarnada dos seguidores que, não raro inconscientemente, atendem a seu chamado.

A atitude moral do homem que responde às exigências sociais de fechamento é, sem dúvida, a de um ser inteligente que, sobretudo, pode agir de maneira utilitária e egoísta. Se agir assim, arriscará contrariar aquilo que exige o interesse geral. Todavia, logo se vê que a moral utilitária e egoísta do ser inteligente, preocupado com seu próprio bem-estar, dissimula sob si a ação do instinto natural que o impulsiona à integração social.¹⁵¹ Não há nenhum paradoxo nessa dinâmica; na medida em que essa pulsão social relaciona-se à obrigação, o indivíduo viverá tanto pela sociedade quanto para si mesmo. Eis porque a alma se fecha em um círculo – porque social e individual se curto-circuitam (BERGSON, 2001, p. 1006/34). A alma aberta, por sua vez, implica uma atitude inteiramente diversa; ela abrange uma potência amorosa definida mais do que pelo amor à humanidade, pelo amor aos animais, plantas, a toda a natureza e a todo o existente – e, ao dizê-lo, ainda não teremos ido longe demais. Ela abrange todo o ser e todo poder ser, independentemente de seus conteúdos acidentais; a alma aberta constitui-se por uma forma de amor total não totalizável; aberto, virtual e imponderável.¹⁵² Entre as almas fechada e aberta verifica-se a mesma diferença de natureza que verificávamos entre sociedades fechada e aberta. O amor ao todo não é o amor familiar ou nacional dilatados, pois os primeiros implicam exclusão, podem incitar à violência e à guerra; o último, por sua vez, atinge a humanidade e a ultrapassa, cria-se um amor sobre-humano. Em síntese, o amor à humanidade vale por aquilo que a ultrapassa.

A atitude moral da alma aberta exige, no entanto, uma explicação. Sabemos de onde uma moral fechada extrai sua força – ela foi pretendida pela natureza, ela é engendrada pelo todo da obrigação pelo qual o instinto exerce pressão sobre o hábito. Contudo, a atitude moral da alma aberta parece exigir um esforço na medida em que não é predisposta pela natureza. Se ela não é o resultado de um alargamento progressivo dos amores da alma fechada, e se ela se constitui a partir de um chamado, por que ele seria

peu que la secousse reçue pourra en effet être attribuée à la seule dilatation du devoir social, élargit et affaiblit en devoir humain. Mais que les formules se remplissent de matière et que la matière s'anime : c'est une vie nouvelle qui s'annonce; nous comprenons, nous sentons qu'une autre morale survient".

¹⁵¹ "[...] au-dessous de l'activité intelligente, qui aurait en effet à opter entre l'intérêt personnel et l'intérêt d'autrui, il y a bien un substratum d'activité instinctive primitivement établie par la nature, où l'individuel et le social sont tout près de se confondre" (BERGSON, 2001, p. 1006/33).

¹⁵² "Sa forme ne dépend pas de son contenu [...]. La charité subsisterait chez celui qui la possède, lors même qu'il n'y aurait plus d'autre vivant sur la terre" (BERGSON, 2001, p. 1007/34).

atendido, de onde ela retira a sua força? A resposta aparentemente lacônica de Bergson pode soar surpreendente, mas confere ao afeto e à emoção um lugar privilegiado em sua obra (WORMS, 2011, p. 324) – já não estivesse este dado pelo próprio lugar do imponderável sentimento de amor que o aberto implica: “En dehors de l’instinct et de l’habitude, il n’y a de l’action direct sur le vouloir que celle de la sensibilité. La propulsion exercée par le sentiment peut d’ailleurs ressembler de près à l’obligation” (BERGSON, 2001, p. 1008/35). Tudo se passa como se fôssemos inteiramente penetrados por uma emoção musical: não se trata de introduzir uma emoção em nós, mas de introduzir-nos em uma emoção fundamental ao sabor da qual todo o nosso ser vibra, com a qual todos os nossos sentimentos ressoam e a que todas as nossas ações e desejos parecem responder (BERGSON, 2001, p. 1008/36). A emoção é criadora na medida em que lança ao mundo uma nova nota fundamental e, com ela, sentimentos elementares aos quais uma personalidade pode fazer eco ou com os quais poderá ressoar.

Notemos que Bergson sempre faz interferir uma metáfora musical no momento em que o novo ou o devir explicam-se pela duração ou pelo tempo. Já não há mais uma duração melódica, mas uma nota fundamental que se propaga entre personalidades, no tempo, que pode permanecer à espreita, que pode ser agida, que pode estimular a criação, mas também a ação, com a qual esta se confunde no seio do político e do social. O próprio tempo define-se, portanto, segundo um segmento afetivo. É preciso tempo para que a sensibilidade recolha um afeto, vibre com ele, estenda-o, modifique-o, ou o comunique; da mesma forma, é no tempo que uma nota fundamental é criada, é na duração que ela pode ecoar indefinidamente, seguindo seu contínuo virtual, coexistindo com um sem número de outras notas fundamentais e melodias que, por sua vez, engendram outros afetos e outras linhas de subjetivação capazes de interferir com uma personalidade. Sob a emoção, ou a criação, não há como não perceber a duração em que elas se desenrolam sem cessar.

Contudo, é preciso discernir de que tipo de emoção se está falando, em que consiste essa emoção na qual toda criação – artística ou científica – aparecerá enodada. Bergson (2001, p. 1011/40) fala dela como de um estremecimento afetivo da alma, de um revolver das profundezas, um estimulante para a ação e o pensamento – emoção capaz de gerar ideias. Há, com efeito, algo como uma emoção que coincide apenas com uma agitação afetiva superficial, decorre de uma ideia ou imagem representada, deve-se, em suma, a um estado intelectual do qual procede. A sensibilidade agita-se como efeito de uma agitação superficial relativa a estados intelectuais nada profundos. Trata-se, pois, de uma emoção infraintelectual. Por outro lado, a emoção que Bergson afirma ser verdadeiramente criadora

é supraintelectual,¹⁵³ não no sentido em que é axiologicamente superior à inteligência, mas que é anterior a ela *no tempo*. Não nascendo de uma ideia, a emoção engendra ideias e representações, designa a potência da alma para uma sensibilidade profunda que se prolonga em gênio, esforço e paciência por toda parte, na ciência como na literatura.¹⁵⁴ Trata-se, portanto, de uma emoção ativa, que não apenas impele à ação, mas conduz-se por uma sensibilidade em profundidade, da integral da alma, tal como aparecia no *Essai*. Worms (2011, p. 324) assinala que essa emoção provém da alma como “uma tomada do eu por inteiro e não de uma parte emotiva ou de uma faculdade separada [...]”; nesse sentido, a emoção designa o fundo ativo e total de uma personalidade que se constitui pela ação da própria duração, que faz memória consigo, que não cessa de variar. Emoção, criação e duração confundem-se ao infinito no nível de atualização de uma personalidade; com elas, é a própria personalidade que é criada como linha de subjetivação que uma obra ou nota fundamental podem ajudar a completar.

Sendo supra e não infraintelectual, dizíamos, a emoção antecede a representação, engendra a ideia ao invés de ser engendrada por ela. Tudo se passa como se a inteligência fosse, então, impelida por uma espécie de gozo antecipado em resolver um problema, em avançar sem cessar, vitalizando as representações que gera e com as quais seu encontro se determina no enunciado de um problema capaz, talvez, de conduzi-la a uma solução. Também a coincidência entre um autor e seu assunto vê a inteligência consumir-se em “l’émotion originale et unique” (BERGSON, 2001, p. 1014/43), em uma intuição. Se a inteligência pode abandonar-se a articular e rearticular ideias, palavras e sólidos, a emoção não trabalha a frio; a intuição funde os materiais fornecidos pela inteligência e a emoção constitui a causa virtual das ideias, representações e palavras que a exprimem.¹⁵⁵ Com efeito, se a gênese moral se deve em profundidade à emoção, ela sempre pode cristalizar-se em representação e constituir uma estrutura, como se o aberto da emoção se fechasse na clausura da representação, exatamente como o élan é abertura vital que volta a se fechar sob uma forma de vida atual. No social, como no vital, não se pode explicar o engendramento pelo engendrado, o virtual pelo atual; apenas o contrário é possível. Para aderirmos a uma moral, não basta a coerência racional, é preciso que a atmosfera da emoção que a criou esteja de alguma forma presente; assim, já não nos obrigamos

¹⁵³ “Création signifie, avant tout, émotion” (BERGSON, 2001, p. 1013/42).

¹⁵⁴ “Seule, en effet, l’émotion du second genre peut devenir génératrice d’idées” (BERGSON, 2001, p. 1012/41).

¹⁵⁵ “[...] à côté de l’émotion qui est l’effet de la représentation, qui la contient virtuellement et qui s’y surajoute, il y a celle qui précède la représentation, qui la contient virtuellement et qui en est jusqu’à un certain point la cause” (BERGSON, 2001, p. 1014/44).

puramente, mas cedemos à inclinação que a emoção nos imprime (BERGSON, 2001, p. 1015/45).

Na medida em que a moralidade fechada do instinto social define-se pela pressão capaz de opor às vontades individuais, cristalizando-se a emoção em imperativo, a moralidade aberta define-se por uma aspiração que resiste a essa natureza e, ao invés do prazer e do estado de bem-estar geral que caracterizam a normalidade do que Bergson chama de “sociedades afrodisíacas”, o aberto concede-nos um sentimento no qual todo prazer se envolve e absorve – a alegria. Enquanto o prazer remete ao fechado, ao imobilismo confortável do bem-estar, a alegria remete ao entusiasmo e à aspiração própria dos místicos e das individualidades excepcionais.¹⁵⁶ Na medida em que a vida se dividiu em espécies e, tendo obtido a espécie humana, dividiu-a em indivíduos como seus momentos de parada virtual, são os indivíduos que podem conduzir a vida um pouco além de si mesmos; é por meio de certos indivíduos excepcionais que a humanidade pode ser arrastada a um sentimento de coincidir com o esforço gerador da vida (BERGSON, 2001, p. 1020/51). Suas personalidades, compreendidas como singularidades abertas à ação da duração, variando em função dela, constituem os pontos luminosos em que o aberto constitui-se como o momento em que o esforço criador da vida ultrapassa a forma criada, em que a potência inorgânica do virtual leva o atual mais além de si mesmo e se inventam novas formas de vida e de pensamento. Essa invenção só é possível, porém, no seio afetivo de uma emoção criadora que constitui essa propulsão profunda de que a criação é o expresso.¹⁵⁷ As formas de vida atuais, específicas ou morais, são apenas a imagem fria e pálida dessa emoção criadora, cinzas sobre a brasa, sua cristalização temporária.

Encontramo-nos, portanto, diante de duas morais. Uma fechada, à qual o homem está predestinado por sua estrutura natural que visa a conservá-lo como ser ao mesmo tempo inteligente e sociável; outra, aberta, pela qual alguns indivíduos excepcionais parecem romper parcialmente com a natureza – no sentido da moralidade fechada à qual estavam predestinados –, colocando-se uma vez mais no sentido do élan vital (BERGSON, 2001, p. 1023/56). Eis o que faz com que a moral fechada constitua apenas um momento

¹⁵⁶ “Ils sont [plaisir et bien-être], en effet, arrêt ou piétinement sur place, tandis qu’elle [la joie] est marche en avant” (BERGSON, 2001, p. 1024/57). As expressões entre colchetes não constam do original.

¹⁵⁷ “[...] c’est toujours dans un contact avec le principe générateur de l’espèce humaine qu’on s’est senti puiser la force d’aimer l’humanité. Je parle, bien entendu, d’un amour qui absorbe et réchauffe l’âme entière” (BERGSON, 2001, p. 1021/52).

da moralidade aberta,¹⁵⁸ como se o dinâmico absorvesse o estático e o explicasse em profundidade.

O fechado, saído das mãos da natureza, e o aberto, pelo qual se rompe em certa medida com a natureza *naturada* para aceder à natureza *naturante*, constituem o dualismo fundamental que atravessa por toda a extensão de *Les Deux Sources* (WORMS, 2011, p. 286). No entanto, não haveria uma alma que se abre? Entre o estático e o dinâmico, não haveria uma moral de transição? (BERGSON, 2001, p. 1028/62). Esse não seria, precisamente, o estado da inteligência, entre o infra e o supraintelectual, meio-termo entre duas tendências puras? Com efeito, eis o que Bergson afirma,¹⁵⁹ e a inteligência definir-se-ia, então, por uma insuficiência de impulsão. Persistindo na ataraxia ou na apatia, a inteligência encontraria na pura contemplação, e em uma moralidade do desprendimento da alma estoica, um prolongamento natural. Todavia, uma alma e uma moralidade de transição, entre o aberto e o fechado, parecem colocar de imediato uma questão de que ainda não podemos nos aproximar senão por tato: a questão sobre como abrir o fechado. Se por ora não podemos tocar senão sua sombra, estamos advertidos que a alma pode ser atravessada por dois movimentos de sentidos inversos: “Ce qui est aspiratoin tend à se consolider en prenant la forme de l’obligation strict. Ce qui est obligation strict tend à grossir et à s’élargir en englobant l’aspiration” (BERGSON, 2001, p. 1030/64). Cristalização e fluxo, solidificação e fusão.

Sob o plano intelectual, em que os imperativos morais interpenetram-se sob a forma de conceitos, pressão e aspiração são duas forças profundas que correspondem a duas formas de obrigação (BERGSON, 2001, p. 1043/82). Como expressos de tendências puras ao fechamento e à abertura que não existem senão como limites ideais, um misto de ambas forjará a estrutura social; afinal, assim como o homem não é puramente inteligência ou intuição, as sociedades humanas não são nem puramente instintuais e orgânicas como não poderiam ser puramente místicas.¹⁶⁰ Porém, assim como isso não retira a realidade da obrigação nua, tampouco subtrairá de nossa consideração o fato de que mesmo no interior das sociedades mais civilizadas, são as almas místicas que as arrastam, em seu conjunto, sem cessar; elas é que podem ser revivificadas por cada um de nós, seguidores ou imitadores, e ela não cessa de exercer sobre nós certa atração que Bergson diz ser “virtual”. Pressão e aspiração correspondem a duas ordens de forças, uma infraintelectual, instintiva,

¹⁵⁸ “La morale courante n’est pas abolie; mais elle se présente comme un moment le long d’un progrès” (BERGSON, 2001, p. 1025/58).

¹⁵⁹ “Entre les deux, il y a l’intelligence même” (BERGSON, 2001, p. 1029/63).

¹⁶⁰ “L’aspiration pure est une limite idéale, comme l’obligation nue” (BERGSON, 2001, p. 1046/85).

naturalizada como um fato da vida, outra supraintelectual, intuitiva, que faz passar por uma forma dada o impulso vital que é a causa profunda de sua gênese. Se respondemos ao chamado místico em maior ou menor grau, isso se deve à força da própria emoção outrora provocada. A correlação das duas formas em regiões diferentes da alma permite uma projeção contígua à inteligência (BERGSON, 2001, p. 1046-1047/85-86). Eis o que nos coloca acima da sociabilidade meramente animal, mas abaixo de uma sociedade aberta; eis, também, a região em que a moral parece compor-se, por projeção, com a razão, o que permite reconduzi-la coerentemente a princípios.

Bergson insiste, no entanto, que esta é uma projeção meramente racional da moral. Como vimos, sua causa não é intelectual, mas mais profunda;¹⁶¹ seu enigma é explicado pela vida, em sentido infra ou supraintelectual, nos sentidos de sua cristalização ou de sua gênese dinâmica. A polêmica estabelece-se de forma franca com a filosofia moral kantiana, mas também se dirige contra qualquer pretensão de fundar a moral a partir da lógica. Nem o egoísmo, nem a paixão cedem à inteligência ou ao espírito especulativo. Ao mesmo tempo, não se poderia fundar a moral em critérios unicamente racionais sem inserir subrepticamente forças de ordem diferente (BERGSON, 2001, p. 1050/90-91). A sociedade está dada na própria forma de vida humana sob a forma de instinto virtual, hábito de contrair hábitos e, por meio dessa dinâmica, tenderá a conservar-se o máximo que puder. Nesse contexto, o que a razão fará é eleger um princípio sistematicamente coerente, adequado a esta finalidade conservadora da sociabilidade, que será repartido coletivamente segundo a pressão que o todo da obrigação exerce; está, portanto, carregado das tendências que a moral social depositou nele. A razão verá aspirações prolongando princípios morais, prestes a se tornarem imperativos, mas tanto uns quanto outros resultam da atmosfera social na qual são “pressentidos” (BERGSON, 2001, p. 1052/92-93). Se uma obrigação é necessária e até mesmo biologicamente predisposta, seus conteúdos equivalem a valências livres que podem ser soldadas à inteligência, a qual permanece incapaz, por si, de explicar a origem da obrigação. Com efeito, a vida poderia ter se limitado a fabricar sociedades fechadas e a garantir sua coesão por meio de vínculos obrigacionais estritos entre seres inteligentes, cuja inteligência não teria chegado ao ponto de estimular nenhuma transformação radical (BERGSON, 2001, p. 1055/97).

¹⁶¹ “[...] de ce qu’on aura constaté le caractère rationnel de la conduite morale, il ne suivra pas que la morale ait son origine ou même son fondement dans la pure raison” (BERGSON, 2001, p. 1047/86); “Bref, et pour tout résumer, il ne peut être question de fonder la morale sur le culte de la raison” (*Idem, ibidem*, p. 1050/90).

Sua mutação depende, portanto, de um salto qualitativo em relação à inteligência, de almas que Bergson diz serem excepcionais ou privilegiadas que não se limitavam pela solidariedade ao grupo, mas abriam-se ao amor à humanidade. Do ponto de vista da vida, sua aparição teria sido tão luminosa e intensa que tudo se passa como se cada indivíduo constituísse em si mesmo uma nova espécie, ponto de passagem do élan vital a partir do qual seu impulso pode prolongar-se mais além de uma forma de vida atual (BERGSON, 2001, p. 1056/98). Já não seriam mais sujeitos manifestando seu amor, mas um amor manifestando-se através dessas individualidades penetradas por uma emoção criadora que seria como um transbordamento de vitalidade. A simples evocação de seus nomes ainda hoje comunicam algo dessa força original, produzem uma atração mais ou menos irresistível, sejam eles Buda, Jesus ou Sócrates.

Os nomes ainda parecem fazer passar através de si algo de um impulso original, como se fossem clareiras rescendentes de uma emoção criadora que coincide com o próprio élan vital. Nesse plano, é possível notar que pressão social e impulso de amor são duas manifestações complementares da mesma vida, em sentidos diferentes, tais como duração e espaço, ou espírito e matéria; originalmente articuladas para conservar a forma social característica da espécie humana, excepcionalmente, e graças a indivíduos, são capazes de se transfigurar (BERGSON, 2001, p. 1057/98-99). Eis em que sentido a experiência mística se torna o campo de provas privilegiado dessa tese, para além de qualquer interpretação da própria mística e a despeito de seus conteúdos; nela, os místicos já não são mais seres de pura contemplação e êxtase, mas verdadeiros homens de ação, encarnações de potenciais de transformação de modos de vida, aqueles que “s’ouvrent simplement au flot qui les envahit” (BERGSON, 2001, p. 1059/102).

Na medida em que compreendemos o fundo vital por detrás da obrigação e da moralidade, em sentidos tanto infra quanto supraintelectuais, a religião não deixaria de colocar novos problemas com relação à vida, mas também com relação à inteligência. A fim de que possamos nos aproximar do cerne da discussão da transição – que se dissimula sob as questões “como abrir o fechado?” e “como perseverar no aberto?” – seria preciso, atendo-nos apenas ao essencial, aprofundar como a religião constitui, também ela, uma exigência da própria vida.

A primeira perplexidade de supor a existência de uma religião natural aos homens, pressentida em diferentes níveis de elaboração nas sociedades humanas ditas primitivas e presente também nas sociedades civilizadas, é a aparente contradição entre o mosaico de

aberrações que as religiões constituem em relação à inteligência. No entanto, a tese genuinamente antropológica de Bergson sobre a existência de uma religião natural ou primitiva que não teria desaparecido na civilização – mas se encontraria recoberta por camadas superficiais de educação e variabilidade cultural – vai precisamente ao encontro da destituição desse aparente paradoxo. Se por um lado, as superstições que habitam o fundo de toda religião parecem humilhar a inteligência (BERGSON, 2001, p. 1061/105), por outro, elas não constituem exclusividade das mentalidades pré-lógicas de Lévy-Bruhl; tais exigências religiosas primitivas encontrar-se-iam copresentes aos modos de vida civilizados na medida em que se constituiriam a partir da “*structure générale de l’esprit humain*” (BERGSON, 2001, p. 1063/107). Não há, pois, diferença de natureza entre a mentalidade primitiva e a inteligência; saídas das mãos da natureza, elas correspondem a uma e mesma direção de desenvolvimento do élan vital, tão inatos quanto a linguagem, o bom senso e o senso social no homem normal. Não é, portanto, em razão da sociabilidade que o homem difere estruturalmente dos himenópteros – vimos, outrossim, que a sociabilidade é uma tendência comum a ambas as linhas divergentes de evolução –, mas, sim, em razão da indeterminação que a inteligência insere como potencial específico da forma de vida do primeiro e que o instinto do segundo inibe. Incapazes da inteligência, da representação e da invenção, os insetos permanecem vinculados à vida pelo instinto, que nada mais é que o prolongamento natural do élan nas formas de vida que o instinto habita. Na medida em que os insetos não representam, e o instinto assegura que suas ações sejam necessárias, fixas e organicamente ordenadas, as sociedades de himenópteros não desenvolvem as superstições próprias aos homens.

Porém, como explicar, no homem, representações que engendram superstições? A resposta de Bergson descarta a imaginação, as funções lógicas do espírito, para limitar-se à descrição de uma função que, apesar de indeterminada, encontra-se pré-formada no homem e ligada à vida em geral. Trata-se da função fabuladora que permitirá que tudo seja explicado em profundidade pela vida, em razão de *l’attachement à la vie*, mas que encontrará uma explicação superficial a um só tempo individual e social.¹⁶² Isso, implica, porém, que compreendamos o sentido dessa necessidade natural a exigir uma função fabuladora como o efeito da religião.

¹⁶² “[...] par rapport à la religion, cette faculté [la fonction fabulatrice] serait effet et non pas cause. Un besoin, peut-être individuel, en tout cas social, a dû exiger de l’esprit ce genre d’activité” (BERGSON, 2001, p. 1067/112).

Tudo se passa como se a inteligência consistisse em uma inclinação perigosa tanto ao indivíduo quanto à sociedade. Se entre os himenópteros o instinto forja as ações que correspondem a uma sociedade perfeita, em que cada indivíduo se encontra organizadamente vinculado ao todo, desempenha sua função resultante de uma dada inclinação natural e estrutural, entre os indivíduos que participam de sociedades humanas, a inteligência exerce uma função dúplice na natureza. A inteligência permite a reflexão – que é capaz de transformar invenção em variabilidade e liberdade de ação –, inserindo intervalos temporais cada vez maiores de hesitação entre estímulo e resposta, e tornando possível uma ação tão refletida quanto livre. Ao mesmo tempo, ao implicar a liberdade mesma, a inteligência parece ameaçar a coesão social – é portadora de perigos tanto quanto do imprevisível ontológico que constitui a ação livre. A fim de assegurar a sociabilidade, a natureza encontrou na função fabuladora um meio para prevenir-se contra as ameaças que levar a inteligência e a indeterminação tão longe poderiam representar ao indivíduo e à coesão social; dessa forma, a via encontrada teria sido invadir a inteligência pouco a pouco com a superstição, aproveitar os efeitos alucinatórios da ficção – eficazes a ponto de reorientarem condutas concretas desapegadas à vida –, sem prejudicar a própria inteligência.¹⁶³

Essa visão é, porém, ainda de todo esquemática. A fim de confirmá-la, seria preciso compreender como a própria natureza se previne em face da inteligência e, por outro lado, qual a origem da tendência que encontra na função fabuladora esse modo de prevenção. Para tanto, conviria lembrar que por mais que as sociedades de himenópteros e as de homens procedam umas a partir do instinto, outras a partir da inteligência, a comunidade de élan que descerrávamos acerca delas dá conta de sua origem comum. Tal origem permitia entrever, desde *L'Évolution Créatrice*, que tanto o instinto encontrava-se penetrado de certo nível de inteligência, como a inteligência aureolava-se de instinto, como uma nuvem de virtualidades copresentes à ela. Eis o que definiria, uma vez mais em função da inteligência, uma espécie de instinto virtual que não permite que o homem divague infinitamente por meio da inteligência e permaneça apegado à vida. Se Bergson diz que antes de filosofar é preciso viver, é para assinalar que mesmo entre os homens o instinto está permanentemente à espreita – o que consiste no modo do virtual –, ou que o

¹⁶³ Ao invés de as imagens alucinatorias e das superstições contradizerem a inteligência, “Une fiction, si l’image est vive et obsédante, pourra précisément imiter la perception et, par là, empêcher ou modifier l’action. Une expérience systématiquement fausse, se dressant devant l’intelligence, pourra l’arrêter au moment où elle irait trop loin dans les conséquences qu’elle tire de l’expérience vraie. Ainsi aurait donc procédé la nature” (BERGSON, 2001, p. 1067/113).

instinto vigia sem cessar a inteligência, inibe a tendência que a inteligência tem, a especulação desligada da vida, e mantém um corpo atento às promessas e ameaças de seu entorno.

Dito isso, seria, pois, o caso de perguntar em que consiste essa tendência que cria nos homens uma faculdade que sugere a seres livres e inteligentes imagens quase alucinatórias. Ao mesmo tempo, trata-se de interrogar em que consiste a necessidade vital a que essas imagens respondem. Essas questões são modos não isomórficos de propor em profundidade o problema que concerne a Bergson no segundo capítulo de *Les Deux Sources*, a saber, em que consiste a complexa relação entre fabulação e vida? Para respondê-lo, é preciso remontar a algumas descrições de sua evolução criadora sobre a forma de vida humana, ou o que chamamos de círculo antropológico, ao qual a religião encontra-se ligada, bem como ao instinto virtual que circunda a inteligência dos vertebrados superiores (BERGSON, 2001, p. 1068-1069/114).

O homem, tal como saído das mãos da natureza, apresenta duas características: a inteligência e a sociabilidade. Para compreender em que sentido Bergson pode afirmar a existência de uma religião natural ao homem, e como ela constitui uma exigência vital que se utiliza da inteligência para reequilibrar a própria vida, seria preciso recolocar a inteligência e a sociabilidade na evolução geral da vida, interpretá-las biologicamente – no sentido abrangente que Bergson advoga.

Se retomarmos os dois sentidos em que a vida evoluiu, veremos que a sociabilidade encontra-se presente de modo bem-acabado em duas linhas divergentes que se originaram de uma comunidade de élan; por essa razão, cada uma das linhas representam desenvolvimentos diferenciados, mas complementares, da mesma tendência natural à sociabilidade. Há pouco, bastava que lançássemos os olhos às sociedades de insetos himenópteros (formigas, abelhas), para percebermos uma forma imutável de organização social baseada no instinto, fixa e ordenada. Na outra das linhas, a dos homens, porém, verifica-se o desenvolvimento da sociabilidade segundo direções inteligentes e inventivas, o que conduz a uma sociedade marcada pela variabilidade de formas de organização social e permite que elas descrevam uma história progressiva da evolução desses modos de relação intersubjetiva. Ao lado do instinto – prolongamento do esforço organizador da natureza – ou da inteligência aureolada por franjas virtuais de instinto, seja como for, a comunidade de élan atesta que “le social est au fond du vital” (BERGSON, 2001, p. 1075/123). Sendo a sociabilidade uma direção da vida que se reparte na medida em que

crece – e que obseda até mesmo as estruturas orgânicas individuais¹⁶⁴ –, ela se manifestará diferentemente nas linhas evolutivas e originará dos dois tipos de sociedades que viemos a conhecer, as sociedades dos insetos e a dos homens.

Na linha que corresponde à forma de vida humana, ao círculo antropológico, a inteligência é outorgada aos indivíduos juntamente com a liberdade, a indeterminação e o poder de iniciativa. Pelo imprevisível que sua linha comporta e faz passar, mas também pela tendência ao egoísmo que pode implicar, a inteligência ameaça romper em certos pontos a coesão social, de tal forma que a natureza precisa encontrar um contrapeso à inteligência. O instinto, que inibido pela inteligência persiste ao seu redor por força de uma comunidade original de élan, não pode constituir esse contrapeso por seus próprios meios. Em estado virtual – o que aqui significa não agente e inibido –, é apenas como resíduo que ele pode influir sobre a inteligência; todavia, sob que forma um instinto virtual, cujo lugar encontra-se tomado pela inteligência, poderia atuar sobre ela? Uma vez que o instinto não é inteligência, não pode produzir representações; no entanto, pode agir sobre a inteligência – a produtora dessas representações possíveis – na medida em que ainda é capaz de suscitar imaginários contrapostos à representação real. Assim, a inteligência, por meios absolutamente próprios, poderá contrapor-se ao trabalho intelectual (BERGSON, 2001, p. 1076/124). É precisamente esta dinâmica que define a função fabuladora como o efeito do apego à vida, que reequilibra a coesão social que tendências e representações inteligentes ameaçam romper. No entanto, devemos definir melhor em que consiste a função social da fabulação, bem como precisar como ela pode explicar-se pela própria vida.

Uma vez que constitui o prolongamento do trabalho organizador que a própria vida efetua em cada uma das linhas divergentes em que o élan se reparte, o instinto é coextensivo à vida. Se pressentíamos nos indivíduos uma certa tendência virtual à sociabilidade de suas partes constitutivas organizadas, isso se deve ao fato de que o instinto social nada mais revela que o espírito de subordinação e de coordenação que se distribui e anima as células, tecidos e órgãos de todos os corpos vivos (BERGSON, 2001, p. 1077/125). Por um lado, Bergson não cessa de afirmar a raridade da transmissibilidade dos caracteres adquiridos; por outro, repete sem cessar a persistência de tudo aquilo de que a natureza dotou a forma de vida humana; isto é, das sociedades contemporâneas às sociedades primitivas, virtualidades de instinto espreitam a inteligência incessantemente.

¹⁶⁴ “À l’état de simple tendance, elle [la sociabilité] est partout dans la nature. [...]. La hantise de la forme sociale, qu’on trouve dans un grand nombre d’espèces, se révèle donc jusque dans la structure des individus” (BERGSON, 2001, p. 1074/121). A expressão entre colchetes não se encontra no original.

Daí porque o instinto, no homem, não se encontraria suprimido, mas inibido ou eclipsado por uma outra tendência de atualização da consciência; assim, o instinto passa a secundar, como uma vaga nuvem de virtuais, os núcleos luminosos da inteligência (BERGSON, 2001, p. 1077/125-126).

Ao mesmo tempo em que a inteligência permite inventar e progredir, ameaça prejudicar a disciplina social em dois sentidos que, por constituírem correlatos da inteligência, são inencontráveis entre as formas de sociabilidade instintuais: por um lado, o egoísmo, que ameaça a sociedade de desorganização e, no limite, de dissolução, e os efeitos individuais nocivos originados por representações conscientes de eventos imprevisíveis, que Bergson resumirá na representação do acaso, gerador de toda sorte de superstições.

Há, pois, em primeiro lugar, um poder dissolvente da inteligência que encontrará na religião estática, – aguilhoada à função fabuladora como sua faculdade específica – uma reação defensiva da natureza. Com isso, estaríamos diante de uma “religião natural” ou “primitiva” que não implica nenhum código moral ou conteúdo de crença específico;¹⁶⁵ sua força, suficientemente potente contra o poder dissolvente da inteligência, reside no fato de que a religião estática implica a existência formal de costumes por intermédio dos quais os homens vinculam-se entre si e se desligam das projeções utilitárias e egoístas que a inteligência naturalmente aconselha.¹⁶⁶ Assim, torna-se possível estabelecer as expectativas sociais sob certa atmosfera moral de confiança recíproca.

Do mesmo modo como a natureza se garante contra a desorganização e a dissolução, “La représentation intellectuelle qui rétablit ainsi l’équilibre au profit de la nature est d’ordre *religieux*” (BERGSON, 2001, p. 1084/134-135) e visa a proteger o homem dos efeitos deprimentes de seu apego à vida pela representação intelectual de sua própria morte. Enquanto todos os outros seres vivos, apegados intensamente à vida, apenas adotam instintivamente o sentido de seu impulso, o homem é o animal consciente de que se destina a morrer. Eis o que o impede de, a exemplo de outras formas de vida, simplesmente

¹⁶⁵ Tanto que Bergson afirmará que os deuses, em particular, são contingentes, mas a confiança – objeto da religião estática, e que ele denomina “totalidade de deuses” ou “deus em geral” – seria necessária: “Le panthéon existe indépendamment de l’homme, mais il dépend de l’homme d’y faire entrer un dieu, et de lui conférer ainsi l’existence. [...] chaque dieu déterminé est contingent, alors que la totalité des dieux, ou plutôt le dieu en général, est nécessaire” (BERGSON, 2001, p. 1145/211).

¹⁶⁶ “Tout ce qui est habituel aux membres du groupe, tout ce que la société attend des individus, devra donc prendre un caractère religieux, s’il est vrai que par l’observation de la coutume, et par elle seulement, l’homme est attaché aux autres hommes et détaché ainsi de lui-même. [...] À l’origine, la coutume est toute la morale; et comme la religion interdit de s’en écarter, la morale est coextensive à la religion” (BERGSON, 2001, p. 1079/128).

confiar no futuro, inibir toda representação mortificadora ou ameaçadora proveniente do devir. Porém, de onde procede essa consciência sobre a própria finitude senão da inteligência? A reflexão que nasce junto com a inteligência permite que o homem perceba que tudo o que existe à sua volta perece; assim, logicamente, deduz-se que ele também deva estar destinado a morrer. Isso é o que constitui o deprimente de sua relação de apego à vida (BERGSON, 2001, p. 1085-1086/136-137).

Na medida em que a inteligência possui um efeito depressor sobre o indivíduo, a função fabuladora pode constituir o bálsamo de que a natureza equipou o vivente. Contrapondo à ideia de uma morte inevitável a imagem de uma vida após a morte lançada ao seio da própria inteligência, torna-se possível reordenar as coisas, ter novamente confiança na vida e equilibrar as repetições de ideias negativas sobre o devir. Desse ponto de vista, *“la religion est une réaction défensive de la nature contre la représentation, par l’intelligence, de l’inevitabilité de la morte”* (BERGSON, 2001, p. 1086/137); tanto indivíduo, como sociedade, terminam por tirar proveito disso. Assim como ao primitivo bastaria ver sua imagem refletida em uma poça d’água para perceber pela primeira vez a existência de uma sua imagem completamente separada de seu corpo – modo no qual ela poderia, quem sabe, sobreviver indefinidamente –, isso seria suficiente para pensar de modo inteiramente natural que o homem sobreviva em um estado espectral (comumente em estado de sombra ou fantasma) à própria morte (BERGSON, 2001, p. 1088/139). A sociedade tirará proveito das imagens da vida após a morte assim lançadas em face das representações da inevitabilidade do desaparecimento na medida em que isso tornará possível manter-se estável e durável, prolongando a história dos contemporâneos e das gerações futuras na dos antepassados que, cultuados, poderão ver-se transformados em deuses. Misturados com os vivos, os mortos podem ainda agir sobre eles, conservando-se em estado espectral; sua reminiscência permitirá engendrar lendas e mitos em tudo patrocinadas pelas fabulações coletivas.¹⁶⁷

Seja como for, as duas garantias pelas quais a função fabuladora responde – aquelas contra a dissolução, ou a desorganização, e a depressão – permitem finalmente compreender a religião como ponto de apoio natural contra a imprevisibilidade e o sentimento de risco que a aplicação da própria inteligência à vida parece implicar. Todavia, esse sentimento – que não se pode encontrar entre os animais, seguros de si – deve-se

¹⁶⁷ “Les morts vont alors devenir des personnages avec lesquels il faut compter. Il peuvent nuire. Il peuvent rendre service. Ils disposent, jusqu’à un certain point, de ce que nous appelons les forces de la nature” (BERGSON, 2001, p. 1090/141).

justamente ao fato de que entre a representação de um objetivo a atingir e o ato que visa a ele – entre presa e captura, entre flecha e alvo –, vem inserir-se a inteligência combinatória de meios e fins. Tornada presente a inteligência, é a indeterminação da ação, a representação de certa margem de imprevisto, como ameaças filiadas ao próprio tempo, que se tornam presentes à inteligência. Na medida em que a morte é obra do acaso por excelência, pode-se afirmar em geral que todas as representações religiosas constituem reações defensivas da natureza contra a representação, pela inteligência, de uma faixa desestimulante de imprevisibilidade – não raro, vinculada ao medo e à necessidade – entre a iniciativa tomada e o efeito almejado (BERGSON, 2001, p. 1094/146). A experiência da vontade de ter sucesso, que prova de que modo a superstição pode, entre homens muito contemporâneos, inserir-se como representação no seio da inteligência, poderia ser feita ainda hoje e de modo muito simples: poderia ser vivida imediatamente em um cassino, em um jogo de roleta, por exemplo. Logo, esse homem se verá – imaginariamente – empurrando a bolinha com a mão para mais próximo do número escolhido, tentando expulsar o acaso para ganhar a aposta. Ora, o mesmo ocorre com o selvagem que apela à superstição, à magia ou à religião para que sua flecha atinja o alvo (BERGSON, 2001, p. 1094/147). A superstição, toda vez, em um caso como em outro, não passará da remodelação em consecuições mecânicas de causas e efeitos – isto é, por vias racionais.

