



UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO –
UNIRIO

Centro de Ciências Humanas e Sociais – CCH
Programa de Pós-Graduação em Memória Social

MEMÓRIA SOCIAL E CRIAÇÃO:
UMA ABORDAGEM PARA ALÉM DO MODELO
DA REPRESENTAÇÃO.

Danilo Augusto Santos Melo.

Orientador: Prof. Dr. Miguel Angel de Barrenechea.

Linha de Pesquisa: Memória, Subjetividade e Criação.

Rio de Janeiro, fevereiro de 2010.

DANILO AUGUSTO SANTOS MELO

MEMÓRIA SOCIAL E CRIAÇÃO:
UMA ABORDAGEM PARA ALÉM DO MODELO
DA REPRESENTAÇÃO.

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO) como parte dos requisitos necessários para obtenção do título de doutor.

Orientador: Prof. Dr. Miguel Angel de Barrenechea

Rio de Janeiro, fevereiro de 2010.

DANILO AUGUSTO SANTOS MELO

MEMÓRIA SOCIAL E CRIAÇÃO:
UMA ABORDAGEM PARA ALÉM DO MODELO
DA REPRESENTAÇÃO.

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO) como parte dos requisitos necessários para obtenção do título de doutor.

Aprovada em:

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Miguel Angel de Barrenechea (orientador)

Profa. Dra. Jô Gondar (UNIRIO)

Profa. Dra. Anna Hartmann Cavalcanti (UNIRIO)

Prof. Dr. Auterives Maciel Júnior (PUC/RJ)

Prof. Dr. Walter Kohan (UERJ)

Rio de Janeiro, fevereiro de 2010.

Melo, Danilo Augusto Santos.
M528 Memória social e criação: uma abordagem para além do modelo da representação / Danilo Augusto Santos Melo, 2010.
236f.

Orientador: Miguel Angel de Barrenechea.
Tese (Doutorado em Memória Social) – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

1. Halbwachs, Maurice, 1877-1945. 2. Bergson, Henri, 1859-1941. 3. Tarde, Gabriel, 1843-1904. 4. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900. 5. Deleuze, Gilles, 1925-1995. 6. Guattari, Félix, 1930-1992. 7. Criação. 8. Memória social. I. Barrenechea, Miguel Angel de. II. Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (2003-). Centro de Ciências Humanas e Sociais. Programa de Pós-Graduação em Memória Social. III. Título.

CDD – 302

Dedico este trabalho a Joel Teles de Brito, cuja vida é o exemplo de que o impossível é apenas uma porta a caminho da superação e da mudança.

AGRADECIMENTOS

Ao Miguel Angel de Barrenechea, pela amizade, pela orientação dedicada e precisa, e pela aposta em minhas derivas filosóficas no decorrer da elaboração desta tese.

Ao Camille Dumouliè, pelas críticas, comentários e sugestões no momento crucial de definição do projeto que resultou nesta tese, e por proporcionar as condições de realização do *sejour* em Paris, cuja experiência foi extremamente enriquecedora para mim e para o meu percurso acadêmico.

À Jô Gondar, pela generosidade de acolhimento no programa de memória social, cujo encontro e as inúmeras trocas me incentivaram, quando do momento da qualificação, a expandir o projeto de pesquisa do qual resultou esta tese.

Ao Auterives Maciel, pela amizade e pelas inúmeras contribuições a este trabalho que se fizeram não somente no exame de qualificação, mas também pelos diversos esclarecimentos nos momentos em que a clareza conceitual se obscurecia para mim no percurso de elaboração da tese.

À Anna Hartmann, por ter acompanhado desde o princípio a elaboração deste trabalho e pelas contribuições e incentivos quando do exame de qualificação, e sobretudo pela disposição e ajuda incansável no processo de pedido da bolsa sanduíche para a França.

Ao Walter Kohan, pelas questões colocadas a este trabalho quando da banca de defesa, me fazendo refletir e perceber de um outro modo a abrangência e importância dos temas abordados nesta tese.

À minha mãe, pelo afeto sempre presente, mesmo quando tínhamos um oceano nos separando.

À minha família carioca, Sandra Morethe, Joel Teles, João Vitor e Paulo Henrique.

Aos amigos Chico, Bruna e Thiago, que me acompanharam no momento final e decisivo desta pesquisa.

Ao Ricardo Pimenta e à Janaína Dutra, pela amizade valiosa e pelo refúgio em Praia Seca, onde parte deste trabalho foi gerado.

À Wanessa Canellas e Paulo Cordeiro, pela acolhida generosa e carinhosa em meu retorno desterritorializado.

Às amigas construídas no doutorado sanduíche em Paris, em especial Cristiano Sales, Gustavo Ferraz, Jane Freitas, Rodrigo Ielpo, Irene Plattek, Lucas Melgaço, Mariana Barbosa e Camilo Venturi.

À Bianca Savietto, pela amizade de toda hora e especialmente pelas leituras e sugestões de partes deste trabalho.

À CAPES, pelo apoio financeiro para a realização desta pesquisa no Brasil e na França.

E a todos aqueles que contribuíram de alguma maneira para a produção desta tese.

RESUMO

MELO, Danilo Augusto S. **Memória social e criação: uma abordagem para além do modelo da representação**. Orientador: Miguel Angel de Barrenechea. Rio de Janeiro: UNIRIO/PPGMS; CAPES, 2010. Tese (Doutorado em Memória Social).

Esta tese tem por objetivo trazer para o campo de estudos em memória social o problema da criação, uma vez que esta problemática não é abordada pelo autor central e fundador desta disciplina, o sociólogo Maurice Halbwachs. Assim, mostramos que o ponto de vista em que se apóia sua teoria, fundado sobre o modelo da representação, não permite a compreensão dos processos de criação que são imanentes à memória social. Isso porque a perspectiva de Halbwachs, derivada da sociologia de Émile Durkheim, compreende a memória a partir de quadros estáticos e não considera os processos pelos quais estes se constituem. Com base na apresentação desta perspectiva, nossa tese pretende, inicialmente, pôr em relevo os limites da abordagem de Halbwachs e Durkheim para pensar os processos de criação que se articulam com a memória. Em seguida, passamos então ao desenvolvimento de uma concepção da memória social que nos possibilita compreender os processos por meio dos quais ela se constitui. A partir daí, nos dirigimos a uma elaboração conceitual que ultrapassa a simples compreensão dos processos de criação da memória, visando pensar como a própria memória social constitui-se como vetor de criação e transformação sociais. Nossa pesquisa, enfim, pautada na filosofia da diferença, segue um percurso que vai da criação da memória social à memória social como veículo de criação e transformação.

Os autores que escolhemos têm em comum a característica de pensar os processos de criação sob uma ótica centrada na noção de diferença, e assim compartilham um ponto de vista que está para além do modelo da representação. Inicialmente, com Henri Bergson, compreendemos a memória e o tempo em sua dimensão ontológica a fim de apreendermos os dados da realidade a partir dos movimentos que constituem seu devir. Com Friedrich Nietzsche, questionamos o modelo transcendente do pensamento de Durkheim e Halbwachs, apresentando sua concepção de realidade como campo de forças imanente sempre em variação e criação. Com a microssociologia de Gabriel Tarde a memória social é pensada, em contraposição às elaborações de Durkheim, como decorrente dos movimentos de imitação e invenção, através de uma lógica social imanente que ultrapassa a lógica dicotômica que separa e opõe indivíduos e sociedade. Por fim, com Gilles Deleuze e Félix Guattari, apresentamos uma perspectiva que abarca as abordagens de Bergson, Nietzsche e Tarde, nos permitindo pensar não apenas como a memória social se constitui por meio dos agenciamentos coletivos, mas como ela possibilita processos de abertura criadora capazes de produzir mutações nos modos de vida concretos e nos campos sociais.

Palavras-chave: memória social, criação, Maurice Halbwachs, Henri Bergson, Gabriel Tarde, Friedrich Nietzsche e Gilles Deleuze & Félix Guattari.

ABSTRACT

MELO, Danilo Augusto S. **Social memory and creation: an approach beyond the model of representation.** Advisor: Miguel Angel de Barrenechea. Rio de Janeiro: UNIRIO/PPGMS; CAPES, 2010. Thesis (Ph.D. in Social Memory).

This thesis aims to bring to the field of studies in social memory the problem of creation, since this issue is not addressed by the main author and founder of this discipline, the sociologist Maurice Halbwachs. Thus, we show that the point of view that support his theory, based on the model of representation does not allow the comprehension of the creative processes that are immanent to social memory. This is because the prospect of Halbwachs, derived from the sociology of Emile Durkheim, comprises the memory from the still frames and does not consider the processes by which they are formed. On presentation of this perspective, our thesis intends to initially highlight the limits of the approach of Halbwachs and Durkheim to think about the creative processes that articulate with the memory. Then we then to develop a conception of social memory that enables us to understand the processes by which it is made. From there we headed to a conceptual strategy that goes beyond the simple understanding of the creative processes of memory in order to think as the very social memory constitutes a vector of creation and social transformation. Our research, in short, based on the philosophy of difference, following a route that goes from the creation of social memory to a social memory as a vehicle for social development and transformation.

The authors that we choose to have the common characteristic of thinking about creative processes in a perspective centered on the notion of difference, and so share a view that is beyond the model of representation. Initially, with Henri Bergson, we understand the memory and time in its ontological dimension in order to grasp the reality data from the movements that are its becoming. With Friedrich Nietzsche, we are facing the transcendent model of the thought of Durkheim and Halbwachs, with its conception of reality as immanent field of forces always changing and creating. With the micro-sociology of Gabriel Tarde social memory is thought, in contrast to the elaborations of Durkheim, as a result of the movement of imitation and invention, through a immanent social logic that goes beyond the logic and dichotomy that separates between individuals and society. Finally, with Gilles Deleuze and Félix Guattari, we present a perspective that embraces the approaches of Bergson, Nietzsche and Tarde, allowing us to think not only how the social memory is constituted through the collective assemblages, but as it enables the opening-up creativity that can produce changes in lifestyles and in specific social fields.

Keywords: social memory, creation, Maurice Halbwachs, Henri Bergson, Gabriel Tarde, Friedrich Nietzsche and Gilles Deleuze & Félix Guattari.

SUMÁRIO

Introdução.	1
Primeiro Capítulo: MEMÓRIA E VIRTUALIDADE	9
1 – A NATUREZA DA DURAÇÃO E AS QUALIDADES SENSÍVEIS.	11
Diferenças de perspectiva sobre o tempo e a memória.	12
A diferença de natureza entre o espaço e o tempo.	15
Duração e heterogeneidade.	18
Matéria, contração e coexistência virtual.	21
2 – SOBREVIVÊNCIA E RECUPERAÇÃO DO PASSADO: MEMÓRIA E RECONHECIMENTO.	24
O corpo e a memória-hábito.	24
O Espírito e a Memória-Lembrança.	25
Halbwachs e a memória coletiva.	26
Princípio utilitário e memória.	31
As formas do reconhecimento no espaço e no tempo.	32
Reconhecimento-Ação.	34
Reconhecimento Atento.	35
Tempo e memória para além da sociedade.	39
3 – O NASCIMENTO DA LEMBRANÇA PURA E A CONSERVAÇÃO EM SI DO PASSADO.	41
Simultaneidade entre percepção e lembrança.	41
Os jatos simétricos do instante.	42
Os paradoxos do passado e a memória pura.	44
Representação e memória ontológica.	47
4 – A REMEMORAÇÃO OU O PROCESSO DE ATUALIZAÇÃO DAS LEMBRANÇAS.	53
Os níveis de coexistência do passado.	54
Os modos de localização das lembranças.	57
Memória social e temporalidade.	60
Virtualidade e memória social.	66

Segundo Capítulo: MEMÓRIA SOCIAL E DIFERENÇA	74
1 – O PENSAMENTO SOCIAL DE DURKHEIM E HALBWACHS.	76
A necessidade de uma ciência do social.	76
Delimitação de um domínio especificamente sociológico.	76
Definição do objeto exclusivo da sociologia.	77
O método sociológico.	79
O domínio transcendente do social.	80
O novo durkheimismo de Halbwachs.	82
Ponto de vista e problemas herdados.	84
2 – ONTOLOGIA DA RELAÇÃO E AFUNDAMENTO DO MUNDO.	85
A imanência e o primado da relação.	85
Perspectivismo e crise dos fundamentos.	87
A natureza como pluralidade de forças.	88
Vitalismo das forças: a realidade como <i>Vontade de Potência</i> .	89
Afeto e vitalidade não-orgânica: ressonâncias Nietzsche e Tarde.	94
3 – A GENEALOGIA DA MEMÓRIA SOCIAL.	106
O procedimento genealógico e a destituição do ponto de vista da metafísica.	106
A emergência da memória social.	108
A atividade formadora do homem na pré-história da cultura.	111
Crueldade e Memória Social: o <i>socius</i> inscritor.	113
Cultura e obediência aos costumes.	115
Evolução e sociedade.	116
4 – IMITAÇÃO E MEMÓRIA SOCIAL.	124
As leis universais dos fenômenos.	124
A repetição universal.	125
A tendência ao infinito.	127
Imitação e invenção.	128
Crenças e desejos: as quantidades sociais.	131
Memória social e imitação.	133
Monadologia e superação da dicotomia indivíduo-sociedade.	135
Lógica social: organização da imitatividade, sonambulismo e criação.	138

Terceiro Capítulo: A MEMÓRIA: UMA VIDA...	146
1 – DO DRAMA DA HESITAÇÃO À TRAGÉDIA DO ACONTECIMENTO.	146
Memória e vida.	146
Memória fechada e Memória aberta.	148
Criação e repetição: movimentos imanentes à Memória Social.	151
Os esquemas sensório-motores.	154
O intervalo de Tempo.	157
Imagem sensório-motora do mundo: o <i>Clichê</i> .	159
Crise do sistema representativo: a condição negativa da <i>Criação</i> .	163
Ética e afirmação da vontade: o <i>Acontecimento</i> para além do <i>Ressentimento</i> .	166
Mutação afetiva e criação de novos modos de existência: a <i>contra-efetuação</i> .	169
2 – A ABERTURA COMO RELANÇAMENTO DA CRIAÇÃO.	172
Prática, memória e devir.	172
Por uma compreensão dinâmica do social.	174
Memória e multiplicidade.	177
As três dimensões do real e da memória social: a teoria das linhas.	178
Linha de segmentaridade dura (corte).	182
Linha de fuga (ruptura).	186
Linha de segmentaridade flexível (fissura).	189
Riscos e perigos das linhas.	193
Experimenta�o e prudência: avalia�o dos riscos e dos fatores de cria�o.	195
Teoria das multiplicidades, memória e cria�o.	198
Campo social e cria�o: coexistência e remissão contínua entre os planos.	199
Micropolítica e segmentaridade.	200
Norma social e resistência: dos padrões majoritários aos devires minoritários.	201
Devir e memória social.	203
Espaços lisos da cria�o: para uma memória social aberta...	204
Conclusão: DA CRIAÇÃO DA MEMÓRIA À MEMÓRIA CRIADORA.	209
Referências bibliográficas.	229

INTRODUÇÃO

Na primeira metade do século XX, o sociólogo francês Maurice Halbwachs fundou a disciplina Memória Social a partir da publicação de *Les cadres sociaux de la mémoire*, de 1925. Com esta perspectiva, o autor pretendia trazer à sociologia uma renovação do campo, propondo um ponto de vista original tanto para as ciências sociais quanto para os estudos sobre memória, até então abordada apenas pela psicologia. Herdeiro do pensamento de Émile Durkheim, o projeto de Halbwachs dava continuidade aos princípios da sociologia de seu mestre, mais precisamente expressos pela necessidade de se definir por oposição a outro campo de estudo, sobretudo o da psicologia, e por procurar analisar e compreender todo e qualquer aspecto da realidade humana a partir do social. Assim, a originalidade da disciplina fundada por Halbwachs consistia em criar uma perspectiva sociológica para explicar a memória e seu funcionamento, o que o levaria imediatamente a se opor ao campo de estudos da memória já consagrado pela psicologia, cuja abordagem se limitaria ao indivíduo. A partir desta oposição, sua disciplina estabeleceu uma separação dicotômica entre memória social e memória individual e atribuiu uma superioridade e prevalência da primeira sobre a segunda.

Para isso, entretanto, Halbwachs erigiu sua concepção de memória coletiva ou social em oposição à concepção de memória de Henri Bergson, julgada pelo sociólogo como de caráter exclusivamente individual. A escolha de Halbwachs não foi arbitrária, já que ele havia sido aluno de Bergson antes de se filiar à sociologia e ao grupo de Durkheim. Assim, vemos em *Les cadres sociaux de la mémoire* Halbwachs desfilar uma série de críticas e acusações ao pensamento de Bergson a fim de demonstrar a importância e validade de seu sistema sociológico de compreensão da memória.

Ora, a filosofia de Bergson se caracteriza como um pensamento do devir, do movimento e da criação, e, em nossa ótica, sua concepção de memória ultrapassa qualquer perspectiva individual ou social, estando antes orientada à compreensão das condições de emergência do novo, da criação de uma novidade ou de uma mudança no plano da realidade concreta. No entanto, nenhuma destas características fundamentais do pensamento de Bergson é levada em conta na leitura que Halbwachs faz do filósofo, cuja perspectiva consiste em considerar a teoria da memória de Bergson como uma

abordagem individualista à qual o sociólogo contrapõe sua concepção social da memória.

Este combate da sociologia da memória de Halbwachs ao pensamento de Bergson nos permitiu, entretanto, colocarmos o problema da criação em articulação com a memória social. Nossa pesquisa tem como ponto de partida, portanto, a constatação da ausência deste problema na concepção de memória social de Halbwachs. Nesta perspectiva, a memória é tratada a partir de uma noção espacial e estática, os quadros sociais. Tais quadros, por sua vez, são sempre compreendidos como dados, de modo que Halbwachs não aborda os processos pelos quais eles se constituem, e muito menos a possibilidade de pensar como estes quadros podem ser função de uma transformação social. É exatamente esta abordagem da memória social atravessada pelo problema da criação que orienta a presente tese. No entanto, para abordarmos esta articulação, é preciso que compreendamos a memória para além da concepção da sociologia de Halbwachs, isto é, a partir de um ponto de vista onde a memória não se limite a uma representação que fazemos do passado ou a um conjunto de referências fixas que se sustentam em quadros sociais inertes.

Dessa forma, a primeira questão que nos colocamos é: como a memória se articula aos processos temporais de criação, isto é, como ela pode ser pensada fora da concepção de uma mera faculdade conservadora e se revelar como condição mesma da mudança e da criação? A partir da compreensão deste aspecto ontológico da memória e da coexistência de sua dimensão virtual imanente aos dados atuais da realidade, levantamos outra questão: por meio de quais processos a memória social se constitui e compõe o plano da realidade social em que indivíduos e grupos se co-produzem numa processualidade imanente? Por fim, a última questão a que fomos levados assim se põe: como a memória social pode ser criadora e agir em função da mudança e da transformação dos modos de vida e do campo social?

Neste sentido, pretendemos definir os processos de criação como imanentes à própria memória, mas para isso é preciso que a compreendamos conforme uma perspectiva que não se limite à mera representação. Assim, buscaremos conceber a memória como uma multiplicidade ou um conjunto de multiplicidades, em que planos que se distinguem em natureza se remetem uns aos outros continuamente e dessa forma possibilitam uma compreensão dinâmica e criadora da memória. Nesta perspectiva, portanto, a memória social se expressa por dois movimentos ou tendências que se

distinguem, mas que não podem ser pensados separadamente, isto é, dois movimentos imanentes à própria memória: a repetição e a invenção, ou ainda, a conservação e a criação. É a partir do jogo contínuo entre estas duas tendências que podemos compreender a memória não mais por suas referências fixas ou por sua inércia conservadora, mas por seu dinamismo criador.

Esta perspectiva não tem sido abordada explicitamente por aqueles que trabalham conceitualmente o campo de estudos da memória social, de modo que justificamos a importância de nossa pesquisa por este recorte que realizamos a partir do atravessamento crítico da sociologia de Halbwachs e Durkheim com a filosofia da diferença. Assim, a fim de trazer para este campo de estudos uma nova abordagem da memória social, onde os processos de criação são tomados como um de seus aspectos essenciais, escolhemos para alavancarmos nossa investigação autores cuja preocupação filosófica tem como foco principal o problema da criação, e que de alguma maneira abordam também o tema da memória.

Sem dúvida, o filósofo mais próximo aos temas da criação e da memória é Henri Bergson, de modo que abordamos sua perspectiva ontológica da memória cuja natureza virtual ultrapassa qualquer tipo de distinção entre memória social e memória individual e tem por finalidade introduzir o problema do novo, do devir e da criação. Nietzsche, por sua vez, oferece-nos uma perspectiva genealógica que nos permite compreender como a memória social se constitui inseparavelmente do processo de inscrição do homem no *socius* a partir da criação e imposição de regras e valores coletivos, os quais emergem juntamente com a linguagem e asseguram a manutenção da coesão e organização sociais. Em Gabriel Tarde encontramos uma abordagem sociológica atravessada pela filosofia que define conceitualmente a memória social, mesmo antes da fundação da disciplina por Halbwachs, como uma construção dinâmica que se opera entre os indivíduos por meio dos processos de imitação e invenção, pelos quais se constituem os valores e significações coletivas que se difundem no campo social e formam o conjunto da diversidade cultural. Finalmente, com Deleuze, juntamente com Guattari, encontramos as ferramentas conceituais para compreendermos não só o processo pelo qual a memória social se cria, mas sobretudo os meios de pensá-la como vetor de mutação dos modos de vida concretos e de transformação dos campos sociais dados, inserindo a memória social numa discussão política que nos permite avaliar os pontos de resistência que impedem os processos de

criação e demanda um questionamento ético sobre aquilo que a memória social constrói no presente em vistas do futuro.

Por fim, cabe considerar que nossa abordagem conceitual, ancorada na filosofia da diferença, não nos limita ao campo estritamente teórico da memória social, já que o problema da criação está intimamente ligado às ações de recuperação do passado realizadas pelos diversos agentes implicados nos trabalhos de memória. Assim, a partir da abordagem dos conceitos tematizados no decorrer da tese, será possível perceber como a perspectiva que compreende os processos de criação imanentes à memória social não se limita apenas ao plano teórico, mas repercute também no campo da prática, no qual a memória social é efetivamente produzida.

* * * * *

Nossa tese está organizada em três capítulos. O nosso primeiro capítulo se caracterizará, de um modo geral, como uma espécie de avaliação crítica que pretenderá esclarecer os limites e equívocos da leitura que Halbwachs faz da obra de Bergson, sobretudo no que diz respeito à sua teoria da memória. Neste sentido, nosso esforço aí consistirá em questionar as críticas de Halbwachs ao mesmo tempo em que expusermos as teses de Bergson. Salientaremos que os objetivos e pontos de vista dos dois autores divergem e no geral são inconciliáveis, contudo a compreensão dos aspectos temporais da memória ontológica de Bergson nos permitirá perceber que a redução desta perspectiva a uma memória individual impedirá que a concepção da memória social de Halbwachs possa esclarecer o problema da criação. Assim, o mais importante a ser compreendido no pensamento de Bergson são as noções de virtualidade e de coexistência, sem as quais não poderemos conceber a articulação da memória com os processos de criação. Veremos como ambas estão implicadas no conceito de duração, a partir do qual Bergson nos possibilitará apreender a memória e a realidade segundo sua dimensão variável, isto é, como devir. Através desta noção temporal seremos conduzidos à compreendermos a natureza paradoxal do tempo, que consiste num dos interesses vitais na tese bergsoniana da memória ontológica. É pelo desenvolvimento da noção de duração que Bergson expõe as condições de compreensão da natureza movente do tempo em que o presente não cessa de passar, e da conservação do passado em si mesmo como fenômenos distintos, mas intimamente interligados e mesmo solidários. Será, portanto, a partir destes dois processos coexistentes que explicaremos

como as lembranças se constituem e podem ser recuperadas em nosso presente atual, seja nos fenômenos de reconhecimento seja nos casos de rememoração.

A memória ontológica na teoria de Bergson consiste, enfim, na forma do passado em geral que se conserva a si mesmo e assim libera o tempo de sua forma espacializada. Esta perspectiva distingue-se substancialmente das noções de memória individual e memória coletiva definidas por Halbwachs, pois o conceito central a partir do qual este as concebe é de natureza exclusivamente espacial, os quadros da memória. A virtualidade que caracteriza a memória em Bergson se diferencia aí da temporalidade recortada em períodos mais ou menos distantes que Halbwachs atribui às diversas formas de organização dos grupos e por meio da qual ele concebe as diferentes memórias coletivas que operam em um indivíduo. Veremos que não se trata, para Bergson, de negar os aspectos espaciais da realidade, mas que é a partir da relação entre estes e a dimensão virtual desta realidade que se operam os processos de criação que garantem a emergência do novo e da mudança. Assim, a condição para compreender o devir da realidade é pensada pelo filósofo a partir destes planos distintos que coexistem e se relacionam. Do mesmo modo, a memória será abordada por seus planos, ou melhor, como uma multiplicidade de planos em relação, na qual a compreensão de seus elementos ultrapassa a noção de representação, tal como Halbwachs as concebe a partir da noção de quadros sociais.

No segundo capítulo, analisaremos as bases sobre as quais a teoria de Halbwachs se apóia, isto é, a sociologia de Émile Durkheim. Assim, vamos abordar os principais aspectos desta sociologia que têm grande influência na teoria da memória social de Halbwachs, sobretudo a lógica dicotômica e o caráter transcendente do social, e em seguida os submeteremos a uma crítica. Veremos como a sociologia da memória de Halbwachs representa, deste modo, uma espécie de releitura da teoria do fato social de Durkheim, e constitui mesmo uma tentativa de fundar um novo durkheimismo em que se aplicam uma lógica dicotômica e um princípio transcendente do social. Na sequência, iniciaremos a crítica a este último aspecto da sociologia de Durkheim a partir do pensamento de Friedrich Nietzsche.

Partindo da perspectiva filosófica de Nietzsche, opera-se uma crítica radical a toda concepção que recorra a uma instância transcendente para explicar os fenômenos do mundo. Assim, vamos esclarecer como a realidade se constitui para este autor a partir de uma pluralidade de forças em constante relação, e que toda determinação

resulta deste plano dinâmico ao invés de derivar de um elemento anterior e transcendente. A perspectiva de Nietzsche põe, dessa forma, o problema da criação como imanente à própria realidade, na medida em que esta é compreendida em seu aspecto movente e variável, isto é, em seu devir. Neste sentido, veremos que não há para Nietzsche nenhum aspecto da realidade que possa ser considerado como algo essencial que venha sobredeterminar o conjunto da vida e dos fenômenos humanos, pois toda realidade, todo fenômeno, é criado e não preexiste às determinações atuais. Por outro lado, este modo de abordar a realidade a partir das relações de forças, nos permitirá apreender a determinação das formações sociais e dos indivíduos para além da lógica dicotômica e do aspecto transcendente sustentados por Durkheim. Será, portanto, a partir desta perspectiva imanente apresentada por Nietzsche, que buscaremos compreender os processos por meio dos quais a memória social se constituirá.

Veremos assim que Nietzsche compreende a formação dos valores morais como inseparável de uma genealogia da memória social, através da qual estes valores se criam, se perpetuam e se modificam a partir das pressões do meio social. É, portanto, pela relação das forças sociais que este processo não cessa de se operar e de produzir a memória social. Assim, constataremos que esta operação se deu através da necessidade de inscrição do homem no *socius*, submetendo suas inclinações pessoais e instintivas aos interesses coletivos. Numa interpretação que se aproxima desta tese de Nietzsche, encontraremos em Bergson uma abordagem que compreende a formação social do homem a partir de duas tendências, a subordinação e o progresso. A primeira coincide com o processo de assujeitamento do homem à vida em sociedade, e a segunda revela-se como imanente e explica o aspecto dinâmico da vida e das sociedades.

Por fim, em nosso segundo capítulo, encontraremos em Gabriel Tarde uma abordagem destas duas tendências imanentes que constituem sua concepção dinâmica da memória social. Tarde pensa a vida social como se determinando continuamente a partir das forças sociais em relação, produzindo os hábitos e costumes sociais, assim como as pequenas modificações que permitirão as sociedades progredir. Veremos que estas forças se constituem como diferenças através dos dois processos imanentes, a repetição e a criação, que em sua linguagem sociológica se definem pelos movimentos de imitação e invenção. A imitação é a forma da propagação de uma diferença, cujo encontro com outra diferença propagada resulta na invenção de outra diferença e de outra série imitativa. É a partir deste aspecto dinâmico que Tarde define a memória

social como o conjunto das diferenças que se tornaram costumes sociais, em função do seu alcance imitativo, assim como pelo processo imanente através do qual novas diferenças se constituem e modificam os elementos já consolidados do campo social. Neste sentido, com Gabriel Tarde, a memória social se apresenta como expressão destes dois movimentos imanentes, a repetição e a criação, a partir dos quais se tornará possível compreender os processos de mudança dos modos de vidas e as transformações do campo social. Este modo de conceber a memória social nos conduzirá, por fim, a percebê-la como possuindo uma espécie de abertura por meio da qual os processos criadores se operam. Será em busca de uma concepção que permita compreender a memória social aberta que nos encaminharemos ao nosso terceiro e último capítulo.

Os processos de subordinação e progresso em Bergson, assim como os movimentos de repetição e criação em Tarde, nos levarão a compreender as duas tendências imanentes à memória social que se expressaram, respectivamente, por movimentos de fechamento e abertura. Assim, em nosso terceiro capítulo, perseguiremos as condições de emergência de uma memória social aberta, que nos permita pensar os processos de criação e transformação dos modos de vida e das sociedades. Enfim, após compreendermos como a memória social é criada, nossa última empreitada consistirá em pensar como ela pode se tornar criadora através de seus movimentos de abertura. Será a partir da tensão entre estas duas tendências, de fechamento e abertura, que compreenderemos como a memória social reflete o movimento dinâmico da vida, tal como apresentado por meio do pensamento de Bergson em nosso primeiro capítulo, o qual lhe assegura a continuidade de sua transformação, o seu devir.

Para isso, deveremos conceber a vida e a memória social a partir do modelo da multiplicidade de planos e tendências em relação, e não mais através do modelo estático e invariável da representação. Assim, poderemos conceber a tendência ao fechamento da memória social como responsável pelos processos de subordinação e organização sociais em que os valores são compartilhados e os costumes instituídos, submetendo os indivíduos ao modelo da identidade social e demandando obediência às prescrições coletivas. Neste movimento, perceberemos que os modos de existência se adaptam ao mundo através da conformação às maneiras de perceber, sentir, agir e pensar recortadas a partir das necessidades da coletividade, e assim se constituem como impeditivos ao devir dos modos de vida. Entretanto, veremos que estes movimentos não

se fazem sem que, ao mesmo tempo, tendências de abertura relativas e mesmo de rupturas venham produzir pequenas variações ou ainda dissoluções em nossos modos de vida habituais que nos demandam mutações ou criações radicais dos modos de existência concretos e da organização social.

Será inicialmente através da obra de Gilles Deleuze, e posteriormente em conjunto com Félix Guattari, que buscaremos analisar a memória social como uma multiplicidade que a princípio seria composta por três dimensões cuja relação nos assegura a compreensão da realidade em seu devir. Neste percurso, o que se apresentará em questão serão os movimentos de fechamento ou de recorte útil da experiência do mundo, e os movimentos de abertura que nos relançam a esta experiência, a fim de que possamos constituir novos modos de relação com o mundo. Veremos que estes processos de abertura, co-extensivos aos de fechamento, podem ser relativos ou absolutos, isto é, flexíveis ou disruptivos, porém, ambos possibilitam que se efetuem novas formas de conexão com o mundo para além dos modos já recortados e reconhecidos pelo hábito e o costume. Trataremos, enfim, de verificar como se caracterizam e se relacionam as dimensões da memória social que se expressam pelos processos de fechamento, de abertura relativa e de ruptura, tendo por objetivo procurar apreender as condições de mutação dos modos de vida e das configurações sociais dadas.

PRIMEIRO CAPÍTULO

MEMÓRIA E VIRTUALIDADE

Maurice Halbwachs, sociólogo francês, ex-aluno de Henri Bergson e discípulo de Émile Durkheim, elaborou na primeira metade do século XX uma teoria da memória em revelia à teoria bergsoniana, a partir da incorporação dos ensinamentos da sociologia clássica. Contra a concepção da memória virtual de Bergson, cuja preocupação consiste em pensar as condições ontológicas da passagem e da conservação do tempo a fim de compreender os processos de rememoração e reconhecimento, Halbwachs vê a necessidade de opor uma memória coletiva ou sociológica, dando ênfase aos conteúdos mnêmicos adquiridos pelo homem em sua cultura, como aquilo que garante a coesão e o ordenamento da vida em sociedade. A partir desta oposição, Halbwachs deu origem à disciplina *Memória Social*.

Assim, o objetivo inicial de Halbwachs em *Les cadres sociaux de la mémoire*¹ (1994) consiste não apenas em acusar Bergson de haver elaborado uma teoria da memória de caráter estritamente individual e totalmente destacada da sociedade, mas buscar explicar o funcionamento mesmo da memória e do processo de rememoração a partir do campo social. Neste sentido, para o sociólogo, as nossas lembranças conservam-se nos grupos, isto é, na memória dos outros, nos objetos que nos circundam e nos lugares onde os acontecimentos se dão. Rememorar significa, para Halbwachs, ou colocar-se do ponto de vista dos outros com os quais compartilhamos uma determinada experiência, ou nos colocarmos diante dos objetos e lugares a partir dos quais nossa memória será ativada. Sua concepção de memória parte da idéia simples de que o homem adquire suas lembranças na sociedade, de modo que seria na própria sociedade que ele encontraria as condições de lembrá-las, localizá-las e reconhecê-las. Assim, o conjunto das lembranças compartilhadas entre os membros de um grupo e as coisas e os

¹ Optamos por utilizar, no caso dos autores estrangeiros cuja parte da obra possui tradução para o português, o material na língua original, com exceção das obras publicadas e dos fragmentos póstumos de Nietzsche, retomados a partir das edições em português e francês, respectivamente. Para todas as referências de obras e textos em língua francesa aqui utilizadas, a tradução para o português nas citações é de nossa responsabilidade.

espaços físicos constitui o que Halbwachs chamou de *Quadros Sociais da Memória*. Seria por meio destes quadros, portanto, que nós nos lembraríamos.

A motivação de Halbwachs em dar primazia ao aspecto social da realidade, seguindo a herança de pensamento de seu mestre Durkheim, o afastou da necessidade de compreender a natureza mesma da memória em relação à temporalidade² e, por outro lado, perceber como a temporalidade está inserida na própria dimensão social da realidade. Na sua crítica ao pensamento bergsoniano, o problema do tempo tratado pelo filósofo foi interpretado por Halbwachs como sendo aplicável apenas na perspectiva individualista. No entanto, veremos que a abordagem desenvolvida por Bergson se dirige antes ao aspecto ontológico do tempo e da memória, ultrapassando e condicionando tanto a compreensão psicológica e individual do tempo, quanto a categorização sociológica da memória. Assim, a noção de virtualidade vai ter uma importância muito grande na obra de Bergson, pois identifica o virtual com o real, dando um estatuto ontológico a esta noção³.

Se o filósofo e o sociólogo desenvolvem suas análises sobre planos que são, à primeira vista, inconciliáveis, isto não inviabiliza que os problemas filosóficos relativos à natureza do tempo possam ser aplicados a uma disciplina que tenha como tema o problema da memória, seja a sociologia ou a psicologia, ou as neurociências, ou a história etc. Não se trata apenas de fazer confrontações, mas antes situar o ponto de vista a partir dos quais as perspectivas filosóficas ou científicas desenvolvem suas análises, e marcar as diferenças de natureza⁴ que as constitui.

² Veremos no final do capítulo que Halbwachs desloca suas análises do espaço para o tempo, porém, a sua noção de temporalidade permanece presa ao modelo extensivo do tempo, caro ao senso comum e à ciência. A concepção de temporalidade trazida por Bergson, ao contrário, remete ao aspecto ontológico do tempo, caracterizando-o como devir e criação.

³ Trata-se, no pensamento bergsoniano, de distinguir duas realidades: uma objetiva ou atual, e outra ontológica ou virtual. No entanto, o real pressupõe esta dupla natureza, atual e virtual, a partir da qual os processos de criação ou mudança podem ser compreendidos. De um lado, o real não pode ser simplesmente atual, já que se assim fosse, ele jamais mudaria e nada de novo surgiria; do outro, o virtual é o que não possui atualidade, ele não é dado nem dável, embora possua uma certa realidade. Veremos adiante que o virtual é real sem ser atual, isto é, aquilo que cria ao se atualizar.

⁴ Bergson (1948) distingue as diferenças de natureza das diferenças de grau, atribuindo às primeiras uma mudança na *qualidade* daquilo que se distingue, enquanto que nas segundas, opera-se tão somente uma distinção entre uma maior ou menor diferença na mesma qualidade, ou seja, trata-se de uma mudança numérica, *quantitativa*.

1 – A NATUREZA DA DURAÇÃO E AS QUALIDADES SENSÍVEIS.

Partimos da noção geral que a memória consiste numa categoria primordialmente temporal, antes mesmo de ser atribuída a um determinado meio ou matéria de ancoragem, e que o problema do tempo, tal como ele vai comparecer na filosofia de Bergson, equivale ao problema da *Criação*. Pois, se considerarmos a memória como índice da passagem do tempo, isto é, daquilo que se conserva ao mesmo tempo que passa e abre caminho ao que está em vias de passar, será preciso compreender sob quais condições isto que passa *subsiste* e *coexiste* com o presente atual, assim como este presente atual passa e cria alguma coisa de novo. Assim, enquanto forma geral da passagem, o tempo consiste em conservar o que passa e criar o futuro. Criar é, portanto, fazer advir algo de novo e fazer o novo durar, mas durar consiste em “guardar” o que foi no que é, ou seja, o passado no presente. O conceito chave à compreensão de todo o pensamento de Bergson desdobra-se desta formulação e diz respeito ao mote principal de nossa tese, que consiste em pensar como a memória se articula a um plano imanente de criação, isto é, o conceito de *Duração*.

Neste capítulo, pretendemos mostrar como as noções de tempo e memória se unificam através do conceito de duração, e como a partir daí se desenvolvem as funções da memória: reconhecimento e rememoração. Assim, ao longo da exposição, apresentaremos os problemas principais referentes ao tema da memória, isto é: a diferença entre as perspectivas espacial e temporal relativas à memória e ao próprio tempo, o problema da conservação e da recuperação do passado, o reconhecimento e a rememoração, os paradoxos do tempo e o problema de sua passagem. A partir de cada item apresentado, pontuaremos os aspectos do pensamento de Bergson que colocam novos problemas e trazem contribuições ao conjunto da concepção de memória social de Halbwachs, justificando as oposições de perspectiva e pondo em relevo as possíveis aproximações e complementações entre as concepções filosófica e sociológica da memória. Com isso, o nosso objetivo consiste em construir um plano conceitual onde as noções de tempo, memória e criação se articulem sob o aspecto ontológico e nos permitam avançar em direção a uma concepção de Memória Social que incorpore a temporalidade enquanto movimento.

Diferenças de perspectiva sobre o tempo e a memória.

O conjunto da teoria da memória social de Halbwachs repousa sobre uma perspectiva que dá primazia aos aspectos estáticos e imóveis da realidade social e que ele denominou de “quadros sociais da memória”. Esta concepção foi desenvolvida por Halbwachs a partir de algumas idéias apresentadas por seu mestre Durkheim em *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, obra de 1912, onde o sociólogo trata as categorias do entendimento aplicadas ao fato social “como quadros sólidos que encerram o pensamento, e como a ossatura da inteligência” (1968, p. 20). A partir desta concepção de quadro social, Durkheim pretende encontrar princípios universais e permanentes de classificação, e argumenta que esta noção poderá tornar-se uma categoria da ciência. Porém, apesar de se tratar em ambos de uma estrutura que unifica um pensamento comum, a noção de quadro em Halbwachs diz respeito às noções ou representações que os diversos grupos portam, sem a pretensão de uma estrutura universal, como em seu mestre. De outra forma, Halbwachs compreende que o ponto de vista de Durkheim sobre os quadros, principalmente no que concerne ao fenômeno religioso, além de se constituir como uma transcendência, é incompleto. Neste sentido, todo o esforço de Halbwachs em *Les cadres sociaux de la mémoire*, obra de 1925, tem como objetivo fazer uma releitura das principais concepções do seu mestre sobre a base da sociologia da memória, fundando um novo durkheimismo⁵ (Namer, 1994).

Nesta nova construção, os quadros sociais da memória vão se relacionar aos mais diversos grupos, ao invés de determinar a sociedade como um todo. Em *Les cadres*, Halbwachs põe em relevo três quadros principais que constituem a base da sociedade: os quadros religiosos, os quadros familiares e os quadros das classes sociais. De um modo geral, os quadros constituem um conjunto de referências estáveis que determinam a existência e manutenção de toda formação social. Segundo Halbwachs, neles estão compreendidos o conjunto das lembranças compartilhadas por um grupo, e o sistema de convenções que nos constituem enquanto indivíduos sociais, nos conformando a idéias e valores que determinam nossas percepções, nossas lembranças e nossos pensamentos e que permitem com que os homens se comuniquem e se entendam sobre os dados comuns da realidade. Assim, “o que chamamos de quadro de memória é uma cadeia de idéias e julgamentos” (Halbwachs, 1994, p. 282).

⁵ Veremos de modo mais detalhado, no capítulo seguinte, como a teoria da memória de Halbwachs, sobretudo em *Les cadres*, atualiza os princípios da sociologia clássica de Durkheim.

Esta concepção vai compreender, portanto, que a percepção, a lembrança ou o pensamento estão sempre acompanhados de uma noção ou de uma palavra cujo sentido e significação são determinados socialmente por um sistema de convenções e, assim, permitem que os homens compartilhem, por um mesmo código, aquilo que vêem, lembram e pensam. Deste modo, para Halbwachs, “não há vida e nem pensamento social concebível sem um ou vários sistemas de convenções” (1994, p. 278). Detendo-se tão somente no nível da significação ou da representação, Halbwachs fundamenta seu argumento com a idéia de que toda significação, seja dos objetos percebidos, das pessoas com quem nos relacionamos, ou de qualquer qualidade que discernimos, nos é dada e definida por outros homens e impostas a nós durante o processo de socialização. É neste sentido que os quadros sociais constituem uma releitura da noção de fato social de Durkheim⁶, mantendo suas características básicas de exterioridade, anterioridade ou independência e coerção.

Trata-se, no entanto, de uma perspectiva que se assenta sobre os aspectos convencionados ou instituídos da realidade social, na medida em que as análises partem de categorias já formadas de antemão, e cujos desenvolvimentos e conclusões servem tão somente a compreender a ordem e a manutenção dos pensamentos e valores já estabelecidos. Porém, o que não é levado em conta nesta perspectiva são os processos através dos quais estas convenções de significações se constituem e como determinados pensamentos e valores se tornam dominantes num meio social qualquer⁷. Ou seja, ao se interessar tão somente pelos aspectos já constituídos da realidade, a abordagem sociológica vira as costas à criação e aos processos de transformação, partindo, em suas análises, de dados pressupostos e inquestionáveis.

Esta perspectiva, ou este modo de abordar a realidade, no entanto, não é o único. É verdade que toda a ciência, ou toda disciplina que se pretenda científica, necessita definir de antemão as categorias e o percurso esperado em suas análises. Herdeira do pensamento de Kant (2001), a maneira de conhecer da ciência deve partir de categorias *a priori* a partir das quais a realidade possa ser pensada como um todo fechado e passível de classificação. Se Halbwachs critica e ignora a maneira como o filósofo aborda a realidade (ao adotar uma perspectiva que busca conhecer a partir do

⁶ A noção de fato social em Durkheim se define como o processo de socialização dos indivíduos a fim de determinar os modos de agir, sentir e pensar comuns à maior parcela da sociedade através da imposição. Trabalharemos mais detalhadamente o pensamento social de Durkheim no próximo capítulo.

⁷ O problema da produção e propagação dos valores e pensamentos no campo social vai constituir o mote de nosso próximo capítulo.

“*meio*”, isto é, dos processos e movimentos, que é a própria realidade para o filósofo), é exatamente por que Bergson desenvolve sua filosofia das multiplicidades e da diferença a partir do horizonte crítico do pensamento racionalista ao qual a sociologia se filiou, o de Kant. Enfim, de acordo com Lazzarato (2002), “Halbwachs percebeu o perigo que a filosofia da diferença pode representar para o racionalismo implicado na sociologia de Durkheim, para o kantismo que povoa sua própria teoria da memória” (p. 238).

É como alternativa à descontinuidade e à imobilidade das categorias kantianas, e ao privilégio dado ao entendimento na análise destas categorias, que o pensamento que prioriza o devir, o movimento e a experiência se impõe. Sem negar o aspecto imóvel da realidade, mas, ao contrário, buscando pensar como a imobilidade é um caso da variação, Bergson parte da distinção entre duas maneiras de abordar a realidade que diferem em natureza. Assim, o interesse inicial de Bergson (1965) é desfazer uma ilusão própria ao ponto de vista do senso comum referente à percepção dos dados da realidade. Ele pretende mostrar que as qualidades bem definidas do mundo e dos objetos que nos cercam são *criadas* a partir da experiência da duração. Ao mesmo tempo, esta experiência irá produzir um deslocamento do modo de análise da realidade ao incorporar a temporalidade como aquilo que condiciona nossa percepção e nossa memória.

A ilusão do senso comum consiste em considerar os dados de consciência, seja da percepção dos objetos exteriores, seja dos próprios estados de consciência que se sucedem interiormente, como estados inertes e acabados, isto é, como blocos que se justapõem uns ao lado dos outros. Propondo uma análise mais atenta, Bergson (1965) aponta a dificuldade em determinar quando um estado acaba e outro começa, como se eles se continuassem uns nos outros. De outro lado, esta continuidade indica uma imbricação dos elementos que se sucedem, como se fossem as cores de um arco-íris cujo limite entre cada uma delas se continuasse e a passagem de uma a outra fosse imperceptível.

Dessa forma, para o senso comum, a realidade do mundo e da consciência apresenta-se como descontínua e divisível, os estados desfilando uns ao lado dos outros; e do outro lado, de acordo com a experiência do tempo, o mundo e a vida interior se desenvolveriam numa continuidade indivisível e irrepresentável. Daí, Bergson (1965) apresentar duas espécies de multiplicidade, ou duas maneiras diferentes de abordar o

tempo e a realidade. Aí, encontraremos uma distinção de princípio em que as análises de Bergson e de Halbwachs irão se situar.

A diferença de natureza entre o espaço e o tempo.

Em seu primeiro livro, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, obra de 1889, Bergson lança mão de um dualismo provisório relativo ao tempo que está implicado na análise da experiência imediata da consciência. Assim, para o filósofo, a vida consciente se distinguiria em duas apreciações bem diferentes da realidade, em dois tipos de multiplicidades: de um lado, portanto, haveria uma multiplicidade que representa o espaço e se expressa por símbolos ou números, que se dá pela justaposição de estados no exterior e possui diferenças de grau, que é homogênea e descontínua: isto é, trata-se de uma *multiplicidade quantitativa*. Por outro lado, haveria uma multiplicidade que representa o que Bergson denominou de *duração pura*, ou seja, que é temporal e da ordem do interior, possui diferenças de natureza, é heterogênea e contínua: enfim, trata-se de uma *multiplicidade qualitativa*. Será esta última que Bergson irá privilegiar em sua análise da experiência imediata e que irá acompanhar toda a sua obra⁸, desdobrando-se em suas concepções de *Memória* e *Élan Vital*.

Dessa forma, Bergson definirá a “duração-qualidade” como uma multiplicidade que se faz pela interpenetração dos momentos heterogêneos numa continuidade temporal. A duração real é uma “continuidade indivisível de mudança”, um devir que dura, ou seja, é o que faz com que algo dure ao mesmo tempo em que muda, fazendo coexistir o momento presente com o momento passado numa só espessura de tempo. A rigor, o *tempo* consiste numa continuidade indecomponível, ou que muda de natureza na medida em que se decompõe, onde o que dura não pára de mudar, isto é, onde o novo não cessa de se fazer. Na duração assim compreendida, as mudanças se continuam umas nas outras e não chegam a tomar uma forma com contornos bem definidos, de modo que aí “há apenas mudança, e não coisas que mudam” (Bergson, 1966, p. 167).

⁸ Neste primeiro trabalho, Bergson pensa a duração vinculada à consciência e ao espírito, como signo da experiência psicológica. Porém, na evolução de sua obra, Bergson irá estender a duração a toda a matéria, pensando graus de duração e distensão na natureza. No entanto, estes graus de duração e distensão só poderão ser pensados quando concebermos a existência de uma memória virtual, ontológica, que comporta diversos graus de duração coexistentes, como veremos mais adiante.

Dessa forma, a mudança é, antes de sua exteriorização espacial, de ordem temporal, na medida em que no espaço percebemos apenas os pontos sucessivos pelos quais passamos, mas através dele não damos conta de como passamos de um a outro destes pontos. Assim, a natureza da mudança não nos é fornecida pela extensão, mas pela duração pura, pelo tempo. No espaço, portanto, percebemos apenas a quantidade dos pontos sucessivos, mas no tempo, sentimos a qualidade da mudança constituída pela apreensão dos estados pelos quais passamos, como uma espécie de “continuidade melódica”. Desse modo, sob as sucessivas mudanças que se exteriorizam e ganham um aspecto espacial, há uma continuidade movente, que é a mudança em seu aspecto contínuo e indefinido, onde a qualidade é uma variação que resulta da fusão dos elementos heterogêneos.

Assim, enquanto Bergson se posiciona do lado da duração pura e da multiplicidade qualitativa, veremos que Halbwachs assenta sua análise do lado da multiplicidade numérica e quantitativa. Estas duas posições distinguem-se por natureza e as conseqüências de suas apreciações são decisivamente distintas. Enquanto a duração revela a processualidade própria à constituição dos elementos que se destacam, a análise quantitativa detém-se sobre os elementos já destacados, conhecendo-os tão somente em sua exterioridade ou em seu elemento abstrato. Seguindo este último modo de abordagem, destacaríamos o social, o grupo, o indivíduo, a memória, os objetos e os lugares como elementos que se relacionam *exteriormente* na perspectiva adotada por Halbwachs. Do ponto de vista da duração pura, resta compreender como estes elementos se constituem e se relacionam *interiormente*, como eles estão imbricados uns nos outros e modificam-se continuamente, na medida em que eles fazem parte de um todo movente que é a temporalidade ela mesma, e que Bergson nomeará *Memória*.

O esforço de Bergson consiste, então, em mostrar como isto que se destaca exteriormente sob a forma de quantidades justapostas provém de uma continuidade de interpenetração, onde os elementos são determinados e ganham emergência enquanto qualidades. É neste sentido que a relação entre quantidade e qualidade, analisada por Bergson na experiência pré-subjetiva, irá definir a duração como memória, isto é, como uma força capaz de reter os instantes sucessivos numa qualidade. A duração real será definida, portanto, como

memória, mas não memória pessoal, exterior àquilo que ela retém, distinta de um passado do qual ela asseguraria a conservação; memória que prolonga o antes no

depois e os impedem de serem puros instantâneos aparecendo e desaparecendo em um presente que renasceria sem cessar (Bergson, 2007, p. 41).

Imediatamente, o que é operado pela duração é a relação entre o passado e o presente. Para compreender essa operação é preciso supor de antemão que a continuidade do tempo seja dividida em presente, passado e futuro. Se nos situarmos no instante em que o presente passa, o que vemos é o tempo recomeçar a todo o momento. O que nos permite acompanhar a continuidade do tempo é a duração que liga o presente que passa com o presente atual. Ou seja, é preciso compreender que “a duração é essencialmente uma continuação disto que não é mais nisto que é” (Bergson, 2007, p. 46). Neste sentido, é impossível distinguir duração e memória nessa operação, isto é, “imaginar e conceber um traço de união entre o antes e o depois sem um elemento de memória” (Bergson, 2007, p. 46). Dessa forma, sem a duração não teríamos a experiência do tempo como movimento contínuo em que passado e futuro se constituem no instante da passagem. Assim, segundo Bergson,

seria preciso reter apenas a continuação do que precede no que segue e a transição ininterrupta, multiplicidade sem divisibilidade e sucessão sem separação, para enfim encontrar o tempo fundamental. Tal é a duração imediatamente percebida, sem a qual não teríamos nenhuma idéia do tempo (2007, p. 42).

Ao contrário, os instantes que se repetem fora de nós seriam sempre um a cada vez e viveríamos eternamente no presente caso não dispuséssemos dessa capacidade inconsciente de “acumulação” do antes no depois. Isto é, “sem uma memória elementar que religa os dois instantes haverá apenas um ou outro dos dois, por conseqüência, um instante único, sem antes e depois, sem sucessão, sem tempo” (Bergson, 2007, p. 46). Enfim, de acordo com Bergson, “sem esta penetração mútua e este progresso de alguma maneira qualitativo, não haveria adição possível” (1948, p. 92). Dessa forma, só podemos formar um número qualquer ou ter a noção subjetiva de um número se fundirmos um elemento que se apresenta no elemento seguinte, formando aí a noção do número 1 e do número 2 ao mesmo tempo, e a partir daí com outros elementos, modificando a qualidade numérica 3, 4, 5.... e assim sucessivamente.

Disso, conclui-se que a qualidade se faz pela fusão da quantidade, mas que a quantidade ela mesma só se funda por que a duração é capaz de discernir um em relação aos outros os números distintos, isto é, por que é a duração quem dá a qualidade dos números. Logo, não há multiplicidade numérica sem a duração pura que a qualifica. É o

tempo que aqui tem primazia sobre o espaço, de modo que uma análise que não leve em conta a duração necessita de um esforço de abstração capaz de determinar as qualidades distintas como dados *a priori*.

Duração e heterogeneidade.

Em seus dois livros dedicados aos estudos sociológicos da memória, *Les cadres sociaux de la mémoire* (1925) e *La mémoire collective* (1950), Halbwachs insiste em criticar Bergson sob vários aspectos, sobretudo em relação à sua concepção de tempo como duração, à qual o sociólogo faz equivaler o tempo linear, homogêneo e único da História.

A concepção da noção de duração em Bergson, que é inaugurada em sua primeira obra *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), é o conceito chave de toda a sua filosofia posterior, que se desenvolve em seu pensamento e evolui para os conceitos de Memória, em *Matière et mémoire* (1896), e Élan Vital, em *L'évolution créatrice* (1907). Sem dúvida, o conceito de duração consiste numa noção cuja compreensão determina a entrada no pensamento bergsoniano, no que ele trás de novidade e crítica em relação às concepções científicas desde o final do século XIX até os nossos dias.

Por outro lado, a necessidade da Sociologia de se distinguir como ciência autônoma e se opor à Psicologia no século XIX, acabou por constituí-la e mantê-la dentro de um horizonte de pensamento do qual derivaram o cientificismo e o senso comum, a saber, o horizonte kantiano. Se nestas três obras Bergson se ocupa em discutir com a ciência da sua época, é por que ele pretende pensar uma alternativa de perspectiva que possa ser incorporada pela ciência e leve em consideração os processos de constituição e mudança da realidade, isto é, que insira a temporalidade e alcance a duração em suas investigações.

Tal é a diferença de perspectiva entre Halbwachs e Bergson. Suas análises se fazem a partir de pontos de vista que se distinguem por natureza. No entanto, Halbwachs não tem a preocupação em pensar esta distinção e trata o pensamento de Bergson a partir do seu próprio ponto de vista, limitado ao positivismo incorporado pela sociologia clássica (Namer, 2000). Daí ele não compreender a heterogeneidade e a variação contínua que caracterizam a duração, associando-a, ora a um tempo puramente subjetivo e individual da Psicologia, ora ao tempo linear e homogêneo da História.

Assim, em sua observação da realidade, as qualidades pelas quais Halbwachs distingue os grupos e as coisas, os quadros e os lugares, existem nelas mesmas como dados anteriores à experiência dos indivíduos e à constituição dos grupos sociais.

De outro modo, para Bergson, as qualidades sensíveis que discernimos resultam da contração que a duração opera na repetição dos elementos que constituem a matéria do mundo. Nesta operação, os momentos contraídos se fundem e mudam ao se interpenetrarem uns nos outros. Assim, a “acumulação”⁹ que a contração produz ao realizar a fusão dos momentos dá sempre lugar à composição de novas qualidades que se conservam numa multiplicidade que se complica perpetuamente. Com isso, Bergson nos diz que a qualidade que se produz pela contração constitui-se como *criação* de uma nova sensibilidade, isto é, como um poder de sentir a repetição daquilo do que procedeu. Dessa maneira, uma vez criada, a sensação conta com sua repetição e muda, na medida em que “acumula” novas sensações nela mesma. É porque os elementos a partir dos quais procede a sensação se repetem e se organizam na duração, que ela muda constantemente de natureza. Considerando que eles se interpenetram mutuamente, os momentos não aparecem como distintos, embora se tornem realmente *heterogêneos* em razão de sua interpenetração mesma. Daí a sentença bergsoniana: “toda sensação se modifica ao se repetir” (Bergson, 1948, p. 98).

Em seu artigo sobre os músicos, presente em *La mémoire collective* (2007), e que se concentra sobre os dispositivos sociais da memória, Halbwachs não leva em consideração esta força de retenção, sem a qual nenhum som é possível. Da mesma maneira ele trata a linguagem, considerando-a como uma instituição que conserva o passado. No entanto, a questão que se coloca é: como um som ou uma palavra pronunciada podem ser apreendidos numa continuidade que nos permite reunir seus momentos contíguos ou suas sílabas numa sensação ou palavra? Ora, por qual virtude os instantes sonoros sucessivos, dos quais um deixou de ser quando o outro começou a ser, se combinam entre eles? Ou ainda, quando pronunciamos uma palavra qualquer, por mais curta que ela seja, qual autômato hábil trabalha em nós retendo as sílabas que são pronunciadas nos instantes diferentes e sucessivos? Enfim, por qual dispositivo

⁹ A acumulação não se define aqui como uma soma, mas antes pela *coexistência* dos elementos heterogêneos contraídos na duração. A noção de coexistência é central para compreendermos o conceito de duração e a maneira como Bergson (1948/1965) vai pensar a conservação em si do passado, como veremos a seguir.

conservamos o que não é mais no que é, de maneira a distinguirmos um som ou compreendermos uma palavra?

É, portanto, a duração, isto é, a memória, esta força que liga as sensações, que as impede de desaparecer e que as conserva e as acumula. Mas esta força de ligação e de conservação não é dada pelos quadros sociais da memória, nem pela linguagem nem pelas instituições. Assim, o que Halbwachs (1994) deixa de compreender na filosofia de Bergson é que sem esta memória as instituições sociais não passam de instituições mortas, tal como se diz que uma língua é morta quando não há mais pessoas para falá-la. Ou seja, sem esta força afetiva de retenção, todas as sensações se reduziriam a uma simples excitação e o mundo seria estrangido a recomeçar de novo a cada instante, repetindo-se indefinidamente e sempre igual a ele mesmo. Portanto, se em cada momento do tempo a sensação fosse idêntica a ela mesma, seria porque esses momentos que se sucedem são exteriores uns aos outros, um já tendo desaparecido quando o outro aparece, isto é, eles seriam distintos e homogêneos por que apresentariam a cada vez a “mesma” sensação. Mas, por que os momentos da duração se fundem, eles exercem positivamente uma influência uns sobre os outros, já que a duração retém os momentos passados *no* momento presente. Neste sentido, Bergson (1948) afirma que a verdadeira duração se caracteriza como uma força ou um poder a partir do qual uma experiência se torna eficaz e cria uma nova tendência. Por tendência, devemos compreender a emergência de uma qualidade que *se continua* na medida em que muda, isto é, na medida mesma em que contrai novas sensações. Em suma, toda sensação é qualidade e eficácia, é uma multiplicidade que dura. Disto resultam as duas características fundamentais da duração: Continuidade e Heterogeneidade.

Desta forma, devemos compreender que a experiência da qual derivam as qualidades sensíveis constitui-se pela contração de uma multiplicidade de elementos heterogêneos fundidos, isto é, se produz como sensação a partir de uma experiência do tempo, na medida em que exprime a *coexistência virtual* do passado com o presente, do antes com o depois.

Matéria, contração e coexistência virtual.

Neste sentido, a nossa consciência experimenta uma duração cujo *ritmo*¹⁰ é determinado e difere essencialmente da concepção ordinária de tempo da qual falam os físicos, já que a nossa duração é capaz de reter num certo intervalo uma quantidade tão grande quanto se queira de fenômenos repetitivos. Assim, de acordo com Bergson, quando percebemos contraímos numa qualidade sentida milhões de vibrações ou de tremores elementares, mas o que nós contraímos, o que nós “tensionamos” é matéria, é extensão. Bergson nos oferece um exemplo a fim de esclarecer esta operação. Ele diz:

No espaço de um segundo, a luz vermelha realiza 400 trilhões de vibrações sucessivas. (...) O menor intervalo de tempo vazio de que temos consciência é igual a 2 milésimos de segundo; ainda assim é duvidoso que possamos perceber um após outros vários intervalos tão curtos. (...) Assim, essa sensação de luz vermelha experimentada por nós durante um segundo corresponde, em si, a uma sucessão de fenômenos que, desenrolados em nossa duração com a maior economia de tempo possível, ocupariam mais de 250 séculos de nossa história. (...) Ou seja, enquanto milhões de fenômenos se sucedem contamos apenas alguns deles (1965, p. 230-232).

Isso equivale a dizer que *discernimos*, no ato da percepção, algo que ultrapassa a própria percepção, sem que, no entanto, o universo material se diferencie ou se distinga essencialmente da representação que temos dele. Dessa maneira, “perceber consiste em condensar períodos enormes de uma existência infinitamente diluída em alguns momentos mais diferenciados de uma vida mais intensa, e em resumir uma história muito longa” (Bergson, 1965, p. 233). Com isso, os dados que percebemos de momento em momento ao nosso redor, correspondem a efeitos descontínuos de uma infinidade de repetições e evoluções interiores condensadas numa qualidade sensível, cuja continuidade é restabelecida pelos movimentos relativos que atribuímos a “objetos” no espaço (Bergson, 1965).

Com isso, a característica da duração consiste em “fazer coexistir”, pela contração, o passado no presente. A contração opera, portanto, uma “ligação” entre o plano da percepção e o plano da lembrança¹¹, ou seja, do presente com o passado.

¹⁰ Veremos mais adiante que a nossa duração corresponde a apenas um dos infinitos ritmos da duração que se estende a toda a matéria (Bergson, 1965).

¹¹ Esta ligação entre os planos do presente e do passado pela contração é um dos aspectos fundamentais do pensamento de Bergson em *Matière et Mémoire* (1965). Daí irá derivar os processos do reconhecimento atento, do nascimento das lembranças puras e da conservação em si do passado em geral, da atualização das lembranças e dos níveis de coexistência virtual na memória ontológica.

Assim, a contração produz uma “elevação” da repetição material a uma coexistência *temporal*. Esta elevação é a operação fundamental pela qual uma imagem se produz para a consciência, produzindo uma mudança de natureza em relação ao “objeto” referido, isto é, produzindo a passagem de uma dispersão material para uma sobrevivência temporal. Dessa forma, a imagem de um objeto que ocupa a nossa consciência possui uma natureza distinta em relação ao próprio objeto material. Isto é, enquanto em nossa consciência os objetos possuem uma “duração” que corresponde à contração de sua variação oscilatória material em uma sensação, na matéria eles existem tão somente neste estado de variação/repetição. São dois estados que possuem uma diferença de natureza, mas que, a rigor, não podem ser pensados como instâncias separadas, um se relacionando com o outro, porém, sem coincidirem. Com efeito, a contração faz convergir os casos de repetição para um “lugar” onde eles se interpenetram, se ligam e onde aparece uma *diferença* que qualifica a multiplicidade destes casos como uma sucessão temporal determinada. Esta diferença é a diferença entre o passado e o presente que coexistem virtualmente na duração.

Mas por que motivo Bergson insiste em falar desta coexistência virtual, desta fusão do antes e do depois como se se tratasse de uma sucessão pura, sem a distinção dos momentos, uma sucessão puramente interna? Porque a coexistência do antes com o depois é inseparável da produção do novo, ela é o lugar da *criação*. O que surge como novidade é a diferença, que é expressa pela nossa consciência como qualidade sensível. De outro modo, se os dados bem definidos que ocupam a nossa consciência e a nossa percepção sob a forma de qualidades sensíveis fossem supostos como dados homogêneos e já prontos, deixaríamos de compreender todo este processo temporal pelo qual eles se constituem.

Assim, se Bergson fala da coexistência virtual é porque ele visa a diferença como princípio de constituição dos dados imediatos da consciência. Ao invés de partir da compreensão de uma realidade inteiramente pronta de antemão, sua concepção da duração lhe permite pensar a realidade como resultado de um processo que se continua. É no “se fazendo” que Bergson fixa sua atenção. O que o filósofo ganha em alcance conceitual ao se apoiar nesta perspectiva corresponde exatamente ao que a sociologia da memória perde, ou negligencia, ao considerar a realidade tão somente por seu aspecto “já feito” através de seus conteúdos instituídos, isto é, a *Criação*.

Se para Halbwachs (1994) os quadros sociais da memória são um sistema rígido e imóvel, inteiramente dado *a priori* como princípio de organização e manutenção dos grupos no qual as lembranças se adéquam, é porque ele ignora a diferença e a novidade que participam de sua composição. Ao desconsiderar a dimensão processual da realidade, o sociólogo deixa de lado as diferenças de natureza entre os aspectos materiais da percepção e as lembranças que deles decorrem, compreendendo apenas as diferenças de grau que compõem os diversos quadros da memória. Enfim, ao ignorar a coexistência virtual dos dados contraídos na duração, Halbwachs acaba por negar a heterogeneidade da memória e a natureza do tempo, terminando por atribuir a conservação/manutenção das lembranças aos aspectos estáticos e objetivos do mundo.

A perspectiva “substancialista” de Halbwachs sobre a memória¹², a partir da qual atribui ao presente e ao passado apenas uma diferença de grau, o impede de compreender como Bergson pensa a sobrevivência do passado em dois níveis que diferem por natureza, mas que nem por isso deixam de se relacionar, isto é: o corpo e o espírito. Por sua vez, Halbwachs se apóia apenas na linha objetiva da realidade, que é espacial e exterior, e à qual ele atribui a sobrevivência do passado em quadros rígidos e imóveis. Neste sentido, ao ignorar as diferenças de natureza entre o presente e o passado, o sociólogo trata as lembranças apenas por seu aspecto já atualizado, isto é, presente, como se o processo de atualização não produzisse qualquer transformação em sua natureza. Mesmo quando distingue e opõe memória individual e memória coletiva, Halbwachs (1994) não aponta qualquer diferença de natureza entre ambas, importando tão somente enfatizar a primazia da memória coletiva frente à memória individual.

Ao contrário de Halbwachs, todo o esforço de Bergson em *Matière et Mémoire* consiste em pensar exatamente como estas duas dimensões da realidade entram em circuito e, por fim, não podem ser pensadas de modo separado. No entanto, à força de uma necessidade exclusivamente didática, Bergson começa por tratar as duas memórias separadamente, para, em seguida, mostrar como elas se mantêm ligadas por uma *tensão* contínua.

¹² A teoria da memória social ou coletiva de Halbwachs compreende que a memória coletiva e a memória individual possuem ou derivam da mesma substância, caso contrário elas jamais poderiam se relacionar. É a partir do mesmo argumento que Halbwachs critica a teoria da memória de Bergson, pois este compreende que a percepção e a memória diferem em natureza, isto é, não procedem da mesma substância, mas são pensadas sempre em relação.

2 - SOBREVIVÊNCIA E RECUPERAÇÃO DO PASSADO: MEMÓRIA E RECONHECIMENTO.

Segundo Bergson, o passado sobrevive sob duas formas distintas: de um lado, sob a forma de mecanismos motores no corpo e, de outro, sob a forma de lembranças independentes no espírito. Para cada uma dessas duas formas de memória, Bergson irá atribuir um tipo de reconhecimento, um que se faz de modo automático ou por ações, e outro que atualiza imagens na consciência.

O corpo e a memória-hábito.

Do lado do corpo, temos o que Bergson chamou de *memória-hábito*. Trata-se de uma memória fixada no organismo, concernindo ao conjunto dos mecanismos inteligentemente montados que asseguram uma réplica conveniente às diversas interpelações possíveis. Esta memória permite que

nos adaptemos à situação presente, e que as ações sofridas por nós se prolonguem por si mesmas em reações ora efetuadas, ora simplesmente nascentes, mas sempre mais ou menos apropriadas. Antes hábito do que memória, ela desempenha nossa experiência passada, não exigindo a evocação de qualquer imagem (Bergson, 1965, p. 168).

Neste sentido, não se trata de uma representação, mas de uma *ação*. Nela, a “lembrança” é adquirida pela repetição de um mesmo esforço, e exige inicialmente a decomposição e depois a recomposição da ação total como, por exemplo, no ato de aprender uma lição. Repetimos cada parte da lição (decomposição) um determinado número de vezes até que possamos repeti-la inteiramente (recomposição). Aí, a lembrança da lição, enquanto aprendida de cor, terá todas as características de um *hábito* e, dessa forma, ela se armazenará num mecanismo, num sistema fechado de movimentos automáticos que irão se suceder na mesma ordem e cuja execução exigirá um tempo determinado que é necessário para desenvolver um a um todos os movimentos de articulação, isto é, cada parte que compõe a lição inteira (Bergson, 1965).

Percebemos, então, que uma vez aprendida uma lição, “ela faz parte do meu presente da mesma forma que meu hábito de caminhar ou de escrever; dessa forma, ela é vivida, ela é ‘agida’, mais que representada” (Bergson, 1965, p. 85). A ação aprendida

se apresentará, portanto, como uma *seqüência de movimentos coordenados* em uma ordem determinada e dará a réplica mais eficaz às interpelações do mundo exterior. Por outro lado, as representações que marcam cada repetição, cada momento de sua produção são independentes da lição enquanto hábito, tanto que este pode passar sem elas (Bergson, 1965).

Mas como toda percepção se prolonga normalmente em ação nascente e, na medida em que as imagens, uma vez percebidas, se fixam e se alinham na memória, os movimentos que as continuam acabam por modificar o organismo, criando no corpo “disposições novas para agir”, novos hábitos, referentes às novas experiências (Bergson, 1965). Assim se deposita no corpo uma experiência de ordem bem diferente, sob a forma de mecanismos inteiramente montados, numa série de reações cada vez mais numerosas e variadas às excitações exteriores. São estes mecanismos que formam uma memória-hábito, memória sempre voltada para a ação, assentada no presente e visando apenas o futuro; memória que retém das experiências passadas somente os movimentos “inteligentemente coordenados” que representam seu esforço acumulado pela repetição; memória que não representa nosso passado, mas que o encena, prolongando um efeito útil adquirido no momento presente (Bergson, 1965).

O Espírito e a Memória-Lembrança.

Coextensiva à consciência, esta memória retém e alinha uns após outros todos os nossos estados na medida em que eles se produzem, dando a cada fato seu lugar e, conseqüentemente, marcando-lhe sua data. Diferindo da memória-hábito, que não sai do presente e que recomeça a todo instante, a memória-lembança se move efetivamente no passado (Bergson, 1965).

É sob a forma de *imagens-lembanças* que a memória-lembança registra todos os acontecimentos de nossa vida cotidiana na medida em que se desenrolam, atribuindo a cada fato seu lugar e sua data¹³. Não possuindo “segunda intenção de utilidade prática, ela acaba por armazenar o passado pelo mero efeito de uma necessidade natural” (Bergson, 1965, p. 86), de forma que seria somente através dela

¹³ Veremos adiante, quando Bergson tratar da conservação das lembranças, que ele falará de uma Memória Ontológica e não mais de uma memória-lembança. No entanto, o contexto em que se situa a memória-lembança é o do reconhecimento atento, e falaremos de uma memória ontológica quando tratarmos do problema da conservação das lembranças puras.

que se tornaria possível o reconhecimento de uma percepção já experimentada e a evocação de lembranças passadas¹⁴ (Bergson, 1965).

Ocorre, entretanto, que o registro de fatos e imagens únicos em seu gênero pela memória-lembrança se processa em todos os momentos da duração¹⁵; mas como as lembranças aprendidas são mais úteis ou dizem respeito às necessidades do momento atual, repara-se mais nelas, colocando os hábitos em primeiro plano e tomando-os como modelo de lembrança (como aquilo que responde imediatamente). No entanto, esse hábito só é lembrança pelo fato de que me lembro de tê-lo adquirido, e só me lembro de tê-lo adquirido por que recorro à memória-lembrança, memória que data os acontecimentos e só os registra uma vez (Bergson, 1965).

