

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Faculdade de Educação

Programa de Pós-Graduação em Educação

**MEMÓRIA E FABULAÇÃO EM HENRI BERGSON:
Considerações sobre a experiência do tempo no ensino de
História**

Gabriel Torelly Fraga Corrêa da Cunha

Porto Alegre

2014

CIP - Catalogação na Publicação

Torelly, Gabriel

Memória e fabulação em Henri Bergson: considerações sobre a experiência do tempo no ensino de História / Gabriel Torelly. -- 2014.

125 f.

Orientador: Nilton Mullet Pereira.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Faculdade de Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação, Porto Alegre, BR-RS, 2014.

1. Henri Bergson. 2. Ensino de História. 3. Filosofia da Diferença. I. Mullet Pereira, Nilton, orient. II. Título.

**MEMÓRIA E FABULAÇÃO EM HENRI BERGSON:
Considerações sobre a experiência do tempo no ensino de
História**

Gabriel Torelly Fraga Corrêa da Cunha

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Educação

Orientador: Prof. Dr. Nilton Mullet Pereira

Linha de pesquisa: Filosofias da diferença e educação

Prof. Dr. Nilton Mullet Pereira – Orientador

Prof^a. Dr^a Paola Basso Menna Barreto Gomes Zordan – UFRGS

Prof. Dr. Fernando Seffner – UFRGS

Prof. Dr. Tarcísio Jorge Santos Pinto – UFJF

Aos pensadores melíferos
Que habitam ilhas desertas cheias de povo
Contrabandistas do inútil
Que trazem ao realismo as boas novas de terras sem fim

AGRADECIMENTOS

FBoniAFdeSouzaCFQuadrosProjetoEduacionalAlternativaCidada

CarlosEduardoStroherCassioAlbernazPBittencourtSilvaPPGEDU

ObservatóriodeEducaçãoDMunizAlbuquerqueJuniorDIF

IGCdaCunhaUniversidadeFederaldoRioGrandedoSul

TdeOliveiraLTFragaALCortazziMRNeresMBertini

MRealimMachryMSchererNCadoreMSaraiva

LHelbichCSehnWFerrazPCOlyniLBandeira

VGuindaniBMCapraraChorroMaltez

GKojiMaedaEduardodeBPereira

FMOrejasYoSoyElChambo

RodrigoMoraesAlberto

SandraMaraCorazza

DSouzaMarques

TarcísioJSP

FSeffner

Zordan

Nilton

CNPq

Tudo isso para que Marco Polo pudesse explicar ou imaginar explicar ou ser imaginado explicando ou finalmente conseguir explicar a si mesmo que aquilo que ele procurava estava diante de si, e, mesmo que se tratasse do passado, era um passado que mudava à medida que ele prosseguia a sua viagem, porque o passado do viajante muda de acordo com o itinerário realizado, não o passado recente ao qual cada dia que passa acrescenta um dia, mas um passado mais remoto. Ao chegar a uma nova cidade, o viajante reencontra um passado que não lembrava existir: a surpresa daquilo que você deixou de ser ou deixou de possuir revela-se nos lugares estranhos, não nos conhecidos (Ítalo Calvino).

RESUMO

A dissertação apresenta rastros de um percurso filosófico e suas crises. Crises entendidas no sentido de um gesto criador, que leva o filósofo, no caso Henri Bergson, a passar de um conceito a outro. Da memória à fabulação é todo um plano de pensamento original que se insinua, suscitando uma nova modalidade de cálculo dos problemas filosóficos envolvidos no encontro radical entre a teoria do conhecimento, a metafísica e a experiência. Situada diante deste novo cálculo como um aluno que postado em frente a um quadro negro com alguns rabiscos começa a explorar o mundo estranho que se abre, a escrita da dissertação procura realizar aproximações problemáticas, entradas e saídas sinuosas, cujo objetivo é tensionar os limites éticos e estéticos da discursividade atual do ensino de História. Procura, ainda, ler Bergson ao modo de Deleuze, descolando a história da filosofia da sua mortalha museológica para apresentar-lhe de modo contemporâneo, intempestivo. Do ponto de vista de um virtualismo bergsoniano, postula um ensino menos afeito às estruturas significantes atuais e mais próximo de uma política expressiva aberta à expansão dos limites da significação.

Palavras-chave:

Ensino de História – Henri Bergson – Filosofia da Diferença – Memória – Fabulação

ABSTRACT

This dissertation presents a trail of traces from a philosophical path and its crisis. Crisis interpreted as a 'gesture of creation', that takes the philosopher, in this case Henri Bergson, from one concept to another. From memory to fabulation it is a whole new plan of original thought that insinuates itself, bringing about a new modality of calculation to philosophical problems involved in the radical encounter of the Theory of Knowledge, the Metaphysics and the experience. Situated before this new modality of calculation like a student who stands in front of a blackboard drawing scribbles starts to explore and open up a new world, the writing of this dissertation aims to accomplish problematic approaches, winding inputs and outputs, whose objectives are to tension the ethical and aesthetical limits of the current historical discursivity used in the teaching of history. Furthermore, it intends to show and read Bergson through Deleuze's way, separating the history of philosophy from its museological shroud to present it in a sudden contemporary manner. From a bergsonian virtualism point of view, it postulates an education less wonted to current significant structures and closer to an expressive policy open to the expansion of signification limits.

Key Words:

History teaching – Henri Bergson – Philosophy of Difference – Memory – Fabulation

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
CAPÍTULO I: HENRI BERGSON.....	15
1.1 Virtualismo e experiência integral.....	15
1.2 Da duração bergsoniana e da diferença do passado.....	31
1.3 Do impulso vital e da partícula diferenciante.....	45
CAPÍTULO II: ENSINO DE HISTÓRIA, MEMÓRIA E FABULAÇÃO.....	59
2.1 Da escrita da história do ensino de História.....	59
2.2 Da experiência desarrazoada: ensino de História e fabulação.....	84
2.3 Da memória e da fabulação como elementos do ensino de História.....	102
CONSIDERAÇÕES FRAGMENTÁRIAS.....	115
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	118

INTRODUÇÃO

Quando completavam cem anos da publicação de *Evolução Criadora* (2007), um grupo bastante amplo e heterogêneo de pesquisadores brasileiros lançava uma coletânea de artigos intitulada “*Imagens da imanência: escritos em memória de Henri Bergson*”. Além de apresentar ali a diversidade de elementos que demonstram a atualidade de alguns problemas enfrentados pela filosofia bergsoniana na virada do século XIX para o XX, os autores elegeram como um dos seus pontos de interesse as interfaces entre o pensamento de Bergson e a Educação (LECERF; BORBA; KOHAN, 2007). A presente dissertação tem por objetivo dar conta justamente de uma dupla interrogação que se inscreve nessa mesma intercessão: a) De que modo os principais temas discutidos por Bergson se apresentam na linguagem da filosofia contemporânea? b) Que tipo de problematizações a releitura contemporânea da filosofia bergsoniana pode provocar no campo da Educação, mais especificamente, no ensino de História?

Quanto ao primeiro aspecto, é importante notar algumas linhas “mestras” que conduziram a retomada do interesse pelos estudos bergsonianos no Brasil. Embora as interpretações e leituras “imanentes” da obra do filósofo, que procuram apresentar o seu pensamento o mais próximo possível da “letra fria” do original, não tenham deixado de preocupar os pesquisadores, é possível apontar dois marcos em especial que impulsionaram, mais ou menos explicitamente, a renovação dos estudos bergsonianos no final do século XX e início do XXI. Em primeiro lugar, a influência da leitura deleuziana, sintetizada no *Bergsonismo* (1966), mas já esboçada em artigos anteriores, escritos ainda na década de 1950, onde Deleuze apresentava o pensamento de Bergson como uma “ontologia da diferença” (2006). Conforme François Dosse, Deleuze formulava sua leitura extremamente original da intuição filosófica bergsoniana a partir dos conceitos de “duração”, “memória” e “impulso vital” num tom intencionalmente provocativo, cujo escopo era romper com as interpretações de caráter ideológico e psicologista sobre a filosofia de Bergson que dominavam o cenário intelectual do pós-guerra na Europa ocidental (2010, p.120).

O outro marco ao qual é importante fazer uma referência em especial é a publicação da tese de Bento Prado Jr. no Brasil. Publicada tardiamente em 1989,¹ a tese

¹ A tese é redigida e defendida na França em 1964. Em virtude do exílio sofrido pelo autor no período da ditadura civil-militar brasileira, ela só é publicada e difundida por aqui em 1989 na forma de livro. O mais interessante é que em 2002 o livro seria traduzido para o francês e publicado na França. “Antes

originou um livro chamado “*Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson*”. Ali, o filósofo brasileiro demonstrava como de um lado a partir da crítica radical à “ideia de Nada” e à “miragem da ausência”, e de outro a partir do conceito de “imagem” entendido como campo transcendental pré-subjetivo, Bergson fundava uma metafísica renovada, distante, *ao mesmo tempo*, da *representância* platônica, do *cogito* cartesiano e dos limites da estética transcendental kantiana. O método intuitivo emergia então como o “fio metódico” (DELEUZE, 2012), ou como ponto de inflexão “noemático” (SANTOS PINTO, 2010, p.11), capaz de tornar pensável uma figura estranha e paradoxal na história da filosofia: *uma metafísica baseada na própria experiência real*. A noção de “campo transcendental das imagens” permitia descolar o pensamento bergsoniano das filosofias do sujeito, demarcando suas diferenças substanciais especialmente em relação à fenomenologia, uma vez que na leitura de Prado Jr. a experiência não é mais o horizonte de uma subjetividade constituinte e transcendental, mas o próprio campo de indeterminação a partir do qual uma subjetividade se desprende como introdução de novidade (PRADO JR., 1989, p.145-146).

Quanto ao segundo aspecto que pretendemos abordar na dissertação, algumas considerações preliminares de ordem metodológica se impõem. Embora Bergson não estivesse distante dos debates de sua época em torno da questão da Educação, o fato é que o filósofo não dedicou nenhum livro em especial ao tema, e mesmo que haja, aqui e ali, de maneira esparsa, algumas indicações específicas, é preciso admitir que passados cerca de cem anos a problemática educacional alterou-se substancialmente. Desse modo, mais interessantes nos parecem os esforços que não se detêm somente numa busca filológica dos textos, ou numa investigação sobre o que Bergson teria escrito ou dito especificamente sobre a Educação, mas que realizam uma leitura de conjunto, procurando discutir os principais matizes da intuição filosófica do autor, para dali extrair enfim uma “dimensão pedagógica” (SANTOS PINTO, 2010). Também não faz parte dos objetivos da presente dissertação propor algum tipo de “aplicação” da filosofia bergsoniana à práxis educacional. Trata-se, de outro modo, de partir de algumas considerações formuladas por Bergson para tensionar os limites entre a dizibilidade e a

da publicação do livro na França, a relação franco-brasileira parece ter uma só direção: o estudo de autores franceses pelos pesquisadores brasileiros que é alimentado e mesmo dirigido pelas interpretações, algumas vezes canônicas, dos historiadores da filosofia na França. Com o livro de Bento, o fluxo adquire uma nova direção” (PINTO; BORBA; KOHAN, 2007, p.12).

visibilidade que compõem hoje as linhas mestras da teoria e da metodologia do ensino de História.

Partindo especialmente de uma discussão acerca dos conceitos de memória e fabulação, nossa perspectiva converge em direção a um plano de pensamento onde o acontecimento educacional reúne em torno de si os problemas da indeterminação e da introdução de novidade, plano este em que os postulados e os axiomas da “reprodução”, da “transposição” e da “recepção” do conhecimento não são simplesmente negados, mas parcialmente suspensos para dar lugar a um outro tipo de cálculo dos problemas, cálculo que envolve o “intuicionismo” (DELEUZE & GUATTARI, 1997, p.162; p.175) articulado aos desdobramentos éticos e estéticos² de uma “Educação potencial” (LAMELA ADÓ, 2013). Nesse sentido, o interesse pela problemática da memória não se justifica pela leitura das relações entre lembrança e percepção convergindo para um aumento gradual da capacidade de orientação prática ou para a elucidação do passado segundo um registro dialético que subdivide a materialidade do mundo num conjunto de imagens falsas e verdadeiras. O interesse na memória é justificado pela significação ontológica que ela assume em Bergson, a partir da qual é possível ler na diferença do passado não o fantasma de uma percepção enfraquecida, mas um potencial virtual de indeterminação. Da mesma maneira, a medida do interesse na “faculdade fabuladora” (BERGSON, 2005) não é o sentido moralizante ou edificante que se pode atribuir às representações que são por ela criadas, mas antes o *processo* de criação ao qual ela se encontra indissociavelmente articulada.

Encaradas do ponto de vista particular do ensino de História, memória e fabulação, compreendidas no sentido acima indicado, dialogam especialmente com o “problema do estilo”. As pesquisas na área do ensino de História têm apontado nos últimos anos para a insuficiência das problematizações que se contentam em registrar o cotidiano escolar como o espaço das “faltas” e das “carências” (JULIA, 2001; FONSECA, 2004; SEFFNER, 2012). O que significa que uma aula de história da escola

² Nesse ponto é importante esclarecer que o domínio da ética não tem nada que ver com o “cumprimento da norma existente”, com a realização desta ou daquela “essência humana”, “vocação histórica” ou espiritual do gênero humano. Como afirma Agamben, “a luta pela ética é a luta pela liberdade, ou seja, luta para que possamos experimentar nossa própria existência como possibilidade ou potência” (2007, p.9). E se é fundamental diferenciar este tipo de liberdade ética de uma liberdade ideal e abstrata, também é importante não confundir a preocupação estética com alguma forma de “estetismo” desinteressado. A consideração sobre a estética tem a ver com a criação de condições para que os aspectos impessoais, obscuros e pré-individuais da existência sejam tomados como uma dimensão eficaz e surpreendente da realidade.

básica não deve ser avaliada, nem descrita, somente a partir de critérios de validação e verificação de ordem exterior (SEFFNER, 2012). Sua verdade última não está contida nas “novidades” da historiografia, nem na adequação formal ao desenvolvimento de uma “ética cidadã” voltada unicamente para o presente. A aula é aquilo que acontece, e neste *acontecer* está implicado um misto de ciência, arte e acaso que se desenrola enquanto materialidade expressiva singular. O problema do estilo visa dar conta dessa materialidade de expressão, apresentada positivamente a partir de seus elementos constitutivos e de sua potência de significação.

De um ponto de vista bergsoniano, assume-se aqui ainda a necessidade de apontar os limites de uma concepção de experiência do tempo concebida pela racionalidade instrumental sob o signo da dívida do sentido. Categoria operatória fundamental nas discussões de ordem epistemológica sobre a finalidade do ensino de História, a experiência temporal aparece nesta dissertação justamente como aquilo que precisa ser arrancado dos postulados negativos da dívida e do fatalismo metafísico que acompanha especialmente as soluções de ordem prática e teórica apontadas pela aparelhagem conceitual da hermenêutica fenomenológica.³ Onde as lentes da racionalidade metódica enxergam um sinal da angústia intersubjetiva ou da carência de orientação ético-existencial, Bergson percebe “uma forma suprema de inteligibilidade, a intuição da duração” (PRADO JR., 1989, p.71). Procurando colocar-se, ao modo bergsoniano, num ponto de observação anterior à fratura ontológica operada pela linguagem utilitária da práxis, postula-se uma aproximação entre a noção de experiência, o “princípio de criação” e a expressividade radical de um “pensamento do exterior”.⁴

A significação ontológica da memória e o processo fabulatório de criação associam-se assim a um ensino de História que se descola dos mecanismos de validação ancorados nas mais variadas formas de juízo exterior e nas estruturas imaginárias da

³ Como sublinha Débora Morato Pinto, a duração bergsoniana é capaz de superar a relação estabelecida pela fenomenologia entre a consciência intencional e o acesso prático ao mundo (2007, p.40). A discussão entre o ser negativo da práxis fenomenológica e os postulados da metafísica bergsoniana é o fundo filosófico sobre o qual procuraremos colocar o debate acerca das finalidades do ensino de História.

⁴ O tempo da Duração aparece em Bergson como uma noção da experiência temporal capaz de ensinar uma articulação não-negativada entre a “experiência selvagem” e o “princípio de criação”. Para conceber o tempo da duração enquanto positividade de expressão, ou virtualidade de criação, é preciso ter em mente uma noção de experiência anterior ao divórcio operado pelo racionalismo moderno entre a palavra inspirada e a palavra reflexiva, entre a “experiência autêntica” e a “experiência estética”. Contornar a fratura é aproximar novamente a experiência do sentido estético ou das “regras facultativas que produzem a existência como obra de arte” (DELEUZE, 1992, p.197).

dívida do sentido e procura afirmar-se como singularidade expressiva capaz de levar o pensamento até o limite paradoxal onde o devir se confunde com a história; onde o que importa não é a conformação entre o ensino e uma questão de ordem atual, mas a própria manutenção da inconformidade e do potencial desprendido de uma força questionante; onde “questionar é buscar, e buscar é buscar radicalmente, ir ao fundo, sondar, trabalhar o fundo e, finalmente, arrancar. Esse arrancar de raiz é o trabalho da questão. Trabalho do tempo. O tempo se busca e se experimenta na dignidade da questão” (BLANCHOT, 2010, p.42).

I – HENRI BERGSON

1.1 Virtualismo e experiência integral

Para Bergson, o que é transmitido não são apenas os elementos físico-químicos do plasma germinativo, mas também as energias vitais e as capacidades de uma embriogênese e morfogênese que permitem a invenção perpétua. Não se trata, no entanto, de um princípio vital abstrato, embora seja algo que exceda o sistema isolado pela ciência, ou o que é produzido. A vida é uma tendência que cria direções divergentes, dissociando-se e diferenciando-se, princípio de indeterminação introduzido na matéria -, a essência da vida estaria no movimento pelo qual ela é transmitida, no seu caráter germinal, na sua atualização, nisso que Bergson chamou de evolução criadora. Mas evolução compreendida como dissociação de fluxo contínuo da duração e limites estabelecidos (espécies). A vida como uma acumulação de energia e a canalização dessa energia em direções indeterminadas. Lenta acumulação, descarga súbita, e as formas vivas como veículos através dos quais o impulso vital descarrega sua energia e se reorganiza para invenções e criações futuras. *Bergson não é um finalista, é um virtualista* (PELBART, 2011, p.74, grifos nossos).

1.1.1.

Atravessar, a um só tempo, o cordão do social e o contorno do “eu”. Profanar-lhes a casa segura colocando em questão um assoalho movente, situado aquém das relações intersubjetivas. Ver nas antecâmaras da sociedade e do indivíduo um verdadeiro “sistema de hábitos” e um campo perceptivo que excedem o vocabulário fixista e espacial do intelecto analítico. Criar uma linguagem específica que dá conta de penetrar a obscura zona de não conhecimento onde opera uma lógica pré-individual e germinal. “Realidade” bergsoniana. Nunca totalmente fechada em circuitos espaço-temporais determinados, nem completamente aberta no fluxo contínuo da indeterminação. Tensa e extensa. Limitada na espécie e recriando-se num impulso de diferenciação. Imobilizada nos atos que pontuam o movimento no espaço e fluindo na passagem de um tempo que simplesmente dura; ligando a memória à percepção pela via do reconhecimento pragmático ou praxiológico e conservando a totalidade do passado como uma fonte indestrutível disponível à variação dos regimes de atenção à vida; articulando junto ao entendimento a apreensão mecânica e finalista do mundo numa ordem geométrica e percorrendo o caminho inverso para ver na base da inteligência um impulso vital que é pura criação; encerrando a sociedade num círculo fechado de obrigações morais, onde a inteligência e a imaginação se corrigem para conservar a “natureza humana” num grau de equilíbrio estático e abrindo as fronteiras da

moralidade fechada pela força de invenção traduzida na energia amorosa que transporta o “humano” para além do seu estado atual. “Dualismo” bergsoniano, ou a filosofia que retoma a cada nova investida o problema dos “dois sentidos da vida” (WORMS, 2010). Uma nova modalidade de cálculo dos “problemas filosóficos” que passa a envolver a necessidade de “esposar o movimento”, e não apenas de “brecá-lo” através da linguagem (DELEUZE, 1992 p.155; 2006 p.35).