Em resumo, “À l’origine des croyances que nous venons d’envisager nous avons trouvé une réaction défensive de la nature contre un découragement qui aurait sa source dans l’intelligence” (BERGSON, 2001, p. 1104/159). Essa reação suscita, no próprio seio da inteligência, imagens e ideias que frustram a representação deprimente ou a impedem de se tornar completa. Eis a dinâmica segundo a qual a confiança no devir torna-se o significado vital profundo de toda crença, garantia contra o medo e o receio que deprimem o apego à vida ou ameaçam a coesão social. A reação da natureza é positiva, não temerosa; a religião é, antes de tudo, uma reação da vida contra o temor e, assegura Bergson (2001, p. 1105/160), “elle n’est pas du tout de suite croyance à des dieux” – como se a confiança que o otimismo do élan vital inspira fosse uma espécie de crença ateia no porvir; ou como se a fé fosse a razão natural da religião, sua condição apenas formal e sem conteúdo. Bergson o comprova pela relação do homem com a força incomensurável da natureza, na medida em que um fenômeno qualquer jamais precisa de uma individualidade ou personalidade completa à qual demos a mão – bastaria ver o que se passa com a longa e peculiar narração de William James, em que toda a teologia, sob todos os aspectos, dá um testemunho profundo de confiança original na vida (BERGSON, 2001, p. 1105-1107/161-162).

Não há, nessa religião deveras originária, nenhuma determinação semiespeculativa de uma realidade pré-lógica da mente primitiva. Pelo contrário, há a forma de vida, copresente ao primitivo como ao homem contemporâneo, de uma inteligência que ameaça seu apego à vida e à sociedade. O instinto e a vida são os vigias da inteligência.¹⁶⁸ Há um jogo combinatório entre instinto e inteligência que o determina. De todo modo, este teria sido o erro que Bergson reprovava a Lévy-Bruhl: vincular a religião a uma suposta realidade pré-lógica inerente à mentalidade do homem primitivo quando, na verdade, “la religion, étant coextensive à notre espèce, doit tenir à notre structure”; afinal, “[...] c’est d’une nécessité vitale qu’ont dû sortir les dispositions et les convictions originelles” (BERGSON, 2001, p. 1125/185).

A religião estática – signo fabulador de *l’attachement à la vie* – vincula-se à vida em profundidade na medida em que se destina naturalmente a afastar os perigos a que a inteligência tende a expor o homem (BERGSON, 2001, p. 1133/196); nesse sentido, fazendo as vezes de um representante do instinto virtual, ela é infraintelectual e natural à linha de evolução que encontra no homem seu termo. Com a função fabuladora, o homem deveria escapar dos perigos globalmente dados com sua inteligência, saindo-se bem tanto no plano individual, da garantia contra a depressão, quando no plano social ou coletivo, da garantia contra a dissolução ou a desorganização.

Porém, assim como a moral não é somente estática e infraintelectual, a religião tampouco é apenas esta, natural. Ainda no plano da vida, mas projetando-se no sentido da evolução do élan vital, a religião pode envolver-se em uma dimensão supraintelectual; estaríamos diante da religião dinâmica, capaz de desprender o homem de seu infinito girar sobre o raio dado com o círculo da espécie e de possibilitar a ele inserir-se novamente na corrente evolutiva viva, prolongando-a. Globalmente, a religião se explica biologicamente – no sentido amplo e compreensivo que Bergson quisera atribuir a essa palavra. A própria função fabuladora, comum às artes dramáticas e às práticas literárias, não seria senão a continuidade lúdica, ou lírica, desses esquemas vitais fabricantes de personagens com os quais nossa tendência à superstição busca reequilibrar, em nós, os perigos do egoísmo e da depressão contidos na tendência como na atividade intelectual. Não haveria, portanto, grande distância no que diz respeito à faculdade fabuladora entre o romance contemporâneo e os contos antigos, as lendas, os conteúdos folclóricos ou mitológicos.

¹⁶⁸ “L’intelligence est donc nécessairement surveillée par l’instinct, ou plutôt par la vie, origine commune de l’instinct et de l’intelligence” (BERGSON, 2001, p. 1112/169).

A natureza entrega-nos uma humanidade agulhoada ao círculo antropológico, que tende a uma sociedade fechada por força natural da obrigação e pela coesão criada pela religião estática e por sua função fabuladora. No interior dessa forma de vida propriamente humana e natural, indivíduo e sociedade implicam-se reciprocamente, circularmente; todavia, esse círculo recebe em si mesmo uma fratura no dia em que se tornou possível ao homem recolocar-se no sentido do impulso criador que se depositara em sua forma de vida inteligente, impelindo a natureza humana para frente ao invés de deixá-la girar infinitamente sobre o eixo que sua forma descreve (BERGSON, 2001, p. 1144/210). A abertura assim efetuada pela possibilidade inventiva, copresente à inteligência e à função fabuladora, doava aos homens a possibilidade de uma religião que Bergson afirma ser individual e, ao mesmo tempo, profundamente social. Eis a mística como cintilância do aberto: em tudo diversa da religião estática que, coagindo à disciplina (*mimesis* do automatismo que fixaria hábitos no corpo), implicará a solidificação da crença originada das necessidades vitais em ritos e cerimônias que, ao mesmo tempo em que reforçam a disciplina, produzem um estreitamento da solidariedade entre uma forma de culto e as divindades a ele relativas.

Nesse quadro, a função geral da religião estática poderia resumir-se a corrigir a dupla imperfeição humana que, do ponto de vista estritamente natural, a inteligência implica. Seu ônus consiste, como vimos, na possibilidade de, representando pela inteligência maior bem-estar, sucesso de gozo de utilidades, conduzir-se com egoísmo a despeito dos laços de solidariedade social; trata-se do potencial dissolvente ou desorganizador da inteligência que encontra no egoísmo sua forma subjetiva mais bem acabada. O último de seus ônus constitui-se nos efeitos deprimentes que a inteligência pode opor ao apego à vida. Representando-se como destinado a morrer, o indivíduo deixaria afrouxarem-se os laços que o unem ao todo social, a si mesmo e ao fundo da vida do qual provém. Incapaz de conter a fúria imprevisível da natureza, ou a inevitabilidade dos eventos movidos pela força do acaso, a inteligência teria por efeito um desencorajamento natural ao qual a função fabuladora tende a responder de imediato, inserindo imagens quase alucinatórias no seio da própria inteligência, fazendo com que o primitivo recorra à religião para que suas flechas encontrem o destino desejado, como o homem parecerá soprar e mover imaginariamente com a mão no ar a bolinha lançada à roleta, acreditando poder manejar as causas do acaso.¹⁶⁹ Máquinas de fabricar deuses e de

¹⁶⁹ “La religion est ce qui doit combler, chez des êtres doués de réflexion, un déficit éventuel de l’attachement à la vie” (BERGSON, 2001, p. 1154/223).

fabular narrativas serão montadas por toda parte onde o homem sente esmaecer sua força vital e sua confiança na vida e no devir. A função fabuladora, nesse contexto, não deixa de ser inteligência, sem ser inteligência pura – ela é, ainda, um refluxo do instinto virtual que não permite duvidar da vida, segundo o qual – enquanto o homem se ressentia de ser o único animal que sabe que vai morrer – “Le reste de la nature s’épanouit dans une tranquillité parfaite” (BERGSON, 2001, p. 1149/216). A função fabuladora é a encarregada de fabricar uma religião natural pela qual o vital reage contra o que haveria de deprimente para o indivíduo e de dissolvente para a sociedade, no exercício da inteligência.¹⁷⁰ Por isso, a natureza entrega o individual e o social fechados em um círculo, em uma forma de vida definida pelas doenças da representação e da inteligência, bem como pelas formas virtualmente instintuais e fabuladoras de reequilibrá-las. Nem sempre se atenta para o fato de que uma compreensão biológica da religião implica apontar que a religião estática ou natural concorre precisamente para fornecer aos homens os instrumentos de sua sociabilidade, bem como da constituição social de sua individualidade. Ela corresponde, ao mesmo tempo, a funções morais e nacionais: visa a estreitar e a conservar aquilo que constitui e fortalece um grupo: a tradição, a necessidade, a vontade de defender o grupo contra outros, situando-o acima de tudo.¹⁷¹ A religião engendra um homem sociável e, no entanto, preso ao círculo antropológico de uma inteligência que, alargada e compensada no que apresenta de ameaçador ao indivíduo e à sociedade, ainda não conheceu o aberto – e que, todavia, seu vir à existência já implica e revela.

§ 2 ABRIR O FECHADO: RUPTURA E DEVIR

A sociedade, tal como saída das mãos da natureza, tende – como vimos – ao fechado. Em seu interior, a religião não apenas é constitutiva da moral como da identidade de grupo que assegura as identidades individuais, a coesão social, a divisão do trabalho, os elementos da tradição, da moral e do grupo nacional, a conservação do que pareceu ser um infinito girar sobre o eixo social devido ao círculo antropológico. Se a função fabuladora insere imagens quase alucinatórias na inteligência humana – semelhantes, como diz

¹⁷⁰ “[...] l’intelligence serait un obstacle à la sérénité qu’on trouve partout ailleurs, et [...] l’obstacle doit être surmonté, l’équilibre rétabli” (BERGSON, 2001, p. 1152/219).

¹⁷¹ “À conserver, à resserrer ce lien vise incontestablement la religion que nous avons trouvée naturelle : elle est commune aux membres d’un groupe, elle les associe intimement dans des rites et des cérémonies, elle distingue le groupe des autres groupes, elle garantit le succès de l’entreprise commune et assure contre le danger commun” (BERGSON, 2001, p. 1152/218).

Bergson (2001, p. 1154/223), às histórias com as quais embalamos as crianças e as colocamos para dormir – é a fim de fazer frente aos perigos que a representação inteligente, dada com a reflexão¹⁷², implica. Nesse sentido, uma religião natural, primitiva ou, se o quisermos, estática, mostrou-se profundamente vital ao ligar o homem à vida e o indivíduo à sociedade. No entanto, o ponto de vista da sociedade tal como saída das mãos da natureza não é o de sua gênese ou de seu movimento, mas se perspectiva como uma parada virtual do movimento criador pelo qual o élan depositou, em um ponto extremo, a forma de vida a que nomeamos humanidade (BERGSON, 2001, p. 1154/223). A fim de superar o desencorajamento para a vida, o homem deveria caminhar muito mais no sentido das vagas franjas de intuição que permaneceram ao redor de sua inteligência que no sentido da própria inteligência, que tende precisamente às representações desencorajadoras. Eis o que implicaria a necessidade de apreender o fenômeno religioso não mais do ponto de vista estático, de sua parada virtual, funcional e coextensiva a uma forma de vida marcada pela inteligência, mas do ponto de vista de sua gênese ou de seu movimento real. Se o vir à existência de uma forma de sociabilidade fechada já denuncia o aberto é porque é dele que ela mesma procede em profundidade. Assim como uma parada virtual só pode explicar-se pela realidade de um movimento absoluto, ou como um instante só pode explicar-se segundo o indomável fluxo da duração, o estático só pode ser compreendido em função do dinâmico, e o fechado, em função da vitalidade do aberto que lhe trouxera à luz.

Víamos toda essa extensa questão resumir-se na pergunta “Como abrir o fechado?”, como produzir, no círculo social no qual uma forma de vida gira infinitamente a fim de conservar-se como tal, uma ruptura; ou, transcrevendo um problema político em termos mais profundamente ontológicos, como dissolver uma forma (de vida) e liberar seus devires? Eis o que está em questão na profunda discussão sobre a abertura do fechado que conduz *Les Deux Sources* na direção do campo de experiência mística (SITBON-PEILLON, 2002, p. 185). Ou, como quisera Worms (2011, p. 323), se há toda uma distância infinita – uma diferença de natureza – entre o fechado e o aberto, entre a nação e a humanidade, como efetuar esse salto radical, que traduz também a diferença entre os níveis do infra e do supraintelectual? Afinal, não teria sido o próprio Bergson (2001, p. 1202/284) a declarar que “De la société close à la société ouverte, de la cité à l’humanité, on ne passera jamais par voie d’élargissement. Elles ne sont pas de même essence”?

¹⁷² “[...] l’invention, qui porte en elle la réflexion, s’épanouit en liberté” (BERGSON, 2001, p. 1153/222).

Para solucionar essas questões, que se dissimulam sob a aparente simplicidade pragmática da pergunta sobre como abrir o fechado, será preciso compreender o fenômeno religioso como um misto de fechamento e abertura; será necessário desenvolver um olhar capaz de compreender o entreaberto, ainda que ele possa, rapidamente, ser reconduzido ao fechamento e à consolidação. Talvez esse fosse o sentido de uma moral de transição (BERGSON, 2001, p. 1028/62) e de sua atitude subjetiva correspondente, quando Bergson afirmava que entre a alma fechada e a aberta haveria a alma que se abre. A fim de solucionar a gênese da transição no seio da Teoria da Justiça de Transição, não estaríamos à procura do ponto de transição coextensivo a essa atitude subjetiva da alma que se abre e, portanto, de um ponto de vista dinâmico?

Todavia, víamos que o infinito girar *sur place* que caracterizava a forma de vida humana tal como saída das mãos da natureza era suspenso justamente por esta não ser dada como forma pura; reencontrávamos, em seu interior, um ponto de ruptura do fechamento, uma brecha de reflexão, hesitação, liberdade e de duração que o élan introduzia e que, por meio do homem, orientava-se no mesmo sentido do élan – o sentido da criação.¹⁷³ Na medida em que não subsiste no homem nem instinto tampouco inteligência puros, mas pontos luminosos aureolados de vagas nuvens de virtuais instintivos,¹⁷⁴ o misticismo – definido em função de sua relação com o impulso vital (BERGSON, 2001, p. 1156/225) – é o que completará em ação essa vaga franja de intuição que aureola a inteligência e que produz um apego à vida em sentido totalmente diverso daquele que a religião estática produzia.

Contudo, como se produz essa passagem do estático ao dinâmico? Bergson (2001, p. 1156/225) admite que o misticismo não apenas é uma essência rara, vinculada a personalidades tão excepcionais que seriam mais que humanas, mas que, em geral, ele pode ser encontrado em estado de diluição e, assim, tornado eficaz. Da perspectiva de uma religião mista, composta por ritos, cerimônias e tradições, mas também por um vago perfume místico que se comunica ao todo, tudo se passa como se a diferença de natureza que há entre o estático e o dinâmico se resolvesse em uma série de diferenças de grau (BERGSON, 2001, p. 1156/225). Se o místico é um indivíduo excepcional e essencialmente raro, se a maioria, não podendo subir tão alto quanto esse homem

¹⁷³ Por essa razão, Brigitte Sitbon-Peillon (2002, p. 187) escrevera que “La chance de l’homme c’est justement l’impureté dans laquelle tout existe”.

¹⁷⁴ A propósito, Bergson (2001, p. 610/136-137) o afirmara em *L’Évolution Créatrice*: “Il n’y a pas d’intelligence où l’on ne découvre des traces d’instinct, pas d’instinct surtout qui ne soit entouré d’une frange d’intelligence”.

privilegiado, no entanto, sente que algo de si lhes faz eco e responde, assim, a seu apelo, o misticismo constituirá um apelo à aspiração que produz algo novo no antigo.¹⁷⁵ No interior desse misto, fórmulas e ritos aparentemente vazios, repetidos ao longo da duração, podem fazer surgir inconscientemente o estado de espírito capaz de preenchê-las. Se a repetição pode gerar o êmulo espiritual de grandes homens de gênio, é porque o que parece idêntico na repetição é apenas uma forma abstrata; a repetição e a imitação conservam virtualmente o potencial de engendrarem criações, transmitirem estados de espírito, reabrir uma alma fechada e dissolver o estático. Na medida em que Bergson (2001, p. 1158/228) diz que um professor medíocre que repete maquinalmente fórmulas concebidas por grandes espíritos pode despertar em um aluno a vocação que, a ele próprio, é de todo inaudível, tornando-o inconscientemente “en émule de ces grands hommes”, o modo do inconsciente reenvia a um virtual à espreita, que definirá não apenas o aberto, mas a atitude subjetiva correspondente da alma aberta e do místico. Nessa medida, tudo se passa como se atenuássemos a diferença entre o fechado e o aberto, como se lançássemos uma ponte entre o estático e o dinâmico (BERGSON, 2001, p. 1158-1159/229), ou como se descobríssemos no círculo social uma ruptura pela qual a duração – que é também liberdade e criação – se infiltra. Dessa maneira, mesmo a mais vazia repetição, girando em falso, poderá transmitir essa liberdade insidiosa e incendiária que se inscreve igualmente no *anthropos* e em suas formas de laço social.

Essa liberdade, forma subjetiva da duração, encontra no modo de vida místico seu exemplar e seu intenso campo de provas. Não se trata de recuperar cada um dos pontos notáveis da argumentação de Bergson sobre o misticismo grego, oriental e cristão (BERGSON, 2001, p. 1159-1172/229-246), mas de demonstrar o profundo papel da mística como força específica das transições de alma, mas também das formas sociais de vida. Nesse sentido, a mística deve ser compreendida independentemente de seus conteúdos – de crença, ou patológicos – meramente acidentais (BERGSON, 2001, p. 1170/243). É preciso compreender o místico “privé de ses extases, de ses visions, de tous ces états anormaux et morbides” que não são condições necessárias, mas eventuais, nas quais o misticismo se produz (SITBON-PEILLON, 2002, p. 188). Este é o sentido transcendental no qual Bergson toma a experiência mística concreta – se compreendermos transcendental, uma vez mais, como o que define as condições da experiência concreta.

¹⁷⁵ “Ainsi se constituera une religion mixte qui impliquera une orientation nouvelle de l’ancienne, une aspiration plus ou moins prononcée du dieu antique, issu de la fonction fabulatrice [...]” (BERGSON, 2001, p. 1157/227).

Nesse sentido, a experiência de revelação interior que William James descrevera a partir da inalação do protóxido de nitrogênio, e que Bergson compara ao estado de embriaguez dionisiaca, seria, também ela, integralmente mística na medida em que a intoxicação não passaria do ensejo para a emergência de um estado de alma que já estava prefigurado: “Il eût pu être évoqué spirituellement, par un effort accompli sur le plan spirituel qui était le sien” (BERGSON, 2001, p. 1160/231). Mesmo a filosofia grega, que conduzira o pensamento humano a seu mais alto grau de abstração e generalidade, não teria se passado da experiência dionisiaca da embriaguez, denotando que, mesmo no fundo de uma evolução puramente racional está um impulso ou um abalo que não foram de ordem racional.¹⁷⁶

Aquilo a que as experiências gregas, orientais – especialmente, hindu e budista – e cristãs tendem é a um misticismo que será completo apenas entre estas últimas. O que define o misticismo completo, emancipado de suas circunstâncias acidentais, é uma tomada de contato, uma coincidência parcial, com o esforço criador que a vida manifesta, segundo Bergson (2001, p. 1162/233). Essa definição do misticismo afigura-se de todo capital e por diversas razões. Em primeiro plano, porque toma o misticismo naquilo que constitui as condições transcendentais de sua experiência concreta, independentemente de elementos acidentais. Nesse sentido, o misticismo é definido como um esforço ativo e como uma coincidência parcial com o esforço criador que a vida manifesta. Não por acaso, Bergson (*Ibidem, loc. cit.*) dirá desse esforço que ele “est de Dieu, si n’est pas Dieu lui-même”. Em segundo plano, o misticismo que coincide com a vida encontra no indivíduo místico a ponta extrema de seu esforço criador a agir sobre a própria forma de vida na qual se encarna e a qual supera sem cessar: “Le grand mystique serait une individualité qui franchirait les limites assignées à l’espèce par sa matérialité, qui continuerait et prolongerait ainsi l’action divine” (*Idem, ibidem, loc. cit.*). Se há um Deus em Bergson, ele não seria lá muito diverso do élan vital;¹⁷⁷ o místico, por sua vez, não seria nada muito diverso de um super-homem a prolongar o movimento do élan em uma direção. Por essa razão, o místico pode ser definido como individualidade que supera os limites impostos pela espécie e pela forma de vida, por sua materialidade, e continua a ação divina que se confunde, aqui, com a ação da própria vida. É nessa medida que, uma vez que a religião

¹⁷⁶ “[...] c’est une force extra-rationnelle qui suscite ce développement rationel et qui la conduisit à son terme, au-delà de la raison” (BERGSON, 2001, p. 1161/232).

¹⁷⁷ A propósito, Deleuze (1966, p. 118) afirma que o Deus bergsoniano possui todas as características do Impulso vital. No mesmo sentido, Worms (2011, p. 249) afirmará que Deus coincide com “o processo de criação e de crescimento operante na realidade material”. Por fim, Cf. (BOUANICHE, 2002, p. 162), cuja leitura empresta ao Deus bergsoniano as feições de um fluxo criador e vital.

estática fora definida como a religião natural, a religião dinâmica, propulsionada por um misticismo ativo, poderá ser definida como salto fora da espécie e da natureza (BERGSON, 2001, p. 1164/236).

Deixando o cristianismo dos grandes místicos cristãos de lado como seu conteúdo meramente accidental,¹⁷⁸ Bergson afirma que apenas entre eles teria sido possível encontrar uma experiência mística completa que seria definida como ação, criação e amor. Às experiências orientais, teria faltado o caráter ativo da mística; às gregas, o impulso não teria sido prolongado muito além e teria encontrado uma intelectualidade não dilatada.¹⁷⁹ Os místicos cristãos, por sua vez – Santa Teresa, São Francisco de Assis, Joana D’Arc – teriam sido os modelos de individualidades excepcionais que realizaram uma mística completa e ativa no domínio da ação. Assimilados não raro a doentes, os místicos e as agitações profundas de suas almas eram capazes de subverter a cisão entre o normal e o patológico em proveito de um “equilíbrio superior” (BERGSON, 2001, p. 1169-1170/242-243).

Porém, como esse reequilíbrio se processa e como uma alma encontra em si uma abertura a partir da experiência mística? Bergson define a experiência mística como uma experiência em que a alma é arrastada irresistivelmente por uma força à qual cede. Na medida em que uma alma é abalada em suas profundezas pela corrente que a arrastará, está dada a abertura: a alma cessa de girar sobre si mesma, escapa à forma de vida descrita biologicamente pela espécie e que condiciona o indivíduo a ela circularmente; salta para fora da natureza ao ouvir um chamado que a solicita “sempre em frente”. A iluminação confunde-se com esse momento imponderável de gozo em que os problemas se dissipam e tudo parece resolver-se em uma visão simbólica que anuncia a própria presença de Deus. Contudo, ela não se detém nem na contemplação, nem no êxtase; ela age movida por um impulso que a arremessa à ação (BERGSON, 2001, p. 1170-1171/243-245). A alma mística, que parece pendular sob uma noite escura como jamais houve, torna-se um instrumento maravilhoso pelo qual a vida, e Deus mesmo, agem nela em uma união total e definitiva: “Disons que c’est désormais, pour l’âme, une surabondance de vie. C’est un immense élan” (BERGSON, 2001, p. 1172/246).

¹⁷⁸ “Le mysticisme complet est en effet celui des grands mystiques chrétiens. Laissons de côté, pour le moment, leur christianisme, et considérons chez eux la forme sans matière” (BERGSON, p. 1168/240).

¹⁷⁹ “[...] ni dans la Grèce ni dans l’Inde antique il n’y eut de mysticisme complet, tantôt parce que l’élan fut insuffisant, tantôt parce qu’il fut contrarié par les circonstances matérielles ou par une intellectualité trop étroite” (BERGSON, 2001, p. 1668/240).

O contato da alma com o princípio do qual emana uma superabundância de vitalidade testemunha que, nela, liberdade e esforço criador coincidem. Trata-se de um misticismo que não se detém no êxtase, no gozo místico, mas atinge a suprema alegria de uma alma que se faz preencher por um amor universal comparável apenas àquele que Deus experimenta em relação ao todo. Trata-se, enfim, do mesmo amor pelo todo – salto para fora dos círculos fechados da moral, família, pátria, humanidade. O amor e a emoção criadora que estão implicados na experiência mística superam a própria natureza, que quisera que nos mantivéssemos fechados aos grupos familiar e social, que encontrássemos na pátria o sentido de nossa existência e em uma fraternidade ideal e descarnada o fundamento de nossa moral. Contudo, o amor místico é supraintelectual: não constitui nem o prolongamento sensível do instinto, nem a continuidade racional de uma ideia.¹⁸⁰

É nessa medida que Bergson poderá descrever o misticismo como portador de uma essência mais metafísica do que moral: ele conduz à experiência capaz de interrogar os arcanos da criação que tem lugar por toda parte, assume o sentido do impulso vital comunicado a homens privilegiados que desejam imprimi-lo à humanidade inteira transformando-a. Se, do ponto de vista da espécie, o homem encontra-se limitado como ser vivo a alimentar-se de outros seres vivos – o que torna um imperativo pragmático que ele fixe sua atenção na terra –, e se isso bem o impulsiona em direção ao fechamento, por outro lado a humanidade conserva dois instrumentos úteis à abertura: a inteligência, que pode ser prolongada como convém em mecânica que, no seu limite, conserva o potencial capaz de liberar a atividade humana e, por outro lado, a capacidade de variar as formas de vida. Em um momento mais recuado, essa capacidade encontrava seu limite na criação de sociedades espirituais; hoje, porém, seria capaz de engendrar uma organização social e política que assegure à mecânica sua destinação libertária e cosmopolita (BERGSON, 2001, p. 1175/249) que veremos confundir-se com a própria democracia. O maquinismo, no entanto, implica o perigo de que, ao longo da experiência histórica, ele se voltasse contra seus próprios propósitos.

O valor filosófico do misticismo seria ainda mais visível na medida em que nos desembaraçássemos de uma objeção comum que reputa a experiência mística como um evento excepcional e, por ser essencialmente individual e diverso da experiência científica, insuscetível de solucionar problemas. A fim de descartar essa objeção seria necessário lembrar que satisfaz os critérios de uma experiência científica aquela que seja suscetível de

¹⁸⁰ “Il ne s’agit donc pas ici de la fraternité dont on a construit l’idée pour en faire un idéal. Et il ne s’agit pas non plus de l’intensification d’une sympathie inée de l’homme pour l’homme” (BERGSON, 1174/248).

repetição ou de controle (BERGSON, 2001, p. 1183/260). Na medida em que a experiência pela qual passa o místico é algo que todos podem experimentar ao menos de direito – senão de fato –, bastando ter a disposição e a energia para tanto, a objeção talvez restasse prejudicada. Ainda que alguém não experimente jamais um estado místico, é sempre possível sentir algo da experiência ressoar em si mesmo; é o que acontecia com William James, por exemplo. Com efeito, assim como haveria pessoas insensíveis à música, haveria pessoas insensíveis à mística, mas disso não se poderia extrair argumento algum nem contra a música nem contra a mística, segundo Bergson (2001, p. 1184/261).

Em favor da validade da mística, haveria um firme consenso entre os místicos que definem, apesar de uma variabilidade potencial de estados, o mesmo tipo de experiências. Sua psicologia indica, em face do ensino regular da teologia, uma grande docilidade em aprender e em seguir seus diretores de consciência e, ao mesmo tempo, um instinto seguro que se manifesta em uma forma de liberdade superior, capaz de abandonar todo ensino e não reconhecer outra autoridade senão essa liberdade (BERGSON, 2001, p. 1185/262). Pressente-se, sob seus gestos dóceis, o advento de rupturas que constituem o signo de uma intuição mais profunda originada pelo contato com o Ser que se comunica com eles. Contudo, a mística, por si só – como a ciência ou a metafísica por si só – não poderiam dar ao filósofo certeza absoluta. É preciso que sua interpenetração origine pontos de contato, acumulações graduais de resultados adquiridos que, longe de levarem a um sistema concreto, conduzem ao plano da experiência – único esteio de qualquer conhecimento.

O que Bergson propõe só é possível na medida em que a inteligência foi aureolada de intuição que, no entanto, permanece, no homem, desinteressada e inconsciente. Assim, a experiência mística, de alguma maneira, parece estender a experiência interior da duração que nos conduz, por aprofundamento, às raízes de nosso ser e ao princípio da vida em geral. Em que sentido isso acontece? Em primeiro plano, os místicos estão sempre dispostos a abandonar os falsos problemas (BERGSON, 2001, p. 1188/266). Todas as dificuldades e perplexidades ante as quais a filosofia se deteve são de todo inexistentes para eles. A precedência do nada sobre o ser, da desordem sobre a ordem, da eternidade sobre o tempo ou do imóvel sobre o móvel são reduzidas ao estado de simples miragens da representação, de ilusões naturais positivas talvez no sentido deveras pragmático do viver, mas não do especular: “Ces questions, un mystique estimerait qu’elles ne se posent même pas” (BERGSON, 2001, p. 1189/267); ilusões devidas à estrutura da inteligência humana já não lhe produzem qualquer angústia metafísica. Uma vez que experimenta Deus, que toca

no fundo do real, não experimenta nada de negativo; sua existência é uma positividade tal como ele experimenta; mas o que essa experiência significa senão criação e amor, emoção criadora?

O misticismo não cessa de exprimir a fórmula segundo a qual Deus é amor em sentido forte; o amor não é um atributo ou um sentimento de Deus, mas Deus ele próprio. Nesse plano, em que sente o amor abrasar-lhe a alma por dentro, o místico coincide plenamente com esta emoção carregada de pensamento, que precede e gera ideias, que conduz à inspiração (BERGSON, 2001, p. 1189/268). Esse tipo de emoção superior não possui objeto, basta-se a si mesma, não é o amor de ninguém, mas sentimento repartido segundo singularidades musicais: “Une autre musique sera un autre amour” (BERGSON, 2001, p. 1191/270). Amor atuante que a nada se dirige, mas cria criadores, seres dignos de prolongá-lo, como cria mundos inteiros – energia criadora que faz a vida penetrar na matéria como a mão na limalha.¹⁸¹ Com efeito, no mundo que conhecemos, o élan vital originou linhas evolutivas divergentes. Na linha em que forjou o homem, linha em que conseguiu fazer passar o essencial de sua impulsão, o homem gira no interior do círculo antropológico. A abertura está dada na medida em que a intuição mística se permite colocar esse problema: foram chamados à existência seres destinados a amar e a serem amados; eles só poderiam ser criados em um universo, que teve de ser criado assim como uma grande variedade de novas espécies que foram sua preparação, seu sustentáculo, seu resíduo. E, no entanto, ainda assim, os homens só viveriam pela metade se não fosse pela genialidade e pelo esforço de indivíduos excepcionais em se colocarem novamente na direção criadora do élan do qual tudo provém. Nesse sentido, a mística não apenas representou um triunfo sobre a matéria, os instrumentos e a necessidade, mas indicou, ao mesmo tempo, ao metafísico a direção na qual a vida escoava (BERGSON, 2001, p. 1194/274).

Esse é o ponto em que o valor metafísico da experiência mística concretiza-se sob o olhar do filósofo. Com efeito, diante disso que no misticismo pode confundir-se com o que há de mais inefável para um ponto de vista unicamente inteligente, do ponto de vista da intuição permanece soldado à experiência mística concreta que Bergson jamais abandona em sua descrição. O valor metafísico da mística está em ensinar que *“o fechamento e a abertura não são apenas as dimensões morais da relação da humanidade consigo mesma, mas também as dimensões metafísicas da relação do homem com a vida, com seu princípio*

¹⁸¹ “Des êtres ont été appelés à l’existence ce qui étaient destinés à aimer et à être aimés, l’énergie créatrice devant se définir par l’amour” (BERGSON, 2001, p. 1194/273).

primeiro e com o universo em seu conjunto” (WORMS, 2011, p. 367). Fica, ainda uma vez, claro em que medida a obra bergsoniana, ao encaminhar-se no sentido da superação do *anthropos* – compreendido como a forma de vida humana ou o círculo da espécie –, encontra uma espécie de destino biopolítico.¹⁸² A experiência mística recebe a impulsão capaz de revelar a dupla tarefa do homem no aberto: romper sua forma de vida emancipando-a tanto das necessidades e da matéria, pela inteligência e pela mecânica, como superando a própria forma de vida em que foi dada. O místico, nesse sentido, gostaria de encaminhar toda a humanidade no sentido do divino, compreende a humanidade como “une machine à faire des dieux” (BERGSON, 2001, p. 1245/338) na medida em que ela descreve a linha de evolução que, apesar de fundar-se em uma forma de vida, é capaz de fundi-la, fazendo dela o ponto de inflexão da própria forma na qual uma vida foi dada. Trata-se, em última análise, de encontrar no interior de si mesmo e de uma forma de vida, o aberto que se infiltra por ela e a recoloca em devir, que reabre o fechado.

Nesse sentido, o misticismo bergsoniano não pode conduzir senão a uma ontologia biopolítica. Não é difícil perceber que toda a tendência ao fechamento e à constituição de sistemas organizados fechados que atravessa a integralidade da vida aparece em relação a ela como um obstáculo a ser superado; as formas de vida, que se multiplicam em linhas evolutivas divergentes como se fossem tentativas de fazer passar um pequeno veio de vida e de duração, poderão ser, na linha do homem, colocadas sempre em jogo – as experiências místicas não apenas o comprovam, mas servem como terreno de experiência e denotam a subordinação da história ao devir. Isto é, se uma humanidade divina é possível – mesmo no

¹⁸² Bergson pode ser aproximado de uma redefinição do conceito de biopolítica de muitas maneiras e, no entanto, aqui pretendemos não mais fazer do que amarrar um devir desse conceito sob a epígrafe de *L'Évolution Créatrice*. Seria possível encontrar originalmente em Foucault esse sentido positivo de biopolítica como potência de variação das formas de vida e como resistência aos mecanismos de segurança e biopoder desde 1976, quando Foucault (2009, p. 158) enuncia pela primeira vez sua tese: “Foi a vida, muito mais do que o direito, que se tornou objeto das disputas políticas, ainda que estas últimas se formulem através de afirmações de direitos”. Esses dois sentidos são objeto de uma distinção semântica em *La Fábrica de Porcelana*, de Antonio Negri (2008, p. 43), que passa a utilizar a díade biopoder-biopolítica para designar, pelo primeiro, um poder exercido sobre a vida e, pelo segundo, um poder imanente à vida, oposto ao primeiro como contrapoder, resistência e potência. Uma década antes, outro filósofo político italiano, Maurizio Lazaratto (1997, p. 01), reclamava a Deleuze, e sobretudo a Bergson, um conceito de vida inorgânica definida como “le temps et ses virtualités”, “le temps comme ‘source de création continuelle d’imprévisibles nouveautés’, ‘ce qui fait que tout se fait’”. Ao fazê-lo, Lazaratto pretendia redefinir o conceito de biopolítica em sentido bergsoniano, de tal modo que “Le concept de bio-politique doit comprendre non seulement les processus biologiques de l’espèce mais aussi cette vie a-organique qui est à son origine, comme elle est à l’origine du vivant et du monde” (*Idem, ibidem, loc. cit.*). Trata-se de um vitalismo temporal, não orgânico. Essa vida inorgânica, que Deleuze (2003, p. 359-363) subtraiu sem cessar do bergsonismo a ponto de definir, no limiar de sua existência, todo seu projeto filosófico por sua imanência absoluta, encontra no conceito bergsoniano de uma vida remissível, como vimos, ao tempo como diferenciador profundo, o conceito no qual fundir uma ontologia virtual. Seja como for, fica justificado em que sentido se pode depreender do bergsonismo um vitalismo do tempo virtual e genealogicamente biopolítico e, além disso, esclarece-se definitivamente o sentido muito preciso em que nos permitimos empregar essa expressão.

nível individual –, se essa experiência tende a abarcar a humanidade inteira, se ela toma contato com o princípio do qual provém o Todo, o homem só passa a possuir uma história na medida em que faz passar pelo interior de sua forma de vida um veio de devir.