É preciso compreender que a ação se desenrola sempre no presente e que as imagens sobrevivem no passado. Estas duas dimensões do tempo diferem por natureza: uma referente à matéria, e a outra como marca da memória. Tal diferença de natureza não é levada em consideração pela perspectiva sociológica da memória, na qual Halbwachs substancializa o presente e o passado sob a forma de quadros imóveis constituídos por representações. Sob esta perspectiva, a concepção de memória vai repousar sobre uma outra distinção.

Halbwachs e a memória coletiva.

Em sua perspectiva sociológica da memória, Halbwachs vai operar a distinção entre uma memória individual e uma memória dos grupos, que é a memória coletiva. Nesta concepção, a memória individual seria, a rigor, definida como uma “mônada”¹⁶, como uma unidade de memória fechada em si mesma, sem relação com outras memórias, isto é, justo o oposto da memória coletiva. No entanto, o esforço de Halbwachs visa demonstrar que toda lembrança individual é já um fenômeno coletivo, na medida em que é preciso remeter aos quadros sociais para poder representá-la¹⁷. Neste sentido, a memória individual

¹⁴ Mais adiante veremos que a memória-lembrança, mesmo não se produzindo em função da tarefa adaptativa, auxiliará a ação do corpo oferecendo as lembranças que facilitem a atitude mais eficaz.

¹⁵ Constataremos mais adiante como percepção e lembrança surgem simultaneamente ao abordarmos o problema do nascimento das lembranças puras.

¹⁶ Halbwachs (1994) compreende a mônada no sentido em que Leibniz define este conceito, como uma unidade fechada, e que difere do modo como Tarde irá retomá-lo em sua microsociologia, como veremos no próximo capítulo.

¹⁷ Veremos no capítulo seguinte que Tarde (1999a) compreende “toda coisa como uma sociedade”, de maneira que não haveria fenômeno simples na natureza, logo, que a memória individual seria já um

é como uma parte e como um aspecto da memória do grupo, já que toda impressão e todo fato, mesmo o que lhe concerne o mais exclusivamente, guarda apenas uma lembrança durável na medida em que se a ligou aos pensamentos que nos vêm do meio social (Halbwachs, 1994, p. 144).

Dessa forma, entre a memória individual e coletiva haveria apenas uma diferença de grau, já que ambas seriam formadas da mesma “substância”. Para Halbwachs, todavia, o que viabiliza que estas duas memórias entrem em relação, englobando-as exteriormente numa mesma esfera, é a memória social, isto é, os quadros sociais. São estes quadros que vão permitir a interação da memória individual e da memória coletiva, como uma totalidade que as liga. Assim, participando da mesma substância, Halbwachs considera que as nossas lembranças são, ao mesmo tempo, lembranças dos outros, na medida em que portam vestígios de cenas compartilhadas por outros, inserindo-se num quadro espacial e temporal comum (Halbwachs, 1994).

Em oposição a Bergson, ao qual Halbwachs atribui uma concepção de memória psicológica e individual, *Les cadres sociaux de la mémoire* tem como objetivo pôr em evidência que a memória é essencialmente um fenômeno coletivo. De modo geral, com a noção de quadro social Halbwachs pretende substituir a teoria das “duas memórias extremas” de Bergson. Aí, o pensamento sociológico de Halbwachs se sustenta a partir da idéia de uma primazia da memória coletiva sobre a memória individual, na medida em que considera que não há memória que se produza fora de um contexto social. Ou seja, em seu conceito de memória social, Halbwachs põe o acento e concerne uma superioridade ao segundo termo do sintagma, elegendo o social como um aspecto transcendente em sua teoria da memória. Disto decorre que não seria possível lembrar-se de algo sem se colocar de início no ponto de vista dos outros com os quais compartilhamos experiências, uma vez que “é na sociedade onde, normalmente, o homem adquire suas lembranças, que ele se lembra delas e que ele as reconhece e as localiza” (Halbwachs, 1994, p. VI).

Neste sentido, para nos lembrarmos de algo é preciso antes que possuamos os quadros que asseguram a sobrevivência das lembranças, a partir dos quais devemos

fenômeno coletivo. Porém, apesar desta suposta proximidade com Halbwachs, Tarde não estabelece qualquer superioridade de sobredeterminação dos fenômenos coletivos aos fenômenos individuais e que não há qualquer dicotomia entre ambos, mas antes visa mostrar como estes termos emergem de um mesmo processo. Ao contrário do sociólogo, onde a relação entre indivíduo e sociedade se faz exteriormente, Tarde compreende que a emergência de ambos de um mesmo processo denota que eles se relacionam internamente, de modo que não podem ser pensados como instâncias separadas e opostas, tal como o faz Halbwachs.

nos remeter à memória de outros homens com os quais compartilhamos situações e informações. Neste sentido, de acordo com Halbwachs, “não existe memória possível fora dos quadros dos quais os homens que vivem em sociedade se servem para fixar e reencontrar suas lembranças” (1994, p. 79). Os quadros sociais são um conjunto de pontos de referência externos aos indivíduos, isto é, um sistema estático (imóvel), coercitivo e compartilhado nos quais “as nossas lembranças são dispostas numa ordem imutável e que se impõem a nós de fora” (Halbwachs, 1994, p. 20). Neles está compreendido o individual, o coletivo, o conjunto das pessoas próximas, o meio material e os costumes. Estes quadros espaciais, temporais e sociais correspondem, portanto, ao “conjunto de representações estáveis e dominantes que nos permite lembrar à vontade os acontecimentos essenciais de nosso passado” (Halbwachs, 1994, p. 101). Por fim, os quadros sociais vão se constituir como os instrumentos a partir dos quais a memória e o pensamento individual dependerão para recuperar as imagens do passado, isto é, eles correspondem ao “sistema de convenções sociais que nos permitem a cada instante reconstruir o passado” (Halbwachs, 1994, p. 279).

De outro modo, para nos lembrar dos acontecimentos que vivenciamos quando estamos sozinhos e somos a sua única testemunha, Halbwachs argumenta que é necessário que guardemos uma lembrança precisa destes acontecimentos. Para isso, é necessário que atribuamos a eles uma localização, que determinemos a sua forma, que os nomeemos e os tornemos acessíveis à nossa reflexão. Ou seja, é preciso fixá-los a pontos de referência exteriores (tais como: lugar, forma, nome e reflexão), seja associando-os aos quadros gerais do pensamento e da atividade coletiva, seja relacionando-os a imagens de significação social para os seus grupos ou meios de convivência (Halbwachs, 1994).

Assim, nas diversas experiências pelas quais passamos, “depositaremos” nossas lembranças nos mais variados quadros, relacionando-as a pontos de referência que pertencem a inúmeras memórias coletivas. Com isso, Halbwachs considera que possuímos uma multiplicidade de memórias que se sucedem e que resultam do fato de pertencermos a um número variado de grupos. Dessa forma, cada grupo sucessivo possui quadros que vão organizar a nossa memória em um passado mais ou menos profundo, distribuindo nossas lembranças em graus variáveis de dificuldade de recuperação (Halbwachs, 1994).

Será, portanto, a partir desta concepção de memória ancorada em quadros sociais estáticos, que o sociólogo acusará Bergson de haver produzido uma teoria da memória totalmente afastada das condições sociais de sua produção. Na teoria bergsoniana da memória, segundo Halbwachs, o ato de lembrar exige do indivíduo que ele se isole dos outros homens e das exigências sociais da ação. Dessa forma, segundo o sociólogo, a memória em Bergson é sempre a memória de um indivíduo isolado. Daí sua crítica e refutação à idéia de uma memória pura, ao entender que Bergson pensa uma espécie de memória independente das demais e das circunstâncias em que apreendemos as lembranças. Assim, em contrapartida, “à pretensa memória individual bergsoniana, Halbwachs opõe a memória coletiva, de maneira que as lembranças se conservam do lado de fora, nos grupos, na linguagem, na família” (Lazzarato, 2002, p. 220). Porém, além de reducionista, Halbwachs dá uma interpretação idealista da teoria da memória de Bergson, pois acredita que o filósofo atribui um privilégio, ao mesmo tempo em que distingue, do movente sobre o imóvel, da intuição sobre o intelecto, e do espírito sobre o corpo.

Ora, vimos que Bergson preocupa-se não em opor estes termos ao atribuir-lhes uma diferença de natureza, mas, ao contrário, pensar como isto que se distingue em natureza pode se relacionar e, no caso da relação específica entre matéria e memória, compreender como o espírito é capaz de preparar, acumular e aumentar a potência de agir e criar do corpo¹⁸. Com isso, Halbwachs negligencia o fato de que a filosofia de Bergson é uma filosofia da ação, não havendo qualquer privilégio do espírito sobre o corpo, pois interessa ao filósofo pensar como a memória pode introduzir a mais ampla possibilidade de indeterminação, isto é, de escolha, no corpo, a fim de desenvolver a sua potência de agir. Neste sentido, caso excluísse o corpo ou atribuísse um privilégio maior ao espírito, a memória não passaria de uma pura virtualidade. Assim, de acordo com Lazzarato (2002),

Matière et Mémoire foi escrito para determinar o papel do corpo, ‘sua lógica’ específica, na vida do espírito. Uma vez o corpo excluído da teoria de Bergson, como o fez Halbwachs, em *La mémoire collective*, de maneira radical, a memória é somente fluxo de consciência, *stream of thought*, diferença pura (p. 219-220).

¹⁸ Esta relação consiste num dos principais aspectos em que se distinguem as perspectivas de Bergson e Halbwachs. Portanto, a relação entre matéria e memória, entre o atual e o virtual visa pensar como a memória é capaz de acumular e aumentar a potência de mutação e criação da matéria, ao inserir na situação presente a maior parte de sua virtualidade a fim de aumentar o leque de ações, isto é, de indeterminação do corpo.

Por outro lado, o que Halbwachs não compreende no esquema bergsoniano é que o presente no qual se situa a percepção corresponde exatamente ao ponto onde a memória se constitui a partir da relação que se estabelece entre o espírito e o plano da matéria. Ou seja, é no conjunto das relações materiais, em que se situa o plano da sociedade, que a lembrança se produz e volta para recobrir as percepções e oferecer novas possibilidades de ação para o corpo. Assim, ainda de acordo com Lazzarato (2002), é preciso compreender que sem este plano material, isto é, “sem o corpo, sem a linguagem, sem a ‘fabricação’, sem as instituições, sem a sociedade, nunca a memória teria sido alguma coisa que seria diferente de uma simples virtualidade” (p. 219). Dessa forma, a crítica de Halbwachs se torna insustentável, na medida em que Bergson está longe de negar o papel da linguagem e das instituições em geral enquanto dispositivos sociais de memória. Ao contrário, é preciso constatar, a partir de sua perspectiva, que “os ‘quadros sociais da memória’ que conservam nossas lembranças (a língua, a família, os grupos, os ritos etc.), existem, assim como nós, e como tudo o que vive, *no tempo* (Lazzarato, 2002, p. 220).

Por fim, se em *Matière et mémoire*, obra na qual Halbwachs centra o conjunto das suas críticas, Bergson não faz referência ao aspecto social da memória, é por que sua preocupação se situa num plano que difere em natureza daquele da disciplina sociológica¹⁹. Isto é, ao invés de pretender determinar a memória ou qualquer outro fenômeno humano a partir de um determinado campo, o problema no qual Bergson se detém é exatamente o da relação entre o plano do presente, que é atual e no qual também está compreendida a sociedade, e o plano do passado, que é virtual e sem o qual não seria possível compreender como percebemos, reconhecemos, pensamos, lembramos, criamos e agimos no mundo. Ou seja, a relação entre atual e virtual, entre matéria e memória, entre corpo e espírito, entre o presente e o passado, deve ser pensada como a condição de compreendermos como algo de novo se cria ou algo já criado se

¹⁹ Será apenas em *L'évolution créatrice* (1907) que Bergson começa a tratar do surgimento das sociedades a partir da evolução da linha animal que resultou nos artrópodes e nos vertebrados, alcançando seu pleno desenvolvimento nestes últimos a partir da espécie humana. Porém, será em *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932), que Bergson irá se deter inteiramente sobre o problema das inscrição do homem na sociedade e assim construir uma perspectiva que se aproxima de uma genealogia da obediência às prescrições sociais e de uma memória social como garantia de manutenção da ordem e da coesão social. Abordaremos este momento do pensamento de Bergson no segundo capítulo, conjuntamente com o tema da moralidade dos costumes desenvolvido por Nietzsche. Por hora, cabe ressaltar que em *La mémoire collective*, obra cujos textos Halbwachs escreveu após estas duas obras de Bergson, não encontramos qualquer referência a estes escritos cuja ênfase recai exatamente sobre o tema do social, mantendo-se ainda crítico em relação à perspectiva do tempo e da memória deste filósofo.

transforma, e que esta criação consiste na operação através da qual a virtualidade se *expressa* ao atualizar-se na matéria.

Todavia, o sociólogo se limita a compreender que o presente e o passado só poderiam se relacionar caso possuísem uma identidade de natureza. A partir deste ponto de vista, portanto, Bergson ocorre em erro, na medida em que pensa a relação entre a memória de ações (vinculada ao corpo) e a memória de imagens (própria do espírito), visto que elas “não provêm da mesma substância” (Halbwachs, 1994, p. 99). Ou seja, Halbwachs pensa que estas duas formas de conservação do passado seriam *opostas* uma a outra, e não diferentes, de modo que elas não poderiam se “misturar”. Porém, a fim de escapar ao equívoco em que se prende o sociólogo, é preciso compreender, a partir da teoria bergsoniana da memória, o processo pelo qual as imagens-lembrança participam solidariamente das ações adaptativas do corpo, oferecendo à situação presente em que este age as lembranças que podem clarear e proporcionar sua atitude mais eficaz.

Princípio utilitário e memória.

Mas de que forma, no entanto, servirão essas imagens-lembrança? Essa operação da memória-lembrança não pareceria mesmo produzir um contra-senso, já que ao se conservarem na memória para depois se reproduzirem na consciência, as imagens-lembrança não acabariam por desnaturar o caráter prático e adaptativo da vida, fazendo intervir imagens que são próprias da vida do sonho na realidade das ações úteis?

Seria assim, certamente, caso nossa consciência atual, consciência que reflete a exata adaptação de nosso sistema nervoso à situação presente, não descartasse todas aquelas imagens passadas que não são capazes de se coordenar à percepção atual e de formar com ela um conjunto útil. Neste sentido,

o mecanismo cerebral é feito precisamente para recalcar quase a totalidade das lembranças no inconsciente, e para introduzir na consciência apenas o que serve a iluminar a situação presente, a ajudar na ação que se prepara, a dar enfim um trabalho *útil*. (Bergson, 1957, p. 5).

Esta resposta que Bergson nos oferece parece ser precisa, pois nos diz que a memória automática (que é ativa) deverá inibir constantemente a memória espontânea

(que sonha e representa), ou pelo menos aceitar dela apenas o que é capaz de esclarecer e completar utilmente a situação presente.

Tal preocupação acontece, no entanto, pelo fato de que essa lembrança espontânea é capaz de se revelar por clarões repentinos sob a forma de imagens de sonho. Tais imagens costumam aparecer e desaparecer independentemente de nossa vontade ou necessidade. Todavia, Bergson nos mostra que elas se escondem ao menor movimento da *memória voluntária* ou habitual, deixando que se insira na situação presente somente aquelas imagens que respondem de alguma forma às circunstâncias atuais. Assim, Bergson nos diz que para aprendermos alguma coisa e “ter à nossa disposição algo aprendido” é preciso substituir a imagem espontânea por um mecanismo motor capaz de supri-la, para que possamos agir utilmente de acordo com as necessidades que nosso transitar no mundo exige para sobrevivermos (Bergson, 1965).

Mas as imagens armazenadas pela memória-lembrança têm ainda um outro uso; elas participam do único serviço regular e certo que a memória-lembrança pode prestar à memória-hábito, e que não foi compreendido por Halbwachs em sua crítica à teoria da memória de Bergson. Tal uso consiste em recuperar e mostrar-lhe as imagens daquilo que precedeu ou seguiu as situações análogas à situação presente, a fim de esclarecer sua escolha e conduzir a ação do corpo. Halbwachs, por sua vez, critica a teoria bergsoniana da memória por acreditar na impossibilidade destas duas memórias se relacionarem, ao mesmo tempo em que compreende o reconhecimento como uma operação que se dá entre termos que se conjugam através de suas características exteriores.

Vejamos de maneira mais detalhada como o reconhecimento é pensado por Halbwachs.

As formas do reconhecimento no espaço e no tempo.

De acordo com a sociologia da memória, o reconhecimento se opera através de nossos parentes e amigos com os quais compartilhamos situações e experiências. Dessa maneira, “nós só nos lembramos de algo graças ao apoio dos nossos círculos de convivência” (Halbwachs, 1994, p. VI). Dito de outra forma, o reconhecimento se dá pela relação de uma percepção presente com um quadro passado no qual ela viria se inserir, como se fosse a inclusão do novo numa categoria antiga. Para Halbwachs, neste sentido, lembrar consiste em “uma operação puramente lógica” (1994, p. 127), em um processo

reflexivo e de ordem intelectual. Segundo o sociólogo, esta operação se faz por raciocínio e visa localizar, com precisão, o lugar que ocupa uma determinada lembrança. Assim, toda lembrança deve corresponder a uma imagem que ofereça alguma matéria à reflexão, ou seja, na qual se possam apreender aspectos que viabilizem comparações que nos permitam relacioná-la ou não a determinados lugares, tempos e circunstâncias que desejamos evocar. Dessa forma, “para se lembrar, é preciso ser capaz de raciocinar e de comparar, e se sentir em relação com uma sociedade de homens que podem garantir a fidelidade de nossa memória” (Halbwachs, 1994, p. 21-22).

Segundo Bergson (1965), a maneira pela qual se consideraria o reconhecimento como uma espécie de raciocínio, ou como uma operação de ordem intelectual que se limita a comparar representações presentes e passadas, consiste num impasse que nos impede de compreender como estas mesmas representações advêm. Para o filósofo, entretanto, o reconhecimento pode ser pensado de modo diferente caso o consideremos como uma experiência de outro tipo. Neste sentido, o reconhecimento deve estar no ponto de partida de uma certa relação entre a percepção e a lembrança, entre o presente e o passado. Assim se compreende que ele não se faz por comparação, mas, antes, por uma *tensão* entre o passado e o presente ou entre duas dimensões que se distinguem por natureza, que é anterior a toda representação e condição mesma de qualquer representação, seja do passado seja do presente. Trata-se, portanto, de uma perspectiva pré-individual e sub-representativa da memória, a partir da qual se torna inteligível o processo pelo qual a memória individual funciona e uma representação advém à consciência.

Definido por Bergson como uma operação prática da memória que visa “a utilização da experiência passada para a ação presente” (1965, p. 82), o reconhecimento deve realizar-se de duas maneiras. De um modo, ele se fará na própria ação e pelo funcionamento completamente automático do mecanismo apropriado às circunstâncias atuais: trata-se do *Reconhecimento Automático ou Habitual*; de outro, no *Reconhecimento Atento*, é necessário um trabalho do espírito, que irá buscar no passado, para dirigi-las ao presente, as imagens mais capazes de se inserirem na situação atual. Assim, segundo o modo de operação destas duas formas de recuperação do passado, um reconhecimento se fará por ações motoras quando proceder do objeto, e por representações quando emanar do sujeito (Bergson, 1965).

Reconhecimento-Ação.

O reconhecimento automático é tributário apenas do corpo e opera por prolongamento. Nele, a percepção se prolonga em movimentos de costume, ou seja, os movimentos vão prolongar a percepção para tirar dela efeitos úteis. É, portanto, um reconhecimento sensório-motor que se faz através de movimentos, sem que nenhuma imagem-lembrança explícita intervenha. Estreitamente relacionado à memória-hábito, sua operação consiste mais numa ação, num desempenho, do que numa representação (Bergson, 1965).

Bergson nos diz que reconhecer um objeto usual consiste, antes de tudo, em saber servir-se dele. Mas saber servir-se do objeto é já esboçar os movimentos que se adaptam a ele, é tomar uma certa atitude ou pelo menos tender a isso. Nesta operação, a percepção se retrai na medida em que os movimentos se organizam, limitando-se a indicar à nossa ação somente o que é útil. Porém, na medida em que estes movimentos bem regulados se organizam e seu encadeamento torna-se cada vez mais independente, o corpo também é forçado a tomar uma atitude determinada diante do objeto.

Ora, esta consciência ou esta atitude acaba por dar ao corpo um sentimento de familiaridade em relação ao objeto percebido; tal sentimento resulta, portanto, num reconhecimento automático e atual. A fim de ilustrar este sentimento, Bergson (1965) nos oferece um exemplo, afirmando que um cão reconhece menos a imagem de seu dono do que a sua atitude singular, seus movimentos que são sempre os mesmos. As relações de familiaridade do cão com seu dono foram formadas pouco a pouco, resultando nos movimentos automáticos de festa e latidos que o cão desempenha diante do reconhecimento das atitudes de seu dono. Neste sentido, ele conclui que “as tendências motoras já seriam suficientes para nos dar o sentimento do reconhecimento” (Bergson, 1965, p. 103).

Vemos, no entanto, que esse reconhecimento se realiza antes mesmo que pensemos em qualquer resposta possível. Ele se exerce e recomeça a cada instante, de modo que toda “nossa vida diária desenrola-se em meio a objetos cuja mera presença nos convida a esboçar uma reação, a desempenhar automaticamente um papel: nisso consiste realmente seu aspecto de *familiaridade*” (Bergson, 1965, p.103). Trata-se, no entanto, de um tipo de reconhecimento que se faz por “distração”, já que não nos exige uma atenção aos detalhes do objeto reconhecido, passando da percepção à ação automaticamente, sem hesitação ou análise do objeto ao qual o corpo reage. A maneira

como este tipo de reconhecimento desempenha suas ações no mundo consiste na operação pela qual o corpo busca suprir suas necessidades e evitar as adversidades que lhe ocorrem, visando tão somente sua sobrevivência. Assim, esse reconhecimento discerne e grava apenas o que lhe for útil, nos fazendo perceber ou selecionar, de imediato, as semelhanças ou as qualidades marcantes daquilo que nos interessa (Bergson, 1965).

Neste sentido, este reconhecimento possui um caráter estritamente adaptativo e se faz através de uma reação diante de um estímulo do mundo exterior que chega ao nosso corpo. No entanto, as repetições através das quais estes mecanismos motores se montam deixam registradas em nosso espírito as marcas de cada uma das repetições materiais que formam os nossos hábitos. Isto é, na medida em que se desenvolve esse processo de percepção dos estímulos e adaptação dos movimentos que formam o registro dos hábitos motores, as imagens das situações pelas quais passamos sucessivamente em cada repetição vão sendo retidas na *memória-lembrança* que coexiste com o nosso presente, alinhando-as na ordem em que elas sucedem.

Passemos agora do reconhecimento automático, que se realiza sobretudo por movimentos, para o tipo de reconhecimento que exige a intervenção regular das imagens-lembranças, e que Bergson nomeou de *reconhecimento atento*.

Reconhecimento Atento.

Segundo Bergson (1965), o reconhecimento atento também começa por movimentos. Contudo, enquanto no reconhecimento automático nossos movimentos prolongam nossa percepção para obter efeitos úteis e nos *afastam* assim do objeto percebido, no reconhecimento atento “renuncio a prolongar minha percepção, não posso mais prolongá-la. Meus movimentos, mais sutis e de outra natureza, retornam ao objeto, se voltam sobre o objeto, para lhe ressaltar certos contornos seus e extrair ‘alguns traços característicos’” (Deleuze, 1985, p. 62). Nesta operação, o esforço de atenção tem o poder de tornar a percepção mais clara e mais detalhada, no sentido que ela procederá a uma análise do objeto. Mas para isto é preciso que o objeto seja reconhecido e, por assim dizer, recriado a todo momento por imagens-lembranças que vêm lhe cobrir. Esta forma de reconhecimento ilustra o processo pelo qual são *criados* a realidade dos objetos do mundo e os sistemas de memória que servem às ações dos indivíduos, ao

invés de serem considerados como dados de antemão, de acordo com a sociologia da memória.

Deste modo, o reconhecimento atento surge como uma relação entre presente e passado, entre a percepção atual e as imagens-lembrança, como uma relação entre termos que diferem em natureza. Nele, a intervenção das imagens-lembrança é regular e não mais ocasional ou acidental, já que elas se abrem espontaneamente diante da percepção, em proveito de uma suspensão no curso da ação.

No reconhecimento atento, portanto, os movimentos renunciam a seu fim próprio, e a percepção, em vez de continuar através de reações úteis, entra em relação com o conjunto da memória a fim de fazer descrições mais detalhadas do objeto. Nos termos do filósofo, “a atenção implica um retorno do espírito que renuncia a perseguir o acontecimento útil da percepção presente: haverá de início uma inibição de movimento, uma ação de parada” (Bergson, 1965, p. 110). No entanto, esta suspensão do movimento não passa da *condição negativa* do fenômeno, servindo apenas para fazer com que o corpo adote uma atitude geral e disponha a consciência a receber as imagens-lembrança, isto é, criando uma situação favorável para que as imagens-lembrança se abram espontaneamente diante da imagem percebida. Mas sobre esta atitude geral que permite uma espécie de parada sobre a imagem, vêm se gravar movimentos muito sutis que se voltam sobre a imagem para lhe desenhar outros contornos. Com estes movimentos em que as imagens-lembrança recobrem a imagem percebida para acentuar os seus contornos começa o *trabalho positivo do espírito* (Eirado, 1995).

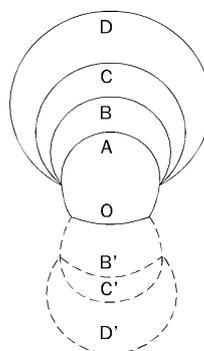
Com efeito, se a percepção exterior provoca movimentos que a desenham em linhas gerais e nossa memória dirige à percepção recebida as antigas imagens que se assemelham a ela e cujo esboço já foi traçado por nossos movimentos, ela acaba por *criar*, pela segunda vez, a percepção presente, ou melhor, ela duplica essa percepção ao lhe devolver, seja sua própria imagem, seja uma imagem-lembrança do mesmo tipo (Bergson, 1965). Entretanto,

se a imagem retida ou rememorada não chega a cobrir todos os detalhes da imagem percebida, um apelo é lançado às regiões mais profundas e mais afastadas da memória, até que outros detalhes conhecidos venham se projetar sobre aqueles que não se aproveitam ou se ignoram. E esta operação pode prosseguir indefinidamente, a memória fortalecendo e enriquecendo a percepção, a qual, por sua vez, cada vez mais desenvolvida, atrai para si um número cada vez maior de lembranças complementares (Bergson, 1965, p. 111).

Mas por detrás das imagens idênticas ao objeto, existem outras, armazenadas na memória, que têm apenas semelhança com ele, e outras ainda que possuem um parentesco mais ou menos remoto. No entanto, “todas elas se dirigem ao encontro da percepção e, alimentadas por esta, adquirem suficiente força e vida para se exteriorizarem com ela” (Bergson, 1965, p. 113). Assim, toda imagem-lembrança capaz de interpretar nossa percepção atual deve nela se insinuar, recobrando todos os seus detalhes, chegando ao ponto de não podermos mais discernir o que é percepção e o que é lembrança (Bergson, 1965).

Como uma percepção atenta supõe uma estreita relação do espírito com o objeto, ela supõe, portanto, que a imagem atual seja de início *refletida, duplicada por uma outra que difere de si em natureza*²⁰ e que, entretanto, *lhe é indiscernível*, pois é recriada ativamente pelo espírito (Eirado, 1995). Assim, criamos ou reconstruímos o objeto a todo instante. Tal operação é como um círculo bem fechado, no qual a imagem-percepção dirigida ao espírito e a imagem-lembrança lançada no espaço correriam uma atrás da outra. Nesse sentido, segundo Bergson, “pensamos que a percepção refletida seja um *circuito*, onde todos os elementos, inclusive o próprio objeto percebido, mantêm-se em estado de tensão mútua como num circuito elétrico” (1965, p.114). Dessa forma, é a memória que se abre espontaneamente diante da percepção e se dá por inteira a cada momento, ora se simplificando ora se complicando, se contraindo ou se distendendo, para criar e recriar com a percepção outros tantos circuitos que nada têm de comum entre eles senão o objeto percebido (Bergson, 1965).

A fim de ilustrarmos tal operação, mostremos como Bergson concebe seu esquema do reconhecimento atento:



²⁰ Esta duplicação corresponde ao nascimento da lembrança pura que se descola de toda imagem atual e forma o que Deleuze (1985) nomeou de pequeno circuito atual-virtual. Veremos adiante como se dá este processo em que presente e passado se produzem simultaneamente.

Desses diferentes círculos que representam os diversos níveis da memória, vemos que o mais restrito, A, é o mais próximo à percepção imediata, de forma que ele contém apenas o próprio objeto O e a imagem consecutiva que volta para cobri-lo. Bergson nos mostra que atrás deste, os círculos B, C e D, que são cada vez maiores, correspondem a esforços crescentes de nossa expansão intelectual. De forma que no esforço de atenção, é a totalidade da memória que entra em cada um desses circuitos, embora se simplifique ou se complique conforme o nível que escolhe para realizar suas evoluções (Bergson, 1965).

Vimos que a orientação do nosso espírito é determinada geralmente pela percepção presente, de modo que essa percepção desenvolve em nós um número maior ou menor de imagens-lembrança conforme a altura ou o grau de tensão que o nosso espírito adota. E como a elasticidade da memória lhe permite dilatar-se indefinidamente, ela irá refletir sobre o objeto um número cada vez maior de coisas sugeridas: ora os detalhes do próprio objeto, ora detalhes concomitantes capazes de ajudar a esclarecê-lo (Bergson, 1965). Neste sentido, Bergson diz que

esse invólucro extremo se comprime e se repete em círculos interiores e concêntricos, os quais, mais restritos, contêm as mesmas lembranças diminuídas, cada vez mais afastadas de sua forma pessoal e original, cada vez mais capazes, em sua banalidade, de se aplicar à percepção presente e determiná-la à maneira de uma espécie englobando o indivíduo. Chega um momento em que a lembrança assim reduzida se encaixa tão bem na percepção presente que não se saberia dizer onde a percepção acaba, onde a lembrança começa (1965, p. 116).

Vemos, portanto, que esta operação da memória adquire uma importância prática cada vez maior à medida que essas lembranças se aproximam mais do movimento (da percepção exterior), acabando por ganhar vida ao recobrirem as exigências da ação presente. Neste sentido, segundo Bergson, “o que chamamos *agir* é precisamente fazer com que essa memória se contraia ou, antes, se aguce cada vez mais, até apresentar apenas o fio de sua lâmina à experiência onde irá penetrar” (1965, p. 116-117).

Contudo, após ter reconstituído o objeto percebido à maneira de um todo independente, nós reconstituímos com ele as condições cada vez mais distantes com as quais ele forma um sistema, os diversos planos de memória que a ele acabam por se associar, em função do nosso esforço cada vez maior de atenção (Bergson, 1965). Dessa

maneira, “chamamos B’, C’ e D’ essas causas de profundidade crescente, situadas atrás do objeto, e virtualmente dadas com o próprio objeto” (Bergson, 1965, p. 115).

É neste sentido que, segundo Bergson,

o progresso da atenção tem por efeito criar de novo, não apenas o objeto percebido, mas os sistemas cada vez mais vastos aos quais ele pode se associar; de maneira que, à medida que os círculos B, C e D representam uma expansão cada vez mais alta da memória, sua reflexão atinge em B’, C’ e D’ camadas cada vez mais profundas da realidade, e a mesma vida psicológica seria, portanto, repetida um número indefinido de vezes, nos estágios sucessivos da memória, e o mesmo ato do espírito poderia ser desempenhado em muitas alturas diferentes (1965, p. 115).

Dessa forma, a percepção implica um circuito contínuo em que uma situação atual e o conjunto das lembranças virtuais armazenadas na memória não param de correr um atrás do outro: um, fornecendo a condição para que o outro se insinue e, dessa maneira, se materialize; o outro, o conjunto de imagens virtuais, permite que um objeto percebido ganhe cada vez mais detalhes quanto mais imagens vêm recobri-lo, acentuando-lhe novos contornos. Assim, o reconhecimento atento é um verdadeiro *circuito*, no qual o objeto exterior nos entrega partes cada vez mais profundas de si mesmo na medida em que nossa memória adquire uma tensão mais alta para colocar nele suas lembranças.

É assim que se relacionam percepção e lembrança no reconhecimento atento, produzindo o discernimento útil em função de nossos interesses e necessidades. No entanto, não podemos deixar de marcar que é a relação entre passado e presente que se vê no reconhecimento; o passado, por um lado, voltando de sua condição de virtualidade, acaba por informar ao presente as experiências vividas que cabem na situação atual²¹; e o presente, por outro, sempre oferecendo a condição para que as lembranças, impotentes em seu estado virtual, ganhem corpo ou se materializem (Bergson, 1965).

Tempo e memória para além da sociedade.

Mesmo Halbwachs descartando qualquer possibilidade de relação entre elementos que diferem em natureza, é possível encontrar um ponto de proximidade entre sua perspectiva e a de Bergson, pois ambos compartilham a idéia de que nossas

²¹ Abordaremos mais adiante este processo em que o passado é recuperado no presente quando tratarmos dos processos de atualização das lembranças puras.

lembranças se atualizam em função dos interesses práticos da situação presente. O que difere aqui é o que cada um considera como interesse: para Halbwachs (1994), o interesse é sempre o interesse de um grupo ou de uma parcela dominante da sociedade; para Bergson, o interesse está ligado, a princípio, ao conjunto de necessidades do vivo em função de sua sobrevivência.

No entanto, a vida em sociedade pode ser considerada como produtora de necessidades e riscos, a partir dos quais é preciso ajustar nosso passado com as circunstâncias em que vivemos e nos defrontamos. Ou seja, é possível compreender o conjunto dos interesses práticos em Bergson como as exigências da vida social oriundas do meio em que nos encontramos inseridos. Esta afirmação se fortalece na medida em que o próprio Halbwachs coloca a sociedade como equivalente das ações do mundo exterior que incidem sobre nós, nos demandando reações adaptadas. Isto é, para Halbwachs um grupo só retém em sua memória aquilo que lhe interessa e serve à sua própria integração.

Há, portanto, uma perspectiva utilitária e adaptativa tanto na teoria da memória de Bergson quanto na de Halbwachs. Entretanto, enquanto esta perspectiva representa o centro dos interesses do pensamento do sociólogo, para o filósofo ela consiste apenas no ponto de partida, que é caro à vida do senso comum, para alcançar uma dimensão da memória que ultrapassa e condiciona a própria ação adaptativa do vivo. Isto é, o que está em jogo para Bergson não é a adequação do vivo a um meio, mas a criação mesma através da qual o vivo alcança formas de ação cada vez mais indeterminadas (ou não-necessárias), ou melhor, ações livres dos determinismos produzidos pelas demandas do meio social/natural que lhe garantem a sobrevivência. Assim, interessa a Bergson (1965) pensar como a liberdade, a memória e o tempo, podem se inserir na necessidade, na matéria e no espaço, a fim de fazer advir à existência algo de novo que se expresse por uma ação cada vez mais criadora. É neste sentido que Bergson se dirige à concepção de uma memória ontológica e criadora de tendências, e que coincide com o tempo como variação contínua, como devir. Dessa forma, para Bergson, a adaptação corresponde tanto a uma forma alcançada pelo devir e que tende a se repetir, quanto a um contraponto a partir do qual o próprio devir vai resistir e se impulsionar em uma nova direção para criar uma nova tendência.

Assim, apesar de uma possível proximidade entre as perspectivas filosófica e sociológica da memória, não se pode negar a diferença de natureza entre as teorias da

memória de Bergson e de Halbwachs. Dessa forma, enquanto o sociólogo limita a relação entre o presente e o passado a uma simples comparação, substancializando estes termos sob a forma de quadros rígidos que admitem apenas diferenças de grau, devemos compreender que a teoria da memória de Bergson avança em complexidade e sofisticação ao buscar relacionar duas dimensões que diferem por natureza.

No entanto, é preciso compreender como se produzem estas duas dimensões do tempo que diferem em natureza, na medida mesma em que se refletem simultaneamente uma da outra²², isto é, é preciso compreender como se dá o processo de duplicação ou nascimento da lembrança pura a partir da percepção pura.

3 - O NASCIMENTO DA LEMBRANÇA PURA E A CONSERVAÇÃO EM SI DO PASSADO.

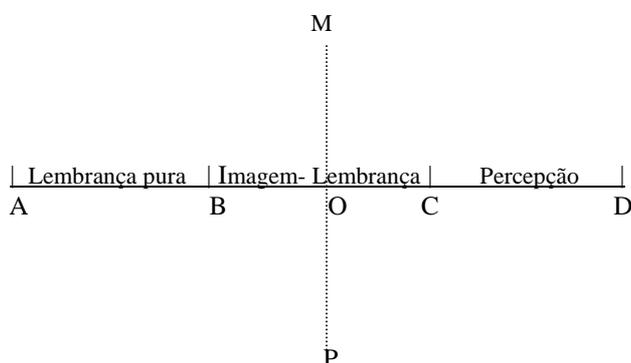
Simultaneidade entre percepção e lembrança.

Quando Bergson se refere à imagem virtual como uma lembrança, trata de entendê-la como uma “lembrança pura”, que se distingue das imagens mentais, das imagens-lembrança ou das imagens-sonho com as quais corremos o risco de confundí-la. Com efeito, estas são imagens virtuais, mas atualizadas ou em vias de atualização numa percepção consciente ou estados psicológicos. Elas se atualizam necessariamente com referência a um novo presente, estão ligadas ao presente, a outro presente que não aquele que foi: daí os circuitos mais ou menos amplos que vimos no esquema do reconhecimento, evocando imagens mentais em função das exigências do novo presente que se define como posterior ao antigo, e que define o antigo como anterior, conforme uma lei de sucessão cronológica (a imagem-lembrança será, pois, datada).

A fim de ilustrar estas diferenças, Bergson propõe um esquema onde distingue a lembrança pura da imagem-lembrança e esta da percepção. Aí, Bergson define de saída uma distinção básica: a lembrança pura é *virtual* e a percepção é *atual*. A partir daí, ele define que a imagem-lembrança, em relação à lembrança pura, é já atual ou está em vias de se atualizar numa consciência; mas, no entanto, em relação à

²² Mais adiante veremos que este processo, pelo qual se bifurcam o presente e o passado, participa da atualização, oferecendo o germe a partir do qual as lembranças são evocadas. Isto é, começaremos a ver como a contração e a atualização formam um só processo, diluindo o dualismo inicial estabelecido por Bergson que separava os planos da matéria e da memória. A partir de agora encontraremos as condições de um monismo, no qual estas duas dimensões da realidade se dissolvem numa tensão que constitui o plano da criação ou do devir (Bergson, 2007).

percepção, a imagem-lembrança é ainda virtual, isto é, não possui uma existência atual (Bergson, 1965). Vejamos o esquema:



Segundo Bergson, estes três termos não se produzem isoladamente. Assim, ele vai nos alertar, em relação à percepção, que esta não deve ser reduzida a um simples contato do espírito com o objeto presente, pois ela é inteiramente impregnada de imagens-lembrança que a interpretam. Já a imagem-lembrança, por sua vez, é como uma “percepção nascente”, na medida em que tende a se encarnar na percepção, mas ela também participa da lembrança pura, a qual ela começa a materializar. A lembrança pura, por fim, só se manifesta pela imagem colorida e viva que a revela, pois, de direito, ela é independente. Em relação a esta última, Bergson nos diz que ela vai se definir não em função de um novo presente, com referência ao qual ela seria (relativamente) passada, mas em função do atual presente, do qual ela é o passado, absoluta e simultaneamente. Entretanto, deve se tratar de um passado que não tem data, e que não poderia tê-lo, pois é um *passado em geral*; e, nesse sentido, não se confunde com nenhum passado em particular (Bergson, 1965).

Os jatos simétricos do instante.

Para Bergson, portanto, a lembrança não se forma depois do presente ter passado, mas se constitui *ao mesmo tempo* em que o presente está passando, ou seja: “a lembrança aparece como duplicando a todo instante a percepção, nascendo com ela, se desenvolvendo ao mesmo tempo que ela, e lhe fazendo sobreviver precisamente por que ela é de uma outra natureza que ela” (1967, p. 135). Enfim, “*a formação da lembrança não é nunca posterior à da percepção; mas é contemporânea sua*. À medida que a percepção se cria, sua lembrança se perfila ao seu lado, como a sombra ao lado do corpo” (Bergson, 1967, p. 130). Desse modo, podemos considerar que, ou o presente existe em si e assim não

deixa marca alguma na memória, ou ele se desdobra, se duplica, se divide a cada instante em dois jatos simétricos, onde um deles cai no passado no mesmo instante em que o outro se lança no futuro (Bergson, 1967). Assim, devemos compreender que o que se desdobra a cada instante em percepção e lembrança é a totalidade do que vemos, ouvimos e experimentamos; enfim, tudo o que somos em relação com tudo o que nos rodeia. De forma que, se tomarmos consciência deste desdobramento, será a integridade de nosso presente que aparecerá de uma vez como percepção e lembrança. Esta experiência vai corresponder, portanto, ao sentimento do *dejá-vu*.

Nossa existência atual, de acordo com Bergson, na medida em que se desenvolve no tempo, se desdobra em uma existência virtual, como uma imagem num espelho. Bergson nos diz, portanto, que “todo momento de nossa vida oferece, pois, dois aspectos: é atual e virtual, de um lado percepção e do outro lembrança” (1967, p. 136). Ou seja, nosso presente se divide ao mesmo tempo que se põe, consistindo nessa divisão mesma. Assim, o instante presente, sempre em marcha, limite fugitivo entre o passado imediato que já não é e o futuro imediato que não é ainda, se reduziria a uma simples abstração caso não fosse precisamente o espelho móvel que reflete sem cessar a percepção em lembrança (Bergson, 1967, p. 136). Por fim, Bergson enfatiza a singularidade da lembrança pura que se forma na passagem do presente, afirmando que esta não corresponde a um estado psicológico possível ou nascente, mas que é uma *pura virtualidade* irrepresentável, ou só se representa na medida em que muda de natureza. É preciso compreender que ela existe fora da consciência, que é inconsciente, e, por isso mesmo, se conserva em si mesma, isto é, no Tempo. Neste sentido, esta lembrança virtual irá se conservar numa memória que é condição da memória psicológica, mas que a ultrapassa e se define por seu aspecto *ontológico*.

É tal aspecto ontológico, que compreende como o passado se desdobra do presente e que viabiliza a própria passagem do presente numa continuidade onde o passado em geral avança sobre o futuro, que não foi abordado pela teoria sociológica da memória. Preocupado tão somente com a conservação dos sistemas de convenções e a manutenção do passado pelos quadros sociais, Halbwachs não trata de definir as condições ontológicas que permitem compreender como o presente dura, isto é, como uma percepção subsiste, como o presente passa e se conserva em si, e como o presente vai na direção do futuro, ou seja, como o presente cria alguma coisa de novo, ou como algo de novo se cria nele. Ao abordar criticamente a teoria da memória em Bergson,

Halbwachs negligencia exatamente aquilo que corresponde ao centro de interesse do filósofo, isto é, as condições de criação da memória e dos aspectos materiais do mundo que viabilizem a ação, adaptativa e inventiva, do vivo. Enfim, é o problema do tempo e da sua criação, de sua passagem e de sua conservação a partir da duplicação da percepção em lembrança, que a sociologia da memória manteve-se distante.

Assim, para compreendermos esta operação, em que a lembrança pura se conserva em si a partir do seu desdobramento da percepção, devemos abordar os paradoxos que constituem o fundamento bergsoniano da perspectiva ontológica do tempo.

Os paradoxos do passado e a memória pura.

Quando nos referimos ao presente real, vivido por nós como aquele tempo que corresponde a nossa percepção presente, verificamos que ele ocupa necessariamente uma certa duração. Entretanto, definimos arbitrariamente o presente como *o que é*, quando na verdade “o presente é simplesmente *o que se faz*” (Bergson, 1965, p. 166).

Se nós entendermos o momento que chamamos “presente” por esse limite indivisível que separa o passado do futuro, podemos então dizer que nada *é* menos que o momento presente, pois ele sempre nos escapa. Dessa forma, “quando pensamos esse presente como devendo ser, notamos que ele ainda não é; e, quando o pensamos como existindo, vemos que ele já passou” (Bergson, 1965, p. 166). Assim, segundo Bergson,

o que chamo “meu presente” avança ao mesmo tempo sobre meu passado e sobre meu futuro. Sobre meu passado em primeiro lugar, pois “o momento em que falo já está distante de mim”; sobre o meu futuro a seguir, pois é sobre o futuro que este momento está inclinado, é para o futuro que eu tendo, e se eu pudesse fixar esse indivisível presente, esse elemento infinitesimal da curva do tempo, é a direção do futuro que ele mostraria (1965, p.152-153).

Mas, ao contrário, se nós considerarmos o presente concreto e realmente vivido pela consciência, podemos afirmar que esse presente consiste em grande parte no passado imediato, como nos diz Bergson:

Na fração de segundo que dura a mais breve percepção possível de luz, trilhões de vibrações tiveram lugar, sendo que a primeira está separada da última por um intervalo enormemente dividido. A sua percepção, por mais instantânea, consiste portanto numa incalculável quantidade de elementos rememorados, e, para falar a verdade, toda percepção é já memória. *Nós só percebemos, praticamente, o*

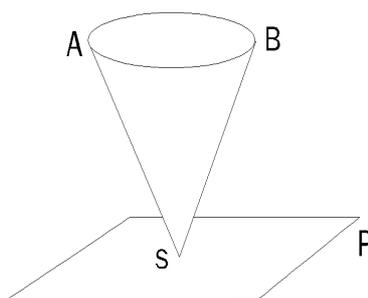
passado, o presente puro sendo o inapreensível avanço do passado a roer o futuro (1965, p. 166-167).

O presente é, portanto, o instante delgado que separa o passado imediato do futuro iminente. Lugar da passagem, o presente forma uma linha contínua onde passado e futuro permanecem em tensão, um passado ao mesmo tempo em que o outro advém. Assim, é próprio do presente mudar ou passar, mas ele só se torna passado quando um novo presente o substitui; então, é preciso que ele passe para que um novo presente chegue, mas que passe *ao mesmo tempo* em que é presente, isto é, no momento mesmo em que o é (Bergson, 1965). Dessa forma, é preciso que a imagem seja presente e passada, atual e virtual, ao mesmo tempo, ou seja, ainda presente e já passada, a um só tempo. Daí a questão formulada por Deleuze sobre esta sentença: “como um presente qualquer passaria, se ele não fosse passado *ao mesmo tempo* que presente?” (2007, p. 54).

Nesta situação paradoxal do tempo, o passado não sucede ao presente que ele não é mais, ou melhor, ele não se forma ou surge depois do presente, mas é *contemporâneo* do presente que foi. Por outro lado, “o atual presente não é tratado como o objeto futuro de uma lembrança, mas como o que se reflete ao mesmo tempo em que forma a lembrança do antigo presente” (Deleuze, 2003b, p. 109-110). De outra forma, um presente nunca passaria se ele não fosse “ao mesmo tempo” passado e presente; e nunca um passado se constituiria se ele não tivesse sido constituído “ao mesmo tempo” em que foi presente (Bergson, 1965). Assim, de acordo com o esquema da bifurcação do tempo em dois jatos simétricos que constitui o presente e o passado simultaneamente, somos conduzidos ao primeiro paradoxo do passado: o *paradoxo da contemporaneidade* do passado com o presente que ele foi, e que nos dá a razão da passagem do presente.

A partir daí, se aceitarmos que cada passado é contemporâneo do presente que ele foi, podemos inferir então que *todo* o passado, ou a forma pura do tempo que faz com que todo presente passe, deve *coexistir* com o novo presente em relação ao qual ele é agora passado. Daí a idéia bergsoniana segundo a qual cada atual presente não é senão o passado inteiro em seu estado mais contraído, já que ele contém em si a imagem especular ou o germe da passagem que o liga imediatamente ao passado em geral. Assim, do paradoxo da contemporaneidade vai derivar um novo paradoxo, o *paradoxo da coexistência*.

Esta forma pura do passado não se ancora em nenhum substrato ou matéria que o conservaria, mas deve ser suposto se conservando em si mesmo em sua totalidade e coexistindo com cada presente atual que se sucede na linha contínua da passagem. Tal estado de coexistência nos é representado por Bergson pela metáfora do *cone invertido*: neste, a base AB, que contém todo o passado em estado virtual, coexiste com o vértice S, que corresponde ao nosso atual presente e representa sua inserção contínua no plano do movimento da experiência atual P, ou seja, no plano da matéria.



Segundo este esquema, compreendemos que o passado, em sua totalidade (AB) que coexiste com o momento (S) da passagem, não faz passar um dos presentes sem fazer com que outro advenha, embora ele mesmo nem passe nem advenha. É neste sentido que o passado, em vez de ser uma dimensão do tempo, é a síntese do tempo inteiro, e do qual o presente e o futuro são apenas dimensões. Dessa forma, não se pode dizer que o passado *era*, já que ele nunca passa, sendo apenas o presente que pode se tornar algo passado, mas o passado puro *é*, ele se conserva em si e não passa, ele insiste, consiste: ele insiste com o antigo presente ao mesmo tempo que consiste com o atual ou com o novo presente.

Com efeito, quando dizemos que o passado é contemporâneo do presente que ele *foi*, falamos necessariamente de um passado que nunca *foi* presente, já que ele nunca se forma “após”. Neste sentido, sua maneira de ser contemporâneo de si como presente é uma forma dele colocar-se já-aí, pressuposto pelo presente que passa e fazendo-o passar. De outro lado, sua maneira de coexistir com o novo presente corresponde a um modo dele colocar-se em si, conservando-se em si, pressuposto pelo novo presente que só advém contraindo-o. Encontramos-nos, assim, diante do terceiro paradoxo do passado, que completa os outros dois: no primeiro, cada passado é contemporâneo do presente que ele foi; no segundo, todo o passado coexiste com o presente em relação ao qual ele é passado; e, por fim, no *paradoxo da preexistência*, o

passado é posto como o elemento puro de um passado em geral que preexiste ao presente que passa.

Representação e memória ontológica.

Para a sociologia da memória, só podemos nos lembrar de algo caso remetamos nossa memória à memória dos grupos aos quais pertencemos. Isto é, para lembrar é preciso que haja uma *identificação* entre a representação que possuímos em nossa memória com as representações da memória coletiva. Esta identificação supõe que os elementos presentes da memória individual e os elementos passados da memória coletiva provenham de uma mesma “substância” e não possuam qualquer diferença de natureza. Isto é, que tais elementos presentes e passados, que se relacionam através dos quadros, são imagens já formadas, ou seja, *representações* que possuem a mesma natureza e se encontram constituídas de antemão. Ao contrário de Halbwachs, neste sentido, Bergson pensa que a representação é algo que se alcança, que se cria. A representação, para o filósofo, é sempre da ordem do atual, isto é, do presente, e é constituída a partir da relação de uma percepção pura com o conjunto das lembranças que vem recobri-la e lhe atribuir um sentido e uma significação.

Desse ponto de vista, o passado em geral, em sua preexistência, nunca é representado, pois o que se representa sempre é o presente, seja como antigo ou atual. Entretanto, é somente pelo passado puro que o tempo se desdobra assim na representação. Dessa maneira, a percepção concreta ou a representação do presente se constitui sob o duplo aspecto da reprodução do antigo presente no atual e da reflexão do novo presente *no* elemento do passado em geral²³. É nesse sentido que Bergson pensa o passado em geral como uma *memória pura*, ontológica, que não se representa, mas que é condição para que uma memória representativa, isto é, psicológica, reproduza as imagens passadas na medida em que reflete uma imagem atual.

Dessa forma, enquanto o presente passa e muda continuamente, o passado se conserva integralmente, refletindo o presente ao mesmo tempo em que entra em circuito com ele. Assim, o processo pelo qual uma representação se constitui revela uma espécie

²³ Os paradoxos do tempo nos permitem pensar o circuito do passado com o presente no reconhecimento atento, isto é: o instante se dividindo em percepção e lembrança, em imagem atual e virtual, ao mesmo tempo que as imagens passadas vêm recobrir, do fundo da memória, a imagem presente; esta mudando e sendo substituída por uma outra, que se reflete em imagem virtual, ao mesmo tempo que abre passagem para que outras imagens passadas venham ser reproduzidas, e assim sucessivamente, fazendo nossa percepção durar.

de solidariedade no circuito, onde o presente deve se servir do passado para *mudar*, e o passado deve contar com o presente para se *atualizar* (Bergson, 1965). Todavia, devemos compreender que se o passado aparece como a forma geral de um já-aí, de uma preexistência em geral, é simplesmente pelo fato de que nossas lembranças o supõem. E neste sentido, o presente existe apenas como um passado infinitamente contraído que se constitui na ponta extrema do já-aí (S), e não passaria se não fosse o grau mais contraído do passado inteiro (AB).

No entanto, a operação da memória pela qual se ligam o plano da percepção e o plano da lembrança consiste, inicialmente, em contrair em um único de seus momentos uma enorme quantidade de repetições materiais ou percepções puras que, em seguida, farão apelo ao plano da lembrança com o qual entram em circuito. Assim, é através da contração na matéria operada pela memória que nós nos inserimos nas coisas, que matéria e memória entram em circuito, fazendo uma imagem durar. A esta função da memória, que não consiste simplesmente em pôr a lembrança diante da percepção, mas que é condição mesma da formação do circuito que liga as duas, Bergson denominou “*Memória-contração*” (Bergson, 1965).

Segundo Deleuze (2007), nos aproximamos aqui de um dos aspectos mais profundos e, provavelmente, dos menos compreendidos do bergsonismo: a teoria da memória pura, ontológica. Este aspecto ontológico da memória ultrapassa o limite da duração subjetiva e da memória individual ou coletiva, pois aparece justamente no último capítulo de *Matière et Mémoire*, quando Bergson assinala que a duração se estende à toda a matéria. Neste contexto, a questão que o filósofo se coloca é: qual a diferença entre o tempo da matéria e o tempo do espírito? A resposta que Bergson nos dá é: graus ou níveis de contração e de distensão. Dessa forma, Bergson irá conceber o Tempo, em sua totalidade, como *uma* Duração que comporta todos os graus de contração e distensão da natureza. Assim, as diferenças de grau na matéria corresponderiam ao grau mais distenso da duração (*mens momentânea*); e, inversamente, as diferenças de natureza do espírito (presente vivo) corresponderiam à contração máxima da duração. Entre ambas haveria, portanto, uma pluralidade de ritmos que corresponderia a “*todos os graus da diferença* ou, se se prefere, toda a *natureza da diferença*” (Deleuze, 2007, p. 94).

Dessa forma, já não há qualquer dualismo entre a natureza e os graus, mas um pluralismo de tempos. No entanto, ao buscar compreender como é possível que estes

tempos ou graus da diferença se relacionem, na medida em que coexistem em *um só Tempo*, Bergson alcança o momento do *monismo do Tempo*. Assim, a pluralidade de ritmos será substituída pela diversidade de fluxos a fim de se compreender como as durações ou os fluxos exteriores ao sujeito são apreendidos como simultâneos no próprio fluxo subjetivo. Neste sentido, de acordo com Deleuze (2007), “minha duração tem o poder de revelar outras durações, de englobar as outras e de englobar-se a si mesma ao infinito” (p. 81). Dessa forma, o que Bergson chama de *Memória Ontológica* diz respeito a este Tempo único que comporta os diversos graus de contração e distensão da natureza, ou seja, fluxos exteriores ao meu e o meu próprio fluxo interno, e tal memória é como um Todo virtual que corresponde à própria duração.

Por outro lado, a dificuldade que surge nesta perspectiva consiste em compreender o estatuto do tempo e a conservação do passado a partir de uma memória não psicológica e sub-representativa, isto é, numa memória ontológica. Neste sentido, Deleuze nos diz que

se temos tanta dificuldade em pensar uma sobrevivência em si do passado, é porque acreditamos que o passado já não é, que ele deixou de ser. Confundimos, então, o Ser com o ser-presente. Todavia, o presente *não é*; ele seria sobretudo puro devir, sempre fora de si. Ele não é, mas age. Seu elemento próprio não é o ser, mas o ativo ou o útil. Do passado, ao contrário, é preciso dizer que ele deixou de agir ou de ser-útil. Mas ele não deixou de ser. Inútil ou inativo, impassível, ele *É*, no sentido pleno da palavra: ele se confunde com o ser em si (2007, p. 49-50).

Porém, não se trata de dizer que o passado “era”, pois ele é o *em si* do ser e a forma sob a qual o ser se conserva em si, de maneira oposta ao presente, que é a forma sob a qual o ser se consome e se põe fora de si (Bergson, 1965). Portanto, tal distinção de natureza de um presente que se consome e passa, e um passado que insiste e sobrevive em si, representa o *paradoxo do Ser*. Este paradoxo serve então para mostrar que as lembranças puras, que se conservam no passado em geral, não devem ser confundidas com as imagens-lembranças, já que, diferentemente destas, elas não possuem qualquer existência psicológica, mas apenas *virtual*, inativa e inconsciente. Contudo, Bergson não emprega a palavra inconsciente para designar uma realidade psicológica fora da consciência, e sim para designar uma realidade não psicológica – o ser tal como ele é em si. Para Bergson, só o presente é “psicológico”, enquanto que o passado puro é ontológico, e por isso a lembrança pura tem somente significação ontológica.

No entanto, é preciso compreender que esta distinção entre duas realidades, uma psicológica e atual e outra ontológica e virtual, deve ser entendida como simplesmente didática, pois, na verdade, o real pressupõe esta dupla natureza que se distingue mas não se separa, atual e virtual, a partir da qual os processos de criação ou mudança podem ser compreendidos. Assim, por um lado, o real não pode ser considerado simplesmente a partir de sua dimensão atual, já que se assim fosse, ele jamais mudaria e nada de novo se produziria. Por outro, é preciso compreender que o virtual não possui atualidade, que ele não é nem dado nem dável, embora possua uma certa realidade.

Enfim, o virtual consiste numa dimensão do real, embora não seja atual. Devemos compreendê-lo como a insistência daquilo que não é dado e que cria ao se atualizar, de maneira que ele não possui existência psicológica. De outro modo, o virtual não pode ser considerado como algo que se realiza, pois se assim o fosse, ele já existiria sob a forma de uma realidade mental possível. Por fim, *o virtual é aquilo que se atualiza*, e que se cria no instante mesmo de sua atualização, porém, que deixa de ser virtual por conta desta atualização mesma. Ele se expressa na medida mesma em que deixa de ser virtual e muda de natureza, dando origem a uma existência atual ou psicológica. Assim, enquanto sujeito da atualização, o virtual age, e sua ação se faz precisamente na medida em que ele deixa de ser em si, para criar alguma coisa da qual difere em natureza. A atualização do virtual ocorre, por sua vez, por uma *diferenciação*, e sua diferenciação é como uma “passagem”, uma transformação, uma *criação* (Deleuze, 2002a).

Resta ainda um último paradoxo, que corresponde a este processo de atualização da lembrança pura. Dessa forma, a partir da distinção entre as duas dimensões do real, perguntamos então o que acontece quando procuramos uma lembrança, isto é, como saímos do nosso presente para alcançarmos as lembranças no passado? Bergson nos responde que para ultrapassarmos a esfera da imagem atual e nos colocarmos de um só golpe em contato direto com a memória pura, será necessário um ato *sui generis*. A partir deste ato, nos recolocaremos inicialmente no passado em geral, para que possamos tomar contato com a lembrança pura, e em seguida, em uma certa região do passado. Será, portanto, por meio de um *salto* neste passado que encontraremos nossa lembrança em seu estado natural, isto é, Virtual.

No entanto, esse salto corresponde a uma operação paradoxal, a partir da qual nós passamos diretamente do presente atual para a forma do tempo da qual este difere em natureza, ou seja, passamos por meio de um salto da percepção pura ao conjunto das lembranças virtuais. Esta operação, em que nos deslocamos de nosso presente para cairmos diretamente no passado em geral, corresponde a uma saída da psicologia, pois a psicologia compreende a memória apenas pelo conjunto das imagens já atualizadas na consciência. Assim, ao contrário do que Halbwachs compreendia da teoria bergsoniana da memória, vinculando-a tão somente ao indivíduo e caracterizando-a como uma categoria psicológica, o objetivo de Bergson consiste em pensar uma Memória imemorial ou ontológica, para além da psicologia²⁴. O que Bergson assim descreve é, portanto, o *salto na ontologia*, no ser em si do passado. Aqui temos, por fim, o último paradoxo do tempo, o *paradoxo do salto*.

A partir desta operação paradoxal, segue-se o processo de descida, ou melhor, de atualização da lembrança numa imagem que vai se definir materialmente e povoar a consciência. Assim, enquanto

nossa lembrança permanece em estado virtual, nós nos dispomos simplesmente a recebê-la, adotando tão somente a atitude apropriada. Pouco a pouco, ela aparece como uma nebulosidade que fosse se condensando, de virtual ela passa ao estado atual; e à medida que seus contornos se desenham e que sua superfície se colore, ela tende a imitar a percepção (Bergson, 1965, p. 148).

Contudo, caso a lembrança procurada numa determinada região do passado não nos responda e não venha se encarnar numa imagem-lembrança, devemos então saltar para outra região escolhida, correndo o risco de não encontrá-la ainda e tendo a possibilidade de retornar ao presente para dar outro salto. Neste sentido, Bergson nos mostra que o movimento natural da memória é o que vem do passado para o presente, e não o inverso, do presente para o passado.

Na contramão desta perspectiva, ao questionar o esquema da rememoração de Bergson, Halbwachs vai argumentar que o movimento de atualização das lembranças não se faz do passado para o presente, mas no sentido contrário. Pois, de acordo com o

²⁴ Segundo Gérard Namer, a refutação de Bergson em *Les cadres* é uma ocasião para reconstruir o segundo durkheimismo. Halbwachs não aceita a idéia de que a memória pura se oponha à matéria e que ela seja a via para se atingir não somente a memória mais profunda, mas as formas mais profundas do Ser se encontrando no indivíduo. “É então o espiritualismo de Bergson que é atacado, e é atacado por que Bergson centra com seu espiritualismo sua crítica anti-racionalista contra a sociologia e contra Durkheim. Assim, não se saberia salvar Durkheim e a sociologia se não se dominasse o pensamento de Bergson” (Namer, 1994, p. 319).

sociólogo, as lembranças que primeiro aparecem são as que possuem mais importância para o presente das preocupações atuais do grupo ou da sociedade, e não, como o pensava Bergson, por que o passado inteiro faz pressão sobre nós para penetrar na nossa consciência. Assim, para o sociólogo, “a razão [da reaparição das lembranças] não está nelas, mas em sua relação com as nossas idéias e percepções de hoje: não é delas que partimos, mas destas relações” (Halbwachs, 1994, p. 141-142).

No entanto, na concepção de Halbwachs, haveria um único movimento pelo qual o passado é recuperado no presente, ao contrário de Bergson, que distingue dois processos diferentes pelos quais o passado reaparece: o reconhecimento e a rememoração. É esta distinção que não foi compreendida por Halbwachs, tratando estes dois movimentos como um só. No primeiro, está em jogo o objeto percebido, o passado vindo recobri-lo para melhor discernir seus contornos. No segundo, somos lançados no passado em geral e não visamos um objeto presente, mas acompanhamos as memórias que vão se atualizando umas após as outras na medida em que passamos pelas regiões ou lençóis de passado.

Todavia, em relação a este processo de localização das lembranças que se faz por um salto no passado em geral, e em seguida em suas regiões, Halbwachs vai questionar a falta de precisão desta operação, já que este salto se faria simplesmente ao acaso. Em sua concepção intelectual acerca dos processos de rememoração, o sociólogo sugere, portanto, que “é preciso que tenhamos de antemão, no espírito, alguma noção geral das relações que existem entre a lembrança buscada e as outras, e que é preciso que nós reflitamos sobre estas relações” (Halbwachs, 1994, p. 142). Assim, Halbwachs recorre aos princípios da ciência para por em questão o processo de atualização das lembranças, tratando-o como uma simples operação racional. Isto por que o sociólogo considera a rememoração como um ato semelhante a um jogo de quebra-cabeça, no qual as peças estão já constituídas, mas embaralhadas na memória. Aí, lembrar consiste em *reconstruir* o passado a partir destes fragmentos em função das percepções e idéias que se apresentam no presente e que conduzem toda a operação. Restaria a Halbwachs, por outro lado, compreender que atualizar, para Bergson, consiste em *criar* as imagens que irão comparecer à consciência, e não reproduzir suas partes para depois juntá-las.

Ao pretender que o movimento de atualização das lembranças se faça do presente para o passado, a perspectiva sociológica da memória acaba, enfim, por compartilhar do mesmo ponto de vista da psicologia. Toda a dificuldade da Sociologia e

da Psicologia em compreender a perspectiva bergsoniana consiste em aceitar que o trabalho de atualização se faça a partir de uma operação metafísica, pelo salto no virtual. Ou seja, como seria possível explicar uma operação psicológica a partir de uma condição não psicológica? Em contrapartida, é cômodo para a sociologia e a psicologia pensarem a memória a partir de uma operação mecânica, que a compreende pelo ato de reaver, racionalmente e com precisão, uma lembrança ou um fragmento de passado qualquer, tal como se procura num arquivo um documento catalogado e devidamente localizado.

As lembranças puras, por outro lado, não são imagens prontas guardadas num lugar determinado, mas são virtualidades que se conservam *no* tempo. Se, ao se atualizarem, elas tendem a imitar a percepção, isto não quer dizer que elas já estavam previamente determinadas a se encarnar numa imagem semelhante à da percepção. De outra maneira, o presente não é determinante neste processo, dele partindo apenas o apelo ao passado em geral em seus diversos níveis de distensão e contração. Assim, de acordo com Bergson, o presente participa do processo de atualização, mas apenas como o porta voz dos interesses aos quais o passado deve restituir imagens ao atualizar suas lembranças. Atualizar consiste, por fim, em diferenciar e criar, e não em comparar e refletir, como pensa Halbwachs; isto é, lembrar corresponde a um processo de transformação e diferenciação, e não a uma operação lógica e racional, para a qual haveria a necessidade de método e precisão.

Vejamos, portanto, como Bergson concebe a realização do processo de rememoração ou atualização das lembranças puras.

4 - A REMEMORAÇÃO OU O PROCESSO DE ATUALIZAÇÃO DAS LEMBRANÇAS.

Vimos que o corpo possui uma memória quase instantânea, constituída pelo conjunto dos sistemas sensório-motores que o hábito organizou e que serve de base à memória das imagens passadas. No entanto, como elas não constituem duas coisas separadas, como a primeira não é, dizíamos, senão a ponta móvel inserida pela segunda no plano movente da experiência, será natural que essas duas funções prestem-se um mútuo apoio (Bergson, 1965).

De um lado, portanto, a memória do passado (AB) apresenta aos mecanismos sensório-motores (S) todas as lembranças capazes de orientá-los em sua

tarifa e de dirigir a reação motora no sentido sugerido pelas lições da experiência. Mas, por outro lado, os aparelhos sensório-motores fornecem às lembranças impotentes (inconscientes) o meio de se incorporarem, de se materializarem, enfim, de se tornarem presentes. Assim,

de um lado, o estado sensório-motor S orienta a memória, da qual, no fundo, é a extremidade atual e ativa; de outro lado, essa própria memória, com a totalidade de nosso passado, exerce uma pressão para diante a fim de inserir na ação presente a maior parte possível de si mesma (Bergson, 1965, p. 187).

Dessa maneira, para que uma lembrança reapareça à consciência é preciso que ela desça das alturas da memória pura (AB) até o ponto preciso onde se realiza a *ação* (S). Neste sentido, é do presente que parte o apelo ao qual a lembrança responde, e é dos elementos sensório-motores da ação presente que a lembrança retira o calor que lhe confere vida (Bergson, 1965). De outro modo, Bergson nos fala:

Supusemos que nossa personalidade inteira, com a totalidade de nossas lembranças, participava, indivisa, de nossa percepção presente. Mas se essa percepção evoca sucessivamente lembranças diferentes, não é por uma adjunção mecânica de elementos cada vez mais numerosos que ela exerceria, imóvel, uma atração ao seu redor; mas por uma dilatação de nossa consciência inteira, que, expandindo-se sobre uma superfície mais vasta, é capaz de levar mais longe o inventário detalhado de sua riqueza (Bergson, 1965, p. 184).

Os níveis de coexistência do passado.

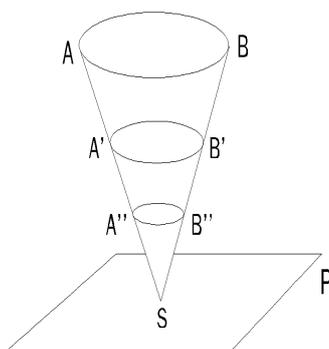
Dessa forma, o que é preciso explicar então já não é a coesão dos estados internos, mas o duplo movimento de contração e de expansão pelo qual a memória estreita ou alarga o desenvolvimento de seu conteúdo (Bergson, 1965).

Com isso, devemos pensar que o passado se manifesta como a coexistência de círculos mais ou menos dilatados, mais ou menos contraídos, cada um dos quais contendo tudo ao mesmo tempo, e sendo o presente o seu limite extremo (o menor circuito que contém todo passado, segundo Deleuze).

Neste sentido,

se nós representamos o esquema do cone invertido, é preciso introduzir então uma infinidade de secções A'B', A''B'', etc., correspondendo a outros planos todos virtuais que envolvem a cada vez a totalidade do passado tal como ele é em si, mas a níveis mais ou menos contraídos, que se atualizarão nos presentes que diferem em

natureza. Estes planos ou níveis, que podem dar, cada um por sua vez, um tom diferente ao presente que é sua via de escoamento, são ampliações do pequeno circuito. Neste estado de plenitude da coexistência do tempo consigo mesmo, o vértice S que corresponde ao menor circuito desempenha o papel de um limite interior capaz de dar a comunicação direta com os outros circuitos mais largos, enquanto que a secção AB desempenha o papel de um envoltório extremo e sempre variável, capaz de servir de base para toda a série de ampliações e de retrações que nos fazem passar de um circuito ao outro (Eirado, 1995, p. 160).



Portanto, conforme a natureza da lembrança que procuramos, devemos saltar para este ou para aquele círculo. Mas nos parece claro que tais regiões (p. ex: minha infância, adolescência, maturidade etc.) parecem se suceder; porém, elas só se sucedem do ponto de vista dos antigos presentes que marcaram o limite de cada uma. “Inversamente, elas coexistem, do ponto de vista do atual presente que cada vez representa o seu limite comum, ou a mais contraída dentre elas (‘somos a um só tempo a infância, a adolescência, a velhice e a maturidade’)” (Deleuze, 1985, p. 130).

Dessa forma, entre o passado como preexistência em geral e o presente como o passado infinitamente contraído haverá, portanto, todos os círculos que constituem outras tantas regiões ou *lençóis de passado*, estirados ou retraídos (Deleuze, 1985). Mas cada região ou lençol que se estende se oferece com seus caracteres próprios, com seus tons, aspectos, singularidades, com seus pontos dominantes. Neste sentido, a memória se define pelas regiões virtuais do passado, pelos aspectos de cada região. Mas não se trata de uma memória psicológica, feita de imagens-lembrança, e nem mesmo de uma sucessão de presentes que passam conforme o tempo cronológico. Trata-se, todavia, ou de um esforço de evocação produzido num presente atual que precede a formação das imagens-lembrança, ou da exploração de um lençol de passado do qual, posteriormente, surgirão as imagens-lembrança.

Assim, quando nos instalamos sobre tal lençol, duas coisas podem acontecer: ou descobrimos ali o ponto que procurávamos, e que vai atualizar uma lembrança pura numa imagem-lembrança, ou não descobrimos o ponto, porque ele está em outro lençol que nos é inacessível, já que pertence a outra idade (Deleuze, 1985). No entanto,

desse duplo esforço resulta, a todo instante, uma quantidade indefinida de *estados* possíveis da memória, estados figurados pelos cortes A'B', A''B'', etc., de nosso esquema, que são outras tantas repetições de nossa vida passada inteira. Mas cada um desses cortes é mais ou menos amplo, conforme se aproxime mais da base ou do vértice; além disso, cada uma dessas representações completas de nosso passado só trás à luz da consciência aquilo que pode se enquadrar no estado sensório-motor, conseqüentemente aquilo que se assemelha à percepção presente do ponto de vista da ação a cumprir (Bergson, 1965, p. 187-188).

Mas cada região ou lençol possui o que Bergson chamou de “pontos brilhantes”, singularidades, e cada uma recolhe em torno desses pontos a totalidade do passado como uma “vaga nebulosidade” (Eirado, 1995). Para Bergson,

esses pontos brilhantes multiplicam-se à medida que se dilata nossa memória. O processo de localização de uma lembrança no passado, por exemplo, não consiste de maneira alguma em penetrar na massa de nossas lembranças como em um saco, para retirar daí lembranças cada vez mais aproximadas, entre as quais irá aparecer a lembrança a localizar (1965, p. 190-191).

