

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELO
SISTEMA DE BIBLIOTECAS DA UNICAMP
DIRETORIA DE TRATAMENTO DA INFORMAÇÃO

R426m Ricœur, Paul, 1913
A memória, a história, o esquecimento / Paul Ricœur – tradução:
Alain François [et al.]. – Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.
Tradução de: *La mémoire, l'histoire, l'oubli*.
1. Memória (Filosofia). 2. História – Filosofia. 1. Título.

ISBN 978-85-268-0777-8

CDD 153.1
901

Índices para catálogo sistemático:

- | | |
|-------------------------|-------|
| 1. Memória (Filosofia) | 153.1 |
| 2. História – Filosofia | 901 |

Título original: *La mémoire, l'histoire, l'oubli*
Copyright © by Éditions du Seuil, 2000

Imagem da capa gentilmente cedida por

Staatliche Schlösser und Gärten
Baden-Württemberg
Kloster Wiblingen
Schloßstraße 38, 89079 Ulm



Copyright da tradução © 2007 by Editora da Unicamp

6ª reimpressão, 2014

Direitos reservados e protegidos pela Lei 9.610 de 19.2.1998.
É proibida a reprodução total ou parcial sem autorização,
por escrito, dos detentores dos direitos.

Printed in Brazil.
Foi feito o depósito legal.

Direitos reservados à
Editora da Unicamp
Rua Caio Prado, 50 – Campus Unicamp
CEP 13083-892 – Campinas – SP – Brasil
Tel./Fax: (19) 3521-7718/7728
www.editora.unicamp.br — vendas@editora.unicamp.br

3
O Esquecimento

Nota de orientação

O esquecimento e o perdão designam, separada e conjuntamente, o horizonte de toda a nossa pesquisa. Separadamente, na medida em que cada um deles depende de uma problemática distinta: no caso do esquecimento, a da memória e da fidelidade ao passado; no do perdão, a da culpabilidade e da reconciliação com o passado. Conjuntamente, na medida em que seus respectivos itinerários se recruzam num lugar que não é um lugar, e que o termo horizonte designa mais corretamente. Horizonte de uma memória apaziguada, e até mesmo de um esquecimento feliz.

Num sentido, a problemática do esquecimento é a mais vasta, na medida em que o apaziguamento da memória, em que consiste o perdão, parece constituir a última etapa de um percurso do esquecimento, que culmina nessa *ars oblivionis* que Harald Weinrich¹ desejaria ver constituída paralelamente à *ars memoriae* examinada e celebrada por Frances Yates. Foi em consideração a esse sentido que decidi incluir, no título da presente obra, o esquecimento, em pé de igualdade com a memória e a história. De fato, o esquecimento continua a ser a inquietante ameaça que se delinça no plano de fundo da fenomenologia da memória e da epistemologia da história. Sob esse aspecto, ele é o termo emblemático da condição histórica tomada como tema de nossa terceira parte, o emblema da vulnerabilidade dessa condição. Num outro sentido, o problema da memória é o mais vasto, visto que a eventual *ars oblivionis* se projeta como um duplo da *ars memoriae*, uma figura da memória feliz. Ora, de certa maneira, a idéia de memória feliz tinha aberto o caminho para toda a nossa empreitada, contanto que tratássemos de não deixar a patologia da memória levar a melhor sobre a fenomenologia da memória comum considerada em suas fases de cumprimento bem sucedido; é verdade que não sabíamos, então, qual seria o preço a pagar por atribuir sentido pleno à idéia de memória feliz, a saber, a travessia da dialética da história e da memória e, para concluir, a dupla prova do esquecimento e do perdão.

É nesse jogo de horizontes, no mesmo sentido em que podemos falar de jogo de escalas, que nossa investigação terminará. No sentido dado por Gadamer e que assumo, horizonte não quer dizer somente fusão dos horizontes, mas também fuga de horizontes, inacabamento. Tal con-

1 Cf. acima, pp. 76, 78, 80-82.

fissão não é inesperada num empreendimento que é apresentado, desde o início, sob o signo da crítica impiedosa dirigida contra a hubris da reflexão total.



Pode-se falar longamente sobre o esquecimento sem evocar ainda a problemática do perdão. É o que faremos neste capítulo. De início e maciçamente, é como dano à confiabilidade da memória que o esquecimento é sentido. Dano, fraqueza, lacuna. Sob esse aspecto, a própria memória se define, pelo menos numa primeira instância, como luta contra o esquecimento. Heródoto ambiciona preservar do esquecimento a glória dos gregos e dos bárbaros. E nosso famoso dever de memória enuncia-se como uma exortação a não esquecer. Porém, ao mesmo tempo, e no mesmo movimento espontâneo, afastamos o espectro de uma memória que nada esqueceria. Consideramo-la até mesmo monstruosa. Temos presente no espírito a fábula de Luis Borges sobre o homem que nada esquecia, retratado por Funes el memorioso². Haveria, portanto, uma medida no uso da memória humana, um “nada demasiado”, segundo uma fórmula da sabedoria antiga? O esquecimento não seria, portanto, sob todos os aspectos, o inimigo da memória, e a memória deveria negociar com o esquecimento para achar, às cegas, a medida exata de seu equilíbrio com ele? E essa justa memória teria alguma coisa em comum com a renúncia à reflexão total? Uma memória sem esquecimento seria o último fantasma, a última representação dessa reflexão total que combatemos obstinadamente em todos os registros da hermenêutica da condição histórica?

É preciso ter em mente esse pressentimento — essa Ahnung — durante toda a travessia dos desfiladeiros que escondem a linha do horizonte.

Não é exagero falar aqui de desfiladeiros a serem transpostos. Quem resolve avaliar os malefícios evidentes e os benefícios presumidos do esquecimento confronta-se, em primeiro lugar, com uma polissemia opressiva da palavra “esquecimento”, cuja abundância é atestada na história literária tal como Harald Weinrich a escreveu. Para nos livrar da opressão que a linguagem acrescenta, pela sua profusão, à inconstância nostálgica inerente ao tema do esquecimento, proponho uma grade de leitura baseada na idéia de grau de profundidade do esquecimento. Para esclarecer essa distinção, eu a colocarei em relação com a que presidiu, anteriormente, à descrição dos fenômenos mnemônicos considerados sob seu ângulo “objetal” (segundo o uso substantivo do termo “lembrança”), a distinção entre abordagem cognitiva e abordagem pragmática; sob a primeira, a memória foi apreendida de acordo com sua ambição de representar fielmente o passado, enquanto a segunda refere-se ao lado operatório da memória, seu exercício, o qual é a ocasião da ars memoriae, mas também de usos e abusos que tentamos repertoriar, segundo uma escala própria. O esquecimento convida a uma releitura das duas problemáticas e de sua articulação graças a um princípio novo de discriminação, o dos níveis de profundidade e de manifestação. De fato, o esquecimento propõe uma nova significação dada à idéia de profundidade que a fenomenologia da memória tende a identificar com a distância, com o afastamento, segundo uma fórmula horizontal da profundidade; o esquecimento propõe, no plano existencial, uma espécie de perspectivação que a metáfora da profundidade vertical tenta exprimir.

2 J. L. Borges, “Funes qui n’oubliait pas”, in *Fictions*, Paris, Gallimard, 1957.

Detendo-me um instante no plano da profundidade, proponho pôr em correlação a problemática relativa a esse nível com a abordagem cognitiva da memória espontânea. De fato, o que o esquecimento desperta nessa encruzilhada é a própria aporia que está na fonte do caráter problemático da representação do passado, a saber, a falta de confiabilidade da memória; o esquecimento é o desafio por excelência oposto à ambição de confiabilidade da memória. Ora, a confiabilidade da lembrança procede do enigma constitutivo de toda a problemática da memória, a saber, a dialética de presença e de ausência no âmago da representação do passado, ao que se acrescenta o sentimento de distância próprio à lembrança, diferentemente da ausência simples da imagem, quer esta sirva para descrever ou simular. A problemática do esquecimento, formulada em seu nível de maior profundidade, interveém no ponto mais crítico dessa problemática de presença, de ausência e de distância, no pólo oposto a esse pequeno milagre de memória feliz constituído pelo reconhecimento atual da lembrança passada.

É nesse ponto crítico que é proposta a grande bifurcação que vai comandar as duas primeiras partes deste estudo — a saber, a polaridade entre duas grandes figuras do esquecimento profundo, que denomino esquecimento por apagamento dos rastros, e esquecimento de reserva, expressão que, dentro em pouco, tentarei justificar. A essa grande bifurcação são dedicadas a primeira e a segunda partes deste capítulo. Como a denominação da primeira figura do esquecimento profundo permite compreender, é a problemática do rastro que comanda a do esquecimento nesse nível radical. Essa irrupção é totalmente previsível. Desde o início desta obra, fomos confrontados com a proposição do Teeteto de Platão de unir o destino da eikōn ao da tupos, da impressão, baseado num modelo da marca deixada por um anel na cera. É esse vínculo alegado entre imagem e impressão que o esquecimento obriga a explorar mais profundamente do que fizemos até agora. De fato, toda nossa problemática do rastro, da Antiguidade aos nossos dias, é herdeira dessa noção antiga de impressão, a qual, longe de resolver o enigma da presença da ausência que agrava a problemática da representação do passado, acrescenta-lhe seu enigma próprio. Qual?

Desde o comentário dos textos de Platão e de Aristóteles, fundamentados na metáfora da impressão na cera, propus distinguir três espécies de rastros: o rastro escrito, que se tornou, no plano da operação historiográfica, rastro documental; o rastro psíquico, que é preferível chamar de impressão, no sentido de afecção, deixada em nós por um acontecimento marcante ou, como se diz, chocante; enfim, o rastro cerebral, cortical, tratado pelas neurociências. Aqui, deixarei de lado o destino do rastro documental, que já foi discutido na segunda parte, não sem lembrar que, como todo rastro material — e, a esse respeito, o rastro cortical está do mesmo lado que o rastro documental —, ele pode ser alterado fisicamente, apagado, destruído; foi, entre outras finalidades, para conjurar essa ameaça de apagamento que se instituiu o arquivo. Resta a justaposição das duas outras espécies de rastros: rastro psíquico, rastro cortical. Toda a problemática do esquecimento profundo se decide nessa articulação.

A dificuldade é, em primeiro lugar, uma dificuldade de abordagem. É por caminhos radicalmente heterogêneos que temos acesso a um ou ao outro. Só conhecemos o rastro cerebral, cortical, externamente, pelo conhecimento científico, sem que a este corresponda uma prova sentida, vivida, como no caso dessa parte da sensibilidade orgânica que nos faz dizer que vemos “com” nossos olhos e que seguramos “com” nossas mãos. Não dizemos, da mesma maneira, que

pensamos “com” nosso cérebro. Aprendemos que esse cérebro-objeto é nosso cérebro, situado nessa caixa craniana que é nossa cabeça, com sua fachada de rosto, nossa cabeça, emblema da hegemonia que pretendemos exercer sobre nossos membros. Complexa é essa apropriação de “nosso” cérebro — e dos rastros que o conhecimento objetivo nele desenha. A primeira seção deste capítulo será dedicada às discussões sobre a noção de rastro mnésico³. Dela resulta o destino da primeira forma de esquecimento profundo, o esquecimento por apagamento dos rastros. O acesso aos presumidos rastros psíquicos é totalmente diverso. Ele é muito mais dissimulado. Só se fala deles retrospectivamente, com base em experiências precisas que têm como modelo o reconhecimento das imagens do passado; essas experiências fazem pensar, ulteriormente, que muitas lembranças, talvez as mais preciosas entre as lembranças de infância, não foram definitivamente apagadas, mas apenas tornadas inacessíveis, indisponíveis, o que nos leva a dizer que esquecemos menos do que acreditamos ou do que tememos.

A dificuldade relacionada à problemática dos dois rastros, porém, não é apenas de acesso aos fenômenos em questão. Ela diz respeito à própria significação que pode ser dada às duas acepções do rastro, uma externa, a outra, íntima. A primeira seção, dedicada ao manejo conceitual da idéia de rastro mnésico no âmbito das neurociências, está articulada em três momentos. 1) Perguntar-se-á, previamente, qual é a posição de princípio do filósofo que sou perante os cientistas que falam, de modo geral, de rastros mnésicos ou não mnésicos? 2) De modo mais específico: o que são rastros mnésicos? A esse respeito, que ensinamento mútuo se dão o fenomenólogo e o neurologista? É nesse estágio do questionamento que a interrogação mais importante será conduzida ao seu mais alto grau de problematidade. 3) Que lugar, finalmente, a questão do esquecimento ocupará no quadro das disfunções da memória? O esquecimento é realmente uma disfunção? É com esse terceiro segmento da investigação que o esquecimento por apagamento de rastros será delimitado mais de perto. Mas o princípio da solução proposta estará contido no primeiro momento, com as idéias de causa sine qua non, de substrato, de correlação entre organização e função. A orientação geral será a de um desvio epistemológico entre o discurso sobre o neuronal e o discurso sobre o psíquico. Esse desvio será protegido contra toda e qualquer extrapolação espiritualista ou reducionismo materialista, mediante uma abstenção sem falha, no plano ontológico, na querela clássica sobre a questão dita da união da alma e do corpo.

É graças a essa suspensão que levarei o mais longe possível, na segunda seção, a pressuposição sobre a qual se estabelece o recurso a uma noção distinta de rastro psíquico, seja qual for seu condicionamento neuronal. A experiência-chave, como acabamos de dizer, é a do reconhecimento. Falo dele como de um pequeno milagre. De fato, é no momento do reconhecimento que se considera a imagem presente como fiel à afecção primeira, ao choque do acontecimento. Onde as neurociências falam simplesmente de reativação dos rastros, o fenomenólogo, deixando-se instruir pela experiência viva, falará de uma persistência da impressão originária. É esse discurso que tentarei elevar a seu mais alto grau de incandescência, explorando, na esteira de Bergson, em *Matéria e Memória*, a pressuposição inteiramente retrospectiva de um nascimento da lembrança desde o exato momento da impressão, de uma “revivescência das imagens”

3 Adoto o vocabulário das neurociências, que falam de rastro mnésico. Reservo o termo mnemônico para o conjunto dos fenômenos ligados a uma fenomenologia da memória.

no momento do reconhecimento. Uma existência “inconsciente” da lembrança deve, então, ser postulada, independentemente do sentido que se possa atribuir a essa inconsciência. É essa hipótese da preservação por si, constitutiva da própria duração, que tentarei estender a outros fenômenos de latência, até o ponto em que essa latência possa ser considerada como uma figura positiva do esquecimento que denomino esquecimento de reserva. Efetivamente, é a esse tesouro do esquecimento que recorro quando tenho o prazer de me lembrar do que, certa vez, vi, ouvi, experimentei, aprendi, adquiri. É com base nessa perseverança que o historiador poderá, na esteira de Tucídides, edificar o projeto de um “conhecimento adquirido para sempre”.

Certamente, persiste o problema de atribuir, conjuntamente, o estatuto neuronal dos rastros mnésicos e o estatuto do que se diz em termos de persistência, remanência, revivescência, duração. Talvez fosse preciso se ater, pelo menos na espécie de discurso que assumo, à profissão da polissemia da noção de rastro, uma vez que a idéia de rastro psíquico reivindica um direito igual à de rastro neuronal. Duas leituras dos fenômenos mnemônicos estariam, assim, competindo. A primeira leva à idéia de esquecimento definitivo: é o esquecimento por apagamento de rastros; a segunda leva à idéia de esquecimento reversível e, até mesmo, à idéia do inesquecível, é o esquecimento de reserva. Nossos sentimentos ambivalentes em relação ao esquecimento encontrariam, assim, sua origem e sua justificação especulativa na competição entre duas abordagens heterogêneas do enigma do esquecimento profundo, uma ocorrendo no caminho da interiorização e da apropriação de um saber objetivo, a outra, no caminho da retrospectiva a partir da experiência princeps do reconhecimento. De um lado, o esquecimento nos anedronta. Não estamos condenados a esquecer tudo? De outro, saudamos como uma pequena felicidade o retorno de um fragmento de passado arrancado, como se diz, ao esquecimento. As duas leituras prosseguem no decorrer de nossa vida — com a permissão do cérebro.

Continuando nossa progressão ao longo do eixo vertical dos níveis de profundidade do esquecimento, chegamos às figuras do esquecimento manifesto. A terceira seção deste capítulo será dedicada a examiná-las. Prevalendo-nos da correlação acima proposta entre as grandes divisões deste capítulo e a distinção entre abordagem cognitiva e abordagem pragmática dos fenômenos mnemônicos, intitularemos essa seção de pragmática do esquecimento. O esquecimento manifesto é também um esquecimento exercido. Para nos ajudar a decifrar fenômenos originados dessa pragmática do esquecimento, adotarei a grade de leitura dos usos e abusos da memória, posta à prova das análises do segundo capítulo da primeira parte. Uma hierarquia semelhante escandirá a progressão na manifestação do esquecimento exercido. O esquecimento não oferecerá apenas um redobramento da descrição, em que os mesmos usos da memória se revelariam sob o novo ângulo dos usos do esquecimento; estes últimos trarão consigo uma problemática específica, distribuindo suas manifestações num eixo horizontal dividido entre um pólo passivo e um pólo ativo. O esquecimento revelará, então, uma estratégia astuciosa que lhe é muito própria. Para concluir, proporemos um exemplo desses usos e abusos do esquecimento emprestado da história do tempo presente.