A fim de evitar mal-entendidos, seria o caso de compreender a duplicidade do que queremos significar por “forma de vida”. Com efeito, a expressão recebe uma transcrição biológica no sentido bastante compreensivo que Bergson (2001, p. 1061/104) lhe outorgara. Descobríamos no fundo da natureza uma tendência ao fechamento capaz de doar formas de vida e organização marcadas, até aqui, pelas relações de grupo baseadas na exclusão, sua tendência à guerra, do ponto de vista exterior ao grupo, e à coesão, do ponto de vista interior ao grupo – coesão, esta, mantida não apenas por uma moral que tende ao fechamento como à religião estática que, desempenhada automaticamente pelo instinto nos animais e pelo instinto virtual nos homens cria formas de vida seguras de si, previne a sociedade e o indivíduo das ameaças de depressão, egoísmo e desagregação entre as formas de vida inteligentes. Há, portanto, nos himenópteros como nos homens, uma sociedade saída das mãos da natureza; ela implica uma organização político-social que define não apenas os modos de existência dos indivíduos em função do grupo, mas, sobretudo, as formas de vida do próprio grupo. Lembremos que entre as formas de vida inteligentes, nas sociedades humanas primitivas – cujas tendências não deixam nem por um momento de encontrar-se sob uma camada mais ou menos espessa de cultura nas sociedades contemporâneas (eis o que define a tese bergsoniana da persistência do natural)¹⁸³ –, a religião estática, defendendo-se contra os efeitos perigosos e dissolventes das relações do homem para com o grupo a que pertence e, em profundidade, do homem com a própria vida, criavam-se tradições, costumes, ritos, cerimônias e, por meio delas, assegurava-se a coesão do grupo sob uma forma nacional. Sob todos os aspectos, as exigências de abertura às quais a experiência mística responde, revelam-se cada vez mais exigências práticas e políticas, especialmente no início do quarto capítulo de *Les Deux Sources*.

Dessa forma, não há apenas uma correlação entre ontologia e formas de vida – tomadas no sentido muito compreensivo que Bergson outorga a essa expressão –, mas

¹⁸³ Se Bergson não cessa de retornar ao primitivo, parece fazê-lo em um sentido também metafísico que SITBON-PEILLON (2002, p. 194) considerou: “*Le primitif serait [...] la métaphore du philosophe qui ‘débarrassé de l’acquis’ jeterait un ‘regard naïf’, ‘en soi et autour de soi’ et ainsi, arraché au symbolisme, tenterait de faire retour vers cet archaïsme qui est le fond de toute pensée*”. Isso, porém, na medida em que “*La philosophie de Bergson incarnerait [...] la persistance du primitif dans la conscience et dans la pensée rationnelle*” (*Idem, loc. cit.*). Sobre as relações de aproximação e distância desta tese bergsoniana com *La pensée sauvage*, de Claude Lévi-Strauss (1962), Cf. (KECK, 2002, p. 205-209).

essas formas de vida, sendo biologicamente constituídas, implicam, já, suas transcrições políticas, referentes aos modos de existência dos indivíduos em função das sociedades e dos grupos aos quais pertencem e às formas de vida e de organização contempladas no interior dos círculos concêntricos de obrigações (entre os humanos, os círculos da família, pátria, humanidade) que essas formas de vida genuinamente políticas compreendem. Sob essa luz, de todo nova no bergsonismo e genuína em *Les Deux Sources*, a dualidade do aberto e do fechado responde, metafisicamente, às exigências de um problema prático e político¹⁸⁴ – ou, nesse sentido inteiramente novo que se dissimula sob a obra bergsoniana – a um problema originalmente biopolítico. “Como abrir o fechado?” é uma questão que perpassará não apenas a atualidade do momento histórico que a Europa de Bergson atravessava – a da indecidibilidade e dos umbrais de uma Europa que, de um lado, impulsionava a mecânica e inventava os direitos humanos manifestando uma potente tendência à abertura e, de outro, captura o maquinismo nos aparelhos e estratégias da guerra à qual tendia e que, nos tempos de *Les Deux Sources*, começava a se insinuar.¹⁸⁵

A questão permanece atual a toda sociedade humana na medida em que a cristalização de tradições, costumes e formas de vida revela uma tendência ao fechamento e à obrigação moral sonambúlica que imita o automatismo do instinto;¹⁸⁶ nenhuma transformação pode efetuar-se sem abrir o fechado, sem encontrar, do ponto de vista das formas de vida política, os pontos de ruptura das formas de vida biologicamente construídas para as sociedades humanas. Se o primitivo não deixava de ser, como uma memória social original e natural à estrutura espiritual que a vida montou nos homens, mesmo a mais civilizada Europa dos anos trinta poderia, como de fato pôde, tender ao fechamento, à guerra e à hierarquia. Isso não é menos possível ainda hoje, e não é menos possível em sociedades em transição, cujo problema essencial parece colocar-se do mesmo modo como parecia colocar-se para Bergson: “como abrir o fechado?”. Eis o que permite que a transição na qual a humanidade permanece por sua própria estrutura natural – sua existência biológica e política define-se, antes de tudo, por uma potência biopolítica de

¹⁸⁴ “É, pois, toda a filosofia de Bergson que se explica assim retrospectivamente, em uma perspectiva indissociavelmente prática, metafísica e moral, que liga nossa vida e toda vida em seus respectivos duplos” (WORMS, 2011, p. 368); ainda, “[...] tudo se passa como se, depois de ter oposto o fechado e o aberto por si mesmos, e como limites absolutos, pudéssemos nos servir deles para nos orientarmos nos problemas propriamente humanos e históricos [...]” (WORMS, 2011, p. 364).

¹⁸⁵ “Dans *Les Deux Sources* [...], Bergson part d’une contradiction anthropologique héritée de l’histoire politique, celle de l’irrationalité des comportements humains, des croyances religieuses, mais aussi et peut-être surtout de la guerre” (KECK, 2002, p. 214).

¹⁸⁶ “L’actualité, pour aujourd’hui, des *Deux Sources*, est alors indissociable de certaines actualisations [...]. [...] les problèmes historiques décrits pour Bergson (machinisme, guerre, civilisation aphrodisiaque) sont enconre les nôtres [...]” (AMALRIC, 2012, p. 295).

variar ou cristalizar-se nelas – encontre, no aberto, uma tarefa ética cosmopolita: trata-se não apenas de abrir o fechado, mas de combater o fechamento, e de combatê-lo a fim de perseverar no aberto. É possível pressentir, de imediato, que tudo isso deve receber transcrições políticas. A moralidade do aberto, à qual corresponde uma atitude subjetiva própria – a da alma aberta e, no limite, a do místico que o propaga incendiariamente aos indivíduos falando-lhes em profundidade, rompendo a casca parasitária do eu social e evocando a liberdade radical e ontológica que os constitui como progêneres da duração – fornece um critério ético que dispensa toda transcendência.¹⁸⁷ Tal liberdade não se explica mais pela razão, pelo sujeito e por seus critérios dissociados da vida, mas o aberto constitui-se a partir dela. Sua ética funda-se no próprio contato com a vida e com a emoção criadora que dela procede; opondo-se a toda exclusão e a todo limite, ela engendra uma ética amorosa que engloba o Todo, responde a um apelo que conduz à paz e desfaz-se da pressão que tende à guerra.¹⁸⁸

Diante de tudo isso, busquemos esboçar globalmente a resposta que o bergsonismo oferece à questão “Como abrir o fechado?”. Essa questão – que parece encaminhar-nos subitamente na direção prática de uma filosofia política – também poderia ser enunciada em “Como o estático se torna dinâmico?”, “Como o atual se virtualiza?” ou, ainda, segundo uma transcrição propriamente biopolítica, “Como lançar uma forma de vida a um devir?”. Em uma nota redigida em resposta à obra que Loisy consagrara a *Les Deux Sources*, Bergson (2002, p. 134) precisara a centralidade da questão da abertura do fechado em relação à filosofia política que desenvolverá no último capítulo de seu livro, suas “Remarques Finales”: “[...] le moyen de réforme essentiel, selon moi, n’est pas [...] la ‘science psychique’ ni ‘l’attent du héros’, mais une certaine *ouverture do clos*, une certaine direction imprimée au vouloir pour neutraliser l’homme fondamental”. Eis o gesto decisivo

¹⁸⁷ “[...] a distinção entre o fechado e o aberto continua, através desse livro e para além dele, a *valer por si mesma* e a fornecer um critério último de orientação a uma humanidade que renuncia a todo critério transcendente, mas que sente ou que sabe que permanecem critérios morais imanentes a sua vida” (WORMS, 2011, p. 369).

¹⁸⁸ Worms (2011, p. 327) critica a leitura que Simone Weil (1990) devotou ao critério moral bergsoniano em *L’enracinement*. Seu argumento é o de que não basta à moral do aberto o contato com a vitalidade e o aumento de força que se definam pela exclusão e pela guerra. A mística, em sentido bergsoniano, só é completa quando, confundindo-se com um amor universal, que não comporta qualquer exclusão, define-se pela abertura sem precedentes, inclui o Todo e apela à paz. A mesma crítica valeria para outro autor, Luis Quintanilla (1953), que, em *Bergsonismo y política*, critica a moral bergsoniana pelas mesmas razões que Weil, embora geralmente o faça a partir da leitura de Georges Sorel, e não das obras de Bergson mesmas. O próprio Bergson (2001, p. 1240/332) dirá, nesse sentido, que “si l’on se tient au mysticisme vrai, on le jugera incompatible avec l’imperialisme”.

e subversivo que atravessa a obra bergsoniana a partir das sucessivas articulações entre fechado e aberto (AMALRIC, 2012, p. 270).

É nesse sentido que o aberto não deixa de ser um ponto de vista que permite à filosofia pensar o real para além dos modelos de clausura das sociedades fechadas (AMALRIC, 2012, p. 276). Mas como o fechado devém aberto? Em uma palavra, por meio de uma atitude – que é, ao mesmo tempo, uma posição subjetiva e uma ação livre em profundidade – de abertura do fechado. Se Bergson insiste tão intensamente sobre as personalidades individuais excepcionais, sobre os indivíduos místicos que, tocando o élan vital em um ponto, ou descobrindo-o sob o simbolismo de sua aparição, não é para atrelar o devir das formas de relação intersubjetiva ao heroísmo que redundaria facilmente em um culto da individualidade. A questão do devir das formas de vida – naquilo que elas engendram de mais profundamente biológico e político: as tendências de sociabilidade forjadas pela natureza – encontra nas individualidades excepcionais a prova concreta, experimentada, da possibilidade de abrir o fechado. Moralistas, artistas ou místicos, essas individualidades excepcionais e de gênio não são o que carrega, por si, a humanidade para além dela mesma; são a prova viva e histórica de que é possível fazê-lo e de que, se eles o puderam, foi por adotarem uma atitude aberta que é, ao mesmo tempo, um modo e subjetivação e uma ação – ou, em uma só palavra, a efetuação de um potencial de variação biopolítica que conduz a humanidade para além de si mesma.

Nesse plano, tudo se passa como se a existência de alguns super-homens que se recolocaram no sentido do élan fosse a prova histórica da possibilidade que a humanidade experimenta a todo momento ao redor de si como os virtuais imanentes à própria condição humana que permitiriam ultrapassá-la. A expressão tão célebre quanto equívoca que se encontra nas últimas linhas de *Les Deux Sources*, pela qual Bergson concebe a humanidade como “une machine de faire des dieux”, não possuirá outro sentido, senão o de sintetizar em uma fórmula que combina a mecânica que pode nos liberar da necessidade ao destino místico, “divino” ou sobre-humano, que nos reserva, como continuções do élan, o destino biopolítico da humanidade. Fazê-lo, no entanto – Bergson o diz –, implica uma escolha entre viver, apenas, ou esforçar-se por realizar a função essencial do universo. Tal esforço condensa, no homem, a tendência profundamente vital à abertura de uma alma que se abre: atitude subjetiva e efetuação ativa; como nos grandes esquemas da liberdade, nos quadros analíticos do *Essai*, subjetivação e ação se confundem ao infinito supondo a duração como memória elementar da mudança e abertura ontológica ao porvir.

Assim como a natureza definia formas de vida tendentes ao fechado, fazendo sistema, organizando-se e a girando sobre si mesmas, na mesma medida em que essa tendência ao fechamento parece implicar uma determinação bio-ontológica de toda individualidade (SITBON-PEILLON, 2002, p. 184), ela só se processa, de um ponto de vista dinâmico, supondo o aberto – o que deixa entrever uma abertura possível. Assim como a religião primitiva e natural permanece no homem e determina, a partir da estrutura geral de seu espírito, as formas de organização sociais, também a abertura permanece contemporânea do fechamento, capaz de abrir-se, segundo comprova a experiência, pelo menos na mística. Sabe-se que não se passa de um termo a outro por alargamento sucessivo; aberto e fechado aparecem, em primeiro momento, como dois termos que comportam uma irreduzível diferença de natureza; da mesma forma, não se passa do amor à família ou à pátria ao amor ao Todo e à humanidade por via de intensificação, uma vez que uma diferença de natureza, e não de grau, os perpassa (BERGSON, 2001, p. 1202/284).

Todavia, um outro tipo de passagem se faz possível, e as experiências místicas indicam precisamente o caminho que se deve percorrer. Aquém do misticismo, vimos que Bergson descreve até mesmo uma alma de transição, como que “entreaberta” ao dinâmico, signo de que uma franja indecisa, virtual, de instinto e intuição, não cessa de aureolar a inteligência. São precisamente essas franjas indecisas, rodeadas por nuvens de virtuais que encaminham à própria vida; elas entreabrem, no homem, o prolongamento de sua forma de vida aparentemente imóvel na corrente evolutiva da qual essa forma procede.¹⁸⁹

É como Todo virtual que o élan se insinua no homem, mostrando-se capaz de produzir, em sua forma de vida, toda sorte de devires e de rupturas. Cedendo à sua reimpulsão, o homem salta para fora da natureza, torna-se, no dizer de Bergson, “divino” – na medida em que se torna sobre-humano –, mas ao mesmo tempo não sai completamente da natureza; por isso, Bergson afirma que essas individualidades, ao tomarem contato com o princípio de todas as formas de vida, constituem, como indivíduos, “une nouvelle espèce”. Seu salto para fora da natureza seria, em termos espinosanos, uma procura pelo fora da *natureza naturada* – o que só pode definir-se como o reencontro, em tudo divino, com a *natureza naturante*, afinal, “[...] c’est pour revenir à la Nature naturante que nous nous détachons de la Nature naturée” (BERGSON, 2001, p. 1024/56).

¹⁸⁹ “‘Affranchissement’ qui est affranchissement de l’élan vital par quoi l’évolution, au lieu de s’immobiliser dans les formes de vie collective que les instincts et les tendances organiques de l’homme primitif instituèrent dans le temps voisins de ses origines, fut capable par un véritable changement d’aboutir aux sociétés actuelles” (SITBON-PEILLON, 2002, p. 187).

É no misto do puro e do impuro, do aberto e do fechado, do devir e da forma, que o homem encontra uma saída para a liberdade (SITBON-PEILLON, 2002, p. 187), e a liberdade, em Bergson, não é mais que a transcrição em um modo de subjetivação e afetivo da criação e do imprevisível ontológicos. Uma ontologia profunda, que se confunde com as potências virtuais do élan, atravessa pelas formas de vida depositando-se ao mesmo tempo em que fratura a matéria. As franjas indecisas de inteligência, instinto e intuição, presentes na estrutura geral do espírito humano, são fixadas, intensificadas e tornadas completas em ação pelos místicos. É nesse sentido que víamos o místico ser tomado por Bergson, a despeito de toda crença, êxtase, visão, estados mórbidos e anormais puramente acidentais. Importa considerar o misticismo completo como aquele que retira do impulso vital a energia da ação e do novo que o místico está prestes a lançar no mundo. Uma vez completo, no misticismo não há apenas gozo e contemplação, mas transformação da alegria do gozo místico – que se desembaraça dos falsos-problemas por meio de um simbolismo que deixa transparecer, em seu fundo intensivo, o próprio élan e suas potências – em alegria da ação (WORMS, 2011, p. 332). Enriquecendo a metafísica com a experiência e com o contato com o élan ao fazer do próprio corpo o lugar do encontro com uma potência inumana, posto que sobre-humana (SITBON-PEILLON, 2002, p. 188), os místicos pensam como homens de ação e agem como homens de pensamento. Assim como o primitivo – que nos conduz ao fechamento –, o místico que encaminha ao aberto é também uma tendência do espírito,¹⁹⁰ uma direção da própria realidade em que um homem, com a atitude e o esforço apropriados, pode efetuar-se.

Pode-se pressentir como a questão a que nos dedicamos longamente até aqui – “Como abrir o fechado?” – deve receber uma transcrição política e sofrer uma distensão prática no último capítulo de *Les Deux Sources*, a ponto de implicar, no limite, toda uma filosofia política do aberto. Com efeito, se o misto impuro é uma condição que faz da atitude e do esforço de abertura seus correlatos na liberdade, no interior da filosofia política bergsoniana, mecânica e mística se unem à emoção criadora para converter o problema da instauração do aberto na questão “Como perseverar no aberto?”. Sem dúvida, as *Remarques Finales* desta múltipla obra bergsoniana tensiona ao máximo os conceitos metafísicos a fim de transcrevê-los sob uma rubrica política. Não é por acaso, portanto, que à guerra e ao maquinismo capturado pelos aparelhos de Estado ver-se-á insinuar-se em Bergson não apenas o problema da direção mística da técnica, mas o da direção mística no

¹⁹⁰ A propósito, “*Toute réalité est donc tendance*”, escrevera Bergson (2001, p. 1420/211), “*si l’on convient d’appeler tendance un changement de direction à l’état naissant*”.

sentido das próprias formas de organização político-sociais que encontram na democracia e nos direitos humanos dois modos coextensivos de manter aberto aquilo que a natureza tende a fechar. Eis o que devemos interrogar à luz desse novo campo problemático que se define, de um lado, pela transcrição da intuição metafísica enriquecida pela experiência mística e, por outro a partir do contato místico com o princípio inumano que impulsiona a vida mais além de si mesma e reconduz a *natureza naturada* à *natureza naturante* da qual provém.

§ 3 PERSEVERAR NO ABERTO: TRANSIÇÃO, DEMOCRACIA E DIREITOS HUMANOS

A questão “Como perseverar no aberto?” precisa ser desenvolvida em três direções coextensivas. A primeira, compreendida como etapa demonstrativa, visa a esclarecer de que maneira Bergson desenvolve a relação entre mecânica e mística nas *Remarques Finales* de *Les Deux Sources*. Trata-se de compreender os perigos sociais, como a guerra na era industrial, a que a tendência ao fechamento estaria em vias de levar a Europa no momento da escritura da obra de Bergson, mas também de perceber em que sentido uma moralidade aberta encontra na luta contra o fechamento sua distensão política mais própria e, ainda, como a democracia e os direitos humanos permitem avançar na luta genuinamente biopolítica contra o fechamento em direção à perseveração no aberto.

Em uma segunda direção, seria preciso enfrentar uma questão na qual já resvalamos, mas cujo epicentro permaneceu intocado. Bergson afirma sucessivamente propriedades quase incendiárias do aberto, como se ele se comunicasse por contaminação imediata de alma em alma. Trata-se de perscrutar como isso é possível, como o aberto se comunica de alma em alma. Sem isso, restaria difícil colocar nossa última questão, e última direção de desenvolvimento, que visa a relacionar o aberto e a transição às questões da democracia e dos direitos humanos.

No extremo desse ponto, será possível interrogar as relações entre memória e transição no bergsonismo à luz do conceito de aberto, da aspiração moral e do devir que elas realmente implicam, atingindo, finalmente, após esse longo, porém imprescindível, plexo de demonstrações o epicentro conceitual que nos conduz a apresentar a partir do bergsonismo a inextrincável relação entre memória e transição que se encontra pressuposta na Teoria da Justiça de Transição desde sua rubrica ontológica e, a um só tempo, política ou, como preferimos, biopolítica.

Todas essas perguntas ligam-se, naturalmente, à questão precedente, à qual oferecemos uma resposta na última seção “Como abrir o fechado?”. Por essa razão, os últimos desenvolvimentos que deságuam na relação entre mecânica e mística, no perigo da guerra e na constante ameaça de fechamento a que podem estar ainda hoje submetidas as democracias ocidentais, como no tempo de Bergson,¹⁹¹ não poderão deixar de ser seguidos em suas articulações próprias.

Sigamos as grandes linhas de articulação contidas no último capítulo de *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*. Já nas primeiras palavras do capítulo, vemos Bergson (2001, p. 1201/283) remontar aos índices biopolíticos que atravessaram toda a sua obra e esfumaram-se no caminho em um misto: “Un des résultats de notre analyse a été de distinguer profondément, dans le domaine social, le clos de l’ouvert”. São precisamente tais índices – que chamamos biopolíticos na medida em que possuem raízes *compreensivamente* biológicas¹⁹² – que permitem redesenhar as feições genéricas das sociedades caracterizadas pelo fechamento ou pela abertura.

As sociedades fechadas serão definidas pela exclusão como princípio que forja a coesão do grupo e origina a necessidade de defender-se contra o outro, o *outsider* e o inimigo. Sociedades estereotipadas e intuituais diferem das sociedades humanas pela presença da inteligência nestas últimas e pelo potencial de variação dos modos de relação intersubjetiva que podem produzir. Elas, contudo, não sentem menos a pressão natural em direção à sociabilidade originária no fundo de si; ao mesmo tempo em que somos livres para variar modos de existência em comum, o todo da obrigação pesa sobre nossos atos com toda a pressão da natureza que exige uma forma de sociabilidade. Saída das mãos da natureza, ela não passa de uma sociedade fechada que conserva, no entanto, em seu interior, um ponto de ruptura a partir do qual poderá abrir-se. Enquanto isso não ocorre, o todo da obrigação e uma religião estática compensarão os riscos egoístas, depressores e dissolventes que a inteligência importa em relação aos indivíduos e às sociedades humanas que eles comporão – ambas não deixam de ser, porque capazes de ressoarem em alguma

¹⁹¹ A esse respeito, Worms (2011, p. 368-369) ressaltou a atualidade da moralidade aberta bergsoniana, bem como uma série de outros autores buscaram atualizar a filosofia política bergsoniana em função do aberto. O resultado encontra-se reunido no quinto volume dos *Annales bergsoniennes (Bergson et la politique de Jaurès à aujourd’hui)* organizado por Worms (2012), do qual nos aproveitaremos para desenvolver algumas reflexões sobre a filosofia política própria ao bergsonismo.

¹⁹² Embora não pretenda levar longe demais a analogia – uma vez que o homem e os himenópteros aproximam-se por estar no extremo das linhas de evolução, mas, ainda assim, ocupam extremos de linhas diferentes e divergentes –, Bergson afirma que “L’homme était fait pour elle [la société], comme la fourmi pour la fourmilière” (BERGSON, 2001, p. 1201/283).

medida com a inteligência, constitutivas de uma sociedade de tipo fechado (BERGSON, 2001, p. 1202/284).

Da sociedade fechada à aberta, percorre-se uma diferença de natureza, não de grau: “La société ouverte est celle qui embracerait en principe l’humanité entière”, ela possui uma vocação cosmopolita – e, uma vez que sua energia advém da própria vida, procede por criações divergentes, mais ou menos profundas em relação ao homem, que logo se fecham e cristalizam em formas, tradições, costumes ou em instituições. Assim que o aberto faz uma volta sobre si, fecha-se em um círculo, a aspiração enclausura-se em pressão, torna-se obrigação do todo, e o ponto de fusão passa a fundar. Cada transformação, de direções insuspeitas e jamais predeterminadas, exige um esforço criador próprio e desenvolve-se em uma direção absolutamente singular e imprevisível, como se a mutação de uma forma revelasse certa transparência do devir em geral a que as formas servem de instrumentos ou ensejos. Os obstáculos ou formas não passam de ocasiões para um devir que tem as mesmas características da duração e do virtual: uma transformação qualitativa e imprevisível (BERGSON, 2001, p. 1202-1203/284-285). Nenhuma ideia preexistirá a esse devir, mas irá operar sua criação imprevisível contemporaneamente a ele.

Se o impulso vital, a exigência de criação, parece ceder diante do fechamento ou do círculo da espécie, até que outra oportunidade se apresente, ele será continuado e gestado por meio de individualidades excepcionais.¹⁹³ Aberto e fechado, dinâmico e estático, podem, então, coexistir sob a forma de um misto. No registro da moral, Bergson entrevê a coexistência entre uma moral estática que se fixou nos costumes, ideias e instituições cuja força reduz-se em última análise à natural necessidade da vida em comum e, de outro lado, uma moral dinâmica “qui est élan, et qui se rattache à la vie en général, créatrice de la nature qui a crée l’exigence sociale” (BERGSON, 2001, p. 1204/286). Coexistem, pois, pressão e aspiração, como o infraintelectual, a inteligência – a procurar razões onde há apenas níveis mais ou menos intensos de vida – e o supraintelectual.

A tese da persistência do natural, segundo a qual “o primitivo não deixa de ser” nem mesmo sob as camadas mais recentes de cultura, não consiste em nada além de afirmar a coexistência de tendências virtuais ao fechamento e à abertura. O primitivo não

¹⁹³ “[...] de même que l’aspiration morale nouvelle ne prend corps qu’en empruntant à la société close sa forme naturelle, qui est l’obligation, ainsi la religion dynamique ne se propage que par des images et de symboles que fournit la fonction fabulatrice” (BERGSON, 2001, p. 1203/285). Assim, o fechamento não consiste em uma tendência natural negativa, mas em um modo de comunicar claramente, sob a forma de pressão ou símbolos, uma aquisição moral inteiramente construída no aberto e no dinâmico. O erro consistiria não apenas em atribuir uma função unicamente negativa ao fechado, mas em tentar explicar o aberto por intermédio do fechado.

tem outro significado profundo senão a dessa coexistência de tendências que atesta ter havido uma sociedade fundamental e fechada, saída das mãos da natureza (BERGSON, 2001, p. 1206/289).¹⁹⁴ Por outro lado, a tese da persistência do natural permite infirmar e criticar, até mesmo duramente, a tese filosófica não demonstrada da transmissibilidade dos caracteres adquiridos que, explorada insistentemente em *L'Évolution Créatrice*, não precisa ser revisitada aqui.

Tudo indica que a sociedade natural seria constituída como um pequeno grupo; no entanto, na mesma medida em que a natureza forjara inicialmente uma sociedade pequena, possibilitou também que elas crescessem na medida em que engendrou a guerra e, com ela, a possibilidade de associação entre pequenos grupos que visavam a defender-se. Embora essas uniões sejam, por si mesmas, pouco duráveis, a guerra e a conquista encontram-se na base dos impérios, como a experiência histórica de anexações territoriais e escravização de populações para explorar seu trabalho teria demonstrado (BERGSON, 2001, p. 1210/293-294). No entanto, ainda que se conceda certa aparência de liberdade às populações subjugadas, logo a inteligência passa a agir e faz sentir seus efeitos dissolventes. As grandes nações modernas só poderiam ter-se construído, nesse sentido, ao neutralizarem, por meio do patriotismo – princípio que se erige do fundo das próprias comunidades elementares dissolventes –, a tendência à desagregação (BERGSON, 2001, p. 1210/294), virtude que ultrapassa o apego antigo às comunidades na medida em que pode tingir-se de misticismo e de religiosidade.¹⁹⁵ A sociedade natural, compreendida como um grupo completo, capaz de defender-se de outros grupos, é marcada estruturalmente pela inteligência e pela liberdade que só podem ser contidas, no seio da tendência à sociabilidade, por outros artifícios não menos naturais: a hierarquia e a disciplina; há os que mandam e os que obedecem – eis o dimorfismo de natureza psíquica que não implica duas categorias irreduzíveis (senhores e servos). Em verdade, ambas as tendências fazem parte de nós, integram nossa estrutura psíquica, embora em geral a tendência de obedecer se manifeste mais constantemente que a de mandar – os tempos de revolução o demonstrariam melhor que qualquer outro exemplo.¹⁹⁶ Não somos servos ou senhores por

¹⁹⁴ “[...] la nature est indestructible” (BERGSON, 2001, p. 1206/289); “[...] les dispositions de l’espèce subsistent, immuables, au fond de chacun de nous” (BERGSON, 2001, p. 1207/291); isto é, “l’ancien état d’âme subsiste, dissimulé sous des habitudes sans lesquelles il n’y aurait pas de civilisation” (*Idem, ibidem*, p. 1209/203).

¹⁹⁵ “Il fallait un sentiment aussi élevé, imitateur de l’état mystique, pour avoir raison d’un sentiment aussi profond que l’égoïsme de la tribu” (BERGSON, 2001, p. 1211/295).

¹⁹⁶ “C’est de quoi nous avons la vision nette en temps de révolution. Des citoyens modestes, humbles et obéissants jusqu’alors, se réveillent un matin avec la prétention d’être des conducteurs d’hommes” (BERGSON, 2001, p. 1212/296-297).

natureza, mas carregamos, dentro de nós, os índices biopolíticos que correspondem a esse dimorfismo governamental, na medida em que a vida social está compreendida no plano da estrutura da espécie. É como se houvesse no mais submisso dos cidadãos um chefe adormecido. O que estaria na origem do engano quanto à separação dos homens em classes de mandantes ou de submissos não passaria de um efeito cultural pelo qual, por meios historicamente muito heterogêneos, cultivou-se a naturalização da superioridade de estirpe da classe governante. Eis como se naturaliza o dimorfismo social do homem, que está contido, como tendência, inteiramente em cada indivíduo da espécie.

Tudo se passa como se, no interior dessa breve história natural das formas humanas de governamentalidade, Bergson engendrasses uma fenomenologia da revolução para explicar o advento da democracia. O instinto resiste, a obrigação, via de regra, perpetua-se no seio do comum e, no entanto, a própria classe dominante pode, ou por uma incapacidade evidente, ou por abusos gritantes, fazê-lo ceder na direção de um sentimento de justiça capaz de dissipar a ilusão segundo a qual a classe politicamente dirigente era vista como naturalmente superior. Toda a distância entre senhores e súditos esmaece. Uma vez que as classes superiores inspiram um respeito natural e quase religioso nas demais, compreende-se por que a humanidade só tenha chegado muito tarde à democracia. Concebê-la, segundo Bergson, implica um esforço no sentido contrário ao da natureza; ela seria a única forma de organização política que, para além de toda história das lutas contra a desigualdade, transcende as condições da sociedade fechada e atribui ao homem direitos invioláveis que, para manterem-se inviolados, exigem de todos fidelidade ao dever.

Como a mística, a democracia é um salto para fora da natureza, mas não de toda a natureza; a democracia é a forma de organização política que, na medida em que atribui a todos direitos iguais, faz de todo homem legislador universal e súdito, proclama e reconcilia a igualdade e a liberdade, eleva a fraternidade a genuína condição política. Uma vez que a fraternidade torne-se essencial, Bergson não hesita em ir mais longe. Para além de descobrir ressonâncias puritanas na Declaração de Direitos do Homem – provenientes da Declaração Americana de Independência –, ele afirma que “la démocratie est d’essence évangélique”, que “elle a pour moteur l’amour” (BERGSON, 2001, p. 1213/300). Haveria, pois, sob a superfície das fórmulas democráticas, signos que evocam sua origem religiosa dinâmica. Mesmo porque seria impossível definir a democracia senão em termos vagos; tudo, nela, é questão de permitir perseverar no aberto, de deixar o futuro aberto a todo progresso, “notamment à la création de conditions nouvelles où deviendront possibles des

formes de liberté et d'égalité aujourd'hui irréalisables" (BERGSON, 2001, p. 1213/300-301).

Ama, et fac quod vis é a essência da democracia. Esta direção quase sempre introduzida no mundo pela forma do protesto permitiu conceber o advento dos direitos humanos como desafios lançados a abusos, a fim de liquidar com o intolerável. Toda a fenomenologia da revolta, que Bergson esboça nessas páginas, encontrará em uma assertiva de Émile Faguet um ponto místico de aprofundamento. Faguet teria escrito que a Revolução Francesa não fora feita em prol da liberdade e da igualdade, mas porque se morria de fome; Bergson assente, mas pergunta: “pourquoi c’est à partir d’un certain moment qu’on n’a plus voulu ‘crever de faim’”? Algo se passou da ordem de um devir das formas de vida. Na medida em que as intenções com que uma ideia é lançada continuam a imantá-la por um longo tempo, é preciso lembrar que toda fórmula democrática origina-se da revolução, exprime um desejo revolucionário, formula o que deve ser a fim de liquidar o que é – e, nesse sentido, implica um trabalho prático a um só tempo negativo e positivo. A ele corresponde o que Bergson diz ser um estado de alma democrático que descreve um esforço no sentido inverso da natureza.

A natureza inclina toda sociedade que se constitui à guerra: forma grupos por segregação e exclusão, mantém-nos coesos, organizados, hierarquizados, sob a autoridade absoluta do chefe; tudo isso, segundo Bergson (2001, p. 1216/302), significa guerra. A inteligência fabricadora com que a natureza dotou o homem também o predispôs à guerra na medida em que permitiu que nascesse nele o sentimento de propriedade ligado aos instrumentos que fabrica, aos lugares que frequenta, aos alimentos de que se nutre, aos escravos que possui etc. Eis o que faz da propriedade uma tendência natural que conduz à guerra; persiste no homem um instinto guerreiro que, preparado para a violência, encontra no fundo de si mesmo uma euforia que logo será aplacada pelo sofrimento, mas que não deixa de constituir uma forma de encorajamento e de reação defensiva contra o medo.¹⁹⁷ Sob o ponto de vista do instinto guerreiro, há guerras “naturais”.

Bergson não cessa de auscultar nessas páginas os diversos modos pelos quais a Europa do pós-Primeira Guerra – olvidada muito rapidamente dos dilaceramentos recentes – reencontrava esse instinto guerreiro e uma tendência ao fechamento sem precedentes. Decerto, o instinto guerreiro de que Bergson fala não pode ser encontrado em estado puro na medida em que a inteligência interfere com ele, projeta sobre esse instinto motivos

¹⁹⁷ “[...] l’origine de la guerre est la propriété, individuelle ou collective, et comme l’humanité est prédestinée à la propriété par sa structure, la guerre est naturelle” (BERGSON, 2001, p. 1217/303).

racionais que tendem a desaparecer na medida em que as guerras se tornem mais cruéis. Sob esse comércio entre a guerra e a inteligência e, mais especificamente, sob a relação entre a guerra e a industriabilidade humana – que, não devemos esquecer, fora forjada desde a origem por uma inteligência fabricadora – insinua-se o problema da técnica envolvido pelos perigos do fechamento.¹⁹⁸

É preciso compreender as razões que levam Bergson à questão da técnica; elas não estão menos ligadas às formas de vida política e à vida em geral que todas as demais questões. Com efeito, no pórtico da análise desse problema, Bergson (2001, p. 1220/306) chegará a declarar que, tendo esclarecido as origens da moral e da religião, tendo obtido algumas conclusões, não precisaria ir adiante.¹⁹⁹ No entanto, a distensão prática e política que conduzia seu aparato conceitual metafísico – sobretudo as noções de aberto e fechado – ao limite de genuínos índices biopolíticos copresentes às sociedades humanas parecerão exigir um passo além.²⁰⁰ Mais precisamente, o que o impulsiona é perceber que as tendências da sociedade fechada parecem persistir na sociedade que se abre; na medida em que todas elas (obediência, fixismo, hierarquia, disciplina, autoridade, propriedade) convergem primitivamente no instinto de guerra, é preciso investigar se esse instinto pode ser ativado ou inibido e de que maneira poderia sê-lo.

Sociedades como as europeias contemporâneas à escritura de *Les Deux Sources* – que, aliás, parecem não ter perdido nada de sua atualidade – são aquelas que implicam em mais alto grau certa dependência entre os modos de vida e de existência e o

¹⁹⁸ “La dernière guerre, avec celles qu’on entrevoit pour l’avenir si par malheur nous devons avoir encore des guerres, est liée au caractère industriel de notre civilisation” (BERGSON, 2001, p. 1220/307).

¹⁹⁹ “Nous pourrions en rester là” (BERGSON, 2001, p. 1220/306).