Adentrar o método filosófico de Bergson é perceber os termos de uma dupla “suspensão”: por um lado, suspende-se a visão que supõe a matéria como um dado esgotado na utilidade ou na função. Nesse sentido, Bergson sempre dirá que “há mais na matéria que na representação” que dela fazemos. Especialmente no primeiro capítulo de *Matéria e memória*, o filósofo demonstra que a vocação utilitária da inteligência recorta da matéria apenas uma pequena parcela, aquela sobre a qual o interesse do agir humano determina a forma de uma representação, deixando na sombra uma imensa virtualidade inútil ou simplesmente inatural.⁵ Por outro lado, Bergson também recusa a crença contrária, bastante comum à tradição filosófica, fundada na hipótese de que a consciência ultrapassaria a matéria a ponto de prescindir completamente dos estados atualizados na experiência ou até mesmo de determinar-lhes soberanamente o sentido.⁶

Poder-se-ia perguntar, afinal, com que objetivo prescinde-se a um só golpe das figuras tradicionais da mecânica utilitarista e da soberania da consciência intencional. A resposta é uma só: em defesa da filosofia, de uma nova linguagem filosófica que pretende escapar à oposição tradicional entre o empirismo e a metafísica e fundar uma

⁵ Note-se o modo como Bergson define a relação entre matéria e representação: “A realidade da matéria consiste na totalidade de seus elementos e de suas ações de todo tipo. Nossa representação da matéria é a medida de nossa ação possível sobre os corpos; ela resulta da eliminação daquilo que não interessa nossas necessidades e, de maneira mais geral, nossas funções” (2010a, p.34-35). A representação, portanto, jamais acrescenta algo à superfície do real, nem mesmo “reflete” a realidade; pelo contrário, seu mecanismo de funcionamento opera por subtração, imobilizando uma pequena parcela da matéria, eliminando tudo aquilo que não interessa ao plano da ação desdobrado entre a utilidade e a finalidade. A relação entre realidade e representação deixa de ser uma relação de determinação entre real e ideal para mostrar-se como uma relação de imobilização entre corte e fluxo. A representação aparece como faculdade instrumental da linguagem humana que paralisa o fluxo contínuo, construindo paragens passageiras sobre um solo que é movente por definição.

⁶ Ao escrever a história do renascimento da noção de acontecimento nas ciências humanas, François Dosse reserva um importante lugar para Henri Bergson. Segundo Dosse, Bergson evita o status dado à consciência intencional pela fenomenologia, recusando a figura da consciência como “fonte suprema de todas as manifestações da experiência”. Desse modo, “Bergson evita a preeminência do *ego* considerando que a consciência não é a consciência *de* algo, mas ela *é* algo” (2013, p.88). Ao introduzir uma ruptura entre o estatuto da consciência e o plano da intencionalidade, Bergson estaria ao mesmo tempo contornando a distância filosófica entre a consciência e o mundo e aproximando-se da noção de acontecimento. Conforme Dosse, “o acontecimento é aquilo que remete a um verdadeiro reencontro com a alteridade, a um outro dinamismo, a uma primeira vez, à imanência de uma recepção plena e inteira” (2013, p.87).

metafísica renovada, uma metafísica paradoxalmente baseada nos dados da experiência real (BERGSON, 2006, p.10-11). É como se Bergson tivesse percorrido a história da filosofia e se deparado com um duplo inexistente. Tudo acontece como num romance de Ítalo Calvino, no qual o imperador Carlos Magno passa em revista suas tropas antes da batalha e se descobre diante de um “súdito que existe mas não tem consciência disso” e de um “paladino que tem consciência de existir mas de fato não existe” (2005, p.26). Carlos Magno faz troça diante dessa “bela dupla” – a existência sem consciência e a consciência sem existência. De certa maneira, Bergson tematiza este mesmo problema em termos filosóficos: *entre* o cavaleiro invisível que se comporta como consciência privada de corpo e a criatura animalesca que na ausência de consciência se confunde com as cabras e com as árvores, reside efetivamente o objeto da filosofia, a “coisa do filósofo” como aquilo que tem existência real. Desse modo, toda a escrita bergsoniana parte da recusa de um duplo inexistente.

Insatisfeito com as soluções da metafísica moderna kantiana, Bergson pensa construir uma outra metafísica que não mais postule uma ruptura de princípios entre a consciência e o mundo. Concentrando-se em tudo o que se move, em tudo que tenha movimento, em um outro dinamismo, essa metafísica constrói seu projeto: “Despertemos a crisálida. Devolvamos ao movimento sua mobilidade, à mudança sua fluência, ao tempo sua duração”. Desse modo, Bergson constrói uma filosofia do movimento, do acontecimento, da desestratificação que concede à ressurreição do novo, à modificação do passado no presente e do presente na nossa visão do passado, uma importância capital que alicerça o caráter aporético de querer circunscrever o passado em explicações definitivas (DOSSE, 2013, p.89).

Devolver ao movimento sua mobilidade, ou, em outros termos, não partir da ruptura de princípios entre a consciência e o mundo, é, segundo o próprio Bergson (2006, p.3), ou como lembra mais tarde Bento Prado Jr. (1989), formular os problemas que importam à filosofia com *precisão*. O que quer dizer que no início da formulação dos problemas não se encontra uma ordem geométrica preestabelecida, ou uma matemática universal como instância mediadora entre sujeitos e objetos pronta para ser desvendada pelo intelecto analítico através da linguagem.⁷ Tampouco se trata simplesmente da desordem absoluta ou do acaso irracional como condições de um estado empírico negativo ao qual a inteligência viria organizar e iluminar através das

⁷ Como nota Bento Prado Júnior, o método bergsoniano dirige-se ao “ideal da precisão”, o que se traduz na adequação dinâmica da linguagem à duração do objeto real. Trata-se, como argumenta o filósofo, de um método radicalmente distinto do “ideal da exatidão”, que manifesta as possibilidades de expressão estática e matemática da realidade pela via da adaptação do real ao estilo da inteligência reflexiva (1989, p.20-28).

operações de enquadramento.⁸ O que há no início é movimento, estado misto de indecisão e indeterminação, a “cambiante substância do real” – e é aí que o filósofo precisa se colocar se quiser se distanciar do idealismo abstrato que afasta a filosofia da vida e do utilitarismo vulgar que restringe a experiência a um automatismo decorrente do “sistema de hábitos”. No entanto, quais as implicações dessa posição ambivalente para o modo como costumamos pensar? O que significa evitar a ruptura entre a consciência e o mundo e devolver ao movimento sua mobilidade? Em seguida, de que modo então abordar os problemas, como encontrar o ângulo preciso de observação que permitiria enxergar na *experiência real* a verdadeira “coisa” do filósofo? Procuraremos responder a essas questões ao longo da presente seção. Para começar, um exemplo talvez torne o problema mais claro.

1.1.2.

Um louco escreve uma carta. O conteúdo da carta trata da revelação que um homem comum recebeu ao ler uma frase de Montesquieu que subitamente iluminou o seu pensamento para a verdade atroz: tudo é falso, e a falsidade é a contingência óbvia que colhemos como resultado da máquina imperfeita que é o nosso corpo, nossa constelação orgânica.

A frase de Montesquieu: “Um órgão a mais ou a menos em nossa máquina teria feito de nós uma outra inteligência”. A frase reverberou no espírito do louco de tal maneira que se tornou alvo de uma reflexão constante e quase obsessiva ao longo de vários meses, ao final dos quais “uma estranha clareza” penetrou-lhe a alma sugerindo os termos de uma conclusão:

Com efeito – nossos órgãos são os únicos intermediários entre o mundo exterior e nós. Quer dizer que o ser interior, que constitui o *eu*, encontra-se em contato, por meio de alguns filetes nervosos, com o ser exterior que constitui o mundo.

Ora, não só este ser exterior nos escapa por suas proporções, sua duração, suas propriedades infinitas e impenetráveis, suas origens, seu porvir ou seus fins, suas formas longínquas e suas manifestações infinitas, como nossos órgãos só nos fornecem informações incertas e pouco numerosas sobre a parte dele que nos é acessível (MAUPASSANT, 2008, p.55).

⁸ Bergson não pretende negar o poder da negação, especialmente expresso na tradição dialética, como força eficaz da atividade humana. No entanto, para atingir a “precisão” adequada à filosofia é preciso ver na negação apenas o fundamento de uma inteligência prática, que desarticula o real a partir das exigências adaptativas e, nesse movimento, dá conta somente de uma experiência local. E quando o filósofo concebe o objeto da filosofia como a “experiência real”, é preciso encontrar os termos para descrever a totalidade de suas articulações, e não apenas a parte subtrativa, expressa na dialética e na negação.

A súbita revelação, descrita no conto de Guy de Maupassant que leva o título de “Carta de um louco”, poderia certamente nos sugerir apenas um exemplo admirável e particular do realismo fantástico como um gênero literário que se afigurava promissor ao final do século XIX. No entanto, a inquietante interrogação expressa no conto, publicado em 1887, percorria também outros domínios do pensamento. O que o louco de Maupassant expressava ao enunciar o corpo como uma máquina imperfeita em contato com o exterior era, de certo modo, a insuficiência das soluções da metafísica clássica que apelam a um modelo de sujeito transcendental. Nove anos mais tarde, Henri Bergson concluía aquele que alguns de seus comentadores consideram seu livro mais expressivo e difícil, onde talvez se concentrem mais acentuadamente suas principais intuições, *Matéria e memória*.

De certa maneira, podemos ver no conceito de “imagem” elaborado por Bergson em *Matéria e memória* um conjunto de intuições fundamentais que permitiram ao autor escapar ao “duplo inexistente” da tradição filosófica. A partir dali, Bergson indica que o pensamento não é uma linha estendida entre um sujeito e um objeto (WORMS, 2010, p.134). O “todo das imagens” não remete particularmente a um determinado sujeito da experiência, nem a um sujeito idealizado, mas à condição da própria percepção a partir da qual se redistribuem o sujeito, o objeto, a figura, o fundo... “Ele é a condição sob a qual passamos de um mundo a outro” (DELEUZE & GUATTARI, 1992, p.26-27). No conceito de imagem existe, portanto, uma consideração que não é fundada num sujeito-tipo, mas antes no intervalo e na hesitação que caracterizam o modo pelo qual o sujeito se constitui no mundo e os objetos que lhe cercam se distribuem num espaço perceptivo. A imagem é o mecanismo operatório de uma máquina imperfeita oscilando na indeterminação. A partir daí, “os pressupostos subjetivos da reconhecimento e do senso comum que postulam a dupla identidade do eu puro e da forma do objeto qualquer” ficam como que em suspenso (MACHADO, 2009, p.44). O conceito de imagem opera um deslocamento fundamental do problema da metafísica moderna: o sujeito enquanto unidade sintética originária cede lugar ao campo indeterminado das imagens enquanto síntese mental.

Aqui convém demarcar toda a diferença entre o espaço perceptivo indeterminado desdobrado por Bergson no campo das imagens e o postulado do sujeito metafísico como elemento fundador da ciência moderna⁹. Mais especificamente, a

⁹ Conforme Giorgio Agamben, “a grande revolução da ciência moderna não consistiu tanto em uma alegação da experiência contra a autoridade (do *argumentum ex re* contra o *argumentum ex verbo*, que

concepção de um sujeito metafísico que habita os bastidores do cogito cartesiano e lhe serve de princípio modular contrasta com a *percepção* estética do sujeito como “demiurgo imaginário do universo” e de si (PRADO JR., 1989, p.84). Bergson distancia-se aqui do sujeito modelo cartesiano como fiel depositário da “experiência autêntica” para advogar em defesa de uma noção de experiência associada a uma subjetividade móvel, forjada, sem ser determinada, na contingência do contato com o mundo. Em outros termos, trata-se de perceber que o estado atual da subjetividade é cercado por uma densa nuvem de virtualidade, o que foi entrevisto por Bergson ao desdobrar as articulações da experiência real num espaço pré-subjetivo – o todo das imagens – que precede a consciência formada e o objeto identificado (BERGSON, 2010a, p.166-168). O *cogito* reportou-se a essa nuvem a partir da negação. Bergson pretende acrescentá-la ao domínio do “eu” como um suplemento de potência.

Em todo caso, retomando o exemplo de Maupassant, o louco é quem realiza a jornada, jamais aquele que procura evitá-la por algum subterfúgio recolhido nas insuficiências do corpo ou nas incompletudes da alma. Por toda a parte, o que Bergson percebe é que a verdadeira realização dos sistemas filosóficos foi somente “lançar grades” sobre o real, criando aqui e ali “envoltórios” e “esconderijos”, metafísicos ou psicológicos, para que o ser vivente se protegesse e evitasse caminhar na brasa incandescente da mobilidade substancial. As grades, materiais ou espirituais, realistas ou idealistas, ocidentais ou orientais, são apenas formas de evitar a viagem, ou modelos que criamos para suportar a nudez da experiência real. Nesse sentido, a única forma de consciência que lhe interessa é aquela do sonho permanente, do fluxo contínuo. Compreender a profundidade de *Matéria e memória* passa certamente por esse aspecto, pelo vislumbre da experiência enquanto jornada sem final – ou pela entrada do louco na história da filosofia, uma estranha invasão na esfera do cogito.

são, na realidade, inconciliáveis) quanto em referir conhecimento e experiência a um sujeito único, que nada mais é que a sua coincidência em um ponto arquimediano abstrato: o *ego cogito* cartesiano, a consciência” (2005, p.28). É que a integridade do cogito cartesiano é garantida somente ao preço de uma estranha simetria. Como afirma Deleuze, a identidade do eu cartesiano é fundada na unidade do próprio Deus. “É por isso que a substituição do ponto de vista de “Deus” pelo ponto de vista do “Eu” tem muito menos importância do que se diz, na medida em que um conserva uma identidade que ele deve precisamente ao outro” (1988, p.91).

1.1.3

A relação entre a noção de experiência e o “eu” bergsoniano não é compreensível a partir de um universalismo metafísico que seria a base fundacional de “todo conhecimento possível”.¹⁰ A um só tempo empírico e virtual, o sujeito bergsoniano consiste numa dupla recusa do cogito cartesiano. Por um lado, a parcialidade do empírico inviabiliza a pretensão totalizadora da substância pensante (o “Eu é um hábito” do *cogito*) de fundar a universalidade da “experiência autêntica”. Por outro lado, a coextensão da virtualidade, que poderíamos traduzir em termos bergsonianos como a presença de um supratempo perceptivo ou do fluxo de consciência, ultrapassa o espaço de adequação atual percorrido entre a substância pensante e a substância extensa, uma vez que a percepção se forma e deforma numa zona de indeterminação estética que é anterior ao sujeito e ao objeto. A subjetividade substancial é recusada tanto como garantia de fundamento para uma analítica do real quanto como registro último da realidade. Do ponto de vista bergsoniano, poder-se-ia dizer que o “eu metafísico”, assim como o “sono antropológico” que lhe é correspondente na tradição moderna do pensamento, são formas de considerar o movimento da evolução geral da vida a partir dos seus “pontos de paragem”, ou seja, a partir da ilusão intelectualista que consiste em conceber a experiência real partindo unicamente de uma intuição espacial das coisas.

Para Bergson, a representação espacial das coisas não é apenas a linguagem da inteligência ou o modo de expressão lógico do conhecimento científico. Segundo o filósofo, mesmo supondo abolida a linguagem, ainda permaneceria vivo o conjunto de sensações relacionadas às urgências e às necessidades mais “primitivas” da vida. Desse modo, a intuição espacial não se traduz somente na tendência que conduz o homem na direção da linguagem lógica, mas, de modo talvez ainda mais significativo, mostra-se na atuação da inteligência como uma função prática de primeira ordem que atua no *sentido da conservação da vida*. Isso quer dizer que a representação espacial é a sobreposição entre a linguagem lógica do entendimento e a exigência prática da vida – uma

¹⁰ Segundo Bento Prado Jr., o abandono de Bergson da perspectiva do *cogito* está fundado na descoberta da região da “pré-objetividade” e da “pré-subjetividade” desdobradas no conceito de imagem. Leia-se: “É que o *cogito* abre, para Descartes, acesso ao “eu pensante como condição universal de todo conhecimento possível”, e não ao “eu pessoal concreto” [...] Ora, como vimos, para Bergson, o acesso à interioridade é, pelo contrário, entrada numa *região particular da experiência*, e não do domínio das condições transcendentais do conhecimento. E é essa atribuição à consciência do caráter de uma realidade regional que “desautoriza” a perspectiva do *cogito*” (PRADO JR, 1989, p.230). No “eu pessoal concreto”, na temporalidade radicalmente real desdobrada por Bergson nos termos da “duração”, a consciência é *ao mesmo tempo* “espectadora e atriz” (BERGSON, 2006, p.6).

praxiológica. Nessa sobreposição, a razão de ser da espacialização ultrapassa o problema da linguagem para atingir mesmo a esfera mais delicada da sensação. Mais precisamente, antes de ser dobrado pelas palavras e pelas proposições que arrastam o fluxo da realidade para o estado de representação, o espaço é objetivado pelo corpo sensível que deseja viver. Ou seja, o ato de espacialização realizado pelo corpo não encaminha apenas o domínio da forma sobre o informe, mas manifesta mesmo a direção de uma força condutora da vida – de uma tendência. Levada às últimas consequências, a tendência à espacialização arrastaria o sentido da vida para uma relação puramente simbólica entre homem e linguagem e absolutamente funcional entre homem e sensação. Em qualquer um dos casos, seja no triunfo do símbolo convencional, ou no reino do automatismo sensorial, o que acaba por escapar é a própria realidade. O símbolo e o automatismo convergem para o ponto de cristalização de uma vida ficcional onde nada mais se inventa e tudo se decifra: uma cidade mergulhada em símbolos, onde “os olhos não vêem coisas mas figuras de coisas que significam outras coisas” (CALVINO, 1990a, p.17). A cidade puramente espacial encerraria a realidade na repetição de uma espécie de discurso infinito que remete indefinidamente para si mesmo e se retroalimenta. Como afirma Worms,

Tudo se passa como se a espacialização, para além dessa estranha superfície que lhe assegura uma tomada efetiva sobre nossa vida psicológica concreta, constituísse uma espécie de vida fictícia, com sua própria espessura temporal apoiada sobre uma forma de memória e de hábito. O obstáculo à liberdade lhe é interior e se nutre de suas próprias armas (2010, p.116).

A “vida fictícia” que resulta das “armas” empunhadas pela tendência à espacialização se expressa no domínio do simbólico sobre a linguagem e na crescente automatização das afecções. É nessa vida fictícia, fundada numa tendência que é interior à espacialidade, que reside o “obstáculo à liberdade”, problema essencial enfrentado por Bergson ao longo de seus escritos. O romantismo de Bergson estava na sua obstinada tentativa de “equilibrar o jogo”, dedicando-se a dar um estatuto preciso e rigoroso ao “outro lado do misto”, àquela tendência da vida que contraria a mecânica do hábito e a excessiva confiança na forma da representação – a “duração”. A duração é a forma pela qual o tempo se apresenta na experiência. Não é a forma que tradicionalmente utilizamos para pensá-lo ou desdobrá-lo a partir do uso das faculdades do entendimento. Ou seja, a duração não é a forma pela qual costumamos *pensar* o tempo ou agenciá-lo para viver e socializar em conformidade com um determinado ritmo produtivo, mas a

forma simples como o *vivemos* quando justamente o “viver” e o “socializar” não se encontram pressionados por alguma exigência exterior, seja ela social, cultural, linguística ou moral. Antecedendo os recortes espaciais que se impõem quando se trata de representar o tempo, a duração é a própria substância da experiência temporal ainda não domesticada, isto é, o signo dinâmico da passagem, e não o símbolo estático da paragem. Nesse sentido, ela remete a um tempo que, antes de ser rito, é jogo, ou melhor, onde o símbolo que é afirmado através do rito é suscetível de virar brinquedo ao ser capturado pela temporalidade histórica em estado puro – “puro resíduo diferencial”.¹¹

Eis os termos do jogo bergsoniano: se a duração como ato do espírito não remete a pura transcendência de uma dimensão atemporal e manifesta mesmo a exteriorização e a alteração do espírito *no* tempo radicalmente histórico ou efetivamente real, a espacialização como ato do corpo jamais entrega uma matéria objetiva e impenetrável imune ao fluxo dos estados de consciência. Compreender a singularidade da escrita bergsoniana passa por vislumbrar esse jogo entre a dualidade constitutiva da experiência e a própria experiência, não para encerrar a partida decretando logo de início um lado vencedor, mas para perceber melhor as nuances particulares do certame em cada pequeno movimento, em cada nova jogada. O jogo não se encerra com a vitória de uma matriz filosófica fenomênica ou puramente metafísica, simplesmente porque o jogo nunca termina, a experiência real não é uma partida paralisada na paragem do vencedor, mas a insistência da passagem num movimento sem fim.

Nesse ponto, o que a escrita bergsoniana insiste em apontar é que a tradição analítica fundada na linguagem espacial não está equivocada, mas que ela nos dá um quadro incompleto da realidade, fazendo-nos crer que descrevemos o real quando perdemos, talvez, aquilo que é essencial – a mobilidade em relação consigo mesma, a diferença de natureza, a duração como princípio temporal “real e concreto da vida”.¹²

¹¹ Conforme nota Agamben: é da essência do brinquedo e do jogo dar a ver a “temporalidade humana em si”, “o puro resíduo diferencial” que é o atributo do “Histórico em estado puro”. Como afirma o autor, “em nenhum lugar como em um brinquedo, poderemos captar a temporalidade da história no seu puro valor diferencial e qualitativo: não em um monumento, que conserva no tempo o seu caráter prático e documental (o seu “teor coisal”, diria Benjamin), objeto de pesquisa arqueológica e erudita; não em um objeto de antiquário, cujo valor é função de uma antiguidade quantitativa; não em um documento de arquivo, que extrai seu valor do fato de ser inserido, em uma cronologia, em uma relação de contigüidade e de legalidade com o evento passado. No que se refere a todos estes objetos, o brinquedo representa algo a mais, algo diverso”, isto é, uma relação com os “objetos e os comportamentos humanos que capta nestes o puro caráter histórico-temporal” (2005, p.86-88).