No final dessa investigação dedicada à pragmática do esquecimento, o paralelo com a hierarquia dos usos e abusos da memória conduzirá, inelutavelmente, à questão de saber que eco e que respaldo as dificuldades e as ambigüidades levantadas pelo presumido dever de memória podem encontrar do lado do esquecimento — e por que não se pode falar de modo algum de dever de esquecimento.

I. O esquecimento e o apagamento dos rastros

Nas ciências neuronais, costuma-se enfrentar diretamente o problema dos rastros mnésicos, visando a localizá-los ou a subordinar as questões de topografia às de conexão, de hierarquia de arquiteturas sinápticas; daí, passa-se às relações entre organização e função e, com base nessa correlação, identifica-se o correspondente mental (ou psíquico) do cortical em termos de representações e de imagens, entre as quais as imagens mnésicas. O esquecimento é então evocado nas proximidades das disfunções das operações mnésicas, na fronteira incerta entre o normal e o patológico.

Esse programa e essa progressão de pensamento são cientificamente irrepreensíveis. E refarei esse percurso sob a condução do neurologista. As questões do filósofo — de um filósofo — são de outra ordem. Em primeiro lugar, há a questão prévia, evocada em nossa nota de orientação, do lugar da idéia de rastro cortical na tipologia dos empregos da noção. Uma vez situada a idéia de rastro cortical, a questão é saber como se reconhece que um rastro é um rastro mnésico, a não ser, no plano da função e da expressão física, pela relação com o tempo e com o passado. Ora, para o fenomenólogo, essa relação é especificada pela problemática central da imagem-lembrança, ou seja, a dialética de presença, de ausência e de distância que inaugurou, acompanhou e atormentou nossa pesquisa. O papel do filósofo é, então, relacionar a ciência dos rastros mnésicos com a problemática central em fenomenologia da representação do passado. A releitura dos trabalhos do neurologista, que faremos em seguida, é totalmente comandada por essa confrontação do saber neurológico com a dialética da imagem mnemônica. Essa confrontação exclui um ataque direto da noção de rastro mnésico. Impõe-se a paciência de um longo desvio que começa pelo esclarecimento da relação que a espécie de filosofia aqui professada mantém com as neurociências. Depois, a noção de rastro mnésico poderá ser abordada frontalmente quanto à sua relação com o enigma da representação presente do passado ausente. Porém, mesmo então, ainda não se terá falado, especificamente, do esquecimento: que espécie de disfunção é essa? Seria uma disfunção como as amnésias ligadas à clínica?

a) No que diz respeito à minha posição de filósofo perante as neurociências, tomarei a liberdade de resumir a argumentação que desenvolvi em minha discussão com Jean-Pierre Changeux em *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*⁴. Não é no plano de uma ontologia monista ou dualista que tento me manter, mas no de uma semântica dos discursos mantidos, por um lado, pelas ciências neuronais, e, por outro, pelos filósofos que reivindicam a tripla herança da filosofia reflexiva francesa (de Maine de Biran e Ravaisson a Jean Nabert), da fenomenologia (de Husserl a Sartre e Merleau-Ponty) e da hermenêutica (de Schleiermacher a Dilthey, Heidegger e Gadamer)⁵. Eu

4 J.-P. Changeux e P. Ricœur, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, op. cit.

5 Já no início, declarei o seguinte: “Minha tese inicial é que os discursos dos dois lados derivam de duas perspectivas heterogêneas, isto é, não redutíveis uma à outra e não deriváveis uma da outra. Num discurso, trata-se de neurônios, de conexões neuronais, de sistema neuronal; no outro, fala-

me apoiava, então, na idéia de que todo saber, por definição limitado, relaciona-se ao que é, para ele, o referente último, reconhecido como tal pela comunidade científica da mesma disciplina, esse referente não sendo último senão nesse campo e definindo-se ao mesmo tempo em que ele. Não se deve, portanto, transformar um dualismo de referentes num dualismo de substâncias. Essa proibição diz respeito tanto ao filósofo como ao cientista: para o primeiro, o termo “mental” não se iguala ao termo “imaterial”, muito pelo contrário. O mental vivido implica o corporal, mas num sentido da palavra “corpo” irredutível ao corpo objetivo tal como é conhecido nas ciências da natureza. Ao corpo-objeto opõe-se semanticamente o corpo vivido, o corpo próprio, meu corpo (de onde falo), teu corpo (a ti, a quem me dirijo), seu corpo (dele ou dela, de quem conto a história). Há apenas um corpo meu, enquanto todos os corpos-objetos estão diante de mim. Um problema que continua mal resolvido pelo fenomenólogo hermenêutico é o de explicar a “objetivação”, como ele diz, pela qual o corpo próprio é apreendido como “corpo-objeto”. De fato, o trajeto entre o corpo próprio e o corpo-objeto é longo. É preciso fazer o desvio através da idéia de uma natureza comum e, para isso, passar pela idéia de uma intersubjetividade fundadora de um saber comum, e remontar até a atribuição de estados mentais comparáveis e concordantes entre uma pluralidade de sujeitos encarnados. Em última instância, só essa pluralidade está habilitada a dizer “meu” cérebro como um dos cérebros, outro entre todos os outros. Posso então dizer que o outro tem, como eu, um cérebro. É no fim desse longo circuito que existe “o” cérebro, objeto das neurociências. Estas têm como indiscutível o processo de objetivação que continua a ser para a fenomenologia hermenêutica um problema considerável, em muitos aspectos mal resolvido. Em que sentido, de fato, o corpo próprio e o corpo-objeto são o mesmo corpo? O problema é difícil, na medida em que não se vê, à primeira vista, passagem alguma de uma ordem de discurso para a outra: ou falo de neurônios, etc., e me ateno a certa linguagem, ou falo de pensamentos, ações, sentimentos, e os ligo a meu corpo, com o qual tenho uma relação de posse, de pertencimento. Podemos agradecer a Descartes por ter levado o problema do dualismo epistemológico a seu ponto crítico, além das facilidades e das confusões do hilemorfismo medieval, até ao limiar da noção do “homem”, como esse ser que não está em seu corpo como o co-

se de conhecimentos, ações, sentimentos, isto é, de atos ou estados caracterizados por intenções, motivações, valores. Combaterei, portanto, o que chamarei, doravante, de amálgama semântico, e que vejo resumido na fórmula digna de um oxímoro: “O cérebro pensa” (*op. cit.*, p. 25).

- 6 No que diz respeito à noção de referente último, o problema foi encontrado várias vezes nesta obra; assim, ao tratar da operação historiográfica, admiti que o referente último era a ação em comum no trajeto da formação do vínculo social e das identidades aferentes. De maneira mais precisa, adotei, no plano da representação literária historiadora, o conceito de pacto de leitura entre o escritor e seu público, pelo qual são delimitadas as expectativas, por exemplo, de ficção ou de realidade, tratando-se de uma história contada. Um pacto de mesma natureza se estabelece tacitamente entre os cientistas e o público esclarecido.
- 7 Em *La Nature et la Règle*, apresento esse problema como o de um terceiro discurso: seria um discurso absoluto, outra versão do discurso da reflexão aqui combatido? Ou outro discurso, quer especulativo à maneira de Spinoza ou dos pós-kantianos, quer francamente mítico, aberto a múltiplas transposições?

mandante em seu navio⁸. Ora, o cérebro é, sob esse aspecto, notável: enquanto tenho com alguns órgãos — sensoriais, motores — uma relação dupla que me permite tanto considerar os olhos e as mãos como partes da natureza objetiva, quanto dizer que vejo com meus olhos, seguro com minhas mãos, não posso dizer, da mesma maneira, de acordo com o mesmo sentido de pertencimento, que penso com meu cérebro. Não sei se é contingente que o cérebro seja insensível, mas o fato é que não sinto nem movo meu cérebro como um órgão meu; nesse aspecto, ele é totalmente objetivo. Só me aproprio dele enquanto alojado em minha caixa craniana, portanto, nessa cabeça que honro e protejo como lugar de poder, de hegemonia, na postura vertical, essa maneira de se apresentar e de se manter diante do resto do mundo. O cientista se permite, talvez, dizer que o homem pensa com seu cérebro; para o filósofo, não há paralelo entre as duas frases: “eu seguro com minhas mãos”, “eu compreendo com meu cérebro”. Para ele, o cientista se concede uma permissão em seu pacto de discurso que faz com que a preposição “com” designe outra coisa que não o elo vivido de pertencimento e de posse referente ao corpo próprio, ou seja, à relação entre organização e função, de que falaremos um pouco.

Colocando-se na fronteira entre o epistemológico e o ontológico, o filósofo se aterá de bom grado à fórmula de Platão em *Fédon*: Sócrates, ao ser interrogado sobre as causas que fazem com que ele não fuja, mas permaneça sentado à espera da morte que lhe é infligida pela cidade, dá duas respostas: ele permanece nessa posição porque os membros de seu corpo ali o retêm; o corpo é então a causa sem a qual — a *causa sine qua non*; mas a causa verdadeira que faz com que ele permaneça ali é a obediência às leis da cidade. Retomando a fórmula, direi que o cérebro só é causa no plano da condicionalidade expressa pela idéia de *causa sine qua non*. Pode-se então falar como Aristóteles, no âmbito de sua teoria das formas de causalidade, de causa material, ou, como prefiro dizer, de substrato.

O cientista ainda respeita os limites desse discurso causal quando se restringe a falar da “contribuição” de tal área cortical, do “papel”, da “implicação”, e mesmo da “responsabilidade” de tal montagem neuronal, ou ainda quando declara que o cérebro está “envolvido” no aparecimento de tais fenômenos psíquicos. Porém o biólogo exige mais, e isso independentemente da opção filosófica compartilhada de bom grado pela comunidade científica, para a qual o dualismo alma-corpo é anátema e o monismo materialista uma pressuposição evidente na condição de artigo do pacto que rege a comunidade científica. O homem das neurociências reivindica, em seu próprio campo, um uso menos negativo da causalidade que reina entre a estrutura ou a organização e a função. Essa relação passa por cima de certa heterogeneidade — a organização não é a função — e, nessa condição, equivale a correlação. E esta exprime mais do que a *causa sine qua non*: a esta, ela acrescenta uma condicionalidade positiva que autoriza

8 F. Azouvi, “La formation de l’individu comme sujet corporel à partir de Descartes” in G. Cazzaniga e C. Zarka (dir.), *L’individuo nel pensiero moderno, secoli 16-18*; trad. franc., *L’individu dans la pensée moderne, XVII-XVIII siècle*, t. I, Pisa, ETS, Istituto italiano di cultura (Fr.), Università degli Studi (Pisa), 1995.

in fine a afirmação de que o cérebro é essa organização que faz com que eu pense ou, em resumo, que me faz pensar. Levando sua vantagem mais além, o biólogo buscará argumentos na correlação entre a estrutura e a função e transferirá para a organização cerebral entidades que dependem, por outro lado, do discurso do mental, como representações e imagens, entidades que têm visivelmente uma ligação com a função. Aqui, o filósofo hesitará e suspeitará de um amálgama semântico que, segundo ele, infringe as permissões ligadas à idéia de correlação. Mas o biólogo se prevalece da nova ambigüidade relacionada com a noção de função: progressivamente, todo o não-cortical é função. A tendência hegemônica própria a toda ciência exerce-se, então, em relação às ciências próximas, quer abaixo do nível da organização cortical molar, no plano da química biológica, implicada particularmente no tratamento dos permutadores sinápticos, quer, de maneira mais problemática para o filósofo, acima do nível propriamente cortical, na ordem das ciências cognitivas (falamos de ciências neuro-cognitivas), da psicologia do comportamento, da etologia, da psicologia social, mesmo que, para tanto, tenha de transpor alegremente o passo entre rastro cortical e rastro cultural. Aqui, o filósofo obrigar-se-á, de modo natural, a moderar sua vigilância semântica com uma tolerância em relação a transgressões admitidas, como por estipulação, pela comunidade científica em questão. É assim que o neurologista se autoriza a pôr as imagens no cérebro, a despeito das ressalvas nutridas pelo rigorismo semântico do filósofo. A transgressão parece menos flagrante a este último quando as ciências neuronais se avizinham da fenomenologia da ação, com base na idéia de que o cérebro é um sistema projetivo, uma vez que as idéias anexas de antecipação, de exploração dependem de um novo domínio misto como se, na dimensão prática, a fronteira entre os dois discursos, científico e fenomenológico, fosse mais porosa do que na dimensão teórica. No plano da ação, a correlação entre neurologia e fenomenologia equivale a correspondência⁹.

b) Com a questão mais específica dos rastros mnésicos, estreitamos nosso domínio e nos aproximamos da morada da amnésia e do esquecimento. Ao mesmo tempo, aproximamo-nos do cerne do debate, ou seja, da relação entre a significação fenomenológica da imagem-lembrança e a materialidade do rastro.

À primeira vista, a fenomenologia tem pouco a esperar do ensino da clínica prolongada pela observação anatomofisiológica aplicada ao cérebro. Várias vezes, arrisquei-me a dizer que o conhecimento do que se passa no cérebro só contribui diretamente para a autocompreensão nos casos de disfunções, em razão de o comportamento ser

9 A. Berthoz, *Le Sens du mouvement*, Paris, Odile Jacob, 1991. A. Clark, *Being there: Putting Brain, Body and World together again*, MIT, 1997. J. Geanerod, *Cognitive Neuroscience of Action*, Blackwell, 1997. J.-L. Petit, "Introduction générale", in J.-L. Petit (ed.), *Les Neurosciences et la Philosophie de l'action*, prefácio de Alain Berthoz, Paris, Vrin, 1997, pp. 1-37. Quanto a mim, interessei-me por tais desenvolvimentos na medida em que minha abordagem do fenômeno social visado pela operação historiográfica coordenou representação e ação. Encontramos, ao mesmo tempo, uma tese cara a G. Canguilhem, referente à idéia de meio. Este não é o mundo já pronto, tal como a experiência o conhece, mas esse meio ambiente que os vivos configuram com sua atividade exploradora. Cf. *La Connaissance de la vie*, *op. cit.*

por elas afetado, nem que seja apenas sob a forma do recurso aos tratamentos, e, de um modo geral, em razão dos reajustes das condutas a um ambiente “reduzido”, segundo uma expressão de Kurt Goldstein retomada por Georges Canguilhem. Porém, mesmo então, quando ocorre uma doença, que implica diretamente o cérebro, o reajuste de todas as condutas à “situação catastrófica” exige de tal forma a atenção dos familiares do doente — sem falar da perturbação deste último — que esse transtorno das condutas impede que os saberes sobre o cérebro sejam levados em conta. As neurociências, somos tentados a dizer, não contribuem, diretamente, em nada para a conduta da vida. É por isso que podemos desenvolver um discurso ético e político sobre a memória — e empreender atividades científicas especializadas em várias ciências humanas — sem mesmo mencionar o cérebro. A própria epistemologia do conhecimento histórico não teve nem ocasião, nem obrigação de recorrer às ciências neuronais; seu referente último, a ação social, não o exigia. Nem por isso reivindicaria para a fenomenologia da memória um direito qualquer de ignorância quanto às ciências neuronais.

As neurociências focadas na memória podem instruir, uma primeira vez, a conduta da vida no nível desse saber refletido em que consiste uma hermenêutica da vida. Além da utilidade direta, há a curiosidade pelas coisas da natureza, entre as quais o cérebro é, provavelmente, a mais maravilhosa produção. Ora, essa curiosidade — a mesma, em suma, que aquela que motiva a epistemologia da história — é uma das disposições que articula nossa relação com o mundo. A dependência causal em que estamos em relação ao funcionamento cerebral, dependência cujo conhecimento devemos à curiosidade, não deixa de nos ensinar, ainda que na ausência de um sofrimento qualquer causado por uma disfunção. Esse ensinamento contribui para nos alertar contra a pretensiosa *hubris* que gostaria de nos fazer passar por donos e proprietários da natureza. É todo nosso ser-no-mundo que se abala. Se há um ponto no qual a fenomenologia da memória se encontra em ressonância com esse ensinamento geral das neurociências, é no nível de nossas reflexões sobre a mundanidade da lembrança na esteira da obra de Casey, *Remembering*¹⁰. Podemos, porém, ampliar essa brecha no muro do desconhecimento mútuo.