²⁰⁰ Seria impossível não enxergar, por exemplo, em um longo parágrafo em que Bergson pesquisa a superpopulação, a divisão do trabalho, a circulação dos produtos e a distribuição de recursos e matérias-primas industriais – e toda a exigência de regulamentação que poderia ser estabelecida por organismos internacionais – como causas possíveis da ativação do instinto de guerra os índices daquilo que, algumas décadas mais tarde, Foucault chamaria de “biopolítica das populações” ou de “biopoder”, poder sobre a vida. Bergson entrevê a necessidade de uma racionalização da produção do homem pelo homem através de regulações jurídico-administrativas e internacionais – em tudo coalescentes com a ideia foucaultiana de uma “biopolítica das populações” fabricadora em que é o vital das populações que está em jogo. Para reter, dessa passagem, apenas o essencial para demonstrar em que outro sentido o destino da filosofia bergsoniana não escapa a certa biopolítica: “[...] le schéma que nous venons de tracer marque suffisamment les causes essentielles : accroissement de population, perte de débouchés, privation de combustible et de matières premières. Eliminer ces causes ou en atténuer l’effet, voilà la tâche d’un organisme international qui vise à l’abolition de la guerre. [...] ce qui est certain, c’est que l’Europe est superpeuplée, que le monde le sera bientôt, et que si l’on ne ‘rationalise’ pas la production de l’homme lui-même comme on commence à le faire pour son travail, on aura la guerre. [...] Vous n’éviterez pas la réglementation (vilain mot, mais qui dit bien ce qu’il veut dire, en ce qu’il met impérativement des rallonges à règle et à règlement). Que sera-ce quand viendront des problèmes presque aussi graves, celui de la répartition de matières premières, celui de la plus ou moins libre circulation des produits, plus généralement celui de faire droit à des exigences antagonistes présentées de part et d’autre comme vitales? C’est un erreur dangereuse que de croire qu’un organisme international obtiendra la paix définitive sans intervenir, d’autorité, dans la législation des divers pays et peut-être même dans leur administration” (BERGSON, 2001, p. 1221-1222/308-309).

desenvolvimento industrial. Eis o que definira sociedades afrodisíacas, sociedades de prazer e gozo imóveis, tão apáticas quanto narcóticas²⁰¹, e que seriam, talvez, ainda hoje as nossas – sociedades, portanto, provavelmente muito distantes do misticismo, “incontestablement à l’origine des grandes transformations morales” (BERGSON, 2001, p. 1223/310), as quais não se tornarão possíveis senão por um esforço apropriado no sentido do élan vital, a que corresponde também um desejo profundo de fazê-lo.²⁰² Todavia, mesmo com relação às sociedades afrodisíacas, não há jamais um pessimismo bergsoniano, mas a insinuação do aberto: “será que a humanidade já não estará suprida dos meios de modificar-se?”, ou “talvez esteja ela mais perto do que nunca do alvo que ela mesma supõe”.

Se Bergson recusa todo fatalismo em história, é na medida em que não enxerga nela um simples movimento pendular, mas uma espiral – que implica a memória que impede repetições puras ou nuas. Jamais há simples alternâncias de fluxo e refluxo na história, nunca há um movimento pendular simples, mas o desenvolvimento de tendências segundo a *lei da dicotomia* e a *lei do duplo frenesi* (BERGSON, 2001, p. 1227/316). Sob a história, soçobra o fundo do vital; as lutas históricas não seriam senão os signos superficiais e expressivos de uma evolução de tendências mais profunda que, em todos os aspectos, assemelha-se às tendências de linhas de desenvolvimento da própria vida. Há, portanto, uma coextensão entre o movimento vital dos fluxos e suas transcrições históricas. A essência de uma tendência vital – afirmara o Bergson (2001, p. 581/102) de *L’Évolution Créatrice* – é desenvolver-se em forma de feixe. Na medida em que se desenvolve, cresce e cria as linhas divergentes segundo as quais um impulso original se dividirá.²⁰³ O que Bergson nomeia *lei de dicotomia* e *lei de duplo frenesi* tende a explicar esse movimento global pelo qual uma tendência se atualiza; trata-se da dinâmica de atualização de um virtual propriamente dito – estejamos no campo da ontologia e da vida, ou no da forma de vida política e da história. Com efeito, em um caso estaremos no domínio do imprevisível; no outro, no da liberdade. De todo modo, imprevisível e liberdade constituem essencialmente o mesmo, embora determinem atualizações em níveis diferentes que coexistem entre si. Definamos, portanto, as duas direções em que uma atualização se processa em geral. A lei de dicotomia pode definir-se como a que provoca uma atualização

²⁰¹ Bergson vai ainda mais longe ao afirmar que “Toute notre civilisation est aphrodisiaque” (BERGSON, 2001, p. 1232/322).

²⁰² “L’humanité ne se modifiera que si elle veut se modifier” (BERGSON, 2001, p. 1223/311).

²⁰³ Do ponto de vista de suas linhas divergentes criadas, nas quais se reparte o élan inicial, “[...] une tendance est la poussée d’une multiplicité indistinct” (BERGSON, 2001, p. 1225/313).

por dissociação – portanto, por diferença – do que, originalmente, constituía uma tendência simples, multiplicidade virtual e indistinta. Por sua vez, a lei de duplo frenesi consiste na exigência imanente a cada uma das tendências criadas segundo a lei de dicotomia em continuar-se indefinidamente, exigir sua atualização até o limite de uma tendência criada como linha divergente pela lei de dicotomia. Bergson (2001, p. 1227/316) diz que cada uma das tendências exige ser realizada até o seu limite, mas pondera que talvez não houvesse esse extremo. Encontrado esse limite virtual, tendo chegado ao fundo de uma das tendências, com toda a memória adquirida que isso implica, voltar-nos-íamos à atualização da tendência desprezada – e que permanecera à espera e à espreita – até seu fundo.²⁰⁴

Assim como uma inteligência sobre-humana não pode prever o devir histórico, Bergson terá razão em hesitar sobre a proximidade da humanidade a uma transformação mística da moral. A descrição do movimento de atualização de um impulso virtual indiviso, seu crescimento e dissociação diferencial em tendências autônomas, a atualização até o fundo de uma enquanto a outra espera e espreita, teria sido necessária para compreender a questão da técnica e sua relação com a mística no âmbito das sociedades afrodisíacas. Como nunca, a humanidade em geral parece buscar o luxo e o conforto; por meio da ciência e das invenções da técnica, responde a necessidades antigas na medida em que cria novas que aceleram a insatisfação das multidões. Se a vida material dos homens amplia-se significativamente entre os séculos XV e XVI, superando todo ideal ascético que constituía a atmosfera da era medieval e fora diluído no comum dos homens, é porque a isso correspondem as evoluções particulares de duas tendências divergentes (BERGSON, 2001, p. 1230/319), como se houvesse um progresso por oscilação que potencialmente nos conduziria a um retorno à vida simples – embora Bergson não cesse de tratar disso como algo aberto ao futuro e à sua imprevisão. Assim como o pensamento socrático teria sido a origem da vida cirenaica de prazeres e da vida cínica de desprendimento violento, estendendo-se mais tarde no epicurismo e no estoicismo, seria possível entrever uma origem e um impulso comuns à sociedade afrodisíaca e à vida simples. É no interior do próprio epicurismo – que popularmente consistiu não raro na busca desenfreada de prazeres – que Bergson encontra um Epicuro que desenvolverá o prazer supremo no sentido da desnecessidade de prazeres.²⁰⁵ É nessas condições que um retorno à

²⁰⁴ “[...] quand on ne pourra plus avancer, on reviendra, avec tout l’acquis, se lancer dans la direction négligée ou abandonnée” (BERGSON, 2001, p. 1228/316).

²⁰⁵ Esse *coup d’œil* sobre a história das ideias resulta em que “[...] les deux principes sont au fond de l’idée qu’on s’est toujours faite du bonheur” (BERGSON, 2001, p. 1230/319).

simplicidade não seria certo, por um lado, mas tampouco teria algo de improvável, afinal, “une frénésie appelle la frénésie antagoniste” (BERGSON, 2001, p. 1233/323).

Na medida em que, pelo avanço da ciência, superam-se necessidades antigas e criam-se necessidades novas, encontramos satisfações de luxo em invenções mecânicas – a proliferação dos automóveis como um luxo ostentatório o provaria suficientemente (BERGSON, 2001, p. 1234/324). Necessidades artificiais impulsionam ainda mais o maquinismo, embora a invenção mecânica persista um dom natural. Seu progresso foi limitado sempre pela matéria e pela energia de que se aproveitava (esforço muscular, força do vento ou da água, a energia acumulada por milhões de anos, da hulha ou do petróleo); os saltos da técnica habituaram-se a vencer distâncias cada vez maiores na medida em que a ciência moderna integrou-se a ela, e embora ciência e técnica possam distinguir-se.

O que Bergson reprova à técnica e ao espírito de invenção é que não tenham se dirigido comumente aos interesses da humanidade; inventando necessidades artificiais e supérfluas sem cessar, não asseguraram a satisfação de necessidades mais elementares e, ainda que alterassem profundamente as relações capital-trabalho, não significaram aos operários maior tempo de descanso e de liberdade.²⁰⁶ Tais problemas poderiam, porém, ser corrigidos na medida em que a humanidade se esforçasse na direção de uma vida simples, racionalizasse a utilização do maquinismo orientada por certo misticismo e por certa ascese (BERGSON, 2001, p. 1238/329). A humanidade não poderá fazê-lo, contudo, premida pela fome e pela miséria. Se a mística apela à mecânica, é na medida em que, para superar a matéria, o homem precisa forçá-la, encontrar nela um consistente ponto de apoio (BERGSON, 2001, p. 1238/329). Desde os instrumentos mais simples às máquinas mais complexas e potentes, que extraem seu potencial de ação de uma energia acumulada por milhões de anos, todos prolongam o corpo e a inteligência fabricadora com a qual a natureza dotou o homem; a técnica e a mecânica o desenvolvem em um corpo aumentado a exigir uma alma à sua altura – eis porque, de certo ponto de vista, também a mecânica parece convidar à mística, à constituição de um suplemento de alma e a uma transformação moral capazes de preencher a distância entre corpos totipotentes e as diminutas almas humanas.

²⁰⁶ “D’une manière général, l’industrie ne s’est pas assez souciee de la plus ou moins grande importance des besoins à satisfaire. Volontiers elle suivait la mode, fabriquant sans autre pensée que de vendre” (BERGSON, 2001, p. 1236/326); “[...] nous lui reprocherons [le machinisme] d’en avoir trop encouragé d’artificiels, d’avoir poussé au luxe, d’avoir favorisé les villes au détriment des campagnes, enfin d’avoir élargi la distance et transformé les rapports entre le patron et l’ouvrier, entre le capital et le travail” (BERGSON, 2001, p. 1236-1237/327).

Mecânica e mística não seriam, nesse sentido, tendências divergentes sujeitas às leis de dicotomia e frenesi? Direções antagônicas originadas em um mesmo impulso original, de uma comunidade de élan?²⁰⁷ É a mística que permanece à espera e à espreita – modo do virtual – enquanto nossa civilização leva a mecânica a seu limite, e parecerá não parar de desenvolvê-lo senão no limiar da catástrofe. Eis o que resulta da lei de dicotomia e de duplo frenesi: “[...] l’action en marche crée sa propre route, crée pour une forte part les conditions où elle s’accomplira, et défie ainsi le calcul. On poussera donc de plus en plus loin; on ne s’arrêtera, bien souvent, que devant l’imminence d’une catastrophe” (BERGSON, 2001, p. 1227/315). A descrição bergsoniana, cada vez mais atual na medida em que a mecânica parece conduzir-nos ainda hoje aos umbrais de uma catástrofe ambiental, é o que está a exigir uma profunda transformação espiritual e moral, capaz de reunir os desígnios da mecânica aos da mística e, por essa via, reuni-los à própria vida.

A invenção coloca à disposição do homem energias e potenciais de ação insuspeitados. Restaria esforçar-se em relação ao espírito, na direção da mística, tanto quanto nossa civilização esforçou-se para dominar a matéria. Eis a procura pelo “de fora” capaz de fazer o homem emancipar-se da forma de vida que lhe fora atribuída pela evolução da vida; assim, livrar-se-á da própria necessidade de ser uma espécie. Em relação a esse apelo, que penetra mística e devir, liberação e vida simples, a humanidade só poderá responder por si mesma, nos termos de sua própria liberdade, que é também a ressonância e a sobrevivência do imprevisível ontológico que a constitui como tal.²⁰⁸ A transição da alma que se abre, que se prepara para cavalgar o corcel negro do devir, implica o aberto. No entanto, trata-se de saber como o aberto pode comunicar-se de alma a alma, em que consiste seu caráter incendiário.

Antes de nos encaminharmos definitivamente às derradeiras considerações da presente seção, antes mesmo de tornarmos evidente a relação entre a transição e a memória que se insinua sem cessar sob os problemas de abrir o fechado, de combater o fechamento

²⁰⁷ “Les origines de cette mécanique sont peut-être plus mystiques qu’on ne le croirait; elle ne retrouvera sa direction vraie, elle ne rendra des services proportionnés à sa puissance, que si l’humanité qu’elle a courbée encore davantage vers la terre arrive par elle à se redresser, et à regarder le ciel” (BERGSON, 2001, p. 1239/331).

²⁰⁸ Tais são as últimas linhas de *Les Deux Sources*, em que Bergson evoca a liberdade, mas também o potencial transespecífico e biopolítico da humanidade que retoma contato com o élan vital (essa “máquina de fabricar deuses”) e assumir a atitude espiritual correspondente: “A elle [l’humanité] de voir d’abord si elle veut continuer à vivre. A elle de se demander ensuite si elle veut vivre seulement, ou fournir en outre l’effort nécessaire pour que s’accomplisse, jusque sur notre planète réfractaire, la fonction essentielle de l’univers, qui est une machine à faire des dieux” (BERGSON, 2001, p. 1245/338).

ou de perseverar no aberto – questões que nos encaminhavam inegavelmente a suas transições políticas no plano da democracia e dos direitos humanos –, seria necessário realizar um breve e derradeiro desvio a fim de compreender dinamicamente como o aberto se comunica de uma alma a outra. Com efeito, pudemos compreender de maneira esquemática as consequências genuinamente práticas que se dissimulam sob questões aparentemente metafísicas (abrir o fechado, combater o fechamento, perseverar no aberto). Trata-se, então, de retrabalhar em detalhe alguns pontos-chave para compreender o caráter incendiário do aberto, que se encontram expostos de maneira muito difusa na obra de Bergson. Esse curto desvio será importante para compreender em que sentido não há transição sem memória – e assumiremos aqui uma dupla articulação entre os níveis psicológico e político em que uma transição se produz, o que, por si só, auxiliará a esclarecer em que sentido o aberto pode ser tomado como o destino metafísico de que as transições políticas são signo.

É em função de uma teoria de emoção e de certa comunidade afetiva em profundidade – que conviria chamar *comunidade de eus profundos* – que aspiração, propulsão e abertura são mobilizados em função de uma transformação. No entanto, por mais que seja possível pressentir sob toda abertura do estático em dinâmico uma comunidade de eus profundos que reemerge à superfície definidora das relações sociais solidificadas pelo hábito e pelo todo da obrigação, propaga-se incendiariamente, resfria-se e volta a consolidar-se fechando-se sobre si mesma, não podemos nos brincar de antemão com o que devemos demonstrar. Uma comunidade de eus profundos só será atingida no extremo desse desvio, e ao passo em que possamos esboçá-la entre as condições de possibilidade da efetuação de uma transformação ou de uma transição política. É a esse nó problemático que as questões “como o aberto se comunica de alma em alma?” e “em que consiste a dinâmica de sua propagação incendiária?” tendem a nos conduzir. As propriedades incendiárias do aberto seriam muito mais do que uma bela imagem se puderem ser explicadas dinamicamente, em profundidade, ligadas a uma teoria da emoção criadora e a uma imitação inventiva.

Frisemos algo sobre o que já insistimos longamente em outro momento, mas que recebeu, em *Les Deux Sources*, sua última e definitiva distensão prática e política. Embora desejemos conduzir a análise a partir do entrecruzamento entre dois níveis da duração – os níveis psicológico e político-social –, talvez não seja demasiado ter em mente que o que assegura essa coexistência de níveis é uma outra, mais profunda e virtual, e que corresponde à própria ontologia virtual da qual esses níveis procedem. Nesse sentido, em

qualquer nível em que o tomemos, o que reabre o fechado, o que racha o círculo descrito pelo aparentemente natural e infinito *tourner sur place* que define uma forma de vida e os códigos sonambúlicos da moralidade estática, são algo como uma contraefetuação virtual que só se apreende em uma retomada de contato da forma com o élan, que é a condição de seu vir a ser, tanto sob o ponto de vista do atual quanto do virtual. O que é o aberto senão uma ruptura ou uma fenda na natureza naturada pela qual a duração, essencialmente naturante, não cessa de forçar passagem? O que Bergson define como “a abertura” senão o conjunto de condições – entre as quais, uma comunicação do aberto de alma em alma – pela qual é o devir, como multiplicidade heterogênea e qualitativa, que se comunica de cima a baixo: da ontologia às formas de vida, do imprevisto à liberdade, da evolução das espécies ao salto inumano e sobre-humano de que o *anthropos* prova ser capaz na experiência mística, da memória elementar e ontológica que registra a passagem contínua da duração à sua transfiguração em memória psicológica e lembrança-imagem que torna possível *remuer la cendre* do aberto? A coalescência entre o ontológico e os níveis psíquico, político-social ou histórico, que resta demonstrada em seus últimos termos apenas agora, ao cabo de *Les Deux Sources* – livro no interior do qual é uma atualização em nível do mesmo movimento que se passa em cada um desses níveis, na medida em que ele é remissível em última análise ao monismo poderoso e diferencial do élan –, já seria suficiente para termos presente que a origem com a qual o místico toma contato designa uma profunda forma de memória que se confunde com a integral da vida e de seus virtuais. A mística designa a possibilidade de retomar o contato com essa memória cosmológica – não apenas biológica, mas também inorgânica e vital –, e que persiste na forma de vida humana. Eis o que explica toda a centralidade da mística como campo de provas no último livro *de jure* de Bergson. Essa tendência, que sobrevive no homem ao menos como virtual – à espera e à espreita –, só deseja que chegue a sua vez, para que ela possa ser levada a seu próprio desespero conceitual, para que tenha lugar seu desenvolvimento no sentido mais radical, para que sua linha de ruptura possa ser efetuada e conduzida a seu próprio frenesi.

A fim de explicar como ela pode, por um lado, adormecer por durações muito longas e, por outro, ser suscitada em durações muito curtas, seria preciso entrever sua relação com uma teoria da emoção e da imitação – nas quais tocamos apenas com as pontas dos dedos até aqui – em função precisamente de uma espécie de fenomenologia da revolução que encontrávamos nas *Remarques Finales* da obra de Bergson. Nem mesmo os mais contemporâneos comentadores de Bergson – e que tentam reatualizar, hoje, o

bergsonismo como filosofia política – levaram-na tão longe. O desafio que Bergson lança ao final do livro, em tudo correlato aos devires democráticos que o aberto inspirou, mostra-se, paulatinamente, ser algo da ordem de um desejo profundo e autêntico, virtual e indomável, puro ato de liberdade que é o representante psicológico de uma emoção criadora de atmosfera incendiária. Como explicar que, certo dia, homens outrora obedientes e submissos decidam insurgir-se, porque passar fome já não é mais tolerável? Como não enxergar nessa questão a gênese dos próprios direitos humanos como fruto do desejo e de uma emoção criadora coletiva que se tornou necessário explicar – uma vez que as lutas não são senão os signos mais superficiais dessa clareira obscura e profunda que é o aberto? Se os direitos humanos, como quisera Bergson, se introduzem no mundo pela via do protesto, o desejo e a emoção são seus precursores sombrios. Cinzas que ainda fazem rescender o perfume do aberto, eles envolvem não apenas um potencial emancipatório contra a dominação e a opressão, mas são o índice atual dos virtuais que, sob eles, encontram-se à espreita, à espera de variar formas de vida. Por meio deles, ou por meios totalmente outros, é contra o fechamento que se luta sem cessar; contra a solidificação da desigualdade em hábito e da liberdade em código moral.

Contudo, o que explicará que se combata o fechamento do aberto sem cessar? Retornemos a uma distinção essencial, entre o aberto e o fechado, que se faz atravessar por uma diferença de natureza – e não de grau. Em virtude dessa diferença, Bergson recusava vigorosamente a possibilidade de passar do fechado ao aberto pela via do alargamento progressivo: o amor ao Todo e a alma aberta jamais resultariam da extrapolação do amor à família ou à pátria de que são, com efeito, naturalmente capazes as almas fechadas.²⁰⁹ Vimos, a propósito, que todo esse contexto definia a questão metafísica e ao mesmo tempo prática e política que segundo o próprio Bergson constituía o cerne problemático de *Les Deux Sources* – “como abrir o fechado?”, “como reabrir o fechado?”. Sob essa questão – Worms bem o percebera – encontra-se muito mais do que uma simples questão moral ou política, destacada da ontologia;²¹⁰ pelo contrário, ela implica a ontologia bergsoniana

²⁰⁹ Pelo contrário, Antoine Janvier (2012, p. 217-218) afirmará que o processo de produzir, difundir e comunicar emoção recebe, em *Les Deux Sources*, o nome de amor, mas pela vida inteira, pelo Todo, como a descrição bergsoniana da alma aberta o provaria. Cf., nesse aspecto, (BERGSON, 2001, p. 1006-1007/34).

²¹⁰ “[...] o fechamento e a abertura não são apenas as dimensões morais da relação da humanidade consigo mesma, mas também as dimensões metafísicas do homem com a vida, com seu princípio primeiro e com o universo em seu conjunto” (WORMS, 2011, p. 367); ou, ainda, ao falar do que se encontra envolvido nos problemas verdadeiros que *Les Deux Sources* desvela, Worms dirá que, naquele livro, “[...] encontraremos não apenas a gênese positiva da moral teórica, mas também, e sobretudo, uma nova solução para o problema cosmológico, para o problema da criação, que renova todo o pensamento de Bergson” (*Idem, ibidem*, p. 347). Antoine Janvier (2012, p. 210 e p. 222), seguindo a inspiração de *Le Bergsonisme*, de Deleuze, não deixa de considerar esta obra de Bergson como um desdobramento da ontologia da duração em sentido

mesma, o Todo virtual que se confunde com o élan, causa profunda do vir a ser do real em sua integralidade.

De outro lado, sabemos o que permite, no seio da forma de vida humana, no específico círculo antropológico, que o aberto possa passar. Se, por um lado, a natureza e o instinto impõem o fechado e a vida social, a inteligência também se introduz na estrutura em geral do espírito humano e, com ela, uma potência de hesitação que corresponde a uma atualização de nível psicológico da própria imprevisibilidade ontológica, da duração mesma enquanto diferença consigo mesma – algo a que chamamos liberdade. Nessa abertura demasiado estreita em que ela se insere, todo tipo de jogo se torna possível a partir da tensão constitutiva de nossa liberdade entre inteligência e sociedade (DELEUZE, 1966, p. 112). Não sem razão, o todo da obrigação será explicado pelo instinto virtual, como resistência à resistência, porque o dado fundamental da inteligência é o de resistir ao fechamento que a natureza impõe (BERGSON, 2001, p. 991/13). Há uma indisciplina natural nas crianças porque a inteligência, abandonada a si mesma, é fabricante e inventiva; a variação é o princípio superior (supraintelectual) que não cessa de ressoar nela em um nível apenas intelectual, pragmático, corporal, atento ao presente e às exigências da utilidade e da vida. A inteligência e a invenção, porém, não são nunca deixadas a si mesmas – há sempre um instinto virtual que as vigia, que reequilibra suas tendências, que previne contra seus perigos e confabula para o social.

Por outro lado, ainda que o instinto virtual no homem pressione, a inteligência, tomando seu lugar, instaura um intervalo entre ação e reação; intervalo que Deleuze afirma ser intracerebral. Precisamente esse intervalo torna possível uma variação de hábitos no jogo entre inteligência e sociedade – entre tendências ao egoísmo, ao proveito individual, e pressão exercida pelo todo da obrigação – e indica, dessa forma, o sentido em que a liberdade poderá alargar-se (JANVIER, 2012, p. 209). Tudo se passa como se essa hesitação duracional que a inteligência implica encaminhasse ao aberto. Precisamente essa liberdade intervalar é o que explica certo privilégio do homem em relação às demais formas de vida, do ponto de vista da evolução; ele seria o único capaz de encontrar no círculo antropológico a condição de ruptura e superação de sua própria forma de vida – eis o que tornaria o homem, em nossos termos, o animal biopolítico por excelência, definido por sua potência de variação e invenção de formas de vida. Não por acaso, Deleuze (*ibidem*, *loc. cit.*) dirá que é toda a memória e toda a liberdade que se infiltram por esse

político. No mesmo sentido, por fim, “L’amour est [...] le nom de la durée saisi à son niveau le plus profonde, le plus fondamental [...]” (AMALRIC, 2012, p. 274).

intervalo e se tornam atualizáveis; instaurando o privilégio da abertura no homem, indicarão a sociedade aberta como limite ideal capaz de albergar, por princípio, a humanidade inteira e ir mais além – exprimir-se como amor ao Todo (BERGSON, 2001, p. 1202/284 e, ainda, p. 1006-1007/34), significado profundo da democracia.

O aberto é o índice dos devires de uma humanidade pós-humana na medida em que se dá conta de sua natureza transespecífica. O que a alma aberta encontrará no interior de si é apenas a reiteração do gesto constituinte da própria vida; assim, tornava-se possível definir a atitude mística, antes de tudo, como uma tomada de contato e como coincidência parcial do místico com a própria vida (BERGSON, 2001, p. 1162/233). É, portanto, no sentido do élan e, por extensão, da própria ontologia virtual da qual sai o cosmos, que as almas, as formas de vida e de existência em comum se abrem. Por essas razões, a alma aberta não é um dado puro e simples da natureza, sempre e já atualizado, mas o resultado de um esforço que desenvolve uma virtualidade copresente à inteligência e ao instinto em certo sentido (JANVIER, 2012, p. 214-215). No interior da forma de vida, os virtuais de uma alma aberta encontram-se, nesse sentido, prefigurados na direção da abertura que a inteligência indica; a inteligência e a variação de hábitos que a inteligência implica ao resistir à pressão de uma moralidade fechada são indiciários de uma direção a seguir, mas não atualizam, por si mesmas, nenhuma linha que dela proceda em potencial. Essa linha consiste em uma espécie de apelo do virtual, “appel à la coappartenance originaire à l’*élan vital*” (ZANFI, 2012, p. 231), ao qual respondem as individualidades excepcionais e intuitivas dos grandes homens morais, dos artistas, mas também dos místicos.

Se pudemos reencontrar, brevemente, o aberto como virtual do próprio homem, essa abertura que assim se insinua constitui apenas uma das condições de uma transformação qualquer. Eis o que nos dá, ao mesmo tempo, a chave do vitalismo virtual com que Bergson dissipa os falsos-problemas e as ilusões metafísicas para retomar um contato com o real.²¹¹ Todo um novo esforço deve constituir-se no sentido de esclarecer sua dinâmica, que nos indica precisamente o lugar de uma teoria das emoções e da imitação involuntária e inventiva – esta, profundamente influenciada por Gabriel Tarde (AMALRIC, 2012, p. 284).²¹² Perguntar-se sobre a dinâmica segundo a qual uma

²¹¹ “[...] penser toutes choses en termes de durée et de mouvement, c’est-à-dire comme des produits de l’*élan vital*” (JANVIER, 2012, p. 203).

²¹² A audácia da cosmologia bergsoniana e de sua filosofia do devir é, nesse sentido, muito próxima daquela de Gabriel Tarde, para quem “existir é diferir”. A afirmação que constitui a cosmologia de Tarde é lapidar não apenas por exprimir a precedência da diferença, ou sua natureza infinitesimal, mas por forrar o real com a diferença e submeter a própria identidade a ela. A aproximação entre as cosmologias de Tarde e Bergson é, nesse particular, notável: “Existir é diferir; na verdade, a diferença é, em um certo sentido, o lado substancial

transformação dos hábitos sociais, dos códigos morais ou das formas de organização política se produz é, finalmente, interrogar “como efetuar o aberto?”. É apenas nesse passo que uma teoria da emoção criadora receberá, em *Les Deux Sources*, um estatuto especial (DELEUZE, 1966, p. 116).

A resposta de Bergson a essa questão é bastante clara. A alma aberta não está jamais dada como atual pela natureza; o que a natureza assegurou foi a sociabilidade, por meio de um instinto virtual, e a variabilidade dos hábitos, em virtude da inteligência. Saltar para fora da natureza naturada, para fora do adquirido, “exige toujours un effort” (BERGSON, 2001, p. 1007/35). Sua forma de transcrever nossa questão, “como efetuar o aberto?” é perguntar-se “D’où vient que les hommes qui en ont donné l’exemple ont trouvé d’autres hommes pour les suivre? Et quelle est la force qui fait pendant ici la pression social?” (*Idem, ibidem*, p. 1007-1008/35). Sua resposta, embora concisa, não será menos clara: “Nous n’avons pas le choix. En dehors de l’instinct et de l’habitude, il n’y a d’action direct sur le vouloir que celle de la sensibilité. La propulsion exercée par le sentiment peut d’ailleurs ressembler de près à l’obligation” (*Idem, ibidem*, p. 1008/35).

Eis o ponto em que uma afetividade – cujos termos ainda estão por definir – encontra seu lugar no interior da filosofia moral e política bergsoniana. Além do instinto e do hábito, apenas a sensibilidade poderá interferir com o querer; e é precisamente essa ação direta da sensibilidade sobre o querer que Bergson chamará *emoção* (JANVIER, 2012, p. 215). Contudo, não será esta uma emoção qualquer; sua ação direta sobre o querer é algo que não se confunde com a ação do instinto ou do hábito – formulado pela inteligência, mas fixado pelo instinto – sobre o querer. A emoção está para além disso, constitui o *fora* do instinto e do hábito, consiste na libertação do homem em relação a todo adquirido, que não a precede de modo nenhum. Bergson (2001, p. 1011/40) afirmará, pelo contrário, que é sempre uma emoção nova o que está na origem das grandes criações da arte, da ciência ou da civilização. Trata-se, portanto, não de uma emoção que se segue de uma representação ou de uma ideia – ela jamais se definirá, pois, como intelectual ou

das coisas, o que elas tem ao mesmo tempo de mais próprio e de mais comum. [...] a identidade é apenas um mínimo, e portanto apenas uma espécie, e uma espécie infinitamente rara, de diferença, assim como o repouso é apenas um caso do movimento, e o círculo uma variedade singular da elipse” (TARDE, 2007, p. 98). Toda a cosmologia bergsoniana parece ser a prova dessa máxima; afinal, Bergson realiza um vai e vem constante entre o espírito e o mundo material, perguntando se a incessante mudança que experimentamos por dentro, nosso sentimento de duração, poderia aplicar-se àquilo que existe em geral. Testemunhando essa proximidade entre Tarde e Bergson, são as próprias fórmulas cosmológicas que chegam a se tocar por caminhos muito distintos: “[...] pour un être conscient, exister consiste à changer, changer à se mûrir, se mûrir à se créer indéfiniment soi-même. En dirait-on autant de l’existence en général?” (BERGSON, 2001, p. 500/07).

infraintelectual –, mas de uma emoção que é um estimulante do pensamento e da invenção.²¹³ Trata-se de uma emoção que responde à questão que Deleuze se colocava em *Différence et Répétition*: “como engendrar pensar no pensamento?”. Deleuze encontrará no teatro de Antonin Artaud uma fórmula muito geral que não deixa de transpirar certo bergsonismo: “é preciso açoitar nosso próprio inatismo”. Artaud – como todo artista de gênio – não deixava de saltar, também ele, à sua maneira e como convém, para fora da natureza naturada, para fora do inatismo que significará, para Bergson, todo o adquirido: instinto virtual e inteligência, atenção à vida e imobilidade do pensamento.

Em Bergson, é a emoção criadora que açoita nosso inatismo, engendra o pensar no pensamento e nos permite saltar para fora do constituído e do adquirido naturais – o místico é esse artista nada suicida que executa “o salto vital”. Não sendo consecutiva nem a uma ideia, nem a uma sensação, tampouco a uma representação, a emoção será geradora de ideias e de pensamento, definindo-se menos por elas e mais como “un ébranlement affectif de l’âme, [...] un soulèvement des profondeurs” (BERGSON, 2001, p. 1011/40). A emoção criadora é, portanto, duplamente irreduzível; ela não se reduz nem às excitações físicas superficiais ou às sensações que se produzem em um corpo, nem às ideias e representações que gera como suas expressões. Nesse sentido, Bergson (2001, p. 1012/41) poderá definir a emoção criadora como emoção supraintelectual, querendo significar com isso não uma superioridade de valor, mas uma anterioridade no tempo como a que se encontra presente na relação entre aquilo que engendra e aquilo que é engendrado. O apelo bergsoniano é, pois, o de não confundir produto e produzir; a emoção criadora, supraintelectual, definida como *sensibilidade profunda*, é o que engendra na medida em que essa vibração da integral da alma “c’est bien l’imprevisible même qui nous saisit” (JANVIER, 2012, p. 215). Não casualmente, denotando ainda uma vez a correlação entre os devires em sentido ontológico e nos demais registros (sociais, morais ou políticos, por exemplo), Yala Kisukidi realizará uma releitura do estatuto do fechado e do aberto em função da teoria das multiplicidades presentes no *Essai sur les données immédiates de la conscience*, e não hesitará em vincular ao fechado as multiplicidades de tipo quantitativo, e ao aberto, a multiplicidade qualitativa, heterogênea e contínua que corresponde, no Ensaio, à própria duração.²¹⁴

²¹³ “[...] l’invention, quoique d’ordre intellectuel, peut avoir de la sensibilité pour substance” (BERGSON, 2001, p. 1011/40).

²¹⁴ “Le clos est le règne du multiple, en un sens quantitatif. Multiplicité des parties qui forment les différents groupes humains. Chaque groupe se reconnaît comme Un, en tant qu’il est identique à lui-même – toute identité supposant l’exclusion et la défense contre l’étranger. [...] Contre cette multiplicité particularisante,

Assim como os atos de liberdade em profundidade, tais como aparecem no *Essai*, são raros e excepcionais, a emoção criadora não deixa de ser uma forma de afetividade excepcional que se traduz em forças de aspiração (JANVIER, 2012, p. 216). No entanto, seriam eles atos exclusivamente individuais, prerrogativas dos grandes homens morais, das individualidades excepcionais, dos homens de gênio e dos místicos? Eis a questão que parece insinuar, sub-repticiamente, o problema da comunicação do aberto entre as almas.

Além de já sabermos que o aberto não constitui um dado natural atualizado, dois outros argumentos serão suficientes para respondermos negativamente a essa questão. O primeiro deles reside na circunstância de a alma aberta, tal como caracterizada por Bergson, depender, com efeito, de um esforço individual, mas implicar uma postura transitiva (AMALRIC, 2012, p. 282). Isso se provaria até mesmo metafórica e imagetivamente. Se Bergson insiste nas propriedades incendiárias segundo as quais o aberto se transmite, a atitude vital dos iniciadores, dos indivíduos excepcionais, constitui apenas um foco inicial. Seu destino é tornar-se força de aspiração em virtude de sua capacidade imanente de propagar-se, de tornar-se coletiva. Ao responder por que as individualidades excepcionais têm imitadores, Bergson (2001, p. 1003-1004/30-31) dirá que “leur existence est un appel” – chamado em tudo diverso da pressão, quase-melódico, na medida em que implica uma moral integralmente diferente, de uma emoção superior, nova e irreduzível. Estar na presença de uma personalidade moral é encontrar-se, por isso mesmo, na presença de uma clareira aberta a fogo.

No entanto, em algumas passagens difusas, mas decisivas, veremos que a necessidade de estar em presença de uma grande personalidade moral relativiza-se paulatinamente. Em primeiro lugar, porque há “[des] héros obscurs de la vie morale” (BERGSON, 2001, p. 47). Pouco a pouco, ao lado do exemplo das grandes personalidades morais, de homens excepcionais e de grandes iniciadores, encontraremos existências não menos exemplares e místicas muito próximas de nós – mas também individualidades distantes podem inflamar-nos certa aspiração.²¹⁵ Com isso, Bergson quer dizer que, de algum modo, é possível sentir no mais profundo de nós um eco ou uma ressonância do aberto – mas isso também implica que o aberto esteja, como seu eco, ao alcance de todos.

Em segundo lugar, veremos que estar em presença de uma grande personalidade moral relativiza-se definitivamente, também, em um sentido que nos permitirá encontrar

l’ouvert, comme assumption d’une humanité divine, se définit selon une multiplicité qualitative. [...] elle est, dans le cadre de la philosophie morale de Bergson, un effet de création” (KISUKIDI, 2012, p. 250).