¹² A duração, além de ser uma noção fundamental, é um solo basilar para o qual toda a filosofia bergsoniana sempre irá retornar. “A intuição da duração é, assim, primordial para a constituição da filosofia bergsoniana, caracterizando-se como aquilo a que de fato tudo em sua doutrina deve se remeter para fazer sentido e respaldar-se pela experiência” (SANTOS PINTO, 2010, p.10).

Qualquer coisa de indecível e indeterminado entre o empírico e o virtual, o “eu bergsoniano” é um eu inadequado por excesso de realidade, porque inscreve no coração do problema da subjetividade a substancialidade do Tempo. Em Bergson, o tempo ganha autoridade sobre si mesmo, deslocando a noção de “experiência autêntica” concebida na modernidade para uma noção de “experiência integral” que ameaça o reinado do próprio sujeito subjetivado. É como se a questão do Tempo penetrasse o caráter substancial do Eu metafísico pensante e lhe obrigasse a enfrentar sua existência verbal, sua presença no mundo enquanto multiplicidade diferencial, evitando dissolver as diferenças qualitativas na “homogeneidade do espaço que as subtende” (DELEUZE, 2006, p.49).

1.1.4.

Se a noção bergsoniana de imagem distancia-nos do significado atribuído à experiência pela ciência moderna para introduzir o problema das tendências pré-subjetivas que articulam a dualidade constitutiva da experiência real, também é importante pontuar aqui a distinção entre a abordagem clássica dos gregos e a leitura de Bergson.¹³ Se no primeiro caso encontramos uma verdadeira depreciação da experiência como aquilo que se opõe seja ao plano ideal ou aos valores eternos, no segundo caso o que ocorre é um esforço de resgate da integralidade da experiência enquanto superação do dualismo formal e afirmação de uma dimensão *a um só tempo empírica e metafísica*. Percebendo os termos dessa importante distinção, podemos ver de um lado uma metafísica que se aloja na essência atemporal para depreciar a experiência e de outro uma metafísica que se faz essencialmente temporal para se introduzir na própria experiência.¹⁴ Enquanto uma fala de arquétipos eternos ou de um “motor imóvel”, outra pretende restituir ao movimento sua mobilidade, revelar a realidade enquanto “criação

¹³ Quando aludimos à “abordagem clássica dos gregos” estamos nos referindo especialmente à matriz platônica e aristotélica que se tornou predominante na tradição filosófica ocidental, o que exclui um heterogêneo conjunto de “escolas” filosóficas antigas que se contrapunham de maneiras distintas à cisão operada pelo platonismo e à física aristotélica. “The neglect or even denigration of experience in classical thought is often connected to the hierarchical bias of the rationalist tradition that elevates ideas, intellect, and purity of form over the messiness and uncertainty of everyday life” (JAY, 2006, p.12-13).

¹⁴ Segundo Bergson, foi a partir do momento em que a metafísica se deu uma “representação intelectual do movimento” que ela foi levada a procurar a “realidade das coisas acima do tempo”. No entanto, se fizermos o movimento inverso, abandonando o envoltório da representação intelectual fundada numa concepção artificial do movimento e da mudança, *a metafísica tornar-se-á a própria experiência*, fecundando a realidade e revelando na duração uma temporalidade concebida enquanto “criação contínua”, “jogo ininterrupto de novidade” (BERGSON, 2006, p.10-11).

contínua”. Não obstante, insistimos também que a filosofia de Bergson não assume a forma de um positivismo que mantém os olhos fixos no empírico, embora muitas vezes se dedique a um exaustivo levantamento das mais variadas formas de vida, como nos primeiros capítulos de *Evolução Criadora*. Mesmo não sendo um “empirista”, Bergson está muito longe de colocar os problemas nos mesmos moldes da “metafísica tradicional”. Compreender este ponto de partida é um ponto fundamental para acessar a singularidade do pensamento bergsoniano.

A recusa da “experiência autêntica” fundada no sujeito único da metafísica moderna e a recusa da experiência concebida enquanto degradação do “ser” – enquanto problema de mais e de menos – como queriam os antigos ao escavar a distância entre o ideal e o sensível, ainda nos deixa o problema de definir a dimensão positiva do método bergsoniano, ou seja, seu estilo filosófico de formular os problemas. Toda dificuldade de apreendermos a filosofia de Bergson é que ao precisar os termos que desfazem os “falsos problemas” do determinismo e da liberdade, o filósofo abria, com o mesmo movimento, o duro questionamento existencial que fatalmente se impunha a partir de suas considerações: qual é o problema real? Em outros termos, desfeita a quimera que sobrepunha indevidamente duração e espaço numa linguagem artificial, como se mostraria, no mundo, o verdadeiro problema da liberdade, isto é, a realidade da duração?

De certo modo, o método intuitivo se define pela necessidade de criar uma linguagem filosófica que ultrapasse ao mesmo tempo o modelo da subjetividade única presente na experiência científica tradicional e o vocabulário espacial das multiplicidades numéricas relativo a uma noção de experiência vulgarizada. Na esfera noemática da intuição, o sujeito não forma uma unidade constituinte, nem se pluraliza numa diversidade meramente relativa, empírica e desencantada. Não se trata, portanto, de uma alternativa entre o modelo universal e o fragmento relativo. Isso quer dizer que a escrita bergsoniana deverá providenciar subsídios teóricos e metodológicos para a compreensão de uma modalidade de subjetividade concebida enquanto multiplicidade qualitativa atravessada pelo Tempo. A “intuição”, que deixa de ser apenas uma “noção essencial” para tornar-se o princípio de um método rigoroso na filosofia bergsoniana, se mostra precisamente como “intuição da duração”, mais especificamente, como o “meio

adequado ao conhecimento dessa realidade” – a realidade do tempo considerado enquanto passagem, um “tempo que dura”.¹⁵

1.1.5.

Há ainda uma sutileza fundamental que contribui de maneira decisiva para termos a verdadeira dimensão em que se apresenta o “método intuitivo” e a implicação não somente metafísica, mas epistemológica, presente no estilo filosófico de Bergson e em sua forma particular de formular os problemas. Nesse sentido, é importante notar o argumento de um dos seus maiores intérpretes:

Quando o intuicionismo se opôs à axiomática, não foi somente em nome da intuição, da construção e da criação, mas em nome de um cálculo de problemas, de uma concepção problemática da ciência, que não tinha menos abstração, mas implicava uma máquina abstrata bem diferente, trabalhando no indecível e no fugidio (DELEUZE & GUATTARI, 1997 p.162).

Da mesma maneira que a noção de virtual não se opõe ao real,¹⁶ o método intuitivo bergsoniano não se opõe ao método científico. O virtual se opõe ao atual, assim como o “intuicionismo” se opõe à “axiomática” – menos por um regime de oposições dialéticas do que por um repetido e irreduzível estado de coalescência. O paralelo é preciso aqui para esclarecer que não há na noção de intuição uma aposta contrária à perspectiva científica, mas a elaboração de uma “máquina” diferente, de um novo “cálculo dos problemas”, de uma noemática singular. Trata-se de criar uma metodologia a partir da qual o real se desdobre sem que a linguagem exclua a mobilidade, isto é, sem que a linguagem conduza unicamente a uma representação

¹⁵ Aqui é relevante apontar que a duração não se apresenta apenas como o objeto central da filosofia bergsoniana, mas, como nota Franklin Leopoldo e Silva, considerada como “campo noemático” ela provoca uma “inflexão metódica” na própria reflexão ao trazer a intuição ao primeiro plano, “uma vez que é só por seu intermédio que a duração se apresenta como realidade para o observador” (SANTOS PINTO, 2010, p.11). Trata-se de perceber que embora a “intuição” seja o meio adequado para acessar os problemas que dizem respeito à “duração”, as duas noções condicionam-se mutuamente exercendo uma espécie de atração circular inevitável e o resultado disso é uma modificação nos termos da tradicional imagem do pensamento. Nesse caso, na relação entre “método” e “objeto” há toda uma redistribuição do espaço perceptivo, uma elaboração singular desenvolvida por Bergson das condições sobre as quais é possível “pensar”. Ou ainda, como dizia Deleuze, “a intuição não se opõe à hipótese, mas a engloba como hipótese” (2006, p.49).

¹⁶ Ao explicitar os termos da filosofia enquanto “teoria das multiplicidades”, Deleuze afirmava que nenhum objeto é puramente real, mas que qualquer real “se rodeia de uma bruma de imagens virtuais. Esta bruma eleva-se de circuitos coexistentes mais ou menos extensos, nos quais as imagens virtuais se distribuem e deslizam” (DELEUZE & PARNET, 2004, p.179). Em outro momento, ao destacar a relação entre a noção bergsoniana de “duração” e a “virtualidade”, Deleuze retoma a questão: “Compreendemos que o virtual não é um atual, mas não é menos um modo de ser; bem mais, ele é, de certa maneira, o próprio ser: nem a duração, nem a vida, nem o movimento são atuais, mas aquilo em que toda atualidade, toda realidade se distingue e se compreende, tem sua raiz” (2006, p.41).

traduzida em “atualidade concreta”. É como lembra Deleuze ao resumir o itinerário da pesquisa bergsoniana: “o dado supõe um movimento que o inventa ou cria, e que esse movimento não deve ser concebido à imagem do dado” (2006, p.44). A verdadeira “realidade do tempo” é que “tudo não esteja dado”. Quando o movimento se apresenta como um “decalque do produto” retroprojetado sobre o “movimento de produção”, é sinal de que o tempo desertou da coisa e que o “virtual” foi ilusoriamente substituído por uma ideia de possível.

Para escapar à ilusão retrospectiva fundada na ideia de possível, Bergson insiste que os problemas sejam colocados e resolvidos mais em função do tempo do que do espaço (2010a, p.259) e que as duas categorias não sejam colocadas “no mesmo plano e tratados como coisas do mesmo gênero” (2006, p.7). Todo problema diz respeito ao fato de que o tempo concebido enquanto duração nos revela uma série de paradoxos que tornam a experiência temporal irreduzível aos simbolismos desenvolvidos pelas ciências da cronologia. Os paradoxos são desdobrados por Bergson especialmente a partir da demonstração da diferença de natureza entre a lembrança e a percepção. O que ocorre com a lembrança é que ela nunca pode manifestar-se em função do seu próprio presente, mas sempre em função de um presente em relação ao qual ela já é passado. É o paradoxo da contemporaneidade do passado, que faz com que o passado se precipite unicamente em função de um presente atual, atualizando-se justamente pela perda de sua relação com o presente que ele mesmo um dia foi. A lembrança, retida no estatuto de imagem-lembrança, não pode encontrar-se com o seu próprio tempo e desse modo só pode servir a um tempo que já não é mais o seu. Em outros termos, no momento mesmo em que a lembrança *é*, em que ela torna-se útil ao ser evocada pela percepção, ela *já não é*, já desertou do seu próprio ser.

O paradoxo da contemporaneidade do passado nos sugere considerações de duas ordens distintas: em primeiro lugar, o passado não é o que “está morto” como gostamos tradicionalmente de afirmar, mas, pelo contrário, ele é justamente o que se conserva no presente através da memória; em segundo lugar, ele se conserva sem mostrar a sua verdadeira face, isto é, o seu caráter de passado em relação com o presente que ele foi, ou com um antigo presente. Como diz Deleuze, “se refletirmos sobre isso, veremos bem que a dificuldade filosófica da própria noção de passado vem do estar ele de algum modo interposto entre dois presentes: o presente que ele foi e o atual presente em relação ao qual ele é agora passado” (2006 p.42).

O que o paradoxo acima referido nos indica é que o trabalho com o passado envolve o *fato da conservação da lembrança pura* numa espécie de mudez essencial e o *fato da atualização da lembrança* por meio de uma imagem-lembrança na qual o passado é retido numa relação com aquilo que poderíamos chamar de seu futuro presente. Poderíamos nos contentar em ler aqui somente uma versão bergsoniana do conhecido problema do anacronismo. No entanto, é preciso ir mais adiante, uma vez que o estatuto virtual da lembrança pura conduz o pesquisador ao problema da criação, ao encontro entre a ciência histórica e a arte da composição. Quando Bergson introduz a diferença de natureza entre a memória e o corpo, estas duas dimensões da experiência se tornam radicalmente irreduzíveis, o que significa que embora os esquemas sensório-motores montados pelo cérebro comandem efetivamente o jogo da atualização das lembranças úteis segundo a finalidade pragmática de um corpo interessado em agir e se conservar, eles não esgotam de maneira nenhuma a virtualidade contida na lembrança pura. O cérebro aparece como uma máquina de atualização, como mecanismo de apreensão de imagens-lembrança coladas à percepção. Fora do “cérebro-máquina” encontra-se a memória pura, absoluta, irreduzível à atualidade significativa. Nesse sentido, o passado se conserva e não se esgota, mantendo-se sempre enquanto uma espécie de presença virtual. Mais especificamente, embora o interesse atual de um corpo especialmente atento à finalidade da existência e ao caráter operatório dos mecanismos causais capture a lembrança numa rede de utilidade, a memória permanece senhora de si. O paradoxo se mantém. Como escreve Bergson,

A verdade é que a memória não consiste, em absoluto, numa regressão do presente ao passado, mas, pelo contrário, num progresso do passado ao presente. É no passado que nos colocamos de saída. Partimos de um “estado virtual”, que conduzimos pouco a pouco, através de uma série de *planos de consciência* diferentes, até o termo em que ele se materializa numa percepção atual, isto é, até o ponto em que ele se torna um estado presente e atuante, ou seja, enfim, até esse plano extremo de nossa consciência em que se desenha nosso corpo. Nesse estado virtual consiste a lembrança pura (BERGSON, 2010a, p.280-281).

1.1.6.

Eis a forma a partir da qual Bergson coloca em xeque os deuses da cronologia, ou simplesmente a temporalidade considerada enquanto sucessão; eis, em outros termos, o modo como Bergson permitiu a Deleuze considerar o bergsonismo como uma grande contribuição à filosofia da diferença. Introduzindo a presença espectral da

virtualidade no jogo entre matéria e memória a partir do qual a “atualidade concreta” é atingida pelo lastro da indeterminação, Bergson opera a passagem do “problema das diferenças de natureza” para o da “natureza da diferença” (DELEUZE, 2006, p.47),¹⁷ apontando rigorosamente os equívocos de uma psicologia aprisionada na enumeração quantitativa de estados atuais e conduzindo a uma metodologia ontológica.

A partir daí, se o passado não pode ser considerado enquanto uma reserva impessoal e selvagem habitada pela Diferença é somente devido ao fato da lembrança pura ser condenada a uma espécie de silêncio inatural. Privada de linguagem, a absoluta memória se conserva paradoxalmente devido ao seu próprio silenciar. O passado em si deixa de ser o que não existe, para ser simplesmente o que não age, uma espécie de reserva que só é ativada ao “inserir-se numa sensação presente” (BERGSON, 2010a, p.281). Há uma força explosiva interna na memória, que, contudo, conserva-se em estado de contração incomunicável, fechada em si mesma numa passividade inexpressiva. A coexistência do passado consigo enquanto presente equivale a essa dimensão de um temporalidade virtual contraída na solidão da memória muda.¹⁸ No entanto, é preciso evitar o falso problema do Nada presente numa concepção do Tempo entendido enquanto experiência contemplativa de negação. Isso quer dizer que é

¹⁷ A aposta de Deleuze é que se o bergsonismo é uma forma de mostrar que as coisas diferem de si para si, e não numa relação com o Nada ou numa diferença de grau que se traduz num conjunto de alteridades contraditórias, é possível esperar que a diferença *em si* seja ela mesma alguma coisa, “que ela tenha uma natureza, que ela nos confiará enfim o Ser” (2006, p.47). Na intuição bergsoniana, o que difere por natureza não são as coisas em suas características atualizadas no espaço, as coisas já apresentadas em graus ou estados de coisas, mas as tendências que antecedem a própria coisa como “produto” e que falam antes do seu próprio movimento de produção. As irredutíveis dualidades bergsonianas mostram que o ser não é um sujeito determinado, mas a “expressão da tendência” (*Idem*, p.51). Num primeiro momento, o que as dualidades bergsonianas mostram é sempre a diferença de natureza *entre duas tendências*. No entanto, Deleuze mostra que ao considerarmos o estatuto da duração na obra de Bergson, percebe-se finalmente que a “própria diferença de natureza é *uma* das duas tendências”, e essa tendência é a própria duração. A partir daí, Deleuze argumenta que a duração é a substância mesma da diferença, ou, em outros termos, “o tempo real é alteração, e a alteração é substância” (*Ibidem*, p.54). O movimento torna-se a verdadeira substância – o “Ser da diferença” – quando se interioriza enquanto duração, quando se descola da alteridade, da contradição e da negação para se apresentar como simples alteração.

¹⁸ O virtual como signo da lembrança pura é explicitado por Deleuze nos seguintes termos: “Sem dúvida nenhuma, o virtual é em si o modo daquilo que não age, uma vez que ele só agirá diferenciando-se, deixando de ser em si, mas guardando algo de sua origem. Mas, por isso mesmo, ele é o modo *daquilo que é*. Essa tese de Bergson é particularmente célebre: o virtual é a lembrança pura, e a lembrança pura é a diferença” (2006, p.62-63, grifos do autor). Essa qualidade específica de deixar de “ser em si”, uma vez que se atualiza e ao atualizar-se se apresenta como presente numa imagem-lembrança, mas guardar “algo de sua origem”, uma vez que se conserva em si como uma contração muda é, talvez, o “jogo duplo” da memória bergsoniana que permite aproximá-la da experiência poética, como veremos mais adiante. Em todo caso, Deleuze também indica que isso que chamamos de “contração muda” da lembrança pura é o que define a consistência da virtualidade enquanto uma “repetição original”. É que o virtual não é apenas diferença, mas a indeterminação que a “repetição psíquica” introduz no todo da repetição (*Idem*, p.66).

importante ter em mente que a sina do virtual é atualizar-se, assim como o destino da memória é encarnar-se numa imagem-lembrança atraída pela percepção. A roda espacial da inteligência fabricadora não deixa de girar o circuito da imagem-lembrança, assim como a força explosiva da vida germinal não deixa de entrecocar-se com a matéria para produzir o rosto de um estado atual. Porém, isso não significa que o movimento de atualização não possa deixar intuir, como que em filigrana, o deserto que pressentimos nessa experiência do passado considerada como um imenso “há”, como um destino incerto e indeterminado por onde passamos, entramos e saímos, sem deixar de ser atingidos pelo silêncio original que circunda a experiência do tempo. Assim, a conhecida fórmula assume toda a sua exuberância: “É preciso que o esquecimento esteja fundado no ser”.¹⁹

Arriscamos ainda dizer que talvez o percurso mais profícuo aberto pela filosofia bergsoniana não seja exatamente a substituição do dualismo formal, ou daquilo que chamamos o “duplo inexistente” a partir da metáfora de Ítalo Calvino, por algum modelo de monismo metafísico, mas a intuição de uma noção móvel e expandida de realidade que faz o conjunto das formas atualizadas no espaço retornarem a uma origem virtual, origem sem fundo, sem essência, ou melhor, onde o fundo e a essência não são nada mais do que o fluxo contínuo, o puro movimento, potências desencarnadas que falam de um estado impessoal de indistinção onde o todo ainda não se tomou por parte. Em todo caso, se a leitura bergsoniana do “real” é potencializada pela elaboração deleuziana da noção de Diferença pura, é importante insistir que a presença de um “Todo virtual” em filosofia não remete de maneira alguma a uma instância contemplativa. “O que importa é o ato em ação, o processo em andamento, inovando e liberando futuros” (DOSSE, 2013, p.89). Esse ponto aparentemente simples, porém decisivo, é capaz de evitar uma série de mal entendidos a respeito da filosofia bergsoniana. É por um *ato* de contração que nos instalamos em regiões diferenciadas da

¹⁹ A este respeito, é interessante notar alguns pontos de confluência entre a concepção bergsoniana da memória e a força plástica do esquecimento presente nos escritos de Nietzsche. “Não vemos de que modo a memória se alojaria na matéria; mas compreendemos bem – conforme a observação profunda de um filósofo contemporâneo – que a materialidade ponha em nós o esquecimento” (BERGSON, 2010a, p.208). Embora Bergson se refira ao filósofo Ravaisson ao abordar as relações entre a materialidade e o esquecimento (cf. FERRAZ, 2007, p.52), não estamos muito distantes da *II Consideração Intempestiva nietzschiana*. Eis o fragmento nietzschiano: “Toda ação exige esquecimento, assim como toda vida orgânica exige não somente luz, mas também a escuridão. Um homem que quisesse sentir as coisas de maneira absolutamente e exclusivamente histórica seria semelhante àquele que fosse obrigado a se privar do sono, ou a um animal que só pudesse viver ruminando continuamente os mesmos alimentos. É portanto possível viver, e mesmo ser feliz, quase sem qualquer lembrança, como o demonstra o animal; mas é absolutamente impossível viver sem esquecimento” (NIETZSCHE, 2005, p.73).

memória. É por um *impulso* de criação que a corrente da vida contraria a corrente da matéria provocando uma diferenciação. É por um *esforço* de aspiração que a moralidade fechada é arrancada do seu encerramento abrindo-se a uma nova direção de propagação e fazendo variar os limites do humano.