Em sua análise sociológica da localização dos acontecimentos passados, Halbwachs nos diz que, para evocarmos determinadas lembranças, é preciso nos reportar aos acontecimentos mais marcantes e que interessam mais, para nós e para os outros, relativos aos diversos grupos que pertencemos. Tais acontecimentos cintilantes constituem-se, portanto, como *pontos de referência* coletivos no tempo e no espaço, na medida em que o colocamos em relação a determinadas épocas e lugares que são já pontos de referência instituídos para os grupos aos quais pertencemos. Dessa forma, para localizarmos um acontecimento antigo devemos nos remeter a estes pontos de referência. Segundo Halbwachs, “quando nos lembramos, partimos sempre do presente, do sistema de idéias gerais que está sempre ao nosso alcance, da linguagem e dos pontos de referência adotados pela sociedade” (1994, p. 25).

Inversamente, Halbwachs assegura que a dificuldade em recuperar uma lembrança antiga decorre da complicação em religar nossa memória a um meio que nos circula, seja aos objetos, às pessoas, enfim, a pontos de referência no espaço e no tempo que se encontrem conturbados ou quase desaparecidos. É neste sentido que as grandes

mudanças, os grandes acontecimentos que transformam profundamente o meio social, nos fazem perder períodos inteiros do nosso passado, já que as “nossas lembranças se conservam na memória dos outros e no aspecto imutável das coisas” (Halbwachs, 1994, p. 21). É a partir desta concepção que Halbwachs define a sua significação de esquecimento, ou seja:

O esquecimento se explica pela desaparecimento dos quadros, ou de uma parte dentre eles; mas se explica também pelo fato que estes quadros mudam de um período a outro; isto é, na medida em que a sociedade modifica as suas convenções; e onde cada um de seus membros se dobra a estas convenções (1994, p. 279).

Por outro lado, Halbwachs considera que estes pontos de referência coletivos não possuem qualquer equivalência com o que Bergson denominou de “pontos brilhantes” ou “lembranças dominantes” em seu esquema da localização e atualização das lembranças. Segundo o sociólogo, a função destes últimos consistiria apenas em “determinar a ordem de grandeza ou de intensidade das lembranças que devemos evocar para que reapareça a lembrança procurada” (Halbwachs, 1994, p. 141). Halbwachs tem razão quanto à diferença entre os pontos dominantes nas regiões do passado em Bergson, e sua concepção de pontos de referência coletivos. Pois os pontos de referência situados nos grupos repousam sobre a linha objetiva da realidade e se relacionam exteriormente, enquanto que os pontos brilhantes correspondem à linha ontológica ou temporal da realidade e participam de direito nos processos de atualização das lembranças. No entanto, Bergson não nega a importância destes pontos de referência exteriores que representam as instituições, a linguagem, a família, os lugares, os objetos etc.; porém, o seu objetivo consiste em pensar como o passado se conserva e se atualiza, e mesmo como estes pontos materiais participam da atualização e contribuem para ativar as lembranças.

Os modos de localização das lembranças.

Nesta operação, pela qual saltamos em um certo nível do passado para encontrarmos uma lembrança que venha cobrir uma situação atual, encontramos dois modos de localização das lembranças: por um lado, temos uma *associação por semelhança*, na qual a percepção presente age em virtude de sua similitude com as percepções passadas; e por outro, uma *associação por contigüidade*, onde os movimentos consecutivos a essas percepções antigas se reproduzem, e podem inclusive

arrastar consigo um número indefinido de ações coordenadas à primeira (Bergson, 1965).

No que diz respeito à semelhança, por mais profundas que sejam as diferenças que separam duas imagens, encontraremos sempre, remontando bem acima, um gênero comum ao qual elas pertencem e, em consequência, uma semelhança que lhes serve de traço de união (Bergson, 1965). E, no que concerne à contigüidade, Bergson nos diz:

uma percepção A não evoca por 'contigüidade' uma antiga imagem B a não ser que ela lembre primeiro uma imagem A' que se lhe assemelha, pois é uma lembrança A', e não a percepção A, que toca realmente B na memória. Por mais afastados que se suponham portanto os termos A e B um do outro, sempre se poderá se estabelecer entre eles uma relação de contigüidade se o termo intercalar A' mantiver com A uma semelhança suficientemente afastada (1965, p. 182).

Isso quer dizer que entre duas idéias quaisquer, escolhidas ao acaso, há sempre semelhança e sempre contigüidade, de sorte que, ao descobrir uma relação de contigüidade ou de semelhança entre duas representações que se sucedem, não se explica em absoluto por que uma evoca a outra. Dessa forma, uma lembrança *qualquer* poderia ser aproximada da situação presente: bastaria negligenciar, nessa percepção e nessa lembrança, suficientes detalhes para que apenas a semelhança aparecesse. Aliás, uma vez ligada a lembrança à percepção, uma quantidade de acontecimentos contíguos à lembrança se associaria ao mesmo tempo à percepção (Bergson, 1965).

Estas formas de associação representam, portanto, os dois aspectos complementares de uma única e mesma tendência fundamental, a tendência de todo organismo a extrair de uma situação dada o que ela tem de útil, e a armazenar a reação eventual, sob a forma de hábito motor, para fazê-la servir a situações do mesmo tipo (Bergson, 1965).

Por outro lado, de acordo com a sociologia da memória, o processo pelo qual localizamos uma lembrança exige que nos remetamos ao conjunto de pensamentos comuns a um grupo de homens ao qual ela está associada. Assim, é preciso compreender inicialmente que os acontecimentos que preenchem as lembranças adquiridas ao longo da nossa vida tendem a se encadear por "relações lógicas" às lembranças dos membros que formam o conjunto dos quadros sociais aos quais estamos ligados. Desse modo, Halbwachs considera que "os objetos e os acontecimentos se

organizam em nosso espírito de duas maneiras, seguindo a ordem cronológica de sua aparição, e seguindo os nomes que lhes foram dados e o sentido que lhes foram atribuídos por nosso grupo” (1994, p. 282).

Sob esta perspectiva, lembrar consiste em localizar um acontecimento passado, passando dos mais recentes aos mais antigos por uma série de raciocínios, a fim de ligar em um mesmo quadro nossas opiniões e as do nosso círculo de convivência. Neste sentido, Halbwachs entende por quadro, “não só o conjunto das noções que a cada momento nós podemos perceber, mas todas aquelas em que se alcança partindo destas mais próximas, por uma operação do espírito análoga ao simples raciocínio” (1994, p. 129).

Para Halbwachs, não há nesta operação qualquer tipo de associação por semelhança ou por contigüidade, tal como Bergson o pensa, a não ser que consideremos que a semelhança corresponda ao signo de uma comunidade de interesses e pensamentos. Neste sentido, o sociólogo considera que “não é por que elas [as lembranças] são parecidas que elas podem se evocar ao mesmo tempo. É antes por que um mesmo grupo se interessa por elas e é capaz de evocá-las ao mesmo tempo, que elas se assemelham” (Halbwachs, 1994, p. 144). Dessa forma, Halbwachs vai buscar explicar a associação de idéias por meio de um laço causal racional, e sua refutação dos modos de associação das lembranças em Bergson consiste em negar o “jogo invisível das forças psicológicas inconscientes” através do qual algumas lembranças se atualizam e outras não. Para Halbwachs, enfim, o que explica a ligação de uma lembrança com uma outra lembrança é a ação dos grupos entre eles. Para evocar uma lembrança, portanto, basta que possamos nos colocar do ponto de vista dos outros homens, adotando a perspectiva dos seus interesses e seguindo a tendência de suas reflexões e suas atitudes comuns.

Mais uma vez, Halbwachs critica Bergson apenas por necessidade de afirmar a importância determinante dos aspectos sociais para o funcionamento da memória. Mais uma vez, ele situa sua análise do passado no presente da ação, e não no próprio passado. Mais uma vez, ele deixa de compreender como presente e passado se comunicam por uma experiência que ultrapassa o funcionamento psicológico da inteligência. E assim, mais uma vez, sua perspectiva sociológica da memória ignora os processos de criação que decorrem da relação entre o espírito e a matéria em geral, na concepção ontológica da memória de Bergson.

Memória social e temporalidade.

Gérard Namer, principal comentador da obra do sociólogo Maurice Halbwachs na França e responsável pela reedição de *Les cadres sociaux de la mémoire* e pela edição crítica de *La mémoire collective*²⁵, atribui a estas duas obras duas posições diferentes em relação ao problema da memória coletiva. Assim, ele as distingue situando-as, respectivamente, como o primeiro e o segundo sistema da memória social em Halbwachs. Há, portanto, uma mudança de foco de uma para a outra, a primeira dedicada quase que exclusivamente a combater a teoria da memória em Bergson, e a segunda direcionada às críticas dos historiadores, sobretudo à concepção de ciência histórica de Marc Bloch. Esta mudança de perspectiva, no segundo sistema ou segunda sociologia da memória, leva Halbwachs a se opor a algumas de suas posições elaboradas no primeiro sistema; contudo, a crítica ao pensamento bergsoniano permanece, ainda que menos incisiva.

A mudança operada por Halbwachs consistiu, inicialmente, num deslocamento de suas análises da dimensão espacial para o tempo. Se no primeiro sistema, ele opunha os quadros sociais ao modelo da memória pura de Bergson, no segundo sistema ele vai opor ao tempo homogêneo e único da história uma concepção de memória social que se constitui por uma multiplicidade de tempos sociais.

A idéia de pertencimento a vários grupos, ou de multiplicidade de memórias coletivas, no primeiro sistema, conduziu Halbwachs ao problema político da unificação das memórias numa identidade comum ou memória nacional. Assim, a multiplicidade das memórias possuía um aspecto negativo, referente à crise da representação nacional. No segundo sistema, essa multiplicidade vai se tornar um fenômeno positivo, na medida em que se opõe ao tempo abstrato e generalizado da história “que se estende a todos os acontecimentos que são produzidos em qualquer lugar do mundo” (Halbwachs, 1997, p. 159-160). A partir desta oposição, Halbwachs vai definir que cada grupo se exprime por uma temporalidade independente, formando cada qual uma “memória social virtual”. Esta nova concepção de memória corresponde, portanto, à noção central no segundo sistema da sociologia da memória de Halbwachs: as *correntes de memória* ou de

²⁵ Sob o título *La mémoire collective*, este livro apresenta uma reunião de textos escritos por Halbwachs entre 1925 e 1944, ano em que foi morto pelos nazistas, tendo sido publicado postumamente. Nesta edição crítica, Gérard Namer cotejou as edições anteriores da obra com os manuscritos originais dos textos de Halbwachs, adicionando notas e inserindo passagens que foram deixadas de fora nas edições precedentes, além de colaborar com o prefácio e o posfácio. Cf. HALBWACHS, Maurice. *La mémoire collective*. Éditions Albin Michel, Paris, 1997.

pensamento. Estas correntes consistem em uma espécie de memória vivida na história e representam um conjunto de significações e valores de uma cultura ou geração.

Dessa forma, Halbwachs passa de uma concepção de tempo único em *Les cadres*, para uma perspectiva plural do tempo em *La mémoire collective*, assim como passa de uma concepção de memória coletiva de lembranças de acontecimentos para uma memória social composta de correntes “virtuais” de significação. Se, segundo Namer (2000), Halbwachs falava de uma pluralidade de memórias coletivas em *Les cadres*, agora, em *La mémoire collective*, ele fala de uma *virtualidade infinita de correntes de memória*. Nesta construção, a memória coletiva corresponderia ao aspecto material ou atual da memória, a partir do qual se formariam as correntes “virtuais” da memória social. Neste sentido, a memória coletiva de um grupo se tornaria memória social ao permanecer “virtualmente” como um conjunto de significações intelectuais compartilhadas.

A partir desta concepção, Halbwachs vai se encaminhar para a tese de uma dupla natureza do tempo, a partir da qual ele vai fundar a oposição entre memória e história. Assim, ele vai operar a distinção entre um tempo social universal, próprio da história, e um tempo vivido pelo grupo que se expressa pelas significações compartilhadas que sobrevivem “virtualmente”. Neste sentido, o sociólogo acusa a história de pensar o tempo como uma continuidade ou uma *duração artificial*, na medida em que se afasta e se coloca fora e sobre a vida dos grupos e da sociedade. A memória, ao contrário, consiste numa *duração real* que “só retém do passado aquilo que ainda é vivo ou capaz de viver na consciência do grupo que a sustenta” (Halbwachs, 1997, p. 131). É, portanto, o aspecto relativo ao vivido e ao compartilhado socialmente que Halbwachs prioriza e contrapõe ao abstrato e geral da história²⁶. E é neste sentido que a *tradição* de um grupo ou de um povo depende e se conduz por sua memória coletiva, e que, na medida inversa, “a história começa no ponto onde acaba a tradição, no momento em que se extingue ou se decompõe a memória social” (Halbwachs, 1997, p. 130). Dessa forma, a memória de um grupo é a memória de uma essência durável que

²⁶ Segundo Namer (1994), este valor atribuído ao vivido no segundo sistema de Halbwachs consiste numa inversão total em relação ao primeiro sistema. Pois em *Les cadres* Halbwachs vai se opor à tese de Bergson segundo a qual a memória é uma experiência vivida de imagens do passado escondidas no indivíduo. Contra esta tese, Halbwachs responde que a memória não tem nada de vivido, sendo antes uma reconstrução racional do passado feita a partir dos elementos e dos mecanismos atualmente presentes na consciência do grupo.

permanece sob a forma de uma corrente de pensamento ou de uma temporalidade vivida.

A passagem da conservação da memória do espaço para o tempo constitui, portanto, a novidade do segundo sistema de Halbwachs, e representa a aposta na *eternidade* das significações, já que elas permanecem “virtualmente” mesmo depois que o grupo desaparece. Assim, a sociologia da memória desloca o problema da memória social de um grupo qualquer para a memória cultural que se constitui dentro deste grupo, e que subsiste mesmo após sua dissolução.

Este deslocamento que Halbwachs opera de uma memória espacial única para uma corrente de memória eterna consiste, portanto, em uma aposta no futuro, numa espécie de *memória do futuro*. Pois as lembranças particulares de um grupo, formadas por um conjunto de reflexões e significações vividas, podem ser recuperadas posteriormente, mesmo depois do desaparecimento do grupo. Neste sentido, haveria uma falsa desaparecimento do grupo, pois ele se conserva sob a forma de um traço que permanece para os homens e que possibilita com que o grupo se reatualize. Dessa forma, segundo Namer, “a eternidade do sentido de um grupo é a afirmação de uma passagem de uma eternidade virtual para uma atualidade do grupo” (2000, p. 190). Com isso, a memória social vai se definir como uma “dimensão virtual plena”, e que não haveria vazio absoluto na memória que justificasse a possibilidade de que o passado não pudesse ser recuperado. A partir desta concepção, pode-se dizer que “nada se esquece”, ou então, que o esquecimento consiste no fato de que as lembranças de um grupo permanecem eternamente num estado de atenção, à espera de novas condições que lhe permitam se atualizar num novo grupo (Namer, 2000). Dessa maneira, a corrente de memória existe em estado “virtual” e pode desaparecer e aparecer conforme as condições de atualização oferecidas por um indivíduo ou por um grupo.

O que garante a duração e a estabilidade das correntes de memória é o fato delas se constituírem como centros de interesses formados a partir dos pensamentos e preocupações comuns dos membros do grupo do qual elas derivam. É neste sentido que as correntes se conservam para os homens como uma espécie de traço, como um germe de reminiscência, permitindo que as lembranças possam ser evocadas e atualizadas. Neste sentido, o que constitui essencialmente um grupo, para Halbwachs,

é um interesse, uma ordem de idéias e de preocupações que sem dúvida se particularizam e refletem em uma certa medida as personalidades de seus membros, mas que são bastante gerais e mesmo impessoais para conservar seu sentido e sua importância para mim, (...) eis o que representa o elemento estável e permanente do grupo (1997, p. 181).

É, portanto, o conjunto das preocupações e interesses, de significações e idéias produzidas pelos grupos num determinado tempo e meio social, que formam os elementos estáveis e permanentes. O caráter de impessoalidade destes elementos é o que garante a conservação e a estabilidade da corrente de memória, já que eles não se confundem com as figuras particulares e passageiras dos membros que atravessam o grupo. Assim, a localização e atualização da lembrança não se fazem mais a partir dos membros ou figuras que constituem os grupos aos quais pertencemos, mas a partir destes elementos impessoais que subsistem para além destas figuras e do próprio grupo.

Em seu segundo sistema, Halbwachs também mudará o estatuto da memória individual, que era vista no primeiro sistema como uma “mônada” ou uma unidade de memória, passando a se constituir como um ponto de encontro entre memórias coletivas ou correntes de memórias. Dessa forma, o sociólogo nos diz que “em nosso pensamento se cruzam, a cada momento ou a cada período de seu desenrolar, muitas correntes que vão de uma consciência a outra e do qual ele é o lugar de encontro” (Halbwachs, 1997, p. 155).

Isto corresponde a mais um deslocamento operado por Halbwachs, na medida em que ele pensava a relação entre a memória individual e a memória coletiva através de um laço que se dava exteriormente pelos quadros sociais no primeiro sistema; enquanto que em seu segundo sistema, ele vai pensar a memória social como a relação de memórias coletivas que se tecem no interior de cada memória individual. Neste sentido, “a duração interior se decompõe em várias correntes que têm sua fonte nos grupos dos quais fazem parte os indivíduos. A consciência individual é apenas o lugar de passagem dessas correntes, o ponto de encontro dos tempos coletivos” (Halbwachs, 1997, p. 190). Com isso, segundo o sociólogo, sempre que uma memória coletiva se liga a outras memórias coletivas através dos cruzamentos que se operam na memória individual, ocorre a criação de um grupo mais vasto tendo pensamentos comuns, isto é, “nasce uma consciência nova cuja extensão e o conteúdo não são os mesmos de antes” (Halbwachs, 1997, p. 175).

Dessa forma, os cruzamentos de correntes de memória, os encontros de pensamentos, acabam por constituir uma rede, ou melhor, uma geografia de redes de memórias coletivas. Nesta perspectiva, Halbwachs vai desenvolver um esquema de multiplicidade das memórias intermediárias entre a memória nacional e a memória de um indivíduo, que não só se apresentam sucessivamente, mas que “coexistem” num mesmo contexto ou época. Assim, Halbwachs afirma que “existem várias memórias coletivas, não somente que se sucedem, mas também num mesmo momento” (1997, p. 135). É neste sentido que, segundo Namer (2000), ele argumenta que estar solitário consiste numa ilusão²⁷, na medida em que cada um porta em si uma multiplicidade de memórias sociais em interação, logo, posso imaginar meu foro íntimo como uma sociedade de indivíduos coexistindo num mundo. Ainda nesse sentido, podemos recuperar a enigmática passagem que aparece em *Les cadres*, na qual Halbwachs parece remeter à concepção monadológica de Leibniz e sugere que toda coisa, todo indivíduo é já um composto, isto é, uma sociedade; ele diz: “sem esquecer a sociedade original que cada indivíduo forma de alguma maneira consigo mesmo” (1994, p. 139). No entanto, o caráter enigmático desta passagem se deve por ela estar na contramão do que Halbwachs empreende nesta obra, postulando o aspecto unitário do indivíduo, contra o qual ele opõe a suposta riqueza e complexidade dos grupos e da sociedade²⁸.

Por outro lado, o cruzamento de correntes de pensamentos e de memórias coletivas leva Halbwachs a pensar que não haja um tempo único e universal, mas um tempo como quadro fixo no qual esses cruzamentos se efetuam. Neste sentido, o tempo seria um quadro imóvel, dentro do qual haveria tempos mais ou menos vastos, na medida em que “a sociedade se decompõe em uma multiplicidade de grupos, cada um com sua duração própria”, o que enfim permitiria “à memória remontar mais ou menos longe isto que se convencionou chamar de passado” (Halbwachs, 1997, p. 189). Porém, de acordo com Jaisson (1999), esta permanência do tempo leva Halbwachs a se contradizer em relação à sua crítica da concepção de tempo social dos historiadores. Após multiplicar o tempo, atribuindo a cada grupo um tempo independente, não restou

²⁷ O texto do Halbwachs ao qual Namer se refere é o *Solitaire de Londres*, onde ele apresenta o esquema de uma sociedade interior como matriz da sociedade exterior.

²⁸ Neste sentido, de acordo com Lazzarato (2002), “esta referência à Leibniz não vai desempenhar nenhum papel na articulação do individual com o coletivo” (p. 226). Veremos no próximo capítulo como Gabriel Tarde, ao desenvolver uma nova monadologia, funda a possibilidade de considerar a memória individual e a memória social como duas multiplicidades, levando ao limite a idéia leibniziana de que não há qualquer elemento simples ou unidade última na natureza, e compreendendo as menores partículas do universo como movimentos infinitesimais.

alternativa para o sociólogo a não ser pensar um tempo único e permanente que justificasse a unificação dos múltiplos tempos, isto é, que servisse de quadro comum ao pensamento de inúmeros grupos que formam uma nação e permitisse que estes tempos independentes se relacionassem uns com os outros.

Deste modo, Halbwachs define que “o tempo é um meio contínuo que não muda e permanece o mesmo, de modo que podemos encontrar o ontem no hoje, que é por que ele permanece imóvel por um certo período de tempo que ele serve de quadro comum ao pensamento de um grupo” (1997, p. 180). Dessa forma, após definir a memória social como o conjunto de correntes de memórias “virtuais” que nascem das memórias coletivas, e de considerar que estas correntes se sucedem e “coexistem” todas num quadro imóvel, Halbwachs acaba por produzir um último deslocamento em relação ao seu primeiro sistema da memória. Trata-se do processo de rememoração ou recuperação do passado.

Assim, enquanto que em *Les cadres* o acesso ao distante era feito através de um grupo situado no espaço, em *La mémoire collective* o acesso ao passado vai se constituir como uma experiência do tempo. No segundo sistema, a recuperação do passado mais ou menos distante se fará em um instante, isto é, a rememoração vai se fazer por um *salto* ligeiro do espírito²⁹ sobre vastos períodos em que se compreendem todos os momentos intermediários. Neste sentido, Halbwachs nos diz que

o pensamento, quando se lembra, pode percorrer em alguns instantes os intervalos de tempo mais ou menos grandes e remontar o curso da duração com uma rapidez que varia não somente de um grupo ao outro, mas ainda no interior de um grupo de um indivíduo a outro, e mesmo para um indivíduo permanecendo no mesmo grupo de um momento ao outro (1997, p. 180).

Como as correntes “virtuais” de memória expressam um tempo ou um ritmo, a rememoração vai enfim se constituir como uma atividade variável de ritmos que o sujeito que rememora experimenta. Por fim, Halbwachs conclui que “é no tempo, num tempo que é aquele de um grupo dado, que ele procura reencontrar ou reconstituir a lembrança e é sobre o tempo que ele toma seu apoio” (1997, p. 180).

²⁹ Vale observar que o processo de rememoração em Bergson, criticado por Halbwachs em *Les cadres*, se fazia também por um salto do espírito no passado. Porém, Halbwachs apenas parece se aproximar do pensamento de Bergson, pois o salto no virtual desenvolvido pelo filósofo pressupõe que todo o passado coexista com o presente atual, enquanto que o passado em *La mémoire collective* corresponde tão somente a períodos ou épocas que se justapõem, e cuja velocidade do apelo varia de um grupo a outro.

Virtualidade e memória social.

O curioso nesta mudança de foco que Halbwachs opera é que, ao atacar o ponto de vista dos historiadores, sobretudo no que diz respeito à concepção de tempo deles, o sociólogo acaba por se aproximar do pensamento bergsoniano e utilizar algumas noções presentes na teoria da memória do filósofo.

No entanto, mudar de foco não implica numa mudança de natureza, e assim Halbwachs permanece preso a um modo de compreender os fenômenos da realidade e da memória apenas por suas diferenças de grau. Porém, o percurso do sociólogo após *Les Cadres* compreende várias revisões e deslocamentos de suas noções anteriores, e os seus principais comentadores atuais na França, Gérard Namer e Marie Jaisson, defendem que os textos que se seguem a partir deste período são constituídos por algumas noções confusas e menos precisas. Segundo Jaisson (1999), os textos que formam o compêndio póstumo *La mémoire collective*, não passam de ensaios experimentais que visam explorar o dispositivo conceitual e rebater as críticas formuladas pelos historiadores contra a sua primeira concepção de memória. Por outro lado, o pensamento de Halbwachs se tornará cada vez mais pessimista, durante o período da guerra, em função da ascensão do nazismo. Por fim, conclui Jaisson, “a sociologia do tempo e da memória à qual alcança Halbwachs é profundamente pessimista, ou mesmo desesperada” (1999, p. 170).

Em relação a Bergson, ao qual Halbwachs continua crítico mesmo em seus textos posteriores a *Les cadres*, vê-se o sociólogo recorrer ao seu raciocínio e mesmo adotar gestos que o fazem retornar às proposições bergsonianas de “multiplicidade”, de “duração”, de “coexistência”, o modelo de sua crítica à história, os interesses práticos conduzindo os processos de reconhecimento, o esquema do “salto” no processo de localização das lembranças, do esquecimento como sobrevivência virtual das lembranças etc. Assim, se percebemos uma aproximação de Halbwachs ao pensamento de Bergson, devemos compreender que se trata apenas de uma recorrência em seus movimentos largos e gestos mais caricatos, já que o sociólogo não se desloca do ponto de vista estruturante da memória e da sociedade.

Com isso, a mudança de foco de Halbwachs não resultou numa mudança de ponto de vista, e as noções da teoria da memória de Bergson que ele incorporou em seus textos permanecem afastadas do pensamento do filósofo. Assim, não há uma oposição de perspectiva em relação a *Les cadres*, mas sim uma mudança de interesses no

pensamento do sociólogo que o levou a conclusões díspares, embora não essencialmente diferentes.

Neste sentido, a passagem de suas análises da dimensão espacial para a dimensão temporal consiste tão somente numa variação de grau, já que Halbwachs determina ambas as dimensões a partir de uma mesma “substância”, a sociedade. Dessa forma, espaço e tempo se constituem como quadros sociais determinados dentro de meios coletivos que os estruturam cada qual à sua maneira. Assim, haveria formas diversas de distribuir-se no espaço e de mensurar o tempo próprias aos conjuntos de agregados humanos que compõem os múltiplos grupos que “preenchem” a sociedade. No entanto, multiplicar os grupos e os aspectos que lhes correspondem não resulta em alcançar uma multiplicidade, pois ainda se permanece sob o mesmo atributo, variando apenas quantitativamente sobre a mesma linha da realidade.

Totalmente diferente é a perspectiva bergsoniana, a qual compreende a multiplicidade pela fusão de elementos heterogêneos e cuja variação ou divisão de si mesma resulta numa mudança de natureza em seu atributo. Neste sentido, substituir o tempo único do primeiro sistema pela “multiplicidade” homogênea do segundo sistema, não corresponde a qualquer mudança de natureza na concepção de memória social de Halbwachs. Da mesma forma, situar a conservação da memória no espaço ou no tempo não angaria mudança alguma do ponto de vista. A idéia de temporalidade que Halbwachs desenvolve em *La mémoire collective* diz respeito a uma concepção de tempo isenta de movimento, em nada diferente de sua concepção em *Les cadres*, embora multiplicada sob o termo “*correntes de memória*”.

Para Bergson, ao contrário, o tempo corresponde ao próprio movimento, do ponto de vista da multiplicidade qualitativa. O erro da física, que consiste na ilusão do mecanismo da inteligência, é decompor o movimento por intervalos ou espaços justapostos. Habituada a pensar espacialmente, a inteligência acaba por compreender a duração como uma sucessão de estados descontínuos e justapostos, como um conjunto de pontos espaciais que desfilam alinhadamente ao longo de um tempo uniforme. Como sua função é preparar e aclarar nossas ações sobre as coisas, ela deve nos apresentar um mundo de pontos fixos sobre os quais possamos dirigir nossa ação. Do mesmo modo, a física confunde o movimento qualitativo com o deslocamento de um móvel no espaço, de maneira que ao buscar dar conta de sua variação acaba por substituí-lo por um conjunto de intervalos espaciais que se justapõem uns ao lado dos outros. Neste sentido,

retirar a mobilidade do próprio movimento consiste, por fim, em se interessar pelas coisas já feitas e bem definidas, e virar as costas ao *se fazendo* contínuo que é o tempo ele mesmo.

Disto resulta a concepção do tempo como duração. No entanto, para Halbwachs, compreender que o tempo dura significa dizer que ele não passa, que ele é estático e imóvel, como ele mesmo diz: “o tempo não passa: ele dura, ele subsiste” (1997, p. 190). Ou seja, o tempo se constitui como um quadro inerte mais amplo que possui múltiplas temporalidades coletivas que nele se relacionam. Com isto, Halbwachs se refere à idéia de continuidade das correntes de memória, mas aí continuar reduz-se a permanecer imutável. Ora, se o tempo não passa, como pode algo de novo se produzir, como o futuro pode advir no presente e se recolher no passado? Considerar a duração fora do movimento consiste, portanto, em tratar os fenômenos do mundo como estáticos e retirar da realidade sua própria condição de existência.

Por outro lado, a duração para Bergson não pode ser compreendida fora de sua característica paradoxal de durar e diferir ao mesmo tempo. Mesmo quando ele pensa a condição de coexistência do passado em geral com o presente que passa, aí o passado corresponde a uma forma vazia do tempo que é responsável por sua passagem. Porém, o passado puro é a forma do tempo que não pára de mudar, na medida mesma em que o presente passa e o futuro advém, ao mesmo tempo em que os fazem passar e advir. Assim, se o tempo é movimento e passagem, só dura aquilo que se repete, mas o que se repete difere de si mesmo enquanto dura, incorporando o novo momento nos momentos anteriores, ou melhor, sua repetição atual nas repetições precedentes. Caso contrário, sendo apenas um momento estático e imutável, não se repetiria a cada novo momento do tempo que forma a continuidade da passagem, logo, não duraria. Esta diferença entre as concepções da duração para Bergson e Halbwachs constitui o ponto fundamental da divergência entre as suas perspectivas, situando-as em planos de compreensão da realidade e da memória que diferem substancialmente.

Em seu segundo sistema, Halbwachs vai opor duas concepções ou dois tipos de duração diferentes. Trata-se, neste contexto, de um embate contra a história a partir da noção de tempo histórico. Assim, o sociólogo vai opor uma “duração real” a uma “duração artificial”, argumentando que a primeira consiste num tempo vivido e compartilhado pelos grupos, enquanto que a segunda corresponde a um tempo geral e abstrato que se situa fora e sobre os grupos sociais. É exatamente deste sentido de

compartilhamento ou derivação dos grupos que Halbwachs acusa a ausência, tanto na concepção de tempo da história em *La mémoire collective*, quanto na concepção de memória pura de Bergson em *Les cadres*. Ou seja, é a mesma argumentação e ponto de vista que o sociólogo mantém de um sistema ao outro, mudando apenas o foco.

Por outro lado, Halbwachs vai estabelecer a oposição entre memória coletiva e história sob outra perspectiva, que em certa medida se aproxima da oposição anterior que Bergson havia estabelecido entre a memória e a história. Do ponto de vista do sociólogo, a história “introduz na corrente dos fatos divisões simples cujo lugar é fixado uma vez por todas” (Halbwachs, 1997, p. 132). Ou seja, para Halbwachs, a história responde a uma necessidade de esquematização em que considera cada período que ela delimita como um todo, e dessa forma confunde as histórias locais e nacionais num tempo único. Assim, este esquema geral acaba por deixar de fora a memória vivida pelos grupos, rebatendo-as sob um todo homogêneo. Para Halbwachs, a história vivida pelos grupos (memória) é múltipla e seus intervalos variam de um contexto social a outro, e seria desta variação que a história faz abstração.

No entanto, antes do sociólogo, Bergson havia feito a mesma distinção entre memória e história, relacionando a operação desta última ao mecanismo da inteligência, que opera cortes na continuidade variável do devir a fim de estabelecer referências de ação. Da mesma forma, a história recorta o passado em intervalos estanques e homogêneos de tempo e os justapõem uns ao lado dos outros, segundo um esquema espacial e linear. De outra maneira, a memória para Bergson corresponde ao prolongamento do passado no presente por uma continuidade onde os momentos heterogêneos se fundem uns nos outros. Forma da passagem, a memória é um devir que dura e que sobrevive em diversos níveis de coexistência do tempo. Mas o tempo do qual Bergson fala não coincide com a disposição linear de um tempo cronológico ou descontínuo; ao contrário, ele não pode ser mensurado, pois é uma pura continuidade que varia em si mesmo.

Esta concepção do tempo, que Bergson opõe à concepção da história, pode ser oposta também ao tempo social de Halbwachs, na medida em que este considera, contra o tempo único e universal da história, que a sociedade é constituída por diversas maneiras de mensurar o tempo, cada qual correspondendo aos diferentes níveis de exigências dos grupos. Estes tempos sociais que Halbwachs multiplica a partir dos grupos são todos unidades métricas, e a continuidade que portam é relativa à sua

simples permanência durante um período. Se ao multiplicar as correntes de memória, em proporção aos grupos existentes, Halbwachs acredita avançar frente à concepção única do tempo dos historiadores, do ponto de vista da duração e da multiplicidade qualitativa ele apenas distribui extensivamente o tempo de outra maneira. Se o tempo da história confunde as histórias locais e nacionais, como o sociólogo argumenta, é possível atribuir o mesmo procedimento à sua concepção de memória social, na medida em que ela faz confundir a memória individual e a memória coletiva num mesmo tempo social ou corrente de memória.

Assim, atribuindo ao tempo apenas o atributo extensivo, Halbwachs ignora sua natureza própria, o movimento. As multiplicidades quantitativas dos tempos sociais, que “subsistem uns ao lado dos outros” num mesmo momento ou época, não chegam a formar uma coexistência, já que estas unidades de tempo apenas se justapõem e não chegam a mudar de natureza quando se atualizam. Dessa forma, a noção de tempo ou temporalidade para Halbwachs se limita a esta dimensão extensiva e espacializada que desconhece o movimento e a mudança, a continuidade e a heterogeneidade.

Entretanto, Gérard Namer (2000) trata as correntes de memória como “virtualidades”, opondo-as à sua dimensão atual que corresponde às memórias coletivas. Halbwachs, ele próprio, não se refere explicitamente às correntes de pensamento como virtuais, mas numa passagem de seu *La mémoire collective* diz que “uma ‘corrente de pensamento’ é geralmente tão invisível quanto a atmosfera que respiramos. Na vida normal, só se reconhece sua existência na medida em que se lhe resiste” (1997, p. 70). Assim, ele a trata tão somente como um sinônimo da noção de tempo, embora sem investigar a sua natureza. Dessa maneira, não podemos equivaler esta noção de tempo e “virtualidade”, atribuída às correntes de memória, ao que Bergson entende por virtual e virtualidade. Pois, enquanto que as correntes “virtuais” podem aparecer e desaparecer sem que sua natureza sofra qualquer alteração, o processo de atualização do virtual, em Bergson, supõe exatamente esta transformação essencial das lembranças puras em imagens-lembrança, do virtual em atual.

Para Halbwachs, o que garante a conservação das correntes de memória, isto é, o que assegura sua duração e estabilidade num quadro temporal “virtual”, é o conjunto das preocupações e interesses de um grupo. Na verdade, é por essas preocupações que nos lembramos, mas as lembranças elas mesmas Halbwachs não precisa onde se conservam. Levando em conta que, para ele, lembrar consiste numa

experiência do tempo, é antes por que nele encontraremos as significações, as idéias e os interesses de um grupo, mas não o passado ele mesmo e o conjunto das lembranças a ele relacionadas.

Se em *Les cadres* a rememoração era alcançada através dos grupos e dos objetos físicos, em *La mémoire collective* ela se fará a partir de correntes de impressões e interesses impessoais. Assim, no primeiro sistema, podia-se perder a capacidade de recuperar parte do passado quando um grupo desaparecia ou um meio social era destruído ou modificado; agora, no segundo sistema, o caráter impessoal das correntes de memória garante a permanência das condições de recuperação do passado, o que impede o esquecimento ou a perda total e definitiva do passado. Cabe observar aqui que a idéia de esquecimento como entrada num estado de espera das lembranças pelas condições favoráveis de atualização se assemelha ao processo de seleção das lembranças em Bergson, onde somente aquelas que servem para iluminar e conduzir a situação presente ganham consciência, enquanto que todas as outras esperam as situações favoráveis ou um relaxamento da atenção ao presente para se atualizarem.

Por outro lado, o aspecto impessoal das correntes de memória faz frente ao aspecto individual que Halbwachs atribui à teoria da memória de Bergson. No entanto, o sociólogo desloca sua argumentação e considera a memória individual não mais como uma unidade fechada, mas como um ponto de encontro de memórias coletivas ou lugar de passagem das correntes de memória. Ou seja, se em *Les cadres* o laço entre a memória individual e a memória coletiva se dava exteriormente, agora, em *La mémoire collective*, o laço entre estas se faz no interior do próprio indivíduo, a partir dos cruzamentos de correntes de memória³⁰.

Com isso, Halbwachs reitera a sua tese original a partir de uma argumentação mais dinâmica, isto é, que toda memória individual resulta das interações

³⁰ Ao situar a memória coletiva numa encruzilhada em que concorrem múltiplas correntes de tempos e pensamentos, Halbwachs não desenvolve como se dá esta concorrência, deixando compreender que estes cruzamentos se dão pacificamente e constituem uma “multiplicidade sem conflitos” ou uma espécie de “diversidade estável”. Assim, interessa ao sociólogo “mais a integração das diferenças que o seu confronto, mais o construído que os embates e a instabilidade da construção” (Gondar, 2005, p. 21). Com isso, Halbwachs deixa de explicar como se produz a semelhança mental entre os indivíduos de um grupo, isto é, como se dá a constituição de uma memória coletiva a partir destes entrecruzamentos de correntes de pensamentos e valores sociais, pressupondo como dadas as similitudes sociais já constituídas. Veremos no capítulo seguinte, a partir da microsociologia de Gabriel Tarde, como este processo de constituição da memória coletiva se determina a partir dos cruzamentos entre fluxos ou forças sociais que se propagam, se chocam, se conjugam ou se repelem, constituindo e/ou modificando as configurações sociais da memória nos indivíduos e nos grupos.

que se produzem num determinado meio social, logo, que toda memória é necessariamente memória coletiva. Trata-se de uma tese interessante, porém Halbwachs não desenvolve os mecanismos pelos quais essas relações se dão e nem a natureza dessas interações pelas quais se decide pela escolha de uma determinada corrente de memória que ganha consciência. Cabe ressaltar que o encontro de memórias que se cruzam e formam grupos de pensamentos comuns mais amplos corresponde ao único momento em que Halbwachs fala de criação. No entanto, esta operação à qual ele se refere em nada se difere de uma simples adição, de uma mudança quantitativa, e não se assemelha em nenhum aspecto a um processo a partir do qual uma diferença de natureza ou uma mudança qualitativa advém.

A tese de Bergson, entretanto, se encaminha em outra direção. Mesmo que sua construção teórica tenha como ponto de partida a memória corporal ou individual, seu objetivo é pensar as condições ontológicas a partir das quais o presente dura, o passado se conserva e o futuro advém. Isto é, interessa a Bergson pensar as condições de possibilidade da experiência real da duração. Enfim, a teoria da memória em Bergson ultrapassa o funcionamento psicológico da memória individual, oferecendo as condições ontológicas que os processos de percepção, reconhecimento e rememoração supõe em suas atividades. Se neste percurso o filósofo lança mão de dualismos, logo em seguida vemos que estes são provisórios e que seu pensamento se encaminha para concepção de um *monismo* no qual as noções de tempo, duração e memória se equivalem.

Nesta construção, tempo, duração e memória deixam de ser categorias subjetivas e se estendem sucessivamente à toda a natureza. Daí a concepção bergsoniana de uma “memória mundo”, segundo Gilles Deleuze, ou de um Todo, que é a duração, que comporta em si mesmo graus diversos de contração e distensão. Somente a partir de um monismo do tempo é possível pensar uma experiência da duração real, na qual o espírito e a matéria se desdobram numa infinidade de graus ou ritmos diferentes do Tempo. Aí, a memória é pensada como um plano de composição ou criação a partir do qual se produzem tendências que coexistem e se diferenciam, ou seja, um plano onde o tempo se torna eficaz e cria algo de novo na natureza.

Trata-se de uma tese metafísica, de fato, cujo objetivo é pensar a memória e o tempo como condições imanentes da Criação. Porém, a partir desta concepção, torna-se possível pensar as diversas configurações que se produzem no campo social como

tantas tendências que se criam e se transformam sem cessar, constituindo o plano movente da Memória Social.

SEGUNDO CAPÍTULO

MEMÓRIA SOCIAL E DIFERENÇA

A noção de memória social, tal como vimos no capítulo anterior, desenvolvida por Maurice Halbwachs em suas duas obras, “*Les cadres sociaux de la mémoire*” e “*La mémoire collective*”, se constitui a partir de uma concepção dicotômica que distingue e opõe dois tipos de memória: a memória individual e a memória coletiva. Vimos que esta oposição não era arbitrária, já que Halbwachs atribuía um privilégio e uma supremacia da memória coletiva sobre a individual. Com isso, Halbwachs desenvolveu a noção de memória social para se opor e criticar a teoria da memória de Bergson, a qual estaria reduzida simplesmente ao indivíduo e seria inteiramente destacada da sociedade. Assim, em oposição a esta concepção de memória, Halbwachs ergue uma teoria da memória social que reduz e concentra sua importância sobre o aspecto social, que seria superior e destacado dos indivíduos que constituem os grupos. De outro modo, ao definir a memória social como um sistema de convenções sociais a partir do qual valoramos, significamos e fixamos os dados da experiência em pontos de referência fixos, os quadros sociais, Halbwachs parte do pressuposto da existência destas categorias como constituídas de antemão, deixando de investigar o processo mesmo pelo qual estas se constituem, e assim é levado a naturalizar seu objeto e lhe atribuir características transcendentais de anterioridade e superioridade.

Interessa-nos, em sua concepção da memória social, destacar e problematizar estes dois aspectos que a fundamenta: a lógica dicotômica e o caráter transcendente do social. No entanto, ao problematizar a noção de memória social de Halbwachs e o seu próprio ponto de vista, isto é, a perspectiva sobre a qual se apóia a maneira como ele aborda a realidade social, colocamos imediatamente em questão o campo da sociologia clássica e, obviamente, somos conduzidos ao pensamento de seu mestre Émile Durkheim. Assim, veremos que Halbwachs herda diretamente os princípios da sociologia de Durkheim e os aplica a uma teoria da memória, porém, sem operar grandes deslocamentos. Veremos como a perspectiva positivista e transcendente do

pensamento de Durkheim recebe uma nova roupagem nesta aplicação e serve, num primeiro momento, a erguer sua crítica à filosofia da memória de Bergson.

Na medida em que centramos nossa questão condutora sobre o problema da criação, nos vemos diante da necessidade de ampliar seu campo de abrangência, primeiramente focado no aspecto ontológico da memória, passando ao aspecto genealógico da memória e do social. A fim de alcançar uma perspectiva não dicotômica e não substancialista da memória social, onde a emergência dos termos opostos pela sociologia de Durkheim e Halbwachs possa ser pensada a partir de uma lógica imanente da relação, visamos atingir um plano de compreensão onde as noções de sociedade, indivíduo e memória social possam ser apreendidos em seu aspecto dinâmico e movente, isto é, em sua processualidade de co-produção.

Dessa forma, em nosso percurso, apresentaremos os principais aspectos do pensamento de Durkheim e sua ressurgência na sociologia da memória de Halbwachs, pondo em relevo os pontos de vista dicotômico e transcendente aos quais nossa crítica vai se direcionar. Conduzidos pelo interesse em pensar a gênese da memória social a partir de uma perspectiva imanentista, visamos pôr em questão a perspectiva filosófica transcendente que se expressa na sociologia de Durkheim e Halbwachs. Nesta empreitada, nos serviremos de alguns conceitos da filosofia de Friedrich Nietzsche, sobretudo das noções de perspectivismo, genealogia e vontade de potência; como também da abordagem do social de Henri Bergson, que comparece em seu último livro e que é ignorada por Halbwachs em suas obras; e, por fim, apresentaremos o pensamento sociológico de Gabriel Tarde³¹, contemporâneo e rival de Durkheim, cuja sociologia tem como ponto de partida uma perspectiva onde a diferença e a criação constituem o cerne de suas investigações. Por fim, a partir da perspectiva sociológica de Tarde, alcançaremos uma concepção da memória social cujo caráter paradoxal se expressa, simultaneamente, pelos movimentos de conservação e criação, garantindo assim seu aspecto dinâmico e transformador.

³¹ Sobre a vida e a obra, assim como sobre o desenvolvimento do seu pensamento e a concomitante disputa com Émile Durkheim, ver o rigoroso e exaustivo trabalho de Jean Milet, resultado de sua tese de Doctorat d'État à la Sorbonne em 1970, e que se configura até os nossos dias como a principal obra de comentário sobre Gabriel Tarde: MILET, Jean. *Gabriel Tarde et la philosophie de l'histoire*. Paris: J. Vrin, 1970.

Inicialmente, veremos como se definem as principais características do pensamento social de Durkheim a fim de compreendermos o solo sobre o qual vai se apoiar a sociologia da memória de Halbwachs.

1 – O PENSAMENTO SOCIAL DE DURKHEIM E HALBWACHS.

A necessidade de uma ciência do social.

Émile Durkheim tinha como objetivo constituir uma nova disciplina, a Sociologia, cuja autonomia e legitimidade fosse reconhecida e outorgada sob os cânones do pensamento científico. Para isso, seria preciso deixar claro que a sociologia é uma ciência distinta e autônoma, e não um simples anexo de uma outra ciência. Assim, ao eleger o “social” como objeto privilegiado de suas análises, Durkheim viu-se impelido a “limpá-lo” de todo psicologismo e biologismo a fim de purificá-lo, pois a sociologia deveria ter por matéria “uma ordem de fatos que as outras ciências não estudam” (Durkheim, 2002, p. 143).

Com isso, o acesso a esta realidade *sui generis* só era possível mediante a realização prévia de um processo de purificação analítico-ontológico. Portanto, em sua intenção de fundar a sociologia como ciência autônoma e legítima, Durkheim deveria estabelecer, antes de mais nada, o seu objeto, o seu método e o seu domínio específicos.

Delimitação de um domínio especificamente sociológico.

No que diz respeito à constituição de seu domínio próprio de investigação, Durkheim procedeu a uma oposição que visava afastar a psicologia de sua sociologia. Dessa forma, ele começa por delimitar e diferenciar os respectivos campos de estudos. Assim, ele vai definir o objeto da Psicologia pelo estudo da mente dos indivíduos como indivíduos, enquanto que à Sociologia caberia o estudo de uma realidade *sui generis* que se constitui pelos “fatos sociais”. Trata-se, portanto, de um procedimento dicotômico que visa opor e definir os domínios, métodos e objetos específicos de cada disciplina. A partir deste procedimento, Durkheim (2002) segue estabelecendo as polarizações mais diversas, tais como entre indivíduo-sociedade, sujeito-objeto, teoria-prática, natureza-cultura, normal-patológico, psíquico-social etc.

No entanto, ao impor tomadas de posição e práticas antagônicas, não bastou a Durkheim distinguir e opor os campos de estudo, mas atribuir uma determinada supremacia a um dos pólos da distinção como determinante geral dos fenômenos humanos. Com isso, Durkheim pretende conferir a qualquer dado referente ao homem uma determinação exclusivamente social, e ao mesmo tempo negar ou diminuir a importância dos fenômenos individuais. Assim, ao operar esta distinção entre individual e social no homem, Durkheim lança mão do princípio do *homo duplex*. Ele diz, em *Les formes élémentaires de la vie religieuse*:

O homem é duplo. Nele existem dois seres: um ser individual que tem sua base no organismo e cujo círculo de ação se encontra, por isso mesmo, estreitamente limitado, e um ser social que representa em nós a mais alta realidade, na ordem intelectual e moral, que possamos conhecer pela observação, isto é, a sociedade (1968, p. 26).

Com isso, Durkheim pretende que não se confundam os domínios da psicologia e da sociologia, indicando que esta última deve, portanto, se dedicar ao estudo de uma realidade mais importante que a realidade que constitui o objeto da primeira. Com isso, ele vai renegar definitivamente a psicologia, e também a filosofia, dando primazia ao seu domínio próprio, o social.

Definição do objeto exclusivo da sociologia.

Na continuidade desta oposição frente à psicologia, Durkheim necessita definir de maneira objetiva o seu objeto de estudo específico, os fatos sociais. Ele trata, portanto, de esclarecer de saída que os fatos sociais não têm o indivíduo por substrato e que o termo “social” define-se tão somente com a condição de designar os fenômenos que não entram em nenhuma das categorias de fatos já constituídas e denominadas por outros domínios do saber científico, mas que pertencem exclusivamente ao domínio da sociologia. Assim, em *Les règles de la méthode sociologique*, obra de 1894, Durkheim define os fatos sociais como

modos de agir, pensar e sentir que apresentam a notável propriedade de existir fora das consciências individuais [...]. Não somente estes tipos de conduta ou de pensamento são exteriores ao indivíduo, como são dotados de um poder imperativo e coercitivo em virtude do qual se lhes impõem, quer ele queira quer não (2002, p.4).

Para Durkheim, portanto, estes fatos não devem se confundir nem com fenômenos orgânicos nem com fenômenos psíquicos, já que eles consistem em ações e representações. Isto é, eles consistem em um conjunto de convenções do mundo que nos são impostos a partir do processo de socialização. Neste sentido, a educação representará, segundo o sociólogo, o processo cujo objetivo “consiste em um esforço contínuo para impor à criança maneiras de ver, sentir e agir às quais ela não teria espontaneamente alcançado” (2002, p. 7). Assim, as aprendizagens básicas da criança, tais como comer, beber, dormir cedo, obedecer etc., têm por objeto *fazer o ser social*, e que a pressão sofrida constantemente pela criança “é a pressão do meio social que tende a formatá-la à sua imagem e cujos pais e professores são apenas os representantes e intermediários” (idem, p. 8).

Com isso, Durkheim busca justificar os princípios de sua concepção de fato social, ou seja, o caráter de *coercitividade* por meio do qual nos são impostas as normas sociais, sob a forma de deveres, obrigações, formas de valoração, submissão às significações dominantes, comportamentos padrões etc. Em segundo lugar, a *exterioridade e independência* destes fatos em relação aos indivíduos a eles submetidos, pois, segundo ele, “é incontestável que a maior parte das nossas idéias e de nossas tendências não são elaboradas por nós, mas nos vêm de fora, e não podem penetrar em nós senão se impondo” (idem, p. 6). E, por fim, o caráter de *anterioridade* que acompanha seu aspecto exterior, já que os fatos sociais existem prontos antes mesmo de nascermos, assim como as crenças e práticas religiosas se encontram totalmente constituídas antes dos fiéis que as adotam. Dessa forma, Durkheim conclui que “as crenças e práticas nos são transmitidas já feitas pelas gerações anteriores; nós as recebemos e as adotamos por que, sendo ao mesmo tempo uma obra coletiva e uma obra secular, elas são investidas de uma particular autoridade que a educação nos ensinou a reconhecer e a respeitar” (2002, p. 11).

Cabe destacar que o caráter de coerção pelo qual os fatos sociais se impõem aos indivíduos não se faz apenas de maneira direta. Segundo Durkheim, uma pressão indireta, porém não menos eficaz, se opera por meio da vigilância que a consciência pública exerce sobre a conduta dos cidadãos, seja por meio da chacota ou do distanciamento mantido a quem não se submete ao sistema de convenções sociais. Neste sentido, a perspectiva sociológica de Durkheim se apresenta como puramente adaptativa, na medida em que visa apenas à adequação dos indivíduos a determinadas

formas de conduta sob a ameaça da punição social. Assim, a realidade social, sob o signo da coerção, é considerada por ele como de ordem *moral*, e supõe em sua constituição uma espécie de tabula rasa da subjetividade humana em relação ao indivíduo, a partir da qual algo de exterior viria lhe imprimir contornos e delimitar formas. Sob esta mesma ordem que funda a realidade social, mecanismos reguladores deveriam da mesma forma intervir do exterior a fim de conter as paixões e os impulsos que por vezes ganham o ímpeto nos indivíduos. Dessa forma ele justifica a dicotomia entre natureza e cultura no cerne dos processos educativos de aprendizagem e regulação dos instintos e paixões.

A partir deste paralelo entre vida e moralidade, Durkheim vai desenvolver os conceitos de solidariedade mecânica e orgânica, assim como os de anomia e de consciência coletiva. Este último, por exemplo, se define pelo conjunto de crenças e sentimentos comuns determinados por uma lógica da identidade e serve para designar o conjunto das similitudes sociais. Quanto à noção de solidariedade mecânica, Durkheim vai designar como a operação pela qual a consciência coletiva anula a individualidade e submete, sem intermediários, o indivíduo à sociedade. Já a solidariedade orgânica surge quando a consciência coletiva não possui mais força suficiente para submeter mecanicamente os indivíduos à sociedade, devendo tal subordinação ser mediada por outros indivíduos. No que diz respeito aos estados anômicos, Durkheim (2002) situa sua emergência nos momentos em que o conjunto social não apresenta unidade e a divisão do trabalho não produz solidariedade, ou seja, quando o desregramento se torna a regra.

O método sociológico.

Após delimitar o seu domínio específico e definir o seu objeto exclusivo, resta ao sociólogo, por fim, apresentar o seu método próprio, sem o qual o conhecimento dos fenômenos sociais torna-se inacessível. Assim, de acordo com Durkheim, o método sociológico deve “tomar sempre por objeto de investigação um grupo de fenômenos previamente definidos por certas características exteriores que lhes sejam comuns e incluir, na mesma investigação, todos os que correspondam a essa definição” (2002, p. 35).

Neste sentido, a delimitação do objeto próprio da sociologia por meio de seu método deve se fazer, num primeiro momento, por medidas de assepsia que recusem todos os sentidos agregados à definição inicial do fato investigado, provenientes de

setores não-sociológicos, e que possam falsear sua determinação científica. Após haver estabelecido o que não é o fato social, deve-se proceder à reunião, a fim de defini-lo, em uma mesma classe, de um conjunto de fenômenos considerados homogêneos e pertencentes à mesma ordem de realidade.

Após este processo de purificação do objeto genuíno da realidade *sui generis*, o método sociológico de investigação, em sua objetividade, irá definir sua primeira regra: “os fatos sociais são coisas e devem ser tratados como tais” (Durkheim, 2002, p. 141), isto é, “como objetos que se dão indiferentemente ao olhar neutro e cauteloso do sujeito” (Giannotti, 1975, 46). Disto, depreende-se uma segunda regra ou princípio que exige que a explicação dos fatos sociais deva ser estritamente sociológica, isto é, que é preciso explicar o social pelo social, ou melhor, “que um fato social só pode ser explicado por outro fato social” (Durkheim, 2002, p. 143). Dessa maneira, portanto, os fatos sociais, enquanto coisas sociais, só podem ser estudados por sociólogos a partir de procedimentos metodológicos rigorosamente científicos para os quais “é preciso uma cultura especialmente sociológica que pode preparar o sociólogo para a compreensão dos fatos sociais” (ibidem). A partir daí, o sociólogo deve colocar-se frente aos fatos eles mesmos a fim de atingi-los por seus caracteres os mais objetivos (Durkheim, 2002).

O domínio transcendente do social.

Dessa forma, com o intuito de compreender o social em sua totalidade, Durkheim lança mão da analogia segundo a qual a realidade social funciona tal como um organismo complexo. Ou seja, da mesma forma que os organismos, o social deverá ser concebido como uma totalidade sistêmica, que seria una e bem delimitada, cuja razão que a determina corresponde à preservação de sua própria existência, garantindo a continuidade da vida social a partir da manutenção da ordem e da coesão social. Assim, da mesma forma que acontece com os organismos biológicos complexos, Durkheim vai atribuir o surgimento da *divisão do trabalho social* como uma resposta à necessidade de integração e manutenção da unidade do corpo social. Com isso, ele vai argumentar que as sociedades funcionam segundo os regimes de solidariedade que resultam dos diferentes níveis de divisão do trabalho. Desse modo, a coesão social seria assegurada pela reciprocidade dos serviços entre categorias de trabalhadores ao mesmo tempo cada vez mais especializados e solidarizados. Por fim, Durkheim compreende que uma

espécie de “harmonia social” deve derivar necessariamente a partir da divisão do trabalho, seja nos organismos biológicos seja nos organismos sociais das sociedades industriais.

Disto, resulta que a imagem que se produz da realidade social corresponde a um todo unitário onde cada fato social equivale à projeção da sociedade toda inteira. É, portanto, em torno da noção de representação coletiva e das relações entre o morfológico e o simbólico que esta operação se torna mais clara, pois “sob o símbolo é preciso saber captar a realidade que ele figura e que lhe dá sua verdadeira significação” (Durkheim, 1968, p. 14). A partir daí, os fatos sociais serão concebidos como expressão ou emanção do todo social. Para Durkheim, as representações coletivas expressam ou representam algo de verdadeiro que é a própria vida social, fazendo o raciocínio se fechar sobre si mesmo e circular indefinidamente. Dessa forma, ele absolutiza sua perspectiva ao compreender que a sociedade determina tudo. Nesse sentido, ele nos diz:

O universo só existe enquanto é pensado totalmente pela sociedade, ele toma lugar nela; ele se torna um elemento de sua vida interior, e assim a própria sociedade é o gênero total fora da qual nada existe. O conceito de totalidade é apenas a forma abstrata do conceito de sociedade: ela é o todo que compreende todas as coisas, a classe suprema que encerra todas as classes (Durkheim, 1968, p. 414).

A sociedade se torna, portanto, a chave explicativa de todas as coisas no pensamento social de Durkheim. Desse modo, ele compreende que, em matéria social, nada existe por acaso, e que por isso os fatos que se depreendem daí sempre têm alguma verdade a dizer. Neste sentido, caberá ao sociólogo mostrar o que os fatos sociais têm de verdadeiro, considerando as coisas sociais apenas por seu lado mais geral, de maneira que “ele não assinala nada de novo no objeto que ele estuda” (Durkheim, 2002, p. 140). A partir disto, as representações coletivas ou sociais não devem ser consideradas inatas e nem ser um produto dos indivíduos considerados separadamente, na medida em que elas simplesmente reproduzem as formas de organização social. Com isso, Durkheim determina, por fim, que deve haver uma preponderância das representações sociais sobre a vida social.

A partir deste quadro geral dos principais conceitos que constituem o pensamento social de Durkheim, poderemos compreender a teoria social da memória de Halbwachs como herdeira direta do ponto de vista inaugurado por seu mestre.

O novo durkheimismo de Halbwachs.

Pontuamos no capítulo precedente o interesse de Halbwachs em construir um novo durkheimismo a partir da concepção dos quadros sociais da memória, que consistiria numa releitura da noção de fato social. Os princípios desta concepção, tal como elaborados por seu mestre, permaneceram intocados, embora travestidos numa nova roupagem. Assim como a noção de fato social, os quadros possuem a característica de serem anteriores e exteriores aos indivíduos que a eles recorrem para localizar, reconhecer e lembrar um dado do passado. Permanecendo tão somente no nível da representação, Halbwachs vai reduzir toda percepção, lembrança ou pensamentos individuais a um conjunto de significações e valores que nos são impostos por um ou vários sistemas de convenções sociais, e sem os quais não poderíamos nos comunicar ou viver em sociedade. Seria, portanto, por meio do processo de socialização, leia-se, de uma coerção, que os indivíduos incorporariam as significações e os valores sociais. Eis, enfim, os três princípios do fato social de Durkheim presentes na teoria dos quadros sócias da memória de Halbwachs: anterioridade, exterioridade e coercitividade.

Outro aspecto do pensamento sociológico clássico também presente na teoria da memória social de Halbwachs consiste em tratar os dados da realidade a partir de representações coletivas. Neste sentido, os quadros corresponderiam a representações desta espécie que determinariam as representações individuais. Entre estas duas representações, haveria apenas uma diferença de grau, já que uma seria formada da mesma matéria que a outra, isto é, que as representações individuais seriam já representações coletivas, na medida em que os indivíduos isolados não seriam capazes de produzir as representações a partir de si mesmos. Seria, portanto, a partir desta concepção de representação social ou coletiva que Halbwachs derivaria a sua noção de memória coletiva ou social. No entanto, não se trata exatamente da mesma coisa, na medida em que a concepção de Durkheim abarca a totalidade da sociedade e exclui as representações individuais como sendo de outra natureza, enquanto que na construção de Halbwachs, as representações coletivas correspondem a totalidades que vão dos maiores aos menores agregados, isto é, da sociedade como um todo aos grupos.

Por fim, o último aspecto da sociologia de Durkheim herdado por Halbwachs que gostaríamos de destacar, corresponde à “pedra de toque” do pensamento sociológico clássico, isto é, trata-se da *lógica dicotômica* que separa a realidade em duas dimensões opostas: de um lado, a dimensão coletiva ou social, e do outro a dimensão

individual e privada. Esta dicotomia separa e opõe, conseqüentemente, dois setores do saber, cada qual com o seu objeto supostamente natural e específico, a Sociologia e a Psicologia. A fim de delimitar e definir os seus objetos de investigação a partir dos cânones do pensamento científico, estes dois domínios acabaram por reificar e contrapor as noções de “indivíduo” e de “sociedade”.

Independentemente das subdivisões dicotômicas que se produziram dentro de cada uma destas disciplinas, nos interessa aqui apontar as conseqüências desta operação de oposição para a construção da noção de *representação social* em Durkheim e de *memória social* em Halbwachs, na medida em que eles atribuem uma supremacia do social sobre o individual em suas perspectivas. Ora, nestas duas noções encontramos relacionados termos advindos das duas disciplinas supracitadas: de um lado, as noções de representação e de memória, isto é, categorias eminentemente espirituais e caras à psicologia, e de outro lado, a categoria sociológica sobre a qual recai toda a ênfase em ambas as noções compostas. A partir dessa relação dos termos, nos perguntamos por que autores que privilegiam exclusivamente o aspecto social da realidade elaboraram noções com termos provenientes da disciplina à qual se contrapõem e diminui? Estariam eles fazendo alguma concessão, ou acabaram mesmo por cair em contradição? Não é necessário ir tão longe ou pensar numa operação complexa que estaria aí em jogo, mas trata-se simplesmente da tentativa dos sociólogos de subordinar definitivamente o individual ao social. Disto, resulta que não haveria representação possível que fosse produzida fora da sociedade, assim como não se poderia lembrar qualquer coisa sem se remeter aos grupos dos quais se faz parte. Nesta perspectiva, portanto, a dimensão social apresenta-se como uma *substância* a partir da qual toda vida espiritual e coletiva deriva.

Com isso, a sociologia constitui um ponto de vista a partir do qual a realidade, ou melhor, os dados que compõem o seu campo de análise social, se encontram já constituídos de antemão. Além do mais, estes dados delimitados por esta disciplina devem girar em torno de um único eixo de referência que supostamente os constituiu. Trata-se, portanto, do *social* como instância transcendente de determinação seja das condutas, dos valores e dos significados que compõem o conjunto da vida humana em sociedade.

Ponto de vista e problemas herdados.

Partir deste ponto de vista, contudo, exige que se abstraia o processo histórico de composição dos valores humanos e dos significados de uma língua, assim como o conjunto das transformações sofridas até os dias atuais. É preciso ainda abstrair como as representações sociais ou coletivas são produzidas e por quem, ou seja, a quem atribuir uma visão cujo alcance englobe a totalidade do campo social e apreenda uma imagem homogênea do todo? Enfim, se o social está fora do individual, já que a suposta produção da subjetividade privada é imposta do exterior por ele, quem está dentro dele e o produz? Diante destas questões, corremos o risco de sermos conduzidos ao problema teológico do criacionismo. No entanto, o próprio Durkheim nos livra deste impasse, na medida em que afirma que a própria idéia de Deus só pode ser concebida socialmente, assim como a idéia de azul, ou a idéia de duro, enfim, que qualquer idéia, sendo expressa pela linguagem humana, é determinada pela sociedade.

Entretanto, restou a Durkheim pensar como o próprio social, em sua característica de *coisa*, se produz. Isto é, como a sociedade, enquanto conjunto dos fatos sociais, pode ser explicada extra-socialmente? Esta questão, porém, não se coloca à sociologia de Durkheim sem o risco de se fazer ruir os seus princípios. Daí a necessidade por ela imposta de tomar suas categorias principais como dadas de antemão, supondo a preexistência e a superioridade da dimensão social da realidade.

Contudo, esta maneira de tratar o social, assim como a memória, o indivíduo, os valores e os significados, não é a única. Ao considerar um social dado, ao qual se opõe um indivíduo também dado, e as representações como imagens homogêneas produzidas a partir do modelo da identidade, enfim, todo o conjunto de noções todas prontas colocadas pela sociologia clássica, Durkheim cria uma imagem do mundo que exclui a diferença e a criação. Se, ao abordar a sociedade em suas análises, o sociólogo encontra tão somente similitudes (identidades) e homogeneidades, resta em sua tarefa investigar como elas foram produzidas, ou seja, ao invés de tomá-las como dados acabados a partir dos quais se deve avançar, é preciso, antes, recuar para compreender por quais processos estes “dados” se constituíram.

Isto implica na necessidade de uma reversão do ponto de vista, na medida em que a realidade social não deve ser apreendida como algo pressuposto e acabado, mas antes como algo em movimento de criação e transformação. Há na sociologia de Durkheim uma perspectiva filosófica que se expressa a partir um fundamento último da

realidade, caro à metafísica clássica e às filosofias do Ser que decorrem da tradição inaugurada por Platão. Ou seja, iniciar suas análises tomando como ponto de partida dados já constituídos e inquestionáveis acerca da sua própria constituição, implica negar os processos de criação e de diferenciação que se manifestam na natureza e na realidade social. Assim, haveria um modelo de criação que procede por desdobramento da semelhança, a partir do qual os resultados alcançados devem ser explicados com base num dado inicial, embora ele mesmo não seja explicado. É dessa forma que identificamos a concepção do social em Durkheim e as perspectivas filosóficas que colocam um Ser na origem daquilo que elas explicam.

A fim de procedermos à desconstrução deste ponto de vista, ao qual as sociologias de Durkheim e de Halbwachs estão atreladas, apresentaremos inicialmente a abordagem nietzscheana que compreende a realidade a partir do aspecto dinâmico e se expressa pela imagem do jogo de forças. Em seguida, veremos como o filósofo alemão depreende desta abordagem análises preciosas acerca dos processos sociais de produção da memória.

2 – ONTOLOGIA DA RELAÇÃO E AFUNDAMENTO DO MUNDO.

A imanência e o primado da relação.

O conjunto da filosofia de Nietzsche se apresenta como uma crítica radical à metafísica e às filosofias do Ser, na medida em que ela irá constituir um pensamento da imanência que tem como ponto de partida a afirmação da processualidade do mundo, do devir da realidade. Trata-se, portanto, de uma filosofia que destitui qualquer ponto de vista absoluto exterior ou anterior a toda realidade considerada³². Neste sentido, encontramos na filosofia de Nietzsche um pensamento que parte da afirmação de que não há realidade em si, logo, que os valores sociais e os sentidos da realidade são *criados* pelo homem. No entanto, é preciso compreender que estes sentidos e valores não provêm do homem, mas da *relação* da qual procedem o “homem” e o “mundo”. Ou seja, nem a realidade é detentora de um sentido dado para todos os homens, nem o homem é possuidor dos sentidos que ele atribui à realidade. Com isso, Nietzsche afirma

³² É contra toda tentativa de sobredeterminação da realidade que a filosofia de Nietzsche ergue sua crítica. Veremos como esta crítica também aparece no pensamento sociológico de Gabriel Tarde, direcionada à lógica substancialista presente na sociologia de Durkheim que reifica o social como uma entidade transcendente a partir da qual todo sentido ou valor humano seria determinado.

o caráter imanente do mundo, a partir do qual emergem o “homem” e a “realidade”. É neste sentido que o filósofo nos diz: “pertencemos ao caráter do mundo, não há dúvida disso! Só temos acesso ao mundo através de nós mesmos” (Nietzsche, 1977, XII, 1[89], p. 42). Isto é, a realidade só se constitui a partir do sentido dado pelo homem, mas o homem, por sua vez, só se determina através dos sentidos pelos quais ele *cria* a realidade, de modo que se torna equivocado pensar “homem” e “realidade” ou “mundo” ou “social” como termos opostos e separados, tal como na lógica dicotômica de Durkheim e Halbwachs.

Há em Nietzsche um *primado da relação* frente aos termos que dela derivam, de maneira que estes mesmos termos se encontram subsumidos à relação que os determinam em cada caso. De acordo com esta lógica paradoxal da relação, devemos pensar que não há homem fora do mundo (dos valores e sentidos produzidos socialmente), nem mundo (social) anterior ao homem: “homem” e “mundo” são uma *construção* imanente³³. No entanto, devemos entender que esta construção é sempre parcial³⁴, pois advém sempre de uma relação singular que constitui o homem e a realidade em questão. Daí o aspecto móvel ou dinâmico que os arrastam num devir ou numa processualidade constante, e assim devemos pensá-los se determinando reciprocamente numa continuidade variável dos sentidos que emergem uns após os outros no interior de um fluxo de relações. Neste sentido, não somos mais os mesmos na medida em que mudamos de relação, de maneira que já não nos relacionamos com o mesmo mundo de outrora, pois as relações que nos constituem no presente já não são as mesmas que nos determinaram na antiga relação, de modo que o mundo será, inevitavelmente, determinado por um outro sentido.

³³ Neste sentido, as *correntes de memória* ou os *quadros sociais* de Halbwachs se apresentariam como construções gerais cuja pressuposição dos valores e sentidos sociais nos conduz a pensar um mundo pronto e anterior aos homens. Com Nietzsche, vemos que o mundo dos sentidos e valores humanos se produz singularmente para cada homem no seio das relações que o constitui, de modo que não há anterioridade ou superioridade dos valores em relação aos homens sem os quais eles não se produziram e se perpetuariam. Assim, homem e mundo, indivíduo e sociedade, existem apenas em relação e são co-produzidos a partir de um mesmo processo.

³⁴ A parcialidade corresponde tanto à impossibilidade de totalização ou acabamento de uma criação qualquer, quanto à singularidade que esta representa diante do conjunto de relações em jogo que participam de sua constituição. Sobre este tema cf. MANGUEIRA, Maurício. *Microfísica das criações parciais: pensamento, subjetividade e prática a partir de Nietzsche e Deleuze*. São Cristóvão: Editora UFS, Fundação Oviêdo Teixeira, 2001.

Perspectivismo e crise dos fundamentos.

Ao priorizar a *relação*, em detrimento dos termos que dela emergem, a filosofia imanentista de Nietzsche vai constituir-se como uma filosofia perspectivista³⁵, na qual os termos só encontram sua condição de emergência no instante imediato de uma relação, constituindo um ponto de vista ou uma interpretação³⁶. No entanto, é preciso compreender que os pontos de vista não podem ser isolados ou extraídos da relação com outros pontos de vista, pois isto representa o fim do processo dinâmico em que são constituídos e restabelece a transcendência de um ponto de vista anterior ou superior aos demais. Para o perspectivismo de Nietzsche, não há ponto de vista ou perspectiva exterior ao mundo, pois o mundo deve ser compreendido aqui como o conjunto das relações que permitem as próprias perspectivas ou pontos de vista. Este perspectivismo postula, portanto, a idéia de que tudo o que existe só existe numa relação, e nunca em si mesmo, e para cada relação um sentido singular é atribuído ao existente, a partir de uma dinâmica interpretativa inesgotável³⁷. Desse modo, a história de um “fato” ou de uma “coisa” deve corresponder à sucessão dos sentidos atribuídos a eles nas novas relações que entraram em contato com as relações que os compõem. Logo, a realidade dos “fatos” ou dos “objetos”, ou do “mundo” em geral é *falsa*, pois se encontra totalmente destituída do aspecto do *verdadeiro* (ou do *em si*) que venha lhe garantir um estatuto de existência transcendente ou um fundamento último. Neste sentido, Nietzsche nos diz:

O mundo que *nos importa* em certa medida é falso, ou seja, não é um estado de coisas, mas o resultado da invenção poética e do arredondamento de uma escassa soma de observações: ele é “flutuante”, como algo em devir, como uma falsidade

³⁵ É preciso evitar confundir o perspectivismo com o relativismo, pois neste último, os termos em relação são tomados como anteriores à relação, de modo que eles podem ser pensados, numa relação, como relativos um ao outro.

³⁶ Sobre uma análise mais abrangente do perspectivismo em Nietzsche, ver o rigoroso trabalho de PIMENTA, Silvia. *Os abismos da suspeita: Nietzsche e o perspectivismo*. – Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2003.