²¹⁵ “Ce pouvait être un parent, un ami, que nous évoquions ainsi par la pensée. Mais ce pouvait aussi bien être un homme que nous n’avions jamais rencontré [...]” (BERGSON, 2001, p. 1004/30).

uma transcrição mais psicológica do que ontológica da memória. Não é de todo preciso estar, ou ter estado, na presença dos grandes homens de bem porque essa presença pode ser evocada a cada instante pela memória e pela história na medida em que elas envolvem um ponto de vista interno à sua ação. Os heróis obscuros da vida moral – adormecidos talvez no mais profundo de nós mesmos (AMALRIC, 2012, p. 283) – poderão manifestar sua personalidade em nós a todo momento; bastará “que nous [les] évoquions ainsi par la pensée”, que apreendamos a abertura de uma existência da qual nunca fomos contemporâneos, de uma vida que nos foi simplesmente contada (BERGSON, 2001, p. 1004/30). Nesses dois sentidos – o das personalidades insuspeitadamente muito próximas e o das individualidades muito distantes – o aberto, tal como manifestado nas vidas desses heróis obscuros que não cessam de enviar-nos seus apelos, é, a exemplo de sua moral, irreduzível ao individual (AMALRIC, 2012, p. 282).

Eis o apelo que não cessa de procurar um eco no coletivo, como em cada um de nós; se o aberto se propaga de maneira incendiária, é porque deve haver algo como uma difusão e comunicação entre as almas que apenas a imitação e a ressonância explicariam. O que essas personalidades excepcionais, saídas, no entanto, do mais comum de nós mesmos, suscitam é uma força de aspiração capaz de ecoar em cada um de nós. Em seus atos, encontramos como que um modelo da ação que não implica um caminho de todo dado e simplesmente a trilhar, mas permite a uma personalidade entrever, no mais profundo de si, a projeção da abertura singular que uma personalidade excepcional se tornara para ela. Por mais que a imite, a singularidade irreduzível da personalidade – feita de duração – inibe o idêntico. A propagação do aberto dá-se, sem dúvida, por imitação, e mediada por almas individuais transitivas do aberto; contudo, a imitação pela qual o aberto se propaga e se transmite de alma em alma não se reduz a uma mimética superficial. Esse é o sentido da figura do eco ou da ressonância – se a emoção criadora é uma vibração da alma, um seu *ébranlement*, ecoá-la ou ressoar com ela significa vibrar-junto, percuti-la no mais profundo de nós mesmos, ao mesmo tempo em que ela ganha a tonalidade e a coloração singulares e irreduzíveis da alma na qual encontrou eco.

Por essa razão, David Amalric (2012, p. 283) não apenas associará a propagação do aberto entre as almas à inspiração que o conceito de imitação inventiva recebe das obras de Gabriel Tarde, mas afirmará tratar-se, em Bergson, de uma teoria da propagação imitativa. Por um lado, ela dará ao fenômeno da imitação e da própria emoção criadora uma dimensão afetiva – como um entusiasmo incendiário (BERGSON, 2001, p. 1026/59) – e a um só tempo coletiva; por outro, a imitação será um processo que ocorre em profundidade,

que implica, como consequência da própria natureza criativa e profundamente duracional de toda personalidade, um coeficiente de reinvenção e de reapropriação dessa tensão que se manifesta originalmente como a abertura dos atos e das almas das individualidades excepcionais. Finalmente, é como se tudo se tornasse uma experiência coletiva de libertação, em que a consciência e a representação são, no limite, inteiramente desnecessárias à imitação que, como em Tarde, será inventiva e involuntária (AMALRIC, 2012, p. 284). Assim, poderemos enxergar, finalmente, o fenômeno do aberto inserido no tecido afetivo da sociedade, recondicionando parcialmente as formas do viver-junto.

Bastará a emoção criadora, bastará ter respirado sua atmosfera e ter penetrado uma emoção para agir de acordo com ela (BERGSON, 2001, p. 1015/45). Ela não é o efeito da representação, mas geradora de ideias. Ela não introduz sentimentos em nós, mas introduz-nos no interior de emoções verdadeiramente impessoais, como o que fazem as sublimes canções de amor: “Telle musique sublime exprime l’amour. Ce n’est pourtant l’amour de personne. Une autre musique sera un autre amour. Il y aura deux atmosphères de sentiment distinctes, deux parfums différents et, dans le deux cas l’amour sera qualifié par son essence, non par son objet” (BERGSON, 2001, p. 1191-1192/270).²¹⁶

Eis a sociedade que se abre, a que se encontra a meio caminho entre o fechado e o aberto, seu limite ideal. Sabemos, no entanto, que o incêndio não durará para sempre. Logo ele se apagará e as formas de vida que o élan fundia em uma potência superior que se confundia com os virtuais e com seu próprio devir, voltarão a solidificar-se e a tocar-se pelas bordas superficialmente, como se a vida se fechasse em uma forma de memória atual e esquecida de si mesma. As vibrações parecerão ter cessado, as personalidades gloriosas, desaparecido, o fechado parecerá ter recoberto integralmente o aberto: “Ces deux morales juxtaposées semblent maintenant n’en plus faire qu’une, la première ayant prêté à la seconde un peu de ce qu’elle a d’impératif et ayant d’ailleurs reçu de celle-ci, en échange, une signification moins étroitement social et plus largement humaine” (BERGSON, 2001, p. 1016-1017/47). Tudo se converte, então, em estratégias para combater o fechamento. Em responder “O que resta quando nenhum outro devir parece possível?”. Se nos perguntávamos “Como perseverar no aberto?”, colocado do ponto de

²¹⁶ Bergson (2001, p. 1008/36) dirá, ainda, sobre a impessoalidade da emoção musical que nos introduz em emoções como signo do Todo: “Que la musique exprime la joie, la tristesse, la pitié, la sympathie, nous sommes à chaque instant ce qu’elle exprime. Non seulement nous, mais beaucoup d’autres, mais tous les autres aussi. Quand la musique pleure, c’est l’humanité, c’est la nature entière qui pleure avec elle. A vrai dire, elle n’introduit pas ces sentiments en nous; elle nous introduit plutôt en eux, comme des passants qu’on pousserait dans une danse. Ainsi procèdent les initiateurs en morale. La vie a pour eux des résonances de sentiments insoupçonnées, comme en pourrait donner une symphonie nouvelle; ils nous font entrer avec eux dans cette musique, pour que nous la traduisions en mouvement”.

vista da sociedade que acabou de fechar-se sobre si mesma, esse problema transfigura a questão inicial: “Como reabrir o fechado?”. Eis os termos em que o combate contra o fechamento se transcreve.

É a questão do devir, em sentido a um só tempo ontológico e biopolítico, cosmológico e moral, que nos coloca no epicentro das relações entre memória e transição. Respondendo a ela de uma maneira muito lacônica, e talvez por isso mesmo infinitamente pregnant, Bergson parece fundir todos os níveis, embaralhar todos os registros, em uma fórmula de todo decisiva: “remuons la cendre; nous trouverons des parties encore chaudes, et finalement jaillira l’étincelle; le feu pourra se rallumer, et, s’il se rallume, il gagnera de proche en proche” (BERGSON, 2001, p. 1017/47). Porém, o que se encontra em jogo nessa fórmula? Não se trata de estender um pouco mais além o gozo de suas imagens ígneas do aberto. O que o combate contra o fechamento solicita é, de um lado, perseverar no aberto; de outro, reabrir o fechado. Esse combate não poderia ser mais político e vital. Ele não cessa de se dissimular sob as imagens explosivas e incendiárias de que Bergson (2001, p. 825-826/14-15) dotou não apenas o aberto, mas a própria liberdade e a vida em *L’Énergie Spirituelle*.²¹⁷ É preciso procurar o tecido de sentido do qual essas imagens não são senão um signo do aberto, da mesma forma como o remexer das cinzas não deve ser senão o indício do incendiário.

Prestemos atenção, sobretudo, a esta fórmula bergsoniana lacônica e magistral à qual David Amalric (2012, p. 284-287) dedicou belas páginas: *Remuons la cendre*. Sabemos que as experiências de abertura são sempre efêmeras, sempre ameaçadas pelo fechamento – lembremo-nos que Bergson não se cansava de dizer que o instinto vigia. Sabemos que “[...] après chacune [des expériences qui tendent vers la société ouverte] se referme le cercle momentanément ouverte” (BERGSON, 2001, p. 1005/32). Parte da aspiração social torna-se pressão e a obrigação termina por recobrir o todo. O verbo *remuer*, conjugado sob a forma imperativa na fórmula bergsoniana, indica ao mesmo tempo um gesto e um convite à ação, segundo David Amalric (2012, p. 285), como se nos dissesse: “même lorsque l’ouvert a été entièrement recouvert par le clos, lorsqu’il n’y a guère plus de personnalités exceptionnelles pour les susciter à nouveau, il est encore possible de faire quelque chose”.²¹⁸ O que Amalric não nota – ao menos, não

²¹⁷ É nesse sentido que Deleuze dirá que, para Bergson, “La liberté a précisément ce sens physique : ‘faire détoner’ un explosif, l’utiliser pour des mouvements de plus en plus puissants” (DELEUZE, 1966, p. 113).

²¹⁸ Bergson afirma, ainda, que “Le souvenir de ce qu’elles [les âmes mystiques] ont été, de ce qu’elles ont fait, s’est déposé dans la mémoire de l’humanité. Chacun de nous peut les revivifier [...]” (BERGSON, 2001, p. 1046/85).

expressamente – é que a escolha do verbo *remuer* não é acidental. Com efeito, *remuer* é sinônimo de *bouger*, *mouvoir*, *déplacer*; transmite a ideia de movimento, de deslocamento, de mudança de lugar e, portanto, de um gesto que, na forma imperativa flexionada na primeira pessoa do plural, faz-se coextensiva de um convite à ação. Assim, “remuons”, no contexto da fórmula bergsoniana, pode ser traduzido sem prejuízo de sentido por “movamos”, “remexamos”, “desloquemos”, “troquemos de lugar” a cinza, o que restou do aberto. No entanto, *remuer* possui, em francês, um emprego figurado muito particular, equivalente a “provoquer de l’émotion”, “emocionar-se”. Um escritor atento à etimologia, como Bergson, demonstrou mais de uma vez estar consciente de que “mouvoir” e “s’émouvoir”, mover e emocionar-se, possuem a mesma raiz etimológica. David Lapoujade (2010, p. 73), em uma passagem talvez insólita – porque relacionada à intuição e à simpatia – não deixou de observar essa proximidade: “Connaître pour Bergson, c’est toujours entrer dans un mouvement, comme on s’émue d’une mélodie ou comme on entre dans une danse”. Contudo, se conhecer é entrar em um movimento, da mesma forma como uma melodia nos move/emociona, ou como entramos em uma dança, é porque “Il y a quelque chose de plus profond que notre intelligence, plus profond même que notre vie affective ou émotionnelle, c’est le rythme particulier de durée par lequel nous entrons en relation avec d’autres réalités” (*Idem, ibidem, loc. cit.*) - então, já não haveria onde nos fechar nessa aberta claridade.

Remuer la cendre é, com efeito, um princípio de agitação e movimento, um turbilhonamento e um convite à ação, mas, mais profundamente, um convite coletivo a fazer rescender o perfume do tempo. Se a cinza é o que resta quando nenhum outro devir parece possível, quando o aberto parece fechar-se e solidificar-se em hábito e código moral, trata-se de remexer a cinza – que não é senão a memória dos atos dos místicos, das grandes personalidades morais, como dos heróis obscuros, dos iniciadores e artistas de gênio – para revivificá-la (BERGSON, 2001, p. 1017/47; p. 1046/85). A memória é tudo o que resta quando nenhum outro devir parece possível; ela está, por isso mesmo, fora do possível, constitui uma potência virtual, memória do jamais vivido, memória para o futuro (LAPOUJADE, 2010, p. 21-22). Fundamento do tempo, a memória nos lembra de que mesmo a evocação e a *mimesis* de uma existência mística que jamais conhecemos, que jamais vivemos em nossa própria vida, que nunca foi agida e, portanto, define-se pela espera e pela espreita que são modos do virtual, não apenas está ao alcance de nossa experiência, mas jamais implicará uma repetição pura, e sim uma reapropriação e uma imitação inventivas. Toda rememoração, como toda memória ontológica e elementar,

implica o Todo virtual que é o fundamento do tempo e que reabre o devir; o devir e o virtual são o que passa por contrabando no menor contínuo de tempo dedicado à reminiscência. Como em *Matière et mémoire*, é a duração inteira que se atualiza em cada nível de memória.

Contudo, um último problema, que nos levará a responder de uma vez por todas à questão de como o aberto se comunica de alma em alma e, ainda, nos oferecerá a antevisão do que, até agora sem a definir, chamamos de comunidade de eus profundos. Todo esse problema resume-se em responder “Como o aberto encontra-se ao alcance de nossa experiência e, ao menos *de direito*, da experiência de todos?”. É nesse ponto que veremos uma ontologia do virtual, que se insinuava como causa profunda da evolução e das formas de vida, reabrir-se em cosmologia, infiltrar-se definitivamente nas formas que engendra.

Caterina Zanfi afirma que, por meio da dualidade entre aberto e fechado, Bergson introduz em *Les Deux Sources* uma forma de sociabilidade que não se constitui como desdobramento do hábito e das convenções utilitárias, mas, sim, um novo tipo de sociabilidade “qui puise dans une source plus profonde, racine de la coappartenance et de la solidarité des êtres, fondement plus profond de la intersubjectivité” (ZANFI, 2012, p. 231). Essa nova forma de sociabilidade esboça-se em uma passagem senão prematura, de todo insólita, em que Bergson deduz da incomensurabilidade da personalidade do eu profundo para com todos os demais, mas também de sua irredutibilidade às figuras sociais do eu superficial, a potência de um equilíbrio social superior. Sabemos que o eu superficial – progenitura do espaço, do sólido e da inteligência natural – é, desde o *Essai*, a parcela socializada de nós mesmos, mas também a mais inautêntica e submissa. Ao questionar o indivíduo em sociedade, é o indivíduo integral, em que o superficial coexiste com o profundo, que o constitui como união coesa. No entanto, se o eu superficial explica a obrigação e a moral fechada, não explicará a liberdade ou a alma que se abre. Por essa razão, Bergson (2001, p. 986/07) pergunta, prefigurando esse novo tipo de sociabilidade em profundidade de que falou Catherine Zanfi: “S’installer dans cette partie socialisée de lui-même, est-ce, pour notre moi, le seul moyen de s’attacher à quelque chose de solide? Ce le serait, si nous ne pouvions autrement nous soustraire à une vie d’impulsion, de caprice et de regret”. Insinua-se, portanto, uma outra forma de solidez e solidariedade social que não a superficial: “[...] au plus profond de nous-mêmes”, Bergson continua, “si nous savons le chercher, nous découvrirons peut-être un équilibre d’un autre genre, plus désirable encore que l’équilibre superficiel”.

Estaríamos diante, pois, de dois tipos de equilíbrio a que correspondem dois tipos de sociabilidade: um superficial, outro profundo. De acordo com a imagem das plantas aquáticas, que Bergson evoca, é possível encontrar estabilidade e solidez em ambos os sentidos; na superfície, a reunião das folhas permite que umas apoiem-se nas outras, mas é em profundidade que cada uma encontra-se firmemente enraizada a um *solo comum*. Há sem dúvida uma sociedade superficial, pela qual cada um mantém-se unido aos demais em razão da pressão exercida por um conjunto impessoal de comandos morais que correspondem à sociedade fechada. O novo sentido de nossa vida social, que Bergson introduz pela imagem das plantas aquáticas que se enraízam em um solo comum, constitui esse novo sentido, o que chamamos de comunidade de eus profundos na qual, “[...] dans l’enracinement dans la vie commun à tous les individus, on trouve la source métaphysique de la socialité” (ZANFI, 2012, p. 231).

Que Bergson se limite à imagem das plantas aquáticas enraizadas a um solo comum da mesma forma como indivíduos estão, em profundidade, enraizados ao mesmo élan que é a fonte de toda sociabilidade e invenção política, não se trata de uma metáfora inerte e sem maiores consequências. Ela atesta a correlação entre o ontológico e todos os demais níveis de produção da vida, de suas formas e de seus acontecimentos, materiais ou espirituais, sobre a qual não cessamos de insistir. Não casualmente, Caterina Zanfi adverte que a força de uma transformação manifesta-se sobretudo no indivíduo, mas ela é transitiva, e tende a tornar-se aspiração, chamado de heróis obscuros da moral, na medida em que “fait appel à la coappartenance originaire de l’élan vital, qui justifie l’accessibilité idéalement universal à ce renouvellement même” (ZANFI, 2012, p. 231-232). Com efeito, *idéalement* significa, aqui, de direito. É a dimensão profunda da duração, a consistência virtual de uma memória elementar que faz o tempo passar, que constituía a condição da simultaneidade de fluxos atuais e que, nesse plano, é a condição virtual da comunicação em profundidade da emoção criadora, de sua propagação incendiária e independente tanto do instinto quanto do hábito, das ideias como das representações. Eis o que o acordo entre os místicos – que testemunham pontos de partida e chegada comuns –, mas também a dimensão de uma consciência pré-individual e pré-subjetiva que garantia a simultaneidade de fluxos atuais, asseguram (ZANFI, 2012, p. 232; BERGSON, 2001, p. 1184/261).

É certo que Deleuze (1966, p. 115-117) havia localizado a emoção criadora bergsoniana em um intervalo intercerebral, resultante dos jogos de invenção entre a inteligência e a sociedade, e que a hesitação da inteligência não seria senão a imitação singularizante de uma hesitação superior da duração nas coisas. A liberdade, então, só é

dada como resistência. A pressão e o todo da obrigação, como resistência às resistências, são infinitamente desdobradas nesse jogo. Tudo se passa como se nesse intervalo viesse atualizar-se em certos níveis psicológicos, mas também sociais e políticos – que coexistem com o Todo virtual do qual dependem –, uma imensa memória cosmológica. Encontraríamos, desse modo, a forma de solidariedade e o solo mais próprio no qual está enraizada uma comunidade de eus profundos que encontra no aberto seu limite de direito.

Bergson, por sua vez, apresenta prefigurações de que uma comunicação incendiária instala-se em profundidade e é, ao mesmo tempo, a fonte original de toda transformação social e política. Ela é a fonte ontológica de toda fenomenologia da revolução, espécie de última resposta para além da qual nada há a procurar (JANVIER, 2012, p. 221) para justificar uma mudança na repartição de nossos desejos que, por ser um prolongamento da própria vida, é indeterminada e imperceptível. A arte e a mística colocam-nos, cada uma à sua maneira, no interior de uma emoção; permitem perceber que a emoção criadora estabelece-se, constitui certa atmosfera, instala-se em uma comunidade de eus profundos e propaga-se de alma em alma, como o aberto. Assim, a criação artística que inicialmente choca, pode terminar por alterar o próprio gosto do público. A obra, expressão da criação – ao mesmo tempo força e matéria –, pode operar essa transformação na medida em que ela imprime um élan que o artista comunicou, que se confunde com aquele do artista, que permanece invisível e presente nele (BERGSON, 2001, p. 1038/75). O místico instaura essa mesma comunicação em profundidade. Ocorre às personalidades místicas o mesmo que sucede aos artistas de gênio que produzem obras que nos ultrapassam (*Idem, ibidem*, p. 1157/226).

Nada além de uma comunidade de eus profundos que se compõe com a atmosfera de uma emoção criadora, que comunica o aberto de alma em alma como um entusiasmo incendiário de uma verdadeira comunidade espiritual amorosa e ilimitada, pode explicar que homens até outro dia humildes e submissos, tenham resolvido, repentinamente, não mais querer morrer de fome, criar direitos que exprimem um amor tão universal aos homens quanto a emoção criadora que ambienta a comunidade de eus profundos, que não se confunde em nenhum grau com uma família, um grupo social ou uma pátria, mas testemunha um universalismo imanente ao Todo vital. O aberto, o devir e a ruptura que os períodos revolucionários dão a ver são apenas o desdobramento no nível político de uma criação ontologicamente mais profunda que não cessa de se produzir no universo. Sua moral realiza-se no caminho inverso ao da natureza; em tudo contraposto ao fechado, a moral aberta é incompatível com a segregação, a hierarquia, a disciplina e a guerra. Em

tudo imanente à própria vida, a moralidade e as almas abertas compreendem o Todo, o virtual. A democracia, os direitos humanos, o universalismo ético e a paz tornam-se formas de perseverar no aberto, de combater o fechamento em seu próprio terreno – embora incessantemente ameaçadas por ele. Nesse extremo virtual ao qual tendem a intuição mística e a comunidade de eus profundos, porém, já não encontraremos nada semelhante ao homem. A comunidade de eus profundos consiste nos virtuais jamais vividos por nossos eus superficiais, mas coexistentes com eles. Profundamente pessoais, os virtuais do élan testemunham a um só tempo a presença do impessoal em nós, do advento de uma humanidade divina, do super-homem, que o artista toca pelas bordas e que o místico já pode ser inteiramente – espécie que superou o homem, que se compõe de uma só singularidade; centelha obscura do aberto, incêndio no tecido cerrado e gris das formas de vida.

Na medida em que esclarecemos esse novo tipo de sociabilidade, a comunidade de eus profundos como substrato afetivo-espiritual inconsciente ou como fonte transicional, torna-se necessário compreender os termos práticos e políticos em que ela se desdobra. Embora permaneçamos atentos à correlação entre uma ontologia do virtual e seus desdobramentos em uma filosofia política, os temas da transição e do aberto – como os papéis que a democracia e os direitos humanos assumirão na filosofia política bergsoniana – revelarão, ao cabo, o último nível em que a memória constitui condição necessária à transição política em sentido institucional e social. Em profundidade, nos níveis mais puramente ontológicos, vimos a memória confundir-se ao infinito com um virtual que é o próprio tecido sobre o qual os atuais se bordam; isolamos uma memória elementar e ontológica que constituía o fundamento do passar do tempo que, registrando os fluxos duracionais sem cessar, rompia o círculo do presente no qual o atual encontrava-se enodado e o empurrava no sentido do devir. O que temos, até aqui, é uma coleção de diversos níveis, ou de diversos fluxos coexistentes graças ao virtual do qual procedem, desse movimento universal que coincide com o da própria vitalidade inorgânica do élan, de seus virtuais, da potência diferencial de sua multiplicidade heterogênea.

Nesse quadro, vimos a própria liberdade surgir como o representante psicológico ou político-social de um operador mais profundo – o imprevisto ontológico que a duração implica. Toda transformação social coletiva não deriva, como pudemos perceber, de outra fonte. A figura impessoal e pré-individual do místico constitui sua prova; implicando uma moralidade de aspiração e supraintelectual, é a própria forma de vida da espécie, a natureza

naturada, que o místico supera; isso, contudo, não é possível senão a partir do contato com o élan vital, com o precursor sombrio do devir que, sob a forma do amor universal e de uma emoção criadora que se transmite de alma em alma, que faz seus apelos ao mais profundo de nós mesmos e não cessa de procurar por ressonâncias, é uma forma de afeto do próprio tempo.

É pelo próprio tempo que uma forma de vida se deixa afetar em profundidade para entrar em um devir. O mesmo vale para qualquer transformação social, para toda transição. No entanto, resta explicar como a democracia e os direitos humanos podem constituir, no bergsonismo, formas de perseverar duravelmente no aberto. Seria preciso encontrar o limite da questão “como perseverar no aberto?”, “como combater o fechamento?”, interrogando aquilo que é mais próprio da Teoria da Justiça de Transição: a transcrição dos problemas do aberto em dispositivos concretos e em estruturas institucionais. Eis o que nos coloca diante de um aparente paradoxo: procurar modos duráveis de perseverar no aberto não implicaria coagulá-lo em uma forma, fazê-lo fechar-se sobre si? No limite, não estaríamos combatendo o fechamento com mais fechamento? São precisamente essas questões que exigem descer aos desdobramentos práticos e políticos da metafísica vital e virtual de Bergson. Tais desdobramentos revelarão não apenas a relação entre uma moral universal imanente e concreta com a democracia e os direitos humanos, mas a centralidade destes últimos para a produção de transformação social. Ao mesmo tempo, será possível compreender de que maneira a memória das violações de direitos humanos, as narrações da violência – em níveis social e institucional –, podem encontrar-se no coração dos devires sem os quais nenhuma transição se produz. É no sentido desse desdobramento derradeiro e limiar que devemos conduzir nossa investigação.

Caso se compreenda, a exemplo de Bergson, a “sociedade que se abre” como a realidade da maior parte das sociedades, compostas de um misto de tendências ao fechamento e à abertura, será possível revelar que uma questão prática e política se destaca na análise da sociedade fechada, e se relaciona com a subsistência de uma tensão natural ao fechamento: “[...] puisque les tendances de la société close nous ont paru subsister, indéracinables, dans la société qui s’ouvre, puisque tous ces instincts de discipline convergeaient primitivement vers l’instinct de guerre, nous devons nous demander dans quelle mesure l’instinct originel pourra être réprimé ou tournée [...]” (BERGSON, 2001, p. 1220/307). O que está no coração da filosofia política bergsoniana aparece, então, muito claramente; trata-se de encontrar na moral de aspiração que o aberto implica, e para a qual empurra as almas que se abrem, uma possibilidade de superar a forma de sociabilidade

produzida de acordo com a natureza e com o instinto virtual que vigia as variações da inteligência. De seu ponto de vista mais concreto e prático, trata-se de transformar a ordem social das organizações humanas na medida em que elas são atravessadas por um misto de tendências, ao aberto e ao fechado (KISUKIDI, 2012, p. 246). A tendência ao fechamento aprisiona o homem no interior das formas de sociabilidade superficiais, em formas de organização e em modos de vida já adquiridos; de outro lado, a tendência à abertura renova as alianças entre homem e virtual e, quebrando o círculo antropológico no interior do qual a natureza o concebeu, permite-lhe reencontrar sua destinação metafísica ao mesmo tempo em que coloca em jogo suas formas de vida, seus modos de existência e relação social.

Na medida em que o aberto impulsiona o homem para além de si mesmo, será na direção do élan, do qual procede – contraefetuação virtual –, mas também na direção do Todo, por meio de processos de atualização que criam as linhas nas quais essa nova tomada de contato com o élan vital irá dividir-se e atualizar-se até certo limite. A alma que se abre em direção ao Todo, diz Bergson, vai mesmo muito longe. Não se confunde com uma alma fechada, que ama sua família, sua pátria, os grupos sociais aos quais pertence, ou afirma cumprir as fórmulas vazias superficialmente universais; a alma que se abre goza de um amor que se estende a toda a humanidade, a toda a natureza, aos virtuais inorgânicos da própria vida (BERGSON, 2001, p. 1006-1007/34). Sob o aberto, pulsa uma ética universalista em profundidade capaz de explicar a correlação entre as transformações sociais e a consolidação da democracia e dos direitos humanos.

Contudo, prestemos atenção a essa alma que se abre, por um momento, e vejamos se não encontramos nela a atitude mística que exprime a continuidade do élan vital da qual ela, mas também toda a espécie humana, procede finalmente. Tanto o indivíduo como a espécie humana representam interrupções momentâneas do élan criador, sua parada diante de um obstáculo. A centralidade da figura do místico explica-se em virtude do que sua experiência demonstra finalmente – a possibilidade da abertura, da conversão do estático em dinâmico, da dissolução da forma em energia, da reabertura do que parecia fechado. Se, mais além, Bergson poderá convidar à ação aqueles que experimentam um tempo de fechamento praticamente absoluto dizendo “Remuons la cendre”, exaltando os heróis obscuros da moral ou as narrativas de vidas de homens memoráveis que jamais conhecemos, é porque recuperamos as existências místicas naquilo que elas tem de poderosamente impessoal; no ponto em que uma vida se confunde com um modo de subjetivação em ato, com a efetuação de um prolongamento do élan vital com o qual tomou contato. Essa superação de si – de que todo indivíduo é capaz, no limite, ao menos

de jure – só é possível como acesso a uma comunidade de eus profundos, capaz de conceber uma outra forma de relação social que já não se confunde com nenhum nível comunitário superficial (família, pátria, fórmulas universalistas abstratas e descarnadas; tampouco império, território, classe social ou gênero). Ao lado dos laços profundos que nos remetem a um élan comum, à metafísica da criação da qual todos tomamos parte em profundidade, há sempre o modo de subjetivação que constitui um universal na sua diferença e uma diferença em seu universal. É nesse sentido que Yala Kisukidi (2012, p. 247) afirmará que é o místico, como sujeito sem identidade, que permitirá não apenas uma teoria do impessoal, mas a refundação do universalismo moral bergsoniano de acordo com uma metafísica da criação. O místico é, portanto, a figura paradigmática do sujeito sem identidade – que não designa nada além do eu profundo em continuidade com o real, compreendido como criação de imprevisível novidade (KIDUSIKI, 2012, p. 248).²¹⁹

Com efeito, é preciso compreender, de um lado, que o universalismo bergsoniano não está jamais dado, não é desde sempre atual. Assim como a abertura de uma alma, o universalismo exige o esforço de uma criação de si por si mesmo, de uma abertura de si ao impessoal que designa, já, o Todo com seus virtuais. O que está dado pela natureza, o que é sempre já atual, é a pulsão de fechamento e o hábito de contrair hábitos, a autoridade, a hierarquia e o fixismo, a guerra e as formas cerradas de sociabilidade que não cessam de vigiar as variações virtuais em que o tecido social se engaja e entretém. Seu fundamento tampouco será racional e esclarecido; na medida em que ele pulsa do próprio élan vital, a razão constitui apenas uma faculdade na qual as tendências inteligentes depuseram o élan; assim como não pode explicá-lo, não pode explicar um universalismo que encontra nele seu enraizamento imanente e profundamente ontológico.

O universalismo moral bergsoniano dependerá, desse modo, integralmente de uma metafísica da criação; contudo, sabemos que a criação implica, pelo menos, duas metades, uma atual e outra virtual. A criação em ato, a pura exigência de criação que se confunde com o próprio élan vital, encontra-se, sem dúvida, no registro do virtual; aquilo que é criado segundo sua própria linha divergente, que parte do virtual e cria a si mesma, em seus próprios termos, designa uma expressão dessa energia criadora (KISUKIDI, 2012, p. 248-249). De modo análogo, Deleuze (1966, p. 117-118) terá descoberto na emoção criadora três sentidos da criação: 1) enquanto ela exprime a criação em sua totalidade; 2)

²¹⁹ “Le mystique appelle au dépassement des déterminations de l’espèce [...]” (KISUKIDI, 2012, p. 249); ou, ainda, “[...] l’espèce humaine est traversée par l’unité d’un courant qui l’appelle à se dépasser en se recréant” (*Idem, ibidem*, p. 251).

enquanto ela cria a obra na qual se exprime; 3) enquanto ela comunica essa variabilidade inventiva de alma em alma, o que implica descobrir, sob a criação, uma espécie de memória cósmica capaz, a cada vez, de encarnar-se em emoção e de comunicar – e de sempre tornar a comunicar – o élan. Assim como a memória pura servia-se do jogo intervalar entre excitação e reação para insinuar-se em lembranças-imagens, a memória cósmica do élan serve-se do jogo intervalar entre pressão e resistência para romper o círculo social que prende o indivíduo a determinadas formas de vida.²²⁰ A memória é, pois, em cada um dos níveis em que se atualiza integralmente, sempre profundamente vital. Assim, se o que Yala Kusikidi chamou de “uma refundação da moral universal” no interior da filosofia política de Bergson só pode ocorrer em função de uma metafísica da criação – mesmo porque o universalismo jamais é um *a priori*, não se encontra jamais natural ou biologicamente dado – será forçoso reconhecer que o universalismo só pode consistir em um efeito de criação.²²¹

Porém, em que sentido deve-se compreender esse universalismo ligado ao paradigma subjetivo nomádico que é o místico? Que ele não seja *a priori* e racional, mas o efeito afetivo de uma criação, já pode fazer-nos entrevê-lo como concreto e imanente à vida. Assim como a figura nômade do místico efetua em sua própria existência um universalismo que é o efeito de uma criação – que dissolvendo sua identidade individual e de grupo descortina a comunidade de eus profundos que ele já integra, e que não se ressent de nenhum dos limites impostos pelo fechamento (império, pátria, classe, família ou gênero) –, poderia haver, em um nível coletivo, um universalismo concreto e imanente à própria vida como efeito de uma criação e de uma emoção coletivas que encontram na comunidade de eus profundos o solo comum impessoal no qual um novo tipo de sociabilidade e de equilíbrio superiores poderiam ser encontrados. Nesse ponto, a dissolução das identidades individual e de grupo assinala a coincidência entre o impessoal e o universal.

No entanto, seria ainda o caso de perguntar se essa moral universal concreta e imanente, que encontra no impessoal o traçado dos destinos metafísicos da própria humanidade, consegue verdadeiramente desprender-se das contingências em que parece originar-se. Em outras palavras, como o misticismo cristão – que Bergson, como vimos,

²²⁰ “Et qu’est-ce que c’est que cette émotion créatrice, sinon précisément une Mémoire cosmique, qui actualise à la fois tous les niveaux, qui libère l’homme du plan qui lui est propre, pour en faire un créateur, adéquat à toute le mouvement de la création?” (DELEUZE, 1966, p. 117).

²²¹ “L’universel n’est jamais donné, mais est toujours le produit d’un effet de création” (KISUKIDI, 2012, p. 250).

reputa ser o misticismo completo – é mais místico que cristão, mais impessoal e universal que contingencial? Metodologicamente, Bergson só se aproxima do misticismo cristão para reputá-lo a experiência mística completa por excelência na medida em que ele possa dissociar-se dos conteúdos de crença próprios ao catolicismo. A mística é uma experiência de retomada de contato com o élan vital e não há nenhum conteúdo de crença a procurar para além disso, pois é a experiência suprema, universal (ao alcance de todos, *de jure*) que promove a coincidência parcial de nossa vida com algo que nos excede em potência – chamemo-lo Deus ou élan vital. Nesse aspecto, há uma distinção bastante precisa que permite ao bergsonismo utilizar-se das experiências místicas cristãs independentemente da matéria religiosa contingente e particular sobre a qual ela parece aplicar-se (KISUKIDI, 2012, p. 253). Que certa experiência mística seja aparentemente cristã, estabeleça-se no sentido do cristianismo, de seus textos e conteúdos de crença, a impessoalidade e o nomadismo místicos provariam sem cessar o seu poder de passar-se do particular, do contingente e dos seus símbolos, atingindo, no contato com o élan, uma universalidade puramente concreta e imanente à própria vida. Para Bergson, evangélico quer dizer, em profundidade, universal, assim como divino quer dizer virtual e vital. Outra interpretação tornar-se-ia aporética, na medida em que o misticismo só toca o élan porque contraefetua sua própria forma contingencial, o dado atualmente, como efeito de um esforço e de uma criação em profundidade. Atingimos, portanto, no misticismo, a diferença profunda inteiramente indiferente às diferenças superficiais. Nesse contexto, de nenhum outro modo impessoal e universal poderiam confundir-se ao infinito, de nenhuma outra maneira o particular superficial (identidades, grupos) poderia ser absorvido no Todo universal que o virtual designa.

Disso decorre, como Yala Kisukidi (2012, p. 254) bem percebe, que não haja um modelo abstrato, nem mesmo o derivado de uma faculdade régia, de humanidade no universalismo bergsoniano. Uma vez que o destino metafísico imanente do homem seja precisamente o super-homem, não haverá nenhum humanismo intraespecífico definidor do amor ao Todo. Definir uma humanidade por outro termo senão o indefinido e talvez vago *aberto* seria recair em construções antropológicas artificiais, tendentes precisamente àquilo que o aberto desejava conjurar na natureza (a exclusão, a dominação, a guerra).

Se pudemos revelar um quadro ético do qual o aberto participa no sentido de um universalismo concreto e imanente à própria criação, trata-se de diagnosticar de que maneira o aberto pode ser transcrito em termos práticos e políticos, investigando de que forma a democracia e os direitos humanos encontram aí sua inserção. O espaço político das

sociedades concretas não é integralmente fechado ou aberto; estes são limites puros ideais ou metafísicos; designam antes tendências que efetuações nuas, de tal modo que o espaço político será definido mais em função do misto das duas tendências que de apenas uma delas. Se sociedades concretas estão mais próximas, portanto, de sociedades que se abrem do que de sociedades pura e simplesmente fechadas ou abertas – limites ideais aos quais as formas de relações coletivas são incessantemente puxadas.