A singularidade verbal do ato contrapõe-se ao jogo entre a qualidade estática do que é substantivo e de seus adjetivos correspondentes. Forma de dizer que o problema deixa de ser o do *mais* e do *menos* em relação a uma coisa e passa a ser o da coisa em relação com o seu *outro*. Outro que não é a ausência, a carência ou o Nada, mas a heterogeneidade qualitativa guardada por aquela origem sem fundo a que fazíamos referência acima. Portanto, o outro não é mera “diferença de grau” relativa a uma substância unificadora, tampouco assume alguma das formas da “miragem da ausência”. Sobre os ombros do outro não se encontra a mortalha do não-ser, nem os espectros fantasmáticos do Mesmo. É que o outro é repleto de si, e a única coisa que lhe falta é atualizar-se. Para Bergson, ele vive no passado, na absoluta e indestrutível memória. “Desentocá-lo” da sua passividade originária, incitá-lo a sair da sua silenciosa morada, consistiria em realizar aquilo que Agamben chamou de uma “operação metafísico-política fundamental” (2013, p.41), que não se traduz em alguma forma de subjetivismo exagerado, mas justamente no combate à entropia subjetiva como uma tendência de dissipação ou dispersão de energia em direção ao incriado. Assim, o outro é sempre o intempestivo, aquele que deve chegar do passado para romper a fronteira do mesmo, não para ceder aos seus encantos colonizadores. Ele não é a redução ao Uno, nem a fragmentação do Mesmo num pluralismo quantitativo, mas a internação da Diferença no Ser.

1.2 Da duração bergsoniana e da diferença do passado

“O lugar aonde se chega não desenha a forma do caminho que se seguiu para lá chegar” (BERGSON, 2010b, p.72-73).

1.2.1.

Num de seus últimos escritos, publicado numa coletânea de artigos que leva o título de *O Pensamento e o Movente*, Bergson retoma os termos singulares de seu “programa filosófico” (2006). Ao retomá-lo, o filósofo expressa de um lado as principais dificuldades enfrentadas pelo método e de outro suas apostas mais ambiciosas. Situando o centro do problema filosófico na “recuperação da duração pura”,

ou seja, na restituição do tempo ao seu domínio próprio, Bergson elabora uma poderosa imagem metafórica para expressá-lo com precisão.

A imagem elaborada por Bergson é a de uma forma de “envoltório” que teria sido criado pela tradição metafísica e pelos imperativos da espacialidade e da utilidade na teoria do conhecimento (2006 p.10-11). No interior do envoltório repousaria a experiência real, a “coisa em si”, a duração, como aquilo a que não mais temos acesso em virtude da malha cerrada costurada por uma metafísica que “foi levada a procurar as coisas acima do tempo” e de uma linguagem científica que confunde a noção de realidade com uma lógica meramente habitual ou convencional (BERGSON, 2010b, p.356-357). Em outros termos, segundo Bergson, há duas ordens de problemas que nos impedem de atingir verdadeiramente a duração pura: a insistência numa metafísica atemporal fundada na inconsistente “ideia do Nada”²⁰ e a crença na relatividade de todo conhecimento possível, amparada, por sua vez, num preconceito originado na confusão que costumamos fazer entre a realidade e a razão prática²¹ (BERGSON, 2006, p.24; 2010b, p.300-315). O resultado recolhido daí se traduz numa dupla ilusão a respeito da

²⁰ Sobre a importância fundamental da crítica à “ideia do Nada” na filosofia bergsoniana atuando como condição para que a duração possa ser concebida enquanto objeto de investigação filosófica é importante notar o argumento de Bento Prado Jr.: “Uma vez que a duração se revelou o campo em que se dissolvem as antinomias do pensamento tradicional, uma vez dado o fato, resta, através da crítica da ideia do Nada, descobrir-lhe retrospectivamente o direito, mostrando a possibilidade de um monismo em que não há contradição entre o Absoluto e a ação livre e em que a duração se transforma na própria substância real” (1989, p.36). Segundo Bergson, foi a “infra-estrutura imaginária da ideia de Nada” que criou condições para a reiteração do falso problema que supõe uma distância constitutiva entre a consciência e o mundo. A ruptura radical com a ideia de Nada permite a Bergson redimensionar a noção de Absoluto para inscrevê-la no campo contingencial das coisas humanas, rompendo a um só tempo com o “Absoluto separado” da metafísica tradicional e com o caráter relativo e contingencial que essa visão destina a todo o agir humano. “Ao absoluto “separado” da metafísica tradicional, que expulsa do seu interior o temporal e o visível, que se põe como necessidade absoluta, desqualificando toda experiência de liberdade e contingência, contrapõe-se agora a hipótese de “um absoluto que agiria livremente, que duraria eminentemente” e de uma filosofia que, reencontrando o infinito presente no próprio seio do finito, poderia descobri-lo na intuição” (PRADO JR., 1989, p.49). Em lugar da ideia de Nada, que atuava como a ilusão por excelência na constituição do falso dualismo, é possível opor, segundo Bento Prado Jr., a realidade da duração enquanto “campo luminoso da presença” (*Idem*, p.41).

²¹ Nesse ponto é importante notar que a posição assumida por Bergson implica numa crítica necessária da concepção kantiana da relatividade de todo conhecimento possível. Para Kant, atingir a “coisa em si” seria o atributo de uma faculdade intuitiva que não possuímos, devendo nosso pensamento se contentar com uma matéria já preparada e espalhada antecipadamente no Espaço e no Tempo (BERGSON, 2006, p.24). O “puro *noumenon*” kantiano é aquilo que só pode ser pensado, e nunca conhecido (MACHADO, 2009, p.43). Ora, tudo se passa como se todo programa bergsoniano fosse uma tentativa sempre retomada de romper esse postulado kantiano, buscando exatamente os meios precisos de introduzir-se nessa realidade que para o filósofo alemão era inacessível. Essa realidade, em Bergson, não é outra coisa senão o tempo como duração interior – o fluxo contínuo da consciência como fonte de criação de novidade. Enquanto Kant faz do “excesso de nosso espírito sobre o entendimento científico” um sinal de sua “destinação moral”, Bergson verá um excesso do real sobre nossa inteligência biológica como o “apelo a uma superação metafísica” (WORMS, 2010, p.221). Trata-se da oposição radical entre “destinação moral” e “superação metafísica” que demarca uma zona de vizinhança e ao mesmo tempo uma profunda distância entre estes dois “programas” filosóficos.

ideia de Tempo: a temporalidade atemporal da metafísica e a temporalidade convencional da ciência. A conjugação dessas duas ilusões seria a responsável pela costura do envoltório que nos afasta da temporalidade real. No caminho da individualidade e da sociabilidade, o abstrato e o convencional se sobrepõem ao real. No entanto, como insistimos na seção anterior, não basta se precaver dos falsos problemas derivados desse “duplo inexistente”; é preciso avançar, e isso implicava reconsiderar a ideia de Tempo à luz dos dados da experiência real, ou, como dizia Bergson numa interessante alusão ao trabalho do moralista e do romancista – construir o objeto da filosofia como uma *busca metódica do “tempo perdido”* (2006, p.22, grifos nossos).

É importante ter em mente, portanto, que Bergson não enuncia a matéria a partir da qual se compõe o envoltório atemporal-espacial da vida para melhor fixá-lo, recompô-lo, ou reelaborá-lo segundo um novo sistema, mas para rasgá-lo (*Idem*, p.23). “Ir metodicamente em busca do tempo perdido” não implicava simplesmente em pronunciar novas palavras acerca do tempo, afirmar retroativamente algum tipo de juízo valorativo sobre as origens, ou reencadear proposições segundo uma nova lógica espacial, mas, em certa medida, “rachar as palavras” e “rachar as coisas”, libertando o fluxo contínuo do real da sua tradução alegórica numa descontinuidade atual ou parcial. O envoltório rasgado é a recusa do jogo de regras do símbolo e da convenção enquanto expressão da complexidade movente do real. A duração não é um engenho temporal convencional que se afirmaria sobre a base do utilitarismo. Bergson vê no modelo utilitarista uma forma de racionalidade restrita que confina as possibilidades da filosofia a um destino acanhado. Por outro lado, a duração também não é um registro temporal fundado na abstração da forma. Portanto, ela não é o registro de uma temporalidade traduzida de um sistema de hábitos, nem de uma temporalidade espelhada em um modelo ideal formal. Toda dificuldade consiste em livrar-se do hábito útil e da forma ideal para conceber o tempo enquanto passagem. Nesse sentido, o caminho do método bergsoniano não é o de uma complexidade crescente, mas o de uma simplicidade reencontrada.

O “rasgão” do envoltório, ou a rachadura na relação entre as palavras e as coisas, nos introduz diretamente no problema da relação entre tempo e linguagem. Se a realidade da duração desfaz a oposição quimérica entre o inofensivo Nada primordial e a relatividade de todo agir histórico, o que significaria substituir a linguagem dos falsos problemas deduzidos da “quimera” para conceber em seu lugar uma temporalidade

humana penetrada pelo Absoluto, isto é, uma experiência que é já em si metafísica? De certo modo, tal perspectiva implicaria sobrepor ao modelo de percepção que se fixa num presente lógico, dividido entre o convencionalismo do hábito e a abstração da forma, uma percepção movente que se altera e diferencia-se, incluindo, ao invés de excluir, uma noção de tempo presente que não é somente uma paragem judicativa segura que retorna sobre o passado, mas uma mobilidade real da percepção onde o regime das possibilidades é sempre relançado não em direção à miragem do Nada, mas ao drama que suspende o efeito retroativo do juízo para restituir ao passado sua qualidade original, seu atributo de problema filosófico.²² Reencontrar o tempo perdido equivale, portanto, a suspender a linguagem dos falsos problemas e deixar que linguagem e tempo encarem-se de frente, suportando-se mutuamente num estado de coalescência, sem subterfúgios psicológicos utilitários, nem esconderijos metafísicos transcendentais. No tempo da duração, metafísica e psicologia deixam de ser estados fixos e passam a ser uma operação política realizada num presente móvel. No entanto, se a duração bergsoniana implica evidentemente uma consideração sobre a qualidade ontológica do presente, é na dimensão temporal do passado que ela vai fundar a maior parte de suas inventivas.

1.2.2.

A vocação utilitária da inteligência, que nos apresenta o tempo apenas como o pálido reflexo de um sistema de hábitos, não pode nos dar do passado senão a imagem de uma retroprojeção de si mesma enquanto estado de possibilidade. Mais especificamente, a relação entre passado e presente é amarrada tradicionalmente pela inteligência segundo a ilusão sustentada na “ideia de possível”.²³ Segundo esta ideia, fortemente enraizada na racionalidade penetrada pela práxis, o passado é apenas a prefiguração do presente em estado de possibilidade, ou o sinal incompleto e lógico de um presente que ainda não se realizou. O passado é tomado aí sob a forma de um

²² Tratar-se-ia, para falar como Bergson, de sair dos falsos problemas a que a noção de “presente ideal” nos conduz e passar a formular os problemas de acordo com uma noção de “presente real”. Enquanto o presente ideal remete à forma espacial de um “instante matemático”, o presente real ocupa necessariamente uma duração. Segundo a concepção bergsoniana, o presente real não é um recorte lógico do tempo, mas um “sistema combinado de sensações e movimentos”. Antes de ser um instante ideal, ele é um “centro de ação”. Ele reúne em si, na espessura de sua passagem, ao mesmo tempo, todo o passado e todo o futuro (BERGSON, 2010a, p.161-162).

²³ A crítica da ideia de possível é um dos temas constantemente retomados por Bergson ao longo de seus escritos. Sobre o tema, ver, em especial, *Evolução criadora* (2010b, p.316-319) e *O Pensamento e o movente* (2006, p.15-23).

presente atual ainda apagado, mas já a caminho de efetuar-se, uma preparação, ou seja, ele é apresentado segundo os termos de um futuro ao qual ele enquanto dimensão temporal positiva jamais conheceu, mas que tem o interessante poder de retroagir como juízo para imprimir ao tempo de outrora sua própria assinatura (BERGSON, 2006, p.15-17).

Mais especificamente, o trabalho fixista de nossa percepção ordinária faz com que os hábitos consolidados no tempo presente se lancem para o passado enquanto regime de possíveis, como se os acontecimentos se desenrolassem no tempo seguindo a linha de um horizonte planejado comandado por uma forma de causalidade consciente.²⁴ Assim, o presente atual escava no passado os sinais das suas próprias cicatrizes históricas, projetando-lhe como que um fecho de luz diminuído que gradualmente assume a forma do anacronismo. É que, mais profundamente, o anacronismo repousa sobre o associacionismo, isto é, sobre a introdução arbitrária de uma relação de semelhança entre passado e presente para que o primeiro possa se oferecer como representação. “O antigo presente, para ser representado, assemelha-se ao atual” (DELEUZE, 1988, p.85). Dessa forma, o que a ideia de possível apresenta é antes um giro efetuado pela linguagem do presente sobre si mesma, dando-nos a falsa impressão de que olhar para o passado equivale a recolher os encadeamentos sucessivos que marcam o roteiro de uma trajetória conhecida. Foi esse movimento arbitrário realizado pela inteligência que Bergson percebeu ao desdobrar os paradoxos do tempo.²⁵ Afastando os fantasmas oriundos da ideia de possível, o passado se apresentava ao filósofo vestindo uma nova roupagem, não mais a do funcionário servil dominado pelo interesse de um presente atual, mas a de uma temporalidade positiva, isto é, completa, repleta na sua relação de si para si, livre do inventário ilusório de ausências projetadas. No entanto, se a ideia de possível era a forma a partir da qual o

²⁴ Segundo François Dosse, a “tensão constitutiva da semântica acontecimental” é composta por dois pólos distintos: a “ideia de resultado causal”, que solicita o “dever de análise” e o movimento de uma lógica que dissolve a singularidade numa sucessão descontínua; e a “ideia de inesperado”, que solicita uma espécie de autonomia do instante como dinâmica que absorve a imprevisibilidade do que se apresenta como novo para apresentá-lo como “abertura de possíveis”. O problema da “ideia de possível” é que ela não dá conta deste segundo pólo, deixando na sombra a dimensão da ruptura e a força intempéstiva do acontecimento (2013).

²⁵ Os três paradoxos do tempo são estudados por Bergson no terceiro capítulo de *Matéria e memória*. Em primeiro lugar, o paradoxo da *contemporaneidade*, que remete ao fato de o passado ser contemporâneo em relação ao presente que ele foi. Em seguida, o paradoxo da *coexistência*, segundo o qual todo o passado coexiste com o presente atual. Por último, o paradoxo da *preexistência*, que remete ao ser em si do passado enquanto fundamento ontológico que, ao conservar-se em si, permite que todo o presente passe. Como afirma Deleuze, “cada passado é contemporâneo do presente que ele foi, todo o passado coexiste com o presente em relação ao qual ele é passado, mas o elemento puro do passado em geral preexiste ao presente que passa” (1988, p.87).

presente se relacionava com o passado segundo o regime dos hábitos e a vocação prática da inteligência, desligando-se desse registro, de que maneira o passado poderia vir a apresentar-se?

Ao desligar-se dos problemas ancorados na ideia de possível, o que Bergson realizava não era outra coisa senão o estabelecimento da diferença de natureza entre o passado e o presente.²⁶ O que quer dizer que o passado em si não pode ser reduzido por uma série sucessiva de “diferenças de graus”. Ele não assume a forma do problema do “menos” ou do “mais” em relação ao presente, uma vez que ele se conserva em si mesmo. O passado, enquanto diferença de natureza, não deixa de ser, ele apenas deixa de agir, tornando-se inútil ou inativo (BERGSON, 2010a, p.160; p.175-176). Na distinção entre o “ser” e o “agir”, o que Bergson descobre é um hiato ontológico entre o regime do passado que se oferece a partir de uma “síntese ativa da memória” e o passado puro que se constitui somente por uma síntese passiva.²⁷ Nesse ponto, o que está em jogo é que a relação entre as dimensões da temporalidade não conduz a uma sucessão ordenada de multiplicidades numéricas ou quantitativas senão pelo artifício da ilusão retrospectiva, pela introdução de uma ideia de possível onde o que existe efetivamente é um hiato diferencial. O “ser do passado” surge então na forma de uma “multiplicidade qualitativa” ou heterogênea (DELEUZE, 2012, p.34-35).

Todo o problema é que ao estabelecer a diferença de natureza, Bergson também cortava os fios significantes que “faziam o passado falar”, ou que permitiam ao presente

²⁶ A respeito deste ponto, ver a precisão fundamental de Deleuze: “Entre a matéria e a memória, entre a percepção pura e a lembrança pura, entre o presente e o passado, deve haver uma diferença de natureza, como entre as duas linhas distinguidas anteriormente. Se temos tanta dificuldade em pensar uma sobrevivência em si do passado, é porque acreditamos que o passado já não é, que ele deixou de ser. Confundimos, então, o Ser com o ser-presente. Todavia, o presente *não é*; ele seria sobretudo puro devir, sempre fora de si. Ele não é, mas age. Seu elemento próprio não é o ser, mas o ativo ou o útil. Do passado, ao contrário, é preciso dizer que ele deixou de agir ou de ser-útil. Mas ele não deixou de ser. Inútil e inativo, impassível, ele *É*, no sentido pleno da palavra: ele se confunde com o ser em si. Não se trata de dizer que ele “era”, pois ele é o em-si do ser e a forma sob a qual o ser se conserva em si (por oposição ao presente, que é a forma sob a qual o ser se consome e se põe fora de si). No limite, as determinações ordinárias se intercambiam: é do presente que é preciso dizer, a cada instante, que ele “era” e, do passado, é preciso dizer que ele “é”, que ele é eternamente, o tempo todo. – É essa a diferença de natureza entre o passado e o presente” (DELEUZE, 2012, p.46-47).

²⁷ Nesse ponto, remetemos especialmente à preocupação de Deleuze em estabelecer entre o nível empírico e o nível ontológico duas modalidades distintas de trabalho da memória. O que Deleuze chama “síntese ativa da memória” é a forma de o passado apresentar-se segundo um duplo aspecto: enquanto “reprodução do antigo presente e reflexão do atual”. Essa síntese ativa da memória é fundada sob a “síntese passiva do hábito” que nos dá o passado enquanto realidade psicológica da representação. Entretanto, e aqui se encontra uma das razões pelas quais Deleuze considera *Matéria e memória* um grande livro, há um segundo trabalho da memória, enquanto síntese passiva que “constitui o passado puro no tempo e faz do antigo presente e do atual (logo, do presente, na reprodução, e do futuro, na reflexão) os dois elementos assimétricos deste passado como tal” (DELEUZE, 1988, p.86-87).

verter a materialidade do passado em linguagem comunicativa. O mesmo movimento que restituía o passado ao seu “ser”, aparentemente, transformava-lhe numa esfera temporal muda ou incomunicável. É que ao estabelecer a positividade do passado, ou a sua diferença de natureza, a linguagem já não pode mais reencontrar a si mesma num estado de anterioridade que seria uma forma diminuída ou enfraquecida, mas, em lugar disso, ela parece fugir para uma exterioridade, perfazendo uma espécie de alastramento para fora de si. É como se a linguagem não encontrasse mais no passado o registro da sua pré-história ou da sua infância cronológica, mas o mergulho no abismo de um país irredutivelmente estrangeiro. Arrastada para fora da sua órbita de significação, a linguagem encontra na diferença radical do passado a palavra indizível e a temporalidade imemorável. O que era anteriormente uma fantasmagoria de possibilidades projetadas passava a revelar-se como virtualidade de possibilidades impossíveis ou impronunciáveis. O problema do “ser do passado” mostrava-se agora na forma da seguinte interrogação: pode a Diferença falar? Ou, em outros termos, como se atualiza uma virtualidade?