³⁷ Com esta perspectiva, Nietzsche procura dissolver a ilusão idealista de que há, de um lado, um sujeito dado capaz de apreender um sentido verdadeiro da realidade, e de outro, que esta realidade se oferece como uma multidão de sentidos todos prontos, restando ao sujeito do conhecimento desvelá-los. Para Nietzsche, o conhecimento não é um caso de verdade, mas de criação, logo, os sentidos devem ser pensados como emergindo conjuntamente com o ponto de vista que o produz, e que “sujeito” e “objeto” resultam daí. Enfim, para Nietzsche, não existe um sentido último ou verdadeiro a ser descoberto, assim como não há um decifrador competente capaz de desvendá-lo, mas tudo deve ser compreendido como já sendo interpretação. A esse respeito Foucault nos diz: “não há nada absolutamente primário a interpretar, porque no fundo já tudo é interpretação, cada símbolo é em si mesmo não a coisa que se oferece à interpretação, mas a interpretação de outros símbolos”. FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, Freud e Marx*. – São Paulo: LANDY, 2005.

que está sempre se deslocando, que nunca se aproxima da verdade: pois – não existe “verdade” alguma (1977, XII, 2[108], p. 120).

Retirar a verdade como medida última do mundo, implica afirmar o aspecto trágico da existência, pois a verdade é o que garante ao mundo uma finalidade, uma meta. Logo, Nietzsche dirá: não há sentido último no mundo, ou *o* sentido para qualquer fenômeno da realidade, a realidade não possui sentido em si. Mas o não sentido da realidade não corresponde a um aspecto negativo dela, como algo que lhe *falta*; ao contrário, a realidade se apresenta como uma multiplicidade de relações, cujo *excesso* é exatamente o que lhe impede de ganhar um único sentido, um sentido para todos. Dessa forma, “todo o domínio do ‘verdadeiro’ e do ‘falso’ se refere apenas às relações entre os seres, não ao ‘em si’ ... Não há ‘ser em si’, mas apenas *relações* que constituem os seres” (Nietzsche, 1995a, I, [207], p. 90).

A natureza como pluralidade de forças.

Para compreender o aspecto positivo e múltiplo da natureza, entendida como o conjunto de tudo o que existe, Nietzsche recorre de uma maneira peculiar a alguns conceitos da Física, ao mesmo tempo em que se contrapõe ao seu modo de tratar a realidade. Daí, ele vai fazer uso da noção de *força* para compreender a criação e a mudança no seio da própria natureza. Para isso, ele estabelece, de saída, que toda realidade corresponde a um conjunto de forças em relação: “a natureza se dá como uma multidão de relações de forças” (Nietzsche, 1977, X, 26[38], p. 181). Mas para compreendermos a natureza como um imenso campo de forças, é preciso que acompanhemos a maneira como Nietzsche pensa o estatuto destas forças em relação.

De maneira diversa à Física, que compreende a força como um ente dotado de uma determinada quantidade fixa de intensidade vetorial, Nietzsche marcará sua posição afirmando: em primeiro lugar, que o “ser” das forças é o plural, ou seja, que não existe força isolada, mas a força só pode ser pensada em relação com outra força, e, em segundo lugar, que não existe quantidade da força fora da relação com outra força. Logo, não há força vetorial, sendo a quantidade da força determinada apenas *na* relação com outra força. Ou seja, o modelo de natureza para Nietzsche não deve ser compreendido de acordo com o modelo atomista da Física, isto é, como um conjunto de forças dotadas cada uma de uma quantidade de força ou de um vetor de intensidade anterior a qualquer relação.

Para Nietzsche, não basta minimizar e multiplicar o velho modelo metafísico que pensa a origem de qualquer coisa a partir de uma relação entre elementos cuja existência é dada e inquestionável, entre pequenos “seres” possuidores de uma realidade em si. Contudo, Nietzsche é radical neste aspecto: para ele não existe qualquer realidade em si na natureza, inclusive os átomos ou as menores partículas por nós percebidas. Segundo Nietzsche, os elementos mais simples revelam já uma complexidade crescente de forças e de variações que alcançam a ordem do infinitesimal. Neste sentido, um átomo, antes de ser uma coisa ou um dado fixo, assemelha-se a uma multiplicidade de “turbilhões” cujos movimentos constituem as propriedades da matéria. Encontramos em Bergson essa mesma maneira de apreender os elementos mínimos da natureza, quando ele nos diz que “o átomo se torna um movimento, [...] ele é uma relação entre relações, [...] e que a forma mesma dos elementos últimos da matéria é aí reconduzida a um movimento” (Bergson, 1948, p. 155). Veremos que Tarde também compartilha desta perspectiva a partir de sua concepção de “mônada”, que corresponde aos elementos infinitesimais e heterogêneos da natureza e da vida social.

Vitalismo das forças: a realidade como *Vontade de Potência*.

É neste ponto que Nietzsche, assim como Bergson e Tarde, se afasta e se opõe à toda a tradição da filosofia e da ciência, na medida em que substitui o princípio transcendente do *Ser*, pelo princípio imanente da *Diferença*. Trata-se de sua crítica radical ao modelo substancialista da verdade, e da afirmação do modelo paradoxal do devir. Nietzsche vai, portanto, atribuir às forças em relação um elemento diferencial que corresponde a um “complemento vital” das forças. De acordo com o seu “vitalismo das forças”, Nietzsche compreende que se fosse possível isolar uma força, quer dizer, parar as relações que envolvem as forças, nada se criaria na natureza, e nem mesmo a vida seria possível. Entretanto, se o perspectivismo concebe as forças em relação, é preciso, porém, compreender o que move as forças, o que as põem em relação, como se determina este vitalismo? E mais, como não há força em si, com uma quantidade particular de intensidade, resta saber como advém uma força e sua respectiva quantidade de força? Nietzsche dirá: graças a este elemento diferencial que é

simultaneamente atribuído à força como um complemento *e* como algo de interno à própria força. Enfim, trata-se da *Vontade de Potência*³⁸.

Atribuir uma vontade ou um querer interno à própria força é o que garante a mobilidade das forças, isto é, o que coloca as forças em relação, o que move a força em direção a outra força, e constitui assim uma espécie de *vitalismo das forças*. No entanto, não devemos compreender a vontade como um atributo de um “sujeito” que supostamente comandaria ações sobre a matéria em geral, pois “a vontade, bem entendido, só pode agir sobre uma vontade, e não sobre uma matéria (os nervos, por exemplo). Chega-se, assim, à idéia de que onde se constatam efeitos, é por que uma vontade age sobre uma vontade” (Nietzsche, 1992, [36], p. 43). De outra maneira, Nietzsche diz que “a vontade de potência manifesta-se apenas ao contato de *resistências*: ela procura isto que lhe resiste” (1977, XIII, 9 [151], p. 84). Assim, para o filósofo, o objeto de uma vontade é uma outra vontade constituindo uma relação de comando e obediência, isto é, uma *hierarquia* das vontades em relação³⁹. Neste sentido, segundo Nietzsche, vemos que “em todo querer a questão é simplesmente comandar e obedecer no interior de uma estrutura coletiva complexa feita de várias ‘almas’” (1992, [19], p. 25). Dessa maneira, é preciso compreender que nenhuma força existe sem estar engajada em uma relação de combate com outras forças, seja em cada função vital e mesmo em cada acontecimento do mundo, pois a essência da vontade de potência reside na relação ativa das forças em que se revela um *combate pela dominação*⁴⁰.

³⁸ Adotamos o termo Vontade de Potência para a expressão original *Wille zur Macht*, ao invés de Vontade de Poder. Acreditamos que em várias passagens Nietzsche utiliza a mesma expressão para sentidos diferentes, no entanto, a escolha por “poder” permanece, para nós, atrelada a um sentido político do termo, que é viável e comparece neste sentido quando o filósofo trata das relações entre os indivíduos fortes e/ou fracos. No entanto, o termo “vontade de potência” é atribuído à dinâmica das forças em todos os graus do devir, e não exclusivamente no âmbito humano, ao qual se costuma inferir o sentido político ou econômico do termo “poder”. Por outro lado, é preciso não esquecer que Nietzsche é um pensador da imanência, logo, o uso do termo “potência” não deve ser confundido com o sentido aristotélico. Ao invés de Aristóteles, que trata a potência como um possível a ser realizado por uma “passagem ao ato”, isto é, como algo já dado enquanto possibilidade antes da ação, Nietzsche não separa a potência do ato; ao contrário, para Nietzsche, a potência só existe em ato, ela é o próprio ato, pois a força e a quantidade da força (potência) se expressam na própria ação. Apesar de adotarmos aqui o termo Vontade de Potência, utilizamos as citações extraídas das edições em língua portuguesa em que a expressão original *Wille zur Macht* está traduzida como Vontade de Poder.

³⁹ Nietzsche concebe assim a constituição de toda a natureza pela afirmação das vontades umas sobre as outras. Logo, tudo o que existe é resultado desta relação entre vontades. Tudo o que é, portanto, expressa um grau de potência das vontades em relação.

⁴⁰ No entanto, deve-se enfatizar o aspecto relacional da vontade de potência e compreender que o querer dominar inerente às forças só se manifesta em uma relação entre forças. Com isso, deve ficar claro que nunca se pode pensar em *uma* força, pois ao assim isolá-la corremos o risco de lhe atribuir seja uma quantidade de potência, seja uma direção de irradiação, seja uma vontade de dominar própria, enfim, tratá-la como um “sujeito” dotado de vários atributos independentes. Porém, não se trata de negá-los, mas pensá-los como determinados sempre em uma relação com outras forças. Sobre o aspecto relacional da

Num outro aspecto, Nietzsche nos diz que a quantidade de força das forças emerge como uma diferença que se estabelece *na* relação entre duas ou mais forças, isto é, que de um encontro de forças irá se determinar, para cada força, sua respectiva quantidade intensiva, sua diferença de quantidade. Mas é a vontade de potência, enquanto elemento diferencial das forças, que vai aí determinar a diferença de quantidade das forças, pois a força nela mesma não tem realidade fixa, tudo dependendo de sua relação com outros *quanta* de forças. É neste sentido, portanto, que Nietzsche vai colocar a *diferença* na origem, enquanto emergência de uma relação de forças, ao contrário do que operam a Física e a Metafísica, as quais estabelecem “seres” constituídos e isolados ou momentos primordiais que, por uma “ação superior” de um *deus ex machina*, põem-se a relacionar uns com os outros e assim dão origem ao “mundo”.

O que Nietzsche identifica, porém, é exatamente a ação de um princípio imanente que representa a diferença, o devir na origem de qualquer coisa ou fenômeno. No entanto, esta origem não significa um começo, pois para Nietzsche não há começo do mundo. Daí ele reivindicar, para além da Física e da Metafísica, a vontade de potência imanente à própria força. Ou seja, ele opera uma distinção manifesta entre o que é exterior (as coisas ou fenômenos) e o que é interno a isto que se exterioriza, isto é, o processo interno sem o qual toda exteriorização não seria possível, e que corresponde à essência mesma da exteriorização. Assim, ele nos apresenta o seu conceito que nos permite pensar a criação dos fenômenos como exteriorização:

Este conceito *vitorioso* de força, graças ao qual os nossos físicos criaram Deus e o universo, tem necessidade de um *complemento*; é necessário *atribuir-lhe* um querer *interno* que designarei por “vontade de poder”, ou seja, como a ânsia insaciável de manifestar o poder; ou ainda, o uso e o exercício do poder, o impulso criador (Nietzsche, 1995a, II, [309], p. 332).

Ou seja, se para Nietzsche não houve um começo do mundo tal qual o conhecemos, um mundo de formas exteriores e leis, um mundo “organizado”, é por que na origem de qualquer lei, forma ou ordem, é sempre preciso pensar a diferença, ou melhor, a relação, como aquilo que resulta da afirmação das forças num encontro diferencial. Assim, para qualquer forma ou fenômeno que discernimos no mundo,

vontade de potência cf. MONTEBELLO, Pierre. *Nietzsche. La volonté de puissance*. Presses Universitaires de France, Paris, 2001; e, MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche. Physiologie de la volonté de puissance*. Paris: Éditions Allia, 1998.

Nietzsche dirá: são forças, não passam de forças em relações diferenciais que constituem a expressão da própria diferença das forças que os compõem. Com isso, a vontade de potência se manifesta a partir de uma relação interna da qual se deduz a dimensão afetiva das forças invocada por Nietzsche como “*Pathos*”. Neste sentido, de acordo com Montebello, se para Nietzsche “*a vontade se potência se manifesta por toda parte como afeto*, é em virtude de uma relação ontológica primordial que é preciso ser compreendida nisto que ela constitui *a estrutura ontológica fundamental de todo fenômeno*” (2001, p. 24-25).

Assim, de sua característica primitivamente afetiva, a vontade de potência só pode ser pensada pela reciprocidade do “agir-sobre” das forças, a partir do qual a direção crescente ou decrescente da potência se determina. Dessa forma, devemos interpretar “todo acontecimento, todo movimento, todo devir como um estabelecimento de relações de grau e força, como uma *luta*” (Nietzsche, 1977, XIII, 9[91], p. 55). Então, a estas relações diferenciais das forças, que correspondem aos objetos da natureza, Nietzsche atribuirá uma “unidade de dominação” como decorrência da ação das forças de acordo com a vontade de potência, ou seja, a diferença de quantidade das forças indica a dominação de umas sobre as outras, do comando das forças dominantes e da obediência das forças dominadas, buscando “criar *maiores* unidades de poder” (Nietzsche, 1998, II, [11]).

Obedecer e comandar são, portanto, decorrências da relação das forças movidas pela vontade de potência. É sempre pela vontade de potência que uma força prevalece sobre as outras, as domina ou as comanda. Mais do que isso: é ainda a vontade de potência que faz com que uma força obedeça numa relação; é por vontade de potência que obedece. Ou, como diz Nietzsche:

O que induz o vivente a obedecer e a mandar e, ao mandar, praticar ainda a obediência? Escutai agora minhas palavras, ó sábios entre os sábios! Examinai seriamente se não entrei no coração da vida, e até às raízes do seu coração! Por todo lugar onde encontrei a vida, encontrei vontade de potência; e mesmo na vontade daquele que obedece encontrei a vontade de ser senhor (1995b, p. 127).

Dessa forma, obedecer e comandar constituem as qualidades da força referidas às suas respectivas quantidades de poder de dominação. No entanto, as forças inferiores, sendo as forças que obedecem, não deixam de ser forças, distintas das forças superiores, pois não são negadas por estas. Ou seja, “nenhuma força renuncia à sua

própria potência. Do mesmo modo que o comando supõe uma concessão, admite-se que a força absoluta do adversário não é vencida, assimilada, dissolvida. Obedecer e comandar são as duas formas de um torneio” (Nietzsche, 1995a, II, [91], p. 249). É neste sentido que é preciso compreender “a relação entre aquele que domina e aquele que é dominado é um combate, e que a relação do obediente com o dominador deve ser compreendida como uma resistência” (Nietzsche, 1977, XI, 40[55], p. 392). Com isso, na natureza, o que se verifica é sempre uma relação entre forças dominantes e forças dominadas, uma *tendência* das forças a se apoderarem umas das outras e estabelecerem seu domínio, mas dominar significa, para Nietzsche, afirmar a sua própria diferença ou ir a cada instante ao limite de suas conseqüências (1992, [22]). Neste sentido, o que faz com que uma força esgote tudo o que ela pode a cada momento, o fato dela não poder se conservar de nenhuma maneira em sua inteireza deve-se, portanto, ao fato dela ser convocada por todas as outras forças que constituem o seu “ser”.

Neste sentido, para Nietzsche, não há equilíbrio na natureza, não há estado estático no mundo, pois as forças dominantes não anulam as forças dominadas, não aniquilam a diferença de quantidade destas, de modo que é preciso pensar a relação diferencial entre as forças como uma relação de *tensão*. Pois, se as forças tendessem a um equilíbrio ou se tornassem capazes de igualar suas diferenças, jamais poderíamos pensar como qualquer coisa se constituiria ou se transformaria no mundo. Dessa maneira, portanto, torna-se inviável pensar qualquer tipo de totalização na natureza, pois esta tensão, enquanto elemento diferencial imanente, expressa tanto a manutenção de uma dominação das forças superiores quanto a *coexistência* das forças dominadas ou inferiores. E é esta coexistência, por sua vez, que nos permite pensar toda e qualquer mudança na natureza, ou seja, toda mudança irá corresponder a uma tomada de domínio por novas forças que entram numa relação, assujeitando as forças dominantes precedentes. É neste sentido que a natureza possui uma história, que “é a sucessão das forças que dela se apoderam e a coexistência das forças que lutam para delas se apoderar” (Deleuze, 1962, p. 4). Assim, para um objeto qualquer, haverá tantos sentidos quantas forem as forças capazes de se apoderar dele. Porém, todo objeto é já expressão de uma força, mas muda de sentido de acordo com a força que se apropria dele a cada instante. Logo, não há objeto neutro, pois todo objeto está já possuído por uma força dominante.

Afeto e vitalidade não-orgânica: ressonâncias Nietzsche e Tarde.

Ao vitalismo das forças que corresponde à teoria da vontade de potência em Nietzsche, encontramos em Gabriel Tarde um vitalismo afetivo que consideramos equivalente. A partir deste, Tarde procede a uma crítica contra as perspectivas que se fundamentam sobre o substancialismo e nas formas da identidade do Ser. O que está em jogo nesta crítica é uma espécie de reaproximação entre “natureza” e “sociedade” a partir de uma *teoria dos afetos*. Isto é, Tarde vai constituir uma perspectiva onde as forças afetivas estão no centro dos processos a partir dos quais natureza e sociedade se compõem.

Ao introduzir esta filosofia dos afetos no domínio das ciências sociais, Tarde (1999a) lança de saída uma crítica radical à sociologia de sua época, que pretendia se definir como uma ciência do “homem”, embora este não seja o elemento determinante, mas determinado pelo social. Para Tarde, ao contrário, o princípio a partir do qual os homens se unem em grupos ou sociedades seria o mesmo que o da adesão entre os átomos na física, ou da nutrição na biologia, não havendo qualquer privilégio ao gênero humano. Com isso, Tarde se opõe ao modelo transcendente do pensamento sociológico clássico que opera por dicotomia e no qual o homem é determinado por uma instância sobre-humana, o social. Por outro lado, ele estabelece um princípio imanente por meio do qual as oposições entre indivíduo e sociedade, natureza e cultura, sujeito e objeto etc., devem ser superadas em proveito de um pensamento onde estes termos emergem conjuntamente.

O vitalismo afetivo de Tarde deve, portanto, ser compreendido como uma teoria das forças, da potência e de sua expressão. Ele é concebido a partir de um conceito tomado de empréstimo da filosofia de Leibniz, a *Mônada*. Porém, embora Tarde retome o projeto leibniziano de subordinação do mecanicismo cartesiano a um dinamismo imanente das forças⁴¹, ele vai operar alguns deslocamentos em relação ao

⁴¹ Em Descartes, as partículas elementares só integram uma extensão ou entram em novas figuras a partir da impulsão de um movimento que não provém de uma força interna. Trata-se de um choque, de um movimento transmitido desde o “peteleco inicial” dado por um Deus distante. Assim, para Descartes, a matéria seria morta e sem outra força senão aquela que a atravessa do exterior. Com isso, Descartes fará apelo ao princípio de um movimento transcendente nos quadros de uma criação continuada, ignorando todo élan vital. Dessa forma, ele se serve do *princípio de inércia* para definir a natureza, no qual as individualizações recebem sua sinergia do exterior. De outro modo, o conceito de mônada, invocado por Leibniz, se impõe precisamente como uma refutação da inércia reivindicada pelo mecanicismo cartesiano. Para Leibniz, portanto, a vida é interior aos elementos que se atualizam, de modo que as mônadas que Leibniz compreende devem se opor aos átomos inerciais do mecanicismo cartesiano. Por fim, é por este vitalismo imanente à natureza que a monadologia deve se distinguir de todo atomismo. Sobre este tema

conceito original de mônada. Ou seja, Tarde irá recusar a transcendência atribuída por Leibniz às mônadas, negando que elas se reduzam a uma espécie de microcosmo fechado em que suas relações estejam fundadas a partir de uma harmonia preestabelecida. Ao contrário, Tarde (1999a) vai pensá-las como abertas e agindo umas sobre as outras, comunicando-se e transmitindo fluxos de umas às outras. Daí sua característica essencial, pois ao invés de pensá-las como coisas fechadas, as mônadas devem ser compreendidas como forças agentes, como elementos infinitesimais que se definem como *centros de ação* que tendem ao limite. Porém, devemos compreender este limite não como um obstáculo ou um envoltório que delimitaria estes centros, mas sim como o poder de ação das forças. Assim, tal como a força na filosofia da vontade de potência, a mônada tardeana tende ao limite daquilo que ela pode. Ao definir-se por sua força irradiativa, a mônada ou os elementos infinitesimais não devem ser compreendidos como elementos simples, mas como potências, já que tender ao limite de sua própria força é o próprio da potência.

De outro modo, assim como as forças na teoria da vontade de potência de Nietzsche, o ser da mônada tende a compor sua força com a de outras mônadas para aumentar sua potência. Neste sentido, o melhor termo para exprimir a formação e o crescimento de um ser qualquer é o de aquisição ou apropriação. Com isso, Tarde vai pensar essas composições de potência das mônadas a partir de uma *lógica da possessão*, visando se afastar das concepções substancialistas do ser em proveito de um princípio de conexão. Assim, ele substitui o verbo *ser* (*être*) pelo verbo *haver* (*avoir*), pois ao invés de buscar a essência identitária dos entes, é preciso antes defini-los por suas propriedades diferenciais e por suas zonas de potência⁴². Neste sentido, Tarde protesta que “há milhares de anos vêm sendo catalogadas as diversas maneiras de ser, os diversos graus do ser, mas nunca se teve a idéia de classificar os diversos graus da possessão” (1999a, p. 89). Dessa forma, ele reivindica a necessidade de se pensar o

Cf. LEIBNIZ, G. *La monadologie*. Édition critique établie par Émile Boutroux, Paris : Le Livre de Poche, 1991. ; DELEUZE, Gilles. *Le pli, Leibniz et le baroque*. Les Éditions de Minuit, 1988. ; e, MARTIN, Jean-Clet. *Tarde: une nouvelle monadologie*. In: *Multitudes*, n° 7, p. 186-192, Paris, Decembre 2001.

⁴² Sobre este deslocamento verbal operado por Tarde cf. VARGAS, Eduardo V. Gabriel Tarde e a diferença infinitesimal. In: *Monadologia e Sociologia – e outros ensaios*. – Organização e introdução: Eduardo Viana Vargas, Tradução: Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2007.

mundo a partir do conjunto das forças afetivas e de suas relações, de modo que somente a apropriação e a posse poderão o explicar⁴³.

Assim liberada da marca clássica do leibnizianismo, a mônada tardeana desvincula-se da necessidade de pressupor uma *substância* e uma *identidade* do Ser para fundar sua atividade. Com isso, a tendência ou a atividade da mônada perde todo vestígio possível de intencionalidade, de modo que devemos compreender sua ação antes como uma *tensão*, do que como um vetor cujo raio de direção seria pré-determinado. Toda a dificuldade em compreender a atividade, tanto da mônada em Tarde quanto da vontade de potência em Nietzsche, vem da ilusão produzida por nossa inteligência em separar a força da sua ação, o fim da ação do próprio ato, atribuindo um suposto “sujeito” da ação ou da vontade. Ora, mas se a força expressa um grau de potência, esta ilusão acaba por separar a força daquilo que ela pode e assim a mônada se tornaria equivalente a uma partícula cuja quantidade de intensidade seria dada previamente, do mesmo modo que a vontade estaria vinculada a um querer prévio de um suposto agente que pudesse escolher agir mais ou menos sua potência. A fim de ilustrar tal separação entre força e ação, Nietzsche se utiliza da metáfora do trovão e do relâmpago articulada ao problema da moral. Ele diz:

Assim como o povo distingue o corisco do clarão, tomando este como *ação*, operação de um sujeito de nome corisco, do mesmo modo a moral do povo discrimina entre a força e as expressões da força, como se por trás do forte houvesse um substrato indiferente que *fosse livre* para expressar ou não a força. Mas não há este substrato; não existe “ser” por trás do fazer, do atuar, do devir; “o agente” é uma ficção acrescentada à ação – a ação é tudo (Nietzsche, 1998, I, [13], p. 36).

Dessa forma, para compreender a ação da mônada e da vontade, seria preciso reintegrar este suposto “sujeito” ativo ao seu “objeto”, às suas “intenções”, e aos seus “fins” no próprio ato pelo qual elas se expressam. A ação da força reivindica sua natureza relacional ou plural tanto para Nietzsche como para Tarde, pois cada força é determinada imediatamente e afetivamente pela ação à distância que ela tem com as outras forças. Desse modo, resulta que “a vontade só pode agir sobre uma vontade”, assim como uma mônada só pode ser pensada em relação com outra mônada, e que é pela relação que as quantidades de potência se determinam na medida mesma em que se

⁴³ A propósito desta lógica da posse em Tarde cf. DEBAISE, Didier. *Une métaphysique des possessions. Puissances et sociétés chez Gabriel Tarde*. Revue de Métaphysique et de Morale, N° 4, 2008.

expressam, pois a potência *é* sempre em ato, ou seja, ela só existe na ação da força. Assim, a definição da força se fará, para ambos, a partir da determinação da diferença de quantidade dos diferenciais de potência. Estas quantidades intensivas que emergem como diferenças *na* relação entre as forças acabam por constituir uma relação de comando e obediência a partir da qual vão se produzir hierarquias de vontades e de mônadas em relação. Enfim, pelos diferenciais de potência que se determina para cada força, emerge na natureza relações de poder, de comando e obediência, que definem os limites de um corpo físico, as formas de um órgão ou de uma célula, ou ainda a abrangência e a adesão a uma invenção qualquer no seio da sociedade. Neste sentido, de acordo com Lazzarato (1999a), Tarde considera que

toda coisa, todo corpo é uma sociedade, na medida em que as forças afetivas se chocam, se compõem e se agregam de acordo com as trocas de comando e obediência determinadas pelos diferenciais de potência que as definem. As mônadas dominantes impõem suas leis às mônadas dominadas, se trate de um “átomo conquistador”, de um Estado ou de uma Nação. Não há outras leis que as leis sociais (p. 104).

No entanto, se Tarde extrai uma teoria do poder a partir da natureza das forças afetivas, é preciso evitar o risco de compreender as relações de comando e obediência segundo a relação unívoca do dominador e do escravo, já que as mônadas são todas “livres” e “independentes”, e produzem e reproduzem uma atividade que é sempre “*causa sui*”. De outro modo, não se deverá confundir as relações de poder entre as mônadas com a violência exercida por um corpo sobre outro, pois o poder se constitui positivamente, e não por interdição ou coerção. Com isso, Tarde recusa à teoria do fato social de Durkheim a compreensão de que o poder se exerce necessariamente por pressão, e procura mostrar, em contrapartida, que o poder faz antes apelo à sugestão e à imitação⁴⁴. Neste sentido, Tarde diz: “o que liga os homens é o poder. Se vê mal quando se diz que a característica dos fatos sociais era a de ser coercivos e forçados. É desconhecer isto que há de espontâneo na maior parte da credulidade e da docilidade populares” (2001, p. 48). Para Tarde, ao contrário, a mônada é, por sua natureza mesma, um “fato social”, na medida em que ela se determina e se modifica a partir das relações diferenciais de poder com as outras mônadas.

⁴⁴ Veremos mais adiante como Tarde pensa a sociedade e a memória social pelo conceito de imitação, contrapondo-se à perspectiva de Durkheim que as pensa por meio da imposição e da coerção.

O paralelo com o pensamento de Foucault é evidente, na medida em que sua redefinição da teoria do poder se opera por meio de uma releitura da vontade de potência nietzscheana enquanto força afetiva (*Pathos*). Assim, para Foucault, “o poder é um modo de ação que não age diretamente e imediatamente sobre os outros, mas que age sobre sua própria ação [...] O poder é uma ação sobre a ação” (1984, p. 313). Dessa forma, devemos compreender que tanto para Foucault, quanto para Tarde e Nietzsche, o exercício de uma força sobre outra força tem antes por resultado induzir um movimento do que destruir uma à outra. Neste sentido, o poder se define então por sua capacidade de solicitar, de incitar, de “sugerir” as condutas, ele é da ordem do governo antes que do afrontamento, já que se exerce sobre os “sujeitos livres, enquanto eles são livres”, enquanto eles têm diante de si um campo de possibilidades autorizando diversos modos de comportamentos. A “liberdade” é assim considerada por Foucault como uma condição de existência do poder. Este tipo de poder remete antes ao governo das almas pela igreja (poder pastoral) que ao modelo da guerra. Desse modo, a superioridade do poder religioso repousa sobre esta capacidade de mobilizar menos as idéias e suas representações do que os afetos e as potências.

Por outro lado, se os elementos infinitesimais são todos livres e independentes, só as relações de comando e obediência podem explicar o acordo, a estabilidade e a repetição dos fenômenos. Tarde vai então “explicar as leis naturais, a similitude, a repetição dos fenômenos e a multiplicação dos fenômenos semelhantes (ondas físicas, células vivas, cópias sociais) pelo triunfo de certas mônadas que quiseram estas leis e impuseram estes tipos” (1999a, p. 57). Para Tarde, portanto, as “leis naturais” estão a serviço das forças e não o inverso. Com isso ele quer dizer que, longe dos átomos estarem submetidos às leis universais, são as leis atômicas que devem ser concebidas como a resultante de uma organização política das relações entre átomos conquistadores e átomos conquistados. De outra maneira, no âmbito dos fenômenos vitais, o corpo deve ser considerado como o resultado de uma batalha em que se entregam as mônadas. Neste sentido, “pode-se dizer que a forma atual de nosso corpo, a ponderação mútua de nossos órgãos, é de alguma maneira o traçado de uma fronteira após uma guerra, o resultado momentâneo de um tratado de paz” (Tarde, 2007, p. 147).

Dessa forma, toda regularidade ou semelhança na natureza, seja física, vital ou social, deve ser compreendida como a repetição dos movimentos infinitesimais desejados e impostos pelas mônadas umas sobre as outras. Por outro lado, uma

mudança, uma diferença, é sempre uma mudança e uma diferença nas relações de comando e de obediência, uma diferença no poder de comandar e de obedecer, na potência de ir até o limite do que a força pode, enfim, uma diferença de organização e de hierarquia entre as mônadas conquistadoras e as mônadas subordinadas. Para Nietzsche, neste sentido, “não saberíamos deduzir uma *transformação* qualquer sem que haja a apropriação de uma potência sobre outra potência” (1977, XIV, 14 [8], p. 28). Assim, é preciso compreender que as forças afetivas não fundam somente relações de poder, mas também a “resistência” às relações de comando e obediência. Dessa forma, todos os grandes mecanismos reguladores, o “mecanismo social, o mecanismo vital, o mecanismo molecular, o mecanismo estelar” acabam por serem quebrados por “revoltas internas”. Mas como se subtrair ao comando das mônadas conquistadoras que impõem suas leis? Segundo Tarde, é preciso compreender que um corpo constituído, uma lei formulada, são composições/repetições de elementos infinitesimais e que

seus elementos componentes, soldados desses diversos regimentos, encarnação temporária de suas leis, nunca pertencem ao mundo que constituem senão por um lado de seu ser, escapando por outros lados. Os atributos que cada elemento deve à sua incorporação no regimento não formam sua natureza completa; ele tem outras inclinações, outros instintos que procedem de arregimentações diferentes (1999a, 80).

Neste sentido, Tarde introduz uma perspectiva não totalitária da constituição dos compostos ao afirmar que a relação de poder que uma “mônada-chefe” impõe sobre as mônadas dominadas não esgota a natureza da mônada que ela domina. Assim, para toda composição de forças ou mônadas, coexiste uma franja de virtualidades ou um fundo pré-individual que não se esgota na atualização de um corpo, seja ele físico, biológico ou social. Dessa forma, em ressonância com Gilbert Simondon (2005), Tarde vai pensar a resistência contra as formas de dominação atualizadas a partir desta “reserva de ser” que resta em toda relação de poder. Além de possibilitar as resistências e transformações das composições atualizadas, o virtual ou o pré-individual, segundo Simondon, determina no ser um “equilíbrio metaestável” que impede também que o ser seja igual a ele mesmo. Assim, o ser se torna sempre mais do que uma unidade e passa a ser compreendido como uma multiplicidade virtual cuja dimensão atual corresponde apenas a uma parte infinitesimal. Neste sentido, deve-se compreender, por um lado, que o indivíduo, ou corpo individuado, é sempre contemporâneo de sua individuação, do seu processo genético, e por outro, que ele não é apenas resultado, mas também *meio* de

individação⁴⁵. Devemos compreender, portanto, que a metaestabilidade de um sistema é definida pelo conjunto das forças e energias potenciais (ou diferenças potenciais) que permanecem associadas aos corpos individuados e a partir das quais novas individuações podem se efetuar⁴⁶. Com isso, Tarde e Simondon dessubstancializam os fenômenos na medida em que pensam a invenção ou a criação sem recorrer a qualquer forma de totalidade anterior e/ou exterior aos corpos que se individualizam⁴⁷.

Dessa maneira, sendo as forças e suas variações não somente atuais, mas também compreendidas como uma realidade virtual, o real atual não pode ser explicado sem levarmos em conta sua relação imanente à imensidade do possível. Seja, portanto, no domínio físico como no domínio vivo, assim como no mundo social, o realizado deve ser compreendido como uma parte infinitesimal do realizável ou dos possíveis virtuais. Assim, Tarde o diz:

As virtualidades sendo dadas, nós não podemos afirmar a necessidade efetiva dos fenômenos que resultam de seu encontro sem afirmar ao mesmo tempo a necessidade de outros fenômenos que talvez nunca foram, nem nunca serão, mas que teriam sido se outros encontros tivessem tido lugar (Tarde, 1999b, p. 256).

A partir destas duas dimensões que se expressam pelas tendências de conservação e diferenciação inerentes às forças, Tarde afirma que haveria, imanente à vida ordinária e ao encadeamento das realidades, uma vida silenciosa, um encadeamento pacífico de possibilidades. É esta vida, que trabalha silenciosamente no nível das forças, que corresponde ao móvel dos fenômenos do mundo e vai interessar tanto à Tarde quanto à Nietzsche. É por ela que a criação é pensada, na monadologia tardeana e na teoria da vontade de potência nietzscheana, para além de uma perspectiva transcendente. Trata-se, portanto, do conceito-chave de vitalismo pensado por estes

⁴⁵ Esta relação paradoxal entre meio e produto, individuação e indivíduo, assegurada pela idéia fundamental de que “o pré-individual permanece e deve permanecer associado ao indivíduo, ‘fonte de estados metaestáveis futuros’”, é encontrada também em DELEUZE, Gilles. “Gilbert Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique*”. In: *L'île deserte*. Les Éditions de Minuit, Paris, 2002b, p. 124.

⁴⁶ A propósito dos sistemas metaestáveis cf. ESCÓSSIA, Liliana da. “O coletivo como campo de intensidades pré-individuais”. In: ESCÓSSIA, L. & CUNHA, E. (Orgs.). *A psicologia entre indivíduo e sociedade*. – São Cristóvão: Editora da UFS, 2008.; e “Por uma ética da metaestabilidade na relação homem-técnica”. In: PELBART, P.; COSTA, R.(Org.). *O reencantamento do concreto*. Cadernos de subjetividade. São Paulo: Hucitec, 2003.

⁴⁷ Sobre a aproximação entre os pensamentos de Simondon e Tarde cf. COMBES, Muriel. *Simondon: individu et collectivité*. Presses Universitaires de France, Paris, 1999.

autores a partir de questões diferentes, porém teoricamente convergentes, e que é expresso através da concepção de uma “vida como potência não-orgânica⁴⁸”.

Através deste modo de compreender a vida por meio de um princípio imanente, ambos terminam por realizar uma operação de dessubstancialização do ser, que os levam a pensar o real como um campo de forças sempre em relação. Mas isto não faz pensar que o mundo seja da ordem da aparência ou da ilusão, mas que tem uma realidade que é da mesma ordem daquela dos nossos afetos. É por meio deste vitalismo afetivo que Nietzsche e Tarde compreendem os fenômenos do mundo através de um plano de imanência, contrapondo-se assim às filosofias que se apóiam no modelo do Ser como unidade fundamental. Definida por Tarde como “puro sentir” e por Nietzsche como “pathos”, a natureza afetiva da força deve ser compreendida como poder de afetar e de ser afetado. Isto é, ela possuiria duas propriedades: uma pela qual ela tende ao limite do que pode, onde ela é atividade e potência sempre em ato; e outra em que ela é sentir ou capacidade de contração, de “retenção do morto no vivo”, do que não é mais naquilo que é.

O paralelo e uma maior aproximação com o pensamento de Bergson se tornam aqui evidente, pois a duração se revela como uma força, ou melhor, como uma potência que conserva o antes no depois, o passado no presente, ou, na linguagem de Tarde, o “morto” no “vivo”. Para Bergson, a duração, o tempo, deve ser considerado “como uma força à sua maneira” (1948, p. 117). Neste sentido, o processo de criação do tempo se constitui como um processo de criação e de acumulação das forças. Este poder de conservação, ou esta potência de sentir, tem como fundamento o virtual, que se define, por um lado, como *força receptiva*, isto é, memória, e por outro, como *espontaneidade* ou atividade, pois o virtual tende sempre à atualização. Dessa forma, tanto em Tarde quanto em Bergson, a relação entre atual e virtual é o que constitui a própria força, e a qualificação imediatamente temporal da força é o que permite compreender a sua espontaneidade e sua receptividade, ou seja, a capacidade ou o poder de afetar e de ser afetado da força.

⁴⁸ Esta concepção de vida é compartilhada e desenvolvida em todo o pensamento de Gilles Deleuze. Ela comparece sobretudo ligada aos conceitos de vontade de potência de Nietzsche e de duração/memória de Bergson. Esta expressão aparece nos textos de Deleuze em *Mille Plateaux*. Les Éditions de Minuit, Paris, 1980; em *Pourparlers*. Les Éditions de Minuit, 1990, p. 196; e na *Lettre-Préface*. In: BUYDENS, Mireille. Sahara: l'esthétique de Gilles Deleuze. Paris: Vrin, 2005, p. 7. Um maior desenvolvimento deste conceito de vida não-orgânica na obra de Deleuze é apresentado por François Zourabichvili em *Le vocabulaire de Deleuze*. Ellipses Édition Marketing S.A., 2003, p. 84-89.

Assim como em Bergson a duração corresponde ao movente da realidade, para Nietzsche e para Tarde o vitalismo da força afetiva é a única explicação possível do movimento, ele é o móvel do mundo não-orgânico, pois está na origem de todos os movimentos, inclusive dos movimentos mecânicos. Dessa forma, ao defini-la como “pathos”, Nietzsche concebe a força como ponto de irradiação do movimento; assim ele o diz:

Que toda força motriz é vontade de dominar, que não há outra força física, nem dinâmica, nem psíquica. (...) Eu tenho necessidade de partir da “vontade de potência” como da origem do movimento. Em seguida, o movimento não pode ser condicionado do fora, não pode ser *causado*.... Eu tenho necessidade de pontos de origem do movimento, de centros de movimento a partir dos quais a vontade age... (Nietzsche, 1995a, [42] p. 231 e [59] p. 239).

Para Tarde, de outro modo, o ser da mônada é constituído como força e tendência (que é o movimento ele mesmo), como sentir puro que caracteriza a natureza afetiva do elemento infinitesimal. Neste sentido, para ele, “todo o universo exterior é composto de almas outras que a minha, mais no fundo parecidas com a minha” (Tarde, 1999a, p. 44), nisto que a natureza da alma é totalmente afetiva, “qualidade pura”, *sentir sui generis*. O sentir puro corresponde, segundo Tarde, ao ponto de aplicação das duas “potências da alma”, a *crença* e o *desejo*. Assim, devemos compreender por “crença” a força pela qual toda mônada se distingue e se distingue das outras mônadas, e por “desejo” a força pela qual ela se modifica e modifica as outras mônadas. No entanto, é preciso ainda que se compreenda que o desejo e a crença, enquanto potências, tendências ou intensidades da alma, não têm nada de antropomórfico, mas antes caracterizam o “ser espiritual” da força. Dessa forma, para Tarde, “a *alma pura* consiste nesta dupla virtualidade, ou antes, em uma fusão destas duas virtualidades” (Tarde, 1999c, p. 183).

O recurso ao conceito bergsoniano de virtual ou virtualidade conduz Tarde à definição da mônada como uma multiplicidade de penetração ou multiplicidade qualitativa e virtual, tal como Bergson definiu a própria duração. Isto é, ao operar o deslocamento conceitual em relação ao modelo transcendente de Leibniz, Tarde vai compreender as mônadas como multiplicidades intensivas “que se interpenetrariam reciprocamente, ao invés de serem exteriores umas às outras” (Tarde, 1999a, p. 56). Com isso, em Bergson e em Tarde, o virtual corresponde à parte incorporal ou espiritual

de nossa realidade, ou seja, ele representa a inclusão do espírito no mundo como o seu aspecto imanente.

Haveria, portanto, para além da pluralidade das forças, um *monismo do afeto* como condição “vital” de produção da realidade, onde nossas crenças e nossos desejos participam da força afetiva que constitui o mundo. Com isso, devemos compreender que todo ser é expressão de forças que se manifestam através dos atos de “desejo e repulsão” e dos atos de “afirmação e negação”. Assim, de um lado, o desejo exprime a “ação” da força afetiva, e de outro a crença manifesta o seu lado “intelectual”. É neste sentido que, na filosofia de Tarde, o ser se exprime através de duas potências, a potência de *agir* e a potência de *pensar*.

Dessa forma, tanto para Tarde quanto para Nietzsche o mundo exterior, tal como ele é concebido por nossos sentidos e por nosso intelecto, deve ser compreendido como uma soma de julgamentos de valor, ou seja, que é a relação entre força e avaliação que vai definir o real. Da mesma forma que a força é inseparável de um ponto de vista e de uma avaliação na filosofia da vontade de potência, ela é definida por Tarde como uma espécie de “julgamento”, como um “ato de fé”. Nesse sentido, Tarde vai afirmar que “no fundo das palavras há apenas os julgamentos de nomeação, e uma língua considerada em sua evolução viva é apenas uma soma de atos de fé em vias de crescer, ou também, acrescentamos, de diminuir” (Tarde, 1999b, p. 89-90). Por outro lado, compreendemos em Nietzsche esta relação entre crença e desejo quando ele diz que “nosso intelecto, nosso querer, nossos sentimentos mesmos dependem de nossos *julgamentos de valor*; estes correspondem aos nossos instintos e às suas condições de existência. Nossos instintos são redutíveis à *vontade de potência*” (Nietzsche, 1995a, [19], p. 223).

Assim, a soma de julgamentos de valor, expressa pela relação entre crenças e desejos, se constitui como verdadeiras quantidades de potência. A relação ao pensamento da vontade de potência de Nietzsche nos permite compreender o vitalismo afetivo de Tarde como uma espécie de tradução de uma “filosofia dos valores” numa “sociologia dos valores” a partir da definição de quantidades sociais fundadas sobre a potência do desejo e da crença. O reconhecimento de Tarde ao filósofo alemão, em que se expressa a proximidade de ambos os pensamentos, é assim declarado:

Não se saberia contestar a Nietzsche nem a existência, nem a importância capital desta tábua de valores da qual ele fala. Mas ela supõe, antes de tudo, que existem *quantidades* sociais. Pois, para que uma coisa possa ser reputada mais ou menos que uma outra, não é preciso que elas tenham uma *comum medida*? – é preciso então admitir as *quantidades sociais* (Tarde, 1902, p. 53-54).

Dessa maneira, os valores sociais aos quais Nietzsche se refere, emergem a partir da relação das forças afetivas como diferenças intensivas ou quantidades de potência. Em sua tentativa de traduzir as forças afetivas e suas relações de poder em quantidades sociais, Tarde compreenderá os valores como uma quantidade de força afetiva de desejar e rejeitar, e de afirmar e de negar, que variam em seus graus de intensidade segundo um mínimo e um máximo. Seria por meio desta variação que um valor ou uma opinião fraca se tornaria uma convicção enérgica, isto é, os valores se tornam mais ou menos abrangentes num meio social a partir das doses de crença e de desejo que o percorrem. Daí, em sua querela com Durkheim⁴⁹, Tarde reprovar às ciências sociais o fato delas não levarem em consideração as verdadeiras quantidades sociais, passando ao lado, em suas análises, dos atos de “desejar” e de “rejeitar”, de “afirmar” e “negar”, na medida em que compreendem os valores como unidades prontas e invariáveis que se imporiam coercitivamente aos indivíduos desde o exterior.

Disto resulta que a sociologia das forças afetivas, dos “*quanta*” de energia afetiva e dos diferenciais de potência, é uma sociologia da diferença e do heterogêneo. Pois, se as mônadas são os “agentes”, e as variações que as constituem, as “ações”, se as mônadas são os focos de irradiação múltiplos e virtuais e se o elemento infinitesimal tem uma força interna de diferenciação, deve-se, portanto, compreender que o ser é diferença, ou melhor, que o ser é o lugar da heterogeneidade e não da homogeneidade. É neste sentido que Tarde afirma que “a diversidade, e não a unidade, está no coração das coisas” (Tarde, 1999a, p. 78). A hipótese de Tarde consiste em identificar a essência e o fim de todo ser com sua diferença característica, de maneira que a diferença não terá mais outra finalidade senão ela mesma, e assim ele o diz: “a verdade é que a diferença vai diferindo, que a mudança vai mudando, e que, ao darem-se assim como metas a si mesmas, a mudança e a diferença atestam seu caráter necessário e absoluto” (Tarde, 1999a, p. 69).

⁴⁹ Sobre a polémica querela entre Durkheim e Tarde cf. MILET, Jean. *Gabriel Tarde et la philosophie de l'histoire*. Paris: J. Vrin, 1970; ou ainda, do mesmo autor, MILET, Jean. *Gabriel Tarde et la psychologie sociale*. *Revue française de sociologie*, Année 1972, Volume 13, Numéro 4, p. 472 – 484.

Com isso, Tarde pensa o ser e o caráter da existência como diferença e mudança em si mesmos. Para ele, “existir é diferir; a diferença é, em um certo sentido, o lado substancial das coisas, o que elas têm ao mesmo tempo de mais próprio e de mais comum. (...) A diferença é o alfa e o ômega do universo; por ela tudo começa; (...) por ela tudo termina” (Tarde, 1999a, p. 72-73). A partir daí, a semelhança, a identidade, que é sempre imposta pela coerção dos valores no sistema durkheimiano, deverá ser concebida como um simples estado transitório, um meio a serviço de uma diferença ainda mais rica. Segundo Tarde, neste sentido, é preciso pensar a identidade como sendo “uma espécie, e uma espécie infinitamente rara, de diferença, assim como o repouso é apenas um caso do movimento” (Tarde, 1999a, p. 73). Assim, Tarde compreende todas as similitudes, todas as repetições fenomênicas, como estados estacionários, ou intermediários inevitáveis, entre as diversidades elementares e as diversidades transcendentais. Com isso, ele critica a substancialidade do ser, ao mesmo tempo em que dá acesso a um mundo social desterritorializado⁵⁰, que constitui suas “quantidades sociológicas” a partir da composição/agregação dos fluxos de crenças e desejos e suas repetições sobre a base das forças afetivas irradiantes.

Este projeto de dessubstancialização do ser levado ao seu termo conduz Tarde a se aproximar mais uma vez de Nietzsche na medida em que ele recusa considerar as noções kantianas de tempo e espaço como formas *a priori* da sensibilidade (Kant, 2001). Em sua monadologia, enfim, o tempo e o espaço constituem-se apenas como realidades ligadas à ação das mônadas e à expressão/composição de suas forças, logo, que as regularidades da natureza, a persistência dos fenômenos biológicos, e a obediência ao exercício das leis sociais, devem ser explicadas pelas relações de forças e suas hierarquias.

Desse modo, podemos dizer que é apenas com Tarde que as forças afetivas operam ao mesmo tempo como elementos constituintes e analisadores do social, e que nos é permitido compreender, a partir da variação das quantidades de potência e das doses de crenças e desejos fundadas sobre o monismo do afeto, como sua “sociologia dos valores” faz eco ao conjunto dos principais aspectos da filosofia dos valores de Nietzsche. Por fim, tanto a partir do pensamento de Tarde quanto do pensamento de Nietzsche, alcança-se uma crítica e a colocação de outro ponto de vista frente à tradição

⁵⁰ Noção decorrente da filosofia de Deleuze e Guattari (1972/1980/1991) que abordaremos mais detalhadamente no próximo capítulo.

do pensamento metafísico, cuja lógica se prende ao substancialismo e ao modelo da identidade. Neste sentido, com Nietzsche e Tarde, acaba-se por operar no pensamento uma série de substituições: a partir da monadologia e da teoria da vontade de potência vemos, portanto, o Ser da metafísica clássica dar lugar a uma ontologia da relação, assim como a lei intrínseca da força à irradiação das forças, ou ainda a inércia mecânica do cartesianismo ceder lugar a ação à distância, assim como a completude substancial à polaridade afetiva e, enfim, ao invés de pensar um ser intelectualizado, racionalizado e matematizado, como na metafísica clássica, vê-se surgir uma perspectiva que o pensa como um processo conflitual e criativo.

Vejam os em seguida como Nietzsche articula o processo de criação dos valores com a emergência da memória no campo social, para, na sequência, adentrarmos no pensamento social de Gabriel Tarde e compreendermos sua concepção dinâmica da memória social.

3 – A GENEALOGIA DA MEMÓRIA SOCIAL.

O procedimento genealógico e a destituição do ponto de vista da metafísica.

O desenvolvimento do método genealógico em *Genealogia da Moral*, obra de 1887, visa o tratamento do problema da origem dos nossos valores morais “bem” e “mal”, inaugurado por Nietzsche em *Humano, Demasiado Humano*, de 1878. A colocação deste problema se torna necessária a partir da suposta inquestionabilidade absoluta dos valores bom e mau, no sentido de que estes valores estivessem postos desde sempre e possuíssem um valor em si, assim como da tendência geral de se atribuir mais valor ao bom do que ao mau. Neste sentido, o método genealógico nietzscheano representa uma *crítica* dos valores morais, no sentido do questionamento da origem destes valores, a partir do “conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram”, de maneira que “*o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão*” (Nietzsche, 1998, prólogo, [6], p. 12).

Para Nietzsche, fazer uma genealogia da moral implica em colocar, de saída, o problema da criação dos valores. A crítica radical de Nietzsche parte da afirmação de que não há qualquer valor em si na natureza ou fora dela, mas que todo e qualquer valor

é uma *criação* humana, demasiadamente humana, e diz respeito ao mundo no qual o homem vive⁵¹. Assim, o filósofo nos diz:

Todo esse mundo, que realmente nos importa, no qual estão enraizados nossas necessidades, nossas cobiças, nossas alegrias, nossas esperanças, nossas cores, nossas linhas, nossas fantasias, nossas orações e nossas maldições – todo esse mundo *foi criado por nós, homens*, e nos *esquecemos* que o criamos, de modo que posteriormente acabamos por imaginar um Criador próprio para tudo isto, ou ainda nos torturamos com o problema de saber de onde tudo isto procede (Nietzsche, 1977, V, 14[8], p. 495).

O que esta crítica opera é uma dissolução radical de todo e qualquer fundamento último da realidade e da natureza, a partir da qual é possível dizer: Tudo é criação! Os valores e o valor dos valores são criados! Não há nada em si, nada é anterior ao mundo, os valores são criados *no* mundo! A criação dos valores e sentidos depende de avaliações e interpretações imanentes ao próprio ato de criação! O mundo com o qual nos defrontamos não passa de um ponto de vista, de uma perspectiva singular dentre uma infinidade de perspectivas! Com isso, Nietzsche restitui ao mundo e às apreciações do homem sobre o mundo, o caráter variável e movente no qual ambos se encontram continuamente em criação. Para Nietzsche, portanto,

o *valor da vida* está nas apreciações: estas são os *produtos* de uma elaboração (...); Isto que foi criado deve ser destruído para dar lugar a criações novas: a *viabilidade* das apreciações implica sua faculdade de serem aniquiladas. O criador deve sempre ser um destruidor. Porém, a própria ação de apreciar não pode se aniquilar: *ora, mas isto não é outra coisa senão a vida* (1977, IX, 5[1] (234), p. 224).

A crítica nietzscheana introduz, portanto, o problema do Tempo e da mudança, isto é, o problema do Devir como o aspecto crítico responsável pelo “a-fundamento”⁵² de todo e qualquer fundamento último da natureza e da vida. Dessa forma, todo e qualquer valor deverá ser referido a uma emergência histórica,

⁵¹ Nietzsche dirá ainda que, à substituição das posições metafísica e utilitária pela perspectiva genealógica corresponde uma mudança de cores: ao contrário das hipóteses metafísicas e utilitárias que se perdem no *azul* ou no “firmamento do em si”, a genealogia diz respeito ao *cinza* da coisa documentada, do realmente havido e efetivamente constatado no “solo” móvel dos acontecimentos (Nietzsche, 1998, prólogo, [7]). Acerca desta distinção entre cores relativa às análises metafísicas/utilitaristas e a análise genealógica cf. FOUCAULT, Michel. Nietzsche, a Genealogia e a História. In: *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

⁵² Este termo aparece em *Différence et répétition* (2003b), de Gilles Deleuze, e corresponde à síntese do tempo onde presente, passado e futuro tornam-se indissociáveis e representa o tempo do eterno retorno, responsável pela crise da Fundação e pela falência do Fundamento, entendidos como os pilares do pensamento da Representação que se dá a partir de aspectos já dados e pressupostos.

determinada por certas condições e circunstâncias que tornam possível o seu surgimento. O que Nietzsche inviabiliza, ao colocar o problema do Tempo e do sentido histórico, é a possibilidade de pensar a *totalização* de qualquer sentido ou valor criado pelo homem, tal como vimos Durkheim eleger o “social” como aspecto transcendente e absoluto da realidade. Assim, “as apreciações devem necessariamente estar de alguma maneira em relação com as condições que permitem a existência, porém, não a ponto de se tornarem *verdadeiras* ou *precisas*. O essencial é justamente sua inexatidão, seu caráter impreciso e indeterminado” (Nietzsche, 1977, XI, 34[247], p. 232).

Dizíamos que tudo é criação, mas toda criação é sempre parcial e nunca se totaliza num ente ou numa instância em si, quer dizer, dada para todos. Neste sentido, para um determinado “fenômeno”, tanto quanto para um determinado valor, é preciso conhecer as condições em que emergiram e os sentidos e valores que lhes foram atribuídos no decorrer de sua duração. Tal é, portanto, a tarefa do genealogista: interpretar os sentidos que predominam nos fenômenos e avaliar o valor das apreciações que atribuem os valores.

A emergência da memória social.

O projeto geral de Nietzsche, em seu combate à metafísica, busca, por um lado, afirmar que não há qualquer valor ou coisa em si na natureza, pois tudo possui uma emergência histórica, logo todos os valores ou toda apreciação humana é criada; e, por outro lado, defender a tese de que toda criação provém de uma ação ou de uma atividade constituinte da própria vida, cujo princípio genético ele denominou como *Vontade de Potência*. Será nestes termos, portanto, que Nietzsche procederá à avaliação da moral, assim como à sua genealogia da memória e das demais faculdades ditas espirituais ou psicológicas.

Seguindo a sua estratégia, Nietzsche vai lançar mão de uma suposta origem pré-histórica da memória e da consciência enquanto forças ativas no processo de hominização do bicho-homem. O que está em jogo nesta construção é pensar o processo pelo qual o homem se tornou apto a obedecer às prescrições sociais, ou melhor, como ele incorporou em si, através da produção de uma memória social, a necessidade de obedecer a leis sociais.

Eis, portanto, o seu ponto de partida: identificado aos outros animais, o hominídeo *age* de acordo com os seus instintos de perseverança, em relação aos estímulos que o afetam, de maneira que todos os seus atos respondem tão somente às suas necessidades orgânicas e à manutenção de sua sobrevivência. Este modo de existir errante do animal é ilustrado por Nietzsche na *Segunda Consideração Intempestiva* da seguinte maneira:

Considera o rebanho que passa ao teu lado pastando: ele não sabe o que é ontem e o que é hoje; ele saltita de lá para cá, come, descansa, digere, saltita de novo; e assim de manhã até de noite, dia após dia; ligado de maneira fugaz com seu prazer e desprazer à própria estaca do instante, e, por isto, nem melancólico nem enfadado (2003, [1], p. 7).

Neste estágio pré-moral, em que Nietzsche identifica o homem ao animal, vigoram apenas a espontaneidade e o esquecimento na ação. Assim, da mesma maneira que o animal, o homem primitivo “imediatamente esquece e vê todo instante morrer e extinguir-se para sempre” (Nietzsche, 2003, [1], p. 8). Neste sentido, cada situação era nova para ele, posto que nele nada era previsto, calculado ou memorizado, já que seus instintos o guiavam harmonicamente para a realização de suas necessidades (Barrenechea, 2005).

A partir daí, surge uma questão paradoxal: como foi possível criar uma memória nesse animal espontâneo, nesse filho do esquecimento? E este paradoxo consiste no fato de se ter produzido uma memória neste animal cuja plenitude está vinculada ao esquecer, ao deixar passar o passado, à fugacidade da lembrança. A necessidade de fixar algo do passado no presente a fim de cumprir uma promessa, isto é, “criar um animal que pode fazer promessas – não é esta a tarefa paradoxal que a natureza se impôs, com relação ao homem?” (Nietzsche, 1998, II, [1], p. 47). No entanto, e esta é a hipótese de Nietzsche, esta necessidade se constituiu mais por um jogo do acaso do que por uma finalidade prévia escondida no seio da natureza. Daí as hipóteses genealógicas refletirem acerca da emergência desta faculdade a partir do confronto das forças que se encontram ao acaso e buscam exercer todo o seu poder umas sobre as outras. Pois não existem metas preestabelecidas na natureza, mas apenas processos de subjugamento e dominação onde ora predomina uma força, ora predomina outra, de acordo com as diversas vicissitudes dos processos constitutivos e

transformadores da natureza e da vida (Barrenechea, 2006). É, então, a partir deste jogo do acaso que surge a memória de acordo com a hipótese nietzscheana:

Precisamente esse animal que necessita esquecer, no qual o esquecimento é uma força, uma forma de saúde *forte*, desenvolveu em si uma faculdade oposta, uma memória, com cujo auxílio o esquecimento é suspenso em determinados casos – nos casos em que se deve prometer (Nietzsche, 1998, II, [1], p. 48).

No entanto, a memória referida por Nietzsche nesta passagem do animal ao homem não coincide de forma alguma com um mero receptor passivo de traços. Ao contrário, Nietzsche vai pensar aí o surgimento primordial de um homem possuidor de uma *memória da vontade*. Esta memória aparece no pensamento de Nietzsche, com o intuito de marcar uma distinção no tipo de exercício das forças que comandam a capacidade de conservar o passado no presente. Trata-se de um exercício *ativo* da memória cuja função consiste em tornar o homem capaz de “responder por si como porvir” através da palavra empenhada (Nietzsche, 1998, II, [1]). Daí a relação dessa memória das palavras com a afirmação, pois a fixação, neste caso, diz respeito a um Sim, a um querer, a um desejo, diante do prometido. A vontade é *quem*⁵³ quer cumprir uma promessa, e por isso assegura que a memória conserve este querer, de modo que aí a vontade afirma-se a si mesma enquanto ato de prometer. Esta memória é, portanto, resultado do princípio geral da vida responsável pela criação e pela *duração* de tudo o que existe, isto é, da vontade de potência afirmadora. Assim, “não sendo um simples não-poder-livrar-se da impressão uma vez recebida, não a simples indigestão da palavra uma vez empenhada, da qual não conseguimos dar conta, mas sim um ativo não-mais-querer-livrar-se, um prosseguir-querendo o já querido, uma verdadeira *memória da vontade*” (Nietzsche, 1998, II, [1], p. 48).

Desse modo, seria inadequada a oposição tradicional entre a memória e o esquecimento, pois para Nietzsche a distinção deve obedecer aos diferentes exercícios da vontade de potência nas forças. Trata-se, no entanto, de opor a memória (da vontade) e o esquecimento entendidos como forças *ativas*, à memória como receptáculo *passivo* e

⁵³ Esta forma de pensar o querer ou a vontade, sem remeter a um “sujeito” responsável pelo querer, é bastante sutil no pensamento de Nietzsche. No entanto, Nietzsche deixa claro que quem quer é a vontade de potência: “Quem então quer a potência?... questão absurda, se o ser é por ele mesmo vontade de potência (...)” (Nietzsche, 1995a, II, [54], p. 237). A vontade de potência não deixa de ser um princípio, mas é um princípio *imane*nte, que não é mais amplo do que aquilo que ele condiciona, que se afirma ao mesmo tempo em que condiciona algo e se metamorfoseia com aquilo mesmo que condiciona, isto é, se determina em cada caso com o aquilo que determina. Logo, não há anterioridade deste princípio em relação ao que com ele emerge.

ao esquecimento como força *inercial*, estes últimos derivados da incapacidade de agir (Paschoal, 2000). Assim, é necessário opor, de um lado, o tipo denominado por Nietzsche como homem do ressentimento, o qual *padece* de sua memória na medida em que se torna incapaz de esquecer, e, de outro, o tipo ativo ou o homem da memória da vontade, que *age* sobre seu passado selecionando no que foi fixado aquilo que deve ser querido para dispor no futuro. Há, portanto, na memória da vontade, uma *constância de regularidade* entre um primeiro querer e a sua continuidade, pois entre o quero inicial e o ato final que o efetiva se interpõem diversos acontecimentos e novos querereres, de modo que é preciso ser forte para garantir o cumprimento de uma promessa afirmada. Ou seja, há um impulso interno que fixa para si uma regulamentação, “de modo que entre o primitivo ‘quero’, ‘farei’, e a verdadeira descarga da vontade, seu *ato*, todo um mundo de novas e estranhas coisas, circunstâncias, mesmo atos de vontade, pode ser resolutamente interposto, sem que assim se rompa esta longa cadeia do querer” (Nietzsche, 1998, II, [1], p. 48).

A atividade formadora do homem na pré-história da cultura.

Ora, mas como foi possível, por meio de quais procedimentos se conseguiu introduzir esta suspensão temporária do esquecimento nos momentos em que se faz necessário cumprir uma promessa feita, visto a importância deste para a manutenção da plenitude do homem? Tal é o cerne do paradoxo que irá remeter à origem da responsabilidade do homem nos primórdios da humanidade. No entanto, é preciso compreender que Nietzsche não está interessado em refazer um percurso histórico que siga cronologicamente uma seqüência factual dos acontecimentos.

Marquemos a sua posição: Nietzsche se encontra insatisfeito com os valores que vigoraram no ocidente, desde os valores socrático-platônicos, passando pela massificação dos valores judaico-cristãos, até os valores da era moderna. Neste sentido, o seu combate remete a todo o período da cultura ocidental que ele situou como pertencendo à história. Para Nietzsche, portanto, a história do ocidente coincide com a história do “triunfo das forças reativas” e dos valores de decadência que se instituíram e vigoraram especialmente graças à conquista e expansão do cristianismo. Assim, pensar os supostos períodos pré e pós-históricos da cultura corresponde, no pensamento de Nietzsche, a uma estratégia de combate e ultrapassagem destes valores decadentes que vigoram na história.

Desse modo, o projeto pré-histórico da cultura corresponde ao longo processo de formação do homem, por meio do qual ele se tornou um ser responsável e passou a obedecer a normas de convívio social. Segundo Nietzsche, este projeto tinha por objetivo criar um animal capaz de fazer promessas, cuja tarefa mais imediata consistia em “tornar o homem até certo ponto necessário, uniforme, igual entre iguais, constante, e portanto confiável” (Nietzsche, 1998, II, [2], p. 48). Neste sentido, a origem da responsabilidade estaria, para Nietzsche, diretamente relacionada com o próprio movimento da cultura e coincide com o surgimento da linguagem e da moral. Assim, diz Nietzsche, foi por meio do

imenso trabalho daquilo que denominei ‘moralidade do costume’ – o autêntico trabalho do homem em si próprio, durante o período mais longo da sua existência, todo esse trabalho *pré-histórico* encontra nisto seu sentido, sua justificação (...) com ajuda da moralidade do costume e da camisa-de-força social, o homem foi realmente tornado confiável (1998, II, [2], p. 48-49).

Trata-se, para Nietzsche, da efetuação do próprio trabalho de moldagem da consciência como universo do simbólico, que passa a ganhar consistência graças à criação da memória no homem, deslocando-o do caráter fugidio garantido pelo esquecimento e pela espontaneidade de sua “natureza” animal. Esta tarefa consiste, portanto, no próprio ato de fundação por meio do qual o homem deixa de ser apenas um organismo biológico e acaba por se tornar um ser cujo corpo e suas ações passam a reagir conforme as exigências de um *socius*. Neste sentido, de acordo com Deleuze e Guattari,

o homem que se constituiu por uma faculdade ativa de esquecimento, por um recalçamento da memória biológica, deve fazer-se uma *outra* memória, que seja coletiva, uma memória das palavras e não mais das coisas, uma memória dos signos e não mais dos efeitos (Deleuze & Guattari, 1972, p. 169).

Isto que Nietzsche considerou como o verdadeiro trabalho de formação do homem consistiu em inscrever-lhe no seio de um modo de vida social. Segue-se daí, portanto, a hipótese de que os membros mais fortes dos bandos hominídeos, os “chefes” das hordas, passaram a exercer o seu poder sobre os outros, no sentido de torná-los responsivos a determinadas regras de conduta impostas com vistas à manutenção do grupo. Para isso, era preciso que eles se tornassem aptos a planejar e prever ações condizentes à vida social. Mas, para poderem planejar e prever as ações e

acontecimentos foi preciso que eles desenvolvessem a capacidade de reter o passado e de recuperá-lo no futuro. Enfim, era preciso que eles constituíssem uma memória, pois a sobrevivência do grupo só estaria garantida caso o conjunto dos seus membros memorizassem certas normas de conduta que valeriam para todos. Mas esta não era uma tarefa simples, já que estes nômades tinham suas ações regidas por seus instintos. Nietzsche então se pergunta: “como fazer no bicho-homem uma memória? Como gravar algo indelével nessa inteligência voltada para o instante, meio obtusa, meio leviana, nessa encarnação do esquecimento?” (1998, II, [3], p. 50).

Crueldade e Memória Social: o *socius* inscritor.

Este problema, entretanto, não encontrou sua resolução em circunstâncias tranqüilas ou suaves, de modo que a imposição de diretrizes de ação comum e de convívio social, pelos líderes dos bandos, se fez por meios violentos. Foi por um sistema da crueldade, que equivalia a um terrível alfabeto, que os signos foram traçados diretamente sobre o corpo, inscrevendo-lhe uma memória coletiva. Segundo Nietzsche, “talvez nada exista de mais terrível e inquietante na pré-história do homem do que a sua *mnemotécnica*” (1998, II, [3], p. 50). Trata-se do início de um longo processo de dominação e adestramento dos instintos a fim de tornar estes indivíduos constantes, regulares, capazes de cumprirem regras sociais e agirem em função da coesão e fortalecimento do coletivo. Neste sentido, foram necessárias torturas, castigos cruéis, derramamentos de sangue, para que os homens se tornassem capazes de lembrar, calcular e prever as ações⁵⁴.

De acordo com Nietzsche, esta mnemotécnica corresponde à mais antiga psicologia da terra, cujo axioma em que se apóia afirma: “grava-se algo a fogo, para que fique na memória: apenas o que não cessa de *causar dor fica* na memória” (1998, II, [3], p. 50). Desde os primórdios, entretanto, visualizou-se na dor um poderoso recurso de retenção daquilo que deve e daquilo que não deve ser querido lembrar, pois

jamais deixou de haver sangue, martírio e sacrifício, quando o homem sentiu a necessidade de criar em si uma memória; os mais horrendos sacrifícios e penhores (entre eles o sacrifício dos primogênitos), as mais repugnantes mutilações, (as castrações, por exemplo), os mais cruéis rituais de todos os cultos religiosos (todas

⁵⁴ Sobre o tema da crueldade em Nietzsche, cf. DUMOULIÉ, Camille. *Nietzsche et Artaud. Pour une éthique de la cruauté*. Presses Universitaires de France, Paris, 1992.

as religiões são, no seu nível mais profundo, sistemas de crueldades) (Nietzsche, 1998, II, [3], p. 51).

Dessa forma, a criação da memória e, por conseqüência, das demais faculdades “espirituais” do homem, vão encontrar sua origem no *exercício ativo* dos tipos fortes, expresso através da violência, da agressividade, da crueldade, de acordo com a necessidade de imprimir formas e cunhar valores⁵⁵. Ao remeter a origem das nossas funções superiores à tortura, ao castigo, à dor, ao sofrimento, ao sacrifício, à crueldade, Nietzsche opera uma importante inversão de perspectiva, opondo-se radicalmente àqueles que crêem passivamente na idéia de que nossa consciência, nossa memória, nossa inteligência, nossa razão, nossa imaginação etc., decorrem de uma boa vontade da natureza ou de uma preexistência em si inerente ao desenvolvimento do ser humano. Para Nietzsche, no entanto, a crueldade é a “mãe” da nossa vida “espiritual”, da nossa constância, da nossa memória e do nosso discernimento. Neste sentido, ele diz que

com a ajuda dessa espécie de memória chegou-se finalmente “à razão”! – Ah, a razão, a seriedade, o domínio sobre os afetos, toda essa coisa sombria que se chama reflexão, todos esses privilégios e adereços do homem: como foi alto o seu preço! Quanto sangue e quanto horror há no fundo de todas as “coisas boas”!... (Nietzsche, 1998, II, [3], p. 52).

Seguindo esta lógica da crueldade, Nietzsche vai pensar como será possível o salto por meio do qual o animal-homem se torna responsável por suas ações junto ao coletivo em que vive. Todavia, a inscrição do *socius* no homem exige que o seu esquecimento ceda lugar a uma memória social. Neste processo, uma relação inversamente proporcional vai então se estabelecer entre a imposição da dor e a memória, de maneira que “quanto mais o esquecimento impede a fixação de uma ordem, mais se torna imprescindível a introdução de práticas dolorosas” (Azeredo, 2000, p. 101-102). Assim, a crueldade se constitui como o movimento por meio do qual a cultura é fundada por uma operação de inscrição nos corpos, “e se queremos chamar de ‘escrita’ a essa inscrição em plena carne, então é preciso dizer, com efeito, que a fala

⁵⁵ Notemos que a análise de Nietzsche mantém-se, desde o começo, norteadada pelo princípio da Vontade de Potência, no sentido de introduzir o primado positivo da afirmação e da atividade na origem dos valores e noções que ele analisa. Neste sentido, ele considera que “o ‘espírito’ é apenas um meio e um *instrumento* à serviço da vida superior, da elevação crescente da vida” (Nietzsche, 1995a, II, [95], p. 251).

supõe a escrita, e que é esse sistema cruel de signos inscritos que torna o homem capaz de linguagem e lhe dá uma memória de palavras” (Deleuze e Guattari, 1972, p. 170).

Com estas práticas cruéis, por outro lado, alcança-se a manutenção de um modo de vida que preza pela paz e pelo convívio social, tendo por resultado o adestramento dos instintos e impulsos do animal-homem. Dessa forma, observa-se que, “se crescem o poder e a consciência de si de uma comunidade, torna-se mais suave o direito penal; se há enfraquecimento dessa comunidade, e ela corre grave perigo, formas mais duras desse direito voltam a se manifestar” (Nietzsche, 1998, II, [10], p. 62). Nietzsche nos mostra, portanto, que com a ajuda destes procedimentos violentos “termina-se por reter na memória cinco ou seis ‘não quero’, com relação aos quais se fez uma *promessa*, a fim de viver os benefícios da sociedade” (1998, II, [3], p. 52). A vida em sociedade, neste sentido, só foi possível mediante a instauração de regras comuns que constituem os costumes de uma comunidade, de um povo ou de uma nação. Mas é preciso compreender que a sociedade não é primeiramente um meio de troca ou de circulação, mas um *socius* de inscrição onde o essencial é marcar e ser marcado, obedecer e fazer obedecer. Porém, a imposição da obediência aos costumes, o desenvolvimento de uma memória social, encontra aí sua fonte num enorme dispêndio de violências, agressões, torturas e castigos.

Cultura e obediência aos costumes.

Em *Aurora*, Nietzsche define a moralidade do costume como este movimento de produção da cultura a partir do qual os homens são inscritos, desde suas origens primitivas ou pré-históricas, no seio de uma sociedade. A moralidade do costume representa, portanto, o processo através do qual o homem se torna capaz de obedecer a costumes, ou seja, em que se desenvolve nele a necessidade de obedecer a leis sociais. Neste sentido, Nietzsche diz que “a moralidade não é outra coisa (e, portanto, *não mais!*) do que obediência a costumes, não importa quais sejam” (2004, I, [9], p. 17).