Todo devir democrático será explicado, nesses termos, a partir de um duplo registro: a comunidade de eus profundos, por um lado, e, por outro, uma emancipação da natureza. O que constitui a condição de possibilidade de uma ação política que visa à transformação social em geral, àquilo que chamamos de transição – a emoção criadora que ecoa na comunidade de eus profundos e reabre o que permanecera até então fechado –, vem unir-se a uma tendência de emancipação da natureza que só pode efetuar-se na medida em que o homem resiste a ela, em que o profundo resiste a perseverar no social e no superficial que o define.²²² Bergson não deixou de entrever desde o início de *Les Deux Sources* que a emancipação humana em relação à natureza naturada e às formas de existência e de sociabilidade que ela implica. Se Bergson (2001, p. 986/07) pudera dizer que o indivíduo pertence tanto à sociedade como a si mesmo, fora para mostrar a coexistência diferencial entre dois ritmos: um, que define as ilusões de um sujeito fixo que se resolve na camada mais superficial de uma identidade forjada em função e por força das convenções sociais; outro, que define a verdade sombria de um sujeito integralmente constituído pelos tempos da memória e do devir e que, como tal, toma parte na comunidade universal de eus profundos como uma comunidade que vem. Pertencendo a si mesmo em profundidade, o indivíduo torna-se o portador do novo, anunciador da ruptura e precursor das emergências do profundo que contraefetua e dissolve o superficial: “L’individu qui fait partie de la société peut infléchir et même briser une nécessité qui imite celle-là [de l’organisme]” (BERGSON, 2001, p. 985/07). Que o eu bergsoniano esteja sujeito a um duplo regime, o do si e o do social, pontos em que ele é ora vitalidade inorgânica selvagem, ora organização sob uma forma cortês e sociável, é apenas a tensão e a resistência do profundo em relação ao superficial que explicará a passagem do superficial

²²² A comunidade de eus profundos, que emerge de uma divisão do sujeito já presente no *Essai*, é pressentida por Yala Kisukidi (2012, p. 258) como o que integra a própria condição de possibilidade de uma ação política visando à transição: “En effet, la condition de possibilité d’une action politique visant la transformation de l’organisation sociale et une certaine forme d’émancipation de la nature s’articule autour d’une théorie de la division du sujet, reprenant la division entre le moi social et le moi profond développée dans l’*Essai sur les données immédiates de la conscience*”.

ao profundo: “C’est cette résistance qui se meut en action et rend possible l’ouverture des sociétés” (KISUKIDI, 2012, p. 259).

Por essa razão, insistimos tão longamente nos conceitos de emoção, imitação e criação como essencialmente ligados à possibilidade de um trabalho coletivo de resistência à natureza naturada. Sua dimensão coletiva explica-se ontologicamente. A comunidade de eus profundos não é apenas o ponto em que o impessoal se confunde com o universal, mas aquele em que esses dois termos coincidem em profundidade – ontologicamente – com o *comum*, que já está para além de todo grupo coletivo concreto. Se a mística é uma experiência que está virtualmente ao alcance de todos – o que implica que ela não esteja dada, nem seja atual –, é porque ela desenha um território ilimitado, transfronteiriço e cosmopolita em que o impessoal, o universal e o comum se confundem ao infinito.

Procuremos, no entanto, compreender a correlação entre democracia e resistência, que recebe, em Bergson, uma importância vital. A democracia seria, sob todos os aspectos, vista como um efeito de criação originado da resistência coletiva em ceder às normas sociais que a natureza envolve, baseadas na exclusão, na propriedade individual e coletiva, na guerra, no dimorfismo do homem social, nas fabulações que legitimam a dominação de grupos sociais ou chefes baseadas em raça, estirpe etc. (BERGSON, 2001, p. 1213-1214/298-299 e p. 1036-1037/73-74; e AMALRIC, 2012, p. 290). Bergson caracterizou, ademais, o todo da obrigação como “resistência às resistências” precisamente em virtude da tensão que o jogo entre a liberdade dos eus profundos e as exigências de uma sociabilidade superficial parecem gerar a todo momento. O que define o espaço democrático é, portanto, a tensão entre as tendências à abertura e ao fechamento que criam certa resistência à natureza e à fixidez da forma de vida que ela engendrou como parada do élan criador. Tudo se passa como se houvesse uma atitude correspondente a essa resistência mais original e mais profunda, voltada contra o instinto virtual que organiza o hábito, contra o hábito de contrair hábitos, e que combate a feição conservadora do *rapport* intersubjetivo nas sociedades humanas saídas das mãos da natureza; haveria um estado de alma democrático capaz de resistir a essas tendências de fechamento (KISUKIDI, 2012, p. 260).

Sabemos que o aberto, como o universalismo concreto e imanente ao Todo vital, ou mesmo a democracia, não são jamais dados atuais, mas efeitos de uma criação; isso permitirá caracterizar a política precisamente como uma ação coletiva de abertura do fechado que corresponde em todos os seus pontos à liberação das determinações naturais, das fabulações que naturalizam as articulações de dominação social e política, mas também

alteram profundamente as instituições, de maneira a efetuar o aberto em algum nível e encontrar, nessas próprias instituições, sua realização (AMALRIC, 2012, p. 279). Que toda abertura não cesse de estar ameaçada por um refechamento, que as tendências mais elementares às sociedades naturais permaneçam indefinidamente ligadas aos corpos sociais que se abrem na direção do universal imanente, a democracia e os direitos humanos aparecerão como possibilidades de concretizar o aberto e passar de uma justiça estática a uma justiça dinâmica, instalada na duração. As instituições passam a ter um papel de resistência de terceiro nível, na medida em que asseguram que sociedades inteiras perseverem no aberto de maneira durável. Na medida em que o aberto seja institucionalizado, ele passa a ser efetuado sob a forma de uma estrutura jurídico-política que, a um só tempo, assegura a durabilidade do aberto e recusa seu fechamento (AMALRIC, 2012, p. 288).

Porém, como democracia e direitos humanos podem relacionar-se com o aberto? Na medida em que constituem suas efetuações ou atualizações no campo político. Não há democracia, tampouco atenuação do dimorfismo social característico das sociedades saídas das mãos da natureza, sem que o próprio regime político democrático garanta a todos os indivíduos direitos iguais. É precisamente esta relação em sentido forte que Bergson (2001, p. 1214/299) enuncia em um contínuo: “De toutes le conceptions politiques, [la démocratie] c’est en effet la plus éloignée de la nature, la seule qui transcende, en intention au moins, les conditions de la ‘société close’. Elle attribue à l’homme des droits inviolables”. A continuidade fundamental entre democracia e direitos humanos atesta que sua gênese recíproca não apenas é capaz de reconciliar liberdade e igualdade, declarar o povo como soberano, engendrar o corpo de cidadãos ao mesmo tempo como legislador e súdito, atenuar o dimorfismo social que a natureza impôs, mas também realiza, através dos direitos humanos concebidos na estrutura política democrática, a fraternidade como valor essencial, produzindo-se, também ela, no interior de uma atmosfera afetiva e criadora que Bergson afirma ser de essência “evangélica”: “la fraternité est l’essentiel : ce qui permettrait de dire que la démocratie est d’essence évangélique, et qu’elle a pour moteur l’amour” (BERGSON, 2001, p. 1215/300).

Com isso, Bergson insiste sobre o caráter eminentemente religioso da democracia – o que se provaria também pela influência do puritanismo nas grandes declarações de direitos do final do século XVIII (BERGSON, 2001, p. 1215/300). No entanto, é preciso compreender o que Bergson está a dizer quando se refere ao caráter religioso das fórmulas democráticas, ou quando afirma a essência evangélica da democracia. Por um lado,

acabamos de notar que o que forja todo devir democrático, mas também os direitos humanos, nascidos – como diz o próprio Bergson – do protesto, como desafio lançado no mundo, supõe um ensejo, depende de um trabalho político coletivo em profundidade e contra as tendências naturais de fechamento. Se a democracia, compreendida como regime político que possui a intenção de superar as determinações da sociedade fechada, tem um caráter religioso, este não poderia ser equivalente ao das religiões estáticas, de seus ritos e tradições canônicos, mas unicamente o das religiões dinâmicas que encontram no misticismo completo – do ponto de vista histórico, acidentalmente cristão – a condição profundamente metafísica de seu vir a ser. Se a essência da democracia pode afirmar-se evangélica é, como vimos, em virtude do universalismo concreto que ela cria e implica, dos direitos devidos à humanidade em geral como expressão da fraternidade que dissolve os limites territoriais entre as nações e, conciliando igualdade e liberdade, avança um passo em direção a um amor que se confunde com o da alma aberta, que se dirige ao Todo. Por isso, a fórmula democrática é *Ama, et fac quod vis*. Por essa razão, liberdade, igualdade e fraternidade encontram, nas sociedades não democráticas, fechadas, suas características contraditórias: autoridade, hierarquia, fixidez – não casualmente, características presentes nas descrições comuns a todas as sociedades que se encontram, ainda hoje, sob regimes autoritários ou ditatoriais, ou que teriam saído dele em um passado histórico relativamente recente.

Há, porém, nas sociedades fechadas que assim se abrem, que são também as sociedades que combatem o fechamento a fim de conquistar o direito a ter direitos em uma dimensão universal, uma espécie de pulsão transicional – profundamente dinâmica, inteiramente mística – que coincide com a resistência mais profunda e original que descobríamos como impulso político que faz reemergir uma comunidade de eus profundos, capaz de, por meio das instituições, engendrar estruturas democráticas duráveis no interior de cuja abertura perseveram. É nesse sentido, o de uma religião dinâmica ou o de um misticismo profundo que não dependem de nenhum conteúdo acidental de crenças, que a democracia e os direitos humanos poderiam possuir uma essência evangélica. É na medida em que se combate o fechamento, se resiste à persistência do natural e das tendências ao fechamento, que se podem instituir estruturas político-jurídicas capazes de tornar durável o aberto e o universal concreto e imanente – ao qual corresponde uma ética da abertura que jamais deixou de ser atual (WORMS, 2011, p. 368-369; AMALRIC, 2012, p. 295) – como efeito de criações. A essência da democracia é evangélica, finalmente, em um último sentido que o amor e a fraternidade universais provariam sem dificuldades. Na medida em

que a democracia é realização de uma resistência em profundidade à persistência dos traços das sociedades naturais, suas instituições jurídico-políticas e suas estruturas efetuam o aberto e permitem perseverar nele; constituem os signos históricos indiciários de um “avenir [qui] doit rester ouvert à tous les progrès, notamment à la création de conditions nouvelles où deviendront possibles des formes de liberté et d’égalité aujourd’hui irréalisables, peut-être inconcevables” (BERGSON, 2001, p. 1215/300-301). A estrutura e a instituição democráticas já não representam um refechamento do aberto, mas sua consolidação e, até mesmo, certa ruptura momentânea com a atmosfera incendiária e com o estado de alma ígneo que as criou (AMALRIC, 2012, p. 289); estas cessam de transmitir-se maciçamente por propagação em profundidade e passam a prolongar o aberto na construção de formas políticas e jurídicas, aberturas institucionais para novos modos de existência individuais e em comum, novas formas de vida política e social. Com efeito, toda alteração que a retomada de contato com o élan vital, com a comunidade de eus profundos, efetua é parcial, pois o aberto constitui um limite ideal, o destino metafísico da humanidade em sua luta infinita contra o fechamento. Porém, se as novas instituições que consolidam o aberto na universalidade concreta criada pela profunda resistência que originou a democracia e os direitos humanos – e, mais além, persiste em perseverar no coração do aberto – é porque “l’intention avec laquelle une idée a été lancée y reste invisiblement adhérente, comme à la flèche sa direction. Les formules démocratiques, énoncées d’abord dans une pensée de protestation, se sont ressenties de leur origine” (BERGSON, 2001, p. 1216/301). Assim, a democracia e os direitos humanos definem-se como o que mantém aberto, de tal forma que as condições estruturais sociopolíticas duráveis da invenção de formas de vida e modos de existência em comum se confundam, no limite, com o combate que o próprio homem trava contra o fechamento. A democracia é, pois, mais do que um evento na história da abertura (AMALRIC, 2012, p. 293), ou uma estrutural formal de manutenção do aberto; ela constitui um apelo prático a que resistamos ao fechamento e o combatamos desde o seu interior, levando a tendência que o aberto constitui ao seu próprio limite.

§ 4 RETORNAR AO CONCRETO: MEMÓRIA E JUSTIÇA DE TRANSIÇÃO

“[...] ne perdez pas le concret, revenez-y constamment.”
(DELEUZE *In* : MARTIN, 1993, p. 09).

Até aqui, apanhamos e transcrevemos a questão que a memória e a efetuação da transição envolvem nos planos pragmático e empírico em uma densa malha de conceitos e demonstrações retomadas fio por fio no corpo da ontologia da memória de Henri Bergson. Nesse sentido, a passagem da sociedade fechada à sociedade aberta torna-se a forma expressiva por intermédio da qual o bergsonismo propõe à sua maneira, e em seu próprio campo, o problema por excelência da Teoria da Justiça de Transição. O fato de esta poder fundar-se em uma memória para o porvir constituiu o *leitmotiv* de toda enquête que conduzimos até este ponto, mobilizados pelo impulso de elucidar as relações entre memória e transição.

Essa procura exige, porém, um último e decisivo passo que, em tudo, busca reencontrar radicalmente o espírito especulativo que se confunde com o empirismo superior de Bergson. Se retomarmos as linhas de argumentação de Bergson em todas as suas obras, do *Essai* a *Deux Sources*, encontraremos sempre a efetuação de passagens de um concreto a outro mediada por uma potente invenção conceitual: o fato da liberdade, a gênese do espaço e do sensível a partir do virtual, a gênese da vida em suas múltiplas formas, as transições sociais e morais etc.²²³ Desse modo, não apenas o presente estudo demanda que interroguemos as distensões radicalmente práticas e políticas da passagem do fechado ao aberto, como o próprio método filosófico bergsoniano – que não cessa de mediar conceitualmente a passagem entre dois concretos – o exigiria.²²⁴

A passagem de uma sociedade fechada a uma sociedade aberta – que aqui se confunde com a transição efetiva que pode ser mediada pelos instrumentos práticos, políticos e jurídico-institucionais da Justiça de Transição – implica uma transição de um concreto a outro. Com efeito, abertura e fechamento descrevem apenas tendências, forças e

²²³ “Tudo se passa como se a intuição inicial, pelo problema que levanta, abrisse e delimitasse um horizonte para uma investigação empírica, a única capaz de lhe responder, assim como ela é a única capaz de esclarecê-lo. [...] como se a ‘composição de um livro’ fosse, em Bergson, o esforço mediador entre a intuição imediata e seu desdobramento efetivo, portanto, o verdadeiro ato estético ou criativo próprio de sua filosofia [...]” afirma Frédéric Worms (2010, p. 24-25), sobre o método que atravessa os livros de Bergson.

²²⁴ Mesmo porque, segundo Worms (2010, p. 25-26), cada livro de Bergson pode ser lido “no cruzamento de dois problemas, o problema intuitivo, que o inscreve no movimento da obra, mas também o problema empírico pelo qual ele reúne os saberes de seu tempo”.

virtualidades que espreitam o atual; pensados como tais, não configuram mais que um limite ideal, *de direito*, o que também significa virtual.²²⁵ Todavia, quando se trata de sociedades e formas de vida em comum que efetuam a transição do fechado para o aberto, encontramos a encarnação das tendências da aspiração arrastando atrás de si resfriadas e decantadas formas de vida e de sensibilidade. Eis o que não cessa de apelar a um complemento de concretude capaz de restabelecer com ainda mais clareza o nexo entre uma ontologia da memória e sua política.

Nesses termos, façamos com que a contribuição bergsoniana que propomos à Teoria da Justiça de Transição possa retornar ao campo empírico e real do qual esta procede. Se Paul Gready (2011, p. 02) pôde afirmar a natureza subteorizada da teoria da Justiça de Transição, talvez fosse o caso de questionar se tal característica não decorre, com mais razão, do esteio prático e empírico do qual ela decalca seus conceitos do que de uma insuficiência teórica deliberada de seus responsáveis. Em outras palavras, é porque todo problema relativo à Justiça de Transição define-se pela mesma questão metodológica bergsoniana – “como passar de um concreto a outro através de mediações conceituais e imagéticas?” – que esta teoria em constituição mereceria encontrar em uma filosofia como a de Bergson uma iluminação metodicamente estruturada para suas principais questões – ainda que elas se deem privilegiadamente em alguns níveis, como o político, social e institucional, e menos claramente em outros. Dentre as principais questões que podem ser formuladas a partir da Teoria da Justiça de Transição, compreende-se, naturalmente, o problema dos arcanos dos potenciais transformativos atribuídos à memória, objeto da presente investigação. Propusemos elucidá-lo a partir de uma compreensão ontológica da memória, segundo a qual esta jamais poderia reduzir-se a uma lembrança-imagem individual ou a uma representação social descarnada – memória como representação de um objeto ausente, acepção negativa que subtrai a memória ao seu solo de realidade, e à qual parecem render-se diversos teóricos da Justiça de Transição (Capítulos 2 e 3). Nesse sentido, não cessamos de afirmar, seja pelas insinuações teóricas inconclusas dos teóricos da Justiça de Transição, seja pela mediação da ontologia da duração de Bergson, a memória como “uma região do existente”.

²²⁵ “[...] une société mystique, qui engloberait l’humanité entière et qui marcherait, animé d’une volonté commune, à la création sans cesse renouvelée d’une humanité plus complète, ne se réaliserait évidemment pas plus dans l’avenir que n’ont existé, dans le passé, des sociétés humaines à fonctionnement organique, comparables à des sociétés animales. L’aspiration pure est une limite idéale, comme l’obligation nue” (BERGSON, 2001, p. 1046/85).

A fim de mediar conceitualmente a passagem entre esses dois concretos – entre um regime político nacionalista, hierarquizado, fixo, autoritário, ditatorial e violador de direitos humanos (fechado) e um regime político plural e democrático, mais livre e igual na medida em que se incumbe da proteção e da tutela concreta e universal dos direitos humanos (aberto) –, perguntemos: qual o lugar que a memória ocupa no âmbito de uma transição concreta?

Trata-se, sem dúvida, de um lugar de centralidade, tal como regularmente outorgado pelos teóricos da Justiça de Transição, mas a ele vem agregar-se uma nova e insuspeitada dimensão. Se a memória deve assumir, na dinâmica das pulsões transicionais coletivas, um lugar de centralidade, será de um ponto de vista bergsoniano que, em profundidade, atesta a correlação entre o ontológico e todos os demais níveis que não passam de atualizações ou encarnações suas em estados de coisas – entre eles, o registro do político-social, que interessa sobretudo à Teoria da Justiça de Transição e a seu conceito canônico de memória. Por um lado, não cessamos de insistir nessa correlação; por outro, a centralidade da memória como uma condição da transição pode ser justificada em cada um dos níveis em que sua ontologia é atualizada.

O contato com o princípio mais original, que o místico produz, não deixa de ser o contato com uma memória cosmológica; o novo imponderável que um ato de liberdade exprime, junto com a integral de uma personalidade que se subjetiva por meio dele, não deixa, tampouco, de ser uma atualização do imprevisto ontológico, do Todo virtual que assegura seu devir, em um nível psicológico (WORMS, 2010, p. 83-97).²²⁶

Caberia, porém, retornar às perguntas simples e pragmáticas, e interrogar que resposta o bergsonismo oferece à pergunta “por que narrar o passado?”. Como a memória, envolvida por uma fabulação, pode constituir, de uma vez por todas, uma condição para efetuar a transição, para reabrir o que encontramos fechado, para atualizar o aberto em uma forma de organização político-social durável e democrática, baseada na inviolabilidade dos

²²⁶ Em breves, porém consistentes, traços Henri Gouhier (1999, p. 82) define o homem do ponto de vista da *Évolution Créatrice* a partir de uma tripla determinação: 1) Retomando o tema aristotélico, Bergson descreve o homem como um animal inteligente; 2) A inteligência, por sua vez, ao mesmo tempo em que define o círculo biológico da espécie humana, contém os potenciais ou os virtuais por meio dos quais o homem poderá ir além de si mesmo; 3) É na linha de desenvolvimento do homem, no ponto em que a inteligência torna suas ações cada vez mais explosivas, indeterminadas e livres – pois marcadas pela criação imprevisível de formas que redundam no *homo faber* – que o homem é o esteio de uma antropologia criadora. Forma fraturada em direção ao aberto, até mesmo a personalidade será definida em função da totalidade do passado e de um efeito de criação. Por isso, Bergson (1972, p. 1064-1065) define a pessoa como “Un mouvement en avant continuel, qui ramasse la totalité du passé et crée le futur, telle est la nature de la personne.” Cf., ainda nesse último sentido, os comentários de Henri Gouhier (1989, p. 98-99) acerca do conceito movente e dinâmico de pessoa e personalidade em Bergson.

direitos humanos assim como em um universalismo concreto e, em última análise, imanente à própria vida, ao Todo? Essas questões permitem-nos descrever, à luz de todo o desenvolvimento conceitual que as precedeu, o lugar da memória e das narrativas da violência como condição das transições.

Assumamos o ponto de vista da memória e da transição tal como geralmente recebem suas transcrições sociais, coletivas ou superficiais na Teoria da Justiça de Transição; encontraremos memórias-lembrança, testemunhos, memórias coletivas, exercícios públicos, institucionais, políticos e sociais de rememoração do passado, construção de memoriais e narrativas sobre a violência e a violação de direitos humanos. Conviria perguntar como justificar uma ontologia da memória nesse plano a um só tempo simbólico e pragmático.

À luz de tudo o que vimos, o esforço²²⁷ de narrar a violência consiste em uma alternativa para retomar o contato com memórias mais profundas, inconscientes e metaindividuais; trata-se de apropriar-se da fabulação em sentido político a fim de compreender o fechamento como resultado das investidas sociais no sentido da aniquilação do próprio homem. Da fabulação nasce um sem-número de funções da memória nas transições. Todas essas funções poderiam ser resumidas em uma expressão largamente aceita, segundo a qual “lembramos para não repetir”, “narramos para que jamais aconteça”. Sua aparente fragilidade e vagueza não devem enganar-nos – não se trata de uma imagem, se pudermos ligá-la ao sentido político e transicional das fabulações e enunciações coletivas da memória. Desde Auschwitz, e não sem razão, não cessamos de ligar as narrativas de destruição do homem e da violação dos seus direitos ao *plus jamais ça* adorniano. É possível recordar e narrar da mesma forma como fabulamos; naturalmente, o fazemos a fim de manter a fé em um futuro social desejado, evitar a depressão e o desencorajamento. Assim como no seio da religião estática a fabulação cumpria as funções de manter o indivíduo apegado à vida, narrar a violência que o passado conheceu, e que pode perpetuar-se ainda hoje, é um modo simbólico, semi-intelectual e linguageiro de *remuer la cendre*. Simetricamente, como a fabulação em sentido religioso coincidia com uma intromissão do instinto virtual no âmbito da inteligência, a fabulação em sentido político pode consistir em uma intromissão da intuição mística – que não deixa de ser um sentido virtual da vida – no plano intelectual. As narrativas da violência constituem, desse

²²⁷ Talvez conviesse recordar que, para Bergson, o esforço voluntário é aquele que coincide com a totalidade indivisível de uma personalidade que Bergson (1972, p. 845) definia em termos tão ontológicos como psicológicos, como “une certaine continuité d’écoulement”. Cf., ainda, (GOUHIER, 1989, p. 87-90).

modo, o representante simbólico de uma efervescência mais profunda. As lutas não são senão o signo indiciário e sobretudo accidental de uma pulsão transformadora mais profunda. Por isso, aquilo em que as narrativas e a produção de simbólico consistem é no índice do incendiário que se revivifica sob as cinzas com que o fechado descoloriu o real. Ela implica, já, uma ação que pode consistir em um chamado. Nada disso, porém, estabelece-se por causalidade, mas por invenção: uma memória política nunca é apenas a recuperação de uma verdade ideada do passado, mas compreende – pelo menos virtualmente – uma evocação mística das personalidades excepcionais e um chamado à ação. É também nesse sentido que o misticismo bergsoniano já não se reduz à contemplação dos antigos – os místicos são, antes de mais nada, homens de ação. Nessa medida, todo simbólico e toda narração da violência dissimula sob seus signos uma verdade ontológica mais profunda: é uma memória ontológica, virtual e potente – como uma memória que jamais foi presente, uma memória para o devir cujo correlato subjetivo é plural e nomádico (comunidade de eus profundos) – que se dissimula sob a superfície atual e luminosa dos signos do passado recuperado.

Se pudemos apreender algo de decisivamente positivo no vitalismo bergsoniano é que o que morre são os indivíduos, não o élan, jamais a vida em geral. O que é incessantemente destruído e fechado sobre si é um equilíbrio superficial que corresponde às dimensões mais aparentes e atuais de uma comunidade política. O que resta quando tudo parece fechado é uma forma de exercer a memória em profundidade – *remuer la cendre* e fazer rescender o perfume do tempo; permanecer à espera e à espreita – praticar esses dois modos que definem o virtual; suscitar os devires, operar os acontecimentos, a fim de reingressar no seio de uma emoção criadora que, deixando de ser atual, jamais deixou de *ser* – ponto de vista de uma memória que jamais foi presente, memória para o futuro. As narrativas da violência, da destruição do homem – que, como a vida da qual procede, “é um indestrutível que no entanto pode ser destruído”, como anos mais tarde dirá Maurice Blanchot (2007, p. 80) – indicam precisamente o ponto em que tudo o que resta é uma obscura comunidade de eus profundos e a chance de um novo contato coletivo com o élan criador, capaz de superar o fechamento e de assegurar, sob todos os aspectos, e pelo menos de direito, a potência de reabrir o fechado, de resistir a ele, de forjar uma democracia durável no interior de cujo universalismo – efeito de criação – o aberto possa insinuar-se e prolongar-se como invenção de novas formas de vida e de existência em comum. É junto a uma comunidade de eus profundos, que não cessa de combater e de resistir ao fechamento,

que se poderá procurar um equilíbrio superior, de ordem completamente diversa daquele equilíbrio social superficial que o fechado impõe.

Demos um derradeiro passo adiante; efetuemos a passagem de um concreto a outro. Com efeito, é comum que se escrevam teses cujo termo se encontre em um horizonte de futurição, que não passam de uma suspensão irrealizável imobilizada pela miragem do possível. Guardemo-nos de imobilizar-nos nesses limiares indecisos. Demonstremos por meio de um exemplo concreto que as condições para a efetuação da transição, mesmo no caso brasileiro, se não se encontram inteiramente dadas do ponto de vista do atual, encontram-se virtualmente depositadas em uma memória ontológico-política que, com certa sensibilidade, seria possível pressentir desde logo. Não se trata de interrogar a ordem do possível, mas de estimar a emergência de uma nova partilha e de uma nova ordem dos afetos que parece estar em obra.

Muitos exemplos poderiam ser ofertados a esse título, desde ações de média e longa duração do Estado brasileiro, como a atuação das Comissões e Caravanas da Anistia, a política reparatória aos perseguidos políticos, as comissões de mortos e desaparecidos com atuação em diversos níveis governamentais, bem como em nível federal; a instauração da Comissão Nacional da Verdade, bem como de comissões estaduais; a construção de memoriais da ditadura em espaços que antes acolhiam instituições policiais e administrativas responsáveis pela repressão, pela tortura e pelo desaparecimento sistemático de perseguidos políticos; ou, como as iniciativas de judicialização nacional e internacional das questões relacionadas à Justiça de Transição no Brasil. Seria desejável, no entanto, fugir a esses lugares-comuns a fim de procurar aquilo que é comum a todos esses lugares, a partir de um retorno empírico sobre a própria Teoria da Justiça de Transição.

Com efeito, seus teóricos reconhecem, comumente, os espaços institucionais e aparelhos de Estado como espaços privilegiados em que se inscreve a Justiça de Transição como um *direito-entre*. Embora fortemente relacionadas ao Estado, Jon Elster (2006, p. 114) e Ruti Teitel (2000, p. 80) afirmam que as práticas transicionais também podem operar-se na interface, ou nas margens, dos aparelhos de Estado, *entre* suas instituições e os dinamismos político-sociais concretos.²²⁸ Tanto Estados, entidades supranacionais,

²²⁸ Ruti Teitel também o enuncia de dois pontos de vista: o do papel da sociedade civil na recoleção social das memórias e o da importância da articulação entre ações individuais e sociedade civil: “When political impetus for an official investigation was lacking, the construction of collective memory and the investigation

corporações privadas e até mesmo indivíduos podem, com efeito, protagonizar práticas de Justiça de Transição. Seria um erro, comparável apenas ao de reduzir a realidade da memória à memória psicológica individual ou à representação, o de supor que as medidas de Justiça de Transição devam permanecer encerradas nas tramas burocráticas – embora por força da circunstância de os Estados serem, muito comumente, os violadores de direitos humanos por excelência, as reformas, reestruturações e purgas devem ter por finalidade produzir uma sensível alteração de seus aparelhos.

Se as observações empíricas de Elster e de Teitel estiverem corretas, encontramos nelas algo mais que uma margem: a linha de fuga que nos conduz a um foco potencial de efetuação das transições políticas – foco, este, que deve ser procurado em um “mais além” do Estado. Embora o Estado e seus aparatos possam ser o objeto e, por vezes, os motores pragmáticos e institucionais aparentemente privilegiados das transições em contextos de fluxo político, a gênese das transições não se localiza forçosa ou exclusivamente no interior do Estado, assim como o movimento não pode ser explicado de maneira causal pelo estado de repouso. Seria o caso de inverter a formulação de Teitel e Elster: nas transições, o “mais além” do Estado não se encontra nas margens, mas se confunde com o princípio genético que impulsiona a efetivação das transições reais, reinstaurando as margens dos aparelhos de Estado e suas instituições, que se refecham sobre aquela. Se Teitel e Elster afirmam sua relativa marginalidade, isso se deve a uma visão retrospectiva que confunde produzir e produto, gênese e estrutura, dinâmico e estático, e que permite absorver inteligentemente os primeiros nos segundos.

Reaproximando-nos do caso brasileiro, basta recordar que as forças motrizes da reabertura política e da redemocratização – embora tenha se tratado de uma abertura intensamente controlada pelo Estado e mediada por suas instituições legais e administrativas – localiza-se com maior vigor nos corpos de movimentos sociais que impulsionaram tais mudanças, desde o movimento da Anistia até a mobilização nacional pelas Diretas Já (ANSARA, 2009, p. 150-153; MARTINS, 2010, p. 145-170). Nesses casos, o duradouro controle do Estado brasileiro iniciado pelo governo Geisel exerceu-se sobre uma pulsão democratizante coletiva e ficou conhecido como “abertura lenta, gradual e segura”. Seus efeitos imediatos foram a gênese de uma Lei de Anistia violadora de Direitos Humanos – como reconhecido pela Corte Interamericana de Direitos Humanos no

and documentation of past repression were taken up by the civil society's nongovernmental organizations [...]” (TEITEL, 2000, p. 80); adiante, Teitel (2000, p. 152), prossegue: “Though liberal intuitions emphasize the significance of individual action, the predicate for change to a civil society as suggested in the ancient account is not simply an individual matter but involves a relation between individual and collective.”

julgamento do Caso Gomes Lund e outros vs. Brasil (Caso Araguaia) – e resultaram em uma democratização vertical (TORELLY, 2012, p. 210-217).

Para além da atuação do Estado, seria conveniente recordar a luta dos familiares dos desaparecidos políticos que, iniciada durante a ditadura militar, estende-se até hoje, com contribuições inestimáveis de seus protagonistas ao restabelecimento da memória política do período ditatorial no Brasil (TELES, 2009, p. 151-176). Suas contribuições, que penetram nas instituições apenas mais recentemente, com as Comissões e Caravanas da Anistia, mas também com a tomada de depoimentos e testemunhos no âmbito de Comissões da Verdade, são emblemáticas de uma narração que procura – a teor de toda literatura memorialista produzida no período – “não deixar que tudo se perca, se evapore” (FORTES, 2012, p. 93). Eis a definição de uma pulsão, ou de uma *vis* memorialista, que por vezes faz com que testemunho e literatura memorial confundam-se ao infinito.²²⁹

Embora respeitáveis autores brasileiros da Teoria da Justiça de Transição considerem que as questões políticas envolvidas na anistia e na transição democrática brasileira não teriam gerado nada além de uma mobilização popular de baixa intensidade (ABRÃO; TORELLY, 2011, p. 238-239), um fenômeno novo parece emergir com força singular. Ele consiste no ingresso repentino de muitas pautas políticas relacionadas à Justiça de Transição no Brasil como questões relevantes e unificadoras para movimentos sociais cujos atores são os jovens. O Levante Popular da Juventude é, nesse aspecto, uma experiência de todo exemplar, embora não dedique sua atenção exclusivamente às questões da Justiça de Transição – e é precisamente isso o que constitui o índice de um potencial de abertura desse movimento.²³⁰

²²⁹ É nesse sentido que Salinas, assumindo o tom do sujeito que procura no íntimo da própria experiência a razão para escrever as memórias que sejam capazes de transmiti-la inteiramente, afirma em um tom confessional e, ao mesmo tempo, irônico: “[...]se escrevo – as memórias – é para dar a mim mesmo, conceder-me em benefício próprio, uma ‘ANISTIA AMPLA, GERAL E IRRESTRITA’, já que ninguém me concede” (FORTES, 2012, p. 93). Enquanto a confissão de ter de buscar uma justificativa para narrar suas memórias remete ao sujeito que luta contra a desapareição da memória declarada, sua completa absorção na iteração de pesadelos e delírios, a ironia de “conceder-se uma anistia ampla, geral e irrestrita”, que ninguém lhe concede, assinala o ponto de inserção do sujeito na lei e nas instituições de grande escala. Eis a crítica que permite entrever que o fundamento da lei é essencialmente irônico, a denunciar precisamente o fato de que os responsáveis pela repressão concederam-se a si mesmos – como Salinas gostaria de fazer pela via da escritura – sua anistia e seu perdão. Em tudo, “Contra a ficção do Gênio Maligno oficial se impõe o minucioso relato histórico [...]” (FORTES, 2012, p. 42).

²³⁰ Outro exemplo iniciativa da juventude é o *Coletivo Quem*; grupo anônimo, sem vinculação partidária, que sequer se define como movimento, mas como projeto que, inspirado pela arte do artista plástico Cildo Meireles, visa a “Resgatar, atualizar e reconfigurar manifestações artísticas de resistência à ditadura”. O grupo notabilizou-se por carimbar, a partir de 2010, perguntas incômodas em cédulas de Real, como “Quem torturou Dilma Rousseff?”, “Quem torturou Frei Tito?” e “Quem matou Alexandre Vannucchi Leme?”. Ao contrário do Levante Popular da Juventude, o foco de suas intervenções simbólicas e artísticas são as questões relativas à transição brasileira, no que converge com algumas pautas do Levante Popular da

Os integrantes do Levante Popular da Juventude definem-se como “uma organização de jovens militantes voltada para a luta de massas em busca da transformação da sociedade”.²³¹ Trata-se de uma iniciativa que busca articular a juventude brasileira atuante nos movimentos sociais em níveis nacional, regional e local. Suas lutas atravessam temas tão plurais (BRITO e FERREIRA, 2011, p. 11) como a construção de uma democracia popular, distribuição de renda, sustentabilidade ambiental, lutas contra o machismo, a homofobia, a lesbofobia, a transfobia e o racismo; a democratização da educação em todos os níveis, bem como o acesso universal ao transporte público gratuito e de qualidade; a efetivação dos direitos à cultura e ao lazer, na contracorrente de sua mercantilização; a luta contra a precarização do trabalho e pela extensão das garantias e direitos sociais reconhecidos aos trabalhadores urbanos e rurais; o combate ao individualismo e à estagnação – valores do capital – e “a prática permanente de solidariedade com todos os povos que sofrem e lutam”.²³²

Criado em meados de 2005 a partir de uma Consulta Popular – agrupamento de diversos movimentos sociais ligados ao Movimento dos Trabalhadores Sem-Terra (RUSKOWSKI, 2012, p. 30) –, a forma de aparição pública de maior intensidade do Levante Popular da Juventude deu-se apenas em 2012, com as práticas de “esculachos” (CARTA MAIOR, 2012). De composição heterogênea, compreendendo integrantes de diversas origens econômicas, sociais e culturais (SILVA e RUSKOWSKI, 2010, p. 32), o Levante Popular da Juventude notabilizou-se pela prática de esculachos inspirados nos escrachos argentinos e chilenos – atos de execração pública realizados diante das residências de torturadores, em diversas capitais brasileiras.