Descolando a qualidade do passado do registro do hábito e tornando-lhe portador da sua própria diferença, Bergson também realizava outro movimento fundamental. Se a linguagem que se dirige ao passado alastra-se continuamente para fora de si, é porque ela não encontra no horizonte de seu movimento retrógrado uma imagem que seria a expressão definitiva e acabada do passado. É que na leitura bergsoniana a memória ultrapassa os circuitos fechados da imagem-lembrança, ou, em outros termos, ao lado dos estados psicológicos desdobrados pela memória empírica repousa a singularidade ontológica da lembrança pura (BERGSON, 2010a, p.163-164). Isso significa que antes de perceber a forma de um possível passado, o ser vivente realiza um “salto” na ontologia do passado puro, no “ser imemorial” do passado, elemento virtual que torna possíveis todos os passados que se oferecem à atualização, seja como representação de um antigo presente, seja como reflexão de um presente atual (*Idem*, p.157-158). Quando nos lembramos, ou nos reportamos de chofre ao passado, não nos colocamos somente diante das lembranças nítidas coladas à nossa percepção atual – aquelas que se encontram mais próximas da atenção que dispensamos à vida a ponto de serem evocadas como imagens.²⁸ Embora a síntese passiva dos hábitos opere uma “colagem”

²⁸ Aqui é relevante notar a distinção precisa introduzida por Deleuze: “não devemos confundir a invocação à lembrança com a evocação da imagem” (2012, p.53-54). Enquanto no primeiro caso a memória se apresenta como uma totalidade virtual numa contração ontológica, no segundo a memória

superficial entre lembrança e percepção e faça “girar” o circuito entre o passado e o presente segundo condições que por vezes nos parecem falar de uma imagem clara e definitiva, a memória em si mesma jamais se esgota na forma de uma imagem-lembrança atualizada. O que quer dizer que o presente enquanto estado psicológico sustentado num conjunto de lembranças associadas à memória empírica jamais encerra a totalidade do passado. Tudo se passa então como se o passado fosse, ao mesmo tempo, aquilo que se mostra à memória empírica na forma de um *possível retroprojetado* (que pode ser concebido, agora, como o resultado da articulação entre a síntese ativa da memória e a síntese passiva do hábito) e aquilo que se conserva na memória ontológica na forma de uma virtualidade inativa, de um “*esquecimento essencial*”. A imagem lembrança e a lembrança pura expressam essa dualidade entre o empírico e o transcendental como a dinâmica de uma subjetividade complexa de alcance extrapsicológico (BERGSON, 2010a, p.178-179). Seus dois movimentos distintos e complementares dão conta do problema da memória em sua dimensão “integral” (*Idem*, p.197-198).

Há uma grande diferença entre esse esquecimento essencial e um esquecimento empírico. A memória empírica dirige-se a coisas que podem e até mesmo devem ser apreendidas de outro modo: aquilo de que me lembro, é preciso que o tenha visto, ouvido, imaginado ou pensado. O esquecido, no sentido empírico, é o que não se chega a apreender novamente pela memória, quando o procuramos uma segunda vez (está longe demais, o esquecimento me separa da lembrança ou a apagou). Mas a memória transcendental apreende aquilo que, na primeira vez, desde a primeira vez, só pode ser lembrado: não um passado contingente, mas o ser do passado como tal e totalmente passado. *Esquecida*, é dessa maneira que a coisa aparece em pessoa à memória que a apreende essencialmente (DELEUZE *apud* MACHADO, 2009, p.145).

O passado conserva a positividade de sua relação de si para si enquanto qualidade de uma coisa esquecida. Coisa esquecida essencial que, no entanto, pressiona o tempo presente pela insistente repetição de uma passividade virtual a cada vez que nos lembramos. Isso deve bastar para percebermos uma das importantes implicações do que dizia Deleuze ao afirmar que Bergson viu na memória “uma função do futuro” (2006, p.63). Ora, se a memória não se esgota numa imagem definitiva flexionada por um presente atual é por que ela sempre se oferecerá como irredutível fonte de novidade e de criação. Em outras palavras, a “dimensão suplementar” de um novo presente é sempre

é orientada em direção ao presente numa contração psicológica. No primeiro caso, o que se repete é uma coexistência virtual; no segundo, uma atualidade motora. Essas duas dimensões estão presentes no processo de atualização, embora comumente só nos reportemos à segunda.

fundada no “elemento do passado puro em geral” (DELEUZE, 1988, p.87). Ao retirar a memória do limite dos estados psicológicos atualizados no presente, Bergson abria uma janela futurista. Nesse sentido específico, a invasão do presente pela diferença do passado, ou pela virtualidade da lembrança pura, sempre aponta para um futuro aberto e indeterminado, para o jogo com o passado como risco ou ameaça evidenciada por uma renovada política de atualização.²⁹ Desse modo, a memória ontológica bergsoniana apresenta-se à Deleuze como portadora de duas características essenciais: em primeiro lugar, como a virtualidade expressiva de um passado concebido enquanto diferença pura. Nesse sentido, ela não é outra coisa senão o correspondente lógico da diferença de natureza entre passado e presente; em segundo lugar, como a instância intermediária que permite à duração diferenciar-se enquanto impulso de vida. Nessa segunda acepção, Deleuze aproxima a memória ontológica bergsoniana do mesmo “espaço ideal” apresentado em seu *Foucault* como a “dobra da subjetivação”. Nesse último livro, “memória” aparece como o “verdadeiro nome da relação consigo mesmo”, “do afeto de si para consigo”, do tempo concebido enquanto “subjetivação” (DELEUZE, 2005, p.115).

Em termos precisos, o papel da memória ontológica é, em lugar de reportar-se ao presente segundo um circuito convencional fundado na relação entre o hábito passivo e a lembrança ativa, reduplicar “o de fora” (MACHADO, 2009, p.147), escavando na frente do presente um duplo contra sua própria vontade de representação, contra sua própria atualidade psicológica. É essa capacidade de produzir o duplo, de afirmar um esquecimento essencial como a evidência de uma “repetição espiritual”, que faz da memória bergsoniana uma figura tão privilegiada na obra de Deleuze. Se Deleuze vai adiante, formulando ainda uma “terceira síntese do tempo” inspirada numa interpretação singular do eterno retorno nietzschiano (1988, p.94-96), isso não implica um abandono dos pressupostos formulados por Bergson em *Matéria e memória*, e sim a insistência num projeto filosófico particular que não tem como objetivo a descoberta de um fundamento ontológico essencial, mas justamente a quebra da relação hierárquica entre o fundamento e o fundado que possibilita a afirmação da diferença na autonomia do

²⁹ Em páginas admiráveis, Bergson distingue os atributos da “memória motora” daqueles da “memória contemplativa”, afirmando que é somente pela “exaltação” da segunda que o passado recupera algo de sua força e um ser humano sonhador passa a ver por onde cada imagem “difere das outras e não por onde se assemelha”. Os dois “estados extremos” da “memória puramente contemplativa” e da “memória motora” se traduzem, respectivamente, pela “lembrança das diferenças” e pela “percepção das semelhanças” (2010a, p.180-182).

simulacro, isto é, na potencialização do falso.³⁰ Pode-se imaginar que Deleuze temia uma possível consequência do terceiro paradoxo do tempo formulado por Bergson. A “preexistência do passado” poderia sugerir certamente que o passado está para o presente tal como o Verdadeiro está para o falso, ou o Modelo está para a cópia. Nesse caso, o passado puro teria ainda a forma de uma antecâmara estéril subordinadora semelhante à reminiscência platônica. No entanto, é importante lembrar que *Matéria e memória* não é o último livro de Bergson. Em *Evolução criadora*, o próprio Bergson apresentava uma terceira figura que, ao seu modo, permitiria uma saída ao modelo circular entre condição e condicionado que as duas sínteses do tempo pareciam confinar o pensamento. Essa figura não é outra senão a do elã vital, impulso vital, ou, simplesmente, impulso de vida.³¹

1.2.3.

Ao menos duas ordens de problemas decorrem do que vimos até aqui. Primeiramente, o passado não pode fazer-se presente enquanto passado puro, uma vez que em sua caracterização mais profunda ele só vai coexistir com o presente na forma de um “objeto virtual” ou de uma virtualidade dilatada. O passado enquanto “objeto virtual” ameaça o presente atual como a sombra de um duplo silencioso. Emudecido, inútil, passivo, inativo, esse enigma do passado não se apresenta à atualidade senão

³⁰ Nesse ponto, convém notar a dupla posição assumida por Deleuze em *Diferença e repetição* com relação ao estatuto da memória ontológica bergsoniana: de um lado, ela atua como condição para a passagem entre a primeira síntese do tempo, fundada no regime dos hábitos, e a segunda síntese, pela qual a descoberta do passado puro rompe os limites psicológicos que orientavam a relação entre a lembrança e a percepção para introduzir o problema do esquecimento e da passividade. No entanto, Deleuze anuncia ainda a necessidade de uma terceira síntese do tempo, onde o esquecimento essencial introduzido pela memória ontológica é rachado pela liberação de uma multiplicidade que não fala mais da relação entre o condicionante e o condicionado, o uno e o múltiplo, o agente e o agido, mas de uma leveza ou de uma simplicidade que encontra no eterno retorno da repetição espiritual somente a potência de afirmar, sem limitação ao presente do hábito, nem remissão ao passado puro, mas como uma flecha lançada em direção ao futuro. É somente na terceira síntese do tempo que Deleuze encontra a possibilidade de uma ruptura radical do platonismo, uma vez que “ela designa o sem-fundo em que o próprio fundamento nos precipita” (DELEUZE, 1988, p.116).

³¹ Gostaríamos de chamar atenção em especial para duas passagens específicas, onde o impulso vital bergsoniano se apresenta inicialmente como indecidibilidade entre o “uno” e o “múltiplo” para, em seguida, imprimir na qualidade do “ser vivo” o movimento de realização do “super-homem”. Eis os trechos: “E é isso que exprimimos ao dizer que unidade e multiplicidade são categorias da matéria inerte, que o impulso vital não é unidade nem multiplicidade puras, e que se a matéria à qual se comunica lhe exige que opte por uma das duas, a sua opção nunca será definitiva: saltará indefinidamente de uma para a outra” (2010b, p.285) [...] “*Tudo se passa como se um ser indeciso e fluido, ao qual se poderá chamar, conforme se queira, homem ou super-homem, tivesse procurado realizar-se, e só tivesse conseguido ao preço de abandonar no caminho uma parte de si próprio*” (2010b, p.290-291, grifos do autor). Sobre as controvérsias e dificuldades relativas à noção de “elã vital”, ver, em especial, WORMS, 2010, p.222-229.

como ausência de linguagem. Decifrar os contornos do duplo que repousa na sombra é tarefa do presente e, segundo a intuição bergsoniana, isso parece ser possível a partir de dois caminhos distintos e complementares que compõem parte significativa do processo de atualização.³² Enquanto o “presente ideal” “lança pontes” em direção ao passado através da fabricação atenta de relações de semelhança, o “presente vivo” da duração explora diferentes níveis de consciência numa diferença aprofundada. O presente ideal encontra nesse movimento um instrumento de orientação, ativando os laços de automatismo entre a lembrança e a percepção a partir de um reforço do significado. Em contrapartida, no tempo da duração os nós entre a percepção e a lembrança se desatam e um presente desorientado se oferece não como um negativo da ordem, mas como um acréscimo virtual de significação. Interessa-nos desenvolver aqui sobretudo essa segunda via, pela qual um presente vivo coexiste com o passado dilatando sua zona potencial de significação.³³

Redimensionando agora a problemática das relações entre o tempo e a linguagem, a leitura bergsoniana sugere que o “indestrutível passado”, o caráter assustador depreendido na opacidade de sua relação de si para si, é como o “ser da linguagem”. Ele carrega consigo um imenso “há”, impessoal e obscuro, para o qual não encontramos os adjetivos adequados senão pela ilusão do giro circular da linguagem sobre sua própria identidade. *Há* passado, assim como *há* linguagem, e ficamos nós como estranhas figuras desterradas mergulhadas num entremeio onde as palavras não encontram as coisas e o presente não domina o passado. Como nota Deleuze,

³² Trata-se da dupla relação estabelecida pelo presente com uma memória inteira e indivisa e com uma memória útil e parcelada. “Em outras palavras, a memória integral responde ao apelo de um estado presente através de dois movimentos simultâneos, um de translação, pelo qual ela se dirige por inteiro ao encontro da experiência e se contrai mais ou menos, sem se dividir, em vista da ação, o outro de rotação sobre si mesma, pelo qual se orienta para a situação do momento a fim de apresentar-lhe a face mais útil” (BERGSON, 2010a, p.197-198).

³³ A expansão da zona de significação é justamente o que se depreende do movimento de “dilação” ou de “exaltação” da memória quando a consciência mantém sob seus olhos a totalidade do passado. Veja-se a forma como Bergson descreve esse movimento: “Supusemos que nossa personalidade inteira, com a totalidade de nossas lembranças, participava, indivisa, de nossa percepção presente. Então, se essa percepção evoca sucessivamente lembranças diferentes, não é por uma adjunção mecânica de elementos cada vez mais numerosos que ela exerceria, imóvel, uma atração ao seu redor; é por uma dilação de nossa consciência inteira, que, expandindo-se sobre uma superfície mais vasta, é capaz de levar mais longe o inventário detalhado de sua riqueza. Tal como uma nebulosa, vista em telescópios cada vez mais potentes, converte-se em um número crescente de estrelas” (BERGSON, 2010a, p.194; p.200). As poucas estrelas dominantes que são vistas por nossa percepção atual em sua mirada para o passado são cercadas por uma vasta nebulosidade. Ao dilatar-se, nossa memória revela em meio a essa nebulosa de planos virtuais outros tantos pontos brilhantes sobre os quais se deterá a percepção. A multiplicação desses pontos brilhantes é o que chamamos aqui expansão ou dilação da significação.

(...) Bergson analisa a linguagem do mesmo modo como analisou a memória. A maneira pela qual compreendemos o que nos é dito é idêntica àquela pela qual buscamos uma lembrança. Longe de recompor o sentido a partir de sons ouvidos e de imagens associadas, *instalamos-nos de súbito* no elemento do sentido e, depois, em certa região desse elemento. Verdadeiro salto no Ser. É somente em seguida que o sentido se atualiza nos sons fisiologicamente percebidos e nas imagens psicologicamente associadas a esses sons. Há, nesse caso, como que uma transcendência do sentido e um fundamento ontológico da linguagem (2012, p.48, grifos do autor).

Instalar-se “de súbito no elemento do sentido”, seja em relação ao passado ou em relação à linguagem, implica um esgotamento original da palavra proposicional e do presente lógico e dominador. O fundamento ontológico da linguagem e da lembrança nos fala de uma origem sem origem, de um fosso sem fundo, de um fundamento que é puro silêncio. Não se trata da negação da palavra, da mesma maneira que não é a negação do presente. Porém, é a indicação de que o presente não é apenas lugar da representação utilitária elaborada segundo o interesse mais pragmático na vida, mas espaço perceptivo da presença ontológica onde a vida desdobra-se enquanto ato de criação.³⁴ No repouso pleno das atribuições da percepção atual não nos aproximamos da pureza de uma forma eterna, mas da mobilidade do objeto virtual enquanto fonte de indeterminação absoluta. Esse parece ser o sentido mais profundo do gigantesco cone da memória, que ao invés de remeter a um modelo condicionante, revela-se como a figura expressiva de um crescimento da incógnita universal.

Ao romper o campo do significado, é o caráter provisório e parcial do “negativo em geral” que fica para trás.³⁵ Já não se trata de um passado que se oferece na forma de uma representação a uma percepção fixa e atenta que atua pelas vias da subtração e da imobilização. Trata-se de um passado que solicita uma sorte de investimento vivo, não especulativo, desalojando a consciência tanto da certeza representativa quanto do apriorismo transcendental. Um passado que se desdobra desde o instante mais contraído

³⁴ Frédéric Worms assim descreve o “movimento de conjunto” e a “fina ponta” sobre a qual pode ser lido por inteiro o livro *A evolução criadora*: “Trata-se de *compreender inicialmente que a vida, como evolução, supera nossa inteligência, e deve ser pensada como criação*; mas se trata também, em seguida, não somente de *pensar essa criação, mas de compreender como ela pôde conduzir a essa inteligência* que a ela se opõe sendo seu efeito!” (2010, p.191, grifos do autor).

³⁵ Entende-se bem que os problemas que interessam à ciência situem-se ao lado do significado e não possam mesmo prescindir de um significante seguro. No entanto, quando se trata de formular um problema filosófico, não parece correto a Bergson aceitar os limites deste jogo. Se a psicologia afastou-se da metafísica para tornar-se uma ciência das condutas atuais e a metafísica distanciou-se da experiência para refugiar-se na ilusão do Nada é porque a primeira confinou-se no problema do significado, enquanto a segunda foi buscar na transcendência a figura absurda de um significante vazio.

até a eternidade mais evanescente numa infinidade de planos de consciência virtuais. Dilatada pelo passado puro, a consciência se oferece como “instrumento de liberdade”, como o veículo expressivo do “plano movente da experiência” (BERGSON, 2010b, p.288-289; 2010a, p.178).

Nesse ponto, é preciso ter em mente que na metafísica tradicional uma fronteira segura separaria a consciência do fluxo permanente das formas exteriores. O “de dentro” estaria seguro, enquanto o “de fora” seria pura variação. No entanto, ao interiorizar o tempo, Bergson lançou a consciência na mobilidade, devassando a unidade constituinte sobre a qual repousava a certeza representativa. Em lugar de uma subjetividade condicionante, apareciam pouco a pouco os diferentes planos de consciência, mais ou menos afastados da percepção em virtude do seu grau de contração. Quanto mais contraída, mais a consciência se colava ao presente e aos estados psicológicos orientados pela percepção atual. Quanto menos contraída, mais ela descolava-se do vértice orientador da percepção para mergulhar na direção de uma profundidade sem fundo, ampliando-se enquanto virtualidade ao mesmo tempo em que perdia os fios comunicantes com a percepção atual.

Todo o problema é que o movimento mais profundo da memória não se oferece à percepção por intermédio de uma extensão de fios comunicantes que transmitiriam o sentido do passado ao presente através de uma imagem atualizada por semelhança. Não obstante, se o passado enquanto objeto virtual é despotencializado ao ser subordinado ao presente pela via da similitude, ele ainda pouco nos oferece enquanto permanecer como instância passiva e silenciosa, isto é, enquanto entidade revelada somente pelo negativo da ação. O “ser” do passado, assim como o “ser” da linguagem devem encontrar uma expressividade que não seja subordinada ao imperativo da identidade, nem à passividade essencial, superando a figura do Mesmo e o fantasma da negação para afirmar-se enquanto atualização da diferença pura. E aqui encontramos mais uma vez a passagem entre *Matéria e memória* e *Evolução criadora*: “mais que a simples duração, mais que a memória, é doravante *o ato de criação em toda sua potência causal* sobre o qual insiste Bergson em sua descrição inicial” (WORMS, 2010, p.201, grifos do autor).

É como se o passado se recusasse a oferecer-se ao presente na forma de resposta para indicar, em contrário, que o próprio presente se refizesse enquanto problema. Como diz Deleuze, “basta que a questão seja levantada com suficiente insistência para impedir, em vez de suscitar, a resposta” (1988, p.109). Trata-se aqui do alcance

ontológico do passado, que não faz corpo com o presente segundo uma relação de sucessão, mas coexiste com ele como uma grande interrogação, aberta e insolúvel, uma vez que não é da ordem do presente solucioná-la, mas explorá-la como uma ampliação inesgotável de sua zona de significação. É que ao presente não é dado o poder de dissolver o passado, mas ao passado ocorre obrigar o presente a repetir-se enquanto espírito aventureiro. A memória ontológica é exatamente o que não permite ao presente esgotar o passado nos limites do significado, exigindo, por sua vez, que o presente se volte a um suplemento de significação, isto é, numa palavra, ao futuro. Esse suplemento de significação introduzido no presente é como que a ativação do passado puro por diferenciação, a atualização de uma virtualidade, que corresponde precisamente ao trabalho criador realizado pelo impulso vital. Outra forma de dizer que o passado considerado como questão filosófica não suscita de maneira alguma um determinado tipo de resposta final, mas antes a qualidade insistente de uma questão espectral que, ao invés de ser verificada, é experimentada por um espírito errático que salta em diferentes planos e, ao fazê-lo, explode as relações de semelhança que se oferecem no nível mais contraído de significação.