É notável que os trabalhos diretamente dedicados à memória e a suas distorções¹¹ destinem tantos esforços ao que P. Buser¹² denomina uma taxinomia da memória, ou melhor, das memórias: quantas memórias, pergunta-se, precisamos contar? É o segundo grande ensinamento recebido da clínica. Nesse nível, impõe-se uma confrontação direta com a fenomenologia da memória proposta mais acima. A esse respeito, as discordâncias, mais superficiais do que parecem à primeira vista, não deveriam surpreender. Elas se devem essencialmente às diferenças no plano do questionamento e dos métodos de abordagem. Nossa tipologia, com seus pares de opostos, era essencialmente motivada pela questão do tempo, da distância e da profundidade temporal; além disso, ela era orientada por uma conceitualidade tradicional (o que vimos em

10 Cf. acima, primeira parte, cap. 1, pp. 54-60.

11 D. Schacter (dir.), *Memory Distortions*, Harvard University Press, 1995.

12 Pierre Buser, *Cerveau de soi, Cerveau de l'autre*, Paris, Odile Jacob, 1998.

conceitos como representação, ficção, “representação pictórica”); enfim, ela era guiada pela preocupação com a análise essencial, muitas vezes na contracorrente das distinções do senso comum ou da psicologia experimental da época.

Por seu lado, a taxinomia originada da clínica depende de condições de observação que estão, na maioria das vezes, muito distanciadas daquelas da vida cotidiana: ora são reconstruções de estruturas que devem ser pressupostas para explicar o caráter seletivo dessa ou daquela disfunção, ora são observações conduzidas em condições totalmente artificiais, sendo que é o experimentador quem dá as cartas, particularmente na formulação de tarefas propostas aos sujeitos de experiência; por sua vez, as respostas dadas a essas tarefas são interpretadas em função da variedade dos critérios de sucesso escolhidos, ou até mesmo da diversidade das opções dos pesquisadores, muitas vezes formados em tradições experimentais bastante diferentes. Assim, as distinções que P. Buser propõe resultam de uma espécie de *consensus* para o qual contribuíram, além da clínica propriamente dita, as ciências cognitivas, a psicologia do comportamento, a etologia, a psicologia social. Nem por isso essas distinções deixam de ser interessantes. É o caso da distinção mais bem ratificada entre memória de curto prazo e memória de longo prazo e, em seguida, das distinções internas de uma ou de outra. Assim, fala-se de memória imediata, subdivisão da memória de curto prazo, cuja eficiência é medida na escala da segunda (estamos, desde o início, no tempo objetivo dos cronômetros); falar-se-á também de memória de trabalho, cuja denominação lembra a maneira pela qual ela foi identificada, ou seja, na ocasião da execução de tarefas cognitivas diversas definidas pelo experimentador. Particularmente interessante é a distinção entre memória declarativa e memória processual (a das atividades gestuais e das aptidões motoras); essa distinção nos faz lembrar a de Bergson entre as “duas memórias”, ou a teoria dos *habitus* de Panofsky, Elias, Bourdieu. É notável que a compartimentação não parou de ser aprofundada, segundo a classe das atividades em questão (aprendizagem, reconhecimento de objetos, de rostos, aquisições semânticas, saberes e habilidades, etc.); até a memória espacial tem direito a uma menção distinta. Ficamos surpresos, ao mesmo tempo, com a amplitude e com a precisão da informação, e com certa estreiteza inerente ao caráter abstrato das condições de experiência relativamente às situações concretas da vida, em relação, além disso, às outras funções mentais e, enfim, em relação ao envolvimento de todo o organismo. A esse respeito, os esforços para compensar essa compartimentação, à qual se refere P. Buser, levada até uma fragmentação das memórias especializadas, merecem ser considerados; foi assim que a noção de consciência, no sentido de vigilância simples ou *awareness*, fez seu reaparecimento no campo das disciplinas neurocognitivas e, com ela, a noção de níveis conscienciais. Obtém-se, dessa forma, a interessante distinção entre memória explícita e memória implícita de ordem infraconsciente. Sob esse aspecto, o título que Buser deu a seu capítulo — “Consciência e infraconsciência” — exprime perfeitamente a ambição de rememorar as taxinomias esmigalhadas em função não mais de critérios de êxito na resolução das tarefas, mas dos níveis conscienciais. Não é mais então, como há pouco, o lado de “mundanidade” da memória que é visitado, mas seus modos de

re-apropriação pela consciência subjetiva. Nossa teoria da atribuição da memória se encontra, assim, enriquecida pela consideração dos graus de efetividade da tomada de consciência. Mais adiante, retomaremos esse tema a respeito da recordação e dos distúrbios da recordação suscetíveis de despertar o interesse por uma investigação sobre o esquecimento.

Provavelmente, o leitor deve se perguntar o que foi feito, nisso tudo, das localizações cerebrais ou da atribuição de tal função mnemônica a determinado circuito, a determinada arquitetura neuronal. Alcançamos aqui o ponto mais delicado da aventura, não tanto no plano da observação anatomoclínica, mas no plano da interpretação de um saber sobre os rastros mnésicos.

De fato, é no momento em que as ciências neuronais estão mais perto de seu alvo que elas atingem o ponto mais extremo de problematidade. As localizações em termos de áreas, circuitos, sistemas, são a mais notável ilustração da correlação entre organização e função. O que acabamos de descrever sob a égide da taxinomia das memórias concerne ao lado função para o qual a ciência propriamente neuronal procura a contrapartida em termos de organização, a contrapartida cortical. Aqui, tocamos no aspecto mais notável e mais admirável de toda a empreitada: fazer avançar conjuntamente a identificação das funções e a das organizações. Sob esse aspecto, a área das localizações está longe de encerrada.

Mas o que teríamos compreendido, afinal, se tivéssemos conseguido elaborar um quadro com duas colunas, apresentando, de um lado, a geografia cortical e, do outro, a taxinomia funcional? Teríamos compreendido o fenômeno mnemônico na sua mais íntima constituição?

Na verdade, é a própria significação da noção de rastro, em relação ao tempo decorrido, que nos empenhamos em esclarecer. A dificuldade com a qual esbarra toda a empreitada resulta de um fato simples: “Todos os rastros estão no presente. Nenhum deles exprime ausência, muito menos anterioridade. Então, é preciso dotar o rastro de uma dimensão semiótica, com um valor de signo, e considerar o rastro como um efeito-signo, signo da ação do sinete sobre a impressão” (*Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, p. 170). Passaremos da metáfora da impressão na cera à do grafismo no quadro? A aporia é a mesma: “O que faz com que a inscrição esteja, ao mesmo tempo, presente como tal e como signo do ausente, do anterior?” (*ibid.*) Invocar-se-á a “estabilidade dos rastros”, à maneira de hieróglifos? (J.-P. Changeux fala de “hieróglifos sinápticos”, *op. cit.*, p. 164.) Resta decifrar os hieróglifos, como quando se lê a idade da árvore, contando-se os círculos concêntricos desenhados no corte do tronco. Em resumo, “para pensar o rastro, é preciso pensá-lo, simultaneamente, como efeito presente e signo de sua causa ausente. Ora, no rastro material não há alteridade, não há ausência. Nele, tudo é positividade e presença” (*op. cit.*, p. 170).

Nesse sentido, a aporia estava completa desde sua primeira formulação no *Teteto* de Platão. A metáfora da impressão não resolve o enigma da representação da ausência e da distância. Não é o seu papel. Este é fazer corresponder uma função a uma organização. Quanto à função mnemônica, ela é especificada, entre todas as outras,

pela relação da representação com o tempo e, no cerne dessa relação, pela dialética de presença, ausência e distância que é a marca do fenômeno mnemônico. Apenas o discurso sobre o mental o explica. Então, a tarefa das neurociências é dizer não o que me faz pensar, ou seja, essa dialética que dá tanto o que pensar, mas o que faz com que eu pense, ou seja, a estrutura neuronal sem a qual eu não pensaria. Já é alguma coisa, mas não é tudo.

c) Resta falar do esquecimento! A clínica só aborda o tema preciso do esquecimento na proximidade das disfunções ou, como se diz, das “distorções da memória”. Mas o esquecimento é uma disfunção, uma distorção? Em certos aspectos, sim. Tratando-se do esquecimento definitivo, atribuível a um apagamento dos rastros, ele é vivido como uma ameaça: é contra esse tipo de esquecimento que fazemos trabalhar a memória, a fim de retardar seu curso, e até mesmo imobilizá-lo. As extraordinárias façanhas da *ars memoriae* destinavam-se a conjurar a infelicidade do esquecimento por uma espécie de supervalorização da memorização que vinha acudir a rememoração. Mas a memória artificial é a grande perdedora dessa batalha desigual. Em resumo, o esquecimento é deplorado da mesma forma que o envelhecimento ou a morte: é uma das faces do inelutável, do irremediável. No entanto, o esquecimento está associado à memória, como veremos nos dois itens seguintes: suas estratégias e, em certas condições, sua cultura digna de uma verdadeira *ars oblivionis* fazem com que não seja possível classificar, simplesmente, o esquecimento por apagamento de rastros entre as disfunções ao lado da amnésia, nem entre as distorções da memória que afetam sua confiabilidade. Alguns dos fatos que evocaremos mais adiante dão crédito à idéia paradoxal segundo a qual o esquecimento pode estar tão estreitamente confundido com a memória, que pode ser considerado como uma de suas condições. Essa imbricação do esquecimento com a memória explica o silêncio das neurociências em relação à experiência tão inquietante e ambivalente do esquecimento comum. Mas o primeiro silêncio é, nesse caso, o dos próprios órgãos. A esse respeito, o esquecimento comum segue o destino da memória feliz: esta é muda em sua base neuronal. Os fenômenos mnemônicos são vividos no silêncio dos órgãos. O esquecimento comum está, sob esse aspecto, do mesmo lado silencioso que a memória comum. Esta é a grande diferença entre o esquecimento e as amnésias de todos os tipos sobre as quais é fértil a literatura clínica. Mesmo a infelicidade do esquecimento definitivo continua a ser uma infelicidade existencial que convida mais à poesia e à sabedoria do que à ciência. E, se esse esquecimento tivesse uma palavra a dizer no plano do saber, seria para questionar novamente a fronteira entre o normal e o patológico. Esse efeito de emaranhamento não é o menos perturbador. Outra problemática que não a problemática biológica e médica eleva-se nesse fundo de silêncio: a das situações-limite em que o esquecimento vem se juntar ao envelhecimento e à mortalidade; então, não são apenas os órgãos que permanecem silenciosos, mas o discurso científico e o discurso filosófico, na medida em que este continua preso nas redes da epistemologia. A filosofia crítica da história e da memória tampouco se mostra à altura da hermenêutica da condição histórica.

II. O esquecimento e a persistência dos rastros

Não encerramos a questão da inscrição. Como foi dito, a noção de rastro não se reduz nem ao rastro documentário, nem ao rastro cortical; ambos consistem em marcas “exteriores”, embora em sentidos diferentes: o da instituição social para o arquivo, o da organização biológica para o cérebro; resta o terceiro tipo de inscrição, o mais problemático, embora o mais significativo para a seqüência de nossa investigação; ele consiste na persistência das impressões primeiras enquanto passividades: um acontecimento nos marcou, tocou, afetou e a marca afetiva permanece em nosso espírito.

É notável que essa tese seja da ordem do pressuposto. Diremos por que dentro de um instante. Mas antes desenvolvamos os múltiplos pressupostos aqui implicados. De um lado, e este é o pressuposto fundamental, admito que, a título originário, o próprio das afecções é sobreviver, persistir, permanecer, durar, conservando a marca da ausência e da distância, cujo princípio buscamos em vão no plano dos rastros corticais; neste sentido, essas inscrições-afecções conteriam o segredo do enigma do rastro mnemônico: seriam o depositário da significação mais dissimulada, embora mais originária, do verbo “permanecer”, sinônimo de “durar”. Esse primeiro pressuposto situa toda a análise que se segue nas proximidades de Bergson em *Matéria e Memória*¹³.

Por outro lado, essa significação ser-nos-ia geralmente mascarada em razão dos obstáculos à recordação que tentaremos inventariar na terceira seção deste capítulo. Sob esse aspecto, certas experiências privilegiadas cuja figura chave evocaremos logo a seguir constituem, apesar desses obstáculos, o início de uma verificação existencial desse segundo pressuposto.

Terceiro pressuposto: não há a menor contradição entre a afirmação a respeito da capacidade das inscrições-afecções de permanecer e durar e o saber a respeito dos rastros corticais; o acesso a esses dois tipos de rastros inscreve-se em modos de pensamento heterogêneos: existencial de um lado, objetivo do outro.

Quarto pressuposto: a sobrevivência das imagens, reconhecida em sua especificidade graças aos dois últimos pressupostos, merece ser considerada como uma forma fundamental de esquecimento profundo, que chamo de esquecimento de reserva.

O primeiro pressuposto será o objeto da discussão principal. O segundo será examinado na terceira seção deste capítulo. O quarto surgirá na conclusão da presente seção.

O terceiro pode ser discutido desde agora na medida em que questiona diretamente a diferença entre os dois tipos de rastros aqui confrontados: o rastro cortical e o rastro psíquico. É preciso afirmar com convicção que nada é subtraído dos ensinamentos mais bem estabelecidos das neurociências por essa exploração do rastro afetivo: déficits mais ou menos graves continuam a ameaçar nossa memória e fazem com que o esquecimento por apagamento dos rastros corticais continue a ser a figura

13 Henri Bergson, *Matière et Mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit* (1896), *op. cit.*

cotidiana dessa insidiosa ameaça; além disso, a base cortical de nossa existência corporal não cessa de constituir a causa *sine qua non* de nossa atividade mental no silêncio dos órgãos; finalmente, a correlação entre organização e função tampouco deixa de entreter, sem que o saibamos, a base contínua de nossa existência corporal. Portanto, não é de encontro a essa estrutura básica que a hipótese de trabalho aqui proposta desenvolve seus meios de provas. Trata-se de dois saberes heterogêneos sobre o esquecimento: um saber exterior e um saber íntimo. Cada qual comporta suas razões de confiança e seus motivos de suspeita. Por um lado, confio na máquina corporal no exercício da memória feliz; mas desconfio de seus recursos mal controlados de nocividade, de inquietação e de sofrimento. Por outro lado, confio na capacidade originária de durar e permanecer das inscrições-afecções, capacidade sem a qual eu não teria acesso algum à compreensão parcial do que significa presença da ausência, anterioridade, distância e profundidade temporal; mas também desconfio dos entraves impostos ao trabalho da memória, os quais, por sua vez, se converteram em oportunidade de usos e abusos para o esquecimento. É assim que chegamos a confundir impedimentos potencialmente reversíveis com um apagamento incontornável. Essa confusão não é menos prejudicial no plano epistemológico do que no plano existencial. À hesitação entre a ameaça de um esquecimento definitivo e a obsessão de uma memória proibida acrescenta-se a incapacidade teórica de reconhecer a especificidade do rastro psíquico e a irredutibilidade dos problemas ligados à impressão-afecção. Esse estado de confusão tanto epistemológico quanto existencial nos obriga a voltar ao primeiro pressuposto, que os dois seguintes apenas reforçam.

Quais experiências podem ser consideradas como confirmações da hipótese da sobrevivência das impressões-afecções além de sua aparição? Neste ponto, a experiência *princeps* é a do reconhecimento, esse pequeno milagre da memória feliz. Uma imagem me acode ao espírito; e digo em meu coração: é ele sim, é ela sim. Reconheço-o, reconheço-a. Esse reconhecimento pode assumir diferentes formas. Ele já se produz no decorrer da percepção: um ser esteve presente uma vez; ausentou-se; voltou. Aparecer, desaparecer, reaparecer. Nesse caso, o reconhecimento ajusta – ajunta – o reaparecer ao aparecer por meio do desaparecer. Essa pequena felicidade da percepção deu ensejo a muitas descrições clássicas. Pensa-se em Platão evocando os malogros da confusão e as chances do reconhecimento obtido no *Teeteto* e no *Filebo*. Pensa-se na peripécia do reconhecimento, na *anagnōrīsis* — na tragédia grega: Édipo reconhece em sua própria pessoa o maléfico iniciador dos males da cidade. Pensa-se em Kant reconstruindo a objetividade do fenômeno na base da tríplice síntese subjetiva, a *recognition* (*Rekognition*) vindo coroar a simples apreensão na intuição e na reprodução das representações na imaginação. Pensa-se também em Husserl, que iguala a percepção do objeto espacial à combinatória de seus perfis ou esboços. Por sua vez, a *recognition* kantiana terá uma descendência conceitual na *Anerkennung*, o reconhecimento hegeliano, esse ato ético no qual culmina a problemática da intersubjetividade na articulação do espírito subjetivo e do espírito objetivo. De muitos modos, conhecer é reconhecer. O reconhecimento também pode apoiar-se num suporte material, numa apresentação figurada,

retrato, foto, pois a representação induz a identificação com a coisa retratada em sua ausência: a esse entrelaçamento eram dedicadas as intermináveis análises de Husserl, que ligavam *Phantasie*, *Bild* e *Erinnerung*.