Longe de ser uma organização em sentido próprio, que nasce de certa intencionalidade, com visão prospectiva e estratégica de atuação, o Levante teria surgido de “um sentimento, uma percepção de que era necessário construir um espaço de organização da juventude”.²³³ ganhando corpo, o movimento passa a estabelecer seus eixos de ação a partir do tripé “organização, formação e luta”, enriquecendo-se com a

Juventude, que passamos a analisar mais minuciosamente adiante. Sobre o Coletivo Quem, cf. <<http://quemtorturou.wordpress.com/a-proposta/>>, Acesso em: 15.mai.2013.

²³¹ Cf. <<http://levante.org.br>>, Acesso em: 15.mai.2013.

²³² Cf. <<http://levante.org.br/CartaCompromissoLevantePopulardaJuventude.htm>>, Acesso em: 15.mai.2013.

²³³ “Não tinha uma visão estratégica, uma leitura da conjuntura muito profunda que diria que: – ‘Não, precisamos ter uma organização com tal e tal caráter e tal’. Não tinha muito isso. Tinha um sentimento, uma percepção de que era necessário construir um espaço de organização da juventude e aí se tirou o Francisco pra fazer isso e tal. E é por isso que o Levante nunca teve um modelo organizativo muito bem definido. Sempre foi meio gelatinoso, assim.” Fala de Luís, integrante do Levante, entrevistado por (SILVA e RUSKOWSKI, 2010, p. 32).

transmissão da experiência de participantes de outros movimentos sociais, como o Movimento dos Trabalhadores Sem-Terra, o Movimento dos Atingidos por Barragens, o Movimento dos Pequenos Agricultores, o Movimento dos Trabalhadores Desempregados etc. Os encontros estaduais, mais que simples reuniões deliberativas, propulsionam-se a partir da hibridização cultural que reúne sob a mesma rubrica a capoeira e o *hip hop*, “a mística e a noite” (SILVA e RUSKOWSKI, 2010, p. 34),²³⁴ ao mesmo tempo em que constituem lugares para formação política, definição dos rumos do movimento e discussão de ações e práticas de lutas. Tudo concorre para a integração dos jovens em novas e plurais chaves de leitura da realidade social no interior da qual estão inseridos, mas, mais além, para que possam apropriar-se de estratégias compreensivas e práticas que lhes permitem acreditar na possibilidade de reabrir o fechado, alterar suas condições de vida e os modos de existência no contexto político e social de que fazem parte.

À luz de tudo isso, o Levante Popular da Juventude constitui um movimento social exemplar para pensar a correlação entre uma memória ontológica, transcrita em diversos e heterogêneos níveis, e a produção de uma transição real em um campo concreto. Sua exemplaridade decorre de três fatores que devemos considerar na medida em que permitem reatar o aparato conceitual de Bergson às dimensões mais concretas da efetuação da Justiça de Transição. Nesse sentido, consideremos as ações políticas do Levante mais diretamente relacionadas com as questões envolvidas pela Justiça de Transição.

Geralmente, os jovens do Levante reúnem-se em datas ou eventos significativos, como o aniversário do Golpe Militar de 1964 – comemorado sem pudores por alguns setores militares – ou as reuniões das Comissões da Verdade em diversos níveis federativos. Suas ações políticas, consideradas por muitos desrespeitosas, ou *borderlines* da prática de vandalismo, estão diretamente ligadas a manifestações de execração pública de torturadores, de alteração do nome de vias públicas – que, porventura, tenham o nome de colaboradores do regime autoritário, ou de agentes da repressão política –, pichações próximas às residências de torturadores com a inscrição “aqui mora um torturador”, manifestações públicas a fim de incitar o Estado brasileiro a cumprir a sentença da Corte Interamericana de Direitos Humanos no caso *Gomes Lund* (caso Araguaia), defesas públicas da instauração da Comissão Nacional da Verdade, entoação de canções de protesto e resistência que evocam a memória da resistência à ditadura, chamamento em voz alta – seguido de um uníssono “presente!” – dos nomes dos companheiros tombados na

²³⁴ Cf. ainda, (RUSKOWSKI, 2012, p. 33), para maior detalhamento sobre o sentido das práticas culturais no Levante Popular da Juventude.

luta como forma de prestar-lhes homenagem póstuma, teatros públicos que recordam a memória das prisões, torturas e desapareções etc. Do ponto de vista estratégico, alguns integrantes do movimento afirmam que tal práxis constitui uma tentativa de renovar as práticas de lutas de massas, e de fazê-lo articulando a juventude (CARTA MAIOR, 2012).

Porém, o que mais chama a atenção é o engajamento massivo de jovens que pouco ou nada viveram do período da repressão política no Brasil. Se o Estado, e suas instituições, possuem obrigações internacionais a cumprir ao redor do tema, se os familiares de perseguidos e desaparecidos políticos carregam ainda feridas abertas dos tempos de repressão, seria preciso indagar o que leva jovens a engajarem-se politicamente em questões que poderiam parecer-lhes integralmente anacrônicas. Eis a questão que se coloca em termos sociológicos e políticos, na medida em que remete à discussão das formas de vida e de sociabilidade coletivas: como compreender que jovens com seus vinte ou trinta anos de idade, que pouco ou sequer viveram a intensidade real da repressão, possam unir-se aos mais velhos, à espessura fantasmática dos mortos e dos desaparecidos? De que modo podem fazer de sua práxis o testemunho concreto da partilha em profundidade do significado da democracia e dos direitos humanos como um compromisso político aberto e transgeracional? Como esses jovens encontram sentido no levantar-se? Como explicar essa partilha mística que, pouco a pouco, penetra o seio social em camadas insuspeitáveis, entre aqueles que não viveram? Para compreendê-lo, retornemos à fenomenologia da revolução de *Les Deux Sources*. Ali, Bergson lembrava a afirmação de Émile Faguet, que dizia que a Revolução Francesa havia acontecido não pela igualdade e pela liberdade, mas por que se morria de fome. E por que, pergunta-se Bergson, de repente decidiu-se que já não era mais aceitável morrer-se de fome? Seria o caso de perguntar por que jovens de vinte e poucos anos levantaram-se de repente? Por que, enfim, em determinado momento, desejaram trocar os afetos da ordem por uma outra ordem dos afetos?

Eis a faceta concreta de uma memória ontológica; em Bergson, o devir e o aberto advêm da deposição inconsciente e infinitesimal dos eventos na memória do espírito, que é também o virtual, a memória em profundidade. O místico, que Bergson define como o grande homem de ação, mas também o artista e o moralista – aqueles que produzem alterações de valores, que instauram, pelo exemplo, uma abertura na moralidade social – são individuações coextensivas a uma operação ontológica de uma memória mais profunda.

Por essa razão, é enganoso pensar o devir do ponto de vista exclusivamente individual. Não é o devir que é produzido por indivíduos, são os indivíduos que prolongam o devir cuja potência, em Bergson, confunde-se com a de Deus – nada além de “um esforço criador” que não se encontra fora deste mundo, mas entranhado nele, seu motor inaparente sempre sujeito aos dinamismos do acaso. De algum modo, reencontramos aqui o élan vital, que não se confunde com a vida orgânica, mas com a sombria operação do tempo universal em sua multiplicidade de fluxos coexistentes no seio de uma memória-ser. Nesse sentido, o místico, mero instrumento do Deus bergsoniano, é a prova viva de que o devir penetra em profundidade as singularidades impessoais e as inventa. Não há sujeitos fixos, apenas ilusões superficiais; em profundidade, opera-se o acúmulo infinito das experiências e afetos na memória dessas individuações. Eis a personalidade bergsoniana atravessada pelo élan vital.

Se os jovens hoje se levantam, se trocam os afetos da ordem por uma outra ordem dos afetos, é porque, de algum modo, houve um encantamento rítmico de seus eus em profundidade e o daqueles que os precederam na luta pela transfiguração do real. Porém, para que essas almas que se abrem possam efetuar o aberto, é preciso contraefetuar o fechado: saltar para o exterior dos códigos sociais, da ficção do indivíduo e do círculo teso da própria espécie, das tendências sociais e intelectuais naturais ao homem. Por essa razão, talvez, tudo o que façam pareça tão liminar dos códigos sociais às almas fechadas sobre si e sobre o círculo da obrigação social. Isso, porém, não passa de um jogo perspectivado entre duas formas de sociabilidade: “De um lado, a nova intensidade e a euforia inesperadas. De outro, o mundo das obrigações e do relógio. De um lado, a dimensão ignorada pela caretice geral, estado de graça, alegre durar”, escreve Salinas (FORTES, 2012, p. 95). Um movimento social pode mover-se e emocionar-se (*s’émouvoir*) como uma comunidade de eus profundos. Almas que se abrem, seus agentes e lutas encarnam a distensão prática e empírica de uma outra forma de equilíbrio social, em profundidade. Do ponto de vista da ontologia da memória que as sustenta, suas ações políticas e práticas culturais já não são meros representantes de conteúdos ausentes ou figurações imaginárias, mas um modo de fabulação coletiva que pode engendrar, na noite, práticas místicas que fazem pressentir a promessa de abertura social e política, da transfiguração que não pode cadaverizar-se na utopia, no delírio ou no sonho.

O aberto, como tendência ou limite ideal, tem por destino encarnar-se em uma ação, mas sempre no seio de uma certa atmosfera, que rescende emoções profundas, e que a prepara e prenuncia. Assim, a evocação dos nomes dos companheiros tomados na luta,

perseguidos, mortos e desaparecidos, não é o retrato calado das paredes de honra dos edifícios burocráticos, mas a memória viva de um único nome que pode conter um desejo inteiro. Sua evocação coletiva metaforiza nada mais do que o retorno e a rebelião de memórias profundas, inconscientes, de desejos selvagens incompreensíveis, de uma memória para um porvir jamais vivido (LAPOUJADE, 2010, p. 15), mas cuja presença irresistível é evocada e aspirada pelo nome que contém um desejo inteiro.

Os teatros públicos não são um exercício de representação em que a prisão, a tortura ou a morte são encenadas – são uma forma de conspirar com as potências virtuais de uma memória inconsciente e inaparente, modo de inventar uma atmosfera e um campo de sentido que impulse a ação inspirada em atos exemplares: assim como as sinfonias de Beethoven introduziam Bergson em uma emoção criadora, fazendo sentir o fundo ontológico da natureza naturante sob sua melodia acidental, os teatros de crueldade, com jovens seminus enfiados em paus-de-arara são representações que respondem a um apelo supraintelectual; trata-se de uma maneira não-especulativa de produzir uma rebelião das memórias vivas, subterrâneas e sujeitadas. Tais teatros valem mais pela emoção na qual nos inserem que pelos conteúdos de verdade que expressam a uma inteligência.

Uma comunidade de eus profundos está sempre mais perto da memória ontológica que os sobreviventes, que sempre colocam suas questões em termos de reminiscência, linguagem e conteúdo vivido. “[...] como evocar com exatidão o primeiro ato do pesadelo que a consciência tem dificuldade de reviver e se esforça por manter, recalcado, fora de seu âmbito?” (FORTES, 2012, p. 42), pergunta-se Salinas em suas memórias – questão que o sobrevivente endereça-se ao sentir a pulsão memorial que o atravessa sem saber por onde começar. Afinal, começar por que sonho, que delírio, que pesadelo, se tudo se confunde com os fantasmas dessa memória que foi inscrita, clastreana ou kafkianamente, no corpo: “[...] dor que continua doendo até hoje e que vai acabar por me matar”, “bem presente no meu corpo, ferida aberta latejando na memória”?

Uma comunidade de eus profundos jamais se coloca a questão do sobrevivente ou da testemunha porque não pode fazê-lo. Sua potência específica é a de afastar a inteligência, que parece irrealizar a inscrição da tortura na superfície dos corpos, e deixar-se invadir por esse “fluxo tão sonhado que de repente arrebenta” (FORTES, 2012, p. 97). Os cantos de protesto, os hinos, os cartazes e frases pichadas nos muros formam corpos mais ou menos materiais, rasuram a ficção oficial e as injunções de esquecimento, e podem ser, ainda, a maneira inteligente e languageira de combater o fechado, as transcrições simbólicas e culturais de uma memória que existe como um fluxo de emoção incoercível,

cujo afeto inconsciente, a um só tempo, colmata a lacuna que liga o passado ao futuro e prepara para a ação. Ao revés do testemunho, “que vale pelo que neles falta” (AGAMBEN, 2008, p. 43), essas representações geradas por uma emoção criadora profunda valem pelo aberto que as excede, e que elas podem auxiliar a comunicar de alma em alma, por incandescência ou por contaminação.

O Levante Popular da Juventude é, ainda, exemplar de uma ontologia da memória em sentidos radicalmente mais práticos. Suas práticas simbólicas e sua mística não exaurem sua conexão com dimensões mais concretas da efetuação da transição. Se a Justiça de Transição é voltada primariamente à transformação das instituições do Estado, um movimento popular como o Levante Popular da Juventude exerce a função de catalisador dos grandes temas e problemas oriundos de uma transição incompleta no interior da opinião pública. Sua práxis tende a produzir emergências simbólicas que interpelam as almas fechadas, colaborando para colocar sob nova luz ou reatualizar questões que boa parte da sociedade brasileira considera anacrônicas ou de segunda ordem, ignorando que os problemas nacionais de primeira ordem podem encontrar justamente ali, no aparente anacronismo da transição inconclusa, sua estrutura fundamental. Assim, os gestos políticos do Levante não apenas anunciam, mas tendem a engendrar e a produzir a intensificação do movimento político acerca da transição brasileira – se suas lutas não realizam o aberto a que aspiram, ao menos tendem a contraefetuar o fechado, a alterar e dinamizar relações de forças por muito tempo bloqueadas politicamente no Brasil. Sua práxis, seja a da ação simbólica ou a da ação política, é uma forma de *remuer la cendre*; define-se pela insistência, pela espera e pela espreita – modos ontológicos de uma memória virtual que jamais deixou de ser.

Na medida em que se reconhecem os potenciais efetivos de movimentos sociais como propulsores das alterações pragmáticas e institucionais, como catalisadores da opinião pública para a atualidade do tema, o Levante Popular da Juventude constitui um exemplar de ações transicionais que engendram uma forma de Justiça de Transição que nem fica confinada aos aparelhos de Estado, nem é simples ou completamente refratária a eles. Se pudemos caracterizar a Justiça de Transição como um direito-*entre*, o Levante Popular da Juventude é um exemplar de movimento social-*entre* ao menos em dois sentidos. Em primeiro lugar, como vimos, tudo se passa como se ele pudesse tocar as instituições e impulsioná-las à efetuação das ações de Justiça de Transição. Exemplar da justiça em sentido absoluto em Bergson, que já não evoca ideias de relação, medida ou proporção, a ideia de justiça de movimentos sociais que baseiam sua práxis na defesa dos

direitos humanos – a exemplo do Levante Popular da Juventude – resolve-se em uma afirmação pura e simples de um direito inviolável, da incomensurabilidade da pessoa e de seus valores (BERGSON, 2001, p. 1035/71; ainda, LEFEBVRE, 2013, Chap. 7).

Em um segundo sentido, radicalmente prático e político, o Levante Popular da Juventude apresenta-se como um movimento social-*entre* na medida em que sua práxis de luta tem por efeito imediato trazer à luz os compromissos inaceitáveis de uma democracia em que a transição é, ainda hoje, um processo político inconcluso, com aquilo que “resta da ditadura”. Sua práxis revela tais compromissos toda vez que é combatida como prática antidemocrática, criminosa ou desprovida de sentido pelas instituições e pela mídia. É impossível não recordar que em 31 de março de 2012, em um contexto de intensa reação dos segmentos militares contra a possibilidade de instituição da Comissão Nacional da Verdade, uma manifestação organizada pelo Levante, que contava com o apoio e a participação de partidos políticos de esquerda e de familiares de mortos e desaparecidos, e que execrava militares que chegavam ao Clube Militar do Rio de Janeiro para participar de uma comemoração pela “revolução de 64”, foi violentamente reprimida pela tropa de Choque da Polícia Militar do Estado do Rio de Janeiro, que utilizou bombas de efeito moral, gás de pimenta e armas não-letais – como não seriam elas a nova roupagem legal da antiga tortura dos departamentos de investigação? – para dispersar a multidão. A cobertura da mídia nacional, desastrosa, defendia inconfessadamente a repressão dos manifestantes pela razão de os ativistas políticos terem provocado uma “confusão naquilo que era para ser apenas uma comemoração” (O GLOBO, 2012). As razões da festa, por certo, nada tinham de questionáveis.

A práxis do Levante relativa às questões da Justiça de Transição é, de modo geral, reprimida ora pela via do real – os embates com a polícia –, ora pela via do simbólico – a desqualificação de suas ações pelas mídias de massa, que não cessam de tentar controlar as margens críticas da opinião pública. Eis o que revela alguns dos sentidos imediatamente práticos e políticos em que a transição precisa, ainda, efetuar-se no Brasil, tanto do ponto de vista da democratização das instituições do Estado, quanto da democratização da informação e da possibilidade efetiva de desbloqueio da discussão política no espaço público. Em cada um desses sentidos – tanto o de suas ações políticas quanto o de suas formas de relacionar-se com as instituições, ou de debater-se contra elas –, o Levante Popular da Juventude atualiza uma ontologia política da memória, em que a memória constitui o fundo virtual de toda prática política ostensiva. Nas reuniões ou manifestações, o Todo vibra em uma mesma intensidade da presença, não raro inconsciente, mas sensível,

da memória em comum: ponto de ressonância afetivo para, criando uma abertura no superficial, superar nossas formas de vida atuais (círculos sociais, individuais, inerentes à espécie), e saltar na ontologia: devolver ao virtual da memória o que ela tem de afeto real, de energia eficaz e de profunda liberdade de uma comunidade que, inagente e virtual, já está: uma *comunidade de eus profundos*.

Com efeito, nada disso está dado; supõe, ao contrário, um esforço e uma sensibilidade especiais na medida em que todo devir implica um modo de afeto do tempo pelo qual o tempo afeta a nós mesmos e o próprio conjunto do real. É preciso algo como um salto ontológico, uma descida à profundidade, uma função de ruptura que, com efeito, começa pela redescoberta da memória das individualidades excepcionais, pela partilha da emoção criadora que persiste como brasa viva sob as cinzas das fórmulas sólidas, vácuas e resfriadas.

O que as narrativas da violência, da violação de direitos humanos e da destruição do homem permitem é precisamente um contato com essa massa indefinível de utopias que não são senão afetos elididos, talvez jamais vividos por nós mesmos, e cujo acesso atesta a reemergência de uma comunidade de eus profundos que se confunde, agora, com a própria vitalidade inorgânica com a qual se pode combater o fechamento. Esse contato, inteiramente místico, pode ser involuntário, inconsciente e errático devido a uma atmosfera emotiva incendiária, mas também pode ser suscitado e revivificado por contínuos esforços e labores da reminiscência.

Como sopros que buscam reavivar uma pequena incandescência sob as cinzas, as narrativas da violência podem, pelo simbólico, pela linguagem ou pela inteligência, dar acesso àquilo que engendrou todos os seus signos: uma emoção criadora profunda que pode ser revivificada, uma exigência de criação capaz de reabrir o fechado, de produzir uma pulsão transicional coletiva, de recolocar a totalidade das estruturas político-jurídicas e das formas decantadas de laço social sob a clareira do porvir que se insinua no aberto. Eis, no sentido mais social e mais superficial, a função das memórias-lembrança, das memórias-signo, das narrativas coletivas que ela pode engendrar, e que também podem encontrar na arte um ponto de apoio e de fabulação em comum;²³⁵ tais produtos, porém, não serão mais do que o representante superficial, social, simbólico e inteligível de uma

²³⁵ “A utopia não é um bom conceito: há antes uma ‘fabulação’ comum ao povo e à arte. Seria preciso retomar a noção bergsoniana de fabulação para dar-lhe um sentido político” (DELEUZE, 2008, p. 215).

emoção mais profunda que os engendra, e que pode ser sempre recuperada e reavivada sob as cinzas do fechamento.

Essas questões, sendo simples, não merecerão uma resposta menos sutil. Tomemos “memória” e “transição” em qualquer sentido, como nos aprouver, e nos veremos forçados a afirmar que a memória é condição da transição em cada um dos níveis em que a apreendamos – pois é a totalidade da memória e da duração que se atualiza em cada um desses níveis coexistentes entre si. Isso equivale a dizer que não há transição sem memória na mesma medida em que não há memória sem transição – a ontologia da duração não cessa de implicá-las ao infinito – uma no tempo do devir, outra, no registro do passado que o fundamenta e, abrindo-o, o torna possível.

No interior da Teoria da Justiça de Transição, a centralidade aparente desse argumento tão simples contrasta com a dificuldade de conduzi-lo a seu próprio limite conceitual – o que procuramos realizar a partir do bergsonismo e da renovada atualidade das traduções políticas que ele tem recebido nos últimos anos. Todo exercício social, político e público de memória deverá encontrar, daqui por diante, sua fundamentação no aberto e nos devires que apenas a memória pode liberar. É apenas mediatamente que a memória satisfaz funções cognitivas ou práticas – como as de compreender o presente em função do passado, reformar as instituições, purgar violadores de direitos humanos dos aparatos de Estado etc. Essas não passam de transcrições intelectuais, práticas e políticas – essenciais, sem dúvida, às transições como à vida em comum – de uma necessidade ontológica virtual e mais profunda que conviria pressentir.

Na medida em que a memória funda o devir e o abre em uma região do atual, não há memória que não se defina em função da potência que ela encerra para o porvir; por essa razão, não deve haver transição que não se defina em função do aberto – e bem assim da democracia e dos direitos humanos que o aberto supõe como suas efetuações estruturais –, como não deverá haver transição que não se defina em função da liberdade e da memória – em cada um dos seus níveis de coexistência – que uma atualização política do aberto envolve como uma nuvem de virtuais, potentes o bastante para rachar qualquer cristal de tempo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Toda pesquisa estabelece-se em desafio ao lacunar e ao problemático. Eis o horizonte de sentido que melhor definiria os esforços que envidamos a fim de contribuir com a Teoria da Justiça de Transição contemporânea – campo de elaboração teórica relativamente recente e, por isso mesmo, portador de uma *undertheorized nature* que lhe é constitutiva. Nessas linhas, esse campo teórico foi interrogado a partir de uma perspectiva que julgamos ser essencial e definidora da integral de seus horizontes conceituais: o questionamento aberto e radical do sentido da transição a partir de uma relação constante, identificada entre seus modernos teóricos, entre memória e efetuação da transição.

Tratou-se, pois, não apenas de penetrar o território movediço, variável e, por isso, nem sempre seguro de um campo conceitual e semântico em franca e permanente elaboração; foi preciso engendrará-lo em seus próprios termos e em seus aspectos definidores mais gerais. Por essa razão, foi necessário que o constituíssemos a partir de sua articulação genética com o Direito Internacional dos Direitos Humanos.

Nessa oportunidade, pôde-se identificar uma recíproca constitutividade entre o Direito Internacional dos Direitos Humanos e a Teoria da Justiça de Transição, que se definiria em pelo menos dois sentidos: (1) Do ponto de vista normativo, segundo o qual o Direito Internacional dos Direitos Humanos determina um quadro deôntico universal flexível, delimitando as grandes estruturas geralmente reconhecidas como objetivos inerentes à Teoria da Justiça de Transição: justiça, reparação, reformas institucionais e purgas, direito à memória e à verdade; (2) Do ponto de vista de sua gênese histórica recíproca, as experiências transicionais internacionais – especialmente do pós-Segunda Guerra – constituíram elementos determinantes não apenas da superação do referencial estatalista da proteção e promoção dos direitos humanos; tais experiências transicionais – que se confundem historicamente com os tribunais de Nuremberg e Tóquio no acerto de contas pós-Segunda Guerra – foram precursoras do estabelecimento de uma base normativa internacional de promoção e proteção dos direitos humanos, ao mesmo tempo em que constituíam, em si mesmas, concretizações práticas das primeiras iniciativas internacionalistas no campo da Justiça de Transição.

A determinação da gênese recíproca entre o Direito Internacional dos Direitos Humanos e a Teoria da Justiça de Transição – que, muito antes de formar um corpo teórico no qual veio a resultar, deve seu nascimento às práticas empíricas e tateantes de tribunais

internacionais e domésticos – conduziu-nos a qualificá-la a partir dos signos característicos inerentes aos próprios direitos humanos: os paradoxos e os duplos que atravessam por suas práticas imanentes e gramáticas de resistência democrática. Marcada por esses signos, a Teoria da Justiça de Transição podia, então, ainda nos quadros de uma norma internacional de transição delimitada por seus teóricos, ostentar a qualidade liminar de um *direito-entre* regimes, enfocando-se seu marco teórico de um ponto de vista predominantemente estrutural, de modo a privilegiar o papel dessa doutrina na delimitação das transformações institucionais que devem ser promovidas em contextos de fluxo político. Nesse terreno, permitimo-nos uma breve incursão em um tema que, não constituindo nosso objeto primordial, tem recebido uma atenção cada vez mais intensa dos pesquisadores das Ciências Políticas, Sociais e Jurídicas: o caso brasileiro de transição. Com efeito, esse pequeno desvio nos servia para demonstrar concretamente a qualidade liminar dos direitos de transição, quando compreendidos como processos de longa duração; ainda, para colocar à prova as premissas segundo as quais uma norma global internacional sustenta as operações transicionais em relação ao desafio por elas lançado à continuidade de práticas, instituições e modos de vida e de pensamento forjados sob um regime antidemocrático e autoritário.

Apenas na medida em que o campo teórico da Justiça de Transição pôde ser delimitado em suas linhas mais gerais e imediatamente pragmáticas foi possível produzir a excisão temática – e, a um só tempo, problemática – que constituiu o *leitmotiv* da presente tese. A fim de definir o horizonte de aparecimento da relação entre memória e transição, era necessário atravessar três etapas demonstrativas: (1) prolongar a linha genética que atestava a constitutividade recíproca entre o Direito Internacional dos Direitos Humanos e a Teoria da Justiça de Transição, derivando o perfil normativo mínimo dos direitos à memória e à verdade, bem como sua aparente correlação em face dos objetivos institucionais transicionais (justiça, reparação, reformas, purgas etc.); isso permitiu entrever, ainda de um ponto de vista meramente pragmático, a relação próxima entre o binômio memória-verdade e a implementação dos objetivos inerentes às transições democráticas (Capítulo 3, § 1); (2) determinar de que modo a Teoria da Justiça de Transição apropriou-se do conceito de memória; nesse sentido, foi possível delimitar os contornos do conceito de memória no campo teórico transicional a partir de dois limites analíticos. Trata-se de um conceito de memória limitado ora a suas funções cognitivo-pragmáticas, ora confinado no interior de uma ontologia de tipo negativo, que converte a memória em representação do ausente, negando-a como região do existente (Capítulo 3, §

2); e (3) a partir da constante relação entre memória e transição verificada na literatura da Justiça de Transição, demonstrou-se que não apenas a memória aparece como conceito central às transições, mas que a ela se atribuem potenciais transformativos ou transicionais. Ao mesmo tempo, uma lacuna teórica foi verificada nesse particular: jamais ficava claro como os teóricos da Justiça de Transição puderam atribuir potenciais transicionais à memória. Eis, aliás, a circunstância que justifica a relativa extensão deste trabalho: quando o problema que desafia a pesquisa é lacunar, significa que ele não está previamente dado, mas precisa ser estabelecido em relação com o campo de saberes no qual encontra seu horizonte de emergência. Ao mesmo tempo em que a Teoria da Justiça de Transição elide a interrogação “como a memória pode ser condição às transições?”, ou “em que sentido a memória pode conter potenciais transicionais, transformativos?”, ela mesma prenuncia o sentido de sua evolução teórica em relação ao conceito de memória. Já não se trata mais de pensar uma memória coletiva ou nacional fixa, construída como mera representação partilhada constitutiva de identidades de grupo; nem mesmo de ceder às tentações de reduzir a memória às lembranças individuais e psicológicas, diante das recentes descobertas da neurociência acerca dos processos dinâmicos em que a aquisição de memória e sua evocação estão implicadas (Capítulo 3, § 3).

Os objetivos de nossa investigação ganham sua coloração a partir de uma questão que não foi posta – mas parece estar em vias de sê-lo – pelos teóricos da Justiça de Transição: como conceituar a memória de um ponto de vista dinâmico que não a faça retornar aos limites da memória meramente individual? Como explicar – epicentro problemático de nossa tese – os potenciais transformativos da memória, uma vez que ela não passaria de um conceito tendencialmente representativo e fixista na Teoria da Justiça de Transição?

A fim de responder a essas questões, nossa hipótese principal é a de que seria necessário estabelecer uma integração das diversas camadas de memória descritas pelos teóricos da Justiça de Transição sob a epígrafe de um conceito de memória mais compreensivo, alicerçado sobre uma ontologia positiva. Assim, abandonamos o ponto de vista estático e estrutural que caracterizava o olhar da Teoria da Justiça de Transição sobre o problema em proveito de uma perspectiva dinâmica na qual se pudesse apreender a gênese dos potenciais transformativos da memória, integrando os conceitos heterogêneos de memória ao conceito bergsoniano de memória. A essa elaboração, dedicamos todo o plexo conceitual articulado a partir da filosofia de Henri Bergson, sem descurar da

literatura secundária que se dedicou modernamente a esclarecer pontos esfumados no interior do bergsonismo (Partes II e III).

No interior de sua ontologia virtual, buscamos demonstrar progressivamente a consistência real do passado, evitando confundir ser e ser-presente (Capítulo 4); atingimos a elaboração de um conceito de memória elementar, dinâmica, duracional e impessoal – liberada dos imperativos individuais –, demonstrando o sentido de afirmá-la como fundamento do tempo (Capítulo 5). Assim, procuramos demonstrar de que maneira o conceito bergsoniano de memória poderia constituir uma resposta possível ao apelo por uma memória dinâmica e, ao mesmo tempo, não meramente psicológica, ou individual, que provém da Teoria da Justiça de Transição. Nesse sentido, era inerente à demonstração do conceito refazer um longo percurso pelo qual Bergson chega à síntese de dois registros ontológicos diversos – o atual e o virtual –, iniciando-o pela demonstração do sentido e da realidade do tempo (Capítulo 4, § 2), bem como da realidade do passado (Capítulo 4, § 3), de forma que se pudesse apresentar o gesto bergsoniano de imanência em toda a sua extensão: a duração como um tempo de coexistência entre registros ontológicos pertencentes a uma mesma estrutura de realidade (Capítulo 5, §§ 1 e 2).

Tudo isso foi necessário para demonstrar de que forma Bergson estabelece a imprescindibilidade da memória à transição real²³⁶ – compreendida, nesse ponto, como transição ontológica, como diferença e como variação nos registros do virtual e do atual. Em outras palavras, era preciso demonstrar detalhadamente de que maneira uma memória ontológica, elementar e impessoal constitui a condição para abrir o tempo presente, o registro do atual, ao devir (Capítulo 5, § 3). Chegávamos, assim, ao núcleo ontológico no qual todas as outras camadas de memória vêm envolver-se.

É apenas na medida em que estabelecemos um fundo ontológico no qual memória, presente e devir (transição) encontram-se rearticulados de acordo com uma temporalidade de coexistências – assegurada, em última análise, por uma memória virtual, elementar e impessoal que funda a coexistência de todos os fluxos, bem como lhes doa seus diferentes níveis de realidade – que poderíamos retornar progressivamente ao campo de interesse mais imediato das doutrinas transicionais.

Les Deux Sources de la Morale et de la Religion é o campo privilegiado em que Bergson reencontrará, sob novas determinações problemáticas, morais, sociais e políticas,

²³⁶ Interrogação, como vimos, muito cara aos teóricos da Justiça de Transição – embora jamais detalhada em sua dinâmica constituinte –, na medida em que as práticas transicionais não são meramente formais, mas alteram a ordem do real.

o élan vital – potência criadora que coincide, como vimos, com a duração e a vida, consistente em uma gigantesca memória cosmológica, virtual e vital. Eis a fonte bergsoniana da evolução das formas de vida, entre as quais encontramos os elementos instituais adormecidos, a inteligência e as vagas franjas de intuição que permitem determinar a forma de vida inerente à espécie humana.

É em função dessa forma de vida definida por seus delineamentos biológicos que Bergson explicará as tendências de fechamento que rondam o social a partir do vital; é, também, a partir de uma pequena fenda no círculo da espécie – as franjas de intuição – que se poderá constituir o aberto não apenas como o sentido da superação do próprio homem em seus horizontes antropológicos, específicos e biológicos, mas engendrar outras formas de vida e de sociabilidade política na contracorrente das tendências naturais ao fechamento, à guerra e à inteligência.

A memória, no sentido ontológico ou do próprio élan vital, não cessa de ser evocada como o esteio de todo potencial transformativo. A um só tempo ontológica e virtual, dinâmica e não-psicológica, ela é a fonte originária que faz passar um pouco de tempo, indeterminação e liberdade pelo interior das formas de vida que, como o próprio advento da evolução provaria, não estão dadas todas de uma vez nem de uma vez por todas. Ontologicamente fora do possível – que não passa de um olhar retrospectivo e impotente sobre o já realizado –, a memória se define como memória que nunca foi presente; isto é, memória para o futuro, memória para o devir, potência ontológica transicional. Dela, originam-se a transição real e o movimento; é artificial imaginá-los sem referência à temporalidade real. Em última análise, suas virtualidades sustentam a integral da realidade e a coexistência dos fluxos atuais. Eis o ponto em que o aspecto ontológico da memória, ao reabrir a potência dos devires, dá a ver seu conteúdo imediatamente político – se, por política, compreendermos as potências de variação das formas de vida em comum, modos de pensamento e sensibilidade.

A memória é profundamente política porque é tudo o que resta quando o atual parece obturar o possível. Quando as incandescências do aberto parecem esfriar e fundir-se novamente a um estado, fechando-se sobre si mesmas – quando nenhuma alma parece abrir-se na direção profunda do vital –, resta apenas remexer as cinzas da memória das personalidades excepcionais procurando fazer rescender o perfume do tempo. O gesto distraído – mas nem por isso inerme ou metafórico – indica a potência de ressonância de uma intuição que já não é atual e que, definindo-se por sua virtualidade, pode reabrir o porvir a multidões inteiras. Eis o que provava certa fenomenologia bergsoniana da

revolução, que se perguntava: “por que decidimos certo dia que já não era mais tolerável morrer de fome?”.

Se a alma aberta nunca está dada de antemão pela natureza, mas implica um esforço em um sentido determinado, uma sociabilidade em profundidade (que chamamos comunidade de eus profundos) e uma teoria da emoção criadora auxiliaram-nos a explicar como o incendiário se propaga de alma em alma, como uma intuição mística se comunica em profundidade, racha a superfície verminal dos eus sociais e coloca em xeque suas formas de vida individuais e intersubjetivas (Capítulo 6, § 2 e § 3).

O místico é a prova atlética de um contato possível com a vida em profundidade. Independente de todo conteúdo contingencial de crença, ele é definido como subjetividade impessoal e nomádica na medida em que toma contato com o princípio criador e pode fundar uma moralidade universal e concreta do aberto (Capítulo 6, § 3). O místico resulta, como vimos (Capítulo 6, § 2), de duas linhas que se entrecruzam: um salto inumano para fora da espécie (e do círculo antropológico que tende à inteligência, ao fechado, à guerra e à sociabilidade superficial) e uma comunidade de eus profundos – atmosfera em que uma emoção criadora se expande e difunde com um potencial incendiário, inconsciente e virtual. O místico é portador de um amor ao Todo, incapaz de conter-se nos círculos prévios (amor à família, ao grupo, à pátria). Esse amor absoluto que supera mesmo a humanidade é o destino potencial encerrado pelo advento da democracia e dos direitos humanos; esse amor é o que está sempre em jogo nas formas políticas.

Se a democracia e os direitos humanos tendem ao aberto, à construção de uma moralidade concreta antinatural antagonista do fechado (Capítulo 6, § 1), é porque são frutos desses saltos místicos inumanos (ou super-humanos) para fora das constrições biológicas definidas pelo círculo da espécie. Instituições democráticas constituirão, nesse sentido, garantias que, ao contrário de representarem um refechamento do aberto, fazem permanecer aberto e fundam uma moral concreta universal (Capítulo 6, § 3). Do ponto de vista do bergsonismo, insistimos que estas seriam as metas de toda mutação estrutural ou institucional promovida por transições democráticas: abrir o fechado, combater o fechamento e perseverar no aberto; isto é, fornecer condições estruturais para potenciar as formas de vida auxiliando que se precipitem no aberto: *Ama et fac quod vis*.

A relação ontológica entre memória e devir assegura, como demonstramos ao longo da argumentação (Partes II e III), todos os demais níveis em que memória e transição podem ser apreendidos pela Teoria da Justiça de Transição – mesmo os níveis mais simbólicos ou pragmáticos, mesmo os conceitos mais psicológicos ou representativos.