Olhar para o passado, nesse caso, não é perceber uma regularidade, mas escavar uma descontinuidade em si mesmo, aceitando abrir mão do poder de negação ao saltar num nível diferenciado de passado para atualizar-se por dissociação. Trata-se aqui da passagem entre as figuras da memória ontológica e do impulso vital, da duração rompendo o esquecimento essencial para gravar-se numa nova forma de vida. O impulso vital é o modo de bifurcação de um passado ontológico em direção ao futuro. A passagem entre a ontologia e o impulso, entre a passividade virtual e a energia que se atualiza por diferenciação, é o problema delicado e singular que marca a transição entre uma poética da memória e uma estética do desejo, onde a virtualidade passiva da lembrança pura é rompida pela atualidade de um querer-viver obstinado que se afirma enquanto “força questionante e problematizante”³⁶ ou como o “sinal de que uma atividade está operando na duração” (WORMS, 2010, p.204). A poética da memória, que era o modo de expressão de uma ausência, de um silêncio da linguagem enquanto qualidade essencial do passado cede lugar a uma estética do desejo, que nada mais é

³⁶ Aqui é importante notar o modo particular como Deleuze define a “força questionante e problematizante”: “As questões e os problemas não são atos especulativos que, por esta razão, permaneceriam totalmente provisórios e marcariam a ignorância momentânea de um sujeito empírico. São atos vivos, investindo as objetividades especiais do inconsciente, destinados a sobreviver ao estado provisório e parcial que, ao contrário, afeta as respostas e as soluções” (1988, p.108).

senão a magnetização da ontologia pelo futuro, a encarnação do passado num problema eminentemente filosófico, isto é, livre da contradição e da negação para tornar-se “uma produção e uma *criação* de si por si” (*Idem*, 2010, p.204).

1.3 Do impulso vital e da partícula diferenciante

A “ficcionalidade” própria da era estética se desdobra assim entre dois pólos: entre a potência de significação inerente às coisas mudas e a potencialização dos discursos e dos níveis de significação (RANCIÈRE, 2009, p.55).

1.3.1.

A noção de impulso vital na filosofia bergsoniana funciona justamente como a instância diferenciante que permite romper o círculo fechado entre a inteligência e o significado. Se o passado puro e a memória ontológica apareciam como o movimento de dilatação da consciência até um fundo de passividade e silêncio que ampliava a margem de virtualidade na tessitura das relações de significação, o impulso vital consiste essencialmente no encontro da inteligência com uma “exigência de criação”. “Criar”, nesse caso, implica romper a passividade, sair do esquecimento, sem, no entanto, alojar-se nas facilidades do automatismo puro, mas, ao contrário, apoderar-se da matéria para nela introduzir “o máximo de indeterminação e de liberdade” (BERGSON, 2010b, p.275). Já não se trata de uma inteligência associada ao mecanismo do hábito, nem de uma inteligência mergulhada na inércia do fundamento transcendental, mas de uma inteligência que encontra na intuição da duração a razão expressiva de uma realidade concebida enquanto “perpétuo crescer”, “criação contínua”, “jorro ininterrupto de novidade” (BERGSON, 2010b, p.25; p.262).

O impulso vital aparece assim como a imagem expressiva de uma inteligência que não se opõe mais à intuição, mas que nela encontra a condição de sua gênese enquanto ato de criação. A coincidência entre a memória e o impulso, entre o passado e uma “exigência de criação”, conduz a linguagem filosófica para fora do casamento teórico com a reflexão e do observatório puro da contemplação. O impulso vital é espírito encarnado em matéria, é, em termos mais precisos, uma corrente intensiva lançada na matéria para fabricar uma “máquina que vencesse o mecanismo”

(BERGSON, 2010b, p.288-289). Escalando ao contrário a corrente de produtos, símbolos e significados decalcados do automatismo, ele encontra a razão de sua multiplicação numa zona nebulosa de expansionismo da significação. Nessa zona nebulosa, o múltiplo não é mais referido ao uno, nem subsumido no contraditório relativo, mas relacionado a um princípio de criação.³⁷ Desse modo, a passagem entre os rios da memória e a ampliação da significação da vida assume a forma de uma realidade que se oferece inicialmente enquanto anulação dos nexos e das relações habituais para em seguida oferecer-se num espaço novo descoberto pelo dinamismo mental. O dinamismo é a expressividade móvel de uma inteligência que não é mais assombrada pela relação entre o vazio e o significado, mas que desliza entre níveis diferentes de percepção para estabelecer outros tantos pontos de partida para os problemas.

Se a dimensão da memória ontológica carregava efetivamente um poder de rarefazer a consistência dos significados, isto é, se o ser só ingressava na região do passado puro a partir de um desmoronamento da linguagem enquanto repertório seguro do sentido; o impulso vital é a corrente percorrida pelo ser mergulhado na intuição poética desse “tudo desapareceu” e que, vagando pelo deserto obscuro da pura exterioridade das relações, reencontra incidentalmente a necessidade da fala. Magnetizado pelo impulso vital, o passado puro poderá falar, saindo da sombra do esquecimento essencial para aparecer numa fulguração noturna. Porém, o que ocorre nesse caso é que o reencontro com a capacidade da fala já não se faz mais por uma linguagem segura de si, mas por um salto na mais absoluta exterioridade. A linguagem só pode reencontrar o poder da fala ao esgotar-se enquanto consciência de si, ou, para falar como Calvino, ao anular a lentidão da consciência arrastando-lhe para fora do seu “paroquialismo antropocêntrico” (1990, p.35).³⁸

³⁷ Aqui remetemos novamente à preocupação de Bergson em demonstrar a inconsistência de dois avatares da “negação”: a ideia do nada e a ideia de desordem. Ambas funcionariam como a “mola oculta”, ou o “motor invisível do pensamento filosófico” que condena a inteligência a inventariar ausências e projetar possíveis ao invés de concentrar-se na duração real. Em contrapartida, o “princípio de criação” seria a figura correspondente ao “ato da inteligência pura” ou ao “ato completo do espírito”, que não descrevem uma negação, mas uma afirmação. O importante em todo o caso é que não há simetria entre negação e afirmação. Enquanto uma é um ato completo, a outra jamais ultrapassa “metade de um ato intelectual”. Em lugar do “nada” e do “vazio”, o princípio de criação obriga a pensar o “pleno”. Como afirma Bergson, “O que equivale a dizer que mais uma vez *o pleno sucede ao pleno*, e que uma inteligência que não fosse uma inteligência, que não tivesse saudade nem desejo, que estabelecesse o seu movimento a partir do movimento do seu objeto, seria *incapaz de conceber uma ausência ou um vazio*” (2010b, p.307-308, grifos nossos).

³⁸ Como esclarece o autor ao longo de uma de suas últimas conferências, não se trata em hipótese alguma de negar ou nutrir qualquer tipo de dúvida sobre o “caráter físico do mundo”; tratar-se-ia, em contrapartida, de explorar uma função “xamânica” ou “feiticeiresca” da linguagem, que subtrai o peso do mundo e permite “voar para outro espaço”. Mais especificamente, “não se trata absolutamente de

Desse modo, todo o problema concerne ao seguinte: a linguagem reencontrada no impulso vital já não tem mais nada do concerto automatizado acertado entre presente e passado, ou das luzes enfraquecidas que um presente ideal faria retroagir ao passado na esteira da ideia de possível. Pelo contrário, o reencontro da expressividade é uma aventura percorrida pelo ser falante sem que o sentido do drama seja ofertado por uma forma prévia ou simplesmente dissolvido pela linguagem instrumental. O impulso vital versa sobre o movimento a partir do qual o “paroquialismo” da consciência e a “gravidade” da matéria foram esgotados, anulados e, por fim, desafiados a desfazer a virtualidade silenciosa da duração pura por um gesto de pura afirmação. Ele aparece assim como a instância diferenciante que permite finalmente desfazer o dualismo que parecia ser o sustentáculo lógico das diferenças de natureza na filosofia de Bergson. A irreduzibilidade radical entre passado e presente, memória e matéria, lembrança e percepção encontra no impulso vital precisamente o limite ontológico a partir do qual a Diferença que era ausência de linguagem será linguagem atualizada por diferenciação.

Não seria o impulso vital bergsoniano uma forma de precursor diferenciante que desliza entre as séries heterogêneas da lembrança pura e do presente vivo para estabelecer uma relação entre o orgânico e o inorgânico num espaço novo, isto é, no futuro? Não seria, em outros termos, uma metáfora bergsoniana para expressar a imagem do Tempo rompendo a artificialidade do seu isolamento em sistemas fechados para ser fecundada pelo dinamismo mental? A saída do passado puro, ou o salto num espaço novo que não é outra coisa senão o futuro descobrindo no passado uma potência germinal que lhe atravessa na forma de enigma, não se dá na encosta de um presente ideal afirmado sobre as regras da similitude, mas num presente vivo onde nada está dado. Todo o problema está aqui em conceber a dimensão do “vivo” como aquilo que reúne substancialmente a imprevisibilidade e a originalidade, contrariando a “inclinação natural da inteligência” em assimilar o real ao Mesmo e reduzir o substancialmente novo ao rearranjo de uma ordem antiga. Irredutível e irreversível é a ordem daquilo que “dura”, uma vez que a duração é a própria recusa do tempo em portar-se meramente como uma variável independente. Como diz Bergson: “É necessário, para se ter a representação dessa irreduzibilidade e dessa irreversibilidade, pôr de parte hábitos

fuga para o sonho ou para o irracional. Quero dizer que preciso mudar de ponto de observação, que preciso considerar o mundo sob outra ótica, outra lógica, outros meios de conhecimento e controle” (CALVINO, 1990b, p.19). Não se trata, portanto, de negar a materialidade, mas de encontrar a leveza que permitiria subtrair-lhe o peso. Ora, parece bastante evidente que a função xamânica da linguagem descrita por Calvino não está distante da relação acertada entre uma memória concebida enquanto dilatação de virtualidade e uma matéria penetrada pela indeterminação.

científicos que correspondem às exigências fundamentais do pensamento, violentar o espírito, contrariar a inclinação natural da inteligência. Mas é precisamente esse o papel da filosofia” (2010b, p.45).

É que a filosofia não está ao lado dos comportamentos instituídos, do cidadão de bem, ou da boa alma que circula tranquilamente pela cidade em um dia ensolarado; a filosofia é o artifício das bruxas, dos feiticeiros, do cogito delirante e delituoso, é como uma função xamânica que em lugar de levar-nos de uma vez por todas para fora da caverna das imagens, mergulha o pensamento na noite e na obscuridade a partir das quais a consciência descobrirá outras tantas cidades, outros tantos pontos luminosos reluzindo no espaço que se abre a um suplemento de significação.

1.3.2.

Se cabe à filosofia contrariar a tendência natural da inteligência, é porque reside no homem, enquanto animal filosófico, a capacidade para vencer o mecanismo e o plano da necessidade. O que demarca a qualidade singular da “condição humana” não é a fortaleza do cogito ou uma forma de subjetividade limitada e incapaz de intuição, nem mesmo a tendência a manifestar-se como “ação negadora do dado”. Em Bergson, todo o privilégio do homem, da “linha do Homem” diante do conjunto de linhas que marcam a trajetória de evolução da vida, se deve essencialmente à sua permeabilidade ao impulso vital (BERGSON, 2010b, p.294), isto é, ao fato de somente nele o atual tornar-se “adequado ao virtual”. Essa adequação ao virtual, ou, em termos mais precisos, a inadequação da realidade em relação aos estados fixos ou negativos, é descrita por Deleuze nos seguintes termos:

Dir-se-ia que o homem pode encontrar todos os níveis, todos os graus de distensão e de contração que coexistem no Todo virtual, como se ele fosse capaz de todos os frenesis e fizesse acontecer nele tudo o que, alhures, só pode encarnar-se em espécies diversas. Até nos sonhos o homem reencontra ou prepara a matéria. E as durações que lhe são inferiores ou superiores são ainda interiores a ele. Portanto, o homem cria uma diferenciação que vale para o Todo e só ele traça uma direção aberta, capaz de exprimir o todo aberto. Ao passo que as outras direções se fecham e volteiam em torno de si próprias, ao passo que um “plano” distinto da natureza corresponde a cada uma dessas direções, o homem, ao contrário, é capaz de baralhar os planos, de ultrapassar seu próprio plano como sua própria condição, para exprimir, enfim, a Natureza naturante (DELEUZE, 2012, p.94-95).

Bergson afirma que se chama “intelectualidade” a forma de *adaptação* da consciência à matéria que tem por particularidade desdenhar “sempre a parte de

novidade ou de criação inerente ao ato livre” (2010b, p.294-295, grifo nosso). De certa maneira, em sua tentativa sempre retomada de sair do “adaptado” em direção ao “criado”, *Evolução criadora* nos deixa diante de uma série de perguntas. Que tipo de faculdade permitiria ao homem ultrapassar o plano da adaptação? Qual é a fonte da sua abertura excepcional à incógnita absoluta dos objetos virtuais? Em que escharpa virtuosa realiza-se o triunfo sobre o mecanismo e a necessidade? Como o compasso acertado entre a inteligência e a atividade funcional se dobra a plasticidade de uma forma imprevisível? De que modo a linha do homem se mostra capaz de “baralhar os planos”, dando passagem ao impulso vital que lhe atravessa no rumo de uma “direção aberta”? Deleuze é bastante claro ao argumentar que não basta responder simplesmente que se trata da intuição (2012, p.96). Trata-se, efetivamente, da necessidade de encontrar a linguagem que seria capaz não apenas de intuir o “aberto”, mas de *apresentar* o tempo da duração.

Nós não *pensamos* o tempo real. Mas o vivemos, porque a vida transborda da inteligência. O sentimento que temos da nossa evolução e da evolução de todas as coisas na pura duração está presente, delineando em torno da representação intelectual propriamente dita uma franja indecisa que vai perder-se na noite. Mecanicismo e finalismo estão de acordo em desdenhar tudo o que não seja o núcleo luminoso que brilha no centro. Esquecem que esse núcleo se constituiu à custa do resto, por via de condensação, e que seria necessário servir-se de tudo, pelo menos tanto mais do fluido que do condensado, para recuperar o movimento interior da vida (BERGSON, 2010b, p.62).

Desse modo, o tempo da duração solicita uma linguagem que não se oferece unicamente como artifício de adaptação da consciência à matéria, mas como deslocamento ou alteração da consciência em direção a uma “franja” noturna que abre o núcleo luminoso da vida ao todo da indecisão. O tema lírico que percorre todo pensamento de Bergson apresenta-se aqui talvez em sua mais alta expressividade.³⁹ No entanto, antes de compor o seu verdadeiro “canto em louvor ao novo” através da imagem expressiva do impulso vital, é importante precisar os termos da recusa de Bergson em relação ao mecanicismo: como admitir que algo efetivamente se crie se

³⁹ Num artigo sobre Bergson publicado em 1956, Deleuze já chamava atenção para o tema lírico que percorre a obra de Bergson. “Compreende-se que um tema lírico percorra toda a obra de Bergson: um verdadeiro canto em louvor ao novo, ao imprevisível, à invenção, à liberdade. Não há aí uma renúncia da filosofia, mas uma tentativa profunda e original para descobrir o domínio próprio da filosofia, para atingir a própria coisa para além da ordem do possível, das causas e dos fins. Finalidade, causalidade, possibilidade estão sempre em relação com a coisa uma vez pronta, e supõem sempre que “tudo” esteja dado. Quando Bergson critica essas noções, quando nos fala em indeterminação, ele não nos está convidando a abandonar as razões, mas a alcançarmos a verdadeira razão da coisa em vias de se fazer, a razão filosófica, que não é determinação, mas diferença” (DELEUZE, 2012, p.116-117).

costumamos nos portar como verdadeiros geômetras da linguagem, repelindo o que se apresenta como imprevisível para o abismo do negativo? Nas antípodas da matemática universal⁴⁰ – que se assenta em semelhanças e repetições ou no “princípio de que o mesmo é necessário para se obter o mesmo” – e do platonismo natural – que consiste na tendência rudimentar da inteligência humana em aprisionar o real num “molde preexistente” – Bergson situa a arte como uma forma de contrabando, como uma aceitação da imprevisibilidade⁴¹ e da incomensurabilidade entre o “ato livre” e a “ideia” (BERGSON, 2010b, p.59-65).

O artista aparece aqui como uma espécie de contrabandista que habita deliberadamente a bruma noturna ou a “franja inútil” que envolve toda representação intelectual. Para ele, a franja e a bruma não são o território do erro ou da ausência, mas uma zona de errância e presença clandestina de onde retira representações confusas para viver. Aparentemente, a inteligência encontra o seu limite nessa zona de contrabando, onde o geometrismo e o platonismo batem cabeça por não encontrarem no “confuso” um modelo de possível, mas um simples disfarce da representação que não remete a nada a não ser a si mesmo ou à singularidade nuançada de sua expressão. No entanto, mais precisamente, seria um equívoco ver nessa zona de contrabando de representações confusas apenas o negativo da inteligência. Pelo contrário, conforme argumenta

⁴⁰ As referências de Bergson às ciências matemáticas e físicas concernem à dimensão “régia” destas ciências, ao trabalho que elas realizam tendo como base atributos estáticos e sólidos da matéria. É nesse sentido que Bergson costuma referir-se à matemática e à física, e é nesse ponto que se concentra sua crítica aos limites da ciência positiva. Todo o problema é que a linguagem das ciências régias não atinge a mobilidade e a fluidez dos processos vitais, não alcança, portanto, aquilo que mais tarde seria chamado por Deleuze e Guattari de “ciências menores”, ou de “ciências nômades”, responsáveis por lidar com uma matéria que nunca é preparada ou homogeneizada, mas essencialmente “portadora de singularidades” (DELEUZE & GUATTARI, 2012, p.37). De certa maneira, todo o capítulo II de *Evolução criadora* poderia ser lido como uma crítica das relações estáticas matéria-forma a partir das quais trabalha o mecanicismo e o finalismo e a definição de um modelo alternativo de explicação para evolução da vida a partir de uma relação dinâmica entre materialidade e “forças explosivas” que contempla as ideias de imprevisibilidade e de criação.

⁴¹ Frédéric Worms precisa o caráter da “imprevisibilidade” em Bergson: “... trata-se, com efeito, de considerar a imprevisibilidade não como obstáculo ao conhecimento ou à racionalidade, mas como um apelo a um conhecimento ou a uma racionalidade mais altos e mais completos. Mais ainda, a imprevisibilidade não é o sinal de uma deficiência, de uma falta, ou de uma ausência do ser, mas, muito precisamente, da presença de um ser cuja natureza criadora nos é revelada através dessa imprevisibilidade mesma” (WORMS, 2010, p.218, grifos do autor). Essa “racionalidade mais alta” seria aquela que não reduz a história da evolução da vida ao triunfo de uma forma pré-determinada sobre um conjunto de acidentes parciais. Como diz Bergson: “Sem dúvida, a evolução do mundo orgânico não deve ser predeterminada no seu conjunto. Pretendemos, pelo contrário, que a espontaneidade da vida se manifeste naquela por meio de uma criação contínua de formas que sucedem outras formas. Mas essa indeterminação não pode ser completa: deve deixar uma certa parte à determinação” (2010b, p.103). A indeterminação diz respeito a essa “espontaneidade da vida” que se manifesta pela via da “criação contínua de formas”. Uma racionalidade mais alta precisaria incorporar esse movimento contínuo de variação da forma ao seu repertório de enunciação.

Bergson é justamente “aí que deveremos procurar as indicações para dilatar a forma intelectual do nosso pensamento; é daí que poderemos tirar o impulso necessário para nos elevarmos acima de nós próprios” (2010b, p.65). É que Bergson não vai criar uma oposição simples entre a zona nebulosa e virtual do contrabando e o núcleo luminoso da representação intelectual, uma vez que é a própria gênese da representação intelectual que deve algo de sua natureza às margens obscuras que lhe rodeiam. O contrabando transborda a inteligência e produz efeitos nos quais a realidade “se dilata e ultrapassa a si própria” (2010b, p.68). Em poucas palavras, poder-se-ia dizer que contrabandar representações obscuras não equivale a furtar-se ao real, mas implica criar condições para que a realidade se ofereça como um excesso, como um acréscimo de significação, como uma invasão do núcleo central do significado pela névoa noturna que introduz no coração do pensamento o signo da indeterminação.

1.3.3.

É somente a partir dessa arte de contrabando que a linguagem pode abandonar o peso dos possíveis pré-determinados e *elançar-se* como suporte para a abertura de outros possíveis. A partir do exemplo do artista, o que importa destacar é que a linguagem não é apenas um terreno homogêneo capturado pela rede do discurso e iluminado pelo núcleo da inteligência.⁴² Sem dúvida, há sempre encaixes mais ou menos provisórios ou nuances melhor realçadas que formam os contornos de um centro luminoso. No entanto, as encostas mal iluminadas não são o vazio do sentido, mas espaços clandestinos percorridos pela pura potência de novas sintaxes, zonas de desequilíbrio dinâmico onde o arranjo dos possíveis enfrenta o risco da desconexão. Em outros termos, ao mesmo tempo em que há uma sintaxe canalizada pela língua dominante, com atributos e qualidades que devem ser apropriados pelo sujeito da enunciação intersubjetiva, há uma “sintaxe criadora”, exercida num nível pré-individual de impessoalidade onde a linguagem encontra a forma indefinida de uma terceira pessoa que desrespeita o capital acumulado da língua para forçar-lhe a tomar uma nova direção (cf. MACHADO, 2009, p.209-216). Esse encontro com uma sintaxe criadora não se dá sob a luz ofuscante de uma representação intelectual, mas sob a forma de uma potência

⁴² Conforme argumenta Mariana Pimentel, há nos escritos de Bergson diversas passagens que permitem pensar a arte como uma forma de devolver ao espaço lingüístico a capacidade de experimentar um pouco de duração em estado puro (2010, p.97).

ficcional que faz surgir representações fantasmáticas e figuras indefinidas no tecido da linguagem, mais especificamente, esse encontro se dá sob a forma da “fabulação”.