É preciso compreender nesta operação que a prescrição dos costumes tem mais importância do que o próprio costume prescrito, pois o que determina a moralidade do costume é a *incondicionalidade da obediência*, mais que aquilo a que se obedece. Assim, compreendidos como “a maneira *tradicional* de agir e avaliar” prescritos pela comunidade, os costumes exigem o seu cumprimento, porém, “nesta

perspectiva, o fundamental não está no que é prescrito, mas na prescrição e na submissão a ela” (Azeredo, 2000, p. 96). Enfim, de acordo com a moralidade do costume, não interessa a que regra se obedece, mas importa simplesmente a necessidade de obedecer. Esta foi, segundo Nietzsche, a condição pela qual a vida social se tornou possível e garantiu sua manutenção desde os seus primórdios. No entanto, a própria obediência da obediência, isto é, a lei de obedecer a leis, era regulada por uma espécie de “superioridade imanente” expressa na figura da *tradição*. Mas “o que é a tradição? Uma autoridade superior, a que se obedece não porque ordena o que nos é útil, mas porque *ordena*” (Nietzsche, 2004, I, [9], p. 18). Com isso, Nietzsche pretende afirmar que toda lei histórica é arbitrária, mas que, ao contrário, o que não é arbitrário, ou seja, o que é pré-histórico, é a lei de obedecer a leis.

Assim, a tarefa fundamental da moralidade do costume e da tradição, a partir da qual se inscreve no homem o social, visa adestrar os seus instintos e fazê-lo capaz de obedecer a leis, de modo a torná-lo “até certo ponto uniforme, igual entre iguais”, e enfim, confiável. Neste sentido, os primórdios da cultura correspondem ao viés balizador a partir do qual a moral se insurge como resultado de uma ação coercitiva⁵⁶ sobre o homem. É dessa forma que Nietzsche pensa a emergência da moral, decorrente deste processo formativo do homem, como assentada nas relações de forças e de vontades de potência. Ou seja, a moralidade do costume expressa a operação de produção de sentidos e formas, estabelecendo uma certa fixidez ao desregramento instintual do homem, por meio da ação de forças agressivas, de modo que, no limite, é a vontade de potência que conduz todo o processo de formação do animal-homem.

Evolução e sociedade.

O pensamento de Nietzsche acerca da constituição e organização da sociedade encontra em Bergson análises equivalentes. O desenvolvimento de um pensamento social em Bergson comparece em sua última obra, “*Les deux sources de la morale et de la religion*”, de 1932, complementando algumas pistas deixadas em “*L'évolution créatrice*”, de 1907. Nesta última, Bergson analisa as tendências que o impulso vital alcançou na evolução dos vivos. Numa primeira bifurcação, ele encontra a constituição de dois mundos, o mundo dos vegetais e o mundo dos animais, o primeiro

⁵⁶ Veremos adiante que o conjunto das ações violentas reivindicadas por Nietzsche para compreender a constituição de uma memória social no homem se assenta num princípio distinto daquele sobre o qual Durkheim compreende as ações coercitivas que regulam a coesão e a ordem sociais.

caracterizado pelo torpor e o segundo pelo instinto e pela inteligência. Interessa-nos aqui especificamente este último, pois Bergson vai encontrar no limite de sua evolução a formação das sociedades⁵⁷.

Artrópodes e vertebrados são as duas tendências analisadas por Bergson nas quais se desenvolvem, em direções diferentes, o instinto e a inteligência, respectivamente. No extremo da linha do instinto encontramos os insetos, e na ponta da segunda linha, a da inteligência, está o homem. Apesar das diferenças radicais destas formas atingidas pelo impulso vital, e do afastamento entre o percurso de cada uma delas em suas respectivas evoluções, Bergson nos mostra como a vida encontrou nelas a forma de organização em sociedade. A formação da vida social corresponde, portanto, ao último estágio alcançado pela evolução, “como se alguma aspiração original e essencial da vida pudesse encontrar apenas na sociedade sua plena satisfação” (Bergson, 1967, p. 26).

No entanto, a vida em sociedade exige a *subordinação* dos indivíduos à sua totalidade, sem a qual ela não sobreviveria. Para isso, ela torna comum as energias individuais, beneficiando os esforços de todos, e assim tornando cada esforço individual mais fácil. Por outro lado, o *progresso* da sociedade resulta da inserção das energias individuais no seu seio, caracterizando uma exigência oposta à subordinação que lhe é necessária. Segundo Bergson, são estas duas exigências opostas que é preciso reconciliar. Do lado da subordinação, ele diz que os insetos preenchem completamente sua condição, pois suas sociedades são admiravelmente disciplinadas e unidas. Por outro lado, Bergson vai compreender que somente as sociedades humanas têm condições de cumprir estas duas exigências, a primeira pela qual ela se organiza e a segunda pela qual ela alcança o dinamismo social que lhe permite progredir.

Se do lado dos insetos o instinto é o que garante a organização e disciplina sociais, Bergson pergunta se o dinamismo e a organização das sociedades humanas se dariam devido à inteligência? Aqui, tanto Bergson quanto Nietzsche compartilham, por vias diferentes, de uma mesma opinião, pois atribuem a formação do *socius* a elementos irracionais. Ambos vão supor, portanto, a constituição e a sobrevivência da vida social a partir da subordinação das vontades livres individuais a um elemento imperativo, que

⁵⁷ A propósito da relação aproximativa entre Nietzsche e Bergson cf. DELHOMME, Jeanne. *Nietzsche et Bergson*. Paris: Deuxtemps, 1992; e MACIEL, Auterives. *O Todo Aberto: tempo e subjetividade em Henri Bergson*. Dissertação de Mestrado. UERJ, Rio de Janeiro, 1997.

constitui o todo da obrigação. Este elemento subordinador deve, enfim, ser compreendido como uma tendência de ordem extrínseca à razão. Compreendemos assim o interesse de Bergson e de Nietzsche em operar um desvio crítico em relação à Kant, pois tanto o todo da obrigação quanto a moralidade dos costumes devem ser compreendidos a partir de uma ação irracional, seja pelo impulso vital seja pela vontade de potência, distinguindo-se aí do imperativo categórico kantiano cuja compreensão das leis sociais se deve fazer a partir dos interesses da razão.

Convém aqui fazer um duplo esclarecimento a partir de nossa interpretação do pensamento sociológico de Durkheim, seja em relação a Kant seja em relação a Nietzsche e a Bergson. Ao primeiro, vislumbramos uma certa proximidade que indica uma espécie de herança do imperativo categórico presente na teoria dos fatos sociais. Compreendemos, deste modo, que Kant e Durkheim pensam as leis morais como produtos de uma racionalidade primeira, denotando seu caráter de utilidade frente às necessidades de coesão e ordenamento social. Isto é, as leis sociais, enquanto imperativos, pressupõem para ambos uma organização ou um conjunto de normas previamente constituídas (aspecto da *anterioridade* dos fatos sociais) e devem ser impostas como sendo necessárias à vida útil da sociedade (aspecto da *coercitividade* dos fatos sociais). O segundo caso visa esclarecer que há uma diferença de natureza entre os princípios dos quais partem, de um lado, Kant e Durkheim e, de outro, Nietzsche e Bergson. Enquanto os primeiros supõem as leis sociais como categorias anteriores e cuja constituição seria balizada pelo princípio da razão, estes últimos descartam todo e qualquer aspecto de transcendência e racionalidade, procurando pensar como estas leis fundam a organização social por meio de uma memória social, seja através de uma atividade vital, segundo Bergson, seja pelo princípio correspondente do vitalismo das forças segundo a concepção da vontade de potência em Nietzsche. Diferentemente dos primeiros, que separam e opõem natureza e cultura sob princípios diferentes, atribuindo à cultura a marca da razão, os segundos compreendem este vitalismo imanente e irracional como o princípio comum a partir do qual natureza e cultura se determinam.

Assim, é preciso compreender que o que está em jogo, tanto nas práticas cruéis reivindicadas por Nietzsche, quanto nos elementos imperativos de Bergson, é a inscrição do *socius* no homem, é a fundação da obrigação e da obediência nele como necessidades, independentemente daquilo que se obriga ou se obedece. Neste sentido, de maneira surpreendente, encontramos na obra de Gabriel Tarde uma passagem que

lança uma hipótese que se assemelha tanto à concepção de Nietzsche quanto à de Bergson acerca do processo da inscrição social do homem. Embora sua sociologia privilegie as formas da persuasão e da sugestão como processos de base da socialização do homem, é preciso fazer um parêntese e compreender que estas formas se aplicam ao momento em que o homem, tendo já sido adestrado, responde às exigências sociais a partir de meios mais brandos devido à docilidade e credulidade por ele incorporadas. Porém, previamente a este momento, Tarde revela em “*Le lois de l’imitation*”, que “foi preciso, *a fortiori*, no início de toda sociedade antiga, um grande desenvolvimento de autoridade exercida por alguns homens soberanamente imperiosos e afirmativos” (Tarde, 2001, p. 138). Com isso, Tarde se aproxima da perspectiva em que Nietzsche e Bergson convergem no que tange ao processo de formação do homem enquanto ser social.

Entretanto, no decorrer da história do homem, Tarde e Bergson afirmam que as ações continuaram a proceder como imperativas, mas somente nas ocasiões ou circunstâncias morais em que se fizeram necessárias a aquisição de novos hábitos ou costumes sociais. Pois, após este processo, a socialização do homem se fez por meios mais brandos do que via coerção e violência, isto é, por relações de poder cujos efeitos resultam de ações sugestivas ou persuasivas que operam a partir dos conteúdos subjetivos dos indivíduos a fim de incitar-lhes movimentos e variações de condutas de acordo com as novas necessidades sociais de coesão e organização. A partir disto, porém, considerar estes movimentos ou deslocamentos de poder nos levam a compreender o quão moralizante se revela o pensamento de Durkheim, na medida em que ele faz pressupor ao exercício da coerção social a idéia da subjetividade humana como tábula rasa. Por fim, preso a este aspecto moralizante da ordem e coesão social, Durkheim deixa de pensar os movimentos de criação e transformação da vida social, cuja fonte seria a ação dos indivíduos enquanto resistência às imposições da sociedade⁵⁸.

É neste sentido, portanto, que Bergson desloca sua análise para o âmbito da moral, compreendendo primeiramente que as relações estabelecidas no meio social entre os indivíduos semelhantes encontram-se fundadas em regras e costumes que visam

⁵⁸ Lembremos aqui o nosso ponto de partida, cujo argumento, inicialmente voltado à sociologia da memória de Halbwachs e agora estendido à sociologia clássica de Durkheim, consiste em verificar que o ponto de vista sociológico preocupa-se apenas com os aspectos instituídos que asseguram a ordem e a coesão social, deixando de fora de suas investigações os processos de criação e transformação da vida e da sociedade.

assegurar a ordem e a coesão da vida social. Mas também neste âmbito Bergson vai pensar o progresso da sociedade a partir do dinamismo social, que oferece ao impulso vital condições de criação de fins mais elevados e fornece possibilidades de abertura para os indivíduos que se relacionam socialmente. Assim, o universo moral para Bergson vai se distribuir em duas tendências: uma que garante a coesão social por meio da subordinação às obrigações, e outra que garante o dinamismo social na medida em que viabiliza uma indeterminação ou abertura na alma dos indivíduos⁵⁹.

Destas duas tendências que resultam do impulso vital, Bergson (2000) vai enfim distinguir duas espécies de moral: uma *moral fechada* e uma *moral aberta*. A moral fechada se caracteriza pelo fato de ser impessoal, na medida em que se exerce por imperativos de obediência, fazendo a vontade individual se curvar diante de hábitos morais ou costumes sociais, a fim de manter a estabilização e a coesão da sociedade. A outra, a moral aberta, é humana, pois só se transmite por intermédio de uma personalidade notável que eleva a sociedade a uma abertura e a um dinamismo criativo que faz com que o impulso retome sua empresa de criação. Ao invés de se transmitir por imperativos, a moral aberta se faz por meio de um *chamado*, pela força irresistível de um apelo, onde a vontade é determinada à ação por força de emoções causadas, em nossa sensibilidade, a partir dos frutos criativos da personalidade de homens notáveis⁶⁰. De acordo com Bergson (2000), esta emoção causa uma alegria que nos é transmitida como afecção oriunda do ato criador destes homens, isto é, ela produz em nós um estremecimento afetivo que nos lança num movimento de co-criação com a própria vida.

Trataremos, por hora, da moral fechada, nisto que ela se aproxima da concepção nietzscheana de moralidade dos costumes, a fim de compreender o processo de organização social. Para Bergson, o movimento que engendra a moral fechada tende a constituir, conseqüentemente, uma sociedade fechada e uma alma fechada, embora podendo sempre ser amenizado por um movimento oposto de abertura. Este movimento da moral fechada vai, portanto, fundar a obediência às leis sociais. Isto é, ele tem por tarefa produzir costumes, moralizar ações e constituir hábitos, submetendo os

⁵⁹ Analisaremos este processo de abertura e indeterminação no próximo capítulo, visando pensar como se efetua a criação de novas possibilidades de vida em resistência aos grilhões deterministas que aprisionam e/ou controlam a vida.

⁶⁰ Trata-se, segundo Bergson, de homens que conquistaram uma abertura da alma e cuja personalidade expressa uma atitude diversa da atitude da alma fechada. Tais homens são capazes de nos transmitir, por intermédio de suas obras, os fins mais elevados do impulso vital conquistados por eles. São tipos criadores, tal como Nietzsche os concebe também em sua obra.

indivíduos ao *socius*, e assegurando-lhe, em contrapartida, do direito de proteção e dos benefícios de viver em sociedade.

Tanto para Nietzsche quanto para Bergson, a inscrição do homem no seio da sociedade deve ser compreendida como expressão de uma atividade vital extra-racional, e os princípios da qual deriva supõem a ação de *forças ativas e irracionais* que se expressam pelas ações de comando e obediência. Neste sentido, o que condiciona o todo da obrigação e a moralidade dos costumes, ou seja, o princípio que garante a coesão social, não tem por origem a tendência intelectual do homem. No entanto, isto não nega que haja nos homens, desde a origem das sociedades, uma certa compreensão inteligente das necessidades sociais e mesmo uma certa organização racional de suas atividades, porém não é a inteligência que nos dá a razão da organização da vida em sociedade. Pois, se a vida social é fundada a partir da obrigação ou da obediência a um imperativo, ela não encontra nestas qualquer fundamento racional. Pelo contrário, de acordo com Nietzsche e Bergson, a obrigação de ter obrigações ou o ato de obedecer a uma lei pelo simples fato dela ser lei agride as exigências da razão humana, já que a racionalidade ou a inteligência trabalha sempre a favor dos interesses práticos do indivíduo. Dessa maneira, o princípio que funda o *socius* é de natureza irracional, ou seja, inconsciente, já que uma obediência cega a uma prescrição social não condiz com a atribuição de um princípio racional.

Se os costumes morais que asseguram a coesão e a estabilidade da sociedade devem ser compreendidos em Nietzsche e em Bergson como oriundos de um princípio ativo ou de uma atividade vital de ordem irracional, é preciso então compreender que na obediência à lei este princípio se afigura como independente do seu conteúdo. Isto significa, como vimos anteriormente quando tratamos do processo de fundação da cultura em Nietzsche, que no processo pré-histórico em que se funda a própria organização social, o princípio da obediência transcende todo e qualquer conteúdo normativo. Bergson, por sua vez, reencontra esta tese quando nos diz, em “*Les deux sources*”, que todo hábito é arbitrário, mas que é natural o hábito de adquirir hábitos, como uma tendência imanente à vida. Isto é, sendo os hábitos sociais arbitrários, na medida em que se tratam de convenções normativas, o hábito de adquirir hábitos deve ser compreendido como um princípio que transcende os povos, as raças e as classes, e fundamenta, no plano da natureza, a própria organização social. Com isso, a vida do *socius* vai depender de “pressões sociais” ou de atividades vitais cuja tarefa primordial

seria adestrar as funções humanas a fim de fazê-las cumprir utilmente às necessidades de manutenção da vida social.

Neste sentido, a vida social deve ser compreendida como um sistema de hábitos que exercem uma determinada pressão sobre as vontades dos indivíduos, de acordo com as exigências da comunidade ou do todo social. Segundo Bergson, “alguns deles são hábitos de mandar, a maior parte são hábitos de obedecer, seja que nós obedecemos a uma pessoa que manda, em virtude de uma delegação social, seja à própria sociedade, da qual emana uma ordem impessoal e confusamente percebida ou sentida” (Bergson, 2000, p. 2). Dessa forma, a variação dos costumes ou dos hábitos sociais encontrados de uma sociedade a outra atestam sua própria arbitrariedade. No entanto, passando por cada uma delas, encontramos a tendência comum do hábito de contrair hábitos como um movimento próprio à vida social. Assim, segundo Bergson,

cada um desses hábitos, a que se pode chamar de “morais”, será contingente. Mas seu conjunto, quero dizer, o hábito de contrair estes hábitos, sendo a própria base das sociedades e condicionando a sua existência, terá uma força comparável à do instinto, tanto em intensidade como em regularidade. É isso precisamente que nós chamamos de “o todo da obrigação” (2000, p. 21).

Com isso, Bergson considera que a vida social no homem se afigura como imanente tanto ao instinto quanto à inteligência, no que estes trazem, respectivamente, de organização e de dinamismo ou transformação no seio das sociedades. Isto significa dizer que,

humana ou animal, uma sociedade é uma organização; ela implica uma coordenação e também, em geral, uma subordinação de elementos uns aos outros; ela oferece pois, simplesmente vivido ou, além, representado, um conjunto de regras ou de leis. Mas, em uma colméia ou em um formigueiro, o indivíduo está preso a seu emprego por sua estrutura, e a organização é relativamente invariável, enquanto que a comunidade humana é de forma variável, aberta a todos os progressos. Disso resulta que, nas primeiras, cada regra é imposta pela natureza, ela é necessária; enquanto que nas outras uma única coisa é natural, a necessidade de uma regra (Bergson, 2000, p. 22).

Porém, para Bergson, assim como para Nietzsche e Tarde, como vimos anteriormente, um ser só se sente obrigado se for livre, e a própria obrigação, considerada isoladamente, deve implicar numa liberdade relativa da vontade. Entretanto, se a obrigação social se torna mais intensa numa sociedade humana, em função do predomínio da moral fechada, corre-se o perigo de verificarmos o seu

fechamento, tal como se fecharam, no decorrer de sua evolução, as demais sociedades animais. Dessa forma, Bergson nos diz que “o instinto social que entrevemos no fundo da obrigação social visa sempre – sendo o instinto relativamente imutável – uma sociedade fechada, por mais ampla que seja” (2000, p. 27). No entanto, as sociedades humanas possuem a tendência oposta da qual resulta o progresso e conduz à criação social, impedindo-as de se fecharem completamente em si mesmas. Contudo, entre o predomínio da organização social e a produção de uma sociedade aberta, há uma tensão que garante a oscilação entre estas duas tendências e da qual resulta o devir da sociedade.

É a partir destes dois movimentos, que se expressam, de um lado, como organização, coesão, conservação, e do outro, como dinamismo, abertura, criação, que buscaremos, enfim, pensar a memória social. Embora Bergson não tenha se detido em pensar a memória social, associando as teses de “*Matière et Mémoire*”, de “*L'évolution créatrice*” e de “*Les Deux Sources*”, não vemos dificuldade em perceber estes movimentos atravessando seu pensamento e compreender como ele conduz o problema da criação desde a concepção ontológica do tempo, passando pelo tema da evolução da vida e, por fim, aplicando-o ao problema da gênese e diferenciação do campo social.

Ora, nos interessa aqui compreender, se a tese da moralidade dos costumes de Nietzsche, na qual ele desenvolve uma espécie de genealogia da memória social, reencontra a tese acerca do todo da obrigação de Bergson, em que este pensa a inscrição do *socius* no homem, que não podemos prescindir do pensamento deste último nos estudos da memória social, tal como o queria fazer crer Maurice Halbwachs⁶¹. Ao considerarmos o todo do pensamento de Bergson, constatamos que a crítica de Halbwachs se empobrece e perde o sentido, já que entre as pressões da sociedade e a abertura do sistema nervoso humano a um todo virtual forja-se em Bergson uma concepção de memória que se expande e se aplica ao conjunto das formações sociais em que os indivíduos se relacionam a partir da submissão aos códigos morais, mas também pelo movimento afetivo no qual eles próprios se diferenciam, ao mesmo tempo em que se produz uma variabilidade própria das sociedades humanas. Não nos interessa aqui

⁶¹ Vimos no capítulo precedente que a crítica de Halbwachs, além de se limitar à concepção de memória pensada por Bergson em “*Matière et mémoire*” (de 1896), reduzia o abrangente problema da memória ontológica a uma perspectiva individualista e apartada da sociedade, desconhecendo o conjunto da obra do filósofo. Embora o seu “*Les cadres*” (de 1925) tenha sido escrito anteriormente ao “*Les deux sources*” (de 1932) de Bergson, Halbwachs negligenciou aí a concepção de sociedade já trabalhada pelo filósofo em “*L'évolution créatrice*” (de 1907) e que seria desenvolvida posteriormente na obra de 1932, não justificando sua acusação geral de que o pensamento de Bergson é destacado de uma perspectiva social.

adentrarmos ao conjunto do pensamento social de Bergson, mas apenas marcar a sua importância ao campo de estudos em memória social, e mostrar o caráter infundado da crítica de Halbwachs ao seu pensamento.

Encaminharemos-nos, por fim, ao pensamento social de Gabriel Tarde, no qual encontramos uma concepção de memória social desenvolvida a partir de uma perspectiva onde as noções de diferença e criação constituem o cerne de suas investigações, e assim se opõe criticamente ao ponto de vista sociológico de Durkheim e de sua aplicação na teoria da memória social de Halbwachs.

4 – IMITAÇÃO E MEMÓRIA SOCIAL.

As leis universais dos fenômenos.

Gabriel Tarde vai estabelecer de saída três grandes leis universais que se aplicam a todos os fenômenos observáveis na natureza ou mesmo concebíveis de se produzirem nela. Estas leis consistem, de modo geral, na *Repetição*, na *Oposição* e na *Adaptação*. A partir delas ver-se-ia na natureza fenômenos se propagando, se contrapondo e se associando. Distinguindo na natureza três domínios distintos aos quais estas leis encontrariam seus termos equivalentes, isto é, os domínios do mundo físico/químico, do mundo biológico e do mundo social, Tarde afirma-se na posição de compreender como os dados provenientes destes diversos setores da realidade emergem como o resultado de um longo processo de criação.

Sob a imagem deste processo, Tarde compreende fenômenos de ondulação, de interferência e de emissão quando dirige sua investigação ao mundo da física e da química; ao buscar os equivalentes destas leis no mundo vivo ele se depara com fenômenos de reprodução, de seleção e de mutação; e, por fim, quando aplicadas ao mundo social, estas leis se apresentam pelas categorias da imitação, da hesitação e da invenção. Cabe ressaltar que, para Tarde, a primeira e a terceira destas leis devem ser consideradas como mais importantes para compreensão dos fenômenos que determinam os três domínios específicos. Neste sentido, ele diz: “a primeira é a grande chave mestra; a terceira, mais fina, dá acesso aos tesouros mais ocultos e preciosos; a segunda, intermediária e subordinada, revela-nos os choques e as lutas de uma utilidade passageira” (Tarde, 1999d, p.44).

A repetição universal.

Ao tratar da primeira destas leis, Tarde já nos oferece a chave de compreensão que nos permitirá responder à questão das similitudes sociais colocada à Durkheim. Tal resposta comparece, portanto, através da noção de *Repetição*.

Tarde vê na repetição a causa de todas as semelhanças observáveis na natureza. Com isso, ele se opõe à perspectiva que toma como ponto de partida as semelhanças já constituídas, pois as considera apenas como o resultado de processos repetitivos. Assim ele define, em “*Les lois de l’imitation*”, que “todas as semelhanças são devidas a repetições” (2001, p. 74). Esta definição vale para todas as formas de semelhança concebíveis, com exceção de apenas uma categoria de semelhanças universais que, aparentemente, não parece ter sido produzida por qualquer repetição, mas que é a condição de todo movimento seja ele vibratório, gerador ou propagador, isto é, a semelhança das partes justapostas e imóveis que constituem o *espaço*.

No restante, as semelhanças se explicam pela repetição, tal como no mundo químico, físico ou astronômico, no qual as semelhanças atômicas, ondulatórias e gravitacionais decorrem de movimentos periódicos e vibratórios. No mundo vivo, as semelhanças resultam da transmissão hereditária, isto é, da geração intra-orgânica e extra-orgânica. E no mundo social, por fim, elas são fruto, direta ou indiretamente, da imitação. Estas repetições, vibratórias, hereditárias e imitativas, correspondem, segundo Tarde, às três formas básicas da “Repetição Universal”, responsáveis pela produção das semelhanças de origem física/química, biológica e social.

Porém, se as semelhanças devem ser explicadas pela repetição, devemos entender que esta não repete estados homogêneos a partir dos quais aquelas se dariam a ver, ou seja, a repetição não repete pequenas semelhanças que viriam constituir as grandes semelhanças físicas, biológicas ou sociais. Ao contrário, é preciso compreender como estas semelhanças, pequenas ou grandes, resultam da repetição. Assim, se não são partículas homogêneas que a repetição repete, o que é repetido pela repetição?

Esta questão é crucial para compreendermos o ponto de vista sobre o qual Tarde vai desenvolver sua sociologia. A partir dela, somos lançados a pensar que toda criação ou todo processo criador deve necessariamente habitar um plano paradoxal, fora do qual nos restaria apenas partir de um mundo já concebido de antemão ou concebido a

partir do nada, por um *deus ex machina*. Esta última alternativa é justamente a que foi adotada por Durkheim e igualmente combatida por Tarde.

Assim, Tarde vai pensar a repetição como aquilo que repete uma variação ou uma *diferença*, de modo que toda repetição existe apenas *pela* diferença. A repetição repete algo que não é ela própria, caso o fosse, ela seria vazia ou produziria uma contradição interna que a inviabilizaria. Portanto, a repetição é sempre repetição de diferença.

A partir desta sentença, o senso comum poderia então perguntar: mas e a diferença, onde estava antes da repetição movimentá-la? Para Tarde, esta questão é mal formulada e decorre de um falso problema, pois se considerarmos a diferença como algo que possuía uma existência anterior à repetição, caímos imediatamente no modelo transcendente da preexistência de um dado original a partir do qual as coisas ou o mundo derivou. A fim de sair deste modelo, é preciso pensar que tudo o que existe, todo fenômeno, é já repetição de uma diferença, logo, a diferença só pode ser pensada, imediatamente, como uma repetição singular constituída a partir de outras diferenças, que, por sua vez, resultaram de outras repetições, e assim ao infinito.

Com isso, Tarde instala o paradoxo que nos permite pensar a criação fora do modelo transcendente que supõe um estado de coisas na origem do universo. Neste sentido, em relação à produção das semelhanças, Tarde nos diz: “toda repetição, social, orgânica ou física, não importa, isto é, *imitativa, hereditária* ou *vibratória* (para ligarmos unicamente às formas mais impressionantes e mais típicas da Repetição universal), procede de uma inovação” (2001, p. 67). A inovação ou diferença, por sua vez, se produz por meio do cruzamento de outras diferenças que se encontram ao acaso a partir das suas irradiações. Assim, o primeiro momento do paradoxo consiste em pensar a repetição como diferença e a diferença como repetição, para em seguida compreender a potência própria da repetição, que consiste em diferenciar a diferença repetida, de modo que “a diferença vai diferindo” e acaba por se dar como fim a si mesma⁶².

Assim, Tarde concebe o universo como sendo percorrido por um infinito de raios ou fluxos que propagam cada qual uma diferença singular, e cujos choques ou

⁶² Acerca do paradoxo entre a diferença e a repetição no pensamento de Gabriel Tarde cf. DELEUZE, Gilles. *Différence et répétition*. Presses Universitaires de France, 11^a édition, Paris, 2003b ; e ALLIEZ, Éric. *Différence et répétition de Gabriel Tarde*. In: *Multitudes*, n° 7, p. 171-176, Paris, Decembre 2001.

encontros entre eles, isto é, entre diferenças, viabiliza a produção de novas diferenças que se propagam, por sua vez, como novos fluxos no universo. Será, portanto, a partir das associações entre diferenças que se encontram e se conjugam, que se formam novos agregados de semelhanças ou se produzem intervenções que modificam as semelhanças já constituídas. Enfim, o universo inteiro, seja físico, biológico ou social, é aí concebido como um jogo dinâmico de formações e transformações, animadas por relações incessantes de repetições e diferenças.

Interessa a Tarde pensar, a partir desta dinâmica, como as semelhanças e as homogeneidades derivam das diferenças, ao invés de procederem da identidade entre elementos supostamente dados de antemão, isto é, como elas decorrem do encontro acidental de uma diferença com outra diferença, enfim, como a semelhança provém da variação e o homogêneo do heterogêneo. Esta perspectiva se opõe ao modelo de pensamento que supõe um Ser dado na origem dos fenômenos e das coisas, afirmando a necessidade de explicar todo o dado concebível no mundo a partir da diferença e da heterogeneidade, e não da identidade e da homogeneidade. Tarde se opõe especialmente aí ao seu rival, ao dizer que com Durkheim, somos conduzidos a uma concepção de sociedade que atribui à idéia de similitude social um papel preponderante; e assim, “faz tudo nascer de um homogêneo suposto inicial ou fundamental” (Tarde, 1895, 133).

Durkheim supõe na origem uma inércia dos elementos já constituídos e que se relacionariam por meio de suas afinidades identitárias que seguiriam uma lógica linear de evolução onde nenhuma forma de interferência aí participaria. Ao contrário, para Tarde, “todas estas belas uniformidades ou estas belas séries, todas estas multidões inumeráveis de coisas semelhantes e semelhantemente ligadas, relacionam-se com acidentes físicos, biológicos, sociais, cuja ligação nos confunde” (2001, p. 68). Neste sentido, não haveria unidade identitária possível na natureza, tudo possuindo em sua constituição uma complexidade de elementos díspares que foram associados e propagados. Assim, ele conclui que “o heterogêneo e não o homogêneo está no coração das coisas” (Tarde, 2001, p. 131). Tal será, portanto, o ponto de partida do seu pensamento e que o levará até as nuances do infinitesimal.

A tendência ao infinito.

De acordo com Tarde, a propagação de uma inovação ou de uma diferença consiste em transmissões ou multiplicações que visam se espalhar tal como uma onda

luminosa ou sonora, como uma família de formigas ou como uma nova moda social. Assim, Tarde vai atribuir à toda invenção ou diferença uma vez criada, um ímpeto de se propagar sobre as outras inovações, ambicionando ao infinito imanente e imenso, isto é, passar de um ponto de singularidade a alguma coisa de universal, tendendo a um máximo de propagação por meio da repetição. Pois,

a lei da repetição, quer se trate da repetição ondulatória ou gravitacional do mundo físico ou da repetição hereditária e *habitual* do mundo vivo, ou da repetição imitativa do mundo social, é a tendência para passar por via da amplificação progressiva de um infinitesimal relativo a um infinito relativo (Tarde, 1999d, p. 133-134).

No entanto, Tarde nos adverte que não se deve confundir amplificação e homogeneização, pois enquanto esta consiste num processo que visa simplesmente pôr em relevo as identidades ou semelhanças, a amplificação consiste na passagem de uma ordem de diferenças para outra por meio da repetição e assim constitui multiplicidades heterogêneas cada vez mais vastas. Assim, para Tarde, tudo no real vai do pequeno ao grande, dos elementos infinitesimais propagados aos conjuntos sociais dos elementos heterogêneos associados.

Com isso, Tarde expõe todas as bases do seu pensamento, partindo da repetição e da diferença como instâncias paradoxais que se expressam por duas tendências que se distinguem, mas não se separam: por uma via, a diferença e a repetição tendem à ampliação uniformizante que constitui as semelhanças, e ao procederem nesta direção acabam, ao mesmo tempo, produzindo intervenções e encontros que resultam em diferenciações das diferenças, e assim criam novas ondas ou raios de propagação repetitivos.

Nosso interesse, portanto, consiste em pensar como estas leis se aplicam ao mundo social, a fim de aí apreender uma concepção de memória social onde a diferença e a criação constituem-se como seus elementos imanentes.

Imitação e invenção.

As figuras da repetição e da associação encontram no meio social seus equivalentes sob as formas da imitação e da invenção. Assim, ao contrário de Durkheim, Gabriel Tarde irá pensar o social como um campo percorrido por repetições, por propagações de fluxos, enfim, como um campo de forças animado por relações de

imitações e invenções, sendo cada fluxo uma singularidade que se difunde, isto é, uma invenção que se propaga. Assim, nos termos de Tarde, devemos compreender que “socialmente, tudo não passa de invenções e imitações” (2001, p. 63). Neste sentido, a imitação corresponde a uma tendência a partir da qual um fato social, uma invenção, propaga-se no campo social segundo as regras de uma progressão geométrica. Dessa forma, uma singularidade, um pequeno evento, pode alcançar proporções enormes via imitação.

Nisto, verificamos o mesmo princípio geral da “Repetição Universal”, que consiste em explicar os fenômenos do mundo a partir de um movimento que vai do pequeno ao grande, seguindo a tendência de amplificação. Pois no real, aí incluído o social, tudo começa como uma diferença minúscula ou uma singularidade infinitesimal que, animada pela ambição de conquista a propagar-se e expandir-se por todo o plano infinito das repetições, pode chegar a formar os grandes conjuntos ou as grandes semelhanças. Dessa forma, de acordo com a equivalência da repetição universal, Tarde vai considerar que a imitação desempenha nas sociedades um papel semelhante ao que a hereditariedade desempenha nos organismos e que a ondulação exerce nos corpos brutos. Assim, a vida social se compõe por irradiações ou fluxos imitativos derivados de centros de singularização ou invenção quaisquer.

Embora distintos, imitação e invenção não deixam de ser fenômenos solidários, fazendo parte de um mesmo processo de diferenciação que trabalha o social. Dessa forma, a invenção consiste na criação de um ponto singular que resulta do encontro de séries imitativas heterogêneas, distinguindo-se da imitação ao mesmo tempo em que é o seu efeito. Assim, enquanto a imitação favorece novas invenções, estas acabam por enriquecer os processos imitativos, aumentando progressivamente a circulação dos valores e das quantidades sociais (Antoine, 2001).

No entanto, a própria heterogeneidade que constitui estas singularidades em expansão oferece também os obstáculos à uniformização social. Pois, todas ávidas em se expandir, estas iniciativas singulares chocam-se umas nas outras e acabam ou assimilando imitações, ou formando resistências, ou diminuindo seu poder de irradiação. Assim, dos diversos obstáculos à marcha de uma imitação rumo ao infinito, “o entrave maior que detém a expansão de uma inovação social e sua consolidação em costume tradicional é alguma outra inovação paralelamente expansiva que a encontra sobre seu caminho e que, para empregar uma metáfora física, interfere nela” (Tarde,

1999d, p. 70). Estas interferências se dão a partir de encontros, na medida em que é no próprio movimento que uma irradiação imitativa encontra outras irradiações que nela interfere produzindo lutas, uniões ou dissidências. Com isso, no caso em que ocorre um cruzamento feliz entre irradiações imitativas, as correntes de imitação produzem invenções mais complexas, logo também irradiantes imitativamente, prosseguindo sua expansão sucessivamente até o infinito. No entanto, “a difusão sem conservação, sem imitação de si mesma por si mesma, se dissiparia logo que se impusesse” (Lazzarato, 2002, p. 227).

Assim, de um lado, o que vemos se processar no social é a formação de vários blocos de tradição e de opinião que se asseguram pela forte propagação de fluxos imitativos provenientes de centros de irradiação antigos e já consolidados. A este tipo de repetição, Tarde chamou de *costume*. De outro lado, e coextensivamente a estas formas de repetição costumeiras, propagam-se correntes imitativas recentes e que portam novidades, concorrendo socialmente entre si a fim de serem assimiladas pelo maior número possível de centros imitativos e assim conquistarem novos adeptos. Este tipo de propagação por contágio imitativo Tarde nomeou de *moda*. Desse modo, enquanto a imitação-costume repete o passado, a imitação-moda repete o novo, o presente contemporâneo, e assim acaba colocando gradualmente em questão os costumes e quebrando a coerência das tradições ancestrais. No entanto, esta operação da repetição-moda não significa o declínio dos costumes e tradições, mas tende apenas a reorientar a imitação costumeira para as invenções atuais e assim fazer crescer o seu domínio expansivo. Porém, neste processo, se a imitação volta a se tornar costume, será de uma maneira singular e certamente diferente da primeira, no sentido que a direção anterior terá sido modificada a partir da interferência da imitação-moda.

Segundo Tarde, neste sentido, a lógica social⁶³ consiste neste processo em que uma iniciativa individual ou uma invenção humana inaugura um novo gênero de imitação que, por sua vez, propaga-se a fim de repercutir sua conquista por ações cada vez mais distantes no plano relacional. Será a partir desta lógica, enfim, que as semelhanças sociais se produzem, na medida em que os homens vão imitando-se uns

⁶³ É preciso compreender, como afirma Schérer (1999b), que Tarde “acentua a indissociabilidade, numa imanência absoluta, da lógica e da vida” (p. 21). Neste sentido, o movimento expansivo e conquistador da lógica social em Tarde reencontra o mesmo movimento da vida em Nietzsche, para o qual vida significa instinto de dominação, desejo de expansão, vontade de agregação de mais poder, de exploração. Enfim, para Nietzsche, *a vida é vontade de potência*, é força ativa e atuante, é vontade de perseverar, de repetir-se, é um “poder obscuro, impulsionador, inesgotável que deseja a si mesmo” (Nietzsche, 2003, p.30).

aos outros por meio de um contágio imitativo, permitindo que uma novidade se expanda dos menores aos maiores grupos sociais, podendo inclusive alcançar todo um país e avançar ainda para além das fronteiras internacionais (Tarde, 1999b). A título de exemplo, Tarde diz que “um dialeto local, usado por algumas famílias, torna-se pouco a pouco, por imitação, um idioma nacional” (2001, p. 77). Assim, a invenção do dialeto, sua complexificação cada vez maior, e sua propagação de grupo em grupo, passando por comunidades, se expandindo e se modificando, definindo suas regras e incorporando pequenas variações, constituem o processo por meio do qual os elementos que formam o conjunto da sociedade se produzem, se desenvolvem, se expandem e, enfim, se instituem socialmente, isto é, asseguram a sua própria reprodução.

Crenças e desejos: as quantidades sociais.

É neste sentido que Tarde vai definir a invenção e a imitação como o ato social elementar. A partir dele, todo fenômeno social ou elemento de uma cultura encontra sua explicação, seja a criação de um rito, de um artigo de lei, as variações de uma língua etc. No entanto, é preciso compreender qual a força social de que é feito este ato? Ou melhor, “o que é que é inventado ou imitado? É sempre uma idéia ou um querer, uma opinião ou um desígnio, em que se exprime certa dose de *crença* e de *desejo*” (Tarde, 2001, p. 203-204). Neste sentido, a crença diz respeito a uma afirmação ou negação, e o desejo corresponde à atitude de reter ou repulsar. Assim, um espírito (mônada) poderá aderir a uma nova idéia afirmando e incorporando-a, ou negando e repulsando-a. Dessa maneira, uma conjunção de fluxos possui em si um ato de fé e um querer que se realizam no momento próprio da invenção de uma singularidade a partir do cruzamento das irradiações imitativas. Os valores e as quantidades sociais, portanto, não passam de conjunções e acumulações de crenças e desejos que se constituem e se reproduzem no campo social a partir dos cruzamentos entre correntes de imitação.

No entanto, segundo Tarde, devemos compreender a crença e o desejo como forças *sub-representativas* e *pré-individuais*, a partir das quais a matéria social é modelada e esculpida através dos atos de imitação e invenção. Assim, os fluxos de crenças e desejos não devem ser entendidos por sua denominação corriqueira, ou seja, do ponto de vista da representação, pois, de acordo com Tarde, eles são inconscientes e descrevem uma modalidade de ação e uma vida impessoal dos afetos. Por outro lado, embora estas forças se propaguem por imitação de um indivíduo a outro na sociedade,

devemos compreendê-las como um conjunto de fluxos que percorrem o campo social e cujo alcance imitativo vai constituir *quantidades sociais* que participam da organização dos hábitos e memórias sociais⁶⁴. Dessa forma, Tarde nos esclarece:

Quando a invenção, depois a imitação, se conjugam para organizá-las e empregá-las, estão aí as verdadeiras quantidades sociais.[...] É por acordos ou oposições de crenças se entre-fortificando ou se entre-limitando que as sociedades se organizam; as suas instituições são isso acima de tudo. É por concursos ou concorrências de desejos, de necessidades, que as sociedades funcionam. [...] As crenças são as forças plásticas da sociedade. As necessidades são as suas forças funcionais (2001, p. 205).

Plasticidade e funcionalidade expressam, portanto, os aspectos dinâmicos e estáticos que contribuem para a organização e transformação das sociedades. Contudo, não é a conservação que está em jogo aí, mas sim o processo de diferenciação das diferenças que se organizam e se modificam, de modo que o aspecto estático não se encontra livre de uma *tensão* que torna meramente aparente a sua suposta imobilidade. Assim, a constituição e o funcionamento das instituições que compõem as sociedades devem ser analisadas inicialmente como efeitos de cruzamentos de crenças e de desejos que decorrem dos processos de invenção e de imitação irradiativa.

Disto resulta o caráter paradoxal da teoria social de Tarde, pois uma propagação não tem por efeito apenas a construção de séries imitativas, mas resulta também em invenções, na medida em que viabiliza a multiplicação e o cruzamento das singularidades. Assim, se devemos compreender a imitação como repetição, é preciso perceber que o movimento pelo qual uma singularidade se repete resulta na sua própria diferenciação a partir das novas composições que derivam dos encontros. Neste sentido, de acordo com Schérer,

⁶⁴ Gabriel Tarde foi amplamente criticado pelos adeptos da sociologia de Durkheim, que o acusaram de conceber uma teoria social que se limitava a um mero “psicologismo”, na medida em que esta concepção da imitação privilegiava sobremaneira os fenômenos subjetivos no estudo da sociedade, e acabava por subordinar o social ao individual em suas análises. No entanto, não se trata nem de psicologismo nem de individualismo, pois a imitação, embora se estabeleça entre os indivíduos, deve ser compreendida antes como um processo cuja importância recai sobre a propagação de fluxos de crenças e desejos e não nos indivíduos eles mesmos. A microsociologia instaurada por Tarde não se estabelece necessariamente entre dois indivíduos, mas já está fundada num mesmo indivíduo, de modo que seria inteiramente falso reduzi-la a um psicologismo ou mesmo a uma interpsicologia. Seu objeto “não são propriamente os indivíduos, mas sim as pequenas repetições, oposições e adaptações, ou os seus correlatos sociológicos, as imitações, as hesitações e as invenções que constituem a matéria sub-representativa que não se remete aos indivíduos, mas a fluxos e ondas de crenças e desejos” (Vargas, 2000, p. 195).

a imitação impede os indivíduos e as sociedades de se fixarem em uma repetição imitativa. Mobilizando as diferenças e as fazendo desenvolver em inovações, a invenção relança o movimento lhe dotando de sentido e valor. Ela é a origem e o fim. Ela não deixa, a todo o momento, de acrescentar, tanto no individual quanto no coletivo, a potência de agir; de aumentar o *desejo* e a *fé*, as duas forças vitais, estas duas correntes subjacentes à todo vivo, à cada coisa (2001, p. 177).

Assim, é pela imitação que as quantidades sociais tanto se constituem quanto se transformam, seja por acréscimo seja por decréscimo das crenças e desejos que ela mobiliza. Será, portanto, a partir destas trocas entre fluxos imitativos, destas associações e disjunções, que Tarde nos conduzirá à sua concepção de memória social.

Memória social e imitação.

Sabemos que a imitação corresponde a uma modalidade da repetição, mas como se exerce esta forma específica de propagação? Tarde vai definir a imitação, por fim, como uma forma de ação que se exerce não somente de muito longe, mas também a grandes intervalos de tempo, ou seja, “a imitação é uma ação à distância de um espírito sobre o outro, uma ação que consiste numa reprodução quase fotográfica de um clichê cerebral pela placa sensível de um outro cérebro” (2001, p. 46). Ou seja, o que permite que uma diferença se propague no espaço e seja compartilhada, isto é, imitada, por outros espíritos é justamente esta capacidade de retenção verificada por Tarde na sociedade e na natureza em geral. Assim, devemos compreender que “a imitação é uma memória em ato, uma força de difusão e de conservação; é uma ação psicológica que, pouco a pouco, difunde uma invenção (uma diferença) e a conserva” (Lazzarato, 2002, p. 223).

Ora, vimos anteriormente como Bergson definia este poder de acumulação dos dados da repetição: num primeiro momento, ele chamou esta capacidade de reter e conservar os estímulos repetitivos de *Duração*, mas, no desenvolvimento de sua obra, esta capacidade de reter e reproduzir os dados que afetam o espírito vai se chamar de *Memória*. Gabriel Tarde, por sua vez vai pensar os processos de repetição e associação como operações psicológicas que ele atribui a toda extensão da natureza, física, biológica e social. Este psiquismo universal que Tarde coloca na base dos processos criadores das semelhanças que se produzem na natureza, se justifica pela seguinte sentença: “um mundo onde nada se assemelha e nem nada se repete é um mundo sem nenhum tipo de memória” (2001, p. 65).

É pela metáfora do cérebro, portanto, que Tarde vai pensar esta atividade de propagação e retenção das invenções no meio social. Assim, ele vai definir a imitação como uma espécie de memória, como uma Memória Social. Em *“La logique sociale”* Tarde diz: “a imitação parece corresponder à memória; ela é, com efeito, a memória social, tão essencial para todos os atos, tão necessária em todos os instantes da vida da sociedade, que a memória está constantemente e essencialmente em função no cérebro” (1999b, p. 213-214). A memória social consistirá, neste sentido, no processo pelo qual uma invenção é refletida e retida nos cérebros públicos a fim de formar uma opinião, isto é, uma semelhança social.

Segundo Lazzarato (2001), a memória é uma dobra, uma capacidade de dar e reter ao mesmo tempo a partir de uma lógica da irradiação mútua. Para ele, “toda dobra é o núcleo de uma nova expansão, de uma nova circulação. Esta dobra é a memória que produz, acumula e retém a diferença” (Lazzarato, 2001, p. 200). Dessa forma, as associações, ou seja, as sociedades de idéias, significados, valores etc., constituem memórias sociais que expressam as produções culturais de um povo ou nação. As artes, as leis, as ciências, as religiões, os costumes, as tradições, são memórias sociais que se produzem e se continuam, podendo se transformar ou desaparecer. Assim, “sem as correntes da memória social, as quantidades (trabalho, social, linguagem) e os dispositivos que os governam (mercado, instituições, gramáticas) estão mortos” (Lazzarato, 2002, p. 240).

Ora, se compreendermos que uma invenção pode ser definida como uma diferença repetida até o limite de uma nova invenção, devemos considerar, por outro lado, que uma imitação social consiste num movimento de repetição de diferenças por meio do qual as invenções são transformadas em hábitos ou memórias sociais. Neste sentido, Tarde nos diz que

da mesma maneira que um homem não vê, não escuta, não anda, não tem iniciativa, não escreve, não toca flauta, e que não inventa nem imagina, a não ser em virtude de lembranças musculares múltiplas e coordenadas, do mesmo modo a sociedade não poderia viver, dar um passo adiante, modificar-se, sem um tesouro de rotina, de imitação insondável, incessantemente acrescida pelas gerações sucessivas (2001, p. 135-136).

Assim, os próprios conceitos de memória e de hábito encontram em Tarde um deslocamento singular, na medida em que deixam de se caracterizar por uma mera

repetição para constituir, tal como a própria imitação, um processo que tem por resultado a criação. Em relação ao hábito, Themudo nos diz que “Tarde parece compartilhar do importantíssimo avanço do empirismo de Hume, onde o hábito deixa de estar preso a um sistema de regras universais, passando a explicar uma potência criadora que vem negar qualquer substância primeira. *O hábito é criador*” (2002, p. 73). Memória e hábito, enquanto funções da vida mental e física, costumam ser reduzidos a meras capacidades repetitivas relacionadas ao sistema nervoso e muscular. No entanto, para Tarde, é preciso compreender que nossa vida mental corresponde a uma continuação inesgotável de irradiações emaranhadas e ricas em interferências que produz, fortalece e modifica tanto a memória quanto o hábito, conforme a repetição multiplicadora que os define. Neste sentido, Tarde vai aproximar as funções da vida mental com as funções sociais, cuja complexidade em ambas se expressa por níveis diversos de repetição. Tarde assim tratou esta aproximação:

A memória, dizia Broca, não é uma faculdade simples: cada função cerebral tem sua memória particular e os seus hábitos próprios. Eu direi o mesmo da imitação, essa memória social: cada função social e especificamente cada profissão tem o seu gênero particular, isto é, a sua corrente e o seu canal próprio de imitação (2001, p. 383).

Por outro lado, Tarde vai compreender que as doenças da memória mental em muitos aspectos lembram as doenças da imitação ou memória social, estreitando o laço entre as funções individuais e sociais e as fazendo emergir de um mesmo plano relacional imanente. Dessa forma, ele vai romper as barreiras de outrora entre cultura e natureza, ao considerar que é pela aquisição sucessiva, seja de invenções e descobertas realizadas pelos homens, seja dos caracteres adquiridos pelas células ou espécies vivas, que civilização e biodiversidade se constituem e se transformam. Neste sentido, Tarde considera que “a tradição, memória social, é para as sociedades o que a hereditariedade, memória vital, o é para os seres vivos” (1999b, p. 476).

Monadologia e superação da dicotomia indivíduo-sociedade.

Para compreendermos melhor como Tarde opera a superação das dicotomias, a partir da colocação de um plano imanente de relações do qual emergem os termos que se distinguem, é preciso voltar à sua monadologia.

Diferentemente de Durkheim, para o qual o social era uma instância transcendente e separada dos indivíduos, para Tarde o social é constituído por indivíduos que são como células de um conjunto maior que ele denomina como cérebro. Neste sentido, cada célula deve ser compreendida como uma mônada, de modo que cada cérebro representa um conjunto de mônadas. Por outro lado, estas mônadas devem ser entendidas como pequenas placas sensíveis que recebem e emitem fluxos, comunicando umas às outras suas diferenças intrínsecas. Tarde irá denominar estas diferenças transmitidas pelas mônadas como *crenças* e *desejos* embrionários que constituem a vida pré-linguística e pré-cognitiva dos indivíduos e da sociedade. Com isso, devemos compreender que a imitação não é representativa, mas contraente, isto é, um mecanismo de apropriação que não diz respeito a entidades, mas a tendências, forças, fluxos de crenças e desejos. Por outro lado, a invenção é “o efeito de um encontro singular de imitações heterogêneas num cérebro”; (...) de modo que “tudo o que abre novas saídas às diferentes irradiações imitativas tende a multiplicar as oportunidades de semelhantes singularidades” (Tarde, 2001, p. 152).

Segundo Tarde, o sucesso de uma imitação não se dá apenas por sua repercussão de uma mônada à outra, mas exige que o conjunto das crenças e desejos que se imitam externamente, sejam imitados também internamente por cada mônada afetada, numa imitação de si por si mesma. Tal é a dupla operação da imitação: uma imitação que propaga externamente, que difunde fluxos de crenças e desejos; e uma imitação que conserva os fluxos recebidos, pois a difusão sem conservação, sem a imitação de si mesma, se *esvaneceria* logo que ela se propagasse. Repetir-se, persuadir, conquistar, enfim, fazer triunfar um fluxo de crenças e desejos sobre o maior número possível de mônadas, dar consistência a uma determinada matéria imitada, tal é a lógica que anima cada mônada ou conjunto de mônadas nas suas relações com outras mônadas ou conjuntos de mônadas. O que cada mônada quer é expandir seu fluxo sobre as outras, repercutir sua conquista por uma ação cada vez mais distante no plano relacional.

Assim, com a noção de mônada, Tarde instala o paradoxo imanentista que será a grande novidade de seu pensamento. Ao pensar a realidade como uma infinidade de mônadas que transmitem fluxos de crenças e desejos, Tarde põe em xeque as grandes dicotomias sustentadas pelo pensamento sociológico de Durkheim, tais como: individual/social, natural/cultural etc. A partir de sua monadologia, Tarde compreende

que estas instâncias provêm de um mesmo plano constituinte e, antes de estarem em oposição, se encontram numa relação de reciprocidade.

Neste sentido, ao pensarmos em memória, torna-se desnecessário operar a distinção/oposição entre memória individual e memória social, por meio da qual Halbwachs construiu sua suposta originalidade. Pois, do ponto de vista monadológico elaborado por Tarde, torna-se evidente que ambas emergem de um mesmo plano de relações como multiplicidades, como compostos ou sociedades de mônadas em relação. Ou seja, sobre a base da monadologia Tarde pôde pensar “isto que Halbwachs não conseguiu fazer, a reciprocidade da memória individual e da memória coletiva, já que todas as duas são sociedades” (Lazzarato, 2002, p. 226). Cabe, portanto, distinguirmos níveis de relações entre as mônadas que constituem as parcialidades, seja num indivíduo, seja num grupo social. Logo, não há para Tarde elemento simples na realidade, seja física, biológica ou social, já “*que toda coisa é uma sociedade, que todo fenômeno é um fato social*” (1999a, p. 58).

Com isso, Tarde leva ao limite o princípio relacional, pois da mesma forma que não é possível pensar uma força isolada e determinada em si mesma, não devemos compreender a possibilidade de pensar um indivíduo a partir de si mesmo, isolado dos demais. Do mesmo modo, torna-se inviável compreendermos um conjunto social sem os seus elementos heterogêneos que dão vida ao seu contorno supostamente homogêneo. Assim, embora possamos distinguir indivíduo e sociedade não devemos os opor, já que são termos que se determinam reciprocamente a partir de um mesmo plano processual. Dessa forma, ao invés de pensarmos dicotomicamente, tal como Durkheim e Halbwachs, importa antes compreender o indivíduo e a sociedade a partir de dois níveis que se cruzam, o nível *molar* e o nível *molecular*, tal como definem Deleuze e Guattari (1980). Neste sentido, não basta opor o par indivíduo-sociedade, pois ambos são atravessados ao mesmo tempo tanto por linhas molares ou duras, que delimitam os seus contornos bem definidos, quanto por linhas moleculares ou flexíveis, que operam devires ou micro transformações em suas relações constituintes. Estes níveis ou linhas são imanentes uns aos outros, ou seja, prolongam-se uns nos outros, de modo que não podem ser pensados separadamente⁶⁵.

⁶⁵ Abordaremos mais detalhadamente a teoria das linhas no capítulo seguinte. Ela aparece no pensamento de Deleuze primeiramente no capítulo sobre políticas em DELEUZE, G. & PARNET, C. *Dialogues*. Paris: Flammarion, 1996; e, posteriormente, em DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *Capitalisme et schizophrénie 2. Mille Plateaux*. Les Éditions de Minuit, Paris, 1980.

Assim, ao invés de tomar como ponto de partida o indivíduo e a sociedade como instâncias molares, isto é, acabadas e bem definidas, é preciso compreender como elas se determinam, ou melhor, se constituem reciprocamente a partir de relações moleculares que trabalham silenciosamente nos indivíduos e nas sociedades. A chave de compreensão deste processo é pensada por Tarde pela imitação como aquilo que constitui a subjetividade dos indivíduos ao mesmo tempo em que cria os conjuntos sociais a partir de suas relações, assim como organiza estes conjunto a partir de leis sociais e viabiliza no mesmo processo saídas e aberturas criadoras no seio da sociedade. Vejamos, enfim, como Tarde pensa estes processos.

Lógica social: organização da imitatividade, sonambulismo e criação.

Ao contrário de Durkheim, que procurava tudo determinar através da sociedade, porém sem definir o que seria a própria sociedade, Tarde pretende compreender como a organização e a similitude social se produzem. Se a sociedade configura-se como um todo dado de antemão que se impõe aos indivíduos para Durkheim, interessa a Tarde, por outro lado, saber como esse todo é determinado, isto é, criado. É pela imitatividade, portanto, que Tarde compreende a constituição da vida social, sendo a sociedade a organização dessa imitatividade. Ora, se Tarde vai compreender a sociedade como um processo que se faz pela imitatividade, torna-se mais adequado para ele substituir o termo sociedade por *socialidade*, no sentido de que é pela imitação que progressivamente “tornamo-nos sócios” dos hábitos, costumes, regras etc., instaurados socialmente. Neste sentido, “uma sociedade é sempre uma associação, e uma associação é para a socialidade, para a imitatividade, o que a organização é para a vitalidade ou mesmo o que a constituição molecular é para a elasticidade do éter” (Tarde, 2001, p. 130). Ou seja, ele vai compreender o mesmo princípio dinâmico de associação funcionando nos domínios social, vital e físico a partir do qual resultam a sociedade, os organismos e os corpos físicos. Assim,

um corpo não é senão um acordo de vibrações diferenciadas e hierarquizadas, assim como um organismo não é senão um acordo de intra-gerações elementares, tal como uma nação não é senão um acordo de tradições, de costumes, de educações, de tendências, de idéias que se propagam imitativamente por vias diferentes, subordinando-se hierarquicamente (Tarde, 2001, p. 131).

No entanto, para Tarde, é preciso compreender que a constituição destes domínios organizados não representam o fim ou a meta de tais processos, e se podemos chamar um tal domínio de todo, não podemos esquecer que os processos dinâmicos dos quais resultam não se esgotam, logo, este todo ou esta totalidade deve ser compreendida, tal como em Bergson, como aberta. Assim, estes domínios de organização deverão sempre ser tomados como meios, cujo objetivo “final” é sempre alcançar maiores limites de propagação, outras diferenciações, aumentos de potência a partir de seus centros. É neste sentido que Tarde diz que “o que quer a *coisa social* antes de tudo, tal como a *coisa vital*, é propagar-se e não organizar-se. A organização não é mais do que um meio de que a propagação, de que a repetição *gerativa* ou *imitativa*, é o fim” (2001, p. 134). Neste sentido, a imitação é a forma da repetição que integra as pequenas variações ou diferenças, sempre para resgatar o “diferentemente diferente”, isto é, a imitação corresponde ao processo por meio do qual a diferença não aumenta e nem diminui, mas “vai diferindo” de si mesma (Tarde, 1999b).

Contudo, Tarde não nega que haja, apesar do aspecto dinâmico da vida social, uma certa conformidade ou uma certa similitude de projetos e crenças nas sociedades organizadas ou constituídas. Porém, quando pretende compreender as formações sociais, ele não parte destes aspectos instituídos ou já consolidados, isto é, dos quadros sociais, mas se interessa em explicar os processos de constituição e de transformação das sociedades, pois “a conformidade de desígnios e de crenças, esta semelhança mental que se encontra a revestir ao mesmo tempo dezenas e centenas de milhões de homens não nasceu *ex abrupto*; como se produziu? Pouco a pouco, do mais próximo para o mais afastado, por via da imitação” (Tarde, 2001, p. 120). No entanto, de acordo com Tarde, na relação entre os indivíduos em sociedade, a imitação pode proceder tanto da simpatia quanto da animosidade, da inveja ou da admiração, da docilidade servil ou de um cálculo inteligente e livre, porém sempre a partir de uma relação em que “uns tendem a transmitir de um homem a outro, por persuasão ou por autoridade, por bom grado ou por força, uma crença; os outros, um desejo. Dito de outro modo, uns são as variedades ou as veleidades do ensinamento, as outras as variedades ou as veleidades do comando” (Tarde, 2001, p. 48).

Neste sentido, para Tarde, não existe homem em sociedade que aja sem o exemplo de outros homens dos quais ele copiou, seja voluntaria ou involuntariamente, e desde cedo, suas ações e idéias. Assim, o caráter comum dos atos sociais é o de ser

imitativo, e mesmo quando os atos de um indivíduo consistem numa iniciativa nova ou numa invenção ou descoberta, eles só deixam a esfera individual para entrar no mundo social na medida em que se propagam pelo exemplo e caem pouco a pouco no domínio comum, já que “uma inovação não imitada é como se não tivesse existência social” (Tarde, 2001, p. 208). De outro modo, “ela cairia no esquecimento e no desuso se a imitação não assegurasse sua reprodução” (Lazzarato, 2002, p. 224).

Tarde vai, assim, pensar que uma coisa social qualquer, seja um rito de uma religião, uma palavra de uma língua, um artigo de lei, uma máxima moral, acaba por se transmitir e passar de um indivíduo a outro por imitação, ao invés se der tomada como um dado natural às sociedades e à qual os indivíduos devem se submeter forçosamente. Se existem resultantes coletivas que derivam dos processos imitativos entre os homens e acabam produzindo uma semelhança social, isso não implica tomá-las a partir daí como um dado natural à sociedade, nem exterior aos indivíduos, e muito menos se transmitindo apenas por coerção. É neste sentido que Tarde acusa a posição de Durkheim de repousar sobre um equívoco, na medida em que este pensa a sociedade como um sistema cujos caracteres seriam exteriores e anteriores aos indivíduos. Pois,

se para Durkheim as normas sociais são exteriores aos indivíduos e exercem sobre eles uma pressão que lhes é estranha ou alheia, Tarde mostra como estas normas se tornam interiores ao sujeito de um grupo e como elas “acabam por isto que eles têm de mais íntimo”, [...] elas existem na consciência de cada membro da sociedade que as assimilou (Rocheblave-Spenlé, 1973, p. 33).

Assim, Tarde diz que

do fato de que minha língua, meu direito, minha profissão, minha religião existiam antes de mim e existem fora de mim, e disto que se pode dizer tanto de cada membro de uma sociedade tomado separadamente, segue-se que uma língua, uma religião, um direito, uma indústria etc., possam ser considerados como existindo independentemente de todas as pessoas que falam esta língua, praticam esta religião, se conformam a este direito, exercem esta indústria? (1973, p. 171).

A memória social depende, portanto, de todos aqueles que agem imitando-se e fazendo durar os elementos sociais que se instituíram pouco a pouco por imitação. Neste sentido, os dados sociais não podem ser considerados como independentes dos indivíduos que lhes dão vida, fazendo-os existir historicamente. Se eles existem antes de nós é por que são repetidos por aqueles que nos antecedem, assim como perduram na medida em que continuam se propagando na memória daqueles que persistem após

nosso desaparecimento. Portanto, “se o individual é descartado, o social não é nada, pois não há nada, absolutamente nada, na sociedade que não exista nos indivíduos vivos ou que não existiram nos mortos dos quais estes procederam” (Tarde, 1973, p. 172). Assim, não há para Tarde qualquer elemento social transcendente, anterior e exterior, aos indivíduos que os imitam e os fazem persistir socialmente. Com isso, Tarde rejeita a definição de *fato social* de Durkheim que se apóia nesta perspectiva.

Para Tarde, o fato social elementar consiste num processo de comunicação e modificação de um espírito sobre outro a partir de uma ação à distância, produzindo uma adesão ou um laço social. Assim, a noção de fato social em Tarde deve ser compreendida como fundada a partir de uma relação de imitação. Com isso, ele rejeitou a definição de fato social de Durkheim, para o qual os laços sociais têm como característica principal sua imposição do exterior por constrangimento, existindo independentemente de suas manifestações individuais. Neste sentido, para Tarde, Durkheim parece desconhecer que os fenômenos sociais são transmitidos de um indivíduo a outro, assim como “reconhecer os laços sociais apenas nas relações do senhor com o súdito, do professor com o aluno, dos pais com os filhos, sem ter qualquer consideração para com as relações livres dos iguais entre si” (Tarde, 1999b, p. 62).

Com isso, Tarde situa a noção de fato social em outro nível, no das imitações que se dão cotidianamente entre os indivíduos, direcionando sua atenção aos aspectos intersubjetivos que constituem as microrrelações sociais a partir das quais os indivíduos imitam e propagam idéias e ações, crenças e desejos. É, portanto, no nível microsociológico que Tarde vai pensar a constituição da memória social através da imitação de elementos heterogêneos, derivando daí uma concepção de sociedade que se apóia em processos de criação e transformação. Por outro lado, em Tarde, de acordo com Joseph,

a lógica social não é uma lógica de totalização, mas uma lógica de adaptação, isto é, uma lógica da invenção e da co-produção do sentido. A lógica de um fato social é a modalidade segundo a qual ele é produtor de *laços*. Eis por que os fatos sociais nada têm de natural. Ao contrário, eles são perfeitamente enigmáticos, são adaptações sempre inventivas (1999d, p. 11).

A adaptação é para Tarde a figura mais importante das leis sociais, pois ela é o momento da invenção ou co-produção de fluxos imitativos. Trata-se de uma conjunção que cria novos fluxos e laços sociais, levando a socialidade à sua forma mais

alta, mais complexa e mais diferenciada, o público⁶⁶. O que se produz nos processos de co-adaptação implica sempre a criação de algo que não existia antes, isto é, uma nova diferença. Assim, o que está em jogo nestes processos são sempre dois ou mais seres ou fluxos que se co-adaptam, transformando-se em algo diferente do que eram no início. Disto depende-se que as coisas do mundo não nascem prontas e nem são produzidas isoladamente e de uma vez por todas, mas derivam sempre do aspecto dinâmico e relacional da realidade, seja ela física, vital ou social.

Contudo, é preciso aqui demarcar a distância entre a noção de adaptação de Tarde e as teses de Spencer, pois para este os fenômenos de adaptação se caracterizam pela busca de uma crescente *adequação* dos fenômenos a um meio que lhes seria exterior e preexistente. Trata-se, portanto, de uma perspectiva que considera os fenômenos adaptativos como processos *reativos*, ou seja, cuja determinação visa apenas os movimentos de *conservação*. De outra maneira, para Tarde, a adaptação ou a co-produção criativa consiste num processo eminentemente *ativo*, cujo movimento que lhe é peculiar tem como fim a *criação* e a *diferenciação*. Logo, de acordo com Tarde, “não há um fim na natureza, um fim por relação ao qual todo o resto é um meio, mas há uma multidão infinita de fins que procuram se utilizar uns dos outros” (1999d, p. 112) a fim de se alcançar novas invenções.

No entanto, para se chegar à adaptação, é preciso supor o encontro entre dois ou mais fluxos imitativos que se chocam e se opõem, sendo a sua resolução a própria adaptação. Ou seja, haveria uma *oposição social elementar* que precederia toda adaptação e corresponderia ao momento dramático da hesitação. Assim, os momentos de hesitação são nós ou pontos de sutura da irradiação imitativa. Acontece então que, ou estes nós cedem sem luta interna, ou eles se reforçam para relançar o raio de exemplo, e assim eles são os pontos de partida de um novo contágio. Com isso, a oposição corresponde à figura pela qual uma diferença se distribui na repetição para limitá-la e, ao mesmo tempo, para abri-la a uma nova ordem de repetição, isto é, a um novo infinito imitativo (Tarde, 1999c). Neste sentido, o *drama* acaba por acentuar as variações e as diferenças dos fluxos que irão constituir uma determinada realidade associativa, e assim

⁶⁶ A noção de público em Tarde serve pra exemplificar o alcance das influências ou das ações à distância entre os espíritos dispersos. Neste sentido, ele seria a forma “evoluída” da sociabilidade e da associação, embora ela se faça sem contato e seja impessoal, formando apenas uma coesão mental entre indivíduos psiquicamente separados. Sobre esta noção cf. TARDE, G. *L'opinion et la foule*. Paris: Éditions du Sandre, 2006; e também JOSEPH, I. *Tarde avec Park*. In: *Multitudes*, nº 7, p. 212-220, Paris, Decembre 2001.

terminam por estimular uma adaptação. Dessa forma, a socialização é sempre um drama, pois a forma dramática é aquela que corresponde melhor a uma resolução adaptativa⁶⁷. Para Tarde, enfim, a história das sociedades e de seus progressos deve ser compreendida como uma sucessão ou uma simultaneidade de *duelos lógicos* (hesitações/oposições) e de *uniões lógicas* (invenções/adaptações), ou seja, por uma sucessão de substituições e de acumulações (Tarde, 2001).

Para Tarde, contudo, existem épocas mais ou menos inventivas nas sociedades, isto é, onde as irradiações imitativas terminam por produzir mais ou menos cruzamentos felizes em alguns indivíduos e faz com que venham determinar subseqüentes processos de criação e transformação social a partir da imitação de suas invenções. Fora o acontecimento destes casos felizes, e por vezes raros, Tarde considera que “o estado social não passa de uma forma de sonho, de um sonho de comando e um sonho de ação. Não ter senão idéias sugeridas e julgá-las espontâneas: tal é a ilusão própria ao sonâmbulo, e também do homem social” (2001, p. 137). Assim, a vida social é comparada por Tarde a uma espécie de sonambulismo ou estado hipnótico que corresponde à própria imitatividade a partir da qual a sociedade se organiza.

As irradiações imitativas oriundas de centros de invenção singulares que compõem a sociedade definem, portanto, o estado social como um estado de passividade, isto é, de docilidade e credulidade repetitiva. É neste sentido que Tarde associa a imitação ao sonambulismo, alegando que “por sua passividade, sua credulidade, sua docilidade tão incorrigíveis quanto inconscientes, a multidão de imitadores é uma espécie de sonâmbulo” (1999b, p. 160). Assim, se a sociedade é a imitação ou a imitatividade organizada e esta uma espécie de sonambulismo, pode-se então dizer que o domínio especificamente social encontra sua razão de ser na produção de uma espécie de *assujeitamento*, ou melhor, de conformação crédula e dócil dos sujeitos em relação às séries repetitivas da vida social, pois “ser crédulo e dócil, e sê-lo no mais alto grau como o sonâmbulo ou o homem enquanto ser social, é ser antes de tudo imitativo” (Tarde, 2001, p. 147). Com isso, Tarde compreende a credulidade e a docilidade como características inerentes aos seres sociais, os quais se entregam sem hesitação às correntes imitativas que os atravessam.

⁶⁷ Hesitar, para Tarde, consiste em não imitar, ou seja, em sair temporariamente da sociedade. Assim, a oposição se dá quando uma corrente de imitação interfere no indivíduo como uma tendência diferente da habitual, gerando um conflito dramático. O desenlace de tal conflito consistirá, portanto, numa invenção adaptativa, isto é, na passagem de uma ordem de repetição a outra, segundo Tarde.

Neste contexto, a criação, a invenção, deve ser compreendida como uma espécie de abertura ou de saída do estado social pelos indivíduos criadores, produzindo intervalos de indeterminação que os fazem agir sobre as séries imitativas, ao invés de apenas repetir passivamente as suas sugestões. Porém, se ela chega pelos indivíduos, ela não provém deles, pois o indivíduo ele mesmo não produz uma invenção, ele apenas a encontra, ou melhor, é a invenção que encontra nele um “lugar” onde os diversos fluxos se cruzam e se conjugam dando origem a algo novo⁶⁸. Não havendo interioridade do criador, é preciso compreender, portanto, que

toda invenção se reduz a um cruzamento feliz, em um cérebro inteligente, de uma corrente de imitação, seja com outra corrente de imitação que o reforça, seja com uma percepção exterior intensa, que faz aparecer sob uma claridade imprevista uma idéia recebida, ou com o sentimento vivo de uma necessidade da natureza que encontra num procedimento usual recursos inesperados (Tarde, 2001, p. 103).

Assim, todo processo de criação implica numa reformulação dos modos de pensar e agir construídos e consolidados socialmente, daí a necessidade de sair provisoriamente da sociedade como condição efetiva a todo ato de criação. Pois, para Tarde,

não se encomenda uma invenção, não se sugere por persuasão uma descoberta a fazer. Para inovar, para descobrir, para se despertar um instante de seu sonho familiar ou nacional, o indivíduo deve escapar momentaneamente à sua sociedade. Ele é supra-social, antes de social, tendo esta audácia tão rara (2001, p. 147).