Finalmente, há o reconhecimento propriamente mnemônico, geralmente chamado de reconhecimento, fora do contexto de percepção e sem suporte de representação necessário; ele consiste na exata superposição da imagem presente à mente e do rastro psíquico, também chamado de imagem, deixado pela impressão primeira. Ele realiza o “ajuste”, evocado pelo *Tecteto*, entre o colocar do pé e a impressão antiga. Esse pequeno milagre de múltiplas facetas propõe a solução em ato do enigma primeiro, constituído pela representação presente de uma coisa passada. A esse respeito, o reconhecimento é o ato mnemônico por excelência. Sem essa resolução efetiva, o enigma continuaria a ser uma aporia pura e simples. É para esse ato que converge o feixe de presunções de confiabilidade ou de não-confiabilidade apontado para a lembrança. Talvez tenhamos colocado o pé na impressão errada, ou apanhado o pombo errado no pombal. Talvez tenhamos sido vítimas de um falso reconhecimento, como quem, de longe, confunde uma árvore com uma personagem conhecida. Entretanto, quem poderia abalar, com suas suspeitas dirigidas de fora, a certeza ligada à felicidade de tal reconhecimento que consideramos, em nosso coração, como indubitável? Quem pode afirmar nunca ter confiado em tais reencontros da memória? Os acontecimentos norteadores, os acontecimentos fundadores de uma existência solitária ou compartilhada não dependem dessa confiança primeira? E não continuamos a medir nossas confusões e nossas decepções em função dos sinais oriundos de um reconhecimento inabalável?

Como acabamos de dizer, o enigma da presença da ausência está resolvido na efetividade do ato mnemônico e na certeza que coroa essa efetividade. Mas ele não se tornaria mais impenetrável no plano especulativo? De fato, voltemos ao termo de nosso primeiro pressuposto: estimamos que a impressão-afecção permanece. E por permanecer, ela possibilita o reconhecimento. Mas como sabemos disso? O enigma especulativo subsiste no próprio cerne de sua resolução efetiva. De fato, o pressuposto é inteiramente retrospectivo. Ele é proferido a posteriori. Talvez seja mesmo este o modelo do a posteriori. Na narrativa ulterior, ele apenas se enuncia no futuro composto do subjuntivo: se tiver sido verdade que reconheci este ser amado como tendo permanecido o mesmo apesar de uma longa ausência, uma ausência definitiva. “Tardei a reconhecer-te, ó verdade!” exclama dolorosamente Santo Agostinho. Tardei a reconhecer-te é a confissão emblemática de todo reconhecimento. Sobre o pressuposto retrospectivo, construo um raciocínio: foi preciso que algo permanecesse da primeira impressão para que dela me lembre agora. Se uma lembrança volta, é porque eu a perdi; mas se, apesar disso, eu a reencontro e reconheço, é que sua imagem sobrevivera.

Este é, resumido *in nuce*, o raciocínio de Bergson em *Matéria e Memória*. Bergson, a meu ver, continua a ser o filósofo que mais se aproximou do entendimento do vínculo estreito que existe entre o que chama de “sobrevivência das imagens” e o fenômeno chave do reconhecimento. Detenhamo-nos, para verificá-lo, nos capítulos 2 e 3 de *Ma-*

téria e Memória, que constituem o cerne psicológico da obra inteira. O primeiro intitula-se: “Do reconhecimento das imagens. A memória e o cérebro”. E o segundo: “Da sobrevivência das imagens. A memória e o espírito”. Reconhecimento e sobrevivência são como que os dois pilares centrais da obra.

Para compreender a centralidade dessas duas noções, remontemos o curso de nossa investigação até o ponto em que, pela primeira vez, nos deparamos separadamente com a problemática do reconhecimento e a da sobrevivência das imagens. Encontramos pela primeira vez a questão do reconhecimento no âmbito de nossa fenomenologia da memória quando da distinção das duas memórias: a memória-hábito, que é simplesmente agida e sem reconhecimento explícito, e a memória-rememoração, que não prescinde de reconhecimento declarado. Contudo, naquele estágio, isso continuava a ser uma polaridade entre outras. Quanto à questão da sobrevivência, nós a encontramos pela primeira vez, já com Bergson, quando tratamos da distinção entre a lembrança e a imagem; postulamos, então, a existência da lembrança “pura” como um estado virtual da representação do passado, anterior à sua vinda em imagem sob a forma mista da lembrança-imagem. Foi a “realização da lembrança” que reteve então nossa atenção, sem que a postulação da lembrança “pura” tivesse sido esclarecida, permanecendo como que preservada da curiosidade pelas aspás. Tínhamos deixado a lembrança “pura” na condição do virtual. É nesse ponto crítico que se deve retomar a leitura, para levá-la a atribuir a essa lembrança “pura”, além da virtualidade, a inconsciência e uma existência comparável à que atribuímos às coisas exteriores quando não as percebemos. São essas audaciosas equações que nos autorizarão mais tarde a erigir, por nossa vez, esse estatuto de sobrevivência das imagens num segundo paradigma de esquecimento, concorrente daquele do apagamento dos rastros (nosso quarto pressuposto).

Para compreender esse encadeamento conceitual, é preciso remontar mais acima em *Matéria e Memória*, até a tese inaugural da obra toda, a saber, que o corpo não passa de um órgão de ação, e não de representação, e que o cérebro é o centro organizador desse sistema que age. Essa tese exclui de saída que se procure no cérebro a razão da conservação das lembranças. A idéia de que o cérebro se lembre de ter sido impressionado é considerada como incompreensível em si mesma, o que não exclui que o cérebro tenha um papel a desempenhar na memória. Mas este é de outra ordem que a da representação. Enquanto órgão de ação, ele exerce seus efeitos sobre o próprio trajeto da lembrança “pura” à imagem e, portanto, sobre o trajeto da recordação. A discussão com as neurociências da época se deve inteiramente a essa atribuição ao cérebro do campo da ação apenas, isto é, do movimento físico: na impossibilidade de esperar do cérebro que ele encerre a solução da conservação do passado em termos de representação, deve-se buscar outra direção e atribuir à impressão o poder de sobreviver, permanecer, durar, e fazer desse poder não um *explicandum* — como na tese neuronal —, mas um princípio auto-suficiente de explicação. Para Bergson, a dicotomia entre ação e representação é a razão última da dicotomia entre cérebro e memória. Essa dupla dicotomia está de acordo com o método de divisão aplicado com rigor ao longo de toda

a obra, que consiste numa passagem aos extremos antes de reconstituir os fenômenos ambíguos e confusos da experiência cotidiana como mistos cujo entendimento é diferido. O reconhecimento é o modelo desses mistos reconstruídos, e o entrelaçamento das duas memórias, o exemplo do misto mais fácil de se decompor e recompor. Por falta dessa chave de leitura, não soubemos discernir na famosa distinção entre “as duas formas de memória” (*Matière et Mémoire*, p. 225 e segs.) duas modalidades de reconhecimento, a primeira se fazendo pela ação, a segunda por um trabalho do espírito “que iria buscar no passado as representações mais capazes de se inscreverem na situação atual, para dirigi-las rumo ao presente” (*op. cit.*, p. 224).

Uma questão estava posta por antecipação, a de saber “como se conservam essas representações e quais relações elas mantêm com os fenômenos motores. Essa questão será aprofundada apenas em nosso próximo capítulo, quando tivermos tratado do inconsciente e mostrado em que consiste, no fundo, a distinção entre o passado e o presente” (*op. cit.*, p. 224). É notável que essa dificuldade só possa ser colocada a partir do fenômeno do reconhecimento, no qual ela se encontra resolvida em ato. Enquanto isso, a psicologia é habilitada a declarar “que o passado parece mesmo armazenar-se, como havíamos previsto, sob essas duas formas extremas, de um lado os mecanismos motores que o usam, do outro as imagens-lembranças pessoais que desenham todos os acontecimentos do passado, com seu contorno, sua cor e seu lugar no tempo” (*op. cit.*, p. 234). Pode-se assim notar que essas duas formas extremas de “fidelidade a conservar” (*ibid.*) que são “a memória que revê” e “a memória que repete” (*ibid.*) operam ora em sinergia, ora em oposição. Alertou-se, entretanto, contra o privilégio conferido pelo senso comum aos fenômenos mistos e, em razão da regra de divisão¹⁴, deu-se prioridade às formas extremas, afastando-se assim “a estranha hipótese de lembranças armazenadas no cérebro que se tornariam conscientes por um verdadeiro milagre, e me levariam de volta ao passado por um processo misterioso” (*op. cit.*, p. 235). Reencontro aqui meu argumento segundo o qual o rastro material está inteiramente presente e deveria ser dotado de uma dimensão semiótica para significar que ele é do passado. No vocabulário de Bergson, o rastro cortical deve ser recolocado no centro dessa totalidade de imagens que chamamos de mundo (é o tema do difícil e enigmá-

14 Em seu ensaio *Le Bergsonisme*, Paris, PUF, 1966, cap. 1, “L’intuition comme méthode”, Gilles Deleuze observa que o recurso à intuição não significa, para Bergson, licença dada ao inefável: “A intuição não é um sentimento, nem uma aspiração, uma simpatia confusa, mas um método elaborado e até um dos métodos, nota Deleuze, mais elaborados da filosofia” (p. 1). O método de divisão, parente do de Platão no *Filebo*, é, sob esse aspecto, um ponto importante desse método: não o Uno contra o Múltiplo, postos em sua generalidade, mas dois tipos de multiplicidade (*ibid.*, p. 31). Um modelo de multiplicidade é proposto no método de divisão que desenha um espectro a percorrer, extremos a identificar e um misto a reconstruir. Vale notar, também com Deleuze, que as alternâncias de dualismo e de monismo que balizam *Matéria e Memória* dependem do tipo de multiplicidade considerada a cada vez e do tipo de misto reconstruído. A notação é importante, na medida em que a identificação dos falsos problemas constitui mais uma das máximas caras a Bergson e que pode ser considerada um corolário dessa distinção dos tipos de multiplicidade; ora, o problema da união da alma e do corpo surge em muitos aspectos como um desses falsos problemas; colocar corretamente os problemas continua a ser a primeira tarefa do filósofo.

tico capítulo 1) e tratado “como uma entre essas imagens, a última, a que obtemos a todo momento ao praticar um corte instantâneo no devir em geral. Nesse corte, nosso corpo ocupa o centro” (*op. cit.*, p. 223)¹⁵.

Nesse estágio da análise, apenas uma separação exata das duas memórias prepara o caminho para a tese da independência da memória-representação. Nada foi dito, ainda, sobre as condições dessa independência. Pelo menos, pode-se afirmar que “o ato concreto pelo qual reapreendemos o passado no presente é o reconhecimento” (*op. cit.*, p. 235). Cabe ao capítulo 3 encarregar-se da questão deixada em suspenso, “a de saber como se conservam as representações e quais relações mantêm com os mecanismos motores” (*op. cit.*, p. 224).

Abramos o capítulo 3: em quarenta páginas (*op. cit.*, pp. 276-316) de uma densidade extrema, Bergson dá a chave daquilo que chama de “a sobrevivência das imagens” (*op. cit.*, p. 276).

Havíamos apenas iniciado sua análise acompanhando as fases da operação pela qual a lembrança “pura” sai de seu estado virtual e passa ao estado atual; somente o tornar-se-imagem da lembrança retivera nossa atenção. A questão levantada agora é mais radical: apesar de sua tendência a imitar a percepção ao se realizar, nota Bergson, nossa lembrança “permanece ligada ao passado por suas raízes profundas, e se, uma vez realizada, ela não sofresse os efeitos de sua virtualidade original, se não fosse, ao mesmo tempo apenas um estado presente, algo que contrasta com o presente, nunca a reconheceríamos como uma lembrança” (*op. cit.*, p. 277). Tudo está dito num tom muito elegante: contrastar com o presente, reconhecer como uma lembrança. É o enigma, inteiramente reafirmado, da presença da ausência e da distância, tal como enunciado desde o começo da presente obra!¹⁶

A solução da sobrevivência é radical. Ela consiste numa cadeia de proposições dessimplicadas do fenômeno do reconhecimento. Reconhecer uma lembrança é reencontrá-la. Reencontrá-la é presumi-la principalmente disponível, se não acessível. Disponível, como à espera de recordação, mas não ao alcance da mão, como as aves do pombal de Platão que é possível possuir, mas não agarrar. Cabe assim à experiência do reconhecimento remeter a um estado de latência da lembrança da impressão primeira

15 Um pouco mais tarde, Bergson observará que, para conservar imagens, seria preciso que o cérebro tivesse o poder de conservar a si mesmo. “Admitamos por um instante que o passado sobreviva a si mesmo no estado de lembrança armazenada no cérebro; então, para conservar a lembrança, será preciso que o cérebro conserve pelo menos a si mesmo. Mas esse cérebro, enquanto imagem estendida no espaço, ocupa apenas o momento presente; ele constitui, com todo o resto do universo material, um corte incessantemente renovado do devir universal. Logo, tereis de supor que esse universo perece e renasce, por um verdadeiro milagre, em todos os momentos da duração, ou tereis de transmitir-lhe a continuidade de existência que recusais à consciência, e fazer de seu passado uma realidade que sobrevive a si mesma e se prolonga em seu presente: portanto, não tereis ganho coisa alguma ao armazenar vossas lembranças na matéria e, pelo contrário, vos vereis obrigados a estender à totalidade dos estados do mundo material essa sobrevivência independente e integral do passado que recusastes aos estados psicológicos” (*Matière et Mémoire, op. cit.*, p. 290).

16 Cf. acima, p. 27.

cuja imagem teve de se constituir ao mesmo tempo em que a afecção originária. De fato, um corolário importante da tese da sobrevivência em estado de latência das imagens do passado é que um presente qualquer, desde seu surgimento, já é seu próprio passado; pois como se tornaria passado se não tivesse se constituído ao mesmo tempo em que era presente. Como nota Deleuze: “Existe aí como que uma posição fundamental do tempo, assim como o paradoxo mais profundo da memória: o passado é ‘contemporâneo’ do presente que ele *foi*. Se o passado tivesse de esperar para não mais ser, se ele não fosse passado imediatamente e agora, ‘passado em geral’, nunca poderia se tornar o que ele é, nunca seria *este* passado. [...] O passado nunca se constituiria, se não coexistisse com o presente do qual ele é o passado” (*Le Bergsonisme*, p. 54). Deleuze acrescenta: “Não apenas o passado coexiste com o presente que ele foi, mas [...] é o passado inteiro, integral, *todo* nosso passado que coexiste com cada presente. A famosa metáfora do cone representa esse estado completo de coexistência” (*op. cit.*, p. 55).

Por sua vez, a idéia de latência invoca a de inconsciente, se chamarmos de consciência a disposição para agir, a atenção à vida, pela qual se exprime a relação do corpo com a ação. Insistamos com Bergson: “Nosso presente é a própria materialidade de nossa existência, isto é, um conjunto de sensações e de movimentos, nada mais” (*Matière et Mémoire*, p. 281). Disso resulta que, por contraste, por “hipótese” (*op. cit.*, p. 282), o passado é “o que não age mais” (*op. cit.*, p. 283). É nesse momento crucial da reflexão que Bergson declara: “Essa impotência radical da ‘lembrança pura’ nos ajudará precisamente a compreender como ela se conserva em estado latente” (*ibid.*). A palavra “inconsciente” pode então ser proferida em conjunto com “impotência”. A cadeia das implicações completa-se com um último termo: é possível conceder, para as lembranças que ainda não tiveram acesso, pela recordação, à luz da consciência, o mesmo tipo de existência que atribuímos às coisas que nos rodeiam quando não as percebemos¹⁷. É esse sentido do verbo “existir” que está assim implicado na tese da latência e da inconsciência das lembranças conservadas do passado: “Mas alcançamos aqui o problema capital da *existência*, problema que podemos apenas roçar, para não correr o risco de sermos levados, de questão em questão, até o próprio cerne da metafísica”

17 Bergson se aproxima, aqui, das regiões do inconsciente freqüentadas por Freud. Ao falar dos anéis de expansão que se ligam numa cadeia, Bergson nota: “Sob essa forma condensada, nossa vida psicológica anterior existe até mais, para nós, do que o mundo externo, do qual nunca percebemos mais do que uma parte ínfima, ao passo que, pelo contrário, usamos a totalidade de nossa experiência vivida. É verdade que a possuímos assim apenas abreviadamente, e que nossas antigas percepções, consideradas como individualidades distintas, nos dão a impressão quer de terem desaparecido totalmente, quer de somente reaparecerem ao bel-prazer de sua fantasia. Mas essa aparência de destruição completa ou de ressurreição caprichosa se deve simplesmente ao fato de a consciência atual aceitar a cada instante o útil e rejeitar momentaneamente o supérfluo” (*ibid.*, p. 287). Quanto à relação entre o inconsciente bergsoniano e o inconsciente freudiano, é uma pergunta que tocamos apenas na terceira seção deste capítulo. Notemos, contudo, que Bergson não ignorou o problema, como mostra um texto de *La Pensée et le Mouvant*, que Deleuze cita: “Até nossa idéia de uma conservação integral do passado encontrou cada vez mais sua verificação empírica no vasto conjunto de experiências instituído pelos discípulos de Freud” (*La Pensée et le Mouvant*, in *Œuvres*, *op. cit.*, p. 1316).