Nessa medida, a memória, tal como é conceituada pelo bergsonismo, não apenas condiz com um conceito dinâmico (registro contínuo e incessante do fluir duracional) e não-individual ou psicológico, mas integra outras transcrições possíveis no âmbito do conceito de memória como seus representantes de nível psicológico, simbólico ou pragmático. No limite, as memórias-lembrança individuais não passam de um representante de nível psicológico e individual de uma memória virtual, impessoal, ontológica e mais profunda; a memória coletiva, tomada em sentido dinâmico, só aparece como representação da identidade de grupos na medida em que seja apreendida da perspectiva de seu fechamento – e bem o sabemos que o amor à pátria, à comunidade ou à família nada mais são do que representantes dessa tendência natural ao fechamento social que Bergson combateu.

Por essa razão, por mais heterogêneos, pragmáticos ou cognitivos que sejam os contornos do conceito de memória no campo teórico da Justiça de Transição, o problema que as transições políticas interpelam a partir da memória é sempre “como efetuar o aberto?”. Ainda que as narrativas e fabulações introduzam – por comodidade ou convenção – um *magical switch* pelo qual o redentor sublima o trágico, podemos compreender em profundidade que toda forma de exercício da memória, em qualquer nível – embora nem sempre suficiente para explicar a dinâmica de seus potenciais transicionais –, constitui um gesto potencial pelo qual, remexendo as cinzas do passado, poderemos colocar novamente sob o influxo do aberto as formas de vida e pensamento individuais, sociais e políticos na contracorrente de sua estagnação em uma ética da violência e da repetição obsedante de um passado antidemocrático, que resultam de seu abandono às pulsões naturais de fechamento e de guerra. Eis em que sentido a memória – ponto de fissura pelo qual o aberto e a própria duração se infiltram –, longe de assegurar pura e simplesmente a não-repetição, torna-se a sua condição ontológica imprescindível.

Se devêssemos resumir tudo em uma palavra, a memória é tudo o que resta quando o possível já não socorre, com suas miragens, o que um presente tem de intolerável. Todo potencial político encerrado pela fabulação da memória, em todo e qualquer nível, reside nessa *virtù* obscura à inteligência, mas capaz de abrir o fechado, de combatê-lo na experiência concreta e de perseverar no aberto. Se não há transição sem memória é porque é de seu impulso ontológico e vital, em termos muito compreensivos, que procede toda transição genuína; é de seu fundo virtual e, ao mesmo tempo, real, que suas linhas de efetuação procedem e que derivam outros devires. A insistência da memória no real equivale em tudo à persistência sombria, inaparente e selvagem das potências inorgânicas de *uma vida...*

REFERÊNCIAS

A) Documentos citados sobre Teoria da Justiça de Transição e Direito Internacional dos Direitos Humanos

ABRÃO, Paulo. A lei de anistia no Brasil: as alternativas para a verdade e a justiça. *Acervo*, v. 24, n. 1, jan/jun 2011, Rio de Janeiro, 2011, p. 119-138.

_____; PAYNE, Leigh A.; TORELLY, Marcelo D. *Anistia na era da responsabilização: o Brasil em perspectiva internacional e comparada*. Comissão de Anistia / Ministério da Justiça: Brasília, 2011.

_____; _____. A anistia na era da responsabilização: contexto global, comparativo e introdução ao caso brasileiro. In: ABRÃO, Paulo; PAYNE, Leigh A.; TORELLY, Marcelo D. *Anistia na era da responsabilização: o Brasil em perspectiva internacional e comparada*. Comissão de Anistia / Ministério da Justiça: Brasília, 2011, p. 18-31.

_____; TORELLY, Marcelo D. As dimensões da Justiça de Transição no Brasil, a eficácia da Lei de Anistia e as alternativas para a verdade e a justiça. In: _____. PAYNE, Leigh A.; TORELLY, Marcelo D. *Anistia na era da responsabilização: o Brasil em perspectiva internacional e comparada*. Comissão de Anistia / Ministério da Justiça: Brasília, 2011, p. 212-248.

_____; GENRO, Tarso. *Os direitos da transição e a democracia no Brasil: estudos sobre justiça de transição e teoria da democracia*. Coleção Justiça e Democracia, v. 1. Belo Horizonte: Editora Fórum, 2012.

AB'SÁBER, Tales. Brasil, a ausência significativa política (uma comunicação). In: SAFATLE, Vladimir; TELES, Edson (Orgs.). *O que resta da ditadura: a exceção brasileira*. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 187-202.

ALMEIDA, Guilherme Assis de. *Direitos Humanos e não-violência*. São Paulo: Atlas, 2001.

_____. A Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948: matriz do Direito Internacional dos Direitos Humanos. In: ALMEIDA, Guilherme Assis de; PERRONE-MOYSÉS, Cláudia (Orgs.). *Direito internacional dos direitos humanos*. São Paulo: Atlas, 2002, p. 13-23.

_____; PERRONE-MOYSÉS, Cláudia (Orgs.). *Direito internacional dos direitos humanos*. São Paulo: Atlas, 2002.

AMBOS, Kai. The legal framework of transitional justice: a systematic study with a special focus on the role of the ICC. In: AMBOS et al. (eds.) *Building a future of peace and justice: studies on transitional justice, peace and development*. Berlin / Heidelberg: Springer-Verlag, 2009, p. 19-103.

ANSARA, Soraia. *Memória política, repressão e ditadura no Brasil*. Curitiba: Juruá, 2009.

ANISTIA INTERNACIONAL. *Informe 2010: o estado dos direitos humanos no mundo*. New York: 2010.

_____. *Informe 2011: o estado dos direitos humanos no mundo*. New York: 2011.

_____. *Informe 2012: o estado dos direitos humanos no mundo*. New York: 2012.

_____. *Informe 2013: o estado dos direitos humanos no mundo*. New York: 2013.

ARANTES, Paulo Eduardo. 1964, o ano que não terminou. In: SAFATLE, Vladimir; TELES, Edson (Orgs.). *O que resta da ditadura: a exceção brasileira*. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 205-236.

AVELAR, Idelber. *Alegorias da derrota*. A ficção pós-ditatorial e o trabalho do luto na América Latina. Tradução de Saulo Gouveia. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003.

BARSALOU, Judy; BAXTER, Elizabeth. The urge to remember: the role of memorials in social reconstruction and transitional justice. *United States Institute of Peace, Stabilization and Reconstruction*, Series No. 5, January 2007. Disponível em: <<http://www.usip.org/files/resources/srs5.pdf>>. Acesso em: 31.mai.2013.

BERCOVICI, Gilberto. O direito constitucional passa, o direito administrativo permanece: a persistência da estrutura administrativa de 1967. In: SAFATLE, Vladimir; TELES, Edson (Orgs.). *O que resta da ditadura: a exceção brasileira*. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 77-90.

BETHELL, Leslie (Org.). *Brasil: fardo do passado, promessa do futuro*. Dez ensaios sobre política e sociedade brasileira. Tradução de Maria Beatriz de Medina. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

BICKFORD, Louis. Transitional Justice. In: *The Encyclopedia of Genocide and Crimes against Humanity* (Macmillan Reference USA, 2004), vol. 3, pp. 1045-1047. Disponível em: <www.ictj.org>. Acesso em: 25 maio 2012.

BLOOMFIELD, David; BARNES, Teresa; HUYSE, Luc. (Eds.). *Reconciliation after violent conflict: a handbook*. Stockholm: Idea, 2005.

_____. The context of reconciliation. In: BLOOMFIELD, David; BARNES, Teresa; HUYSE, Luc. (Eds.). *Reconciliation after violent conflict: a handbook*. Stockholm: Idea, 2005, p. 40-48.

BRASIL. *Programa Nacional de Direitos Humanos (PNDH-III)*. Brasília: Secretaria Especial de Direitos Humanos da Presidência da República, 2009.

BRETT, Sebastian; BICKFORD, Louis; ŠEVENKO; RIOS, Marcela. *Memorialization and democracy: state policy and civic action*. Report based on the international conference Memorialization and Democracy: State Policy and Civic Action held on June 20-22, 2007 in Santiago, Chile. Disponível em: <<http://www.sitesofconscience.org/wp-content/documents/publications/memorialization-en.pdf>> Acesso em 31.mai.2013.

BRITO, Alexandra Barahona de. Justiça transicional e a política da memória: uma visão global. *Revista anistia política e justiça de transição*. Brasília: Ministério da Justiça, n.1, jan/jun 2009a, p. 56-83.

_____; GONZÁLEZ ENRÍQUEZ, Carmen; AGUILAR, Paloma (Eds.). *The politics of memory: transitional justice in democratizing societies*. Oxford: Oxford university Press, 2001.

BRITO, Ana Paula F. de; FERREIRA, Maria Letícia Mazzucchi. Políticas de memória, o direito e a história nas reivindicações memoriais contemporâneas. *Congresso Internacional Interdisciplinar em Sociais e Humanidades* (Anais). Niterói, RJ: ANINTER-SH/ PPGSD-UFF, 03 a 06 de Setembro de 2012, 17 p.

CAMPOS, Alexandre de; SANTOS, Andréa M. G. dos; XAVIER, Gilberto F.. A Consciência Como Fruto da Evolução e do Funcionamento do Sistema Nervoso. *Psicologia USP*, São Paulo, v. 8, n. 2, 1997. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-65641997000200010&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 20 mai 2013.

CARRILLO, Félix Reátegui. Memória histórica: o papel da cultura nas transições. *Revista Anistia Política e Justiça de Transição*. Brasília: Ministério da Justiça, n.2 jul/dez 2009b, p. 31-49.

CATROGA, Fernando. A representificação do ausente: memória e historiografia. *Revista anistia política e justiça de transição*. Brasília: Ministério da Justiça, n. 1, v.2, jul/dez 2009b, p. 64-89.

CORTE INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS. Gomes Lund e outros vs. Brasil. Mérito. Sentença de 24.11.2010. Disponível em: <http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_219_por.pdf>. Acesso em: 09.05.2012.

CIURLIZZA, Javier. Entrevista: Para um panorama global das justiças de transição. *Revista anistia política e justiça de transição*. Brasília: Ministério da Justiça, n.1, jan/jun 2009a, p. 23-29.

DE GREIFF, Pablo. *The Handbook of Reparations*. New York / Oxford: Oxford University Press, 2006.

ELSTER, Jon. *Rendición de cuentas: la justicia transicional en perspectiva histórica*. Tradução de Ezequiel Zaidenweg. Buenos Aires: Katz, 2006.

_____. Memory and transitional justice. “Memory of war” Workshop, MIT, January 2003 (paper). Disponível em: < http://web.mit.edu/rpeters/papers/elster_memory.pdf > Acesso em: 31.mai.2013.

FUTAMURA, Madoka. *War crimes tribunals and transitional justice*. The Tokyo trial and the Nuremberg legacy. New York: Routledge, 2008.

GREADY, Paul. *The era of transitional justice: the aftermath of truth and reconciliation commission in South Africa and beyond*. New York: Routledge, 2011.

HAYNER, Priscilla B. *Unspeakable Truths: Transitional Justice and the Challenge of Truth Commissions*. New York: Routledge, 2011.

HUYSE, Luc. The International Community. In: BLOOMFIELD, David; BARNES, Teresa; HUYSE, Luc. (Eds.). *Reconciliation after violent conflict: a handbook*. Stockholm: Idea, 2005, p. 163-166.

INTERNATIONAL CENTER FOR TRANSITIONAL JUSTICE. *What is Transitional Justice?* New York: 2008. Disponível em: <www.ictj.org>. Acesso em: 10 mai 2012.

JELIN, Elizabeth. Silences, Visibility, and Agency: Ethnicity, Class, and Gender in Public Memorialization. In: PAIGE, Arthur. *Identities in transition*. Challenges for Transitional Justice in Divided Societies. New York: Cambridge University Press, 2011, p. 187-213.

LAFER, Celso. *A reconstrução dos Direitos Humanos: um diálogo com Hannah Arendt*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

_____. Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948). In: MAGNOLI, Demétrio (Org.). *História da paz*. São Paulo: Editora Contexto, 2008, p. 297-329.

LAMBOURNE, Wendy. Transitional justice and peacebuilding after mass violence. *International journal of transitional justice*, vol. 3, 2009, p. 28-48.

McADAMS, A. James (Ed.). *Transitional justice and the rule of law in new democracies*. London: Notre Dame Press, 1997.

_____. Preface. In: _____ (Ed.). *Transitional justice and the rule of law in new democracies*. London: Notre Dame Press, 1997, p. ix-xvii.

MALLINDER, Louise. Perspectivas transnacionais sobre a anistia. In: ABRÃO, Paulo; PAYNE, Leigh A.; TORELLY, Marcelo D. *Anistia na era da responsabilização: o Brasil em perspectiva internacional e comparada*. Comissão de Anistia / Ministério da Justiça: Brasília, 2011, p. 470-504.

MARTINS, Roberto Ribeiro. *Anistia ontem e hoje*. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 2010.

MÉNDEZ, Juan. In defense of Transitional Justice. In: *Transitional justice and the rule of law in new democracies*. London: Notre Dame Press, 1997, p. 01-26.

MEZAROBBA, Glenda. *Um retrato histórico do processo brasileiro: A Anistia entre a memória e a reconciliação: dilemas de uma transição política ainda inconclusa*. (Dissertação de Mestrado). Faculdade de Filosofia, Ciências Sociais e Letras da Universidade de São Paulo, 2003.

_____. *Um acerto de contas com o futuro. A anistia e suas consequências: um estudo do caso brasileiro*. São Paulo: Humanitas/Fapesp, 2006.

NADEL, Lynn; SINOTT-ARMSTRONG, Walter (Eds.). *Memory and law*. Oxford series in neurosciences law and philosophy. Oxford: Oxford University Press, 2012.

_____; _____. Introduction: memory in the legal context. In: ____; _____ (Eds.). *Memory and law*. Oxford series in neurosciences law and philosophy. Oxford: Oxford University Press, 2012, p. 03-07.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. *Relatório sobre a visita ao Brasil do Subcomitê de Prevenção da Tortura e outros Tratamentos e Penas Cruéis, Desumanos ou Degradantes*. 2012. Disponível em: <http://pfdc.pgr.mpf.gov.br/atuacao-e-conteudos-de-apoio/publicacoes/tortura/relatorio_visita_ao_Brasil_subcomite_prevencao_tortura_jun2012> Consulta em 31.mai.2013.

_____. *Segundo Relatório Nacional do Estado Brasileiro apresentado no mecanismo de revisão periódica universal do Conselho de Direitos Humanos das Nações Unidas* (2012). Disponível em: <http://www.sedh.gov.br/cooperacao/revisao-periodica-universal/Relatorio%20Nacional_RPU_Brasil_port_VERSaO_FINAL.pdf> Consultado em 13 mai. 2013.

PAIGE, Arthur. *Identities in transition*. Challenges for Transitional Justice in Divided Societies. New York: Cambridge University Press, 2011.

PENSKY, Max. O *status* das anistias internas no Direito Penal Internacional. In: ABRÃO, Paulo; PAYNE, Leigh A.; TORELLY, Marcelo D. *Anistia na era da responsabilização: o Brasil em perspectiva internacional e comparada*. Comissão de Anistia / Ministério da Justiça: Brasília, 2011, p. 76-100.

PEREIRA, Antony W. *Ditadura e repressão*. O autoritarismo e o estado de direito no Brasil, no Chile e na Argentina. Tradução de Patrícia de Queiroz Carvalho Zimbres. São Paulo: Paz e Terra, 2010.

PHELPS, Elizabeth. Emotion's impact on memory. In: ____; _____ (Eds.). *Memory and law*. Oxford series in neurosciences law and philosophy. Oxford: Oxford University Press, 2012, p. 07-26.

PINHEIRO, Paulo Sérgio. Governo democrático, violência e estado (ou não) de direito. In: BETHELL, Leslie (Org.). *Brasil: fardo do passado, promessa do futuro*. Dez ensaios sobre política e sociedade brasileira. Tradução de Maria Beatriz de Medina. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002, p. 237-269.

_____. Prefácio à edição brasileira. O enigma da legalidade do autoritarismo. In: PEREIRA, Antony W. *Ditadura e repressão*. O autoritarismo e o estado de direito no

Brasil, no Chile e na Argentina. Tradução de Patrícia de Queiroz Carvalho Zimbres. São Paulo: Paz e Terra, 2010, p. 09-14.

PIOVESAN, Flávia. *Direitos humanos e o direito constitucional internacional*. 13. ed. São Paulo: Sarama, 2012.

_____. Direito internacional dos direitos humanos e lei de anistia: o caso brasileiro. In: SAFATLE, Vladimir; TELES, Edson. (Orgs.). *O que resta da ditadura: a exceção brasileira*. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 91-108.

POSNER, Eric A.; VERMEULE, Adrian. Transitional justice as ordinary justice. *Harvard Law Review*, volume 117, January 2004, n. 3, pp. 763-4. Disponível em: <<http://www.law.uchicago.edu/files/files/40.eap-av.transitional.both.pdf>> Acesso em 31.mai.2013.

RUSKOWSKI, Bianca de Oliveira. Do incômodo à ação beneficente e da indignação à ação contestatória: estudo sobre condições e mecanismos de engajamento nas Tribos nas Trilhas da Cidadania e no Levante popular da Juventude. *Dissertação* (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2012, 153 fl.

SABADELL, Ana Lucia; DIMOULIS, Dimitri. Anistia: a política vai além da justiça e da verdade. *Acervo*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 1., jan/jun 2011, p. 79-102.

SAFATLE, Vladimir; SILVA, Humberto Pereira da. A insatisfação administrada. *Trópico*. Publicado em 22.09.2008. São Paulo. Disponível em <<http://pphp.uol.com.br/tropico/.../3014.htm>>. Acesso em 19.04.2010.

_____. Do uso da violência contra o estado ilegal. In: _____. TELES, Edson. (Orgs.). *O que resta da ditadura: a exceção brasileira*. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 237-252.

_____. TELES, Edson. (Orgs.). *O que resta da ditadura: a exceção brasileira*. São Paulo: Boitempo, 2010.

SANTOS, Boaventura de Sousa; ABRÃO, Paulo; MACDOWELL, Cecília; TORELLY, Marcelo. *Repressão e Memória Política no contexto Ibero-americano: Estudos sobre o Brasil, Guatemala, Moçambique, Peru e Portugal*. Coimbra: Universidade de Coimbra; Brasília: Ministério da Justiça, 2010.

SANTOS, Cecília MacDowell. A justiça ao serviço da memória: mobilização jurídica transnacional, direitos humanos e memória da ditadura. In: SANTOS, Cecília MacDowell; TELES, Edson; TELES, Janaina de Almeida (Orgs.). *Desarquivando a ditadura: memória e justiça no Brasil*. Vol. II. São Paulo: Hucitec, 2009, p. 472-495.

_____. TELES, Edson; TELES, Janaina de Almeida (Orgs.). *Desarquivando a ditadura: memória e justiça no Brasil*. Vol. I e II. São Paulo: Hucitec, 2009.

SILVA, Marcelo Kunrath; RUSKOWSKI, Bianca de Oliveira. Levante juventude, juventude é prá lutar: redes interpessoais, esferas de vida e identidade na constituição do

engajamento militante. *Revista Brasileira de Ciência Política*, nº 3. Brasília, janeiro-julho de 2010, p. 23-48.

SILVA FILHO, José Carlos Moreira da. Memória e reconciliação nacional: o impasse da anistia na inacabada transição democrática brasileira. In: ABRÃO, Paulo; PAYNE, Leigh A.; TORELLY, Marcelo D. *Anistia na era da responsabilização: o Brasil em perspectiva internacional e comparada*. Comissão de Anistia / Ministério da Justiça: Brasília, 2011, p. 278-306.

TEITEL, Ruti G. Fazer justiça e pensar medidas de justiça num contexto de mudança política é olhar para o passado, mas também para o futuro: Ruti G. Teitel responde. *Revista anistia política e justiça de transição*, Brasília: Ministério da Justiça, n. 3, jan/jun 2010, p. 27-38, Ministério da Justiça, Brasília.

_____. The Law and politics of contemporary transitional justice. *Cornell International Law Journal*, Vol. 38, p. 837-862, 2005; NYLS Legal Studies Research Paper No. 06/07-10. Disponível em: <http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=%20943069##> Acesso em: 31 mai 2013.

_____. *Transitional justice*. Oxford/New York: Oxford University Press, 2000.

_____. Transitional justice genealogy. *Harvard Human Rights Journal*, Cambridge: Harvard Law School, v. 16, 2003, p. 69-94.

TELES, Edson. Entre justiça e violência: estado de exceção nas democracias do Brasil e da África do Sul. In: SAFATLE, Vladimir; TELES, Edson (Orgs.). *O que resta da ditadura: a exceção brasileira*. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 299-318.

TELES, Janaina de Almeida. A luta dos familiares de mortos e desaparecidos políticos no Brasil. In: SANTOS, Cecília MacDowell; TELES, Edson; TELES, Janaina de Almeida (Orgs.). *Desarquivando a ditadura: memória e justiça no Brasil*. Vol. I. São Paulo: Hucitec, 2009, p. 151-176.

TORRELLY, Marcelo D. *Justiça de transição e estado constitucional de direito: perspectiva teórico-comparativa e análise do caso brasileiro*. Coleção Justiça e Democracia, v. 2. Belo Horizonte: Editora Fórum, 2012.

UNITED NATIONS ORGANIZATION. ANNUAL REPORT OF THE UNITED NATIONS HIGH COMMISSIONER FOR HUMAN RIGHTS. Right to the truth: report of the Office of the High Commissioner for Human Rights (2009). Disponível em: <<http://www2.ohchr.org/english/bodies/hrcouncil/docs/12session/A-HRC-12-19.pdf>>. Consultado em 13 mai. 2013.

VENTURA, Deisy. A interpretação judicial da Lei de Anistia brasileira e o Direito Internacional. In: ABRÃO, Paulo; PAYNE, Leigh A.; TORELLY, Marcelo D. *Anistia na era da responsabilização: o Brasil em perspectiva internacional e comparada*. Comissão de Anistia / Ministério da Justiça: Brasília, 2011, p. 308-343.

ZAVERUCHA, Jorge. Relações civil-militares: o legado autoritário da Constituição brasileira de 1988. In: SAFATLE, Vladimir; TELES, Edson (Orgs.). *O que resta da ditadura: a exceção brasileira*. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 41-76.

ZOLKOS, Magdalena. Democracy and Traumatic Memory in Discourses of Transitional Justice. Canadian Political Science Association Annual Conference. University of Alberta, Edmonton, 12-15, June 2012. Disponível em: <<http://www.cpsa-acsp.ca/papers-2012/Zolkos.pdf>> Acesso em 31.mai.2013.

ZYL, Paul Van. Promovendo a justiça transicional em sociedades pós-conflito. *Revista anistia política e justiça de transição* (2009a, 1), p. 32-55.

B) Documentos Filosóficos e de Ciências Humanas citados

AGAMBEN, Giorgio. *Mezzi senza fine*. Notte sulla politica. Torino, Bolati Boringhieri, 1996.

_____. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha*. (Homo sacer III). Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.

AMALRIC, David. Ouvrir le clos : Politique bergsonienne et sens pratique des Deux Sources. In: _____ (Éd.). *Annales bergsoniennes* V. Bergson et la politique, de Jaurès à aujourd'hui. Paris: Presses Universitaires de France, 2012, p. 267-296.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 11. ed. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 2010.

_____. *Origens do totalitarismo*. 6. ed. Tradução de Roberto Raposo. Companhia das Letras, 2009.

BELLOU, Camille de. Une mise au point de Bergson sur Les Deux Sources. In: WORMS, Frédéric. *Annales bergsoniennes* I. Bergson dans le siècle. Paris: Presses Universitaires de France, 2002, p. 131-142.

BENVENISTE, Émile. *Vocabulaire des institutions indo-européennes* (2. v.). Paris: Minuit, 1969.

BERGSON, Henri. *A energia espiritual*. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____. *A evolução criadora*. Tradução de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *Duração e simultaneidade*. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *Écrits philosophiques*. Présentée par Frédéric Worms. Paris: Quadrige – Presses Universitaires de France, 2011.

_____. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Tradução de João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. Histoire de l'idée de temps (Dactylogramme de Charles Péguy). In : WORMS, Frédéric. *Annales bergsoniennes* I. Bergson dans le siècle. Paris: Presses Universitaires de France, 2002, p. 29-68.

_____. *Matéria e memória*. Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. *Mélanges*. Éd. André Robinet. Paris: Presses Universitaires de France, 1972.

_____. *O pensamento e o movente*. Ensaio e conferências. Tradução de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *Œuvres*. Édition du centenaire. 6. ed. Textes annotés par André Robinet. Introduction par Henri Gouhier. Paris: Presses Universitaires de France, 2001.

BLANCHOT, Maurice. *A conversa infinita*, 2. A experiência limite. Tradução de João Moura Jr. São Paulo: Escuta, 2007.

BOUANICHE, Arnaud. L'originaire et l'original, l'unité de l'origine dans Les Deux Sources de la Morale et de la Religion. In: WORMS, Frédéric. *Annales bergsoniennes* I. Bergson dans le siècle. Paris: Presses Universitaires de France, 2002, p. 143-170.

DELEUZE, Gilles. Bergson (1859-1941). In: _____. *L'île deserte* et autres textes. Textes et entretiens (1954-1973). Édition préparée par David Lapoujade. Paris: Les Éditions de Minuit, 2002, p. 28-42.

_____. La conception de différence chez Bergson. In : _____. *L'île deserte* et autres textes. Textes et entretiens (1954-1973). Édition préparée par David Lapoujade. Paris: Les Éditions de Minuit, 2002, p. 43-72.

_____. *Deux régimes de fous*. Textes et entretiens (1975-1995). Édition préparée par David Lapoujade. Paris: Les Éditions de Minuit, 2003.

_____ ; PARNET, Claire. *Dialogues*. Coll. Champs essais. Paris: Flammarion, 2010.

_____. *Diferença e repetição*. 2. ed. Tradução de Luiz B. L. Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

_____. *Le bergsonisme*. Paris: Quadrige/PUF, 1966.

_____. *L'île deserte* et autres textes. Textes et entretiens (1954-1973). Édition préparée par David Lapoujade. Paris: Les Éditions de Minuit, 2002.

_____. *L'immanence : une vie...* In: *Deux régimes de fous*. Textes et entretiens (1975-1995). Édition préparée par David Lapoujade. Paris: Les Éditions de Minuit, 2003, p. 359-363.

_____. Lettre-Préface de Gilles Deleuze. In: MARTIN, Jean-Clet. *La philosophie de Gilles Deleuze*. Paris : petit Bibliothèque Payot, 1993, p. 07-09.

DOUZINAS, Costas. *Human rights and empire: the political philosophy of cosmopolitanism*. New York: Routledge-Cavendish, 2007.

_____. *The end of human rights: critical legal thought at the turn of the century*. Oxford: Hart Publishing, 2000.

FORTES, Luiz Roberto Salinas. *Retrato Calado*. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. 19. ed. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Gulhon Albuquerque. São Paulo: Graal, 2009.

FRANÇOIS, Arnaud. Vers l'introduction à la métaphysique. in : WORMS, Frédéric. *Annales bergsoniennes I. Bergson dans le siècle*. Paris: Presses Universitaires de France, 2002, p. 17-28.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo: Editora 34, 2006.

GEERTZ, Clifford. *Local knowledge. Further essays in interpretive anthropology*. New York: Basic Books, 1983.

GOUHIER, Henri. *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*. Paris: J. Vrin, 1989.

_____. *Bergson et le Christ des évangiles*. Paris: Vrin, 1999.

_____. Introduction. In: BERGSON, Henri. *Œuvres*. Édition du centenaire. 6. ed. Textes annotés par André Robinet. Introduction par Henri Gouhier. Paris: Presses Universitaires de France, 2001.

HALBWACHS, Maurice. *La mémoire collective*. Paris: Albin Michel, 1997.

_____. *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris: Albin Michel, 2000.

HUDE, Henri. Intuition et invention chez Bergson. In : WORMS, Frédéric ; FAGTO-LARGEAULT, Anne (Éds.). *Annales bergsoniennes IV. L'Évolution créatrice, 1907-2007, épistémologie et métaphysique*. Paris: Presses Universitaires de France, 2009, p. 179-200.

JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *Henri Bergson*. Paris: Quadrige/PUF, 2008.

JANVIER, Antoine. Écart émotif et création politique : une lecture deleuzienne de Deux Sources. In: _____ (Éd.). *Annales bergsoniennes V. Bergson et la politique, de Jaurès à aujourd'hui*. Paris: Presses Universitaires de France, 2012, p. 197-222.

LAPOUJADE, David. *Puissances du temps: versions de Bergson*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2010.

LAËRCE, Diogène. *Vies et doctrines des philosophes illustres*. 2. ed. Traduction sous la direction de Marie-Odile Goulet-Cazé. Paris : Librairie Générale Française, 1999.

LAZARATTO, Maurizio. Pour une rédefinition de biopolitique. *Futur antérieur*, n. 39-40, Paris, Septembre, 1997. Disponível em: <<http://multitudes.samizdat.net/Pour-une-redefinition-du-concept>>. Acesso em 31.mai.2013.

KECK, Frédéric. Bergson et l'anthropologie. Le problème de l'humanité dans Les Deux Sources de la Moral et de la Religion. In: WORMS, Frédéric. *Annales bergsoniennes I*. Bergson dans le siècle. Paris: Presses Universitaires de France, 2002, p. 195-214.

KISUKIDI, Yala. Néant, négation, négativité dans L'Évolution Créatrice de Bergson. In : WORMS, Frédéric ; FAGTO-LARGEAULT, Anne (Éds.). *Annales bergsoniennes IV*. L'Évolution créatrice, 1907-2007, épistémologie et métaphysique. Paris: Presses Universitaires de France, 2009, p. 399-409.

_____. Création, universalisme et démocratie : la philosophie politique de Bergson dans Les Deux Sources de la Morale et de la Religion. In: WORMS, Frédéric (Éd.). *Annales bergsoniennes V*. Bergson et la politique, de Jaurès à aujourd'hui. Paris: Presses Universitaires de France, 2012, p. 245-296.

LEFEBVRE, Alexandre. *Human rights as a way of life: on Bergson's political philosophy*. Stanford: Stanford University Press, 2013 (*Formato de Livro Eletrônico/E-book*).

_____. *The image of the law: Deleuze, Bergson, Spinoza*. Stanford: Stanford University Press, 2008.

LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Tradução de Bernardo Leitão et all. Campinas: Editora da Unicamp, 1990.

LEOPOLDO E SILVA, Franklin. *Bergson: intuição e discurso filosófico*. São Paulo: Loyola, 1994.

MARTIN, Jean-Clet. *La philosophie de Gilles Deleuze*. Paris : petit Bibliothèque Payot, 1993.

MARX, Karl. *Sobre a questão judaica*. Tradução de Nélio Schneider e Wanda Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo, 2012.

MOULIN, Olivier. Bergson: négation et travail de l'esprit. In : WORMS, Frédéric ; FAGTO-LARGEAULT, Anne (Éds.). *Annales bergsoniennes IV*. L'Évolution créatrice, 1907-2007, épistémologie et métaphysique. Paris: Presses Universitaires de France, 2009, p. 411-421.

NEGRI, Antonio; COCCO, Giuseppe. *Glob(AL): biopoder e luta em uma América Latina globalizada*. Tradução de Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Record, 2005.

_____; HARDT, Michael. *Império*. Tradução de Clovis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2006.

_____. *La fábrica de porcelana: una nueva gramática de la política*. Traducción de Susana Lauro. Barcelona: Paidós, 2008.

OST, François. *O tempo do direito*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

PRADO JÚNIOR, Bento. *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1989.

PROCHIANITZ, Alain. La forme n'est qu'un instantané pris sur une transition. In : WORMS, Frédéric ; FAGTO-LARGEAULT, Anne (Éds.). *Annales bergsoniennes IV. L'Évolution créatrice, 1907-2007, épistémologie et métaphysique*. Paris: Presses Universitaires de France, 2009, p. 201-211.

QUINTANILLA, Luis. *Bergsonismo y politica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura, 1953.

REALE, Miguel. *Filosofia do direito*. 20 ed. São Paulo: Saraiva, 2010.

RICŒUR, Paul. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Seuil, 2000.

RIQUIER, Camille. *Archeologie de Bergson : temps et metaphysique*. Paris: Presses Universitaires de France, 2009.

SITBON-PEILLON, Brigitte. Bergson et le primitif : entre métaphysique et sociologie. In: WORMS, Frédéric. *Annales bergsoniennes I. Bergson dans le siècle*. Paris: Presses Universitaires de France, 2002, p. 171-194.

SOULEZ, Phillippe. *Bergson politique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1989.

_____. ; WORMS, Frédéric. *Bergson*. Paris: Presses Universitaires de France, 2002.

TARDE, Gabriel. *Monadologia e sociologia e outros ensaios*. Tradução de Raphael Henrique Teixeira. São Paulo: Cosac & Naify, 2007.

TELLES JÚNIOR, Goffredo. *Direito quântico: ensaio sobre o fundamento da ordem jurídica*. 8. ed. São Paulo: Juarez de Oliveira, 2006a.

_____. *Iniciação na ciência do direito*. 3. ed. São Paulo: Saraiva, 2006b.

TUMA, Petr. La place de l'homme dans L'Évolution Créatrice. In : WORMS, Frédéric ; FAGTO-LARGEAULT, Anne (Éds.). *Annales bergsoniennes IV. L'Évolution créatrice, 1907-2007, épistémologie et métaphysique*. Paris: Presses Universitaires de France, 2009, p. 363-378.

WEIL, Simone. *L'enracinement*. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain. Paris: Gallimard/Folio, 1990.

WORMS, Frédéric (Éd.). *Annales bergsoniennes I. Bergson dans le siècle*. Paris: Presses Universitaires de France, 2002.

_____. ; FAGOT-LARGEAULT, Anne (Éds.). *Annales bergsoniennes IV. L'Évolution créatrice, 1907-2007, épistémologie et métaphysique*. Paris: Presses Universitaires de France, 2009.

_____. (Éd.). *Annales bergsoniennes V. Bergson et la politique, de Jaurès à aujourd'hui*. Paris: Presses Universitaires de France, 2012.

_____. *Bergson ou os dois sentidos da vida*. Tradução de Aristoteles Angheben Predebon. São Paulo: FAP/UNIFESP, 2011.

_____. Ce qui est vital dans L'Évolution Créatrice. In : WORMS, Frédéric ; FAGOT-LARGEAULT, Anne (Éds.). *Annales bergsoniennes IV. L'Évolution créatrice, 1907-2007, épistémologie et métaphysique*. Paris: Presses Universitaires de France, 2009, p. 641-652.

_____. *Introduction à Matière et Mémoire*, de Bergson. Suivie d'une brève introduction aux autres livres de Bergson. Paris: Presses Universitaires de France, 1997.

_____. Présentation. In: _____. (Éd.). *Annales bergsoniennes V. Bergson et la politique, de Jaurès à aujourd'hui*. Paris: Presses Universitaires de France, 2012, p. 29-34.

ZANFI, Catherine. Le sujet en société chez Bergson : du moi superficiel à la société ouverte. In: WORMS, Frédéric (Éd.). *Annales bergsoniennes V. Bergson et la politique, de Jaurès à aujourd'hui*. Paris: Presses Universitaires de France, 2012, p. 223-243.

C) Textos citados, publicados em jornais, periódicos e sites.

BRUNO, Cássio; GÓES, Bruno. Comemoração de militares termina em pancadaria no centro do Rio. Rio de Janeiro, 29.03.2012. Disponível em: <<http://oglobo.globo.com/pais/comemoracao-de-militares-termina-em-pancadaria-no-centro-do-rio-4446158#ixzz1qXWTOUrN>> Acesso em: 15.mai.2013.

COLETIVO QUEM. Quem torturou..... Disponível em: <<http://quemtorturou.wordpress.com>>. Acesso em: 15.03.2013.

EFE. Países da ONU recomendam fim da Polícia Militar no Brasil. *Jornal Folha de São Paulo*, 30 mai. 2012. Cotidiano. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/1097828-paises-da-onu-recomendam-fim-da-policia-militar-no-brasil.shtml>>. Acesso em: 13 mai 2013.

LEVANTE POPULAR DA JUVENTUDE. Levante popular da juventude. Disponível em: <<http://www.levante.org.br>>. Acesso em: 15.03.2013.

WEISSHEIMER, Marco Aurélio. Levante Popular da Juventude quer renovar práticas da esquerda. *Carta Maior*. São Paulo, 22.10.2012. Disponível em: <http://www.cartamaior.com.br/templates/materiaMostrar.cfm?materia_id=21117>. Acesso em: 15.mai.2013.