No entanto, compreendemos que Tarde não leva tão longe as conseqüências dos processos dos quais decorrem as criações. Ao considerá-los como uma passagem de uma ordem de repetição a outra, mediada por oposições e resolvidas por adaptações, ele deixa de fora os processos disruptivos, que substituem os fenômenos dramáticos pelos

⁶⁸ O papel do indivíduo como palco do encontro ou do cruzamento de correntes ou fluxos de idéias e vontades (de memórias) nos permite aproximar, a partir destes termos, a perspectiva de Tarde com as concepções apresentadas por Halbwachs, principalmente, em seu segundo sistema da memória. Neste, Halbwachs fala de “correntes de pensamentos”, “encontro das correntes”, “cruzamentos harmoniosos ou felizes” entre elas, enfim, ele utiliza termos semelhantes aos que comparecem anteriormente no pensamento de Tarde. Vimos no capítulo anterior, inclusive, que este cruzamento de correntes de memória é o único momento em que Halbwachs fala de criação, porém ele a compreende tão somente como um aumento no contingente extensivo de um grupo de pensamentos comuns, isto é, como uma simples diferença de grau e não como a produção de uma novidade. Embora Halbwachs não fale a respeito de Tarde em suas obras sobre memória, acreditamos que ele tenha conhecimento do seu pensamento em função de toda a querela que marcou o período da emergência das ciências sociais na França entre Tarde e Durkheim. Por outro lado, essa proximidade entre os termos utilizados por Tarde e Halbwachs encontraria sua razão na leitura e influência que ambos tiveram do pensamento de Leibniz, embora o primeiro tenha incorporado e desenvolvido mais profundamente esta influência.

acontecimentos trágicos e assim reivindicam uma “ordem superior” de criação. Com o drama, Tarde compreende os momentos de crise que precedem os atos de criação através do estabelecimento de uma simples contradição entre duas séries imitativas que se cruzam e se resolvem, seja pela substituição seja pela união dos termos que se opõem. De outra forma se afirmam os acontecimentos cuja crise que instalam se expressa por uma abertura não mais a séries binárias, mas a um campo de multiplicidades cuja indeterminação reivindica a criação de novas possibilidades de vida a partir de uma redistribuição ativa das diferenças. Aí, não se trata mais de passar de uma espécie de repetição a outra, mas, de outra maneira, ao acordar do sonho dogmático da vida social, passar de uma ordem a outra da diferença. Trata-se, portanto, de compreender esta saída do social, em seu aspecto trágico, como uma espécie de abertura a um *fora universal* ou a um *todo virtual*, que não é outra coisa senão o plano das forças e dos afetos impessoais animados por uma vitalidade não-orgânica.

É, por fim, a partir desta perspectiva, que pretendemos pensar a constituição de modos de existência abertos, isto é, criadores, assim como a possibilidade de sociedades abertas. A estes modos de vida, porém, faz-se necessário pensarmos uma outra configuração da memória social, cuja operação não mais consiste em assegurar o conjunto das normas e regras sociais em vista da coesão e organização social, mas que seja também função da criação e da transformação social. Trata-se, enfim, de pensar uma “memória aberta”, a partir da qual os atos individuais não serão mais impelidos pelas utilidades práticas ou pelas obrigações sociais, mas pela intensidade de uma força afetiva que os tornam expressivos, e o que aí é expresso como novidade é a própria criação. Tais serão, portanto, as questões que trabalharemos em nosso próximo e derradeiro capítulo.

TERCEIRO CAPÍTULO

A MEMÓRIA: UMA VIDA...

1 – DO DRAMA DA HESITAÇÃO À TRAGÉDIA DO ACONTECIMENTO.

Memória e vida.

Vimos que na perspectiva de Bergson e Tarde a memória social não se limitava apenas à compreensão dos aspectos instituídos e do processo de organização da sociedade, garantindo tão somente a inteligibilidade da coesão e do ordenamento social. Mas, ao contrário, viabilizava-se compreender como os aspectos instituídos do campo social se constituíam e se transformavam, levando em consideração o progresso e as transformações decorrentes de um dinamismo social criador que lhe é imanente. Assim, para estes autores, *repetição* e *invenção* passam a constituir os dois movimentos próprios ao campo social, à memória e à vida, e é a relação ou a tensão entre estas tendências que nos permitirá compreender a criação como expressão de um élan impessoal, ou melhor, como o movimento próprio de *uma* vida⁶⁹.

A perspectiva na qual se inserem estes autores nos oferece a vantagem de pensar a memória social para além do modelo estrutural da representação. A partir daí, buscaremos, neste capítulo, compreender a memória como um conjunto de multiplicidades que ora diferem em natureza, ora diferem em grau, levando em conta sua dimensão representativa, mas indo além, procurando enfatizar sua face flexível e criadora, e a relação que elas mantêm continuamente entre si em diversos níveis. Não se trata, porém, de estabelecer novos dualismos nesta perspectiva, mas de compreender que estas dimensões que se distinguem não podem, na verdade, ser pensadas fora de sua relação. Enquanto multiplicidades que nos permitem pensar o movimento próprio da

⁶⁹ O artigo indefinido pretende enfatizar o aspecto impessoal de um processo que corresponde à vida em seu movimento contínuo de criação. É neste mesmo sentido que pretendemos abordar e compreender a memória, levando em consideração seu aspecto de multiplicidade cuja relação entre seus diversos níveis garante a sua produção e transformação contínua, ultrapassando assim as concepções que a compreendem como equivalente ou sinônima de uma mera representação do passado.

vida, elas formam o conjunto das dimensões variadas da realidade, que não param, por sua vez, de variar e formar outras multiplicidades, isto é, multiplicidades de multiplicidades. Assim, se compreendemos por multiplicidade o conjunto das diferenças ou dos elementos heterogêneos que se põem em relação, a própria variação destes conjuntos, a partir de novas conexões ou subtrações, resulta num processo cujo movimento consiste em fazer a própria diferença se diferenciar.

Neste sentido, portanto, pretendemos pôr em questão o *modelo da representação*, no qual a memória, a sociedade e mesmo a vida são freqüentemente compreendidos, e valorizar o *modelo da multiplicidade*, enquanto alternativa na qual os processos de criação são considerados. Ou seja, ao invés de pensar uma perspectiva estruturalista da memória, na qual esta é compreendida sempre a partir de um movimento que se fecha sobre si mesmo, trataremos, ao contrário, de pensá-la a partir de seus movimentos de abertura pelos quais ela se conecta ao “fora” das forças⁷⁰ que atravessam e compõem o campo social, permitindo assim a criação de novas possibilidades de vida.

Nos capítulos precedentes, demonstramos como as análises e concepções da sociologia de Durkheim e Halbwachs se inserem no primeiro destes modelos, enquanto que a perspectiva filosófica de Bergson e Tarde inauguram outro modo de compreensão do real sem reluzi-lo à representação, e aí incluem a memória. Não pretendemos aqui fazer contraposições entre as duas perspectivas ou modelos de pensamento, mas simplesmente compreender a memória social como uma multiplicidade, ou melhor, como um conjunto de multiplicidades, cujo próprio movimento contém duas tendências que a princípio se opõem, mas que na verdade se retroalimentam, oscilando e passando uma sobre a outra num movimento contínuo ou num devir que corresponde ao próprio movimento da vida, de uma vida impessoal que atravessa todas as vidas, fazendo variar seus modos de existência.

⁷⁰ Esta concepção corresponde ao plano movente das forças que compõem o conjunto da natureza em sua dimensão não representada. Fizemos alusão a este aspecto da realidade no capítulo anterior ao tratarmos da concepção de *forças* em Nietzsche e da noção de *mônada* de Tarde, contudo ele equivale ainda à noção de *virtual* em Bergson e será vinculado, no decorrer deste capítulo, à concepção de *molecular* em Deleuze.

Memória fechada e Memória aberta.

Se estes dois movimentos ou tendências se distinguem em natureza, não podemos, portanto, pensá-los separadamente. No entanto, por uma questão exclusivamente didática, iniciamos no capítulo anterior um tratamento específico do primeiro destes aspectos, a fim de compreendermos o processo por meio do qual o homem é inscrito no *socius*. O resultado deste processo consistiu na constituição de uma memória coletiva cujo funcionamento visa garantir a ordem e a organização do campo social, isto é, a submissão dos indivíduos ao conjunto das normas e regras instituídas na sociedade. Assim o vimos a partir dos conceitos de “moralidade dos costumes” em Nietzsche e de “todo da obrigação” em Bergson. Detenhamo-nos neste último, pois ele nos dará a chave para compreender os processos de criação imanentes ao campo social.

Mostramos que ao distinguir subordinação e progresso como as duas tendências que se reconciliam na ponta da linha evolutiva em que os homens se encontram e se reúnem sob a forma dos agregados sociais, Bergson (2000) vai relacionar a cada uma destas direções uma espécie de moral. Assim, ele atribuirá a uma *moral fechada* a tarefa de submeter os indivíduos às determinações sociais por meio de imperativos morais. A função desta moral consiste, portanto, em regular as ações dos indivíduos ao conjunto dos costumes e hábitos constituídos e consolidados socialmente. Dessa forma, ao assujeitar passivamente as ações individuais, conformando-as aos valores dominantes ou majoritários, tal moral acaba por produzir uma espécie de *fechamento da vida* ao conjunto dos preceitos morais (sociais) que garantem a organização e a coesão das ações individuais no seio da vida em sociedade. A proximidade desta concepção com a tese da moralidade dos costumes, na qual Nietzsche (1998) pensa a constituição de uma memória a partir das pressões sociais, nos permite, portanto, nomear esta memória comprometida com a manutenção do ordenamento e da coesão social como uma *Memória Social Fechada*.

Assim, esta memória fechada teria por tarefa a conservação, produzindo nas instâncias individual e social um movimento que se volta sobre si mesmo. Se ela resulta das pressões sociais sobre os indivíduos, instituindo-lhes a obediência aos preceitos que se difundem e se mantêm sob a forma de costumes ou tradições, é preciso compreender seu movimento conservador como uma tendência a produzir “um estado de coisas onde o individual e o social não se distinguem um do outro” (Bergson, 2000, p. 34), ou seja, como uma tendência a enquadrar toda singularidade ou diferença individual sob a forma

da semelhança ou da identidade social. Caracterizada pela forma do mesmo, esta tendência consiste num movimento de repetição invariante daquilo que foi produzido e alcançou uma constituição majoritária. Tributária das grandes representações coletivas, esta memória social fechada compreende a realidade a partir de dualidades abstratas, ou melhor, por dicotomias que distinguem e opõem termos bem definidos (indivíduo/sociedade, natureza/cultura, normal/patológico etc.).

É esta tendência, ou melhor, o panorama em que se expressa esta tendência, que encontramos exclusivamente analisada no pensamento social de Durkheim, tal como o vimos no capítulo anterior, ao trabalhar apenas no nível da representação (coletivas ou individuais) e operar suas análises da realidade social por dicotomias. Do mesmo modo, encontramos esta herança sendo aplicada por Halbwachs na sua teoria sociológica da memória, onde sua concepção de memória coletiva, entendida como quadro social estanque, tem por função compreender apenas a conservação e a manutenção dos grupos sociais, garantindo assim um fechamento sobre si mesma e estabelecendo sua oposição a uma memória individual.

Ao limitar assim a compreensão da memória, da realidade social ou mesmo da natureza aos conjuntos binários em que se repartem termos estanques, esta tendência deixa de considerar as pequenas variantes ou as transformações infinitesimais que não cessam de percorrer a realidade e atravessar os grupos e os indivíduos. Com isso, o modelo da representação nos impede de apreender o mundo das nuances e dos detalhes que compõem uma verdadeira *matéria molecular*⁷¹ que coexiste com os grandes conjuntos, participando de suas determinações e resistindo ao seu movimento conservador. Esta resistência pode ser compreendida como uma espécie de quebra ou de abertura dos grandes conjuntos ou da tendência ao fechamento. Esta abertura é a operação pela qual a memória social se torna criadora, transformando indivíduos e grupos e garantindo assim o dinamismo que permite a sociedade progredir e se transformar.

Nesta linha interpretativa, Bergson vai compreender o dinamismo social através da concepção de uma *moral aberta*, por meio da qual as sociedades resistem aos imperativos da moral fechada e se transformam. Criadora, esta moral viabiliza pequenas

⁷¹ A definição desta noção aparecerá mais adiante quando abordarmos a perspectiva deleuzeana, cuja inspiração provém da teoria das multiplicidades de Bergson e da concepção das forças sociais ou fluxos infinitesimais de crença e desejo que compõem a teoria monadológica de Tarde.

aberturas nos encadeamentos causais que tendem a fechar a vida dos indivíduos e da sociedade nos hábitos ou costumes sociais, e assim permite que transformações e variações relativas se produzam na vida dos indivíduos e da própria sociedade. Esta moral se expressa, segundo Bergson, por “uma impulsão, uma exigência de movimento” (2000, p. 56) onde o dinâmico acaba por absorver o estático, tornando-se uma expressão direta do movimento. Enfim, por esta moral se expressa uma espécie de retomada do élan criador que nas sociedades humanas se manifesta pela noção de progresso. O que este evidencia, portanto, é uma operação de abertura a uma virtualidade ou a um campo aberto de forças impessoais a partir do qual resultam os processos de criação de novas tendências, isto é, de novas possibilidades de vida que se expressam sob modos inéditos de sentir, pensar, perceber e agir.

Serão, por fim, estes processos que acompanharemos no decorrer deste capítulo. Neste sentido, assim como mostramos que uma memória social fechada deriva do movimento conservador da moral fechada analisada por Bergson, pretendemos aqui, continuando ainda esta operação derivativa, mostrar a possibilidade de uma concepção de memória que decorra do movimento da moral aberta. Assim, nosso objetivo consiste em pensar uma memória social que seja função da criação de novos modos de existir, na medida em que põe em cena toda uma “dimensão imperceptível” que atravessa a vida, ou melhor, que é a própria vida em sua potência impessoal de criação e transformação. Trata-se, enfim, de buscarmos compreender e acompanhar as manifestações de uma *Memória Social Aberta*, ou seja, a produção dos movimentos de abertura que resistem às tendências de fechamento e a partir dos quais as criações decorrem.

De maneira mais corrente, no entanto, estes movimentos sociais de abertura são relativos e produzem criações apenas adaptativas, mas podem ainda, só que com menos frequência, produzir rupturas irreparáveis que demandam mutações ou criações radicais dos modos de existência. Serão estes movimentos da memória, mas que também se confundem com o movimento da própria vida, que buscaremos analisar, compreendendo como se relacionam as tendências de “fechamento”, de “abertura relativa” e de “ruptura” que lhes são imanentes. Nesta análise conceitual, portanto, pretendemos focalizar uma perspectiva imanentista cujo desafio consiste em pensar estes movimentos como co-dependentes e funcionando conjuntamente, embora prevaleça ora uma tendência ora outra. Não se trata, todavia, de estabelecer oposições excludentes entre termos bem definidos, tal como procedem Durkheim e Halbwachs,

atribuindo maior importância a um dos dois pólos da oposição. Mas, ao contrário, pretendemos estabelecer critérios de avaliação dos movimentos de fechamento e de abertura a partir do problema da criação, levando em consideração os perigos que cada um deles porta em si próprio.

Criação e repetição: movimentos imanentes à Memória Social.

Vemos que as análises de Bergson acerca dos processos dos quais resultaram a vida social dos homens se fazem a partir de uma perspectiva mais abrangente, na medida em que considera as tendências de subordinação e progresso como derivadas de um élan vital imanente à natureza. No entanto, será com Tarde que o processo de socialização dos indivíduos, ou seja, de adaptação do homem ao *socius*, será abordado sob um aspecto dinâmico, na medida em que ele pensa como os hábitos sociais e costumes se produzem, são propagados e se conservam através da repetição ou *imitação* de uma invenção entre os indivíduos que formam o campo social.

A imitatividade consiste na característica dinâmica de criação, regulação e manutenção da ordem e coesão sociais. Porém, o homem social, enquanto imitador ou repetidor de valores e significados coletivos será definido por Tarde como um *sonâmbulo*, isto é, como aquele cujas ações permanecem subordinadas ou assujeitadas aos aspectos instituídos do campo social. Por outro lado, Tarde vai considerar o indivíduo criador como aquele que sai provisoriamente da sociedade, ou seja, aquele que, ao criar, suspende momentaneamente a cadeia das repetições sociais costumeiras. Dessa forma, Tarde pensa os processos de criação como decorrentes dos movimentos de *saída* dos encadeamentos causais que nos prendem aos determinismos sociais. A partir daí, e mais profundamente, ele vai pensar os processos de transformação social como resultado de movimentos de *abertura* a novas conexões inventivas.

A saída ou suspensão dos encadeamentos causais em Tarde (2001) aparece sob a forma de uma *hesitação* que se produz quando uma nova série imitativa vem de encontro e se opõe às séries habituais. Trata-se do momento dramático no qual deixamos de imitar, ou melhor, “desimitamos”, e assim “saímos” provisoriamente da sociedade. No entanto, esta suspensão dramática será resolvida por uma adaptação, que consiste na passagem de uma ordem de repetição/imitação à outra. Será, portanto, através deste jogo dinâmico e contínuo de hesitações e adaptações decorrentes dos encontros das séries imitativas que Tarde vai pensar o progresso e o devir da

sociedade⁷². Ou melhor, a partir deste dinamismo social ele vai considerar o próprio campo social através destas variações da diferença e das passagens entre as diferentes formas de repetição. Neste sentido, como alternativa ao termo “sociedade”, empregado comumente pela sociologia clássica de Durkheim e por seus herdeiros para expressar os aspectos organizados ou já instituídos do campo social, será apresentada por Tarde a noção de “socialidade”, julgando-a mais apropriada à compreensão do aspecto móvel e dinâmico dos processos em que os indivíduos se tornam constantemente *sócios* de novas séries repetitivas e de novas invenções.

Entretanto, compreendemos que a maneira pela qual Tarde pensa esta saída provisória dos encadeamentos causais pelos quais a sociedade se organiza, corresponde a processos de criação e transformação sociais sempre relativos. Pois, ao constituir uma perspectiva que compreende o campo social como sendo percorrido por micro-movimentos de criação que garantem sua variação constante, Tarde deixa de levar em consideração os processos ocasionais de *ruptura* que tornam urgente a necessidade de criação de novos modos de existência, isto é, de novas maneiras de perceber, agir, pensar e sentir que transformam a vida em sociedade.

Neste sentido, a maneira pela qual Tarde concebe as transformações sociais são sempre relativas aos encadeamentos causais que impelem as *ações* dos indivíduos, de modo que a criação permanece, de modo geral, vinculada às necessidades de manutenção da coesão e do ordenamento social. Mesmo quando Tarde (2001) fala do *gênio* criador, ele faz recair toda ênfase no fato de que uma grande invenção ganha lugar num cérebro inteligente capaz de conectar pequenas outras invenções e assim dar origem a sua obra. No entanto, as grandes invenções que Tarde associa ao *progresso* das sociedades consistem freqüentemente num processo de desenvolvimento ou de “melhoramento”, o que denota o aspecto relativo a um estado anterior da organização e do progresso social.

Ora, se esta saída da sociedade proposta por Tarde é relativa, como então compreender os acontecimentos disruptivos que põem em questão os determinismos sociais sustentados por encadeamentos causais? Isto é, os processos de ruptura que não

⁷² Consideramos, todavia, que o jogo entre as duas tendências morais estabelecidas por Bergson anteriormente equivalem à relação imanente das noções de repetição e invenção pensadas por Tarde. Isto é, correspondem a uma *tensão* contínua entre os movimentos ou tendências de fechamento e abertura, de conservação e criação que se desenrolam em graus diversos da vida, e que no domínio do humano se estendem desde os indivíduos até as sociedades mais complexas.

encontram as resoluções adaptativas do drama, mas que revelam uma tragicidade cuja irreversibilidade dos acontecimentos nos força a criar modos de vida inéditos, e não mais relativos aos de outrora?

Embora Tarde não tenha desenvolvido uma perspectiva que satisfaça diretamente estes questionamentos, já que sua preocupação de sociólogo estava direcionada antes aos processos dinâmicos de socialização decorrentes das ações inventivas dos indivíduos, ela nos oferece as condições de pensar estes aspectos disruptivos a partir de sua concepção dos processos infinitesimais, através dos quais ele compreende a vida e a sociedade. Tal será, portanto, a herança de seu pensamento que influenciará a Gilles Deleuze e Felix Guattari para pensar os devires, os micro-processos de ruptura e de transformação da vida e do campo social que desenvolveremos mais adiante⁷³.

Por ora, partimos da tese de que uma chave inicial a seu esclarecimento pode ser alcançada a partir de Bergson. Para isso, entretanto, devemos compreender os processos de subordinação ou assujeitamento ao conjunto dos aspectos instituídos do campo social, assim como os dinamismos que lhes fazem frente e acabam por produzir pequenas variações criadoras ou deslocamentos relativos que vêm amenizar as pressões sociais que visam a organização, conservação e coesão dos hábitos e costumes sociais. E, por fim, compreender os processos de ruptura das cadeias causais que exigem a reformulação nos modos de pensar, sentir, perceber e agir dos indivíduos, e que se operam a partir da abertura a uma multiplicidade ou a um campo de diferenças e de sua subsequente redistribuição no campo social. Porém, trata-se de compreendermos estes processos a partir dos esquemas ou encadeamentos causais que se constituem e se ajustam, se deslocam e variam, e enfim se rompem, nos indivíduos e nos grupos sociais, produzindo neles as condições de transformação e criação de novas configurações existenciais.

⁷³ Ao pensar o social a partir dos processos infinitesimais expressos através das análises dos fluxos de crenças e desejos que circulam entre os indivíduos e constituem verdadeiros micro-processos que percorrem o campo social, Tarde abre uma nova via de análise que apreende a realidade microscópica do social, ao mesmo tempo em que se opõe à via de análise proposta pelas grandes representações coletivas de Durkheim. No entanto, sua perspectiva servirá de influência a Deleuze e Guattari, cuja concepção de uma micropolítica consistirá, retroativamente, em atribuir a Tarde a elaboração das bases do pensamento de uma *revolução molecular*, como uma espécie de ruptura que se produz silenciosa e clandestinamente no interior do campo social, minando e fazendo implodir de dentro seus grandes conjuntos representacionais.

As conseqüências destas análises, portanto, nos conduzirão a questões políticas e éticas, na medida em que se colocam em foco os processos de assujeitamento, de resistência e de transformação que se operam no interior da vida em sociedade. No entanto, as condições de colocação destas questões devem ser determinadas a partir da consideração do problema da ação e dos encadeamentos causais que estão em jogo nos movimentos de fechamento e abertura que atravessam a vida dos indivíduos e dos grupos sociais.

Os esquemas sensório-motores.

Tal como vimos em nosso primeiro capítulo, ao tratarmos das formas do reconhecimento, Bergson situa o problema da ação no corpo a partir dos esquemas sensório-motores. Contudo, tal problema está diretamente vinculado à questão da percepção, assim como da afecção. Assim, ação, afecção e percepção formarão as três faces constituintes dos esquemas causais ou sensório-motores que permitirão ao homem tanto ajustar suas ações aos interesses práticos do corpo e da sociedade, quanto possibilitar criar modos diferentes de perceber, sentir e agir diante das experiências que lhe advém em sua relação com os dados do exterior⁷⁴.

Bergson pensa o ajustamento entre os estímulos percebidos e as ações executadas como uma tendência imanente ao corpo cuja causa remete a um *princípio utilitário* de sobrevivência que é próprio ao ser vivo em geral. No entanto, estes encadeamentos sensório-motores devem se constituir pela repetição das ações e reações do corpo com o meio exterior, produzindo respostas cada vez mais adaptadas ou adequadas às situações, isto é, produzindo relações habituais com o mundo a partir de um prolongamento motor entre a realidade do meio e os nossos esquemas de ação. Dessa forma, a situação sensório-motora tem por espaço um meio bem qualificado, e supõe uma ação que a desvele, ou suscite uma reação que se adapte a ela ou a modifique. Nesta operação, analisamos e vinculamos os dados da experiência perceptiva a ações reais ou simplesmente elaboradas. É neste sentido que, de acordo com Bergson, a percepção “exprime e mede a capacidade de agir do ser vivo, a indeterminação do movimento ou da ação que seguirá o estímulo recolhido” (1965, p. 66), a fim de que

⁷⁴ Devemos compreender estes dados num sentido bem amplo, ou seja, como os dados da experiência que afetam o corpo, produzindo nele efeitos e incitando reações. Assim, estes dados podem ser expressos pelas situações as mais diversas, pelo conjunto dos valores e significações sociais, pelos estímulos físicos, pelos sistemas de signos, enfim, por toda matéria capaz de produzir uma mudança subjetiva e perceptiva ou demandar uma resposta motora.

nosso sistema sensório-motor produza formas de reação que busquem ser as mais adequadas ou convenientes à nossa sobrevivência e perseverança na existência.

Dessa forma, o conjunto das junções ou dos encadeamentos que daí resulta se expressa pelas formas de ligação situação-ação, ação-reação, excitação-resposta, que revelam toda uma continuidade sensório-motora. Como vimos anteriormente, Bergson considera que nosso corpo é formado, no nível das necessidades básicas, pelo conjunto dos hábitos adquiridos e consolidados em nossa experiência ordinária. No nível das relações do corpo mediadas pela subjetividade que lhe é imanente, e que compreende a singularidade do humano como ser cuja vida social é inseparável da produção de valores e significações que formam a cultura, os vínculos decorrentes de nossas relações sociais se solidificam e constituem nosso ajustamento aos costumes, nos garantindo, em contrapartida, usufruir das benesses da vida em sociedade. Neste sentido, nossas relações habituais ou costumeiras com o mundo social se constituem como verdadeiras convenções arbitrárias, porém, a partir das quais nos sentimos protegidos nele e o experimentamos como algo tolerável⁷⁵ para nós. Assim, proteção e sentido se revelam a contrapartida pela qual os nossos interesses práticos se inclinam sempre para o lado da obediência e obrigação social.

Com isso, sob o ponto de vista do princípio utilitário da vida, podemos dizer que os hábitos individuais, que garantem a sobrevivência e a manutenção do funcionamento básico do corpo, são correlativos aos costumes, também formados por repetição e diretamente ligados à organização e coesão dos aglomerados sociais. É preciso ainda lembrar que os hábitos ou costumes são mais ou menos duráveis e que o que consiste sempre é o hábito de contrair hábitos, tanto para os indivíduos como para as sociedades. Tal é, portanto, a condição essencial de manutenção da vida em seus níveis individual e social. No entanto, não podemos esquecer que os hábitos ou costumes são mecanismos que resistem às mudanças. Formados a partir de uma matéria arbitrária contraída ou convencionada, ambos resultam numa forma de repetição que torna o casual necessário. Forma da necessidade, os hábitos e costumes terminam por limitar a vida a repetir aquilo que foi por ela alcançado, garantindo sua perpetuação na ordem da existência. Devemos compreender esta limitação, portanto, como uma

⁷⁵ Esta expressão denota o caráter familiar ou reconhecível dos aspectos do mundo recortados e convencionados socialmente. Veremos mais adiante como os processos de criação de novos modos de existência encontrarão por condição uma quebra dos aspectos cognitivos do mundo, o que levará a um contato com o *intolerável*, seja em uma situação pontual sejam em nossos modos de vida concretos.

tendência da vida a repetir-se a si mesma, a fechar-se num circuito ou esquema que expressam um movimento conservador e adaptativo que lhe é imanente.

A partir deste movimento repetidor da vida, tendemos a nos tornarmos *autômatos*, segundo Bergson (1957), ou, de outro modo, de acordo com Tarde, tornamo-nos *sonâmbulos* (2001), na medida em que produzimos nossos vínculos com a realidade através de esquemas fechados que se repetem a si mesmos. A força desta tendência, que busca assujeitar ou limitar a criação de novas maneiras de perceber, sentir e agir, mas também de pensar, vem exatamente de sua ligação com os estratos básicos da vida e que garantem a existência dos indivíduos e sociedades. Sem esta tendência conservadora e adaptativa, a vida teria dificuldade de consistir ou perseverar e, portanto, seria facilmente passível de se dissipar e sucumbir na existência.

Porém, esta tendência adaptativa não existe isoladamente ou separada de uma outra tendência, aquela que cria e transforma, que dá origem e possibilita a mutação das formas de agir, perceber e sentir. Isto é, que permite que o homem saia do círculo que o encerra por meio de uma *abertura criadora* ou que acorde provisoriamente do sonho dogmático da sociedade e produza em seu seio algo de novo, um novo modo de existir. Trata-se, enfim, de uma tendência oposta àquela que garante a conservação da vida, mas nem por isso é menos importante ou mesmo posterior em relação a esta, pois ambas coexistem e se relacionam continuamente. Por ela nos transformamos e se transforma a sociedade, a partir dela podemos pensar a criação de novos hábitos e costumes, e assim compreender como se altera a configuração das relações instituídas que compõem os modos de existir, derivando daí práticas de intervenção no conjunto das dinâmicas que percorrem e agitam o campo social.

Daí podermos extrair o caráter eminentemente político que deriva destas dinâmicas de contração e expansão, de abertura e fechamento nos modos pelos quais percebemos, sentimos e agimos no mundo. A partir disto, se torna necessário questionar até que ponto nossa percepção, sensação, ação e pensamento estão comprometidos ou assujeitados aos padrões estabelecidos e assegurados socialmente, e assim compreender as forças que agem contra os movimentos criadores dos quais estes próprios padrões derivam.

A chave de compreensão destes processos de abertura e criação, a partir dos esquemas causais que tendem a assujeitar nossos modos de vida, aprisionando-os em circuitos fechados, deve ser procurada no próprio sistema sensório-motor, isto é,

naquilo que ocupa o centro e permite a ligação das faces perceptivas com as faces motoras. Será, portanto, a partir do intervalo de tempo entre as ações e reações que compõem os encadeamentos causais que encontraremos um modo singular de pensar tanto as determinações quanto os processos de resistência e transformação dos modos de existência e do campo social.

O intervalo de Tempo.

Nos esquemas causais ou sensório-motores, o que determina a variação entre as ações determinadas e a indeterminação da qual resulta a criação de uma novidade é a existência de um *intervalo* de tempo situado entre as situações em que estamos inseridos e nossas reações, isto é, entre as faces pelas quais recebemos um estímulo exterior ou percebemos e as faces motoras, pelas quais devolvemos uma ação mais ou menos adaptada. Assim, quanto menor for o tempo de resposta a uma situação, mais nossos encadeamentos se encontram ajustados e nossas reações adaptadas. Por outro lado, quanto maior o tempo de hesitação entre uma situação/percepção e uma resposta, maior a chance de que nossa reação seja inventiva, embora não necessariamente menos adaptativa. Pois o vivo, segundo Bergson (1965), encontra na existência situações para as quais não possui ainda um repertório de respostas adaptadas, diante das quais ele hesita para poder escolher, ou melhor, criar, uma reação que lhe permita tirar proveito da situação de acordo com seus interesses básicos e utilitários pelos quais ele garante sua sobrevivência e melhor adequação ao meio.

Podemos dizer que estas hesitações criadoras de caráter adaptativo se equivalem aos processos a partir dos quais Tarde definiu sua perspectiva progressista da sociedade, ora respondendo de acordo com os costumes ou interesses que garantem a sobrevivência da organização social, ora viabilizando pequenas transformações ou variações relativas que viriam assegurar uma espécie de “melhoramento” ou progresso social. É, portanto, pelo tempo de reação nos encadeamentos causais, em função da amplitude do intervalo de movimento situado entre as faces receptivas e as faces motoras, ou entre uma ação imitativa e seu prolongamento repetitivo, que podemos compreender as ações mais ou menos ajustadas às necessidades dos indivíduos e grupos sociais, e assim apreender os processos pelos quais nos tornamos mais ou menos fechados a séries repetitivas, ou ainda, mais ou menos criativos em nossa existência.

Assim, o intervalo de tempo ou de movimento nos permite compreender os processos de ajustamento passivo e de abertura criadora a novas formas de perceber, sentir e agir. A tensão entre estas duas tendências se opera no intervalo, fazendo variar os graus de contração e expansão, isto é, seu fechamento ou sua abertura. No entanto, devemos considerar a primeira tendência como imanente ou interior ao próprio corpo (biológico ou social), buscando assegurar sua perseverança na existência ou a manutenção da coesão social. Por outro lado, a tendência criadora deve ser compreendida sempre como resultado de um *encontro* do encadeamento causal com algo que lhe é exterior, com uma situação ou um signo que o afeta e o coloca em estado de hesitação. Este encontro é sempre sentido como um afeto que preenche o intervalo e assim impede uma percepção de se prolongar imediatamente em ação exterior, da mesma maneira que suspende ou interrompe o curso das séries imitativas num campo social.

O lugar da *afecção*, que se situa no próprio intervalo entre a recepção e a ação do corpo, corresponde, portanto, à face afetiva ou sensitiva do esquema sensório-motor. Porém, sua função não consiste simplesmente em mediar a ligação entre as situações provenientes do meio com o conjunto dos mecanismos motores do corpo. Lugar da hesitação, ou melhor, lugar de *introdução do tempo* na série dos encadeamentos causais, a face afetiva do sistema sensório-motor deve ser compreendida como a fonte ou o ponto de origem dos processos a partir dos quais toda criação encontra sua condição de emergência. Neste sentido, o que se produz no interior do intervalo, a partir do encontro com algo que vem do exterior, é uma abertura do corpo a uma dimensão temporal que é sentida imediatamente como uma *indeterminação*, e que nos abre todo um campo de possibilidades para criarmos novas maneiras de perceber, sentir, pensar e agir.

No entanto, o fato destas aberturas serem relativas na maior parte de nossa vida ordinária, não permitindo grandes variações em nossas maneiras de perceber, pensar, sentir e agir, deve-se à resistência da tendência oposta, cuja operação constante visa enquadrar em representações estanques os signos e situações que não cessam de decorrer no exterior e nos afetar, associando-as a signos já codificados por nós.

Imagem sensório-motora do mundo: o *Clichê*.

Assim, passamos boa parte de nossa vida *re-conhecendo* aquilo que nos chega como novidade, ou melhor, traduzindo a novidade numa representação identificável ao que nos já é comum e conhecido. Dessa forma, nos relacionamos com os aspectos do mundo exterior através de *clichês*, seja pelas relações habituais de um indivíduo seja pelos costumes sociais de uma época. Aí, toda novidade tende a ganhar um aspecto familiar e facilmente identificável a partir do solo comum vivenciado e compartilhado pelas experiências anteriores. A partir desta tendência, podemos dizer que se produz um movimento no qual o passado termina por transformar aquilo que advém no presente vindo do futuro, a fim de colmatar a diferença sob a forma do semelhante ou do idêntico.

Todavia, o que está em jogo nesta operação é a produção de uma imagem, ou melhor, de uma espécie de imagem que permite ao nosso corpo reter do mundo exterior tão somente aquilo que serve à sua ação eficaz. Assim, os clichês nos põem diante de um mundo representado, isto é, constituído por um conjunto de imagens recortadas em função dos nossos interesses utilitários. Dessa forma, segundo Bergson (1965), “nossa representação da matéria é a medida de nossa ação possível sobre os corpos; ela resulta da eliminação daquilo que não interessa às nossas necessidades e, de maneira mais geral, às nossas funções” (p. 35). Neste sentido, o clichê não passa de uma *imagem sensório-motora* da matéria ou das coisas que decorre da operação subtrativa da percepção, já que, de acordo com Bergson, não percebemos a coisa ou a imagem inteira, mas, ao contrário, percebemos sempre menos, na medida em que operamos subtrações e selecionamos apenas aquilo que temos interesse em perceber. No entanto, o clichê não resulta apenas do recorte do conjunto das imagens perceptivas, mas, ao mesmo tempo, decorre da operação pela qual todo o nosso campo perceptivo é recoberto pelo conjunto das imagens oferecidas por nossa memória de imagens.

A representação se constitui, portanto, por estes dois movimentos: seleção/subtração das imagens e recobrimento destas pelas imagens das experiências passadas. Sustentada pelo princípio utilitário, a forma da representação visa tornar familiar as nossas relações com o que nos é exterior, criando referências estáveis a partir das quais podemos calcular nossas ações úteis. A partir daí, portanto, o mundo e os objetos que o habita são apreendidos por seus contornos bem definidos, sejam as cores, as texturas, os sons, as variações térmicas etc., assim como o nosso corpo e a maneira

como percebemos e sentimos a nós mesmos, isto é, nossos traços e características, nossas sensações variadas, de dor, de satisfação, nossos sentimentos diversos, são experimentados por nós a partir de representações que articulamos com ações motoras reais ou simplesmente elaboradas.

Nesta operação, a memória se apresenta como uma faculdade de acumulação e evocação das experiências passadas, e seu papel consiste em tornar familiar tudo o que nos rodeia ou é estranho e intolerável⁷⁶, a fim de que possamos reconhecer e agir de maneira adequada. Trata-se, enfim, de um exercício *voluntário*⁷⁷ da memória, que visa oferecer ao corpo imagens identificáveis ou reconhecíveis, colocando-o em meio a conformidades, isto é, diante de clichês. Assim, este exercício da memória acaba por tornar habitual a ligação do corpo com o mundo a nossa volta, atribuindo à nossa atenção a tarefa de procurar se relacionar com os aspectos já conhecidos e esperados, e, por outro lado, tornar comum tudo o que é desconhecido ou novo. Dessa maneira, nossa memória recobre todo o nosso campo perceptivo, de modo que tudo o que discernimos aí é já passado, ou já está dado para nós enquanto clichê. Por fim, esta tendência a enquadrar a experiência imediata do mundo sob a forma da representação ou do já dado se exerce a partir de um modelo que expressa um movimento retroativo sobre a experiência, o *modelo da reconhecimento*.

Assim, compreendemos com Bergson e Deleuze que a partir do modelo da reconhecimento, percepção e memória voluntária se ligam e formam o conjunto dos encadeamentos sensório-motores a partir dos quais reconhecemos e agimos, e nos conduzimos cotidianamente de maneira adequada no mundo. Por sua vez, estes sistemas de encadeamentos sensório-motores nos ligam habitualmente ao mundo por meio de um conjunto de respostas totalmente prontas às situações. Dessa forma, é preciso compreender que os atos da reconhecimento habitam a nossa vida cotidiana em sua grande parte, pois é por eles que procuramos tirar vantagens das experiências passadas, fazendo-as servir aos fins que garantem nossa sobrevivência e nossas ações utilitárias no mundo. Em sua tarefa de regular o conjunto das nossas percepções, ações e sensações com a realidade convencional e instituída socialmente, os clichês ou encadeamentos

⁷⁶ O intolerável consiste aqui no conjunto dos aspectos não reconhecidos da realidade e que ameaçam nossas maneiras habituais de perceber e sentir. Veremos que os processos de criação derivam do contato com o intolerável, isto é, com a dimensão sub-representativa do mundo a partir da qual nossa percepção e sensação se constituem e reagem. Uma vez em contato com esta dimensão aberta, sentiremos como intolerável o conjunto dos vínculos causais que nos limitam ao modo utilitário de perceber, sentir e agir.

⁷⁷ Acerca das noções de voluntário e involuntário no exercício das faculdades, cf. DELEUZE, Gilles. *Proust et les signes*. Presses Universitaires de France, Paris, 1964.

causais terminam por dispor o mundo sob a forma de um sistema de alternativas reais ou imaginárias, isto é, como um sistema de convenções que garantem um sentimento de familiaridade em relação aos aspectos para os quais somos chamados a agir.

Dessa maneira, a partir de Bergson e Deleuze, inferimos que nossas percepções e ações se exercem em função de um sistema de binaridades nos quais os termos que se opõem se encontram de antemão já definidos, ou melhor, representados. Assim, diante desta lógica da oposição, somos chamados a discernir e escolher a partir de um esquema onde os termos diferentes ou disjuntos se definem por exclusão. Daí resultam as coordenadas ordinárias que conduzem nossas percepções e ações, tais como: alto/baixo, direita/esquerda, quente/frio, mole/duro, seco/molhado, enfim, todo um conjunto de termos bem definidos e opostos que constituem o vasto repertório das referências fixas que constituímos em nossas experiências ordinárias. Uma vez constituídos estes sistemas, eles passam a compor os encadeamentos causais a partir dos quais lhes respondemos por ações correspondentes. Por meio dos clichês, enfim, tendemos a nos relacionar com um real totalmente acabado, de modo que chega um momento em que não mais percebemos o real senão como já visto, como simples possibilidades dispostas atualmente e que correspondem ao objeto de reconhecimento. Neste mundo previamente concebido, por fim, o futuro comparece como pré-formado, isto é, ele passa a ser inteiramente rebatido sob a forma do já presente.

Neste sentido, e em contrapartida à composição dos esquemas sensório-motores, nossa experiência do mundo passa a se tornar tributária de vivências passadas e prisioneira dos aspectos já dados e conservados na memória, cujo exercício voluntário garante nossa adaptação e sobrevivência aos meios em que transitamos. Dessa forma, devemos entender por “voluntário” o ato de percorrer caminhos já trilhados e conhecidos, isto é, seguir referências que preexistem à experiência atual buscando garantias de que nossas ações presentes tenham eficácia. É neste sentido que as imagens perceptivas que se produzem em nós tendem sempre a cair na condição de clichês, na medida em que se inserem em encadeamentos sensório-motores, ou mesmo organizam ou induzem estes encadeamentos, de maneira que nunca percebemos tudo o que há na imagem, mas apenas aquilo que serve a nossos interesses ordinários. A partir desta perspectiva extraída da filosofia de Bergson e Deleuze, podemos considerar, com Zourabichvili, que “tudo o que vemos, dizemos, vivemos, e até mesmo imaginamos e sentimos já está, definitivamente, reconhecido; carrega, por antecipação, a marca da

reconhecimento, a forma do já visto e do já ouvido” (2000, p. 349). Assim, compreendemos que a imagem-clichê é feita exatamente para que não percebamos tudo, para encobrir as imagens, ou melhor, encobrir na imagem alguma coisa que nos permitiria recortar e perceber o real ou o mundo a partir de diferentes perspectivas.

Este encobrimento da imagem faz parte da operação da percepção do corpo, recortando o universo material a fim de aumentar sua potência de ação. No entanto, ao compreendermos que estas ações são conduzidas com vista aos interesses utilitários do corpo, e que, no caso do homem, tais interesses estão vinculados necessariamente aos interesses que servem à manutenção e organização da sua condição social, esta operação de encobrimento se revela como eminentemente política. Neste sentido, o recorte das imagens obedeceria aos imperativos sociais que convencionariam as formas de percepção e a atribuição dos sentidos da realidade de acordo com seus interesses. Poderíamos dizer, a partir de Deleuze (1985), que o processo de socialização do homem consiste, ao mesmo tempo, numa operação de “civilização da imagem”, ou melhor, de civilização do clichê? Isto é, na produção de uma imagem justa, ao invés de justamente uma imagem, encoberta de acordo com os interesses dos poderes instituídos?

Neste sentido, a política é compreendida por Deleuze (1985) como uma questão de percepção. Pois, se por um lado, ela assujeita as condições usuais da percepção ao encobrir as imagens, e assim faz ver apenas o que interessa à manutenção da ordem e da coesão social, ela viabiliza, por outro lado, um fenômeno de “vidência”, isto é, de apreensão da imagem inteira, fazendo irromper o “exprimível” ou o conjunto aberto de potencialidades de uma situação, ou de um modo de existência concreto, que põe em xeque as percepções úteis, ou melhor, os clichês. Nesta operação, compreendemos que o que está em jogo é a produção da abertura de um novo campo de diferenças, ligada à emergência de novas condições de percepção, e que envolvem também uma mutação afetiva, isto é, a produção de uma nova sensibilidade. Para isso, portanto, é preciso compreender os processos de ruptura ou quebra dos vínculos sensório-motores, ou seja, do sistema que garante o ajustamento dos encadeamentos causais que reduzem os modos de perceber, de sentir e de agir, e inclusive de pensar, aos clichês que nos mantêm assujeitados aos interesses políticos dos poderes instituídos no campo social em que estamos inseridos.

Crise do sistema representativo: a condição negativa da Criação.

Assim, conforme Deleuze (1985), encontrar a imagem inteira corresponde a ir de encontro ao mundo, entendido como campo aberto das diferenças puras ainda não ligadas ou vinculadas aos sistemas de encadeamentos causais que lhes encobrem ou subtraem suas partes. Romper, estourar, esvaziar os clichês, assim como produzir crises, rupturas, cesuras, quebras e perturbações no equilíbrio dos esquemas sensório-motores, tudo isso tem como consequência a abertura dos aspectos atualizados dos modos de vida ordinários a uma dimensão virtual, cuja totalidade corresponde a um conjunto de potencialidades que lhes possibilitam *devenir*.

Neste sentido, o que está em questão é uma política da mutação dos modos de existência, que passa pela percepção, mas compreende igualmente as ações que executamos no mundo, e encontra sua condição de efetuação real naquilo que mobiliza nossa capacidade de ser afetado. Assim, a emergência de uma nova sensibilidade, ou seja, de uma nova maneira de perceber e agir no mundo, terá por condição uma relação ou um *encontro* com aquilo que nunca foi sentido, percebido, agido, e mesmo pensado. Isto é, com um “signo”, com uma diferença que nos afeta como um imperativo e que “rompe com a atitude da percepção consciente e da memória voluntária” (Deleuze, 1964, p. 61), e nos força a procurar seu sentido, ou melhor, a criar novas maneiras de perceber, sentir, pensar e agir. Trata-se, portanto, de uma ruptura ou saída do campo de referências fixas, de sua abertura a um todo virtual que se manifesta por uma experiência do tempo, de um “tempo em estado puro”⁷⁸, que comporta tão somente diferenças puras, isto é, potencialidades não atualizadas.

No entanto, não devemos compreender este todo virtual aberto ou este “Fora”⁷⁹ como uma dimensão que transcende o campo das nossas percepções, sentimentos e ações ordinárias. Mas, ao contrário, ele lhe é coexistente e o alimenta continuamente, produzindo pequenas variações na ordem das semelhanças a partir das adaptações cognitivas que decorrem dos contatos com as diferenças puras, de nossa relação *reativa* com o mundo. Assim, o *devenir* ou a mutação dos modos de vida exige um

⁷⁸ Referência a DELEUZE, Gilles. *Proust et les signes*. Presses Universitaires de France, Paris, 1964.

⁷⁹ O conceito de Fora em Deleuze provém de sua leitura de Foucault, cujo termo aparece da leitura da obra de Maurice Blanchot. Em linhas gerais, o Fora é tratado por Deleuze como o domínio das forças, das singularidades, da virtualidade, domínio das potencialidades onde as coisas ainda não estão dadas, onde tudo está por acontecer ou se fazer. Para uma análise mais aprofundada deste conceito cf. Deleuze, G. *Foucault*. Les Éditions de Minuit, Paris, 1986; e Levy, Tatiana S. *A experiência do Fora: Blanchot, Foucault e Deleuze*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

outro tipo de relação com o fora, uma relação *ativa* e positiva com o mundo⁸⁰. Porém, esta relação com o aberto, ou o campo das diferenças puras, não se faz sem que se estabeleça uma crise no conjunto das nossas relações habituais que nos fecham à criação. Para isso, portanto, é preciso fazer falir todo o sistema dos encadeamentos, ou seja, cortar a percepção de seu prolongamento motor, assim como cortar o laço habitual que une a ação a uma situação, e, por fim, cortar a afecção da aderência ou da pertinência às formas de sentir bem definidas. Neste sentido, devemos compreender com Deleuze que para criar é preciso “‘cometer’ o irreversível” (1983, p. 283).

Nesta operação irreversível, o princípio de utilidade, caro aos processos adaptativos, é substituído por um *princípio de indeterminabilidade ou de indiscernibilidade*, a partir do qual se instaura uma crise das referências ou dos clichês. Disto, de acordo com Deleuze (1985), decorre que as percepções e sentimentos bem definidos dão lugar a fenômenos de “*vidência*”. Todavia, a partir desta nova política da percepção, tornar-se visionário ou vidente não implica ser capaz de antever ou prever o futuro, mas antes apreender o mundo, o “intolerável” nas situações, o elemento que ultrapassa a atualidade da situação, as percepções em devir, enfim, apreender a “imagem inteira, (...) em seu excesso de horror ou de beleza” (1985, p. 32). Assim, o vidente vê “na vida algo muito grande, demasiado intolerável também, e a luta da vida com o que a ameaça” (Deleuze & Guattari, 1991, p. 222), mas por isso mesmo o vidente é alguém que se torna, que devém outro ao mesmo tempo em que apreende a situação atual em sua potencialidade. Neste sentido, segundo Deleuze (1985), o vidente vê o “possível”, ele vê a situação atual como “campo de possíveis”, isto é, ele apreende as potencialidades que a situação atualiza, mas que poderiam se atualizar de outro modo, e com isso ele ascende a uma nova possibilidade de vida que pode ser criada.

Contudo, é preciso compreender por possível, ou campo de possíveis, não a série das alternativas reais ou imaginárias, ou seja, o conjunto das disjunções exclusivas que compõem os sistemas de referência previamente constituídos e que caracterizam os clichês de um indivíduo, de uma época ou de uma sociedade. O possível, ao contrário, corresponde à emergência do novo, da diferença pura. Em sua condição de potencialidade, o possível precisa ser atualizado, ou melhor, *criado*, e não realizado ou simplesmente escolhido, como se ele fosse disponível previamente enquanto

⁸⁰ As noções de reativo e ativo derivam do pensamento de Nietzsche, tal como vimos no capítulo anterior, e correspondem aos modos pelos quais a vontade se exerce, seja pela negação seja pela afirmação, respectivamente.

alternativa⁸¹. Enfim, a abertura a um novo campo de possíveis corresponde a uma tomada de contato com as forças reais de uma situação, isto é, a uma relação com o fora das forças do campo social, a partir do qual se podem criar *novas possibilidades de vida*, novos modos de existência.

Mas como ascender a este fora que revela um novo campo de possíveis, como produzir a abertura que nos põe em contato com o todo virtual das forças, enfim, como encontrar a imagem inteira ou o mundo que nos é encoberto pelos clichês que fecham e assujeitam nossos modos de vida ao plano do útil e do ordinário? As estratégias são múltiplas e variam em cada caso, mas o mais importante é que elas sejam *criadas* nas próprias situações atuais e modos de existência concretos. Contudo, concebemos que o que nelas é comumente expresso é, inicialmente, uma “atitude negativa”, que se dirige aos encadeamentos causais, aos vínculos sensório-motores, às ligações habituais, às imagens clichês, aos sistemas de alternativas, ao conjunto das percepções naturais, dos sentimentos bem definidos e das ações necessárias. Esta atitude se revela por rupturas, crises, cesuras, cortes, quebras, bloqueios, esgotamentos, perturbações, cisões, ou consiste ainda em fazer buracos, introduzir vazios e espaços em brancos, limpar as imagens, rasgar o tecido dos clichês. Enfim, podemos dizer, com Deleuze, que “é preciso dividir ou esvaziar para encontrar o inteiro” (1985, p. 33), para ir de encontro ao mundo, ao todo virtual ou ao fora das forças⁸².

⁸¹ Haveria em Deleuze um jogo, ou melhor, uma dupla acepção do termo possível. Ele fala ao mesmo tempo em *esgotar* o possível e em *criar* o possível. O sentido do possível que deve ser esgotado se refere ao sistema das alternativas dadas previamente e que encobrem ou impedem uma experiência com o aberto. Este sentido é o que comparece no pensamento de Bergson como um real preexistente em si mesmo e que se opõe ao real que se cria ao se atualizar, o virtual. A noção de esgotamento do possível aparece na obra de Deleuze num ensaio referente a algumas peças de Samuel Beckett e que se chama “*L'Épuisé*” (“o esgotado”) Paris, Les Éditions de Minuit, 1992. Por outro lado, neste mesmo texto, o esgotamento do possível (enquanto sistema de alternativas) revela ou nos faz ascender a um campo aberto de possíveis ou possibilidades que correspondem às potencialidades próprias que emergem de uma situação após o esgotamento de suas possibilidades prévias de realização. Enquanto potência, o possível é caso de criação, é por ele que o novo ou a novidade advém e que os modos de vida sofrem mutações.

⁸² Ao abordar o problema da criação na arte e na filosofia, Deleuze retoma esta operação de ruptura, de corte, de acabamento dos clichês em nome de uma abertura ou de uma passagem de forças do caos que põem em cheque os sentimentos e as percepções já naturalizadas, para assim fazer emergir perceptos e afectos que correspondem ao devir da sensibilidade. Assim, em “*Qu'est-ce que la philosophie ?*” (Deleuze e Guattari, op. cit.) a criação na arte e na filosofia exige que se produza um rasgo no “guarda-sol” dos clichês e das opiniões que nos protegem das forças do caos para, com isso, “fazer passar uma corrente de ar saída do caos que nos traga a visão” (p. 192). Ao tratar da criação na pintura, Deleuze vai mais uma vez erigir o combate contra os clichês. Assim, em “*Francis Bacon: Logique de la sensation*” (Édition de la Différence, 1981), Deleuze diz que “os clichês existem mais ou menos virtualmente, mais ou menos atualmente, na cabeça do pintor, ou entorno dele, já na tela” (p. 57) e que, neste sentido, “o pintor não tem que preencher uma superfície branca, ele teria antes que esvaziá-la, desobstruí-la, limpá-la” (idem). Tudo isso, portanto, para poder restituir “a incomunicável novidade que não mais podia se ver” (Deleuze & Guattari, 1991, 192).

Ética e afirmação da vontade: o *Acontecimento* para além do *Ressentimento*.

É preciso, portanto, quebrar as cadeias reativas que nos “afastam” do mundo que nos é imanente. Esta distância que nos separa daquilo que nos afeta acaba por impedir de acreditarmos naquilo que nos acontece, pois tudo isso ganha, de saída, a forma do que já estava presente, do totalmente feito, enfim, a marca da reconhecimento. Neste sentido, romper os vínculos causais que nos “protegem” do fora é a condição da *abertura do possível*. Daí a necessidade de considerarmos a dimensão afetiva dos processos de criação de novas possibilidades de vida, no sentido de que a suspensão dos modos habituais e costumeiros de reagirmos ao mundo supõe uma nova maneira de ser afetado. Assim, devemos compreender que o possível chega pelo *acontecimento*, na medida em que é a partir dos encontros que fazemos que podemos operar rupturas e instalar crises nos esquemas causais e nos sistemas dos clichês. Neste sentido, de acordo com Deleuze, é preciso “atingir o acontecimento em vias de se fazer, seja indo de encontro a uma ‘atualidade’, seja provocando-a ou produzindo-a” (1983, p. 277-278).

O acontecimento, portanto, não se confunde com o acidente. Há uma diferença de natureza entre ambos, pois enquanto este se efetua num estado de coisas, o acontecimento se caracteriza por sua natureza incorporal, por suas singularidades que não se confundem nem com a personalidade de alguém nem com a individualidade de um estado de coisas (Deleuze, 1969). Com o acontecimento, no entanto, instaura-se um campo problemático que põe em questão o conjunto das relações habituais e ordinárias a partir das singularidades que nele se desenrolam. Neste sentido, devemos compreender com Deleuze que “há sempre uma parte do *acontecimento* irreduzível aos determinismos sociais, às séries causais. Mas o próprio acontecimento está separado ou em ruptura com as causalidades: é uma bifurcação, um desvio em relação às leis, um estado instável que abre um novo campo de possíveis” (2003a, p. 215). Assim, as situações problemáticas se passam, em nós e na sociedade, sob os acidentes ruidosos que se produzem aí, mas elas trazem consigo efeitos incorporais e silenciosos que instauram rachaduras e quebras nos ajustes dos encadeamentos utilitários da vida ordinária dos indivíduos e das sociedades. São *fissuras*⁸³, isto é, pequenas aberturas à dimensão incorporal da realidade, produzindo seus efeitos e colocando questões que nos convocam a deslocar os sentidos habituais, e que nos faz, diante do que acontece, querer

⁸³ O conceito de fissura é desenvolvido por Deleuze a partir da obra *The crack-up* (A derrocada, na tradução brasileira), de Fitzgerald.

algo aí, isto é, fazer uma redistribuição geral das diferenças ou singularidades e assim produzir uma mutação de outra ordem. Dessa forma, de acordo com Deleuze, “nunca pensamos a não ser por ela e sobre suas bordas e que tudo o que foi bom e grande na humanidade entra e sai por ela” (1969, p. 188).

Neste sentido, o acontecimento nos põe imediatamente diante de uma decisão *ética*. Pois querer alguma coisa no que acontece consiste em produzir uma *mudança na vontade* das tendências que nos inclinam, seja a permanecermos assujeitados a um modo de vida adaptado ou útil, seja a aproveitarmos as situações de abertura à novidade para nos recriarmos ou renascermos como diferentes. Querer recriar-se será, portanto, a atitude ética que nos força a querer alguma coisa a vir de conformidade ao que acontece, isto é, “tornar-se digno daquilo que nos acontece, então aí querer e capturar o acontecimento, tornar-se o filho de seus próprios acontecimentos, e por aí renascer, refazer para si mesmo um nascimento, romper com seu nascimento de carne” (Deleuze, 1969, p. 175).

Esta fórmula, uma vez anunciada por Nietzsche em seu *Ecce homo* (1995), e que revela a necessidade de uma vontade trágica, recebe o nome de *Amor Fati*. Trata-se, portanto, de chegar a essa *vontade de ocaso* dos vínculos causais que nos ligam habitualmente à realidade, afirmando o acontecimento a ponto de nos tornarmos a “quase-causa” daquilo que se produz em nós (Deleuze, 1969). Nesta operação, não reagimos mais ao mundo negando os acontecimentos, mas, ao contrário, produzimos uma relação *ativa* e positiva na medida em que afirmamos no que acontece aquilo que nos permite deslocarmos nossos sentidos habituais e criarmos novas maneiras de existir, isto é, modos de existência *abertos* ao fora, *afirmativos* aos acontecimentos.

Esta perspectiva se opõe, ao contrário, à operação de uma moral que nega os acontecimentos, seja reativamente, pelo ressentimento, seja passivamente, pela resignação, embora esta seja ainda uma figura do ressentimento. A fórmula da moral do ressentimento diz, portanto, que não sejamos dignos daquilo que nos acontece. Ou seja, que é preciso “captar o que acontece como injusto e não merecido (é sempre a culpa de alguém), eis o que torna nossas chagas repugnantes, o ressentimento em pessoa, o ressentimento contra o acontecimento” (Deleuze, 1969, p. 174-175). Esta vontade de negar age contra o mundo, contra o que acontece, ela “diz Não a um ‘fora’, um ‘outro’, um ‘não-eu’, (...) sua ação é no fundo uma reação” (Nietzsche, 1998, p. 29). Neste sentido, os acontecimentos sentidos pelo ressentimento como injustos ou não merecidos

se fixam e se acumulam como marcas que impedem os indivíduos de se liberarem do passado. Assim, acreditamos que estes traços do passado, aos quais reagimos e que nos impedem de nos abirmos aos acontecimentos de maneira a querê-los e nos transformarmos com eles, se constituem e se mantêm devido à produção de *memória reativa*, cujo exercício consiste em rebater a novidade, ou os acontecimentos atuais, sobre as marcas do passado, e desta forma negar toda possibilidade de mutação.

Neste sentido, esta memória reativa equivale ao que denominamos anteriormente como memória fechada, na medida em que ambas se encontram determinadas por um movimento cognitivo a partir do qual negamos a novidade que nos afeta, que nos chega do mundo pelo acontecimento. O que está em jogo para esta memória, mas também para a forma de pensamento e de percepção que a ela se ligam, é um exercício harmonioso e voluntário, cuja função consiste em rebater as diferenças ou os signos do acontecimento sob a forma de objetos reconhecíveis (Deleuze, 1964).

No entanto, em nosso percurso, pretendemos pensar as operações de abertura da memória aos acontecimentos e os processos de criação e transformação que decorrem daí e revelam um exercício involuntário que nos tornam sensíveis aos signos que nos forcem a criar (Deleuze, 1964). Vimos que são os próprios acontecimentos que trazem os signos ou as situações problemáticas a partir das quais podemos por em questão a reatividade da memória voluntária e o modelo da reconhecimento ou da identidade que agem formando os encadeamentos causais e subjugando os modos de vida a um movimento conservador e adaptativo. No entanto, esta atitude questionadora ou destruidora, enfim, esta “atitude negativa”, que consiste nos processos de ruptura ou de crise dos modos de vida fechados e assim nos põe diante do fora ou do aberto das forças impessoais, corresponde apenas à “condição negativa” e primeira dos processos de criação e transformação, seja nos indivíduos seja nas sociedades.

Mas, uma vez produzida esta abertura, é preciso compreender os processos que contra-efetua aquilo que nos advém, isto é, como se operam as “atitudes positivas” através das quais criamos novas *conexões* com o mundo que se nos abre, alterando nosso modo de existência ao fazer eclodir uma nova sensibilidade, enfim, a emergência de uma nova maneira de sentir, perceber e pensar, uma mutação subjetiva.

Mutação afetiva e criação de novos modos de existência: a *contra-efetuação*.

A efetuação dos acontecimentos em um estado de coisa, num indivíduo ou mesmo numa sociedade, corresponde à concretização da abertura de um campo de singularidades que atravessam todo o real. Neste sentido, devemos compreender que não há acontecimentos privados ou coletivos, isto é, que sua efetuação não é limitada nem ao individual nem ao universal, ao particular ou ao geral. Com isso, de acordo com Deleuze, é preciso considerar que “tudo é singular, e por isso coletivo e privado ao mesmo tempo, particular e geral, nem individual nem universal. Que acontecimento privado não tem todas as suas singularidades impessoais sociais?” (1969, p. 178). Assim, a efetuação do acontecimento nos coloca diante de um campo problemático em que desfilam as singularidades próprias à situação na qual ele se concretiza. Nesta apreensão do acontecimento, vemos não apenas o puro possível ou a potencialidade da situação, mas vê-se também aquilo que nos aparece como *intolerável*, isto é, o conjunto de todos os encadeamentos causais que nos assujeitam e nos ligam habitualmente à realidade. Enfim, é por este fenômeno de “vidência”, que se passa tanto no interior dos indivíduos quanto na espessura de uma sociedade, que apreendemos, ao mesmo tempo, o que contém de intolerável um modo de existência concreto ou uma situação e também a possibilidade de criação de outra coisa, de um novo modo de existir (Deleuze, 2003a).

No entanto, para efetuarmos o ato de criação de novos modos de vida e afirmarmos uma nova sensibilidade é preciso que queiramos a mutação. Mas, para isso, é necessário respondermos ao acontecimento, isto é, concretizar uma *contra-efetuação* à abertura por ele alcançada. O que garante esta resposta ao acontecimento é, portanto, uma recusa ao regime das alternativas ou das disjunções exclusivas que nos atam às condições de subordinação e asseguram o fechamento da situação ao conjunto das suas potencialidades⁸⁴. Assim, é somente quando não podemos viver em um mundo que não mais suportamos, por nos tornarmos desafeitos em relação às questões reconhecidas, que conseguimos responder ao acontecimento, ou seja, na medida em que não suportamos mais o intolerável.

O que se apreende neste processo, portanto, é uma avaliação dos modos e possibilidades de vida expressa no acontecimento, e que viabiliza sua *contra-efetuação* a partir de uma distribuição diferencial dos afetos. Entretanto, não avaliamos apenas as

⁸⁴ Sobre a recusa ao sistema das alternativas enquanto resistência política e prática de esgotamento cf. Deleuze, G. “Bartleby, ou la formule”. In: *Critique et clinique*. Les Éditions de Minuit, Paris, 1993.

possibilidades de vida na medida em que as apreendemos, mas apreendemos a própria possibilidade de vida como avaliação, isto é, como uma maneira singular de apreciar e distribuir os afetos. Propriamente ética, esta avaliação torna-se o instrumento de uma tipologia dos modos de existência imanentes, das maneiras concretas de viver e de pensar. Ao mesmo tempo, é por ela que se operam as mutações afetivas, através das quais se alcança uma nova distribuição dos afetos entre o que sentimos como bom ou ruim, como atraente ou repulsivo, como deleitável ou insuportável, seja em relação a uma mesma pessoa seja a uma coletividade.

No entanto, uma vez que apreendemos a situação como um puro possível ou como um campo aberto de potencialidades e os modos de existência concretos a partir das suas possibilidades afetivas de vida, torna-se possível redistribuir as diferenças e os afetos de uma maneira diversa. Ou seja, ao apreendermos o possível ou o campo de possíveis, as condições de um novo traçado encontram-se dadas, porém sem que nenhum percurso seja imposto previamente. Com isso, devemos compreender o possível como um plano de potencialidades, como aquilo que abre o campo da criação e a partir de onde tudo está por se fazer, já que nada está dado. Enfim, considerar que tudo é possível consiste em pensar o devir como algo que precisa ser criado a partir das situações concretas e dos modos de existência efetivos.

Neste sentido, a contra-efetuação do acontecimento consiste na *criação* de novas relações, ou de agenciamentos concretos, a partir dos quais se opera uma redistribuição geral das singularidades. Esta redistribuição, porém, consiste numa “operação positiva” por meio da qual efetuamos novas conexões e inventamos combinações que correspondem à criação de novas maneiras de sentir, perceber, pensar e agir, isto é, de avaliar, a nós mesmos e às possibilidades de vida que estamos em vias de devir. Assim, o *princípio de indiscernibilidade*, que chega com o acontecimento e traz uma abertura ao campo de possíveis, exige a operação de um outro princípio, de um *princípio de conectividade* através do qual as condições de mutação subjetiva dadas pelo acontecimento se atualizam, se efetuam. A partir daí, devemos compreender, por exemplo, que “quando uma mutação social aparece, não basta tirar disso as conseqüências ou os efeitos, seguindo as linhas de causalidade econômicas e políticas. É necessário que a sociedade seja capaz de formar agenciamentos coletivos que correspondam à nova subjetividade, de tal maneira que ela queira a mutação” (Deleuze, 2003a, p. 216). Neste sentido, criar um novo modo existência consiste em traçar um

novo agenciamento coletivo espaço-temporal que responda à nova possibilidade de vida trazida ou expressa pelo acontecimento. Enfim, trata-se de inventar as formas sociais concretas que correspondam à nova sensibilidade e assim produzir uma nova subjetividade, isto é, novas relações com o corpo, o tempo, a sexualidade, o meio, a cultura, o trabalho etc. (Deleuze, 2003a).

Importa compreender, por fim, que este traçado, ou esta ação criadora, é guiado por uma exploração afetiva através da qual os dados da experiência do mundo são selecionados e distribuídos em ligações de um novo tipo, em uma nova composição subjetiva que corresponde aos modos inéditos de existência e que supõem uma nova maneira de ser afetado, uma nova sensibilidade. Nesta operação, portanto, a memória não se exerce mais por um movimento voluntário ou recognitivo, mas por um exercício *involuntário*, onde a diferença não mais se subordina à forma do idêntico. Compreendendo o esquecimento como um processo ativo, este exercício involuntário da memória deixa de se relacionar com a novidade a partir dos dados do passado, relacionando-se com a experiência atual a partir de critérios afetivos de conexão cuja avaliação imediata concerne à expansão da capacidade de sentir novas sensações. Enfim, trata-se de uma *memória aberta* às diferenças puras e ainda não ligadas. Com esta, alcança-se a liberação de uma potência de ser afetado, isto é, da capacidade de sentir e acolher a diferença que nos chega pelo acontecimento, e resulta numa nova maneira de abordar a experiência do mundo, para além da recognição.

A partir deste deslocamento da vontade e do exercício da memória involuntária, produzem-se as condições do relançamento da própria experiência, ou seja, uma abertura ao campo da experimentação, da exploração afetiva por meio da qual constituímos novas conexões, alterando os nossos modos de sentir, perceber, pensar e agir, e produzindo novas maneiras de viver em sociedade. Assim, o que está em jogo neste processo que atravessa indivíduos e grupos sociais é a necessidade de apreender as condições de mutação dos modos de existência concretos e dos campos sociais circunscritos por situações pontuais. Porém, esta apreensão corresponde a uma *prática* a partir da qual selecionamos os dados da experiência e os conectamos em conjuntos de elementos heterogêneos, e assim compomos novos planos de relações cuja consistência diz respeito à emergência de novos modos de se relacionar com a diferença na experiência.

Esta prática, por sua vez, é uma *política*, na medida em que efetua agenciamentos coletivos; mas ela é também uma *ética*, já que a operação de abertura demanda perspicácia e avaliação em sua efetuação, comportando riscos e exigindo prudência; e, por fim, ela se revela uma operação *estética*, pois produz um plano de composição a partir da seleção e conexão dos dados atualizados na experiência e que formam novos compostos de sensações, novas formas de sentir e perceber o mundo.

2 – A ABERTURA COMO RELANÇAMENTO DA CRIAÇÃO.

Prática, memória e devir.

É por esta noção de prática que pretendemos pensar a vida e a memória social, pois ela revela a natureza paradoxal de ambas. Dizer que a vida e a memória são uma prática consiste em compreendê-las em seu movimento contínuo e variável de mudança, isto é, em seu devir. A vida, a memória social, só existe efetivamente, é aquilo que se faz, o que não pára de se fazer. Com isso, nos impedimos de pensá-las a partir de uma suposta origem que determinaria seu estado atual, assim como, a partir deste, poder compreendê-las por um direcionamento a uma meta a ser alcançada: origem e finalidade. Vivemos e lembramos no presente, nossas práticas e ações atuais é que garantem nossa continuidade atual com o que foi, ao mesmo tempo em que nos lança em direção ao porvir. É a partir dos agenciamentos que efetuamos e dos sentidos que atribuímos ao que nos acontece no presente, que a vida e a memória sobrevivem e podem re-significar o que passou, transformando-se e fazendo variar seu exercício. Mas para isso, é preciso abordá-las pelo *meio*, isto é, alcançá-las e apreendê-las não por aquilo que as definem atualmente, mas por onde elas devêm, por sua parte de devir que coexiste com suas partes bem determinadas e conhecidas, resistindo a elas e as fazendo variar.

Assim, do mesmo modo que a vida não se define por sua história, a memória não está garantida apenas pelo que se passou. O que resta de história e memória no presente é tudo aquilo que os indivíduos, grupos e sociedades repetem ou continuam a repetir em nossos dias, como uma vontade de não deixar morrer aquilo que foi, seja re-significando, seja atribuindo valores e produzindo novos sentidos a partir dos acontecimentos que se desenrolam atualmente. Tal é o sentido que Bergson (1948) nos oferece através do conceito de duração, isto é, como uma continuidade que se faz pela

mudança. Em termos práticos, no entanto, é o que Deleuze e Guattari (1980) vão pensar como o problema da consistência. Trata-se, para estes autores, de uma espécie de continuidade intensiva que liga os elementos heterogêneos e impedem, neste sentido, que o passado deixe de se transformar. Por outro lado, a condição da morte ou do esquecimento passivo consiste aí exatamente numa tendência à parada ou na impossibilidade de devir.

Estas ações que garantem a continuidade de uma invenção histórica ou de um fato produzido no passado encontram-se em todos os setores da realidade. As instituições, neste sentido, não sobrevivem sem aqueles que a fazem funcionar, sem os agentes de práticas que reproduzem suas regras ou as adaptam a novas necessidades. Assim, tal como vimos com Tarde no capítulo precedente, uma língua não sobrevive sem aqueles que a falam, ou uma lei sem os que a seguem e a reproduzem, ou um rito religioso sem os fiéis que garantem sua perpetuação. São estes agentes praticantes, indivíduos agenciados a tais ou tais práticas sociais, que garantem a manutenção, a adaptação e a transformação das instituições, da cultura e da história. Dessa forma, podemos dizer que um patrimônio histórico/cultural/ambiental ou os espaços de memória⁸⁵ não sobrevivem sem que agentes implicados em sua manutenção procedam em favor de sua continuidade.

Em contrapartida, compreendemos que as ações ou práticas inovadoras que em geral garantem ou revelam o progresso e o desenvolvimento das sociedades, podem não compor ou não levar em consideração o que se produziu historicamente, produzindo rupturas e destruindo instituições, monumentos, ecossistemas, tradições etc. No entanto, são ainda práticas. Isso denota que, a princípio, não há moral neste registro, ou seja, práticas consideradas essencialmente boas ou ruins. Neste sentido, podemos dizer que a criação ou a destruição que as ações exercem são objetos de avaliações vitais que se operam em termos de composição ou decomposição de agenciamentos, ao invés de serem reduzidas a instâncias morais. Acreditamos que o que é preciso avaliar em cada caso é a quais tipos de práticas a criação ou a destruição estão vinculadas, qual modo de existência ou qual vontade se expressa através daquilo que se cria ou pela escolha do

⁸⁵ Sobre a noção de espaços ou lugares de memória cf. NORA, Pierre. *Les lieux de mémoire* (Tome I, II & III). Paris: Éditions Gallimard, 1997. A concepção desta noção, na ótica de Nora, está ligada a um processo de desaparecimento da memória e da identidade nacional na França, reivindicando assim a necessidade de se inventariar os lugares onde esta memória se encarnava. Esses lugares correspondiam ao conjunto dos dados históricos e culturais de uma sociedade ou nação, cujos fragmentos e manifestações se conservaram minimamente, seja através da vontade dos homens seja pelo trabalho ocasional dos séculos, sob a forma de festas, monumentos, comemorações, arquivos, museus etc.

que deve ser destruído. Enfim, toda uma política e uma ética decorrem de qualquer ação ou prática, assim como em todo *trabalho de memória*⁸⁶.

Em nossa concepção, esta perspectiva demanda uma forma de atenção diferenciada, isto é, uma nova forma de perceber e agir ou mesmo de compreender a realidade concreta e os modos de vida. Porém, esta nova sensibilidade deve ser buscada, ou melhor, produzida, pelos próprios modos de vida. Esta produção, por sua vez, não está garantida assim que é alcançada, mas deve ser continuamente engendrada nas situações em que nos debruçamos. É todo este esforço que deve ser operado em nossas práticas e avaliações, pois o que está em jogo nesta nova maneira de perceber, sentir, pensar e agir é a produção de um modo de existência aberto aos aspectos infra-representacionais da realidade, aos processos infinitesimais ou moleculares que atravessam as coisas e os seres, enfim, os fenômenos microscópicos que se efetuam sob os grandes conjuntos visíveis. Assim, o objeto das práticas, nesta perspectiva que aqui queremos pôr em relevo, consiste em apreender os devires da realidade, ou melhor, pensar a realidade em devir.