(*op. cit.*, p. 288). Essa tese permanece na ordem do pressuposto e da retrospectão. Não percebemos a sobrevivência, nós a pressupomos e nela acreditamos¹⁸. E é o reconhecimento que nos autoriza a acreditar: aquilo que uma vez vimos, ouvimos, sentimos, aprendemos não está definitivamente perdido, mas sobrevive, pois podemos recordá-lo e reconhecê-lo. Ele sobrevive. Mas onde? Essa pergunta constitui uma cilada, mas ela talvez seja inevitável, na medida em que é difícil não designar em termos de continente o lugar psíquico “de onde”, como se diz, a lembrança volta. O próprio Bergson não afirma que vamos buscar a lembrança onde ela está, no passado? Mas toda sua empreitada consiste em substituir a pergunta “onde?” pela pergunta “como?": “só restituirei [à lembrança] seu caráter de lembrança reportando-me à operação pela qual a evoquei, virtual, do fundo de seu passado” (*op. cit.*, p. 282). Talvez aí esteja a verdade profunda da *anamnēsis* grega: buscar, é esperar reencontrar. E reencontrar é reconhecer o que uma vez — anteriormente — se aprendeu. As poderosas imagens do “lugar” nas *Confissões* de Santo Agostinho, comparando a memória a “vastos palácios”, a “depósitos” onde as lembranças são armazenadas, nos encantam literalmente. E a antiga associação entre *vikōn* e *tupos* forma-se de novo, insidiosamente. Para resistir a essa sedução, é preciso incessantemente formar de novo a cadeia conceitual: sobrevivência igual latência igual impotência igual inconsciência igual existência. O vínculo da cadeia é a convicção de que o devir não significa fundamentalmente passagem, mas, sob o signo da memória, duração. Um devir que dura, nisto consiste a intuição mestra de *Matéria e Memória*.

Mas formar de novo essa cadeia conceitual e elevar-se a essa intuição mestra é sempre saltar para fora do círculo desenhado em torno de nós pela atenção à vida. É transportar-nos para esse outro lugar da ação que o sonho é: “Um ser humano que sonhasse sua existência ao invés de vivê-la também manteria provavelmente sob seu olhar, a todo momento, a multidão infinita dos detalhes de sua história passada” (*op. cit.*, p. 295). Um salto é de fato necessário para remontar à fonte da lembrança “pura”, na medida em que outra vertente da análise a leva a seguir o movimento descendente da lembrança “pura” rumo à imagem na qual aquela se realiza. Conhece-se o esquema chamado de cone invertido (*op. cit.*, pp. 292-294) pelo qual Bergson visualizou de algum modo para seus leitores (como fez Husserl nas *Lições* de 1905) esse processo de realização. A base do cone figura a totalidade das lembranças acumuladas na memória. O vértice figura o contato pontual com o plano da ação, nesse ponto estreito constituído pelo corpo que age; esse centro é, a seu modo, um lugar de memória, mas essa memória quase instantânea nada mais é que a memória-hábito; não passa de um ponto móvel, aquele do presente que, incessantemente, passa, ao contrário da “verda-

18 Se fosse preciso resumir *Matéria e Memória* numa frase, seria preciso dizer que a lembrança “conserva-se a si mesma”. Essa declaração se lê em *La Pensée et le Mouvant* (*op. cit.*, p. 1315): “Percebemos que a experiência interna em estado puro, ao nos dar uma ‘substância’ cuja essência é *durar* e, conseqüentemente, prolongar incessantemente no presente um passado indestrutível, nos teria dispensado e até mesmo proibido de buscar onde a lembrança é conservada. Ela se conserva a si mesma...” (citado por Deleuze, *Le Bergsonisme*, *op. cit.*, p. 49).

deira memória” (*op. cit.*, p. 293) representada pela vasta base do cone. Esse esquema busca ilustrar ao mesmo tempo a heterogeneidade das memórias e a maneira como elas se prestam um apoio mútuo. O esquema se enriquece se quisermos aplicar-lhe a figuração do capítulo anterior, onde a massa das lembranças era representada por círculos concêntricos capazes de se diluírem indefinidamente segundo os graus de profundidade crescentes ou de se concentrarem numa lembrança precisa, “segundo o grau de tensão que nosso espírito adota, segundo a altura em que ele se situa” (*op. cit.*, p. 251); assim, é a multiplicidade não numérica das lembranças que vem se incorporar no esquema simplificado do cone. Esse esquema não pode ser negligenciado, sobretudo porque marca o ponto culminante do método bergsoniano de divisão; “a relação do passado com o presente” (*op. cit.*, p. 291 e segs.) ilustrada pelo esquema designa *in fine* a reconstrução de uma experiência híbrida, mista: “praticamente, percebemos apenas o passado, o presente ‘puro’ sendo o inapreensível progresso do passado roendo o porvir” (*op. cit.*, p. 291). Toda a sutileza do método bergsoniano está aqui em ação: o movimento reflexivo de subida isola a lembrança “pura” no momento do pensamento sonhador. Poder-se-ia falar, aqui, de memória meditante, em um dos sentidos do alemão *Gedächtnis*, distinto de *Erinnerung* e aparentado com *Denken* e *Andenken*; de fato, há mais do que sonho na evocação da latência daquilo que permanece do passado: algo como uma especulação (Bergson fala, às vezes, “de uma memória inteiramente contemplativa” [*op. cit.*, p. 296]), no sentido de um pensamento no limite, pensamento que especula sobre as inevitáveis aspas que delimitam a palavra lembrança “pura”. De fato, essa especulação procede na contra-encosta do esforço de recordação. Na verdade, ela não progride, ela regride, recua, remonta. Entretanto, é no próprio movimento da recordação e, portanto, na progressão da “lembrança pura” rumo à lembrança-imagem, que a reflexão se esforça por desfazer o que o reconhecimento faz, a saber, reapreender o passado no presente, a ausência na presença. Bergson descreve essa operação de modo admirável; ao falar da passagem da lembrança do estado virtual ao estado atual, ele observa: “Mas nossa lembrança ainda continua no estado virtual; simplesmente dispomo-nos a recebê-la adotando a atitude apropriada. Aos poucos, surge como que uma nebulosidade que se condensa; de virtual, ela passa ao estado atual; e, à medida que seus contornos se desenhavam e que sua superfície se colore, ela tende a imitar a percepção. Mas permanece ligada ao passado por suas raízes profundas, e se, uma vez realizada, não sofresse os efeitos de sua virtualidade original, se não fosse, ao mesmo tempo em que é um estado presente, algo que se destaca do passado, nunca a reconheceríamos como uma lembrança” (*op. cit.*, p. 277). Reconhecer a lembrança “como uma lembrança”, eis todo o enigma resumido. Mas para trazê-lo à luz do dia, é preciso sonhar, obviamente, mas também pensar. Então começamos a especular sobre o que significa a metáfora da profundidade, e o que significa estado virtual¹⁹.

19 Deleuze enfatiza esse traço do processo regressivo requerido pela marcha rumo ao virtual: “Instala-se *de saída* no passado, pula-se no passado como num elemento próprio. Assim como não percebemos as coisas em nós mesmos, mas onde elas estão, apenas apreendemos o passado onde ele está, nele mesmo, e não em nós, em nosso presente. Portanto, há um ‘passado em geral’ que não

Algumas observações críticas impõem-se antes que consideremos o quarto e último pressuposto dessa segunda viagem ao país do esquecimento, a saber, o direito de considerar a “sobrevivência das imagens” como uma figura do esquecimento, digna de ser oposta ao esquecimento por apagamento dos rastros.

Minhas observações enfocam dois pontos: primeiro, é legítimo isolar a tese que o próprio Bergson chama de psicológica da tese metafísica que dá seu título completo a *Matéria e Memória*? De fato, os dois capítulos centrais que tomamos como guias são enquadrados por um capítulo inicial e um capítulo terminal que, juntos, desenham o envelope metafísico da psicologia. É com uma tese metafísica que o livro começa: a de considerar o conjunto da realidade como um mundo de “imagens” num sentido da palavra que excede toda psicologia; não se trata de nada menos que de decidir entre o realismo e o idealismo em teoria do conhecimento; essas imagens, que não são mais imagens de nada, são, diz Bergson, um pouco menos consistentes que aquilo que o realismo considera como independente de toda consciência e um pouco mais do que aquilo que o idealismo, pelo menos o de Berkeley — já visado por Kant sob o título de “A refutação do idealismo” na *Crítica da Razão pura* —, considera como simples conteúdo evanescente de percepção. Ora, o corpo e o cérebro são considerados como espécies de irrupção prática nesse universo neutro de imagens; nessa condição, eles são ao mesmo tempo imagens e o centro prático desse mundo de imagens. O dismantelamento daquilo que se chama de matéria já começou, na medida em que o materialismo constitui o cúmulo do realismo. Mas o capítulo 1 não vai mais longe. É preciso então pular até o fim do capítulo 4 para formular a tese metafísica integral que, segundo a expressão de Frédéric Worms²⁰, não consiste em nada menos que “uma metafísica da matéria fundada na duração” (*Introduction à ‘Matière et Mémoire’ de Bergson*, p. 187 e seg.). Ora, é na base de tal metafísica que é proposta uma releitura do problema clássico da união da alma ao corpo (como Bergson prefere dizer, *Matière et Mémoire*, p. 317), releitura que, por um lado, consiste na eliminação de um falso problema e, pelo outro, elabora um dualismo inclassificável entre as figuras históricas do dualismo. Aliás, fases de monismo e de dualismo alternam-se segundo o tipo de multiplicidades a dividir e de mistos a reconstruir. Assim, descobre-se com surpresa que a oposição entre duração e matéria não é definitiva, se for verdadeiro que se pode formar a idéia de uma multiplicidade de ritmos mais ou menos tensos de durações. Esse monismo diferen-

é o passado particular desse ou daquele presente, mas que é como que um elemento ontológico, um passado eterno e de todos os tempos, condição para a ‘passagem’ de todo presente particular. É o passado em geral que possibilita todos os passados. Recolocamo-nos primeiro, diz Bergson, no passado em geral: o que ele descreve assim, é o salto para dentro da ontologia” (*ibid.*, pp. 51-52). Nessa oportunidade, Deleuze adverte como, antes dele, requeria Hyppolite (“Du bergsonisme à l’existentialisme”, *Mercur de France*, jul. 1949; e “Aspects divers de la mémoire chez Bergson”, *Revue internationale de philosophie*, out. 1949), contra uma interpretação psicologizante do texto bergsoniano. Mas, para Bergson, a referência à psicologia continua a ser uma referência nobre e preserva a distinção entre psicologia e metafísica, à qual voltaremos mais adiante.

20 Frédéric Worms, *Introduction à ‘Matière et Mémoire’ de Bergson*, *op. cit.*

ciado das durações não tem mais nada em comum com nenhum dos dualismos elaborados desde a época dos cartesianos e dos pós-cartesianos²¹.

Mas essa não é a última palavra da obra. As últimas páginas de *Matéria e Memória* são dedicadas à formulação de três polaridades clássicas: extenso/inextenso, qualidade/quantidade, liberdade/necessidade. Portanto, é preciso ler *Matéria e Memória* do primeiro ao último capítulo e este até as últimas páginas. Admito isto.

Resta que a psicologia estabelecida sobre o par reconhecimento/sobrevivência não apenas é perfeitamente delimitada no decorrer da obra, mas pode ser considerada uma chave distinta da metafísica que a circunscreve. De fato, tudo começa pela tese de que “nosso corpo é um instrumento de ação e somente de ação” (*op. cit.*, p. 356). Assim começam as páginas intituladas “Resumo e conclusão” (*op. cit.*, pp. 356-378). Neste sentido, a oposição ação/representação constitui uma primeira tese explicitamente psicológica e apenas implicitamente metafísica em razão de suas conseqüências para a idéia de matéria. Passa-se daí à tese da sobrevivência por si das imagens do passado, por meio de um corolário da primeira tese, a saber, que a consciência do presente consiste essencialmente na atenção à vida; ora, isso é o oposto da tese segundo a qual a lembrança “pura” é marcada pela impotência e pela inconsciência e, nesse sentido, existe por si. Uma antítese psicológica preside assim a toda a empreitada, e o par que dá seu título aos dois capítulos centrais — o reconhecimento das imagens e a sobrevivência das imagens — constrói-se sobre essa antítese.

Portanto, é em relação a essa psicologia que tento situar-me, deixando de lado a teoria generalizada das imagens do capítulo 1 e o uso hiperbólico que é feito da noção de duração no final do capítulo 4 em nome de uma hierarquia de ritmos de tensões e de contrações da duração. Por meu lado — e esta será a segunda série de minhas observações —, tento reinterpretar a oposição *princeps* entre o cérebro instrumento de ação e a representação auto-suficiente em termos compatíveis com a distinção que faço entre rastros mnésicos, enquanto substrato material, e rastros psíquicos, enquanto dimensão pré-representativa da experiência viva. Dizer que o cérebro é instrumento de ação e de ação apenas, significa, a meu ver, caracterizar em bloco a abordagem neuronal, a qual apenas dá acesso à observação de fenômenos que são ações no sentido puramente objetivo do termo; de fato, as neurociências conhecem apenas organizações e funcionamentos correlativos, logo, ações físicas, e os rastros que dizem respeito a essas estruturas não designam a si próprios como rastros no sentido semiológico de efeitos-signos de sua causa. Essa transposição da tese inaugural de Bergson a respeito do cérebro como simples instrumento de ação não impede de restituir à ação, no sentido vivido da palavra, sua parte na estruturação da experiência viva, em conjunto e não em antítese com a representação. Ora, essa restituição encontra uma resistência certa por parte de Bergson. A ação, segundo ele, é muito mais que o movimento físico, esse corte instantâneo no devir do mundo — é uma atitude de vida; é a própria cons-

21 Deleuze dedica um capítulo à questão: “Une ou plusieurs durées?” (*Le Bergsonisme*, *op. cit.*, p. 71 e seg.).

ciência enquanto atuante. E é por um salto que se deve romper o círculo mágico da atenção à vida para entregar-se à lembrança numa espécie de estado de sonho. Sob esse aspecto, a literatura mais que a experiência cotidiana está do lado de Bergson: literatura da melancolia, da nostalgia, do spleen, sem falar da *Busca do tempo perdido* que, mais que nenhuma obra, se erige como o monumento literário simétrico a *Matéria e Memória*. Mas pode-se desassociar tão radicalmente a ação e a representação? A tendência geral da presente obra é considerar o par ação e representação como a matriz dupla do vínculo social e das identidades que o instituem. Esse dissentimento seria, portanto, a marca de uma ruptura com Bergson? Não o creio. É preciso voltar ao método bergsoniano de divisão que convida a se levar aos extremos de um espectro de fenômenos antes de reconstruir como um misto a experiência cotidiana cuja complexidade e confusão constituem obstáculo à descrição. Então, posso dizer que reencontro Bergson no caminho dessa reconstrução: de fato, a experiência *princeps* do reconhecimento, que forma o par com a da sobrevivência das imagens, propõe-se como uma dessas experiências vivas no caminho da recordação das lembranças; é nessa experiência viva que a sinergia entre ação e representação se atesta. O momento da lembrança “pura”, alcançado por um salto para fora da esfera prática, era apenas virtual, e o momento do reconhecimento efetivo marca a reinserção da lembrança na massa da ação viva. O fato de, no momento do salto, a lembrança “se destacar” do presente, segundo a expressão feliz de Bergson, esse movimento de retirada, de hesitação, de questionamento faz parte da dialética concreta da representação e da ação. Os interlocutores do *Filebo* de Platão não param de se indagar: quem é? É um homem ou uma árvore? O lugar da confusão é designado por essa *epokhē*, essa suspensão, decidida pela proposição declarativa: é ele, sim! É ela, sim!

Resulta dessas observações que o reconhecimento pode ser colocado numa outra escala que a dos graus de proximidade da representação em relação à prática. Pode-se também abordar a representação em termos de modo de “apresentação”, à maneira de Husserl, e opor à apresentação perceptiva a tábua das re-(a)presentações, ou melhor, das presentificações, como na tríade husserliana *Phantasie, Bild, Erinnerung*; uma concepção alternativa da representação abre-se então para a reflexão.

Se essas observações críticas nos afastam de certo uso indiscriminado do conceito de ação, aplicado tanto ao cérebro enquanto objeto científico quanto à prática da vida, elas reforçam, a meu ver, a tese maior da sobrevivência por si das imagens do passado. Essa tese prescinde da oposição entre ação vivida e representação para ser entendida. Basta-lhe a afirmação dupla: primeiro, que um rastro cortical não sobrevive a si mesmo no sentido de saber-se enquanto rastro de... — do acontecimento que se foi, passado; em seguida, que uma experiência viva, para existir enquanto tal, há de ser, desde o começo, sobrevivência de si mesma, e nesse sentido rastro psíquico. *Matéria e Memória* inteiro deixa-se então resumir do seguinte modo no vocabulário da inscrição que a polissemia da noção de rastro desenvolve: a inscrição, no sentido psíquico do termo, nada mais é que a sobrevivência por si da imagem mnemônica contemporânea da experiência originária.