A fabulação aparece em Bergson como a “virtualidade de instinto” que subsiste em torno da inteligência humana e age através do artista suscitando “representações imaginárias” que afrontam as coordenadas ideais do trabalho intelectual (BERGSON, 2005, p.108). Segundo Bergson, é essa virtualidade de instinto que está na origem da mitologia, da fábula, da literatura e das mais variadas artes humanas (2005, p.161). Já Deleuze se servirá do conceito bergsoniano para lhe atribuir uma destinação bastante precisa e que será retomada em diversos momentos de sua obra como uma definição não apenas estética, mas de contornos éticos e políticos decisivos: a função fabuladora “não consiste em imaginar nem em projetar um eu”, mas em elevar a linguagem à mobilidade, ao subsolo de impessoalidade onde ela se oferece enquanto potência de reinvenção (DELEUZE, 1997, p.14). A fabulação aparece em Deleuze como uma função associada ao “desequilíbrio da língua”, à “variação contínua”, ao “estilo” que um determinado autor consegue imprimir à linguagem a partir da “audácia” e da “ousadia sintática” que permitem escrever “em sua própria língua como se ela fosse uma língua estrangeira” (MACHADO, 2009, p.207). Já se pode pressentir o caráter eminentemente político desta “função” da língua, uma vez que ela desenha comunidades aleatórias, confundindo ritmos de vida e gestos de adaptação ao mundo, colocando os papéis habituais em xeque ao retirar peso da matéria e lançar-lhe de volta ao jogo da fabulação.

Voltaremos ao problema da “fabulação” mais tarde. Nesse momento, há dois aspectos em especial que nos interessa reter: em primeiro lugar, a forma como ela aparece em Bergson como uma faculdade complementar à inteligência e que dá acesso a um substrato instintivo pré-individual; em segundo lugar, a leitura deleuziana que associa a função fabuladora ao movimento de exteriorização da linguagem para fora dos limites da mera designação. Em todo caso, a fabulação expressa essa tendência da linguagem a não subordinar-se apenas ao imperativo adaptativo da representação intelectual, mas associar-se a um processo de alastramento vital que é próprio ao regime estético das artes (RANCIÈRE, 2009, p.47; PIMENTEL, 2010, p.97-98). O sentido estético da fabulação está na passagem que ela evidencia dos conceitos do entendimento para o vislumbre de problemas de outra ordem.⁴³ Já não se trata de uma distância a ser

⁴³ Essa concepção do sentido estético como “passagem” entre duas dimensões distintas do real remete ao modo como Holderlin definia a “dupla articulação da poesia” enfatizando que o “conhecimento discursivo” é apenas o ponto de apoio da lógica poética para atingir vislumbres de outro estado, de

transposta entre sujeitos e objetos através da imitação ou da contemplação, mas de uma intuição intelectual que cria a forma do próprio pensamento. Nesse sentido, trata-se de perceber aqui três movimentos de violação da linguagem que lançam uma ponte entre a névoa assintática pré-subjetiva e o núcleo da inteligência conceitual: insubordinação, exteriorização, retorno diferencial.

Esses três movimentos são como que o fio condutor do problema do estilo, isto é, as formas pelas quais a linguagem abandona a ilusão cinematográfica do pensamento intelectual⁴⁴ e descobre uma zona de “literalização” na língua.⁴⁵ Não é que não haja uma língua dominante, ou uma língua padrão, mas todo o problema está na franja que lhe circunda e na prática do contrabando; toda dificuldade consiste em abandonar o centro luminoso, ingressar na zona de desconexão e... retornar. De certa maneira, o problema do estilo nada mais é senão o do encontro entre a obscuridade de uma língua estrangeira e o percurso do contrabandista. A fabulação é a faculdade que conduz a esse encontro, onde é possível exercer a linguagem como uma arte de contrabando, expor-se ao jogo das voltas e reviravoltas que abrem o domínio da língua a uma exterioridade onde se oferecem “novas possibilidades vitais” que penetram as margens da inteligência na forma de enigma. Nesse sentido, Roberto Machado sublinha especialmente o fato de que em Deleuze a singularidade da literatura não é a redução do real a um procedimento de linguagem, mas, pelo contrário, o da articulação da linguagem a um “processo vital”, a uma “relação com o de-fora” (2009, p.210-212).

outra qualidade, “radicalmente irreduzíveis aos conceitos do entendimento”. Analisando a concepção estética de Holderlin, Kathrin Rosenfield destaca ainda que há uma “analogia estrutural” entre o sentido estético que se depreende do estatuto teórico holderliniano e a “duração” bergsoniana (ROSENFELD, 1998, p.164).

⁴⁴ O “método cinematográfico” do pensamento é descrito por Bergson como aquele que regula “o ritmo geral do conhecimento em função da ação”, que parte da Forma já dada, invertendo a ordem da realidade para “recompor o seu devir artificialmente”. Assim, o “mecanismo cinematográfico” aparece como a maneira a partir da qual confundimos a realidade com um conjunto de “imobilidades possíveis”. É a interiorização dos hábitos de linguagem que nos faz confundir o real, que é mudança contínua de forma, com o atual, que é forma parcial e descontínua tirada sobre a mudança. O efeito de ilusão gerado pela operacionalidade do cinematógrafo é a solidificação em “imagens descontínuas” da “continuidade fluida do real”. Arelado à filosofia das Formas, o cinematógrafo só pode nos dar uma “reconstrução artificial” ou uma “expressão simbólica” do tempo e do movimento (BERGSON, 2010b, p.329-350).

⁴⁵ Jacques Rancière define por “literalidade” o movimento pelo qual os enunciados literários “introduzem nos corpos coletivos imaginários linhas de fratura, de desincorporação”. Trata-se de uma via de subjetivação política que não é realizada por “identificação imaginária”, mas por “desincorporação literária”, movimento que põe em xeque a distribuição dos papéis, a “funcionalidade dos gestos e dos ritmos adaptados aos ciclos naturais da produção, reprodução e submissão”, reolocando em causa a “partilha já dada do sensível” (RANCIÈRE, 2009, p.59-61). Ver, ainda, o interessante debate entre Zourabichvili e Tomaz Silva acerca do estatuto da “literalidade” em Deleuze (T, SILVA, 2005). Silva associa a literalidade deleuziana com uma questão pragmática, não metafórica, cujo sentido não é fazer a linguagem retornar constantemente sobre si mesma a partir de relações de semelhanças entre palavras, mas remetê-la a uma “operação extralinguística” (*Idem*, p.1335).

Desse modo, não se trata apenas de remeter aos diferentes regimes de enunciação da literatura e da linguagem representativa, assim como não basta simplesmente opor o imaginário literário aos postulados da representação. O problema não se reduz a algo tão simples como estabelecer uma linha fronteira nítida que demarque precisamente a oposição entre o real representado e o real ficcionalizado. O problema diz respeito à relação entre o literário e o vital, entre a linguagem e a mobilidade, entre a literatura e o “ato livre”. Assim, não é o caso de reduzir o real ao texto⁴⁶ como por vezes se afirma; seria mesmo o inverso, uma vez que se trata de surpreender na literatura uma dimensão que escapa à linguagem e desprende-se das palavras para atingir o exterior da linguagem, o extralingüístico como regime de variação do vivo, a linha borrada do impulso vital. Nesse movimento de desprender-se do registro textual para encontrar a mobilidade do que vive já não se trata de sublinhar as particularidades de um procedimento literário, mas perceber como qualidade do que vive uma *necessidade de literatura* (CALVINO, 1990b, p.64). Não é que todos devessem se tornar escritores, mas que, ao largo da representação intelectual do real, além do presente ideal no qual se encontra estacionada a forma do Homem, uma linha quase apagada aponta a direção do aberto, e um caminho fluido leva até cidades inimagináveis que emergem lentamente do passado puro.⁴⁷ Essa linha não é outra coisa senão o impulso vital e, nesse caso, o impulso vital é a própria literalização da vida.

O que nos parece correto afirmar nesse ponto é que a relação entre inteligência e impulso vital remete de certo modo à distinção entre historicidade e literalidade. A historicidade funciona como uma “evidência” do tempo, como o marco singular de uma

⁴⁶ A este respeito, é importante sublinhar que a perspectiva estética não consagra algum tipo de “autotelismo” da linguagem que inviabilizaria a representação do real. Como diz Rancière, o que define a “ficcionalidade” própria da era estética é, ao contrário, o fato de que “o real precisa ser ficcionado para ser pensado” e que “essa proposição deve ser distinguida de todo discurso – positivo ou negativo – segundo o qual tudo seria “narrativa”, com alternâncias entre “grandes” e “pequenas” narrativas. A noção de “narrativa” nos aprisiona nas oposições do real e do artifício em que se perdem igualmente positivistas e desconstrucionistas. Não se trata de dizer que tudo é ficção. Trata-se de constatar que a ficção da era estética definiu modelos de conexão entre apresentação dos fatos e formas de inteligibilidade que tornam indefinida a fronteira entre razão dos fatos e razão da ficção, e que esses modos de conexão foram retomados pelos historiadores e analistas da realidade social. Escrever história e escrever histórias pertencem a um mesmo regime de verdade. Isso não tem nada a ver com nenhuma tese de realidade ou irrealidade das coisas” (RANCIÈRE, 2009, p.58).

⁴⁷ Importante notar aqui que essa realidade que se oferece como um acréscimo de significação não é apenas uma imagem metafórica, mas a própria “realidade positiva”, que atingiria “de direito” outras visões caso nossos olhos não estivessem demasiadamente voltados para a utilidade. Conforme Bergson, “a visão é uma potência que atingiria, *de direito*, uma infinidade de coisas inacessíveis ao nosso olhar”, caso este não estivesse constantemente ocupada por um “trabalho de canalização” que limita a visão aos objetos sobre os quais o ser poderá agir (BERGSON, 2010b, p.111, grifo do autor). Trata-se de um exemplo preciso utilizado por Bergson para demonstrar a diferença essencial entre a visão como “potência” e a visão como “aparelho”.

parada do movimento da vida num espaço-tempo determinado; já a literalidade seria como uma máquina que “afronta” os regimes de parada, como uma “invasão” da perspectiva histórica dos objetos qualificados pela velocidade mental dos objetos virtuais que “não pode ser medida e não permite comparações ou disputas” (CALVINO, 1990, p.58). Enquanto a inteligência se detém na evidência de antigos presentes, efetuando a análise de seus marcos significativos, uma outra parte do ser vivente se desvia da evidência para cair num emaranhado de planos embaralhados, dilatando a virtualidade do campo que se oferece à significação. No primeiro movimento, é uma parcela de tempo qualificada que se oferece à análise; no segundo, é o próprio tempo que se apresenta como um excesso, como um excedente vital irreduzível aos marcos da significação. Enquanto a historicidade dá corpo a um espaço-tempo determinado, dando-nos a razão de uma certa organização, a literalidade “desincorpora” o tempo de um determinado regime de inscrição, introduzindo na ordem do tempo uma exigência de criação. De um lado, trata-se de perceber um estado determinado, de outro, o movimento que continua através dele para cair sobre o presente na forma de uma interrogação não apenas referente a uma idealidade teorematizada, mas a um problema ético-estético de composição. Historicidade e literalidade compõem aquilo que numa remissão aos dualismos caros à filosofia bergsoniana poder-se-ia chamar “os dois sentidos da vida”, rigorosamente irreduzíveis e problematicamente coexistentes.

A historicidade é a marca do fragmento descontínuo de tempo, de uma certa organização temporal capturada numa engrenagem produtora de sentido; a literalidade seria a marca de um elemento comum que subsiste para além dos estratos de organização temporal, de uma continuidade que remete de alguma maneira ao “impulso primitivo do todo”, tendência que insiste em desviar-se do mecanismo e da finalidade para portar-se como máquina de invenção (BERGSON, 2010b, p.70). Bergson não remete a variação das formas de vida somente aos “acidentes” evolutivos ou às condições exteriores a partir dos quais a vida haveria de ter-se adaptado para conservar-se.⁴⁸ A variação não surge unicamente como uma resposta ideal ou uma adaptação

⁴⁸ “As condições não são um molde no qual a vida irá inserir-se e do qual receberá a sua forma: ao raciocinar assim é-se iludido por uma metáfora. A forma ainda não existe, e à vida caberá criar ela própria uma forma apropriada às condições que lhe são dadas. Terá de tirar partido dessas condições, neutralizar-lhes os inconvenientes e utilizar-lhes as vantagens, em suma, *responder às ações externas construindo uma máquina que não possui nenhuma semelhança com elas*. Aqui, adaptar-se já não significará *repetir*, mas sim *replicar*, o que é totalmente diverso” (BERGSON, 2010b, p.74, grifos nossos).

parcial da forma às condições mais urgentes impostas pela materialidade. A verdadeira variação é aquela que se dá através da criação ou recriação da forma por uma “força explosiva” que transborda o mecanismo para reencontrar ao largo das condições atualizadas a força diferenciante de um “impulso comum” atinente ao vivo e que subsiste como uma continuidade exterior a toda forma diferenciada (BERGSON, 2010b, p.104-108; p.115-116). O “grande sopro da vida”, o “sopro invisível” que arrasta as formas para fora da sua “semidormência”, “deixa-nos entrever que o ser vivo é sobretudo um ponto de passagem, e que o essencial da vida está no movimento que a transmite” (BERGSON, 2010b, p.146-147).

No sentido bergsoniano, como referido anteriormente, o homem é um animal filosófico por adequar-se ao virtual, por mostrar-se permeável ou deixar-se atravessar pela corrente do impulso vital. O impulso vital relaciona-se com as condições atuais assumidas historicamente pela materialidade a partir de uma relação de necessidade e de criação. Enquanto associado a um *estado*, ele parecerá adequar-se ao atual, aparentemente hipnotizado pela forma e domesticado pelo trabalho da inteligência. No entanto, mais profundamente, como expressão da *tendência*, ele conservará uma relação de reciprocidade com o impulso originário que mergulhará a forma novamente na virtualidade (BERGSON, 2010b, p.150). Desse modo, o impulso vital, que continua sua marcha imprevisível através das formas assumidas pelas espécies, é a exterioridade pulsante da máquina originária em relação aos corpos atualizados. Exterioridade que não apenas se adapta ao acidental, ou reproduz um sentido pré-direcionado, mas que *produz* novas formas quando o impulso encontra uma linha de expressão onde poderá encarnar-se, e que torna o problema da origem não mais o de uma idealidade reencontrada, mas o de uma ideia submetida à variação contínua.

No caso das sociedades humanas, o encontro entre o impulso e a linha de expressividade se dá através daquilo que chamamos de “fabulação”, faculdade ou função presente no regime estético das artes e, especialmente, no imaginário literário. A fabulação é a função de adequação da inteligência ao virtual, e ela mostra sua singularidade a partir das novidades contingenciais que consegue inventar, que faz emergir de uma franja inútil inicialmente como representações obscuras ou fantasmáticas e que em seguida servirão ao núcleo da inteligência como um acréscimo de significação a partir do qual o ser inteligente poderá romper os limites da “adaptação” e encontrar a razão de novas visões e novas velocidades. A fabulação pode ser entendida assim como a expressividade humana do impulso que se atualiza por

literalidade. Se o homem é um animal filosófico por adequar-se ao virtual, ele somente encontra a expressão da Diferença (o virtual diferenciado) ao tornar-se um animal literário. Se a historicidade é o marco de destinação da inteligência a uma determinada ordem do tempo, a literalidade é a parte que se deixa desviar, introduzindo uma linha de fratura por onde o Tempo poderá escapar ao registro do hábito e ao registro mudo da ontologia pura. Nesse sentido, a literalidade poderia ser lida como a linha de expressão da “terceira síntese do tempo” (DELEUZE, 1988, p.111-113), qualidade da obra produzida “sob o signo dessa terra incógnita”, que não é automatismo nem retorno ao Nada, mas a irrupção do Fora no tecido da linguagem (PELBART, 2007, p.176).

A máquina vital e a máquina literária se encontram para dar vida ao passado fora, na irreduzível exterioridade habitada pela força explosiva do impulso, num exterior tão longínquo que ao ser dobrado constitui um lado de dentro coextensivo, onde o passado pode apresentar-se não a partir de uma relação de semelhança com o presente, mas como uma Obra fabulada contra o presente, “em favor, espero, de um tempo que virá”.⁴⁹ O passado só pode expressar sua diferença e sua singularidade ao ser magnetizado pelo impulso de vida até um futuro aberto, com as portas escancaradas, como dizia Bergson.⁵⁰ Pensa-se muito sobre o que haveria por detrás das portas, sobre o que se revelaria finalmente no seu interior, e de fato todo o horizonte de expectativas da inteligência concentra-se aí. No entanto, as portas escancaradas revelam um deserto crescente, uma zona de virtualidade irreduzível onde pontos brilhantes relampejam timidamente num espaço infinito.

Desse modo, o impulso vital como partícula diferenciante nos revela uma dimensão do tempo que não é a do *Ser-para-o-hábito*, nem a do *Ser-para-a-contemplação*, mas a do *Ser-para-a-Obra*, do passado arrastado ao futuro pela fagulha explosiva da diferenciação (PELBART, 2007, p.174-177). Ele aparece como o “ato pelo

⁴⁹ Ao analisar a última dimensão da obra de Foucault, Deleuze assinalava a presença de um certo “vitalismo”, de uma ideia de “Vida” concebida enquanto uma força vinda do lado de Fora que resiste e se volta contra o poder. O problema da resistência ao poder aparecia aí como o de um “poder-vital que vai além das espécies, dos meios e dos caminhos desse ou daquele diagrama” (DELEUZE, 2005, p.97-100). “Biopoder” e “biopotência” seriam, respectivamente, as formas de exercício do poder sobre a vida e da vida que se volta contra o poder.

⁵⁰ Em sua crítica aos postulados da finalidade, Bergson concebe o caráter criador da evolução da vida relacionado a um futuro aberto, não direcionado por qualquer plano orientador. “Não se assistirá, é certo, à efetivação pormenorizada de um plano posto em execução. Um plano é o termo que se estabelece para um trabalho, que fecha o futuro cuja forma desenha. Perante a evolução da vida, pelo contrário, as portas do futuro permanecem escancaradas. É uma criação que prossegue infundavelmente graças a um movimento inicial” (BERGSON, 2010b, p.122). A qualidade da força associada por Bergson ao impulso originário da vida não é diretiva ou orientadora, mas explosiva e criadora.

qual a vida se encaminha para a criação de uma nova forma”, saltando sobre os obstáculos e vencendo a comodidade do sono antropocêntrico ao recurvar-se novamente sobre si mesma e encontrar na exterioridade da forma a presença fugidia da sua própria potência de variação (BERGSON, 2010b, p.147). A literalidade é o movimento que dá expressão a essa Vida vinda do lado de fora e que se apresenta como uma tormenta de signos intempestivos explodindo contra os estratos da historicidade.

No entanto, como nos lembra Pelbart, nem Zaratustra está pronto para a Obra; mas ele a anuncia (PELBART, 2007, p.169):

Amo todos aqueles que são como pesadas gotas caindo, uma a uma, da negra nuvem que paira sobre os homens: prenunciam a chegada do raio e perecem como prenunciadores.

Vede, eu sou o prenunciador do raio e uma pesada gota da nuvem; mas esse raio chama-se *super-homem*. (NIETZSCHE, 2008, p.40).

II – ENSINO DE HISTÓRIA, MEMÓRIA E FABULAÇÃO

2.1. Da escrita da história do ensino de História

Nesses tempos congestionados nos quais vivemos, o ideal seria encontrar uma frase lapidar ou uma fórmula poética simples e única que concentrasse em si mesma a capacidade de expressar a pluralidade de sentidos presentes na escrita da história do ensino de História no Brasil. Depois de uma série de tentativas frustradas nessa direção, o melhor que se conseguiu fazer foi dividir essa história rica e complexa em quatro diferentes eixos, cada um dos quais é carregado por problemáticas próprias bastante amplas, de modo que o esforço de reflexão que propomos não terá o intuito exaustivo de esgotar cada uma delas, senão que indicar a especificidade do “canteiro de obras” aberto em cada um dos casos. A partir dessa divisão pretende-se esboçar em suas linhas gerais algo como o “estado da arte” da pesquisa em ensino de História no Brasil.