Trata-se, portanto, de pensarmos a memória social a partir desta perspectiva, compreendendo os processos “imperceptíveis” que constituem a realidade microscópica que atravessa a vida dos indivíduos e dos grupos sociais. Com isso, podemos positivar a criação como um processo imanente à memória social, ao invés de compreender esta simplesmente por seu aspecto já feito ou manifesto e que se oferece de início à observação. Pretendemos, enfim, apresentar uma maneira de compreender as manifestações da memória social a partir de uma perspectiva que comporta múltiplas dimensões e que se abre ao fora ou ao campo de forças imanente a toda realidade social dada, possibilitando assim dar conta de seus processos de criação e transformação.

Por uma compreensão dinâmica do social.

Esta perspectiva não se opõe simplesmente às concepções sociológicas de Halbwachs e Durkheim, no que diz respeito à maneira como estes compreendem os fenômenos sociais, mas pretende ir além, ao levar em consideração a plasticidade criadora do social. Dessa forma, enquanto o ponto de vista sociológico desenvolvido

⁸⁶ Por trabalho de memória devemos compreender todos os processos de recuperação do passado realizados por agentes ou instituições preocupadas em resgatar as histórias, práticas, costumes etc., de uma cultura local que se perderam ou foram destruídos, e corresponde ao centro dos interesses de estudo do campo da memória social.

por estes autores sobre a vida em sociedade se limita a considerar as leis que explicam as regularidades dos fenômenos sociais, a perspectiva pragmática que iremos desenvolver visa considerar as ferramentas ou os meios pelos quais podemos apreender as condições de mutação e transformação suscetíveis de se produzir no campo social.

Assim, considerar a sociedade a partir do problema da *novidade* que nela pode se produzir exige uma mudança na própria maneira de conceber os conceitos que se adéquam a esta outra perspectiva. Trata-se, portanto, de utilizar conceitos que se adaptem à dimensão ínfima e movente da realidade social, isto é, que nos viabilizem apreender sua dimensão microscópica e molecular. Daí a necessidade de compreendermos a sociedade a partir de suas potencialidades criadoras e de seus fatores de transformação, concebendo-a como um sistema metaestável, tal como Simondom (2005) entende, ou seja, buscar compreender a realidade social em seu devir constante.

Diante desta perspectiva, podemos dizer que os pontos de vista da sociologia clássica de Durkheim e da sociologia da memória de Halbwachs, nos oferecem análises bastante rígidas da realidade social a partir de conceitos muito gerais, e mesmo estruturais, que nos impedem de acompanhar a plasticidade e o dinamismo da vida social. As análises destes autores concebem o social sempre como um sistema fechado sobre si mesmo, cujas partes formam um todo único e bem definido. Disto resultam os esforços de Durkheim em desenvolver taxonomias rígidas que se definem por representações precisas dos conjuntos sociais, assim como a necessidade de Halbwachs em conceber a memória social ou coletiva sob a forma de quadros sociais estáticos. Ou seja, trata-se, para ambos, de compreender a sociedade a partir de um sistema de referências fixas e fechadas, onde as noções de diferença e os processos de criação não são levados em conta.

Daí a importância de Gabriel Tarde em nossa pesquisa, pois ele já opunha às grandes representações coletivas de Durkheim a necessidade de explicá-las a partir do mundo do infinitesimal ou do detalhe, isto é, um mundo percorrido por pequenas imitações, oposições e invenções, e que constituem toda uma matéria sub-representativa da realidade social. Contra a rigidez dos conceitos da sociologia de Durkheim, Tarde propõe uma concepção dinâmica do laço social que se funda sobre um princípio de expansão do social, a imitação, compreendida como uma força que circula entre os indivíduos e produz o social a despeito deles. Neste sentido, a imitação transborda toda atitude psicológica que revelaria uma iniciativa individual. Não se trata, portanto, de

uma explicação psicológica elaborada por Tarde para compreender o social, já que as micro-imitações não vão de um indivíduo a outro. A explicação do social se faz para Tarde em termos de fluxos de crença e de desejo que circulam *entre* os indivíduos, isto é, o social é aí compreendido a partir de micro-processos em que os fluxos se propagam, se opõem e formam binaridades, e se conjugam ou se conectam com outros fluxos e assim produzem pequenas novidades no campo das séries imitativas.

Trata-se, neste sentido, de uma outra maneira de pensar o campo social. Ao invés de tomá-lo simplesmente a partir de seus grandes conjuntos *molares*⁸⁷ e reparti-lo por binaridades ou dicotomias, cuja representação dos termos se determina por segmentos bem definidos, é preciso apreender sob estes grandes conjuntos todo um campo *molecular* das crenças e dos desejos a partir dos quais eles se constituem e se modificam. Nesta perspectiva, a distinção dicotômica entre o indivíduo e o social, cara às sociologias de Durkheim e Halbwachs, perde todo sentido, já que os fluxos de crenças e desejos atravessam e constituem reciprocamente tanto as formações subjetivas individuais quanto os costumes e os hábitos sociais. Nesse sentido, tanto a distinção entre representação social e representação individual em Durkheim⁸⁸ quanto entre memória coletiva e memória individual para Halbwachs permanecem presas ao campo dos grandes conjuntos, ou melhor, ao aspecto molar da realidade que se define a partir de critérios identitários e estruturais.

Na perspectiva inaugurada por Tarde, e posteriormente incorporada pelas análises sociais de Deleuze e Guattari, o que se torna essencial é distinguir e compreender como se relacionam a dimensão molar e molecular presente tanto nos indivíduos quanto nas formações sociais. O que é preciso entender é que tais dimensões são conjuntos, composições de conjuntos de elementos heterogêneos, formados por agenciamentos. Porém, segundo Deleuze e Guattari, todo agenciamento tem dois aspectos que expressam sua natureza sempre coletiva: ele é “agenciamento coletivo de enunciação, e agenciamento maquínico de desejo” (1975, p, 145). Em *Mille Plateaux*, os autores atribuem estas duas faces do agenciamento como derivadas das duas potências das forças sociais em Tarde, a crença e o desejo. Assim, de acordo com Deleuze (2003b), “nos agenciamentos, há os estados de coisas, os corpos, as misturas de

⁸⁷ As noções de molar e molecular desenvolvidas por Deleuze & Guattari em *Mille Plateaux* não consistem em opor dois campos que diferem em grau ou escala, mas se trata de duas dimensões do real que diferem em natureza e se relacionam continuamente.

⁸⁸ Sobre esta distinção em Durkheim cf. “Représentations individuelles et représentations collectives”. In : DURKHEIM, E. *Sociologie et philosophie*. Paris, Félix Alcan, 1924.

corpos, os mistos, há também os enunciados, os modos de enunciação, os regimes de signos” (164). De modo geral, o que caracteriza o agenciamento é a sua propriedade de fazer conexões entre os elementos heterogêneos que percorrem o plano das forças coletivas. Neste sentido, todo agenciamento é sempre social, e é por meio de suas conexões que as subjetividades se produzem, assim como se determinam os conjuntos dos aglomerados sociais distintos e que formam a diversidade dos modos de organização e funcionamento das sociedades.

Memória e multiplicidade.

São os agenciamentos sociais que constituem a memória, mas esta constituição se faz em diversos níveis que devem ser compreendidos sempre em relação. A memória social é, portanto, formada como conjuntos de elementos heterogêneos de tipos variados. Como tudo o que decorre dos agenciamentos sociais, a memória é múltipla, e por isso escapa dos dualismos estreitos das análises sociológicas de Halbwachs. Nem somente coletiva nem apenas individual, a memória se encontra entre os termos que buscam limitar seus movimentos de criação e transformação, suas variações relativas e mesmo os processos pelos quais ela resiste a esta variação. A memória é múltipla e movente, e deve ser compreendida em seus movimentos variáveis de abertura e fechamento. Pensá-la como decorrente dos agenciamentos sociais consiste, enfim, em apreendê-la em seu devir e assim buscar encontrar suas condições de produção e de mutação. Para isso, no entanto, é preciso conceber a memória como uma multiplicidade, como um conjunto de multiplicidades que comporta diversas dimensões.

A noção de *multiplicidade* é central na perspectiva que estamos apresentando e se contrapõe à noção unitária e estática de *representação*. Trata-se de uma outra maneira de compreender e analisar a vida e os dados da realidade social. Isenta de uma unidade que sirva de eixo condutor das análises, uma multiplicidade escapa às atribuições que reduzem o conhecimento ao par sujeito e objeto. A partir dela entramos em relação apenas com dimensões e grandezas que mudam de natureza na medida em que crescem através de novas conexões. Neste sentido, concordamos com Deleuze e Guattari (1980), quando afirma que devemos compreender que “um agenciamento é precisamente este crescimento das dimensões numa multiplicidade que muda necessariamente de natureza à medida que ela aumenta suas conexões” (p. 15).

Os conjuntos múltiplos formados pelos agenciamentos, as multiplicidades, são planos, formam um plano de consistência cujas dimensões crescentes variam de acordo com o número de conexões que nele se estabelecem. Isso implica, portanto, ao contrário das perspectivas estruturais que concebem noções fechadas em si mesmas, que as multiplicidades se definem a partir de uma relação de *abertura*, suposta pelo agenciamento, ao fora das forças coletivas. Ao contrário do que encontramos em toda estrutura, numa multiplicidade não há pontos ou posições, existem somente linhas que expressam movimentos diferentes segundo os componentes que as qualificam. Dessa forma, os agenciamentos que formam os conjuntos de linhas podem ser segmentários ou segmentarizados, podem ser ainda embaralhados e confusos, ou então destrutivos, mas também vitais e criadores, produzindo a abertura de um novo agenciamento ao invés de seu fechamento num segmento estrutural. Esta segmentaridade, por sua vez, pode ser mais ou menos dura ou flexível, e se caracteriza por um movimento que tende a fixar, fechar, ajustar e bem definir os elementos heterogêneos que advém do fora. Por outro lado, os agenciamentos comportam também movimentos de dissolução ou de fuga que agem nos segmentos. Neste sentido, podemos dizer com Deleuze e Parnet (1996) que “um agenciamento qualquer comporta, necessariamente, tanto linhas de segmentaridade dura e binária, quanto linhas moleculares, ou linhas de borda, de fuga ou de declive” (160).

Será pela exposição conceitual destas linhas que buscaremos pensar, a partir da concepção deleuzeana, uma outra maneira de compreender as manifestações da memória social, isto é, uma perspectiva dinâmica que seja capaz de nos oferecer um campo de inteligibilidade aos processos de criação e mutação dos modos de existência a partir das relações que se desenrolam no campo social.

As três dimensões do real e da memória social: a teoria das linhas.

De acordo com a perspectiva deleuzeana, estas três espécies ou conjuntos de linhas nos compõem, indivíduos ou grupos, e se distribuem num plano de imanência em que se relacionam continuamente. Os movimentos que cada uma delas expressa possuem ritmos diferentes e não têm a mesma natureza⁸⁹.

⁸⁹ Para uma análise mais ampla da teoria das linhas em Deleuze cf. MIRANDA, Luis de. *Une vie nouvelle est-elle possible ? Deleuze et les lignes*. Éditions Nous, 2009.

A primeira dessas linhas que nos compõem é segmentária, mas se caracteriza por sua segmentaridade dura, isto é, por um tipo de movimento que nos recorta em todos os sentidos e em todas as direções a partir de modelos sociais que formam em nós segmentos fechados e bem definidos.

O segundo tipo de linha ou de multiplicidade segmentária se caracteriza por ser bem mais flexível e nascem um pouco por acaso. Trata-se de linhas moleculares que atravessam tanto as sociedades, os grupos quanto os indivíduos, traçando pequenas modificações e fazendo desvios que produzem mudanças em relação ao ritmo da “história” disto que elas percorrem, fazendo passar micro-devires em suas linhas.

A terceira espécie de linha é a mais abstrata e está sempre presente, ela é primeira de direito, já que supomos a diferença e o devir como condição da criação dos elementos segmentados da realidade, de modo que seria dela que as outras se destacariam. No entanto, paradoxalmente, ela deve ser inventada, ou melhor, traçada independentemente de qualquer modelo ou acaso. Neste sentido, de acordo com Deleuze e Guattari (1980), “devemos inventar nossas linhas de fuga se somos capazes disso, e só podemos inventá-las traçando-as efetivamente, na vida” (p. 247). Seu movimento abstrato se expressa como alguma coisa que nos arrasta através dos segmentos em direção a uma destinação desconhecida, imprevisível e não preexistente às nossas referências fixas e segmentadas. No entanto, elas são o mais difícil de se apreender, de modo que certos grupos e certas pessoas não as têm e jamais as terão, não possuem essa espécie de linha ou a perderam quando elas se efetuaram.

É importante compreender que estas três linhas são imanentes e que elas não param de se remeter umas às outras, que elas se cruzam constantemente, se superpõem e se seguem por um instante. O que se constituem a partir destas relações imanentes das linhas são *mapas*⁹⁰, isto é, elas traçam um percurso intensivo daquilo que é segmentado em nós, daquilo que se move e possibilita pequenas variações e, enfim, daquilo que nos atravessa e faz romper nossas segmentaridades. O mapa expressa, portanto, o traçado de uma experimentação ancorada nos movimentos reais que nos atravessam e pelo quais nos constituímos e nos modificamos. Assim, é preciso apreender as linhas e os movimentos que nos constituem e nos atravessam, que nos fecham a determinadas

⁹⁰ Sobre as noções de mapa, decalque e cartografia cf. DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *Capitalisme et schizophrénie 2. Mille Plateaux*. Les Éditions de Minuit, Paris, 1972, sobretudo a introdução.

segmentaridades ou nos abrem a novos agenciamentos, a cada vez e em cada modo de vida, em grupos ou indivíduos.

Faz-se necessário compreender, portanto, que as linhas que nos compõem e compõem nossos mapas nada querem dizer, isto é, que elas não devem ser tomadas como objeto de interpretação. Neste sentido, o estudo dessas linhas e seus movimentos, em indivíduos e grupos sociais, é objeto de uma tarefa *cartográfica*, pois sua análise consiste em traçar mapas. Este procedimento de análise, por sua vez, se contrapõe ao modelo estrutural ou gerativo que procede por decalques e fotografias, cuja finalidade é fazer uma descrição de um estado de fato a fim de submetê-la a uma lógica da reprodução. Decalcar e reproduzir algo que se dá já feito, seja a partir de uma estrutura profunda seja de um eixo genético, consiste, portanto, em seguir o modelo da *representação*. Segundo este modelo, os dados da realidade são apreendidos sob a forma de unidades acabadas e identificáveis, de acordo com um princípio de semelhança, que anulam as pequenas variações e põe em relevo apenas os grandes conjuntos. Assim, ao contrário do decalque, cuja operação se limita a reproduzir um sistema de representações que se fecha sobre si próprio e que volta sempre “ao mesmo”, o mapa forma um sistema aberto e de múltiplas entradas, de modo que ele “é conectável em todas as suas dimensões, desmontável, reversível, suscetível de receber modificações constantemente” (Deleuze & Guattari, 1980, p. 20).

Nossa intuição nos leva a pensar, todavia, que a memória pode ser compreendida a partir da análise destas três linhas, e assim trazer alguns conceitos da filosofia de Deleuze e Guattari para o campo da memória social. Neste sentido, podemos conceber linhas de lembranças, ou seja, podemos compreender aquelas que são facilmente recuperadas por serem mais consolidadas e segmentadas em nossa história, e por não ter sofrido grandes variações, assim como podemos acompanhar traços mais variáveis e flexíveis, que mudam no decorrer de nossas experiências produzindo re-significações e deslocando os sentidos dos dados históricos pouco sedimentados. Por fim, podemos ainda acompanhar aquelas lembranças de “curta” duração, que se revelam na experiência imediata sempre em condições de descontinuidade e de ruptura, e cuja aparição está intimamente vinculada ao esquecimento. São lembranças fugazes à consciência, mas que continuam silenciosamente a agir à distância e por vezes se expressam por um ressurgimento intempestivo que embaralha os níveis de passado e rompe seus ajustes com os interesses

da situação presente⁹¹. Tal como vimos em nosso primeiro capítulo, ao analisarmos os processos de rememoração a partir da filosofia de Bergson, trata-se da pressão que todo o nosso passado exerce sobre o presente a fim de se atualizar, transbordando a seleção que a consciência opera e equivocando os setores mais consolidados de nossa subjetividade. Assim, é por esse processo que devires são acionados e nos convocam a re-significar nosso passado sedimentado através de novos agenciamentos que realizamos no presente. É a partir desta última linha de memória, portanto, que se produzem as condições de mutação de nossos modos de vida habituais através das rupturas operadas nas instâncias mais consolidadas de nossa história.

Dessa forma, nossa perspectiva vai se opor ao ponto de vista segundo o qual a memória é tratada como um conjunto de representações, sejam elas sociais ou individuais. De acordo com este modo de conceber a memória, o passado age sobre o presente e lhe atribui sentido a partir de uma operação ancorada no modelo da identidade ou da semelhança, de maneira que os acontecimentos que não cessam de se dar na experiência presente são esquadrihados a partir de um modelo prévio composto pelo conjunto dos elementos consolidados de nossa experiência passada. Assim, as singularidades que advém no presente são reduzidas à forma do já conhecido ou do familiar, fechando-as em representações que remetem a estruturas ou a eixos de significação prévios à própria experiência presente.

No entanto, esta operação pela qual se define a forma da representação a partir do modelo da reconhecimento e que se ancora num princípio de identidade e semelhança, vai corresponder, na perspectiva das multiplicidades, ao movimento próprio dos agenciamentos segmentares endurecidos. Porém, este diz respeito apenas a uma das dimensões desta perspectiva, que engloba não só estes movimentos ou tendências de fechamento comuns aos sistemas representacionais, mas que o pensa necessariamente em relação com as dimensões flexível e de ruptura que participam efetivamente dos processos que lhe constitui e transforma. Podemos dizer então que o que muda nesta passagem do modelo da representação para uma perspectiva que compreende o real como multiplicidades é a introdução de um modo de pensamento onde a diferença e a criação, e não mais a semelhança e a identidade, correspondem às

⁹¹ Vimos em nosso primeiro capítulo a preocupação com que Bergson tratava estas passagens disruptivas do passado em desajuste com os interesses da situação presente. No entanto, é por elas que Gilles Deleuze vai pensar as condições da mutação das maneiras de perceber e sentir, além da criação de novas maneiras de pensar, articuladas a modos inéditos de vida que daí podem derivar.

suas categorias centrais. Assim, esta mudança de perspectiva nos permite compreender o real e a memória a partir de um ponto de vista dinâmico, isto é, a pensar a realidade em devir, ou melhor, o devir da realidade.

Nosso esforço, neste sentido, corresponderá a uma tentativa de compreender a memória social, não mais a partir do ponto de vista da representação, mas pela perspectiva das linhas ou da multiplicidade, a fim de alcançar os processos de criação que lhes são imanentes e nos garantem a possibilidade de criarmos novos modos de existência. Para isso, no entanto, é preciso compreender inicialmente os movimentos e características particulares de cada uma dessas linhas ou dimensões do real.

Começaremos pela linha de segmentaridade dura ou molar, depois abordaremos a linha de fuga ou ruptura, e finalmente a linha de segmentaridade flexível ou molecular.

Linha de segmentaridade dura (corte).

A linha molar ou de segmentaridade dura, também chamada por Deleuze e Guattari (1980) de linha de corte ou recorte, se caracteriza exatamente por exercer um controle sobre a continuidade do tempo (duração) e daquilo que circula no campo das singularidades, produzindo uma descontinuidade espacial da temporalidade e da própria experiência afetiva em nossa sensibilidade. Ela supõe, portanto, um plano ou uma linha de variação contínua ou de mudança a partir da qual ela se exerceria efetuando cortes imóveis⁹² ou segmentos bem determinados, isto é, tornando identificável aquilo que muda, tanto subjetivamente quanto objetivamente.

Vimos em nosso primeiro capítulo como esta operação é tematizada por Bergson ao tratar do problema da percepção, que opera recortes espaciais na duração coordenados pela inteligência, sede dos interesses práticos. Assim, a ação interesseira reivindica o ordenamento do seu campo de efetuação, de maneira que a continuidade do tempo é separada ou recortada em instantes justapostos, assim como os signos são codificados em sistemas de significação, os valores em sistemas de convenções sociais, e os modos de percepção subordinados aos clichês. O que está em jogo neste processo de endurecimento do fluxo contínuo da mudança é uma espécie tentativa de controle da

⁹² Sobre esta operação cf. DELEUZE, Gilles. *Cinéma 1 - L'image-mouvement*. Les Éditions de Minuit, Paris, 1983.

identidade e de subordinação disto que circula entre os segmentos ou escapa aos códigos da ação utilitária.

Podemos dizer, a partir de nossa leitura da concepção deleuzeana, que a linha de corte é social por excelência, pois sua operação se dá diretamente sobre o funcionamento coletivo, impondo modelos que agem como imperativos morais que visam subordinar os indivíduos ao conjunto dos valores majoritários⁹³ de uma época histórica e de uma sociedade dada. São estas linhas que se expressam nos processos de adestramento, ordenamento e de dominação sociais; processos que vinculamos à concepção de Nietzsche do conceito de moralidade dos costumes apresentado em *Genealogia da moral* (1998). Do mesmo modo, elas podem ser compreendidas nos desvios e estreitamentos do élan vital, assim como através dos imperativos que limitam as ações individuais ao conjunto das obrigações morais de uma determinada coletividade, tal como comparece na teoria social de Bergson. Diretamente ligada ao conjunto dos interesses práticos e da sobrevivência da sociedade, a linha molar se efetua no campo social por meio das convenções e dos deveres impostos e coincide com a produção de uma linguagem coletiva e classificadora, assim como de uma memória social que lhes assegura coesão e continuidade de funcionamento.

Sobre a linha molar, os aspectos da realidade se tornam claros e bem definidos, isto é, apresentam-se plenamente desenvolvidos. É a partir dela, neste sentido, que nós podemos criar planos e projetos, assim como elaborar previsões e antecipações, e nos localizarmos espaço-temporalmente através das referências fixas concebidas por seus segmentos. Por meio destes, elaboram-se os grandes conjuntos, do tipo Estado, instituições e classes sociais, através dos quais se impõem às nossas maneiras de pensar, sentir e perceber sistemas de alternativas ou de partilhas instituídas. Com isso, Deleuze e Guattari (1980) vão afirmar que as linhas de segmentos duros dependem de máquinas binárias que operam a partir de um princípio de dicotomia ou de oposição que age repartindo a vida através de um conjunto de distinções do tipo: jovem/velho, normal/patológico, individual/social, rico/pobre, trabalho/lazer, natureza/cultura etc., enfim, toda uma repartição rígida que organiza e cadencia nossas existências. Segundo este tipo de oposição que se expressa nas linhas molares, Deleuze

⁹³ A noção de majoritário e minoritário será retomada mais adiante. Ela é apresentada por Deleuze em seu ensaio sobre o teatro de Carmelo Bene, “Un manifeste de moins”. In: BENE, C. *Superpositions*. Les Éditions de Minuit, Paris, 1979; e em DELEUZE & GUATTARI, *Mille Plateaux*, op. cit.

e Parnet (1996) afirmam que existem “máquinas binárias de classes sociais, de sexos, homem-mulher, de idades, criança-adulto, de raças, branco-negro, de setores, público-privado, de subjetivações, em nossa casa-fora de nossa casa” (p. 155). Os pólos dicotômicos que se constituem nas linhas de segmentos duros formam oposições dialéticas que não criam qualquer tipo de abertura ou espaço livre, mas somente novos segmentos que nos situam em classes predeterminadas e nos limitam a fazer escolhas através de conjuntos binarizados.

Este fechamento em um sistema de alternativas binarizadas cria nos indivíduos a necessidade de se inscrever em alguma categoria social oferecida pelo conjunto das possibilidades dadas previamente. Esta tendência consiste numa operação de ordenamento das inclinações individuais a fim de impor mais facilmente as dominações dos imperativos sociais. A partir disto, portanto, as linhas molares se manifestam como políticas, de modo que devemos compreender com Deleuze e Parnet (1996) que os segmentos duros “implicam também dispositivos de poder, bem diversos entre si, cada um fixando o código e o território do segmento correspondente” (p. 156). Assim, na medida em que cada linha de corte corresponde a um território ao qual se pode aplicar um código, cada dispositivo de poder termina por se manifestar como um complexo código-território. No entanto, é preciso compreender que “os poderes são segmentários e heterogêneos, e nada têm a ver com as abstrações vazias do Estado e ‘da’ Lei” (idem).

De acordo com o regime das linhas de corte ou de segmentaridade dura, uma sociedade é organizada por meio de um agenciamento concreto que efetua um processo de sobrecodificação no campo social, isto é, por uma máquina social abstrata⁹⁴ que faz os códigos e os segmentos sociais instituídos entrarem em ressonância e assim regularem suas relações. É, portanto, esta máquina abstrata de sobrecodificação “que organiza os enunciados dominantes e a ordem estabelecida de uma sociedade, e assegura a homogeneização dos diferentes segmentos” (ibidem). Nesta operação de

⁹⁴A idéia de máquina excede e não se confunde com a mecânica, e opõe-se ao abstrato em seu sentido formal. Neste sentido, as máquinas abstratas consistem em matérias não formadas e funções não formais que operam em agenciamentos concretos. A máquina abstrata, segundo Deleuze e Guattari (1975), mede em teor o modo de existência e de realidade dos agenciamentos segundo a capacidade que eles demonstram seja para constituírem e endurecem seus segmentos seja para seguirem uma linha de fuga e desfazer os segmentos endurecidos. A esta máquina abstrata de sobrecodificação característica dos processos segmentares endurecidos, Deleuze e Guattari (1980) vão distinguir uma máquina abstrata de mutação, própria dos movimentos de fuga ou de desterritorialização. Retomaremos estas noções mais adiante, observando que elas remetem uma à outra num movimento contínuo, e que por isso não constituem qualquer dualismo dicotômico.

sobrecodificação realizada pelo conjunto das linhas de segmentaridade dura em relação, forma-se um plano a partir do qual se exerce uma pressão formatadora sobre a multiplicidade das diferenças que percorrem o campo social. Trata-se, dessa forma, de um plano de organização⁹⁵, cuja operação consiste em cortar a formação de uma linha fuga ou de ruptura que passa entre os segmentos e os arrastam num devir que tendem fazê-los explodir.

As análises sociais elaboradas sobre este plano revelam apenas os aspectos organizados e instituídos no campo social, isto é, os padrões consolidados sob a forma de convenções, costumes e tradições que ocupam lugares bem definidos e facilmente identificáveis nas sociedades. No entanto, estas análises se reduzem a uma tarefa taxonômica de classificação dos elementos estabelecidos no campo social, que se revelam por sua homogeneidade e consolidação, deixando de considerar os processos pelos quais se constituíram e alcançaram sua consistência. Por outro lado, esta perspectiva considera a efetuação dos processos de socialização a partir de cortes operados sobre as inclinações individuais, a fim de fazer valer os imperativos morais que codificam um mundo recortado previamente e instauram segmentações bem definidas para todos.

Não nos demanda muito esforço perceber uma certa aproximação, e mesmo uma identificação, destas características decorrentes da linha de corte ou de segmentaridade dura com os principais aspectos das análises sociológicas elaboradas por Durkheim ao longo de sua obra. Trata-se, neste caso, da constituição de análises duras que reduzem o campo social apenas a estes aspectos já consolidados e definidos, e da compreensão dos fatos sociais como um conjunto de dados anteriores e independentes dos indivíduos, impostos imperativamente a eles no decorrer do processo de socialização. Disto deriva as ações de obediência e de obrigação diante das prescrições instituídas que formam o alicerce das sociedades e garantem a manutenção da coesão e organização sociais.

Ora, compreendemos que estas análises permanecem simplistas e meramente morais se não levarmos em consideração os processos pelos quais os dados ou fatos sociais se constituem e concebermos outras maneiras pelas quais nos tornamos sócios

⁹⁵ O plano de organização diz respeito ao desenvolvimento de uma forma e à formação de uma substância, isto é, referências fixas que repartem os movimentos de fuga por cortes bem definidos. Veremos mais adiante como este plano se encontra em relação de oposição/tensão com o plano de consistência constituído pelas linhas moleculares.

destes dados coletivos e nos inserimos ou nos inscrevemos na vida social. Dessa forma, consideramos que a rigidez da perspectiva dura de Durkheim nos impede de apreender os processos de criação que não param de se produzir no campo social em diferentes níveis de efetuação, já que seu foco permanece centralizado apenas nos grandes conjuntos ou nos grandes fenômenos sociais. Aqui, no entanto, evidenciamos a diferença entre o ponto de vista sociológico de Durkheim, também presente na sociologia da memória de Halbwachs, e a perspectiva que considera o campo social como multiplicidades de linhas que diferem em natureza e se relacionam continuamente. Assim, ao invés de isolarmos e fazermos bastar a si própria a linha dura, nossa perspectiva considera a criação, assim como a conservação e a transformação desta linha, como decorrentes de sua relação com um outro tipo de linha, a linha de fuga ou de ruptura. É sobre esta, de acordo com Deleuze e Guattari (1980), que a linha dura opera os cortes e erige seus segmentos bem definidos, os quais, por sua vez, não param de ser atravessados pelos movimentos de fuga que os fazem romper. É, por fim, a partir desta relação contínua entre estas linhas que podemos compreender os processos de criação e mutação que se efetuem nos modos de existência sociais. No entanto, trataremos desta relação mais adiante, pois nos resta ainda abordar as características da linha de fuga ou de ruptura.

Linha de fuga (ruptura).

Esta linha se caracteriza por uma mudança de coordenada ou de plano de referência e faz explodir as linhas segmentárias ao liberar um potencial de criação que as desestabilizam. No entanto, não se trata de fazer confundir ou transformar os sistemas de valor ou de códigos sobre os quais ela age, pois sua forma de desestabilização ou de desterritorialização é absoluta, e não relativa. Disto resulta, de acordo com Bouaniche (2007), “o caráter ativo das linhas de fuga, cujo próprio é ser atualizadas independentemente de toda prefiguração ou de todo determinismo causal” (p. 183). É preciso compreender ainda que estes movimentos disruptivos, que podem se produzir em um indivíduo, em uma sociedade ou em uma vida, também fazem parte do agenciamento coletivo e se operam através de uma máquina abstrata de mutação⁹⁶. Assim, todo agenciamento possui pontas de desterritorialização por meio das quais ele

⁹⁶ As máquinas abstratas de mutação se definem pelas pontas de descodificação e de desterritorialização que “abrem o agenciamento territorial para outra coisa, para agenciamentos de um outro tipo, para o molecular, o cósmico, e constituem devires” (Deleuze & Guattari, 1980, p. 637).

mesmo foge, isto é, linhas de fuga através das quais ele “se estende ou penetra em um *campo de imanência ilimitado* que faz fundir os segmentos, ou ao menos luta ativamente contra eles e para dissolvê-los” (Deleuze & Guattari, 1975, p.154).

Dessa forma, fazer fugir um sistema, ou um mundo, ou uma sociedade, ou um agenciamento etc., significa abri-lo, ou melhor, impedi-lo de fechar-se sobre si mesmo. No entanto, devemos compreender com Deleuze e Guattari (1980) que as linhas de fuga “não consistem nunca em fugir do mundo, mas antes em fazê-lo fugir, como se estoura um cano, e não há sistema social que não fuja/escape por todas as extremidades, mesmo se seus segmentos não param de se endurecer para vedar as linhas de fuga” (p. 249). Assim, do ponto de vista micropolítico, uma sociedade se define por suas linhas de fuga moleculares, ao invés de se definirem por suas contradições molares (o que só seria verdade do ponto de vista macropolítico). Desse modo, Deleuze e Parnet (1996) nos dizem que “em uma sociedade, tudo foge, e que uma sociedade se define por suas linhas de fuga que afetam as massas de toda natureza (‘massa’ é uma noção molecular)” (164). Ou seja, é preciso compreender que apesar das linhas duras serem mais manifestas, elas não bastam para definir o campo social, pois esta compreensão da sociedade a partir das instituições e de seus costumes e tradições só pode ser considerada válida numa análise em grande escala.

No entanto, vimos com Tarde que estes grandes conjuntos se constituem a partir de micro-relações entre fluxos moleculares que se interpenetram e compõem as formações molares nas quais as sociedades e os indivíduos se reconhecem. Segundo Deleuze e Guattari (1980), estes fluxos ou estas linhas de fuga não param de correr entre os segmentos que se constituem a partir delas, escapando continuamente de sua totalização ou furtando-se da centralização que tentam subordiná-las. Neste sentido, as linhas de fuga se apresentam como os profundos movimentos que agitam a sociedade, já que “sempre vaza ou foge alguma coisa que escapa às organizações binárias, ao aparelho de ressonância, à máquina de sobrecodificação” (idem, p. 264). Assim, as linhas ou os movimentos de fuga devem ser considerados como primeiros em relação aos aspectos organizados do campo social, mesmo se eles não param de ser recobertos por todos os tipos de dispositivos que os regularizam, os domam, e os sufocam. Dessa forma, é preciso compreender que estes movimentos, “longe de ser uma fuga fora do social, longe de ser utópicos ou até mesmo ideológicos, são constitutivos do campo

social, cujo declive e fronteiras, todo o devir, eles traçam” (Deleuze & Parnet, 1996, p. 163).

Dessa forma, é sempre a partir das linhas de fuga que se cria, é por elas que algo se compõe e que um *plano de consistência* é traçado. Por outro lado, as linhas duras, tomadas isoladamente, representariam um imobilismo conservador daquilo que se encontra constituído num indivíduo ou numa sociedade. Mas como algo se institui ou se constitui? Para responder a esta simples questão é preciso reivindicar a presença destes movimentos criadores que se expressam pelas linhas de fuga ou de ruptura dos segmentos dados, mas sempre em relação com as linhas duras. Neste sentido, devemos compreender que as *desterritorializações* efetuadas pelas linhas de ruptura sobre os segmentos bem definidos são recobertas ao mesmo tempo por movimentos de *reterritorialização* que insistem em colmatar as fugas. Estes movimentos correspondem, respectivamente, aos processos de *abertura e fechamento* que estamos tratando ao longo da tese.

Em uma linguagem bergsoniana, podemos inferir que as linhas duras como linhas de atualização que procedem por cortes na virtualidade que envolve as dimensões atuais, isto é, nas camadas mais ou menos profundas de virtualidade dos segmentos atuais. Num outro sentido, podemos compreender que as linhas de fuga ou de ruptura efetuam processos de virtualização dos segmentos bem definidos, produzindo uma zona de indeterminação que os dissolve e os confunde com a própria virtualidade que os envolve⁹⁷. A linha de fuga exprime, portanto, a forma pura do passado, o virtual, a zona de virtualidade de uma situação ou modo de vida atuais. Enfim, a linha de ruptura aciona as zonas de potencialidade que envolve os segmentos duros, isto é, corresponde a um salto na memória pura e ontológica que condiciona todo processo de criação. Como vimos anteriormente, esta memória não contém qualquer elemento representado, mas compreende em si os elementos potenciais a partir dos quais toda representação se efetua no presente. Virtual, esta memória coexiste com toda atualidade que se faz a partir dela, seja pelos presentes atuais que ela possibilita o reconhecimento seja pelos presentes passados ou antigos presentes que dela ressurgem como lembrança.

Assim, *Coexistência e Virtualidade* são as duas noções centrais que apresentamos em nosso primeiro capítulo a partir da filosofia de Bergson, e que nos

⁹⁷ Sobre os processos de atualização e virtualização cf. DELEUZE, G. “L’Actuel et le virtuel”. In: DELEUZE, G. & PARNET, C. *Dialogues*. Paris: Flammarion, 1996.

permitem compreender os processos de criação que se operam em consonância com as segmentaridades atuais. Neste sentido, considerar a memória social apenas por sua parte atualizada e endurecida, isto é, fechada na dimensão do presente, sem compreender a dimensão virtual que lhe coexiste e viabiliza apreender o movimento contínuo que se estende entre o passado e o futuro, consiste em negar o devir da realidade social e as condições de sua emergência e transformação. É, enfim, a partir deste ponto de vista que nega a coexistência entre as duas linhas ou duas dimensões que diferem em natureza, que ratificamos nossa crítica à concepção sociológica da memória de Halbwachs. Neste sentido, torna-se inviável compreender os processos de criação através de sua concepção de quadros sociais da memória, na medida em que ele recusa a coexistência e a interpenetração entre os dois tipos de multiplicidades ou de linhas.

É, por fim, a partir desta tensão ou desta imbricação entre estes dois conjuntos de linhas que surge um terceiro tipo de linha, ou melhor, um conjunto intermediário de linhas através do qual se operam devires ou movimentos de desterritorialização relativos. Trata-se, portanto, da emergência da linha de segmentaridade flexível ou linha de fissura, que abordaremos na seqüência.

Linha de segmentaridade flexível (fissura).

Esta linha deriva da relação entre as linhas dura e de ruptura. Considerada também como segmentada, a linha de fissura produz uma molecularização dos grandes segmentos, traçando pequenas modificações, infiltrações e micro-injeções nas instâncias molares. Não coincidindo com os grandes cortes segmentários, esta linha é também nomeada por Deleuze e Guattari (1980) de molecular ou de segmentaridade flexível. A flexibilidade e molecularidade desta linha decorrem da tensão que a linha de fuga exerce sobre a linha segmentária dura, ou seja, é a expressão dos processos de transformação que se produzem nos segmentos molares. Neste sentido, de acordo com Deleuze e Parnet (1996), “as linhas moleculares fazem passar, entre os segmentos, fluxos de desterritorialização que já não pertencem nem a um nem a outro, mas constituem o devir assimétrico de ambos” (p. 158). Isto é, trata-se de uma linha que se traça no meio dos segmentos, sobre a linha segmentaria dura, arrastando-os num movimento de fuga que atrapalha sua binaridade e os faz entrar em movimentos de transformação.

O que se expressa através destas pequenas modificações, ou melhor, da introdução de um sistema de variação molecular no cerne das linhas de segmentos duros, é uma tendência a desfazer os códigos ou desmanchar os territórios e as normas que constituem o conjunto dos grandes segmentos sociais. No entanto, os processos de desterritorialização destas segmentaridades maleáveis são sempre relativos, de modo que os devires que ela aciona terminam por produzir uma organização diferente dos fenômenos, resultando na constituição de códigos polívocos e de território itinerantes (Deleuze & Guattari, 1980). Isto é, ela introduz uma *abertura* nos códigos e territórios, mas no sentido de torná-los múltiplos e capazes de captar as diferenças que chegam pelos acontecimentos. Esta flexibilidade produzida nos segmentos é o que nos permite escapar ao reconhecimento dos aspectos instituídos da dimensão molar da realidade social, ou seja, ao sistema de significações e valores definidos pelos códigos de nossa sociedade.

Tal operação da linha flexível consiste, portanto, num procedimento que ultrapassa os limiares ordinários da percepção, nos pondo em contato ou nos permitindo apreender alguma coisa de imperceptível que escorre sob os segmentos naturalizados pelo modelo da reconhecimento, isto é, nos abre a toda uma vida molecular intensa que se desenrola sob os segmentos da existência e que constitui nosso devir. Assim, sob esta perspectiva, passamos a explorar os pequenos movimentos que escapam à nossa percepção ordinária, de modo que os elementos de nossa experiência deixam de ser claramente identificáveis em função dos grandes cortes e dos papéis designáveis pelas instâncias majoritárias da sociedade. É, portanto, nestas pequenas variações moleculares, e não nos cortes maiores de nossa história e pelo papel fixo que nos é imposto, que se dão as verdadeiras mutações, nos indivíduos e no campo social. Trata-se, desse modo, de desfazer as formas estáveis e identificáveis que decorrem dos dispositivos de poder e de assujeitamento, para encontrarmos o trabalho das multiplicidades moleculares que nos permitem produzir variações em nossos modos de perceber, sentir, pensar e agir.

Assim, enquanto as linhas molares ou de segmentos duros agem formando territórios ou reterritorializando os fluxos moleculares a partir dos processos de sobre-codificação que constituem um plano de organização, as linhas moleculares ou de segmentos flexíveis procedem por desterritorializações relativas, constituindo mutações e conjugando fluxos a partir de um *plano de consistência ou de imanência* que arranca

partículas das formas segmentárias e afetos dos sujeitos constituídos. No entanto, é preciso compreender que estas mutações são secretas, ou melhor, se fazem silenciosamente no limiar das formas ou grandes conjuntos. É como algo que se passa, no interior e no exterior dos segmentos, fazendo com que eles rachem ou “se quebrem exatamente como um prato ou um copo” (Deleuze, 1969, p. 180). Trata-se, portanto, de uma abertura que se instala entre o interior e o exterior, ou melhor, uma *fissura silenciosa* que se acha na fronteira ou se estende numa superfície incorporal dos corpos ou segmentos bem definidos que ela abre, mantendo relações de interferência com aquilo que lhes acontece.

Neste sentido, pode-se ter a impressão de que tudo vai bem no plano de nossas relações habituais com o mundo e que estamos bem inscritos na sociedade e em seus costumes, e subitamente percebemos que algo se passou silenciosamente, provocando um deslocamento de caráter irreversível dos sentidos ordinários e embaralhando os códigos. Mas, o que se passou? Esta questão, no entanto, não exige que nos voltemos para o passado para aí buscar retrospectivamente a origem de uma situação ou a causa de um acontecimento, mas que nos tornemos atentos às pequenas aberturas e falhas, aos devires e a toda matéria volátil e microscópica que condicione silenciosamente e de maneira imperceptível as mudanças em uma dada situação. Assim, de acordo com Deleuze e Parnet (1996), “a fissura se faz sobre essa nova linha, secreta, imperceptível, marcando um limiar de diminuição de resistência, ou o aumento de um limiar de exigência: já não se suporta o que se suportava antes, ontem ainda” (153). Daí o valor retrospectivo da fissura, na medida em que sua passagem é imprevisível e não identificável no plano das nossas percepções ordinárias.

Situada entre a linha de fuga, com suas desterritorializações absolutas, e a linha segmentada dura que opera os bloqueios ou as reterritorializações disto que vaza, a segmentaridade maleável emerge na fronteira como uma espécie de zona de mediação ou superfície de tensão. Neste ponto de equilíbrio metaestável, a linha de fissura tende a tombar para um lado ou para o outro, isto é, ela resiste ao endurecimento da linha de corte, ao mesmo tempo em que teme se precipitar *passivamente* na desterritorialização absoluta da linha de ruptura – “essa é a sua ambigüidade” (Deleuze & Guattari, 1980, p. 250). É por ela que devimos, que criamos deslocamentos relativos em nossas maneiras habituais de sentir e perceber o mundo, mas é por ela também que somos convocados a criarmos ativamente modos inéditos de vida, quando sua passagem nos desestabiliza a

tal ponto que não nos resta outra coisa senão traçar *ativamente* a própria criação de uma nova maneira de nos relacionar com o que nos acontece.

Esta desestabilização que nos acomete silenciosamente se revela através de uma espécie de desajuste nos encadeamentos causais que nos ligam habitualmente ao mundo, de maneira que o que vemos numa situação não corresponde mais ao que lembramos, pensamos e sentimos. Assim, quando nossas faculdades entram em desacordo, somos forçados a criar novos modos de sentir, perceber, significar, valorar e pensar. Aí, nossa memória “longa”, que representa o conjunto dos fatos que compõem nossa história e permitem nos reconhecermos, é abalada, dando lugar a um novo exercício que coincide com a operação da segmentaridade maleável. Assim, as situações que põem em crise os aspectos estruturais que constituem indivíduos ou grupos nos permitem conceber a emergência de uma *memória de superfície*, cuja operação consiste em articular aquilo que nos compunha com o que não cessa de nos acontecer. Ou seja, a partir destas situações podemos alcançar a constituição de uma *memória aberta* à superfície dos acontecimentos, através da qual se estabelece uma nova forma de continuidade entre o passado que nos define e o futuro que nos transforma. Enfim, podemos dizer que este exercício criador da memória consiste em efetuar agenciamentos inéditos, ou conjugar fluxos, a fim de criar novas conexões com o mundo, ou seja, toda uma estética da memória.

Por fim, estes movimentos que descrevemos como constituintes do real não comportam em si mesmos qualquer valor ou julgamento moral, de modo que não há por natureza e necessariamente uma linha boa ou uma linha ruim que nos compõem, pois tudo depende dos agenciamentos em cada caso. Portanto, todas elas se expressam simplesmente como uma maneira singular de compreender a realidade e seus aspectos. Assim, de acordo com Deleuze e Guattari (1980), importa que se destaquem “linhas que tanto podem ser as de uma vida, de uma obra literária ou de arte, de uma sociedade, segundo determinado sistema de coordenadas mantido” (p. 249). No entanto, devem-se compreender estas linhas que se destacam e diferem em natureza sempre em relação. Daí o equívoco sobre o qual sustentamos nossa crítica às perspectivas sociológicas de Durkheim e Halbwachs, pois ao reduzirem o real tão somente ao aspecto molar e endurecido, suas análises se constituem como grosseiras frente à variabilidade e ao dinamismo da vida social. Por outro lado, não cabe unicamente considerar satisfatória a perspectiva que compreende o real como multiplicidades que agem umas sobre as

outras, como se suas relações fossem voluntárias e isentas de conflitos e riscos. Neste sentido, nos resta enumerar os perigos que cada linha comporta e compreender o aspecto imanente a partir do qual elas se enredam entre si e trabalham umas nas outras.

Riscos e perigos das linhas.

O estudo destas linhas não consiste apenas em fazer mapas e analisar seus traçados, seja marcando suas misturas quanto suas distinções, mas ainda compreender os perigos que cada uma dessas linhas constrói à medida em que se traçam e se relacionam umas com as outras.

O perigo que concerne exclusivamente à linha dura é o *Medo*. Diante de seu endurecimento de difícil modificação e marcado por uma rigidez que nos assegura conforto e proteção, temos medo de perder a segurança da grande organização molar que nos sustenta. Assim, fugimos diante da fuga, isto é, frente à possibilidade de desestabilização ou dissolução dos nossos segmentos. Tornamo-nos “as criaturas mais medrosas, as mais impiedosas também, as mais amargas” (Deleuze & Parnet, p. 166), endurecendo ainda mais nossos segmentos e nos entregando à lógica binária. Fugimos diante da crise que embaralha os nossos códigos e atrapalha o conforto territorial de nossas ligações habituais com o mundo, pois “quanto mais a segmentaridade for dura, mais ela nos tranquiliza” (Deleuze & Guattari, 1980, p. 278). Eis, portanto, por que somos impelidos para a linha dura, eis o que é nosso medo.

Há ainda um outro perigo que concerne às linhas duras, o *Poder*. Este perigo, segundo Deleuze e Parnet (1996), aparece em toda parte através de todos “os dispositivos de poder que trabalham nossos corpos, todas as máquinas binárias que nos recortam, as máquinas abstratas que nos sobrecodificam” (166), agindo sobre nossa maneira de perceber, de agir e de sentir. Neste sentido, a operação que caracteriza o poder consiste em deter as linhas de fuga e fixar a máquina de mutação, produzindo nos agenciamentos em questão as condições de seu próprio fechamento. Mas este perigo se encontra também nas linhas moleculares, já que a segmentaridade flexível corre o risco de reproduzir em miniatura as afecções da linha dura, de modo que “podemos encontrar sobre uma linha flexível os mesmos perigos que sobre a dura, simplesmente miniaturizados, disseminados ou, antes, molecularizados” (Deleuze & Parnet, 1996, p. 167), e estabelecer micro-édipos ou microfascismos.

A linha flexível ou de fissura comporta, por sua vez, um tipo de perigo que corresponde ao modo de percepção que ela possibilita: a *Clareza*. Neste sentido, de acordo com Deleuze e Guattari (1980), “a clareza concerne o molecular, a uma percepção molecular que nos revela espaços e vazios, como buracos na estrutura molar (distinções que se estabelecem naquilo que nos parecia pleno), tudo se tornou flexibilidade aparente, tudo adquiriu a clareza do microscópio” (p. 278). Além do mais, as próprias linhas de fissura produzem ou afrontam seus próprios perigos na medida em que transpõem depressa demais um limiar, produzindo a permanência da abertura a intensidades perigosas por mais tempo do que se poderia suportar e assim fazer o processo molecular cair num buraco negro, isto é, habitar um mundo perceptivo molecular. Mas este é apenas um dos lados para o qual sua ambigüidade pode tender e se perder na linha de ruptura. No sentido contrário, ela adota o risco das linhas duras ao despertar um medo profundo de dissolução e tender a reterritorializações que nos fecham em segmentos mais endurecidos.

Embora a linha de fuga seja freqüentemente apresentada como uma espécie de linha de mutação ou de criação que se traça no tecido da realidade e do campo social, e apesar de sua mensagem de alegria que nos trás a passagem de um ar renovado, o perigo que ela porta não se reduz apenas ao risco de ser barrada, reduzida, colmatada, segmentarizada, reterritorializada pela linha dura, ou precipitada num buraco negro pela linha molecular. Mas ela tem um risco particular a mais, que talvez seja o pior: ela comporta um estranho desespero, “como se algo a ameaçasse exatamente no âmago do seu próprio empreendimento, uma morte, uma demolição, no exato instante onde tudo se esclarece” (Deleuze & Guattari, 1980, p. 251). Ela produz um estado de desespero tal como um estado de guerra do qual se sai destroçado, desfeito, depois de haver destruído tudo o que se podia. Neste sentido, de acordo com Deleuze e Guattari (1980), o perigo é “que a linha de fuga atravessasse o muro, que ela saia dos buracos negros, mas que, ao invés de se conectar com outras linhas e aumentar suas valências a cada vez, *ela se transforme em destruição, abolição pura e simples, paixão de abolição*” (p. 280). É sobre esta linha destrutiva que o fascismo e o terrorismo se constituem, precipitando todas as linhas numa queda suicida que desfaz violentamente todos os segmentos.

Este é, portanto, o perigo especial desse tipo de linha e que se mistura, mas não se confunde, com os perigos das linhas duras e flexíveis: converter-se em linha de abolição, inverter seu processo de criação e tornar-se linha de destruição, das outras

linhas e de si mesma. Neste sentido, as análises da linha de fuga e dos seus riscos nos aproxima da questão central da criação ou da produção da novidade e dos devires que aqui perseguimos.

Experimentação e prudência: avaliação dos riscos e dos fatores de criação.

Trata-se, todavia, de compreender que o obstáculo à novidade não corresponde apenas a fatores de anti-criação exteriores ao seu processo de aparição (códigos, normas, conformismo, censura etc.), mas que ele surge também e sobretudo do interior do processo de criação que pode recair ou degenerar e se orientar para a destruição. Dessa forma, ora a novidade é considerada por relação a um limite *relativo e extrínseco* que ela encontra e que, sem destruí-la, fixa ou bloqueia seu processo, buscando ora sufocá-la, ora canalizá-la para captá-la a seu proveito. Ora, sobre um outro plano, ela é exposta ou confrontada com o seu limite oposto, *absoluto e intrínseco*, a destruição ou a abolição.

Tanto num caso quanto no outro a tarefa consiste em abrir os problemas práticos a fim de liberar as linhas, sejam as de uma vida, as de um indivíduo ou as de uma sociedade, mas para isso é necessário convocar experimentações nas quais é preciso proceder com paciência e *prudência*. Neste sentido, esta prática deve ser compreendida necessariamente como uma ética que põe a criação na existência, pois nela tudo é caso de limiares ou de determinação a cada vez singular entre aquilo que convém e aquilo que não convém, entre o que compõe relações vantajosas, no sentido de um crescimento da potência da criação, e aquilo que as decompõem. É possível, neste sentido, que haja diversas combinações das linhas, mas também problemas de composição entre elas, de uma linha com a outra, pois não é certo, por exemplo, que duas linhas de fuga sejam compatíveis ou compossíveis, pois “a linha de fuga de alguém, grupo ou indivíduo, pode muito bem não favorecer a de um outro; pode, ao contrário, barrá-la, interditá-la a ele, e lançá-lo ainda mais em uma segmentaridade dura” (Deleuze & Guattari, 1980, p. 250). Assim, é preciso que se faça, através de uma análise das linhas em relação, uma avaliação dinâmica que leve em consideração o *devir* dos agenciamentos, conduzindo dessa forma a uma análise dinâmica do real. Porém, não basta apenas classificar os diferentes tipos de linha para tentar dominar a multiplicidade, mas é preciso ainda triar, desembaraçar e selecionar as diferentes linhas em função de sua capacidade criadora.

Esta avaliação, por sua vez, deve ser considerada a partir de novos critérios, que não são mais aqueles que analisam o campo social através de seus aspectos identitários, históricos, formais e estruturais, mas que procura avaliá-lo em função de seus *potenciais de mutação*. Neste sentido, de acordo com Deleuze e Parnet, “o que seria preciso comparar em cada caso são os movimentos de desterritorialização e os processos de reterritorialização que aparecem em um agenciamento” (1996, p. 161), ou seja, os coeficientes variáveis em cada situação. Isto é, trata-se de buscar dar conta dos movimentos de transformação capazes de se produzirem em um indivíduo, em uma vida e em uma sociedade, sem esquecer também de estar atento aos perigos que cada uma das linhas que os compõem portam em si mesmas.

Para alcançarmos suas zonas de potência a partir das *linhas duras*, é preciso manejá-las a ponto de amolecê-las, flexibilizá-las, suspendê-las de vez em quando e miná-las do interior, isto é, torna-se necessário desfazer seus segmentos até um certo ponto a fim de evitar sua destruição total de uma só vez, pois é indispensável preservar um mínimo de segmentaridade para sobreviver. Esta experimentação, por sua vez, exige que se tenha precaução e paciência ao desfazer o segmento duro, de modo que “é preciso diminuí-lo, estreitá-lo, limpá-lo, e isto ainda em alguns momentos” (Deleuze & Guattari, 1980, p. 201). Trata-se, portanto, de abri-lo a novas conexões que supõem toda uma multiplicidade de “agenciamentos, circuitos, conjunções, superposições e limiares, passagens e distribuições de intensidade, território e desterritorializações” (idem, p. 198), tudo isto através de um longo trabalho que não se faz apenas contra os Estados e os poderes que insistem em colmatar e sufocar as linhas de fuga que os dissolve, mas diretamente sobre si.

Por outro lado, no que diz respeito às *linhas de fuga*, é preciso todo um esforço de criação e toda uma arte para traçá-las, e ainda evitar o contra-senso a partir do qual a linha de fuga deve ser buscada a qualquer custo, já que seu traçado pode se desviar ao ponto de revertê-la em linha de abolição. Assim, o traçado da linha de fuga deve se fazer de acordo com um critério outro do que a fuga por ela mesma. Neste sentido, é preciso avaliar a linha de fuga em função de sua capacidade de crescer e se conectar com outras linhas, e a aumentar suas valências a cada vez, isto é, a partir de sua capacidade transformadora, e não em função de sua capacidade em entrar nos agenciamentos terroristas e fascistas que a transformariam em destruição, linha de morte, abolição pura e simples. No entanto, devemos compreender com Deleuze e

Parnet que “é sempre sobre uma linha de fuga que se cria, porque se traça algo real e compõe-se um plano de consistência” (1996, p. 164). Porém, é preciso compreender que as reterritorializações se fazem ao mesmo tempo.

Com isso, devemos considerar que a análise de cada uma das linhas não pode prescindir de sua relação contínua com as demais, de sua determinação recíproca e coexistência através da qual elas se misturam e se transformam. Também é preciso compreender que estas linhas não preexistem às suas determinações atuais, mas que se traçam e se compõem ao mesmo tempo, imanentes umas às outras, emaranhadas umas nas outras, de modo que nunca se sabe de antemão o que vai funcionar como linha de declive e nem a forma do que virá barrá-la.

Das três linhas coexistentes, podemos considerar que a linha molar e a linha de ruptura formam os pólos de um circuito através do qual se determinam os processos de criação e seus fracassos, e que a linha molecular apareceria apenas como oscilando entre os dois extremos, ora levada pela conjugação dos fluxos de desterritorialização, ora relacionada com a acumulação das reterritorializações. No entanto, devemos compreender com Deleuze e Parnet (1996) que não se trata de “um dualismo entre duas espécies de ‘coisas’, mas de uma multiplicidade de dimensões, de linhas e de direções no seio de um agenciamento” (p. 160). Apesar da diferença de natureza entre elas, “acontece mesmo que as duas linhas se alimentam uma da outra, e que a organização de uma segmentaridade cada vez mais dura entre em circuito com a gestão dos pequenos terrores e dos buracos negros em que cada um mergulha na rede molecular” (idem, p.168).

Neste sentido, as linhas formam planos que se distinguem mas não se separam, que se relacionam continuamente e garantem nossas variações dinâmicas em diversos níveis. É a partir desta circuitação entre os planos que buscaremos compreender a memória social como uma multiplicidade de dimensões, cujas relações que se operam entre elas depreendem processos de criação ou de transformação que são inseparáveis das mutações que ocorrem tanto nas configurações subjetivas dos indivíduos quanto nas formas de organização e funcionamento de um campo social dado.

Teoria das multiplicidades, memória e criação.

Vimos em nosso primeiro capítulo que esta perspectiva das multiplicidades é apresentada pela filosofia de Bergson, na qual ele busca compreender como dimensões que se diferem em natureza podem se relacionar. Daí sua distinção entre as multiplicidades numéricas, quantitativas e espaciais, e as multiplicidades intensivas, qualitativas ou temporais. A relação entre estes dois planos se expressa em sua obra através de diversas categorias, tais como: matéria e memória, percepção e lembrança, presente e passado, atual e virtual etc.

O que está em jogo para Bergson, ao pretender pensar como dois planos que diferem em natureza podem se relacionar, é a compreensão dos processos pelos quais alguma coisa de novo se cria, isto é, como uma novidade pode advir no campo da realidade concreta. Para isso, sua perspectiva deve compreender esta realidade, de saída, como em movimento, em devir. Ou seja, ela apreende o real a partir do movimento produzido pela tensão entre os planos que se relacionam numa dupla direção, podemos dizer: num sentido, através dos movimentos de atualização de uma virtualidade, a partir do qual algo se faz ou se cria; ou, num outro sentido, por processos de virtualização através dos quais os aspectos atuais da realidade entram numa zona de indeterminação que possibilitam uma abertura a um campo de potencialidades em que se transformam. Assim, enquanto a virtualidade condiciona a abertura à novidade, o processo de atualização efetua a própria criação a partir de uma potencialidade que se transforma em um dado atual. Com isso, torna-se equivocado atribuir a criação apenas a um dos planos, de modo que para pensá-la é preciso apreendê-los a partir de sua relação contínua.

Para o filósofo, portanto, a criação consiste num processo que se depreende diretamente de sua concepção de memória, expressa através dos planos virtual e atual. No primeiro destes, a memória é concebida como uma multiplicidade de níveis de lembranças virtuais mais ou menos distensos. No outro plano está a percepção, que faz circuito com todo o passado virtual, mas que se caracteriza por ser o nível mais contraído dele e a partir do qual se oferece a imagem atual que nos lança em seus níveis mais amplos. Nossa vida psíquica, neste sentido, transita continuamente nesta dupla direção: da percepção atual à abertura dos níveis virtuais do passado, e da memória pura virtual ao fechamento ou condensação em uma imagem atual.

No entanto, nossa vida psíquica não se separa de nossa vida social, como Halbwachs havia afirmado a respeito da teoria da memória de Bergson. Assim, os conteúdos perceptivos e psicológicos se determinam a partir tanto de nossos interesses egoístas quanto dos nossos interesses constituídos socialmente através das imposições e persuasões do meio coletivo em que nos inserimos. As questões relativas aos tipos de reconhecimento e às formas da reconhecimento se aplicam a ambos os conjuntos de interesses práticos. Do mesmo modo, os processos de hesitação ou indeterminação que põem em xeque nossas percepções e compreensões habituais da realidade se aplicam a ambos, e assim abrem novas possibilidades de nos relacionar com o mundo. Neste sentido, memória social e memória individual não se distinguem, pois constituem um só processo, ora dirigido aos interesses egoístas, ora aos interesses do grupo ou sociedade em que nos situamos. Trata-se, portanto, de uma distinção desnecessária do ponto de vista que compreende a memória e seu funcionamento a partir dos planos ou multiplicidades em relação.

Por outro lado, as análises sociais de Bergson que nos permitiram derivar de suas concepções de moral *fechada* e moral *aberta* os dois movimentos próprios à memória social, compreende melhor a perspectiva que aqui pretendemos abordar e encontra ressonâncias no pensamento de Deleuze e Guattari. Neste sentido, eles aplicam a teoria das multiplicidades de Bergson às análises sociais, políticas e éticas que se atravessam num único plano, mas que comporta múltiplas dimensões, o plano da vida.

Campo social e criação: coexistência e remissão contínua entre os planos.

O que estes autores buscam depreender destas análises são as condições de mutação que podem ser apreendidas sob os modos de existência concretos e os campos sociais dados. Isto é, como uma novidade pode advir à realidade social, a partir de quais condições, por meio de que práticas, através de quais critérios? Para isso, no entanto, é preciso captar os devires que atravessam os indivíduos e os grupos sociais, apreender as possibilidades de mutação que eles encobrem ou as potencialidades criadoras que eles comportam. Do mesmo modo, é preciso estar atento e denunciar os movimentos que não param de reconduzir as multiplicidades intensivas e moleculares que povoam o campo social às representações ou unidades endurecidas, ou seja, trata-se de *resistir* à situação atual que deixa pouco lugar para a novidade. No entanto, não se trata, para Deleuze e Guattari (1980), de propor algum ponto de vista que viria substituir os modos

de representação atuais, mas, antes, pensar a elaboração de um conjunto de práticas que permitam relançar a experimentação, isto é, os processos de fuga ou de criação que resistam aos imperativos sociais e que trabalham a favor da emergência do novo.

Neste sentido, seguindo a operação inaugurada por Bergson, Deleuze e Guattari vão desenvolver suas análises a partir de um vasto conjunto de conceitos que formam um sistema de remissão contínuo entre planos ou pólos, através do qual toda uma dinâmica criadora se efetua⁹⁸. Assim, eles vão distinguir dois planos que não param de remeter um ao outro, por exemplo: um plano de *organização* transcendente e um plano de *consistência* imanente, onde o primeiro se eleva sobre o segundo na medida em que trabalha nele para bloquear seus movimentos de fuga, mas ao mesmo tempo o plano de *imanência* não pára de extrair partículas das formas e sujeitos do plano de *transcendência*.

Do mesmo modo, eles vão compreender que nestes planos se operam máquinas abstratas distintas: máquinas de sobrecodificação e máquinas de mutação que remetem umas às outras no seio dos agenciamentos coletivos, de maneira que estas últimas são segmentarizadas, organizadas e sobrecodificadas ao mesmo tempo em que elas minam as primeiras, introduzindo linhas de fuga ou transformação. Neste sentido, “se a máquina abstrata de mutação constitui um outro pólo, é porque os segmentos duros ou molares não param de vedar, de obstruir, de barrar as linhas de fuga, enquanto ela não pára de fazê-las escoar ‘entre’ os segmentos duros e numa outra direção” (Deleuze & Guattari, 1980, p. 273). Entre estes dois pólos, portanto, se desenrola todo um domínio de negociação ou tradução no qual se efetuam as linhas moleculares, ora trabalhando as linhas molares através de fendas e fissuras, ora substituindo as conexões de fluxos das linhas de fuga por conjunções limitativas, tudo ao mesmo tempo.

Micropolítica e segmentaridade.

Em suas análises políticas, Deleuze e Guattari (1980) definem a sociedade como um sistema que não pára de fugir, ao invés de se definir por suas contradições, pois sobre ela se produzem agenciamentos coletivos que desterritorializam e

⁹⁸ Sobre o problema da criação a partir da teoria das multiplicidades na obra de Gilles Deleuze cf. MENGUE, Philippe. *Gilles Deleuze ou le système du multiple*. Paris: Édition Kimé, 1994, onde o autor aborda este modelo da remissão entre os planos múltiplos que compõem o real como uma práxis sem fim, isto é, ele compreende a relação contínua entre os pólos ou linhas como uma atividade de luta e criação desprovida de qualquer termo ou meta, pois nela tudo está sempre por recomeçar e onde o devir corresponde à única finalidade desta práxis.

descodificam os elementos molares instituídos e codificados por agenciamentos territoriais. Os agenciamentos são políticos, micropolíticos, mas são ao mesmo tempo inseparáveis dos agenciamentos de poder que constituem uma macropolítica que recorta toda a sociedade em termos de grandes conjuntos binários, tais como as classes. Porém, há uma dupla dependência recíproca entre estes grandes conjuntos e os agenciamentos moleculares de outra natureza, entre as “classes” e as “massas”. Assim, é preciso compreender que estas noções “não possuem o mesmo movimento, nem a mesma repartição, nem os mesmos objetivos, nem as mesmas maneiras de lutar. No entanto, as classes são efetivamente talhadas nas massas, elas as cristalizam. E as massas não param de vazar, de escoar das classes” (idem, p. 260).

Neste sentido, deve-se considerar o campo social como sendo animado continuamente por variados movimentos de descodificação e de desterritorialização que afetam as massas, produzindo desvios e fugas que não se confundem com contradições. Contudo, é preciso considerar os processos de sobrecodificação e de reterritorialização que se produzem de modo inseparável e ao mesmo tempo em que essas fugas se operam. Assim, toda forma de análise histórica, seja de um modo de vida seja de uma sociedade, deve assinalar o “período” de coexistência dos dois movimentos, ou seja, apreender a simultaneidade das duas tendências, de um lado, descodificação-desterritorialização e, de outro, sobrecodificação-reterritorialização. Segundo Deleuze e Guattari, portanto, é nesse período histórico de uma sociedade que se deve distinguir o aspecto molecular do aspecto molar, isto é: “de um lado as *massas ou fluxos*, com suas mutações, seus quanta de desterritorialização, suas conexões, suas precipitações; de outro lado, as *classes ou segmentos*, com sua organização binária, sua ressonância, sua conjunção ou acumulação, sua linha de sobrecodificação em proveito de uma delas” (idem, p. 270).

Norma social e resistência: dos padrões majoritários aos devires minoritários.

É, portanto, através da apreensão desta coexistência que se expressam os fatores de criação em um meio social ou cultural. Neste sentido, é preciso distinguir aí duas noções fundamentais para compreendermos os combates ou lutas que se desenrolam no campo social: *maioria* ou fator majoritário, e *minoría* ou fator minoritário. A primeira remete a todo um sistema de aprisionamento das forças criadoras, e a todo um dispositivo de dominação e normalização, enquanto que a noção

de minoria designa o conjunto de singularidades moleculares e mutantes que escapam à captura dos sistemas majoritários, isto é, se define como um potencial de devir e de criação que garante a plasticidade de uma sociedade ou cultura. Assim, segundo Deleuze e Guattari (1980), “a maioria supõe um estado de poder e dominação, e não o inverso; supõe o metro padrão e não o contrário” (p. 133). Por outro lado, ainda segundo Deleuze e Guattari, “a minoria é o devir de todo o mundo, seu devir potencial por desviar do modelo” (idem, 133-134). Enfim, a maioria remete a uma situação de dominação em função da produção de um modelo ou de uma norma impostos. Isto é, dito de outro modo, a maioria designa antes um processo de constituição de um grupo ou de um conjunto em função de um padrão, ele mesmo estabelecido em função de uma dominação. No entanto, é preciso compreender que a maioria não preexiste ou não é dada anteriormente a uma situação de dominação, mas é segunda, ou seja, é produzida e instituída a fim de exercer a dominação em relação a um dado primeiro, constituído de singularidades.

Esta noção corresponde à idéia de norma social elaborada por Durkheim, cuja característica é ser imposta a partir de um padrão pré-estabelecido, o fato social. Porém, se isto está de acordo com os imperativos que nos impele a obedecer às normas sociais, tal como vimos anteriormente, cabe ressaltar, num outro sentido, que esta imposição visa adestrar ou domesticar os impulsos ou tendências egoístas dos indivíduos, isto é, corresponde a um combate contra um dado primeiro e disforme que são as singularidades ou diferenças individuais que fogem aos padrões sociais. Neste sentido, de acordo com Canguilhem (2003), “normalizar é impor uma exigência a uma existência, a um dado cuja variedade o disparate se oferece ao olhar da exigência, como um indeterminado hostil mais ainda que estranho” (p. 177).

Por outro lado, a noção de minoria não deve ser compreendida como um conjunto definível em relação à maioria, pois entre as duas noções há uma diferença de natureza, e não simplesmente de escala. Assim, enquanto a maioria remete sempre a um padrão, a uma identidade molar ou majoritária, as minorias remetem a um devir que nos fazem desviar do padrão e da identidade, isto é, elas correspondem a “detonadores de movimentos incontroláveis e de desterritorializações da média ou da maioria” (Deleuze & Guattari, 1980, p. 134). O padrão majoritário por excelência e que corresponde ao sujeito de todo devir é o “homem”, e é desta instância molar que todo devir deve desviar necessariamente. Neste sentido, de acordo com Deleuze e Guattari (1980), a forma

homem é “o Ponto central que se desloca em todo o espaço e que vai alimentar a cada vez uma oposição distintiva: assim macho-(fêmea), adulto-(criança), branco-(negro, amarelo, vermelho), razoável-(animal), social-(individual)” (p. 358). Assim, não pode haver um devir-homem por este já ser a entidade molar da qual todo devir, molecular e minoritário, nos arranca. Com isso, os processos de criação terminam sempre pondo em jogo uma relação dinâmica entre maior e menor, entre molar e molecular, como dimensões que atravessam todo indivíduo e toda sociedade. Porém, não se trata de uma relação estática de oposição ou separação, mas uma forma de relação tendencial através da qual se expressa um devir.

Devir e memória social.

De outra maneira, Deleuze e Guattari (1980) consideram que toda instância majoritária ou molar “se constitui assim como uma gigantesca memória” (idem), uma memória que se posiciona como ponto central ou dominante em relação ao qual todos os outros conjuntos de pontos são remetidos. A esta memória majoritária definida por pontos, contrapõe-se o devir minoritário, que se define por linhas que passam entre os pontos, que cresce entre eles e os arrastam formando um bloco de devir, uma zona de vizinhança e de indiscernibilidade. Neste sentido, devemos compreender com Deleuze e Guattari (1980) que “o devir é um movimento pelo qual a linha se libera do ponto, e torna os pontos indiscerníveis: o *devir é uma anti-memória*” (p. 360). O devir se opõe assim à memória majoritária que nos define no presente a partir de uma organização histórica, isto é, através de um sistema pontual que vai do presente ao passado ou à representação do antigo presente. Dessa forma, o devir corresponde a um tempo a partir do qual nossa *memória histórica* se produz, mas que por ele esta é também levada por um movimento de abertura criadora que consiste na emergência de uma *memória trans-histórica*. Assim, segundo Deleuze e Guattari (1980), “as criações são como linhas abstratas mutantes que se livraram da incumbência de representar um mundo, precisamente por que elas agenciam um novo tipo de realidade que a história só pode recuperar ou recolocar nos sistemas pontuais” (p. 363). Neste sentido, ainda segundo estes autores, “não há ato de criação que não seja trans-histórico, e que não pegue ao contrário, ou não passe por uma linha liberada” (idem).

O que se torna importante compreender é a idéia de que estas duas dimensões da memória coexistem e não param de remeter continuamente uma à outra.

Se de um lado concebemos, a partir dos conceitos de Deleuze e Guattari (1980), uma *memória majoritária*, ou maior, que representa os aspectos históricos de um indivíduo ou de uma sociedade, do outro lado podemos conceber igualmente uma *memória minoritária*, ou menor, cujo movimento se expressa pela introdução de blocos de esquecimento ou de um tempo trans-histórico na dimensão histórica da memória. Ao mesmo tempo, a função molar fixa um código e atribui um papel determinada a esta memória trans-histórica, de modo que o sistema pontual da memória histórica se torna resultado de um processo de sobrecodificação e territorialização de uma memória de fuga ou trans-histórica.

Seguindo a perspectiva que estamos apresentando aqui para pensar os processos de criação em sua relação com a memória social, de acordo com o modelo da coexistência de multiplicidades e do seu sistema de remissão contínua, nos encaminhamos para o último avatar do modo de compreensão das tendências de fechamento e abertura que atribuímos à memória. A partir da apreensão dos conceitos de Deleuze e Guattari (1980), nossa interpretação consistirá em pensar a aplicação destes movimentos às formas de construção e ocupação de um espaço próprio tanto a uma memória trans-histórica quanto a uma memória histórica, isto é: “o espaço liso e o espaço estriado – o espaço nômade e o espaço sedentário” (Deleuze & Guattari, 1980, p. 592). Resta então caracterizar cada um destes espaços e pensar seus modos de articulação ou remissão, sempre dissimétricos.