Para finalizar, chegou o momento de considerar o último dos pressupostos sobre o qual a presente investigação se edifica, a saber, que a sobrevivência por si das impressões-afecções merece ser considerada como uma figura do esquecimento fundamental, na mesma categoria que o esquecimento por apagamento dos rastros. Isso, Bergson não diz. Ele parece mesmo nunca ter pensado no esquecimento senão em termos de apagamento. A última frase do capítulo 3 refere-se explicitamente a tal forma do esquecimento. Ela surge ao fim de um raciocínio no qual o método de divisão reconduz ao nível dos fenômenos mistos: o cérebro é então recolocado na posição “de um intermediário entre as sensações e os movimentos” (*op. cit.*, p. 315). E Bergson observa: “Nesse sentido, o cérebro contribui para recordar a lembrança útil, mas mais ainda para afastar provisoriamente todas as outras” (*ibid.*). Cai então a sentença: “Não vemos como a memória se alojaria na matéria, mas entendemos bem, segundo a palavra profunda de um filósofo contemporâneo [Ravaisson], que ‘a materialidade ponha o esquecimento em nós’” (*op. cit.*, pp. 315-316). É a última palavra do grande capítulo sobre a sobrevivência.

A título de que, então, a sobrevivência da lembrança teria valor de esquecimento?

Ora, precisamente em nome da impotência, da inconsciência, da existência, reconhecidas na lembrança na condição do “virtual”. Portanto, não é mais o esquecimento que a materialidade põe em nós, o esquecimento por apagamento dos rastros, mas o esquecimento por assim dizer de reserva ou de recurso. O esquecimento designa então o caráter *despercebido* da perseverança da lembrança, sua subtração à vigilância da consciência.

Que argumentos podem ser formulados para apoiar esse pressuposto?

Primeiro vem a ambigüidade que merece ser preservada no plano de nossa atitude global a respeito do esquecimento. De um lado, temos diariamente a experiência da erosão da memória e acrescentamos essa experiência à do envelhecimento, da aproximação da morte. Essa erosão contribui para essa tristeza que eu chamava, antigamente, de “tristeza do acabado”²². Ela tem por horizonte a perda definitiva da memória, a morte anunciada das lembranças. De outro lado, conhecemos as pequenas felicidades do retorno, às vezes inopinado, de lembranças que acreditávamos perdidas para sempre. Então precisamos dizer, como já dissemos uma vez acima, que esquecemos muito menos coisas do que acreditamos ou tememos.

Propõem-se, em seguida, diversas experiências que dão aos episódios ainda pontuais do reconhecimento a dimensão de uma estrutura existencial permanente. Essas experiências balizam uma ampliação progressiva do campo do “virtual”. Obviamente, o núcleo da memória profunda consiste numa massa de marcas que designam o que, de uma maneira ou de outra, vimos, entendemos, sentimos, aprendemos, adquirimos; são os pássaros do pombal do *Tecteto* que eu “posso” mas não “agarro”. Em torno desse núcleo agrupam-se maneiras costumeiras de pensar, de agir, de sentir, em suma, hábitos, *habitus*, no sentido de Aristóteles, Panofsky, Elias, Bourdieu. Sob esse aspecto,

22 Ver *Philosophie de la volonté*, t. I, *Le Volontaire et l'Involontaire*, *op. cit.*

a diferença bergsoniana entre memória-hábito e memória dos acontecimentos, que vale no momento da realização da lembrança, não vale mais no nível profundo da colocação em reserva. A iteração, a repetição embotam as arestas das marcas mnemônicas pontuais e produzem essas grandes disposições para a ação que Ravaisson celebrava, antigamente, sob o amplo vocábulo *Habitude*. Memória profunda e memória-hábito coincidem, então, sob a figura abrangente da disponibilidade. O homem capaz serve-se desse *thesaurus* e conta com a segurança, a garantia que ele oferece. A seguir, vêm os saberes gerais, tais como regras de aritmética ou de gramática, léxicos familiares ou estrangeiros, regras de jogos, etc. Os teoremas que o jovem escravo do *Ménon* redescobre são dessa ordem. Imediatamente após esses saberes gerais, vêm as estruturas *a priori* do saber, digamos o transcendental, isto é, tudo aquilo de que se pode dizer, com o Leibniz dos *Novos ensaios sobre o entendimento humano*: tudo o que está no entendimento esteve primeiro no sensível, exceto o próprio entendimento humano. Ao que seria preciso acrescentar as estruturas meta- da especulação e da filosofia primeira (o uno e o múltiplo, o mesmo e o outro, o ser, a substância e a *energeia*). Finalmente, viria o que me aventuro a chamar de o imemorial: o que nunca foi acontecimento para mim e o que de fato jamais adquirimos, aquilo que é até menos formal do que ontológico. No fundo do fundo, teríamos o esquecimento das fundações, de suas doações originárias, força de vida, força criadora de história, *Ursprung*, “origem”, enquanto irreduzível ao começo, origem já sempre lá, como a Criação de que fala Franz Rosenzweig em *L'Étoile de la Rédemption*, e a que se refere como o fundamento perpétuo, ou ainda a Doação que dá absolutamente ao doador o doar, ao donatário o receber, ao dom o ser dado, segundo Jean-Lucas Marion em *Réduction et Donation* (Paris, PUF, col. “Épiméthée”, 1989), e em *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation* (Paris, PUF, col. “Épiméthée”, 1998). Saímos de todas as linearidades narrativas; ou, se ainda se pudesse falar de narrativa, seria de uma narrativa que teria rompido com toda cronologia. Neste sentido, toda origem, tomada na sua potência originante, revela-se irreduzível a um início datado e, nessa condição, está ligado ao mesmo estatuto do esquecimento fundador. É importante penetrarmos na área do esquecimento sob o signo de uma ambigüidade primordial. Esta nos acompanhará até o fim desta obra, como se, vindo das profundezas do esquecimento, a dupla valência da destruição e da perseverança se perpetuasse até as camadas superficiais do esquecimento.

Com essas duas figuras do esquecimento profundo, primordial, alcançamos um fundo mítico do filosofar: aquele que fez chamar o esquecimento de *Lêthê*. Mas também aquele que dá à memória os meios de combater o esquecimento: a reminiscência platônica tem a ver com essas duas figuras do esquecimento. Ela procede do segundo esquecimento, que o nascimento não conseguiu apagar e do qual a rememoração, a reminiscência se alimenta: assim é possível aprender o que, de certo modo, nunca se deixou de saber. Contra o esquecimento destruidor, o esquecimento que preserva. Talvez seja esta a explicação de um paradoxo pouco notado do texto de Heidegger²³, a

23 Esse paradoxo é tanto mais surpreendente porque destoa da seqüência das ocorrências do termo “esquecimento” em *Ser e Tempo*; com uma única exceção, elas denotam a inautenticidade na práti-

saber, que é o esquecimento que torna possível a memória: “Assim como a expectativa só é possível na base de um esperar por, também a lembrança (*Erinnerung*) só é possível na base de um esquecer, e não o contrário; pois é no modo do esquecimento que o ser-sido ‘abre’ primariamente o horizonte no qual, ao se engajar nele, o *Dasein* perdido na ‘exterioridade’ daquilo com que se preocupa pode se relembrar” (*Être et Temps*, p. 339; trad. franc. de Martineau, p. 238). Esse paradoxo aparente é esclarecido, se se levar em conta uma decisão terminológica importante, evocada no capítulo anterior; enquanto Heidegger guarda para o futuro e para o presente o vocabulário corrente, ele rompe com o uso de denominar o passado de *Vergangenheit* e decide designá-lo pelo pretérito perfeito do verbo ser: *gewesen*, *Gewesenheit* (Martineau traduz: “ser-sido”). Essa escolha é capital e resolve uma ambigüidade, ou antes, uma duplicidade gramatical: de fato, dizemos do passado que ele não é mais, mas que ele foi. Com a primeira denominação, enfatizamos seu desaparecimento, sua ausência. Mas ausência a quê? À nossa pretensão de agir sobre ele, de mantê-lo “à mão” (*Zuhanden*). Com a segunda denominação, enfatizamos sua plena anterioridade com relação a todo acontecimento datado, lembrado ou esquecido. Anterioridade que não se limita a subtraí-lo a nosso império, como é o caso do passado-ultrapassado (*Vergangenheit*), mas anterioridade que preserva. Ninguém pode fazer com que o que não é mais não tenha sido. É ao passado como tendo sido que se vincula esse esquecimento que, como diz Heidegger, condiciona a lembrança. Compreende-se o paradoxo aparente se por esquecimento se

ca da preocupação. O esquecimento não está primordialmente relacionado com a memória; como esquecimento do ser, é constitutivo da condição inautêntica: é o “escondimento” no sentido grego do *lanthanein*, ao qual Heidegger opõe o “não escondimento” da *alêtheia* que traduzimos por “verdade” (*Être et Temps*, op. cit., p. 219). Num sentido próximo, o capítulo “Gewissen” (consciência) aborda o “esquecimento da consciência”, como esquiua da advocação vinda da profundidade do poder-ser próprio. Ainda é na linha da inautenticidade que o esquecimento, contemporâneo da repetição, se revela como “desengajamento fechado a si perante o ‘sido’ mais próprio” (*ibid.*, p. 339). Mas nota-se que “tal esquecimento não é nada, nem mesmo é a falta da lembrança, mas um modo ecstático próprio, ‘positivo’ do ser chave” (*ibid.*). Pode-se então falar de um “poder do esquecimento” (*ibid.*, p. 345) emaranhado à preocupação cotidiana. Cabe ao império do presente na curiosidade esquecer o antes (*ibid.*, p. 347). Para quem se perde no mundo das ferramentas, o esquecimento do si mesmo é necessário (*ibid.*, p. 354). Pode-se então falar, na forma de oxímoro, de “esquecimento atento” (*ibid.*, p. 369). O esquecimento, neste sentido, é característico do “se” (apassivador), “cego às possibilidades”, “incapaz de repetir o sendo-sido” (*ibid.*, p. 391). Embaraçado no presente da preocupação, o esquecimento significa uma temporalidade “sem expectativa” (*ibid.*, p. 407), irresoluta, segundo o modo de um “presentificar in-atento-esquecedido” (*ibid.*, p. 410). O atolamento da temporalidade na concepção vulgar do tempo supostamente “infinito” é pontuado pela “representação esquecediça de si” (*ibid.*, p. 424). Dizer “o tempo passa”, significa esquecer os instantes que deslizam (*ibid.*, p. 425). É sobre o fundo dessa litania da inautenticidade que se destaca a única alusão, em *Ser e Tempo*, à relação do esquecimento com a lembrança: “Assim como a expectativa só é possível na base de um esperar por, também a lembrança apenas é possível na base de um esquecer, e não o contrário; pois é no modo do esquecimento que o ‘ser-sido’ ‘abre’ primariamente o horizonte onde, ao nele se engajar, o *Dasein* perdido na ‘exterioridade’ daquilo com que se preocupa pode se relembrar” (*ibid.*, p. 339). Não se sabe se a denegação do esquecimento acarreta em seu *Verfallen* o trabalho de memória, ou se a graça do reconhecimento do passado poderia elevar o esquecimento de sua expiração-decadência e alçá-lo à condição do esquecimento de reserva.

entende o imemorial recurso e não a inexorável destruição. Confirmando essa hipótese de leitura, pode-se remontar algumas linhas acima, até a passagem em que Heidegger põe o esquecimento em relação com a repetição (*Wiederholung*) no sentido da retomada, que consiste em “assumir o sendo que o *Dasein* já é” (*ibid.*). Assim, ocorre um acoplamento entre “antecipar” e “retornar”, como em Koselleck entre horizonte de expectativa e espaço de experiência, mas no nível que Heidegger consideraria como derivado da consciência histórica. É em torno do “já”, marco temporal comum ao ser lançado, à dívida, à derrelição, que se organiza a cadeia das expressões aparentadas: tendo sido, esquecimento, o poder mais próprio, repetição, retomada. Em resumo, o esquecimento reveste-se de uma significação positiva na medida em que o tendo-sido prevalece sobre o não mais ser na significação vinculada à idéia do passado. O tendo-sido faz do esquecimento o recurso imemorial oferecido ao trabalho da lembrança.

Finalmente, a ambigüidade primeira do esquecimento destruidor e do esquecimento fundador permanece fundamentalmente indecível. Não há, para vistas humanas, ponto de vista superior de onde se vislumbria a fonte comum ao destruir e ao construir. Não há, para nós, balanço possível dessa grande dramaturgia do ser.

III. O esquecimento de recordação: usos e abusos

É agora para a segunda dimensão da memória, a reminiscência dos Antigos, o recolhimento ou a recordação dos Modernos, que vamos nos voltar: que modalidades de esquecimento são reveladas pela prática conjunta da memória e do esquecimento? Deslocamos nosso olhar das camadas profundas da experiência, onde o esquecimento prossegue silenciosamente tanto sua obra de erosão como sua obra de manutenção, para os níveis de vigilância onde a atenção à vida trama seus ardis.

Esse nível de manifestação também é aquele em que as figuras do esquecimento se dispersam e desafiam toda tipologia, como o comprova a variedade quase incontável das expressões verbais, dos ditos de sabedoria popular, dos ditados e provérbios, assim como das elaborações literárias das quais Harald Weinrich propõe a história arazoada. As razões dessa surpreendente proliferação devem ser buscadas em várias direções. De um lado, as anotações sobre o esquecimento constituem, em grande parte, um simples anverso daquelas que dizem respeito à memória; lembrar-se é, em grande parte, não esquecer. De outro lado, as manifestações individuais do esquecimento estão inextricavelmente misturadas em suas formas coletivas, a ponto de as experiências mais perturbadoras do esquecimento, como a obsessão, somente desenvolverem seus efeitos mais maléficis na escala das memórias coletivas; ora, é também nessa escala que intervém a problemática do perdão, a qual manteremos afastada por tanto tempo quanto possível.

Para nos orientarmos nesse dédalo, proponho uma grade simples de leitura, a qual, mais uma vez, comporta um eixo vertical dos graus de manifestação e um eixo

horizontal dos modos de passividade ou de atividade. As considerações de Pierre Buser sobre o consciente e o inconsciente no plano dos fenômenos mnemônicos abrem caminho para a primeira regra de ordenação; a elas se acrescentarão em massa as contribuições da psicanálise às quais recorreremos em breve. Quanto aos modos de passividade e de atividade que desdobramos horizontalmente, toda a fenomenologia da recordação nos prepara para explicá-los: o esforço de recordação tem seus graus numa escala do árduo, como teriam dito os Medievais. Não é esta a última palavra da *Ética* de Spinoza: “É preciso que seja difícil aquilo que se encontra tão raramente”? Ao recortar assim duas regras de classificação, do mais profundo ao mais manifesto, do mais passivo ao mais ativo, também recortamos, sem preocupação excessiva com a simetria, a tipologia dos usos e dos abusos da memória: memória impedida, memória manipulada, memória obrigada. Não se tratará, entretanto, de uma simples parelha, na medida em que serão integrados ao plano da fenomenologia da memória fenômenos complexos que não podíamos antecipar e que envolvem não somente a memória coletiva, mas o jogo complicado entre a história e a memória, sem contar os cruzamentos entre a problemática do esquecimento e a do perdão, que serão abordados diretamente no Epílogo.

1. O esquecimento e a memória impedida

Uma das razões para acreditar que o esquecimento por apagamento dos rastros corticais não esgota o problema do esquecimento é que muitos esquecimentos se devem ao impedimento de ter acesso aos tesouros enterrados da memória. O reconhecimento freqüentemente inopinado de uma imagem do passado tem assim constituído, até agora, a experiência *princeps* do retorno de um passado esquecido. É por motivos didáticos ligados à distinção entre memória e reminiscência que temos mantido essa experiência nos limites da repentividade, abstração feita do trabalho de recordação que pôde precedê-la. Ora, é no caminho da recordação que se encontram os obstáculos para o retorno da imagem. Do instantâneo do retorno e da captura, remontamos ao gradual da busca e da caça.

É neste estágio de nossa investigação que recolhemos pela segunda vez, de modo sistemático, os ensinamentos da psicanálise mais aptos a ultrapassarem o confinamento do colóquio analítico. Depois de ter relido os dois textos examinados para apoiar o tema da memória impedida, ampliaremos a brecha em direção a fenômenos mais especificamente atribuíveis à problemática do esquecimento e, sobretudo, de grande alcance no plano de uma memória coletiva por outro lado carregada de história.

A memória impedida evocada em “Rememoração, repetição, perlaboração” e em “Luto e melancolia” é uma memória esquecida. Lembramos da reflexão de Freud no início do primeiro texto: o paciente repete ao invés de se lembrar. Ao invés de: a repetição vale esquecimento. E o próprio esquecimento é chamado de trabalho na medida em que é a obra da compulsão de repetição, a qual impede a conscientização do acontecimento traumático. A primeira lição da psicanálise é, aqui, que o trauma

permanece mesmo quando inacessível, indisponível. No seu lugar surgem fenômenos de substituição, sintomas, que mascaram o retorno do recalçado de modos diversos, oferecidos à decifração operada em comum pelo analisando e o analista. A segunda lição é que, em circunstâncias particulares, porções inteiras do passado reputadas esquecidas e perdidas podem voltar. Assim, a psicanálise é, para o filósofo, o aliado mais confiável a favor da tese do inesquecível. Uma das convicções mais firmes de Freud foi mesmo que o passado vivenciado é indestrutível. Essa convicção é inseparável da tese do inconsciente declarado *zeitlos*, subtraído ao tempo, entenda-se ao tempo da consciência com seu antes e seu depois, suas sucessões e suas coincidências. Sob esse aspecto, impõe-se uma comparação entre Bergson e Freud, os dois advogados do inesquecível. Não vejo incompatibilidade alguma entre suas duas noções de inconsciente. O de Bergson cobre a totalidade do passado, que a consciência atual centrada na ação fecha atrás dela. O de Freud parece mais limitado, se assim se ousa dizer, na medida em que cobre apenas a região das lembranças cujo acesso é proibido, censuradas pela barreira do recalque; além disso, a teoria do recalque, vinculada à da compulsão de repetição, parece confinar a descoberta na região do patológico. Em compensação, Freud corrige Bergson num ponto essencial que, à primeira vista, parece tornar a psicanálise incompatível com o bergsonismo: enquanto o inconsciente bergsoniano é definido por sua impotência, o inconsciente freudiano deve a seu vínculo com a pulsão o caráter energético que encorajou a leitura “econômica” da doutrina. Tudo o que Bergson parece situar do lado da atenção à vida parece reportado ao dinamismo pulsional da *libido* inconsciente. Não penso que se deva parar nessa discordância aparentemente gritante. Da parte de Bergson, a última palavra não é dita com a equação impotência-inconsciência-existência. A lembrança pura só é impotente em relação a uma consciência preocupada com a utilidade prática. A impotência atribuída ao inconsciente mnemônico apenas é assim por antífrase: ela é sancionada pelo salto para fora do círculo mágico da preocupação a curto prazo e pela retirada na região da consciência sonhadora. Além disso, a tese do revivescimento das imagens do passado pareceu-nos compatível com o fato de levar em conta o par ação/representação que deixa fora do campo da experiência viva apenas aquele tipo de ação acessível ao olhar objetivo das neurociências, a saber, o funcionamento neuronal sem o qual não pensaríamos. Do lado psicanalítico, o corte que caracteriza o inconsciente por recalque em relação ao inconsciente da lembrança pura não constitui, em relação ao inconsciente bergsoniano, um abismo intransponível. Não é igualmente uma suspensão da preocupação imediata que o acesso ao colóquio analítico e sua regra de “tudo dizer” requer? Iniciar uma psicanálise não é um modo de deixar o sonho se dizer? Mas sobretudo, o que acabamos de chamar de segunda lição da psicanálise, a saber, a crença na indestrutibilidade do passado vivenciado, não prescinde de uma terceira lição que se lê melhor no segundo ensaio evocado em nosso capítulo sobre a memória impedida: a perlaboração em que consiste o trabalho de rememoração não se dá sem o trabalho de luto pelo qual nos desprendemos dos objetos perdidos do amor e do ódio. Essa integração da perda à experiência da rememoração tem um significado considerável para todas as transposições metafó-

ricas dos ensinamentos da psicanálise fora de sua esfera de operação. O que está ameaçando aqui e não se deixa dizer na mesma conceitualidade que a pulsão de repetição, pelo menos numa primeira aproximação, é a atração da melancolia cujas ramificações exploramos muito além da esfera propriamente patológica onde Freud a confinou. É assim que se compõem, no quadro clínico das neuroses ditas de transferência, as figuras substituídas do sintoma e as medidas de autodepreciação da melancolia, o excesso do retorno do recalado e o vazio do sentimento de si perdido. Não é mais possível pensar em termos de pulsão sem também pensar em termos de objeto perdido.

Essas instruções da psicanálise que acabam de ser evocadas dariam acesso aos abusos encontrados assim que se sai do âmbito do colóquio analítico delimitado pela competência e pela deontologia profissional, e que se afasta do discurso clínico? Sim, provavelmente, pois é fato que a psicanálise, bem ou mal, gerou um tipo de vulgata que a elevou à condição de fenômeno cultural ao mesmo tempo subversivo e estruturante; mas outro fato é que Freud foi o primeiro a sempre arrancar sua descoberta do sigilo do segredo médico, não somente ao publicar suas pesquisas teóricas como também ao multiplicar suas excursões fora da esfera do patológico. Nesse aspecto, *Psicopatologia da vida cotidiana* constitui uma baliza preciosa na estrada que, do colóquio analítico, leva à cena pública da sociedade.

Ora, é principalmente de esquecimento que *Psicopatologia da vida cotidiana* trata, essa esfera de atividade tão próxima do espaço público. E a colheita é abundante: primeiro, ao reatar os fios, aparentemente cortados, do presente com um passado que se poderia acreditar abolido para sempre, a obra enriquece, a seu modo, a defesa feita pela *Traumdeutung* da indestrutibilidade do passado; em seguida, ao discernir intenções tornadas inconscientes pelos mecanismos devidos ao recalque, ela introduz inteligibilidade onde se invoca alternadamente o acaso ou o automatismo; enfim, ela esboça, no seu desenrolar, linhas de transposição da esfera privada à esfera pública.

O caso do esquecimento dos nomes próprios que marca o início da coletânea ilustra maravilhosamente o primeiro desígnio: procura-se um nome conhecido, outro vem em seu lugar; a análise revela uma sutil substituição motivada por desejos inconscientes. O exemplo das lembranças encobridoras, interpostas entre nossas impressões infantis e as narrativas que delas fazemos com toda confiança, acrescenta à simples substituição no esquecimento dos nomes uma verdadeira produção de falsas lembranças que nos desnorream sem que o percebamos; o esquecimento de impressões e de acontecimentos vivenciados (isto é, de coisas que sabemos ou que sabíamos) e o esquecimento de projetos, que equivale à omissão, à negligência seletiva, revelam um lado ardiloso do inconsciente colocado em postura defensiva. Os casos de esquecimento de projetos — omissão de fazer — revelam, além disso, os recursos estratégicos do desejo em suas relações com outrem: a consciência moral buscará neles seu arsenal de desculpas para sua estratégia de desculpação. A linguagem contribui com isso por seus lapsos; a prática gestual pelas confusões, desajeitamentos e outros atos falhos (a chave do escritório inserida na porta errada). É essa mesma habilidade, aninhada em intenções inconscientes, que se deixa reconhecer numa outra vertente da vida cotidiana.

na, que é a dos povos: esquecimentos, lembranças encobridoras, atos falhos assumem, na escala da memória coletiva, proporções gigantescas, que apenas a história, e mais precisamente, a história da memória é capaz de trazer à luz.

2. O esquecimento e a memória manipulada

Prosseguindo nossa exploração dos usos e abusos do esquecimento além do nível psicopatológico da memória impedida, encontramos formas de esquecimento ao mesmo tempo mais afastadas das camadas profundas do esquecimento e, portanto, mais manifestas, mas também mais espalhadas entre um pólo de passividade e de atividade. Este era, em nosso estudo paralelo das práticas ligadas à recordação, o nível da memória manipulada (ver acima, pp. 93-99). Também era o nível em que a problemática da memória cruzava a da identidade a ponto de com ela se confundir, como em Locke: tudo o que constitui a fragilidade da identidade se revela assim oportunidade de manipulação da memória, principalmente por via ideológica. Por que os abusos da memória são, de saída, abusos do esquecimento? Nossa explicação, então, foi: por causa da função mediadora da narrativa, os abusos de memória tornam-se abusos de esquecimento. De fato, antes do abuso, há o uso, a saber, o caráter inelutavelmente seletivo da narrativa. Assim como é impossível lembrar-se de tudo, é impossível narrar tudo. A idéia de narração exaustiva é uma idéia performativamente impossível. A narrativa comporta necessariamente uma dimensão seletiva. Alcançamos, aqui, a relação estreita entre memória declarativa, narratividade, testemunho, representação figurada do passado histórico. Como notamos então, a ideologização da memória é possibilitada pelos recursos de variação que o trabalho de configuração narrativa oferece. As estratégias do esquecimento enxertam-se diretamente nesse trabalho de configuração: pode-se sempre narrar de outro modo, suprimindo, deslocando as ênfases, refigurando diferentemente os protagonistas da ação assim como os contornos dela. Para quem atravessou todas as camadas de configuração e de refiguração narrativa desde a constituição da identidade pessoal até a das identidades comunitárias que estruturam nossos vínculos de pertencimento, o perigo maior, no fim do percurso, está no manejo da história autorizada, imposta, celebrada, comemorada — da história oficial. O recurso à narrativa torna-se assim a armadilha, quando potências superiores passam a direcionar a composição da intriga e impõem uma narrativa canônica por meio de intimidação ou de sedução, de medo ou de lisonja. Está em ação aqui uma forma artilosa de esquecimento, resultante do desapossamento dos atores sociais de seu poder originário de narrarem a si mesmos. Mas esse desapossamento não existe sem uma cumplicidade secreta, que faz do esquecimento um comportamento semipassivo e semi-ativo, como se vê no esquecimento de fuga, expressão da má-fé, e sua estratégia de evitação motivada por uma obscura vontade de não se informar, de não investigar o mal cometido pelo meio que cerca o cidadão, em suma por um querer-não-saber. A Europa ocidental e o resto da Europa deram, depois dos anos de chumbo de meados do século XX, o espetáculo aflitivo dessa vontade obstinada. A falta excessiva de memória, de

que se falou em outro lugar, pode ser classificada como esquecimento passivo, na medida em que pode aparecer como um déficit do trabalho de memória. Mas, enquanto estratégia de evitação, de esquivar, de fuga, trata-se de uma forma ambígua, ativa tanto quanto passiva, de esquecimento. Enquanto ativo, esse esquecimento acarreta o mesmo tipo de responsabilidade que a imputada aos atos de negligência, de omissão, de imprudência, de imprevidência, em todas as situações de não-agir, nas quais, posteriormente, uma consciência esclarecida e honesta reconhece que se devia e se podia saber ou pelo menos buscar saber, que se devia e se podia intervir. Reencontra-se assim, no caminho da reconquista pelos agentes sociais do domínio de sua capacidade de fazer narrativa, todos os obstáculos ligados ao desabamento das formas de socorro que a memória de cada um pode encontrar na dos outros enquanto capazes de autorizar, de ajudar a fazer narrativa de modo ao mesmo tempo inteligível, aceitável e responsável. Mas a responsabilidade da cegueira recai sobre cada um. Aqui o lema das Luzes: *sapere aude!* Saia da menoridade! pode ser reescrito como: ousa fazer narrativa por ti mesmo.

É nesse nível de manifestação do esquecimento, a meio caminho entre transtornos atinentes a uma psicopatologia da vida cotidiana e transtornos atribuíveis a uma sociologia da ideologia, que a historiografia pode tentar dar uma eficácia operatória a categorias emprestadas dessas duas disciplinas. A história do tempo presente é, nesse sentido, um âmbito propício a essa provação, na medida em que ela própria está numa outra fronteira, aquela onde esbarram uma na outra a palavra das testemunhas ainda vivas e a escrita em que já se recolhem os rastros documentários dos acontecimentos considerados. Como foi dito uma primeira vez por antecipação²⁴, o período da história de França que se segue às violências do período 1940-1945 e, sobretudo, à ambigüidade política do regime de Vichy, se presta de modo eletivo a uma transposição historizante de certos conceitos psicanalíticos, eles mesmos caídos no domínio público, como traumatismo, recalque, retorno do recalado, denegação, etc. Henry Rousso²⁵ assumiu o risco epistemológico — e, às vezes, político — de construir uma grade de leitura dos comportamentos públicos e privados de 1940-1944 até nossos dias na base do conceito de obsessão: a “obsessão do passado”. Esse conceito é parente daquele de repetição que já encontramos, precisamente como oposto ao de perlaboração, de trabalho de memória²⁶. O autor pode assim considerar sua própria contribuição à história da “sín-

24 Cf. acima, primeira parte, capítulo 2 sobre o dever de memória, pp. 99-104.

25 Henry Rousso, *Le Syndrome de Vichy de 1944 à nos jours*, op. cit.; *Vichy, un passé qui ne passe pas*, op. cit.; *La Hantise du passé*, op. cit. É de se notar que a expressão “um passado que não passa”, sinônima de obsessão, é reencontrada na controvérsia dos historiadores alemães. Nesse sentido, a evocação aqui dos trabalhos de Henry Rousso deve ser acrescentada à dos trabalhos de seus colegas alemães: a diferença das situações de trabalho entre historiadores franceses e historiadores alemães constituiria, por si só, um tema para historiadores. Os trabalhos concebidos nas margens opostas do Reno coincidem num outro ponto sensível: a relação entre o juiz e o historiador (Henry Rousso: “Quel tribunal pour l’histoire?”, in *La hantise du passé*, op. cit., pp. 85-138). Cf. acima, “O historiador e o juiz”, pp. 338-347.

26 Cf. acima, primeira parte, capítulo 2, “A memória impedida”.

drome de Vichy” como um ato de cidadania, destinado a ajudar seus contemporâneos a passar do exorcismo sempre inacabado ao trabalho de memória, do qual não se deve esquecer que também é um trabalho de luto.

A escolha do tema da obsessão do passado dá a oportunidade de escrever, em paralelo à história do regime de Vichy, “outra história, a de sua lembrança, de sua remanescência, de seu devir, depois de 1944” (*Le Syndrome de Vichy*, p. 9). Neste sentido, a síndrome de Vichy inscreve-se na história da memória evocada no capítulo precedente²⁷. A obsessão é uma categoria que se inscreve nessa história da memória enquanto posteridade do acontecimento. Outra vantagem desse tema: seu alvo direto é tanto o esquecimento quanto a memória, através de atos falhos, não-ditos, *lapsus* e, sobretudo, retorno do recalcado: “Pois, mesmo estudada em escala de uma sociedade, a memória revela-se como uma organização do esquecimento” (*op. cit.*, p. 12). Outro privilégio do assunto tratado: ele põe em cena fraturas suscitadas pela própria controvérsia, a qual, por esse motivo, merece ser anexada ao dossiê do *dissensus* aberto por Mark Osiel²⁸. Uma vez assumida a escolha do tema, a justificativa do emprego da “metáfora” psicanalítica²⁹ da neurose e da obsessão encontra sua fecundidade heurística na sua eficácia hermenêutica. Essa eficácia demonstra-se principalmente no nível da “ordenação historiadora” dos sintomas atinentes às síndromes. Essa ordenação, segundo o autor, evidenciou uma evolução em quatro fases (*op. cit.*, p. 19). Fase do luto entre 1944 e 1955, no sentido da aflição mais do que do trabalho propriamente dito de luto, o qual, precisamente, não se dá — “o luto inacabado”, nota o historiador (*op. cit.*, p. 29); fase marcada pelas seqüelas da guerra civil, da depuração até a anistia. Fase de recalque por meio do estabelecimento de um mito hegemônico, o resistencialismo, na órbita do Partido Comunista e do partido gaullista. Fase do retorno do recalcado, quando o espelho se quebrou e o mito se partiu em estilhaços (é aqui que Rousso oferece suas melhores páginas com a meditação acerca do admirável filme *Le Chagrin et la Pitié*, com a qual o caso Touvier acabou ganhando, por tabela, uma dimensão simbólica inesperada). Finalmente, fase da obsessão, da qual parece que ainda não saímos, marcada pelo despertar da memória judaica e a importância das reminiscências da Ocupação no debate político interno.

Como a “organização do esquecimento” opera nessas diferentes fases?

Quanto à primeira, o conceito de lembrança encobridora funciona tanto na escala da memória coletiva como na da psicologia da vida cotidiana, por meio da exaltação do acontecimento da Libertação: “Com a distância, a hierarquia das representações suplantou a dos fatos, que confunde a importância histórica de um acontecimento com

27 Cf. terceira parte, capítulo 2, § 3. Sobre a história da memória, cf. H. Rousso, *Le Syndrome de Vichy*, *op. cit.*, p. 111. O vínculo é feito com a noção de “lugares de memória” de Pierre Nora.

28 Cf. acima “O historiador e o juiz”: os mesmos tipos de peças estão assim anexados ao dossiê das guerras franco-francesas e ao dos grandes processos criminais: filmes (*Le Chagrin et la Pitié*), peças de teatro, etc.