Espaços lisos da criação: para uma memória social aberta...

Segundo Deleuze e Guattari (1980), o espaço estriado ou sedentário se caracteriza por sua tendência ao fechamento, enquanto que o espaço nômade ou liso é aberto, ou seja, o espaço sedentário tende a integrar o exterior a um espaço *fechado*, enquanto que o espaço nômade tende ao exterior, a um espaço *aberto*, produzindo movimentos. Assim, no espaço estriado, fecha-se uma superfície a ser *repartida* segundo intervalos determinados, enquanto que no espaço liso se opera uma *distribuição* num espaço aberto. De outra maneira, de acordo com Deleuze e Guattari (1980), “o espaço estriado se caracteriza pela constância, pela invariância, e pela constituição de uma perspectiva central” (p. 616), enfim, nele tudo é posto em atividade para conter e repartir, filtrar e distribuir os movimentos, assegurando por aí um espaço de controle através da captura de fluxos. Por outro lado, ainda de acordo com estes

autores, devemos compreender que o espaço liso “não é de modo algum *homogêneo*, ele é infinito de direito, aberto ou ilimitado em todas as direções, não tem direito nem avesso, nem centro, não estabelece fixos e móveis, mas distribui antes uma variação contínua” (idem, p. 594). Enfim, o espaço liso deve ser compreendido como um espaço amorfo, ou melhor, informal e *heterogêneo*, cuja variação contínua que lhe caracteriza define uma *zona de indiscernibilidade* que é própria ao devir.

Dessa forma, a partir de nossa interpretação, compreendemos que os aspectos espaciais correspondentes aos tempos histórico e trans-histórico da memória nos possibilitarão pensá-la a partir das características de estriamento e alisamento. Neste sentido, consideramos que uma memória estriada ou sedentária corresponderia àquilo que definimos desde o início do capítulo, isto é, a uma memória fechada cuja tendência consiste em integrar os dados exteriores que nos chegam pelo presente da experiência a espaços estruturais e bem definidos, e identificá-los aos padrões já constituídos de nosso passado histórico. Nesta operação, compreendemos que a memória estriada assegura a coerência e o controle daquilo que nos determina historicamente e assim garante nossa identidade diante das experiências através das quais a diferença e a novidade insistem em nos convocar à mudança. Dessa maneira, consideramos em nossa interpretação que esta memória de marcas seleciona e reparte as diferenças, ou o novo, em categorias já constituídas, em espaços já esquadrihados de nossa memória, adaptando ou adequando o futuro ao passado através do filtro da reconhecimento. Ou seja, que ela opera por cortes sobre os movimentos, a fim de regular os fluxos que nos atravessam e reparti-los em quadros imóveis justapostos a partir de uma organização prévia.

Consideramos, por outro lado, a partir de nossa apropriação das análises de Deleuze e Guattari (1980), que o espaço liso, cuja operação compreende os processos de abertura a um campo de virtualidades, corresponderá à própria memória em sua dimensão não representativa. Neste sentido, interpretamos que uma memória aberta se caracterizaria por ser descentrada e expressar movimentos que variam continuamente, sem pontos fixos ou relativos. Compreendemos que esta memória, por sua vez, não pára de escapar às codificações e enquadramentos da memória estriada, e sempre muda de natureza na medida em que os cortes buscam adequá-la a um espaço limitado ou fechado. Assim, podemos dizer que os seus elementos heterogêneos constituem um plano aberto de diferenças livres que transborda e produz processos de dissolução ou alisamento nos quadros fixos e fechados das representações. Dessa forma, a abertura

que lhe caracteriza corresponderá à ascensão a um campo de potencialidades a partir do qual os elementos da memória estriada perdem seus contornos bem definidos e se tornam indiscerníveis, isto é, são arrebatados por um movimento de variação contínua e entram em devir. Afirmamos, enfim, que é através da abertura da memória que os processos de criação e mutação dos modos de vida são relançados na experiência. Entretanto, não podemos esquecer que este processo se faz a partir da sua remissão contínua aos aspectos fechados da memória estriada, e vice-versa, ou seja, por um *mis en circuit* entre estas duas tendências da memória.

Desse modo, no que diz respeito às formas de comunicação dissimétricas entre os dois tipos de tendência que aplicamos à memória, importa pensarmos suas misturas concretas, suas alternâncias e superposições, compreendendo este sistema de remissões que se operam entre elas a partir do modo como Deleuze e Guattari (1980) abordam a relação entre o espaço liso e o espaço estriado. Neste sentido, de acordo com estes autores, “o que interessa são as passagens e as combinações, nas operações de estriagem, de alisamento. Como o espaço é constantemente estriado sob a coação de forças que nele se exercem; mas também como ele desenvolve outras forças e secreta novos espaços lisos através da estriagem” (idem, p. 624). Dessa forma, nos interessa apreender as correlações recíprocas e não simétricas através das quais o espaço liso não pára de ser traduzido, transvertido num espaço estriado, ao mesmo tempo em que o espaço estriado é constantemente revertido, devolvido a um espaço liso. No entanto, traduzir não é uma operação simples, pois não é suficiente substituir os movimentos pelo espaço percorrido, mas é preciso antes uma série de operações ricas e complexas. Segundo Deleuze e Guattari (1980), “traduzir é uma operação que consiste em domar, sobrecodificar, *metrificar* o espaço liso, neutralizá-lo, mas consiste igualmente em proporcionar-lhe um meio de propagação, de extensão, de refração, de renovação, de impulso, sem o qual ele talvez morresse por si só” (p. 607). Dessa maneira, entretanto, podemos compreender que as traduções comportam tanto oportunidades de abertura quanto riscos de fechamento ou de parada, e que nunca se saberá exatamente a maneira pela qual um espaço se deixará estriar, assim como um espaço estriado restituirá o liso.

Ora, é preciso compreender que não pretendemos aplicar estas análises espaciais, elaboradas por Deleuze e Guattari (1980), a uma categoria eminentemente temporal, mas apreender os movimentos que estes dois tipos de espaço expressam, de fechamento e de abertura, e que também estão compreendidos em nossa análise da

memória social, para pensarmos o dinamismo a partir do qual os processos de criação emergem. Neste sentido, queremos dizer que tudo se passa como se uma memória aberta se destacasse ou saísse de uma memória fechada ou estriada, mas sempre havendo uma correlação entre ambas, onde uma retoma a outra e a atravessa continuamente, apesar de continuar existindo uma diferença complexa pela qual estas tendências se distinguem. No entanto, “se elas se distinguem é porque não têm os mesmo termos, nem as mesmas correlações, nem a mesma natureza, nem o mesmo tipo de multiplicidade. Mas, se são inseparáveis, é porque coexistem, passam uma na outra, segundo diferentes figuras – mas sempre em pressuposição uma com a outra” (idem, p. 260). Dessa forma, podemos dizer que as fugas e os movimentos moleculares, pelos quais caracterizamos a memória aberta, não seriam nada se não remetessem ou repassassem pelas organizações molares que constituem a memória fechada, para aí remanejar seus segmentos. Ao mesmo tempo, pretendemos conceber que os segmentos molares da memória “mergulham necessariamente na sopa molecular que lhes serve de alimento e faz tremer seus contornos” (idem, p. 275), a partir da qual veremos emergir micro-texturas que irão compor novos segmentos.

Assim, nosso interesse consiste em fazer compreender a memória a partir desta oscilação contínua entre dois pólos ou planos que se distinguem mas não se separam, isto é, entre a superfície de estriamento sobre a qual ela é moldada ou formatada, e a superfície intensiva de abertura na qual ela se desenrola e se abre à experimentação, fazendo-a entrar em devir. No entanto, não devemos jamais compreender estes planos ou pólos “em termos de independência, mas de coexistência e de concorrência, *em um campo perpétuo de interação*” (idem, p. 446). É por este combate perpétuo que pretendemos considerar a memória e seus processos de criação, quer dizer, a partir da tensão entre os seus segmentos e as forças do fora ao qual ela se abre. Do mesmo modo, compreendemos que sua consistência resulta daí, na medida em que sua dimensão segmentada ou estriada resiste à indeterminação produzida pelas forças do fora através dos cortes ou dobras operados sobre este plano. Entretanto, podemos dizer que a resistência decorrente deste jogo ou luta, a partir do qual compreendemos a consistência da memória, pode se operar de duas maneiras: ora ela pode se constituir como resistência à variação ou à mudança dos seus elementos já definidos, ora resistir consiste em criar, isto é, produzir uma dobra inédita através da

qual se constitui uma nova maneira de perceber, sentir, pensar e agir, enfim, uma nova sensibilidade social e individual.

Neste sentido, a partir de nossa construção, podemos compreender que resistir, consistir, criar, supõe sempre a presença destes dois planos que se distinguem mas não se separam, oscilando um no outro continuamente. Assim, nossa abordagem considera a memória e a vida como sendo constituídas por esta relação mesma, ou melhor, por esta coexistência de planos que variam em natureza à medida que se relacionam, e dessa forma constituem o nosso devir, o devir da realidade. Por fim, como nos diz Deleuze (1986), “é esta coextensividade que é a vida” (p. 115), que a caracteriza e garante seu dinamismo e variação. Dessa maneira, ao pretendermos compreender a memória como constituída a partir de agenciamentos coletivos que formam planos ou multiplicidades distintas coexistentes, cujas relações expressam o jogo dinâmico através do qual o novo emerge e a realidade se transforma, podemos considerar com Deleuze (1986) que a vida “é uma Memória, ‘absoluta memória’” (idem, p. 114), para além da memória que se inscreve nos estratos e nos arquivos sob a forma da representação. Isto é, uma “‘absoluta memória’ que duplica o presente e que não se distingue do esquecimento, pois ela é ela própria e é sempre esquecida para ser refeita” (idem, p. 115).

A partir de todas estas considerações teóricas extraídas da filosofia da diferença, procuramos aqui compreender a memória numa perspectiva onde os processos de criação fazem parte de sua própria constituição positiva, visando ultrapassar o ponto de vista do modelo da representação, que se limita a considerar a memória apenas em sua dimensão fechada e assim se opõe ao devir, ou melhor, que não considera o devir como um processo coextensivo à própria memória. Por fim, o que pretendemos pensar com esta perspectiva que aqui apresentamos é como memória e vida, tempo e diferença, abertura e criação, constituem o real e se definem para além do modelo da representação.

CONCLUSÃO:

DA CRIAÇÃO DA MEMÓRIA À MEMÓRIA CRIADORA

Nossa proposta, apresentada no início deste trabalho, consistia em articular o problema da criação com a memória social. Tomamos como ponto de partida a teoria da memória social de Maurice Halbwachs, cuja questão disparadora focou-se no fato desta teoria não compreender em suas elaborações o problema da criação da memória e da memória criadora. O meio para introduzir esta problematização no seio da sociologia da memória de Halbwachs foi, paradoxalmente, oferecido pelo próprio autor, na medida em que sua teoria social da memória se constitui por oposição frontal à concepção de memória do filósofo Henri Bergson, pensador do movimento e da criação.

Assim, ao invés de considerar o aspecto processual e criador da memória na filosofia de Bergson, Halbwachs pretendeu adaptar esta perspectiva ao modelo dicotômico, herdeiro do pensamento de Émile Durkheim, e opor sua teoria social da memória à suposta teoria individual desenvolvida pelo filósofo. Foi, portanto, a partir desta oposição entre o pensamento de Bergson e aquele que deriva da sociologia clássica de Durkheim que Halbwachs nos permitiu apreender o afastamento de sua linhagem sociológica do problema da criação, seja da memória social seja das representações coletivas. Desse modo, foi através desta constatação que compusemos o objetivo da nossa pesquisa, cuja tarefa consistiu em produzir um plano de inteligibilidade onde as concepções de memória e criação se articulam necessariamente.

O desenvolvimento deste plano comportou dois momentos que se distribuíram na tese: um momento crítico, no qual pusemos em relevo e problematizamos os aspectos do pensamento de Halbwachs e Durkheim que revelam o distanciamento de suas perspectivas em relação ao problema da criação (mas ao mesmo tempo afirmativo, na medida em que apresentamos as idéias de Bergson, Nietzsche e Tarde que abordam de diferentes maneiras o tema da memória através de uma perspectiva onde esta se articula com os processos de criação); e um momento afirmativo, porém não menos crítico, onde memória e criação são pensadas como

processos imanentes, segundo as propostas e concepções da microssociologia de Tarde e do conjunto das análises sociais da filosofia de Gilles Deleuze e Félix Guattari.

Neste sentido, o que vemos se desenvolver no decorrer dos capítulos, e vinculam uns aos outros, são modos de compreender a memória e sua dimensão criadora a partir de diversos conceitos dos autores da filosofia da diferença, ora partindo da crítica à teoria sociológica da memória de Halbwachs e da perspectiva transcendente da sociologia de Durkheim, ora apresentando as perspectivas imanentistas de Bergson, Nietzsche, Tarde, Deleuze e Guattari, onde a noção de memória não está excluída do plano social de sua constituição, ao mesmo tempo em que se encontra estreitamente ligada à idéia de criação e às condições de mudança que podem se produzir num campo social ou em modos de vida concretos. Desse modo, diante da insuficiência para pensar a criação pelo ponto de vista sociológico da memória que se ancora no modelo da representação, buscamos compreender a memória social a partir de uma perspectiva onde as noções de tempo e diferença se definem como centrais e nos permitem pensar os movimentos criadores da memória a partir de processos de abertura que lhes são imanentes.

A base desta perspectiva imanentista e criadora nos é oferecida, sem dúvida, pelo pensamento de Bergson. Curiosamente, é o próprio Halbwachs que nos permite trazê-la ao campo da memória social a partir da oposição teórica que ele desenvolve contra o filósofo. Assim, nosso primeiro capítulo se apresentou como um questionamento das críticas que Halbwachs endereça a Bergson, e uma crítica à perspectiva do sociólogo cuja sujeição ao modelo da representação não permite que sua concepção de memória compreenda os processos de criação que a constitui e lhes são próprios.

As questões centrais que são abordadas aí partem da separação dicotômica entre memória social ou coletiva e memória individual. Halbwachs, influenciado pelo anseio durkheimiano em considerar que tudo está determinado pelo social, pretende definir a memória como uma construção anterior à relação entre os indivíduos que vivem e formam a sociedade. Assim, as significações e os valores comuns aos quais nos submetemos e respondemos, e que caracterizam grande parte de nossa vida psicológica individual, se produzem em conformidade com convenções coletivas e constituem uma memória comum que se reparte desde a menor unidade social à qual pertencemos, a família, até a diversidade dos grupos nos quais nos reconhecemos como sócios dos

valores, opiniões e interesses que nele circulam, tal como a nossa nação. Para Halbwachs, estes dados coletivos se conservam ou mesmo se representam por meio de quadros estáticos que asseguram a manutenção da coesão do grupo, os quadros sociais da memória. Neste sentido, a memória individual consistira apenas no ponto de encontro das diversas memórias dos grupos aos quais nos filiamos, e assim não teria uma diferença real em relação à memória social, mas apenas uma importância menor, isto é, uma diferença de grau.

É justamente no fato de compreender a importância sobredeterminante da memória social sobre a memória individual que Halbwachs ergue sua ofensiva contra Bergson. No entanto, do ponto de vista da filosofia de Bergson, as críticas da teoria da memória de Halbwachs ao filósofo não se sustentam sob vários aspectos. Então, por qual razão o sociólogo foi levado a empreender tal oposição? Vimos em nosso primeiro capítulo algumas respostas possíveis a esta questão. Uma delas é porque Halbwachs foi aluno de Bergson e após se filiar ao grupo de Durkheim pretendeu constituir uma perspectiva original sobre a memória a partir de sua determinação social. Porém, ele escolheu proceder por oposição à teoria da memória ontológica de Bergson não apenas por uma questão teórica, mas pelo fato de à época o filósofo ter um enorme prestígio no meio intelectual francês e mesmo europeu, e assim causar uma maior repercussão com sua sociologia da memória a partir desta polêmica. Contudo, as críticas que recaíram sobre *Les cadres sociaux de la mémoire* de Halbwachs não partiram daqueles que se filiam à filosofia de Bergson, mas foram provenientes dos historiadores franceses que questionaram a pluralidade de memórias coletivas como um risco à desintegração da identidade nacional. Por diversas tentativas Halbwachs tentou responder a estas críticas, e suas respostas somam um conjunto de artigos cuja reunião irá formar postumamente o seu livro *La mémoire collective*.

Foi a partir destas questões que a sociologia da memória de Halbwachs nos incitou a compreender a concepção bergsoniana de memória em seu aspecto ontológico, nos permitindo apreendê-la imediatamente como uma dimensão temporal que implica em si própria um movimento contínuo de criação. Neste sentido, algumas das principais noções do pensamento de Bergson que foram recusadas por Halbwachs nos possibilitaram estabelecer a diferença entre as suas perspectivas, tais como: a noção de coexistência virtual e virtualidade, a noção de duração, a distinção entre diferença de grau e diferença de natureza e a noção de multiplicidade. Foi nestes conceitos que nosso

primeiro capítulo se apoiou para compreender uma perspectiva sobre a memória social que se articula imediatamente com os processos de criação, ultrapassando a falsa questão da concepção dicotômica da memória que se limita a separar e opor indivíduo e sociedade. A questão que nos interessou e nos permitiu sustentar uma outra forma de compreensão da memória se apresentou deste modo: como alguma coisa de novo se cria? Ou melhor, como a memória se cria juntamente com o indivíduo e a sociedade? E, por fim, como a memória participa da criação de uma novidade?

Vimos que a concepção de tempo na sociologia da memória de Halbwachs corresponde a uma apreensão espacial da temporalidade, cuja operação consiste em repartir a continuidade fluida do tempo em espaços justapostos, e dessa forma deixa de compreender o tempo em si mesmo, isto é, em sua continuidade variável que corresponde à sua dimensão propriamente virtual. Verificamos que esta continuidade virtual do tempo que se caracteriza pela mudança ininterrupta é nomeada por Bergson como Duração. Neste sentido, durar significa mudar, e não permanecer o mesmo, quer dizer, de acordo com Bergson, tudo o que dura no tempo só permanece porque acompanha sua variação contínua. A memória, neste sentido, é uma virtualidade que corresponde diretamente à passagem do tempo e à conservação do passado, ou seja, ela é a condição do devir e da consistência do que devém. Por outro lado, uma perspectiva que compreende a memória através de quadros estáticos irá se afastar deste aspecto temporal que diz respeito diretamente aos processos de criação. Dessa maneira, a sociologia da memória de Halbwachs acaba se limitando a apreender os aspectos especializados e já instituídos da memória no plano da representação ao recusar compreender o tempo por seu movimento contínuo e sua mudança.

De outra maneira, as noções de virtualidade e de coexistência implicam, segundo a filosofia de Bergson, na distinção entre duas dimensões da realidade que se relacionam, ou melhor, entre dois planos ou dois tipos de multiplicidades que compõem o real e que diferem em natureza. Estas diferenças, no entanto, não correspondem a distinções dicotômicas cujos termos se opõem e se excluem uns aos outros. Ao contrário, estes planos se distinguem ao mesmo tempo em que não podem ser pensados separadamente, eles coexistem e se relacionam apesar de possuírem naturezas diferentes, e é exatamente esta relação que possibilita que algo novo se crie ou que um dado qualquer da realidade se transforme, seja um modo de existência concreto seja uma configuração social dado. Ao mesmo tempo, esta relação diferencial entre os

planos possibilita que compreendamos os processos de criação por uma perspectiva imanente, e assim evita que os compreendamos a partir de uma concepção transcendente de um *deus ex machina* em que o novo seria concebido a partir de um nada original.

Por outro lado, vimos que Halbwachs recusa qualquer possibilidade de compreender a relação entre dois planos ou termos que não derivem da mesma matéria ou substância, considerando apenas a composição entre elementos que possuam tão somente diferenças de grau. É neste sentido que ele concebe a relação entre a memória individual e a memória coletiva, ao mesmo tempo em que critica Bergson por estabelecer a relação entre termos que se distinguem por natureza, tais como: entre percepção e lembrança, matéria e memória, espírito e corpo etc. Para o filósofo, entretanto, é exatamente a tensão entre estas duas dimensões de naturezas diferentes o que assegura o devir da realidade e a criação do novo.

Na concepção de Bergson, por fim, encontram-se lançadas as condições ontológicas para compreendermos como a memória e os processos de criação estão intimamente ligados, já que a natureza variável do tempo garante o devir da realidade e se expressa pela relação entre as multiplicidades que a compõem. Assim, em nosso ponto de vista, não se trata de distinguir e opor memória individual e memória coletiva ou social, mas antes compreender o processo pelo qual a realidade muda, seja pelos modos de vida dos indivíduos seja pelas organizações e configurações das sociedades. Neste sentido, a teoria sociológica da memória de Halbwachs se revela presa à dimensão da realidade que se caracteriza por seus aspectos já constituídos, na medida em que nega a dimensão virtual que lhe coexiste e nos permite compreender tanto sua constituição quanto sua transformação efetivas.

Com isso, restava apresentar a perspectiva sobre a qual se apóia a concepção de memória social de Halbwachs, quer dizer, o ponto de vista a partir do qual ele construiu sua sociologia da memória, e buscar compreender a partir de outra concepção os processos por meio dos quais a memória social se constitui e se modifica. Assim, fomos conduzidos em nosso segundo capítulo a abordar o pensamento social de Durkheim e a filosofia de Nietzsche, num primeiro momento, e por fim analisamos o pensamento social de Tarde, no qual a memória é compreendida através de um duplo movimento de repetição e criação, garantindo uma perspectiva dinâmica e criadora da memória social.

O ponto de vista a partir do qual Halbwachs constrói sua teoria social da memória é a sociologia clássica de Durkheim. Vimos que esta maneira de proceder se constitui no pensamento social de Durkheim a partir de seu empenho em fundar um domínio próprio de investigação cujo objeto seria o social. A Sociologia deveria, portanto, possuir uma autonomia e uma legitimidade reconhecida e estruturada a partir dos cânones do pensamento científico. Assim, a fim de delimitar e diferenciar este campo de estudos dos demais, Durkheim procede a um processo de purificação do seu objeto e de oposição aos outros campos de estudo, sobretudo à Psicologia. Tal procedimento dicotômico tinha por tarefa opor e definir os domínios, os objetos e os métodos específicos de cada disciplina. Disto, seguiu-se uma série de dicotomias que terminaram por caracterizar seu pensamento, tais como: indivíduo-sociedade, sujeito-objeto, teoria-prática, natureza-cultura, normal-patológico, psíquico-social etc. Além de operar esta oposição, Durkheim atribuía a um dos pólos uma supremacia determinante aos fenômenos humanos, e dentre as mais importantes se destacava aquela por meio da qual ele fundou o princípio do *homo duplex*, a dicotomia entre individual e social, com destaque ao segundo termo desta polaridade.

A sobredeterminação do aspecto social será desenvolvida a partir da delimitação de seu objeto específico, o fato social. Por fato social Durkheim compreende os modos de agir, pensar e sentir que existem anteriormente e independentemente das consciências individuais e que nos são impostos coercitivamente em nosso processo de socialização, isto é, pela educação. Para Durkheim, portanto, cada fato social expressa a totalidade da sociedade na medida em que esta é por ele compreendida como o gênero fora do qual nada existe, ou seja, ela é como um todo que compreende todas as coisas e a partir da qual se determinam todas as condutas, valores e significações humanos. Daí o aspecto transcendente do pensamento de Durkheim através do qual o social se torna a chave explicativa de todas as coisas, e cujo modelo é aplicado por Halbwachs para elaborar sua teoria social da memória.

Vimos que em *Les cadres sociaux de la mémoire* o próprio Halbwachs havia anunciado seu desejo de fundar um novo durkeimismo, de modo que sua concepção sociológica da memória resultou numa releitura da teoria do fato social de Durkheim, ou melhor, numa espécie de aplicação dos princípios herdados da sociologia clássica a uma teoria da memória, isto é, a lógica dicotômica e o caráter transcendente do social. No que diz respeito ao primeiro, mostramos como Halbwachs separa e opõe dois tipos de

memória, e em seguida atribui uma supremacia a uma delas. Assim, ele distingue e opõe uma memória individual a uma memória coletiva ou social, privilegiando esta última sobre a primeira. Neste sentido, esta importância atribuída ao social corresponde ao aspecto transcendente da memória coletiva, através da qual as condutas individuais seriam determinadas. Dessa forma, a concepção de memória coletiva de Halbwachs termina por deixar de lado a participação dos indivíduos, sem os quais os grupos não existem e a memória social não se sustenta.

A partir deste ponto de vista, somos mais uma vez conduzidos à colocação da questão que focalizamos em nossa tese: qual o lugar dos processos de criação no pensamento social de Durkheim e Halbwachs? Constatamos que, de fato, ela não representa um objeto de investigação para estes autores, e a partir daí passamos da crítica à constatação da insuficiência desta perspectiva em pensar os processos de criação, no nível das análises sociais da memória, para a apresentação de outras maneiras de compreendê-la, cujo ponto de partida concentra-se nas noções de diferença e criação. Diante disto, fomos levados a abordar o pensamento de Nietzsche e Tarde a fim de compreendermos tanto os processos coletivos por meio dos quais a memória social se constitui, quanto o dinamismo e a variação que lhe é imanente e nos permite apreendê-la em sua criação incessante.

Partindo da compreensão de que a perspectiva transcendente de Durkheim pertence ao ponto de vista das concepções filosóficas cuja tradição foi inaugurada por Platão e que supõem um Ser dado e anterior àquilo que elas pretendem explicar, recorremos ao conjunto da filosofia de Nietzsche a fim de analisarmos um ponto de vista que concebe o mundo e a realidade a partir de sua processualidade, de um devir que não comporta nem origem e nem finalidade. Neste sentido, Nietzsche parte da tese de que não há qualquer realidade em si, isto é, de que no plano social nenhum valor ou significado coletivo existem *a priori*, mas são *criados*. Esta criação, portanto, não supõe qualquer instância anteriormente dada e nem está guiada por uma finalidade previamente definida, mas se produz pela relação imanente de forças a partir da qual algo de novo emerge. Dessa forma, o mundo se constitui como um conjunto de relações móveis que não cessam de se produzir e se modificar a cada nova relação que se efetua. A partir deste primado da relação, a realidade se apresenta como um plano imanente percorrido pelas relações de forças que nele se constituem, ganham consistência e se transformam. Deste modo, seria impossível compreender o social como um dado

exterior e anterior à relação, e ao mesmo tempo como uma instância que determinasse todas as relações. Enfim, é preciso compreender que o que estas relações expressam são *diferenças*, ou melhor, é a diferença que se manifesta pela relação, e não uma identidade ou semelhança ancorada em um Ser ou dado prévio que determinaria a própria relação.

Dessa forma, com Nietzsche, vimos que o que assegura o devir da diferença através das relações entre as forças é o princípio vitalista da vontade de potência, o qual vai encontrar em Tarde um conceito equivalente para pensar a dinâmica das forças sociais que constituem os processos de formação social que atravessam os indivíduos. Assim, indivíduo e grupo social são constituídos por forças, ou seja, ambos se determinam reciprocamente a partir das relações imanentes entre as forças que transbordam as suas formações atuais. Dessa forma, vimos com Nietzsche e Tarde como a lógica dicotômica do pensamento sociológico de Durkheim e Halbwachs é substituída por uma lógica imanente das diferenças, isto é, como um modelo estático de determinação social dos modos de agir, pensar e sentir dá lugar a um tipo de compreensão na qual os modos de existência e as configurações sociais passam a ser apreendidas através de seu aspecto movente e mutante.

Na seqüência, abandonamos as críticas ao pensamento de Durkheim e Halbwachs e nos voltamos em direção à construção de uma outra maneira de abordar a memória social, considerando seu processo de criação através das relações de força que se exercem no campo social. Neste sentido, vimos com Nietzsche como a constituição dos valores morais é inseparável de uma genealogia da memória e lhes assegura sua manutenção entre os indivíduos dos grupos ou sociedades em que se instituem. Disto resulta uma dissolução radical de todo ponto de vista que compreende a realidade, ou mesmo a natureza, através de um fundamento último que pretensamente as determinariam. Logo, Nietzsche parte da afirmação de que tudo é criado e que não há nada em si na realidade, e assim, que os valores e a memória social que os sustenta não passam de criações.

Desse modo, para compreender como o homem se tornou um ser social e de linguagem, Nietzsche lança mão de explicações genealógicas que buscam identificar a origem da cultura nas relações de poder entre os indivíduos, a partir das quais passavam a prevalecer os desígnios dos mais fortes por meio de métodos de crueldade. Como resultado, esta forma de imposição implicava na invenção dos modos de conduta a serem seguidos e que constituíam o conjunto de normas a serem adotadas pelos

membros mais fracos dos grupos. Daí a necessidade de uma memória que compartilhasse o conjunto dos preceitos ou regras coletivas e garantisse a manutenção do ordenamento do grupo como um todo. No entanto, uma vez definidas as normas e regras sociais, os combates ou relações de poder entre os membros de um grupo não se esgotavam, de modo que mudanças nas relações de poder implicavam em transformações nas configurações da sociedade e da memória social.

Vimos que a este modo de imposição das condutas e normas sociais com vistas à reprodução coletiva que em Nietzsche aparece sob o conceito de “moralidade dos costumes”, equivalia em Bergson a uma concepção que ele desenvolve para pensar o processo de submissão dos interesses dos indivíduos aos interesses da sociedade, denominada por ele de “todo da obrigação”. Assim, sob estes dois modos distintos, pretendeu-se compreender que a vida em sociedade exige a subordinação dos indivíduos à sua totalidade. No entanto, a vida social também progride e se modifica, desenvolve novas configurações e se torna complexa, ou seja, é inseparável de um devir cuja expressão se faz através das forças em relação, isto é, em combate perpétuo que se opera num nível sub-representativo. Foi neste sentido, por fim, que passamos a compreender a subordinação e o progresso como dois processos imanentes à vida social e, conseqüentemente, à memória social.

Neste sentido, costume e evolução vão expressar dois movimentos ou tendências da vida social que não podem deixar de ser levados conjuntamente em consideração: repetição e criação. Será, portanto, através destes dois movimentos que nos encaminharemos finalmente ao esclarecimento do modo dinâmico de compreensão da memória social desenvolvido a partir da microssociologia de Gabriel Tarde. Em sua concepção acerca da realidade social, Tarde vai compreender o social como um campo percorrido por forças ou fluxos que se propagam, isto é, que se repetem. É do encontro entre estes fluxos ou forças que algo de novo ou uma diferença se cria. Esta diferença, por sua vez, imediatamente se propaga enquanto um novo fluxo, podendo encontrar um outro fluxo e dar origem a uma outra diferença ou simplesmente modificar-se, procedendo assim *ad infinitum*. Assim, repetição e criação devem ser compreendidos como imanentes, a primeira sempre propagando uma diferença, e esta, por sua vez, se criando através do encontro entre dois ou mais fluxos de repetição, isto é, entre duas ou mais diferenças que se encontram e passa a se repetir. Neste processo, contudo, nem

sempre a variação da diferença é garantida, pois a repetição pode repetir-se a si mesma e se tornar habitual, isto é, criar um hábito ou um costume.

No mundo social, Tarde compreende as figuras da repetição e da criação sob as formas da imitação e da invenção. As imitações são propagações à distância de fluxos de crenças e de desejos, que é a maneira como ele denomina as forças sociais. As invenções decorrem do encontro destes fluxos que se propagam e formam compostos que constituem as verdadeiras quantidades sociais e correspondem às nuances de uma língua, ou de um artigo de lei, de um rito, de uma moda etc., percorrendo o campo social por intervalos variáveis de tempo em função de sua força imitativa. É assim, portanto, que os valores e os significados sociais se constituem, se desenvolvem e se tornam complexos, se modificam, e mesmo se extinguem socialmente, cedendo lugar a outros valores e significados. Neste sentido, Tarde compreende que a história de uma sociedade e de suas criações deve ser apreendida através destes movimentos inseparáveis de invenção e de imitação variável ou costumeira.

Tarde vai, enfim, conceber a Memória Social a partir destes movimentos de imitação e invenção, e assim definir o aspecto dinâmico da vida social como inerente a esta concepção. Neste sentido, a memória social pode equivaler a um costume ou hábito social e se apresentar como uma construção bem consolidada que resiste à variação, ou pode ainda se tornar vulnerável a pequenas transformações ou mudanças relativas que se operam a partir do encontro com novos fluxos de crença e de desejo. Por vezes, finalmente, a memória social pode abrir-se à totalidade das forças sociais e empreender mudanças radicais nos modos de vida e nas configurações do campo social.

Mostramos que estes momentos de encontro entre os fluxos têm uma importância relativa no pensamento de Tarde, já que correspondem ao estabelecimento de uma oposição que suspende as séries imitativas, e produz uma hesitação que nos faz sair momentaneamente da sociedade. Neste sentido, ela representa apenas a condição de passagem de uma ordem de repetição a outra, ou ainda, de uma diferença a uma outra diferença mais ou menos complexa. De qualquer forma, o que sustentamos ser necessário compreender é que a hesitação torna-se a condição da criação e da transformação, relativa ou radical, que se produz no campo social e na vida dos indivíduos que o constitui.

Por outro lado, mostramos como, para Tarde, estas séries imitativas, que propagam fluxos de crenças e desejos, vão formar um plano imanente de relações a

partir do qual os termos que compõem o campo social emergem. Neste sentido, as crenças e os desejos irão constituir a vida pré-lingüística e pré-cognitiva dos indivíduos e da sociedade, formando um plano sub-representativo que ultrapassa a tradicional separação dicotômica entre indivíduo e sociedade. Imanente, este plano é condição de criação destes termos, os quais só vão se opor segundo um ponto de vista que negue os processos pelos quais eles se constituem. É dessa forma, portanto, que compreendemos, com Tarde, que a memória individual e a memória social emergem de um mesmo plano como compostos, quer dizer, como conjunções coletivas de elementos infinitesimais (crenças e desejos) que se determinam reciprocamente, de modo que se torna desnecessário, na ótica tardeana, a operação de oposição pela qual Halbwachs pensava garantir a originalidade de sua sociologia.

É ainda pela imitação, ou melhor, pela imitatividade, que Tarde nos permite compreender como se produzem a organização coletiva e a similitude de crenças e desejos dominantes numa sociedade. Assim, a imitatividade representa o processo constitutivo da vida social, e será a partir de sua organização que Tarde vai conceber a formação daquilo que comumente entendemos por sociedade. No entanto, ao considerar o dinamismo dos processos imitativos Tarde julga mais adequado substituir o termo sociedade por socialidade, já que é pela imitação que progressivamente nos “tornamos sócios” das crenças e desejos que circulam no campo social. Dessa forma, a organização social e as similitudes de projetos e crenças entre os indivíduos são explicados pela imitação, ao contrário da sociologia de Durkheim que os interpretava a partir de suas constituições atuais, determinadas por um sistema cujos caracteres seriam exteriores e anteriores aos indivíduos, e desse modo recusava o aspecto dinâmico e criador que lhes são imanentes.

Para Tarde, por fim, a característica comum dos atos sociais dos indivíduos consiste em ser imitativos, mesmo quando eles revelam uma iniciativa nova ou uma invenção, já que só entram no mundo social na medida em que se propagam e pouco a pouco alcançam um domínio comum. Desse modo, a imitação é a condição da invenção, e ao mesmo tempo é por ela que esta ganha uma existência social, garantindo sua propagação e evitando sua queda no esquecimento ou no desuso social. Enfim, é pela imitação que a memória social se constitui e se mantém, através das invenções que se produzem e se perpetuam no campo social pelo movimento imitativo. Porém, se o que garante a existência social é o fato de ser imitativo e repetir uma diferença, é importante

indagar como algo de novo pode se produzir no campo social? Ou seja, como criar uma série imitativa inédita em nossa existência social? Como suspender as séries imitativas que nos constituem como uma espécie de sonâmbulos e nos limitam a repetir os aspectos já instituídos no campo social? Enfim, como alcançar as condições de mutação dos modos de vida imitativos e das configurações sociais que tendem a se repetir a fim de manter a coesão e organização já alcançadas?

Estas questões nos permitiram, por fim, compreender os processos de abertura criadora que se produzem na memória social. Assim, nos encaminhamos em nosso terceiro e último capítulo à investigação desta dimensão aberta da memória social a fim de compreendê-la como condição da criação e transformação dos modos de existência concretos e dos campos sociais dados.

Acompanhando os movimentos imanentes de repetição e criação, sustentados por Bergson e Tarde nos capítulos anteriores para compreendermos os processos de constituição e modificação da memória social, fomos levados, em nosso último capítulo, a pensar estas duas tendências como os movimentos próprios da vida, isto é, de uma vida impessoal que atravessa todas as vidas e as fazem variar em seus modos de existência. Neste sentido, vida e memória social devem ser compreendidas não mais a partir de um modelo evolutivo e estrutural, cujo movimento consiste unicamente numa espécie de fechamento sobre si mesmo e se limita a apreender tão somente seus aspectos representados. Assim, para compreendermos a memória e a vida em sua variação e dinâmica contínuas, é preciso substituir seu modo de apreensão do modelo da representação por um modo de compreensão que nos permita pensá-las a partir dos movimentos de abertura e criação que as atravessam. Desse modo, lançamos mão do modelo da multiplicidade, cuja relação contínua entre seus planos nos permite apreender a memória e a vida em seu movimento constante de variação e transformação, isto é, em seu devir.

Assim, considerar a memória social a partir do modelo da multiplicidade implica em compreender seu movimento como resultado da tensão entre duas tendências que a princípio se opõem, mas que na verdade se retroalimentam e passam uma sobre a outra num movimento contínuo. Neste sentido, definimos as tendências ou os movimentos de fechamento e de abertura como imanentes à vida e à memória social.

Dessa forma, vimos, de um lado, que há uma memória social fechada, que se caracteriza por toda forma de subordinação e assujeitamento dos indivíduos ao meio

social já instituído e compartilhado, agindo a favor da conformação aos valores dominantes que garantem a organização e a coesão das ações individuais no seio da vida em sociedade. Trata-se, portanto, de uma tendência conservadora cuja operação característica consiste em rebater toda singularidade ou diferença individual sob a forma do mesmo ou da semelhança, ou seja, da identidade social que lhe é assegurada pelas grandes representações coletivas e pela lógica dicotômica. Foi esta tendência ao fechamento da vida que encontramos exclusivamente desenvolvida no pensamento social de Durkheim e presente na concepção de memória coletiva de Halbwachs, sob a forma de quadros sociais fechados.

Por outro lado, as transformações ou pequenas variações, que se produzem correntemente na realidade e atravessa os grupos e indivíduos, resultam dos movimentos de abertura através dos quais a memória social se torna criadora e assim garante o dinamismo da vida social. Dessa maneira, uma memória social aberta resiste aos processos de fechamento por meio de quebras ou aberturas nos encadeamentos causais que nos subordinam às instâncias majoritárias da vida social. As transformações que decorrem destas aberturas se apresentam de modo mais corrente como relativas e garantem criações apenas adaptativas, assegurando o dinamismo que resulta na evolução da vida e no progresso das sociedades. No entanto, por vezes, estas aberturas produzem rupturas irreversíveis que não encontram respostas adaptativas e não contribuem para o progresso das sociedades, mas, ao contrário, demandam mutações ou criações radicais nos modos de vida concretos e na organização social.

Neste sentido, em nosso último capítulo, nos dispusemos a analisar a relação entre estes três movimentos imanentes (de fechamento, de abertura relativa e de ruptura) que nos permitem compreender a vida e a memória social como um jogo contínuo sem o qual não poderíamos considerar os processos de criação que aí se produzem. No entanto, não basta apenas analisar como estes movimentos se relacionam, mas procurar acompanhar e mesmo pensar como se podem produzir os movimentos de abertura que resistem às tendências de fechamento dos modos de existência e dos campos sociais, a fim de encontrarmos as condições de emergência do novo.

A fim de dar conta do primeiro movimento, buscamos compreender a tendência ao fechamento a partir da formação dos encadeamentos sensório-motores, os quais regulam nossas ações seja em função dos interesses que nos movem seja a partir das experiências passadas que nos conduzem. Neste sentido, tanto para o corpo do

indivíduo quanto para a manutenção da organização social de um grupo qualquer, são os interesses práticos e os usos do passado que condicionam sua estabilidade e coesão. Com isto, formam-se cadeias causais que nos permitem agir de modo adaptado, ou melhor, condizentes com os interesses que nos conduzem. Porém, os interesses pessoais costumam ser incompatíveis com os interesses do grupo ou sociedade em que vivemos. Nesta tensão entre estes interesses, a tendência dominante consiste pôr fim na subordinação dos indivíduos ao conjunto das necessidades da coletividade em que está inserido. Dessa forma, fecham-se encadeamentos sociais que incorporam nossos próprios encadeamentos pessoais, de modo que passamos a considerar os interesses coletivos como essencialmente concernentes a nós mesmos, e dessa maneira nos subordinamos aos valores e sentidos comuns que circulam e fazem a vida em sociedade se manter organizada.

Contudo, a dominância desta tendência não se faz sem dificuldades, já que uma tendência oposta insiste em produzir aberturas ou fissuras nos encadeamentos sensório-motores. É por esta tendência à abertura que se criam outras maneiras de agir, e mesmo de sentir, perceber e pensar, quer dizer, novos modos de existência a partir dos quais nos transformamos e transformamos a sociedade, enfim, que constituímos novos hábitos e costumes sociais. Vimos, entretanto, que é sobre o intervalo situado entre as faces sensoriais e motoras dos esquemas causais que esta abertura criadora se produz, suspendendo as respostas utilitárias que nos determinam e nos possibilitando entrar em contato com a dimensão temporal, ou melhor, virtual, que coexiste com estas determinações habituais. Neste sentido, a virtualidade alcançada pela abertura nos lança em uma experiência de indeterminação a partir da qual os modos de existência devem ser criados, mas não mais aprisionados aos interesses utilitários do corpo ou da sociedade. É, portanto, através desta abertura a um todo virtual que emerge um campo de possibilidades ou potencialidades, e assim nos permite criar novas maneiras de perceber, sentir, pensar e agir.

No entanto, estas aberturas não se fazem sem que a resistência da tendência oposta deixe de agir. Dessa forma, a operação da memória fechada insiste em enquadrar em representações estanques ou em códigos já instituídos os signos ou novidades que decorrem dos processos de abertura. Através desta operação, passamos a nos relacionar com clichês a partir dos quais toda novidade, ou possibilidade de mudança e criação, é incorporada sob a forma do já conhecido e vivenciado de nossas experiências passadas.

Assim, os clichês nos põem em contato com um mundo totalmente representado, em função dos interesses utilitários que nos fecham a um sistema de reconhecimento, ou a uma lógica de reconhecimento, que nos impedem de apreendermos o novo que não cessa de se nos apresentar através dos acontecimentos que se sucedem constantemente.

Portanto, a tensão entre as duas tendências se faz exatamente sobre o intervalo do sistema sensorio-motor, isto é, na superfície de afecção sobre a qual os acontecimentos nos chegam. Neste sentido, as aberturas se produzem a partir dos signos que os acontecimentos portam, ao mesmo tempo em que o movimento cognitivo os enquadra sob a forma do já conhecido. Dessa forma, a criação exige como sua condição negativa uma crise do sistema representativo, ou melhor, uma ruptura ou quebra dos clichês que nos ligam habitualmente ao mundo, a fim de que se produzam aberturas ao fora ou às forças que nos afetam e possibilitam nos transformar. Ou seja, esta crise trazida pelos acontecimentos nos põe em contato com sua dimensão virtual que não se confunde com as séries causais, mas produz efeitos incorporais que instauram fissuras nos encadeamentos utilitários da vida ordinária dos indivíduos e das sociedades. No entanto, a saída provisória dos esquemas causais e do filtro da reconhecimento pela abertura aos acontecimentos nos coloca diante de uma decisão ética que demanda uma mudança na vontade: pois aí, podemos tanto permanecer assujeitados ao modo de vida adaptado e utilitário, em conformidade com o movimento habitual e cognitivo da vida, ou nos inclinarmos às situações de abertura para nos recriarmos ou renascermos como diferentes, transformando nossos modos de vida e alterando as configurações das formas de organização social.

Assim, vimos na seqüência de nossa argumentação em torno do pensamento de Deleuze que tornar-se digno daquilo que nos acontece consiste numa atitude afirmativa diante dos acontecimentos, isto é, significa querer alguma coisa no que acontece, para com isso deslocarmos nossos sentidos habituais e criarmos novas maneiras de perceber, sentir e pensar. Por outro lado, nos encontramos diante da perspectiva pela qual negamos o que nos acontece em proveito de uma suposta organização e coesão alcançadas. Esta atitude de negação corresponde a um ponto de vista moral, pelo qual reagimos aos acontecimentos na medida em que os consideramos injustos e não merecidos, ou seja, nos ressentimos ou nos resignamos perante aquilo que nos acontece. A maneira como este negativismo nos protege do que nos acontece se concretiza através dos traços de nosso passado, aos quais nos esforçamos em adaptar o

presente que porta a novidade, nos impedindo assim de transformar e criar novos modos de existir a partir do que nos chega pelo acontecimento. Tal operação revela, portanto, o movimento de uma memória reativa ou fechada, cuja operação consiste em traduzir toda diferença em representação e compreendê-las sob a forma de objetos reconhecíveis.

De outro modo, os processos de criação e transformação dos modos de vida dependem de uma atitude positiva, através da qual afirmamos o que nos acontece. Assim, se a condição negativa da criação advém pela crise do sistema de representação que nos abre aos acontecimentos, o processo efetivo de transformação necessita que queiramos a mutação a fim de que possamos fazer emergir uma nova sensibilidade. Ou seja, é preciso responder afirmativamente ao acontecimento por meio de uma avaliação afetiva que nos permita traçar novos modos de apreender a realidade, para além do modelo da representação. Neste sentido, uma resposta afirmativa ao acontecimento consiste na criação de novos modos de relação ou de novos agenciamentos a partir dos quais se opera uma redistribuição geral da diferença, o que corresponde à eclosão de novas maneiras de sentir, perceber, pensar e agir.

O que se revela nesta abertura ao acontecimento é a produção das condições de relançamento da própria criação, quer dizer, de passagem a um campo de experimentação a partir do qual constituímos novas conexões com o fora. Assim, o que está em jogo neste processo, que atravessa indivíduos e grupos, é a necessidade de apreender as condições de mutação dos modos de existência concretos e dos campos sociais circunscritos por situações pontuais. No entanto, este processo põe em jogo uma prática ou um conjunto de práticas a partir da qual se podem produzir as aberturas, assim como selecionar os dados da experiência com os quais nos conectamos a fim de constituirmos novos planos de relação e formarmos novos compostos de sensações, isto é, novas maneiras de sentir e perceber o mundo, cuja imensidão transborda nossos recortes utilitários. Para isso, é necessária uma nova forma de compreensão e atenção à realidade, pois para apreendê-la em sua processualidade ou em seu devir é preciso tornar-se sensível aos processos infinitesimais e moleculares que atravessam o campo social e os modos de vida ordinários.

Neste sentido, a vida e a memória social devem ser compreendidas como possuindo múltiplas dimensões que se relacionam e se abrem ao campo de forças imanente aos seus aspectos consolidados e bem definidos. A fim de pensarmos a memória social como um conjunto de multiplicidades, fomos conduzidos à teoria das

linhas de Deleuze e Guattari, o que implica, de saída, dizer que a memória se constitui por diversos níveis que se relacionam continuamente. Assim, nossa proposta consistiu em compreendê-la a partir de suas características de heterogeneidade e variação, as quais nos possibilitam ultrapassar os dualismos estreitos das análises de Halbwachs e Durkheim. Desta maneira, buscamos compreender a memória social fora da concepção estática de representação, mas como uma perspectiva múltipla e movente que nos permite acompanhar a plasticidade da vida e do campo social. Enfim, ao contrário do ponto de vista estrutural de Halbwachs, que a concebe a partir de uma noção fechada em si mesma, os quadros sociais da memória, a perspectiva da multiplicidade elaborada por Deleuze e Guattari, e sobre a qual nos apoiamos para pensar a memória social, nos possibilitou compreendê-la a partir de uma relação de abertura cuja operação tende a dissolver seus aspectos bem definidos e assim acionar os processos de criação e mutação. Com isso, o que se coloca em jogo nesta perspectiva é menos a elaboração de um ponto de vista que venha fazer frente à abordagem estrutural da memória social, mas antes a produção de uma concepção de memória social cuja compreensão se opere a partir do problema da novidade e da criação, o que exige ultrapassar o ponto de vista da representação.

Desse modo, as multiplicidades expressam movimentos diferentes que as qualificam sob a forma de linhas distintas que compõem os diversos níveis da realidade, e se distribuem num plano de imanência que nos permite entrar em relação. Nossa proposta se limitou, neste sentido, a pensar a memória social a partir destes níveis, ou melhor, pelas três linhas gerais que formam os movimentos através dos quais a realidade se constitui e se transforma. Assim, em conformidade com a perspectiva de Deleuze e Guattari, definimos as três linhas principais: uma linha dura ou segmentada, cuja característica consiste em fechar os dados da experiência em termos bem definidos; uma linha flexível, pela qual se produzem aberturas e criações relativas, já que guarda em si a característica de ser segmentada; e uma linha de fuga ou de ruptura, por meio da qual os sistemas bem definidos são arrastados num devir que tende a dissolvê-los. Imanentes, estas linhas remetem umas às outras constantemente, produzindo um traçado sempre em construção que constitui verdadeiros mapas de movimentos que nos atravessam, ora nos fechando em determinadas segmentaridades, ora nos abrindo a novas conexões pelas quais nos modificamos.

Neste sentido, de acordo com as características da linha molar ou dura, que se define por operar recortes na continuidade da experiência e exercer o controle sobre o que circula no campo das singularidades, compreendemos este nível de operação como constitutivo dos aspectos endurecidos da memória social, a partir dos quais restringimos toda novidade trazida pelo acontecimento a um campo de referências fixas constituído por nossas experiências passadas através de interesses utilitários. Esta linha dura é social por excelência, e age submetendo os modos de existência aos padrões que se produzem de acordo com as necessidades da vida em sociedade. Assim, ela constitui uma memória social de caráter conservador, visando manter a coesão e a organização da sociedade. Enfim, esta linha molar nos permite compreender os processos de fechamento que se produzem na vida dos indivíduos e no campo social, atestando a função de uma memória social fechada num sistema de representações que nos impedem de apreender as diferenças ou singularidades que nos afetam constantemente. É por esta memória que formamos todo um sistema de codificação dos signos, a partir das convenções coletivas de significações, e produzimos territórios de passado nos quais organizamos o conjunto das lembranças que consolidam nossa história e sedimentam nossa identidade, sejam elas pessoal ou coletiva.

No entanto, esta linha dura e esta operação de fechamento da memória não se bastam a si mesmas, tal como nos faz compreender as perspectivas de Halbwachs e Durkheim, mas dependem de sua relação contínua com as linhas de abertura, sobre as quais incidem seus cortes e segmentações. Por outro lado, se as isolamos das linhas flexíveis e de ruptura, deixamos de compreender os processos pelos quais elas mesmas se constituem e se modificam, separando-as de seu aspecto dinâmico e criador. Assim, ao considerá-las a partir de sua relação constante com as linhas de abertura, conseguimos compreender os processos de criação como imanentes à própria constituição da memória social.

Estas aberturas da memória social se fazem, por sua vez, de duas maneiras: ora relativamente aos segmentos já consolidados, ora de maneira absoluta, fazendo explodir toda e qualquer referência fixa ou linha de segmento. De acordo com a primeira, as aberturas se operam através de linhas flexíveis ou moleculares que atravessam os segmentos molares produzindo processos relativos de descodificação e de desterritorialização. Neste sentido, as criações e transformações que dela decorrem acionam micro-devires que nos lançam em movimentos de variação que reorganizam o

conjunto dos códigos e dos sistemas de convenções sociais, porém ainda mantêm-se presas aos interesses utilitários da vida coletiva. Dessa forma, em relação aos aspectos flexíveis da memória social, produzimos re-significações parciais e deslocamentos relativos dos sentidos que atribuímos ao nosso passado histórico, de modo que seus efeitos acabam por se reduzir a processos adaptativos, na medida em que respondem aos desafios trazidos pela abertura. Neste nível, a memória social pode assim retomar tanto a tendência recognitiva quanto produzir estas variações relativas, mas pode ainda nos conduzir aos processos radicais de ruptura que caracterizam a linha de fuga.

As rupturas fazem explodir os sistemas de referência fixas, sejam de valores ou códigos sociais, ao mesmo tempo em que liberam um potencial de criação que desestabiliza o conjunto dos nossos vínculos utilitários e assim nos exigem que criemos modos inéditos de conexão com o mundo, independentemente de toda prefiguração ou de todo determinismo causal. As possibilidades de fuga estão sempre presentes tanto para os indivíduos quanto para as sociedades, porém nem sempre as condições de sua efetuação são favoráveis à sua irrupção absoluta. Por outro lado, a resistência da linha de corte aos processos de fuga permite apenas que se efetuem desterritorializações relativas, o que nos impede de sair de modo absoluto do campo habitual de nossas referências. Isto revela a tensão contínua que se opera entre as linhas de fuga e as linhas duras, indicando a impossibilidade de pensá-las isoladamente. No entanto, a linha de fuga corresponde a um movimento pelo qual as criações se efetuem no plano concreto da realidade. O que esta exprime, em relação à memória social, é uma abertura à dimensão virtual, ou seja, corresponde a um salto na memória pura e ontológica que condiciona todo processo de criação. Trata-se, portanto, de uma abertura à dimensão virtual que coexiste com toda a dimensão atual e segmentada da memória, através da qual se produzem as condições de mutação dos modos de perceber, sentir e pensar, para além dos imperativos da memória fechada que tendem a nos assujeitar.

Apesar dos perigos que cada uma destas linhas comporta em si próprias (o medo da dissolução, a clareza da molecularização perceptiva, o poder que tanto sufoca a linha de fuga quanto se miniaturiza na linha flexível e a abolição ou destruição da linha de fuga), é preciso avaliar cada uma delas em função dos potenciais de mutação, a fim de ultrapassarmos os fatores que servem de obstáculo à criação e à novidade. Estas análises e avaliações dinâmicas correspondem a experimentações que demandam paciência e prudência em suas operações, pois as relações entre estas dimensões são

variáveis e se determinam a cada vez em função das combinações que se apresentam nas situações pontuais.

Por fim, destas três linhas coexistentes, ou destes três modos de operar da memória social, podemos considerar a linha de corte e a linha de ruptura, ou a memória fechada e a memória aberta, como os pólos de um circuito através do qual se constituem os processos de criação e seus fracassos, seus devires e suas capturas. É a partir destes dois pólos que se desenrola todo um domínio de negociação, de tradução e mesmo de combate em que as linhas moleculares se efetuam, ora trabalhando as linhas duras através de fissuras, ora substituindo as conexões de fluxos desterritorializados por conjunções reterritorializantes, e todos estes processos se desenrolam de forma simultânea. No entanto, o que se procura depreender desta maneira de pensar são as condições de criação e transformação que podem ser apreendidas sob os modos de existência concretos e os campos sociais dados que a memória social constitui. Em outras palavras, como é possível captar os devires que atravessam os indivíduos e os grupos sociais, apreendendo as possibilidades de mutação que eles encobrem ou as potencialidades de criação que eles comportam? Neste sentido, é preciso que elaboremos todo um conjunto de ferramentas práticas e teóricas a partir de avaliações sempre pontuais que nos permitam relançar a experimentação, isto é, os processos de criação de uma memória aberta que resistam aos imperativos sociais da memória fechada e trabalhem a favor da emergência do novo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALLIEZ, Éric. *Différence et répétition de Gabriel Tarde*. In: *Multitudes*, n° 7, p. 171-176, Paris, Decembre 2001.
- ANTOINE, Jean-Philippe. "Statistique et métaphore: note sur la méthode sociologique de Tarde". In: TARDE, Gabriel. *Les lois de l'imitation*. Paris: Les empêcheurs de penser en rond/Seuil, 2001.
- AZEREDO, Vânia Dutra de. *Nietzsche e a dissolução da moral*. São Paulo: Discurso Editorial e Editora UNIJUÍ, 2000.
- BARRENECHEA, Miguel A. "Nietzsche e a genealogia da memória social". In: GONDAR, Jô e DODEBEI, Vera (Orgs.). *O que é Memória Social*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2005.
- _____. "Nietzsche: a memória, o esquecimento e a alegria da superfície". In: FEITOSA, C., BARRENECHEA, M. A., PINHEIRO, P. (Orgs.) *Nietzsche e os Gregos: arte, memória e educação: Assim Falou Nietzsche V*. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- BERGSON, Henri. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Presses Universitaires de France, Paris, 1948.
- _____. *L'évolution créatrice*. Presses Universitaires de France, Paris, 1957.
- _____. *Matière et mémoire*. Presses Universitaires de France, Paris, 1965.
- _____. *La pensée et le mouvant*. Presses Universitaires de France, Paris, 1966.
- _____. *L'énergie spirituelle*. Presses Universitaires de France, Paris, 1967.
- _____. *Les deux sources de la morale et de la religion*. Presses Universitaires de France, Paris, 2000.
- _____. *Durée et simultanéité*. Presses Universitaires de France, Paris, 2007.
- BOUANICHE, Arnaud. *Gilles Deleuze, une introduction*. Paris: Pocket, 2007.
- CANGUILHEM, Georges. *Le normal et le pathologique*. Presses Universitaires de France, Paris, 2003.
- COMBES, Muriel. *Simondon: individu et collectivité*. Presses Universitaires de France, Paris, 1999.
- DEBAISE, Didier. *Une métaphysique des possessions. Puissances et sociétés chez Gabriel Tarde*. *Revue de Métaphysique et de Morale*, N° 4, 2008.

- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. Presses Universitaires de France, Paris, 1962.
- _____. *Proust et les signes*. Presses Universitaires de France, Paris, 1964.
- _____. *Différence et répétition*. Presses Universitaires de France, Paris, 1968.
- _____. *Logique du sens*. Les Éditions de Minuit, Paris, 1969.
- _____. "Un manifeste de moins". In: BENE, Carmelo. *Superpositions*. Les Éditions de Minuit, Paris, 1979.
- _____. *Francis Bacon: Logique de la sensation* (2 vol.). Éditions de la Différence, Paris, 1981.
- _____. *Cinéma 1 - L'image-mouvement*. Les Éditions de Minuit, Paris, 1983.
- _____. *Cinéma 2 - L'image-temps*. Les Éditions de Minuit, Paris, 1985.
- _____. *Foucault*. Les Éditions de Minuit, Paris, 1986.
- _____. *Le pli, Leibniz et le baroque*. Les Éditions de Minuit, 1988.
- _____. *Pourparlers*. Les Éditions de Minuit, 1990.
- _____. "L'Épuisé". In : BECKETT, Samuel. *Quad*. Les Éditions de Minuit, Paris, 1992.
- _____. *Critique et clinique*. Les Éditions de Minuit, Paris, 1993.
- _____. "L'Actuel et le virtuel". In: DELEUZE, G. & PARNET, C. *Dialogues*. Paris: Flammarion, 1996.
- _____. "La conception de la différence chez Bergson". In: *L'île deserte*. Les Éditions de Minuit, Paris, 2002a.
- _____. "Gilbert Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique*". In: *L'île deserte*. Les Éditions de Minuit, Paris, 2002b.
- _____. "Mai 68 n'a pas eu lieu". In: *Deux régimes de fous*. Les Éditions de Minuit, Paris, 2003a.
- _____. "Huit ans après: Entretien 80". In: *Deux régimes de fous*. Les Éditions de Minuit, Paris, 2003b.
- _____. "Lettre-Préface". In : BUYDENS, Mireille. *Sahara: l'esthétique de Gilles Deleuze*. Paris: Vrin, 2005.

- _____. *Le bergsonisme*. Presses Universitaires de France, Paris, 2007.
- DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *Capitalisme et schizophrénie 1. L'Anti-Œdipe*. Les Éditions de Minuit, Paris, 1972.
- _____. *Kafka - Pour une littérature mineure*. Les Éditions de Minuit, Paris, 1975.
- _____. *Capitalisme et schizophrénie 2. Mille Plateaux*. Les Éditions de Minuit, Paris, 1980.
- _____. *Qu'est-ce que la philosophie ?* Les Éditions de Minuit, Paris, 1991.
- DELEUZE, G. & PARNET, C. *Dialogues*. Paris: Flammarion, 1996.
- DELHOMME, Jeanne. *Nietzsche et Bergson*. Paris: Deuxtemps, 1992.
- DUMOULIÉ, Camille. *Nietzsche et Artaud. Pour une éthique de la cruauté*. Presses Universitaires de France, Paris, 1992.
- DURKHEIM, Émile. "Représentations individuelles et représentations collectives". In: *Sociologie et philosophie*. Paris, Félix Alcan, 1924.
- _____. *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en australie*. Presses Universitaires de France, 5^a édition, Paris, 1968.
- _____. *Les règles de la méthode sociologique*. Presses Universitaires de France, 11^a édition, Paris, 2002.
- EIRADO, André do. *Le virtuel et le problème de la subjectivité chez Bergson*. Thèse de Doctorat Nouveau Régime. Université de Paris 8 Vincennes a Saint Denis. Département de Philosophie, 1995.
- ESCÓSSIA, Liliana da. "Por uma ética da metaestabilidade na relação homem-técnica". In: PELBART, P. e COSTA, R.(Org.). *O reencantamento do concreto*. Cadernos de subjetividade. São Paulo: Hucitec, 2003.
- _____. "O coletivo como campo de intensidades pré-individuais". In: ESCÓSSIA, L. & CUNHA, E. (Orgs.). *A psicologia entre indivíduo e sociedade*. – São Cristóvão: Editora da UFS, 2008.
- FOUCAULT, Michel. "Nietzsche, a genealogia e a história". In: *Microfísica do Poder*. – Organização e tradução: Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.
- _____. "Deux essais sur les sujets et le pouvoir". In: DREYFUS & RABINOW. *Michel Foucault: un parcours philosophique*. Éditions Gallimard, Paris, 1984.
- _____. *Nietzsche, Freud e Marx*. – São Paulo: LANDY, 2005.

- GIANNOTTI, José Artur. *A sociedade como técnica da razão: um ensaio sobre Durkheim*. Seleções CEBRAP – Exercícios de Filosofia, nº 2: 43-84, 1975.
- GONDAR, Jô. “Quatro proposições sobre memória social”. In: GONDAR, Jô e DODEBEI, Vera (Orgs.). *O que é Memória Social*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2005.
- HALBWACHS, Maurice. *Les cadres sociaux de la mémoire*. Éditions Albin Michel, Paris, 1994.
- _____. *La mémoire collective*. Éditions Albin Michel, Paris, 1997.
- JAISSON, Marie. *Temps et espace chez Maurice Halbwachs (1925-1945)*. Revue d’histoire des sciences humaines, 1999/1, Nº 1, pp. 163-178.
- JOSEPH, Isaac. “Gabriel Tarde: le monde comme féerie” – Préface in: TARDE, Gabriel. *Les lois sociales*. Paris: Institut Synthélabo, col. Les empêcheurs de penser en rond, 1999d, pp. 9-36.
- _____. *Tarde avec Park*. In: Multitudes, nº 7, p. 212-220, Paris, Decembre 2001.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2001.
- LAZZARATO, Maurizio. "Gabriel Tarde: un vitalisme politique". In : TARDE, Gabriel. *Monadologie et sociologie*. Paris: Institut Synthélabo, col. Les empêcheurs de penser en rond, 1999a.
- _____. *La Psychologie économique contre l'économie politique*. In: Multitudes, nº 7, p. 193-202, Paris, Decembre 2001.
- _____. “La Mémoire Sociale: représentations et croyances.” In: *Puissances de l'invention – La psychologie économique de Gabriel Tarde contre l'économie politique*. Les Empêcheurs de penser en rond. Paris, 2002.
- LEIBNIZ, G. *La monadologie*. Édition critique établie par Émile Boutroux, Paris: Le Livre de Poche, 1991.
- LEVY, Tatiana S. *A experiência do Fora: Blanchot, Foucault e Deleuze*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.
- MACIEL, Auterives. *O Todo Aberto: tempo e subjetividade em Henri Bergson*. Dissertação de Mestrado. UERJ, Rio de Janeiro, 1997.
- MANGUEIRA, Maurício. *Microfísica das criações parciais: pensamento, subjetividade e prática a partir de Nietzsche e Deleuze*. São Cristóvão: Editora UFS, Fundação Oviêdo Teixeira, 2001.
- MARTIN, Jean-Clet. *Tarde: une nouvelle monadologie*. In: Multitudes, nº 7, p. 186-192, Paris, Decembre 2001.

- MILET, Jean. *Gabriel Tarde et la philosophie de l'histoire*. Paris: J. Vrin, 1970.
- MILET, Jean. *Gabriel Tarde et la psychologie sociale*. *Revue française de sociologie*, Année 1972, Volume 13, Numéro 4, p. 472 – 484.
- MENGUE, Philippe. *Gilles Deleuze ou le système du multiple*. Paris: Édition Kimé, 1994.
- MIRANDA, Luis de. *Une vie nouvelle est-elle possible ? Deleuze et les lignes*. Éditions Nous, 2009.
- MONTEBELLO, Pierre. *Nietzsche. La volonté de puissance*. Presses Universitaires de France, Paris, 2001.
- MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche. Physiologie de la volonté de puissance*. Paris: Éditions Allia, 1998.
- NAMER, Gérard. *Halbwachs et la mémoire sociale*. Éditions L'Harmattan, Paris, 2000.
- _____. “Postface”. In: HALBWACHS, Maurice. *Les cadres sociaux de la mémoire*. Éditions Albin Michel, Paris, 1994, pp. 297-367.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Organizada por Giorgio Colli e Mazzimo Montinari. Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1967-77. Tradução francesa : *Oeuvres Philosophiques Complètes. Écrits Posthumes. (Tomes I – XIV)*. Paris: Éditions Gallimard, 1977.
- _____. *Além do bem e do mal*. – Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- _____. *La volonté de puissance (Tome I e II)* – Traduit de l'allemand par Geneviève Bianquis. Paris: Éditions Gallimard, Collection Tel, 1995a.
- _____. *Assim falou Zaratustra*. – Tradução: Mário da Silva. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995b.
- _____. *Ecce homo*. – Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995c.
- _____. *Genealogia da moral*. – Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- _____. *Humano, demasiado humano*. – Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- _____. *A gaia ciência*. – Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

- _____. *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida.* – Tradução: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.
- _____. *Aurora.* – Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- NORA, Pierre. *Les lieux de mémoire* (Tome I, II & III). Paris: Éditions Gallimard, 1997.
- PASCHOAL, Antônio E. “Memória e esquecimento em Nietzsche”. In: AZEREDO, Vânia Dutra de. (Org.) *Falando de Nietzsche*. Ijuí: Ed. UNIJUÍ, 2005.
- PIMENTA, Silvia. *Os abismos da suspeita: Nietzsche e o perspectivismo*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2003.
- ROCHEBLAVE-SPENLÉ, A. M. *Gabriel Tarde et la Psychologie Sociale*. In: ROCHEBLAVE-SPENLÉ, A. M. & MILET, Jean (orgs.). *Gabriel Tarde – écrits de psychologie sociale*. Toulouse: Privat, 1973.
- SCHÉRER, René. “*Homo ludens – des stratégies vitales*”. In: TARDE, Gabriel. *La logique sociale*. Paris: Institut Synthélabo, col. Les empêcheurs de penser en rond, 1999b.
- _____. *Tarde, puissances de l’invention*. In: *Multitudes*, nº 7, p. 177-185, Paris, Decembre 2001.
- SIMONDON, Gilbert. *L’Individuation à la lumière des notions de forme et d’information*. Éditions Jérôme Millon, 2005.
- TARDE, Gabriel. *Essais et mélanges sociologiques*. Paris: A. Maloine Éditeur, 1895.
- _____. *Psychologie économique*. Paris: Félix Alcan Éditeur, 1902.
- _____. *Écrits inédits*. In: ROCHEBLAVE-SPENLÉ, A. M. & MILET, Jean (orgs.). *Gabriel Tarde – écrits de psychologie sociale*. Toulouse: Privat, 1973.
- _____. *Monadologie et sociologie*. Paris: Institut Synthélabo, col. Les empêcheurs de penser en rond, 1999a.
- _____. *La logique sociale*. Paris: Institut Synthélabo, col. Les empêcheurs de penser en rond, 1999b.
- _____. *L’Opposition universelle*. Paris: Institut Synthélabo, col. Les empêcheurs de penser en rond, 1999c.
- _____. *Les lois sociales*. Paris: Institut Synthélabo, col. Les empêcheurs de penser en rond, 1999d.

- _____. *Les lois de l'imitation*. Paris: Les empêcheurs de penser en rond/Seuil, 2001.
- _____. *L'Opinion et la foule*. Paris: Éditions du Sandre, 2006.
- _____. “A variação universal”. In: *Monadologia e Sociologia – e outros ensaios*. – Organização e introdução: Eduardo Viana Vargas. Tradução: Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2007.
- THEMUDO, Tiago S. *Gabriel Tarde – sociologia e subjetividade*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.
- VARGAS, Eduardo V. *Antes tarde do que nunca: Gabriel Tarde e a emergência das Ciências Sociais*. Rio de Janeiro, Contra Capa Livraria, 2000.
- _____. “Gabriel Tarde e a diferença infinitesimal”. In: *Monadologia e Sociologia – e outros ensaios*. – Organização e introdução: Eduardo Viana Vargas, Tradução: Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2007.
- ZOURABICHVILI, François. “Deleuze e o Possível (sobre o involuntarismo na política)”. In: ALLIEZ, E. (Org.). *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. – São Paulo: Ed. 34, 2000.
- _____. *Le vocabulaire de Deleuze*. Ellipses Édition Marketing S.A., Paris, 2003.

BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTAR.

- ANTOINE, Jean-Philippe. *Tarde, commun sensationnel*. In: *Multitudes*, nº 7, p. 203-211, Paris, Decembre 2001.
- AZEREDO, Vânia Dutra de. (Org.) *Falando de Nietzsche*. Ijuí: Ed. UNIJUÍ, 2005.
- BARRENECHEA, Miguel Angel de. *Nietzsche e a liberdade*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2000.
- BERNARD, Maurice & ROUBAUD, Jacques. *Quel avenir pour la mémoire?* Paris, Découvertes Gallimard, 1997.
- BUYDENS, Mireille. *Sahara: l'esthétique de Gilles Deleuze*. Paris: Vrin, 2005.
- DELEUZE, Gilles. *La philosophie critique de Kant*. Presses Universitaires de France, Paris, 2004.
- DREYFUS & RABINOW. *Michel Foucault: un parcours philosophique*. Éditions Gallimard, Paris, 1984.

- DUFOURT, Hugues. “La mémoire créatrice”. In: *In Harmoniques: mémoire et création* (n° 4). Paris, IRCAM – Éditions du Centre Georges Pompidou, Septembre de 1988.
- FEITOSA, C.; BARRENECHEA, M. A.; PINHEIRO, P. (Orgs.). *Nietzsche e os Gregos: arte, memória e educação: Assim Falou Nietzsche V*. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- FINK, Eugen. *A filosofia de Nietzsche*. Lisboa: Presença, 1983.
- GONDAR, Jô e DODEBEI, Vera (Orgs.). *O que é Memória Social*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2005.
- HILBERG, Raul. *La politique de la mémoire*. Gallimard, Paris, 1996.
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *Henri Bergson*. Presses Universitaires de France, Paris, 1999.
- KLOSSOWSKI, Pierre. *Nietzsche e o círculo vicioso*. Rio de Janeiro: Pazulin, 2000.
- LÉVY, Pierre. *O que é o virtual?* – São Paulo: Ed. 34, 1996.
- MACHADO, Roberto. *Zarathustra, tragédia nietzschiana*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.
- MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. São Paulo: Graal, 2002.
- MARTIN, Jean-Clet. *Variations, la philosophie de Gilles Deleuze*. Paris, Éditions Payot & Rivages, 1993.
- MONTEBELLO, Pierre. *L’Autre métaphisique. Essai sur Ravaisson, Tarde, Nietzsche et Bergson*. Paris, Desclée de Brouwer, 2003.
- PELBART, P. e COSTA, R.(Org.). *O reencantamento do concreto*. Cadernos de subjetividade. São Paulo: Hucitec, 2003.
- RICOEUR, Paul. *La Mémoire, l’histoire, l’oubli*. Paris, 2000.
- TODOROV, Tzvetan. *Mémoire du mal, tentation du bien*. Robert Laffont, Paris, 2000.
- TODOROV, Tzvetan. *Les abus de la mémoire*. Arléa, Paris, 2004.
- YVES, Jean- & TADIÉ, Marc. *Le sens de la mémoire*. Paris, Éditions Gallimard, 1999.
- ZOURABICHVILI, François. “Deleuze. Une philosophie de l’événement”. In: *La philosophie de Deleuze*. Presses Universitaires de France, Paris, 2004.