29 “... os empréstimos feitos à psicanálise têm aqui apenas valor de metáforas, não de explicação” (*Le Syndrome de Vichy*, *op. cit.*, p. 19).

seu caráter positivo ou negativo” (*op. cit.*, p. 29); lembrança encobridora, que permite ao grande libertador dizer que “Vichy sempre foi, e ainda é, nulo e inexistente”. Logo, Vichy será posto entre parênteses, ocultando-se assim a especificidade da ocupação nazista. O retorno das vítimas do universo concentracionário torna-se assim o acontecimento mais rapidamente recalçado. As comemorações ratificam a lembrança incompleta e seu fundo de esquecimento.

Na fase do recalque, o “exorcismo gaulliano” (*op. cit.*, p. 89) quase consegue ocultar, mas não pode impedir, quando da guerra da Argélia, o que o historiador caracteriza finamente como o “rejojo da falha” (*op. cit.*, p. 93) — “O jogo e o rejojo das seqüelas” (*op. cit.*, p. 117). Tudo está presente: a herança, a nostalgia, o fantasma (Maurras) e novamente as celebrações (o vigésimo aniversário da Libertação, Jean Moulin no Panthéon).

As páginas da obra intitulada “Le miroir brisé” (*op. cit.*, p. 118 e seg.) são as mais ricas no plano do jogo das representações: “o impiedoso *Desgosto (Chagrin)*...”, diz-se nelas (*op. cit.*, p. 121). O passado recalçado explode na tela, clamando seu “lembra-te” pela boca de testemunhas postas em cena através de seus não-ditos e *lapses*; uma dimensão tinha sido esquecida: o anti-semitismo de Estado de tradição francesa. A desmistificação do resistencialismo passa por um rude afrontamento entre memórias, afrontamento digno do *dissensus* de que se falou na esteira de Mark Osiel. A exortação ao esquecimento, junto com a graça presidencial outorgada ao miliciano Touvier, em nome da paz social, leva ao primeiro plano uma questão cujas ramificações no ponto em que se cruzam a memória, o esquecimento e o perdão desenvolveremos no momento oportuno. Aqui, o historiador deixa ouvir a voz do cidadão: “Como fazer aceitar o emprego da guerra franco-francesa, num momento em que as consciências se despertam, em que *O Desgosto* levanta a tampa, em que o debate se desencadeia de novo? Pode-se calar num gesto só, furtivo ou simbólico, os questionamentos e as dúvidas das novas gerações? Podem-se ignorar as angústias dos antigos resistentes ou deportados que lutam contra a amnésia?” (*op. cit.*, pp. 147-148). A pergunta é tanto mais premente porque “o esquecimento que ela preconiza não se acompanha de nenhuma outra leitura satisfatória da história, diferentemente da palavra gaulliana” (*op. cit.*, p. 148)³⁰. Disso resulta que a graça anistiantes ganhou valor de amnésia.

Sob o título “L’obsession” — que caracteriza um período, o nosso ainda, e que dá sua perspectiva ao livro —, um fenômeno como o renascimento de uma memória judaica confere um conteúdo concreto à idéia de que quem fixa o olhar num aspecto do passado — a Ocupação — se torna cego a outro — o extermínio dos judeus. A obsessão é seletiva e as narrativas dominantes ratificam uma obliteração de parte do campo do olhar; mais uma vez, a representação fílmica desempenha seu papel (*Holocauste, Nuit et Brouillard* revisitado); mais uma vez, o penal cruza o narrativo: o processo Barbie, antes dos casos Legay, Bousquet e Papon, projeta para o proscênio uma desgraça e uma responsabilidade que o fascínio exercido pela colaboração havia impedido de

30 “La justice et l’historien”, *Le Débat*, nº 32, nov. 1988.

apreender em sua especificidade distinta. Ver uma coisa é não ver outra. Narrar um drama é esquecer outro.

Nisso tudo, a estrutura patológica, a conjuntura ideológica e a encenação midiática juntaram regularmente seus efeitos perversos, ao passo que a passividade desculpatória se conciliava com a artimanha ativa das omissões, das cegueiras, das negligências. A famosa “banalização” do mal não passa, nesse sentido, de um efeito-sintoma dessa combinatória ardilosa. O historiador do tempo presente não pode, então, escapar à pergunta maior, a da transmissão do passado: é preciso falar dela? Como falar dela? A pergunta dirige-se tanto ao cidadão quanto ao historiador; este último, pelo menos, traz, nas águas turvas da memória coletiva dividida contra si mesma, o rigor do olhar distanciado. Num ponto, pelo menos, sua positividade pode afirmar-se sem reserva: na impugnação factual do negacionismo; este último não depende mais da patologia do esquecimento, nem mesmo da manipulação ideológica, mas do manejo da falsificação, contra o qual a história está bem armada desde Valla e o dismantelamento da falsificação da *Doação de Constantino*. O limite para o historiador, como para o cineasta, o narrador e o juiz, está em outro lugar: na parte intransmissível de uma experiência extrema. Mas, como foi várias vezes enfatizado no curso da presente obra, quem diz intransmissível não fala indizível³¹.

3. O esquecimento comandado: a anistia

Os abusos de memória colocados sob o signo da memória obrigada, comandada, têm seu paralelo e seu complemento nos abusos de esquecimento? Sim, sob formas institucionais de esquecimento cuja fronteira com a amnésia é fácil de ultrapassar: trata-se principalmente da anistia e, de modo mais marginal, do direito de graça, também chamado de graça anistiantes. A fronteira entre esquecimento e perdão é insidiosamente ultrapassada na medida em que essas duas disposições lidam com processos judiciais e com a imposição da pena; ora, a questão do perdão se coloca onde há acusação, condenação e castigo; por outro lado, as leis que tratam da anistia a designam como um tipo de perdão. Limitar-me-ei neste capítulo ao aspecto institucional discricionário das medidas correspondentes e deixarei para o Epílogo a questão do apagamento da fronteira com o perdão induzido pelo apagamento da fronteira com a amnésia.

O direito de graça é um privilégio régio usado apenas periodicamente, à discricção do chefe do Estado. Trata-se do resíduo de um direito quase divino ligado à soberania subjetiva do príncipe e justificado, na época do teológico-político, pela unção religiosa que coroava o poder de coerção do príncipe. Kant já disse tudo de bom e de ruim que se deve pensar dele³².

31 Pierre Vidal-Naquet, *Les Juifs, la Mémoire et le Présent*, Paris, Maspero, 1981. Alain Finkielkraut, *L'Avenir d'une négation. Réflexion sur la question du génocide*, Paris, Ed. du Seuil, 1982.

32 Kant, “Le droit de gracier”, in *La Métaphysique des mœurs*, I, *Doctrines du droit*, Introdução e tradução de A. Philonenko, Paris, Vrin, 1971, segunda parte, “Le droit public”, remarques générales, E, “Du

A anistia tem um alcance completamente diferente. Primeiro, ela põe um fim a graves desordens políticas que afetam a paz civil — guerras civis, episódios revolucionários, mudanças violentas de regimes políticos —, violência que a anistia, presumidamente, interrompe. Além dessas circunstâncias extraordinárias, a anistia distingue-se pela instância que a instaura: o Parlamento, hoje em dia, na França. Considerada quanto ao seu conteúdo, ela visa a uma categoria de delitos e crimes cometidos por ambas as partes durante o período de sedição. Nesse sentido, ela opera como um tipo de prescrição seletiva e pontual que deixa fora de seu campo certas categorias de delinqüentes. Mas a anistia, enquanto esquecimento institucional, toca nas próprias raízes do político e, através deste, na relação mais profunda e mais dissimulada com um passado declarado proibido. A proximidade mais que fonética, e até mesmo semântica, entre anistia e amnésia aponta para a existência de um pacto secreto com a denegação de memória que, como veremos mais adiante, na verdade a afasta do perdão após ter proposto sua simulação.

Considerada no seu projeto confesso, a anistia objetiva a reconciliação entre cidadãos inimigos, a paz cívica. Temos vários modelos notáveis. O mais antigo, recordado por Aristóteles em *A Constituição de Atenas*, é extraído do famoso decreto promulgado em Atenas em 403 a.C., após a vitória da democracia sobre a oligarquia dos Trinta³³. A fórmula merece ser recordada. Na realidade, ela é dupla. De um lado, o decreto propriamente dito; de outro, o juramento proferido nominativamente pelos cidadãos tomados um a um. De um lado, “é proibido lembrar os males [as desgraças]”; para dizer isso, o grego tem um sintagma único (*mnêsikakein*) que visa a lembrança-contrá; por outro, “não recordarei os males [as desgraças]”, sob pena das maldições desencadeadas pelo perjúrio. As fórmulas negativas são marcantes: não recordar. Ora, a recordação negaria algo, a saber, o esquecimento. Esquecimento contra esquecimento? Esquecimento da discórdia contra esquecimento dos danos sofridos? É nessas profundezas que será preciso se embrenhar quando chegar a hora. Permanecendo na superfície

droit de punir et de gracier”: “O direito de agraciar o criminoso, quer abrandando sua pena, quer perdoando-a completamente, é, entre todos os direitos do soberano, o mais delicado, pois, ao mesmo tempo em que dá mais brilho à sua grandeza, é a oportunidade de cometer a maior injustiça”. E Kant acrescenta: “Portanto, é apenas a respeito de um crime que afeta a ele mesmo que ele pode usá-lo” (p. 220).

- 33 Nicole Loraux lhe dedica um livro inteiro: *La Cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Paris, Payot, 1997. O percurso do livro é significativo: parte da evocação do vínculo profundo entre a “sedição” (*stasis*) e a descendência mítica dos “Enfants de la Nuit” sob a figura de Éris, a Discórdia (“Éris: forma arcaica da reflexão grega sobre o político” [p. 119]). A análise atravessa as camadas do verbo poético em direção à prosa do político, assumida e proclamada. O livro termina nas “políticas da reconciliação” (p. 195 e seg.) e tenta avaliar o preço pago em termos de denegação do fundo recalcado de Discórdia. Por motivos de estratégia pessoal, seguirei a ordem inversa, do decreto de anistia e do juramento de não-memória rumo ao fundo invencível da Cólera e da Aflição “in-esquecida”, segundo a forte expressão da autora (p. 165).

das coisas, é preciso saudar a ambição confessa do decreto e do juramento atenienses. Finda a guerra, é proclamado solenemente: os combates presentes, de que a tragédia fala, tornam-se o passado a não ser recordado. A prosa do político vem substituí-la. Um imaginário cívico é instaurado, no qual a amizade e até mesmo o vínculo entre irmãos são promovidos à condição de fundação, apesar dos assassinatos familiares; a arbitragem é posta acima da justiça processual que mantém os conflitos vivos sob o pretexto de decidi-los; mais radicalmente, a democracia quer esquecer que ela é poder (*kratos*): ela quer ser esquecimento mesmo da vitória, na benevolência compartilhada; preferir-se-á então o termo *politeia*, que significa ordem constitucional, ao termo democracia, que carrega a marca do poder, do *kratos*. Em suma, reassentar-se-á a política sobre o esquecimento da sedição. Medir-se-á mais adiante o preço que deverá pagar a empreitada de não esquecer de esquecer.

Na França, existe um modelo distinto com o Editto de Nantes promulgado por Henri IV. Nele se lê: “Artigo 1: Primeiro, que a memória de todas as coisas passadas de ambos os lados desde o início do mês de março de 1585 até nosso advento à coroa, e durante os outros distúrbios precedentes, e quando deles, permanecerá apagada e adormecida como coisa não ocorrida. Não será possível nem permitido a nossos procuradores-gerais nem a quaisquer outras pessoas, públicas ou privadas, em qualquer tempo ou oportunidade, fazer deles menção, processo ou ação processual em nenhuma corte ou jurisdição. — Artigo 2: Proibimos a todos os nossos súditos, de qualquer condição ou qualidade, renovar a memória desse passado, atacar, ressentir, insultar ou provocar um ao outro em reprovação pelo que ocorreu por qualquer motivo e pretexto, disputar, contestar, brigar, ultrajar-se nem ofender-se por fato ou por palavra; devem se conter e viver juntos serenamente, como irmãos, amigos e concidadãos, sob pena aos contraventores de serem punidos como infratores de paz e perturbadores do repouso público”. A expressão “como coisa não ocorrida” é surpreendente: ela enfatiza o lado mágico da operação que consiste em fazer como se nada tivesse acontecido. As negações abundam, como na Grécia de Trasíbulo. A dimensão verbal é enfatizada, assim como o alcance penal pela cessação das perseguições. Enfim, a trilogia “irmãos, amigos, concidadãos” recorda as políticas gregas da reconciliação. Falta o juramento que colocava a anistia sob a caução dos deuses e da imprecação, essa máquina de punir o perjúrio. Mesma ambição de “fazer calar o não-esquecimento da memória” (Nicole Loraux, *La Cité divisée*, p. 171). A novidade não está nisso, mas do lado da instância que proíbe e de sua motivação: é o rei da França que intervém numa controvérsia religiosa e numa guerra civil entre confissões cristãs, numa época em que os controversistas foram incapazes de fazer prevalecer o espírito de concórdia sobre as querelas confessionais. O homem de Estado prevalece, aqui, sobre os teólogos, em nome de uma prerrogativa provavelmente herdada do direito régio de clemência, mas em nome de uma concepção do político marcada por sua vez com o selo do teológico, como afirma enfaticamente o Preâmbulo: é um rei muito cristão que se propõe não a refundar a religião, mas a fundamentar a coisa pública sobre uma base religiosa saneada. Nesse sentido, deve-se falar mais de um “sonho rompido do Renascimento”, o de

um Michel de l'Hospital em particular, do que de antecipação da moral e da política de tolerância³⁴.

Completamente diferente é a anistia tão abundantemente praticada pela República francesa sob todos os seus regimes. Confiada à nação soberana em suas assembléias representativas, é um ato político que se tornou tradicional³⁵. O direito régio, a não ser por uma exceção (o direito de graça), é transferido ao povo: fonte de direito positivo, ele está habilitado a limitar seus efeitos; a anistia põe um fim a todos os processos em andamento e suspende todas as ações judiciais. Trata-se mesmo de um esquecimento jurídico limitado, embora de vasto alcance, na medida em que a cessação dos processos equivale a apagar a memória em sua expressão de atestação e a dizer que nada ocorreu.

É obviamente útil — é a palavra justa — lembrar que todo o mundo cometeu crimes, pôr um limite à revanche dos vencedores e evitar acrescentar os excessos da justiça aos do combate. Mais que tudo, é útil, como no tempo dos gregos e dos romanos, reafirmar a unidade nacional por uma cerimônia de linguagem, prolongada pelo cerimonial dos hinos e das celebrações públicas. Mas o defeito dessa unidade imaginária não seria o de apagar da memória oficial os exemplos de crimes suscetíveis de proteger o futuro das faltas do passado e, ao privar a opinião pública dos benefícios do *dissensus*, de condenar as memórias concorrentes a uma vida subterrânea malsã?

Ao se aproximar assim da amnésia, a anistia põe a relação com o passado fora do campo em que a problemática do perdão encontraria com o *dissensus* seu justo lugar.

O que é feito, então, do pretense dever de esquecimento? Além do fato de uma projeção no futuro no modo imperativo ser tão imprópria para o esquecimento quanto para a memória, tal mandamento equivaleria a uma amnésia comandada. Se esta conseguisse ter êxito — e infelizmente nada se constitui em obstáculo à ultrapassagem da tênue linha de demarcação entre anistia e amnésia —, a memória privada e coletiva seria privada da salutar crise de identidade que possibilita uma reapropriação lúcida do passado e de sua carga traumática. Aquém dessa provação, a instituição da anistia só pode responder a um desígnio de terapia social emergencial, sob o signo da utilidade e não da verdade. Direi, no Epílogo, como a fronteira entre anistia e amnésia pode ser preservada em sua integridade graças ao trabalho de memória, complementado pelo do luto, e norteado pelo espírito de perdão. Se uma forma de esquecimento puder então ser legitimamente evocada, não será um dever calar o mal, mas dizê-lo num modo apaziguado, sem cólera. Essa dicção tampouco será a de um mandamento, de uma ordem, mas a de um desejo no modo optativo.

34 Thierry Wangfleteten, "L'idéal de concorde et d'unanimité. Un rêve brisé de la Renaissance", in *Histoire européenne de la tolérance du XVI au XX^e siècle*, Paris, Le Livre de Poche, Librairie générale française, 1998.

35 Stéphane Gacon, "L'oubli institutionnel", in *Oublier nos crimes. L'amnésie nationale: une spécificité française?*, Paris, Autrement, 1994, pp. 98-111. A exposição dos motivos do projeto de lei sobre a extinção de certas ações penais quando do caso Dreyfus contém a seguinte declaração: "Pedimos que o Parlamento acrescente o esquecimento à clemência e vote disposições legais que, sem deixar de preservar os interesses dos terceiros, coloquem as paixões na impotência de fazer reviver o mais doloroso conflito" (p. 100).