O primeiro eixo é formado pelo conjunto das orientações normativas (parâmetros curriculares; legislação específica e geral; conteúdo e estrutura dos livros didáticos, etc.) que revelam marcas contínuas e descontínuas a partir de uma análise dos registros oficiais da história do ensino de História no Brasil. O segundo eixo se refere aos novos olhares e às novas fontes de pesquisa evidenciadas especialmente a partir do relativo consenso formado em torno do conceito de “cultura escolar”. O terceiro diz respeito às complexas discussões de ordem teórica e epistemológica, ética e existencial, possibilitadas a partir da rápida difusão da categoria geral da “consciência histórica”. Por último, um quarto ponto, formado essencialmente pelas preocupações com a expressividade singular do ensino de História a partir do “problema do estilo”. É claro que esses quatro eixos evidenciados aqui não representam a totalidade de problemas levantados pela literatura especializada na área, o que nos últimos quinze anos tornou-se efetivamente uma missão de contornos impossíveis.⁵¹ No entanto, como numa aula de ensino médio ou fundamental, é preciso, ou mesmo imperativo, fazer recortes, e foi assim que fizemos. As orientações normativas, a cultura escolar, a consciência histórica

⁵¹ Em artigo publicado em 2011, Circe Bittencourt realiza um levantamento bastante abrangente das produções e publicações de teses, dissertações, artigos científicos e capítulos de livros sobre a história do ensino de História no cenário brasileiro. Segundo a autora, há um momento inicial, entre 1988 e 1996, em que o número de pesquisas ainda é limitado; e um segundo momento, especialmente a partir de 1997, de franco crescimento do número de trabalhos e publicações (BITTENCOURT, 2011, p.87).

e o problema do estilo formação, portanto, como que o emaranhado problemático sobre o qual nos debruçamos para ler a escrita da história do ensino de História hoje.

Antes de abordarmos cada um destes quatro eixos, uma nota preliminar. Do mesmo modo que a historiografia brasileira têm se esforçado ao longo das últimas décadas em criar categorias analíticas que permitam perceber a história do Brasil como algo mais complexo do que um mero “apêndice” da história européia, a escrita da história do ensino de História no Brasil procura hoje distanciar-se dos fantasmas da “transposição”, “reprodução”, “recepção”, que faziam da disciplina escolar História uma espécie de filha bastarda, responsável pela transmissão vulgarizada e simplificada dos conteúdos nobres desenvolvidos pela ciência de referência (BITTENCOURT, 2004, p.37). Embora as relações entre a escrita da história acadêmica e a escrita da história do ensino de História sejam por demais evidentes e mesmo, no limite, indissociáveis, avolumam-se cada vez mais as críticas às pesquisas que se contentam em constatar o descompasso entre as “novidades” historiográficas e o “atraso” do saber escolar (JULIA, 2001; FONSECA, 2004; SEFFNER, 2012). Em outros termos, nas relações entre historiografia e ensino de História parece cada vez mais claro que “uma coisa é uma coisa, outra coisa é outra coisa” (SEFFNER, 2012). Evidencia-se, portanto, que a escrita da história do ensino de História vem procurando desfazer um dos seus mais poderosos “fetiches”: a crença de que os saberes produzidos na academia e as disposições oficiais oriundas do Estado e da legislação se apliquem como a verdade última que dispensa a consideração sobre a diversidade de vontades políticas e intelectuais dos atores envolvidos diretamente na cultura escolar (FONSECA & SILVA, 2010, p.15).

2.1.1.

Os principais capítulos que contam a história oficial do ensino de História no Brasil são bastante bem conhecidos. Com a criação do colégio Pedro II em 1837 no Rio de Janeiro e suas relações subseqüentes com os sábios do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro (IHGB), a disciplina escolar História nascia essencialmente associada aos objetivos da construção de uma identidade nacional e adotava como estrutura geral a cronologia quadripartite inspirada no modelo francês (História Antiga, Medieval, Moderna, Contemporânea). A exemplaridade moral dos grandes personagens históricos haveria de ser a centelha para o paulatino despertar do espírito patriótico e do dever

cívico. Os “grandes vultos da pátria”, homens, brancos, militares, heterossexuais, deveriam fornecer o ponto de referência para que a recente nação brasileira embarcasse no trem da História sem perder o trilho da Civilização.⁵² A história nascia como a disciplina escolar responsável por tecer os laços imaginários de pertencimento a uma comunidade de sentido chamada Brasil. Procurando traçar as linhas gerais dos desenvolvimentos dessa história, Kátia Abud aponta especialmente as permanências de um “código curricular” herdado em seus elementos constitutivos diretamente da historiografia francesa, no qual se destacam: “a relação de “subalternidade” da História do Brasil em relação à História da Europa Ocidental”; a “permanência da linha do tempo e da sequência cronológica na organização dos conteúdos”; a “predominância dos conteúdos de natureza política” (2011, p.69-73).

Embora no início do século XX grupos de intelectuais e de anarquistas contrários à imagem da mestiçagem passiva evocada pelo eurocentrismo curricular criassem escolas de educação popular onde o “sentido da civilização” era questionado por uma antropologia mais abrangente, as reformas curriculares centralizadoras promovidas nos ministérios de Francisco Campos (1931) e Gustavo Capanema (1942) afirmavam uma vez mais o papel do ensino de História associado à ritualização e à consolidação de uma *memória histórica exemplar*. A criação do ministério da Educação e a centralização do sistema escolar ocorrida durante a “era Vargas” reforçavam as diretrizes curriculares “europeizantes” sob a roupagem local de um projeto nacionalista. O estudo da História do Brasil, que nesse momento tornava-se obrigatório, era um retrato dos infortúnios do homem branco em meio aos sedutores “trópicos do pecado” e os “perigos” da mestiçagem cultural. No momento mesmo da gênese e da consolidação dos sistemas públicos de ensino no Brasil já emerge o duplo imperativo destinado a regular o curso programático da disciplina escolar História: “a preocupação com a formação de um cidadão adequado ao sistema social e econômico transformado pela consolidação do capitalismo e com o fortalecimento das identidades nacionais” (FONSECA, 2004, p.23). Embora a conjuntura evidentemente se altere com o passar dos anos, os imperativos da “*adequação ao tempo*” e da “*formação de identidade*”

⁵² Na década de 1860, Von Martius vence um concurso de monografias do IHGB propondo uma história do Brasil “que partisse da mistura das três raças”, ressaltando o elemento racial branco e sugerindo um “progressivo branqueamento como “caminho seguro para a civilização”. Essa visão seria adotada nas “*Lições de História do Brasil para uso dos alunos do Imperial Colégio de Pedro II*”, manual didático escrito por Joaquim Manuel de Macedo (FONSECA, 2004, p.46). Ao longo do período imperial, os parâmetros adotados pelo Imperial Colégio serviriam de modelo para o restante do país.

permanecem como estranhas continuidades cujo sentido ético e epistemológico não se costuma interrogar.

Esse também é o momento em que despontam as críticas ao “currículo humanístico”, associadas especialmente ao avanço do capitalismo industrial e à difusão das metodologias científicas referenciadas nas ciências da natureza e no seu alto poderio de aplicação. Por todos os lados, a educação é pressionada pelo “aplicacionismo”. O arsenal técnico-científico filho do desenvolvimento galopante da sociedade industrial procura circunscrever os limites do acontecimento educacional aos princípios da utilidade. Isso queria dizer que os currículos precisariam então se adaptar às exigências tecnocráticas da conjuntura histórica e ajudar a formar cidadãos em conformidade com o espírito do tempo. As palavras de ordem passam a ser *eficiência técnica e orientação temporal*. Como sublinha Circe Bittencourt, os anos de 1940-50 são marcados especialmente pelo predomínio do “tecnicismo educacional” (“técnicas para o trabalho de grupo”, “técnicas para a leitura de textos”, “técnicas para realizar excursões”, etc.) e pelo surgimento dos chamados “métodos ativos”, inspirados nos prestigiados pressupostos da psicologia cognitiva (2004, p.83-91).⁵³ A Lei de Diretrizes e Bases da Educação (LDB) publicada em 1961 era o marco documental da subordinação da aprendizagem histórica aos cânones da Psicologia da Educação (ABUD, 2011, p.72).

Os anos de chumbo seriam marcados pela famigerada legislação de 1971 que diluía os conteúdos referentes à História e Geografia no emaranhado confuso designado por “Estudos Sociais”, acrescentando ainda os conteúdos dogmáticos das aulas de Educação Moral e Cívica e Organização Social e política do Brasil. “Contraditoriamente, na mesma época, apesar da censura e da implantação de outros mecanismos coercitivos, a produção histórica foi se renovando com o emprego da dialética marxista como método de abordagem e com a incorporação de temas de pesquisa abrangentes e direcionados para o social como a escravidão e a economia colonial” (NADAI, 1992, p.157). Outra problemática fundamental que emergia com força nesse momento, especialmente em virtude da expansão massiva do ensino

⁵³ Nesse ponto é importante destacar o quanto o problema da *memorização* sempre esteve associado ao ensino da História. Se no início os manuais escolares dispunham até mesmo de técnicas mnemônicas para o reforço da memorização histórica, apelando a uma espécie de memorização mecânica sem estabelecer necessariamente relações de significado claras entre os conteúdos aprendidos e o tempo presente, mais tarde, com o desenvolvimento das ciências cognitivas, ganha relevo o problema da “memorização consciente”, associado a uma noção de “aprendizagem significativa” que, no limite, permitiria aos educandos dar sentido à experiência do tempo ao reconhecerem-se enquanto sujeitos ativos da sua própria aprendizagem. Mais adiante, analisaremos em maior detalhe os limites e as implicações dos chamados “métodos tradicionais” e “métodos ativos” na aprendizagem histórica.

secundário experimentada no período, era o debate em torno da noção de “conteúdos significativos”: de um lado postavam-se os defensores da ideia de que os mesmos conteúdos devem ser trabalhados nas “escolas de elite” e nas “escolas populares”; de outro, os defensores da “educação popular”, baseados na pedagogia de Paulo Freire, sustentando a ideia de que a escola deveria orientar-se por “conteúdos significativos”⁵⁴ (BITTENCOURT, 2004, p.104-105).

Com o fim da ditadura militar no Brasil e a abertura de um novo período constitucional, inicia-se um processo de reestruturação curricular e de reflexão sobre os fundamentos teóricos, metodológicos e ideológicos, abrindo-se um espaço singular para os debates e os “combates pelo ensino de História” (NADAI, 1992; FONSECA, 2004; BITTENCOURT, 2011). Thaís Fonseca percebe os termos desse processo em dois diferentes “capítulos”. Num primeiro momento, especialmente entre o final da década de 1970 e início da década de 1980, há uma acentuada tendência dos programas curriculares, publicações didáticas e orientações metodológicas na direção da linguagem estrutural do materialismo histórico. A tradicional cronologia quadripartite de matriz francesa perdia espaço para a cronologia não menos esquemática dos modos de produção.⁵⁵ Num segundo momento, situado pela autora no final da década de 1980 e início da década de 1990, há uma importante renovação teórica e metodológica

⁵⁴ Em termos contemporâneos, a construção de uma “aprendizagem significativa” no ensino de História é concebida por Fernando Seffner como uma passagem entre o nível “epidérmico”, cotidiano, e a “complexidade”. O nível epidérmico pode ser visto como o conjunto das injunções ou das preocupações mais imediatas relativas ao tempo presente, a partir das quais o professor de história pode se sintonizar com o horizonte de expectativas dos alunos e iniciar então um percurso de escavação e multiplicação das vias de acesso a um determinado tema até apresentá-lo com uma complexidade renovada, de modo que os alunos consigam perceber nuances e aspectos até então ausentes de suas representações. Mais especificamente, o elemento disparador de uma boa aula de história deve levar em consideração uma multiplicidade epidérmica composta, entre outras coisas, pela “identidade cultural dos alunos”, as peculiaridades das “culturas juvenis” e os “cenários futuros de vida” (SEFFNER, 2013, p.35). No entanto, brincando um pouco com os termos, o “epidérmico” serve somente como ponto de partida para que a própria “pele” seja trocada, uma vez que a aprendizagem significativa se efetua ao “modificar, de alguma forma, impressões e opiniões que o indivíduo tem a respeito da situação presente” (*Idem*, p.52).

⁵⁵ As críticas em relação aos esquematismos estruturais do materialismo histórico aplicados aos livros didáticos não tardaram. A explicação histórica a partir dos modos de produção oferecia uma visão demasiado esquemática que reduzia a possibilidade de compreensão da ação dos sujeitos na história. Contudo, hoje o referencial marxista se apresenta em outros termos. Recentemente, Horn e Germinari apresentaram um exemplo de proposta curricular que toma como referência o “método do materialismo histórico renovado” (HORN & GERMINARI, 2006). Apoiando-se nos pressupostos teórico-metodológicos da chamada “Nova Esquerda Inglesa”, especialmente na noção de “experiência” defendida por Thompson, os autores propõem, por exemplo, “definir o eixo temático como sendo os homens e as relações sociais e de produção”. O que significa “tomar o trabalho como categoria ontológica e gnosiológica fundante da ciência histórica e sua essencialidade – as relações de produção – como seu objeto” (HORN & GERMINARI, 2006, p.104-105). Os autores defendem a noção de processo como principal fundamento da História enquanto disciplina escolar (HORN & GERMINARI, 2006, p.109).

influenciada especialmente pela chamada “nova história francesa”. Nesse contexto, cria-se um apelo pela incorporação das “novas tendências” historiográficas na disciplina escolar e uma proliferação de publicações didáticas que estampavam as “novidades” evidenciadas pela apropriação dos temas da “história das mentalidades” e da “história do cotidiano” movimentando o mercado editorial brasileiro (FONSECA, 2004, p.60-68). Era o “fetiche” pelos novos objetos da história, especialmente advindos da renovação historiográfica francesa (SILVA & FONSECA, 2010, p.15). Na esteira dessa onda de renovação editorial é criado o Programa Nacional do Livro Didático (PNLD), responsável por avaliar a qualidade das publicações didáticas no país.

De certo modo, a legislação e os Parâmetros Curriculares Nacionais (PCNs) aprovados no final do século XX e início do XXI ecoam o conjunto de perspectivas e debates realizados nas duas décadas anteriores.⁵⁶ Sobre o sentido das novas orientações normativas, sublinhe-se, em primeiro lugar, a ênfase no estudo de História do Brasil a partir da tríade cultural indígena, africana e europeia e na reiteração da importância da disciplina escolar História para a “constituição da identidade, da cidadania, do (re) conhecimento do outro, do respeito à pluralidade cultural e da defesa e do fortalecimento da democracia” (FONSECA & SILVA, 2010, p.18). Paralelamente, cresce o questionamento sobre as “ausências de grupos sociais e de gênero nos conteúdos históricos escolares” (BITTENCOURT, 2011, p.92). Trata-se do momento em que uma diversidade de memórias singulares, até então silenciadas pela mitologia unitária da identidade nacional e pelo reducionismo esquemático dos modos de produção, passam a exigir reconhecimento e espaço nos programas curriculares, nos materiais didáticos e nas práticas escolares. Em segundo lugar, o apelo das novas diretrizes normativas pela organização curricular por “eixos temáticos” é evidentemente uma resposta aos debates das décadas anteriores que apontavam de maneira extremamente crítica para a célebre cronologia quadripartite francesa como um entrave para a aprendizagem histórica significativa. Em linhas gerais, acreditava-se que os eixos temáticos permitiriam atacar a metanarrativa do progresso e rasgar a teia do etnocentrismo curricular, criando dispositivos de interesse locais que deveriam orientar

⁵⁶ Elza Nadai sintetiza as perspectivas do ensino de História na década de 1990 nos seguintes termos: aceitação da existência de um saber escolar que não corresponde à simplificação ou à justaposição do conhecimento acadêmico; seleção de temas e conteúdos privilegiando a “diversidade” e a “diferença”, em detrimento da “uniformidade” e das “regularidades”; abordagens menos preocupadas com a quantidade de conteúdos e mais interessadas em ensinar a “pensar historicamente”; apelo ao uso de fontes variadas e múltiplas (1992, p.159-160).

os conteúdos da história ensinada no sentido de uma perspectiva plural que valorizasse a especificidade do lugar de enunciação próprio da identidade brasileira.

Nessa mesma conjuntura, ganha relevo a produção referenciada na perspectiva pós-colonial que denuncia a dimensão curricular do dispositivo epistemológico da “colonialidade” no ensino de História e “reclama o *rehistoricizar* das histórias silenciadas” (SANTOS, 2006, p.1-4). Ora, “rehistoricizar” não é o mesmo que “integrar”. Uma “história integrada” evidentemente não cumpre o papel exigido pela ambiciosa literatura pós-colonialista que reclama uma descolonização do saber. Uma coisa é atingir o eurocentrismo curricular nos temas abordados, fazendo-lhe incluir um conjunto variado de “histórias anexas” que se acomodam bem ou mal a um modelo de cognitivismo assentado na cronologia; outra coisa fundamentalmente diferente é encontrar caminhos para dar voz a outras epistemes, o que submeteria os possíveis do ensino de História a uma radical e perturbadora variação. O que se torna cada vez mais claro a partir dessa perspectiva não é simplesmente o caráter arbitrário do recorte, a dimensão política da seleção dos conteúdos, mas a própria violência epistemológica implicada numa tradição escolar que mesmo “integrando” as histórias do Sul continua a reverberar as “vozes do Norte”.

Nesse ponto, é interessante notar como as pesquisas orientadas pela perspectiva pós-colonial colocam em xeque especialmente duas “chaves-mestras” que fazem funcionar a metanarrativa do saber histórico ocidental: a filosofia das luzes, forjada entre os séculos XVII e XVIII, e a filosofia de Hegel, orientada pela preocupação com os progressos da consciência humana em “direção a algum futuro possivelmente perfeito” (MUNSLOW, 2009, p.27). O iluminismo e o hegelianismo são apontados como os pilares filosóficos que retiraram visibilidade e dizibilidade aos saberes plurais que enunciariam outras epistemes, arrastando a multiplicidade de expressões culturais até um ponto arquimediano de referência formado pela convergência entre as noções de “esclarecimento” e “autoconsciência”, filhas da retórica universalista ocidental. Por vezes os autores exageram, retomando de modo descontextualizado (anacrônico) afirmações politicamente “controversas” de filósofos como Kant e Hegel sobre as culturas e as sociedades africanas, por exemplo, para demonstrar como esses filósofos negavam historicidade às expressões culturais situadas fora do eixo eurocêntrico.⁵⁷ Em

⁵⁷ Essa postura exagerada evidencia-se, por exemplo, quando os autores extraem citações de textos de Kant para qualificá-lo como enunciador de um “discurso altamente racista”, ou quando enfatizam

todo caso, em termos de objetivos e finalidades do ensino de História, o que interessa no debate é o deslocamento de uma perspectiva representada pela percepção/formação de uma identidade Humana universal para uma perspectiva preocupada com a percepção/conservação de identidades plurais.

Entre 2003 e 2008 novas disposições legais alteraram o conteúdo do texto da LDB, passando a incluir a obrigatoriedade do estudo da história e cultura afro-brasileira e indígena ao longo de todo o currículo escolar. Apesar do redesenho teórico e epistemológico evidenciado nas disposições legais e nos PCNs - ligado ora a opções políticas oriundas dos debates no período da redemocratização, ora a concepções de História articuladas às novas abordagens historiográficas -, o que se percebe a partir de uma análise do estilo das publicações aprovadas nas últimas edições do PNL (2008 e 2011) é uma tenaz continuidade do maltratado “modelo tradicional” (FONSECA & SILVA, 2010, p.28). A opção majoritária das publicações didáticas pelo estilo da “História integrada”, em prejuízo do modelo por “eixos temáticos”, manifesta uma vez mais o evidente descompasso entre as políticas públicas, a escrita da história acadêmica e a disciplina escolar História. Embora sujeita ao acréscimo de “apêndices eventuais” (capítulos de livros que retratam a história das sociedades africanas, americanas e asiáticas isoladamente), a estrutura curricular fundada na lógica eurocêntrica e na cronologia linear permanece como uma tendência de difícil superação. Esse hiato perturbador, constantemente percebido e muitas vezes denunciado pelas pesquisas na área do ensino de História, funciona hoje, seguramente, como a maior fonte das problematizações atuais.

Tudo se passa como se a cultura escolar, por força da multiplicidade de suas características próprias, manifestasse uma obstinada insubordinação em relação às formas de controle e regulação exercidas pelas instâncias exteriores; como se ela formasse, por um misto de resistência e precariedade, um espaço de “poder paralelo”, onde a “polícia” da historiografia e as imposições do aparelho de Estado têm sérias dificuldades para entrar. Independentemente do caráter “progressista” ou não das novidades trazidas de fora, parece cada vez mais evidente a necessidade de levar em conta a “limiaridade” característica do espaço escolar, que, embora não esteja isolado como uma ilha do restante do mundo reúne no interior de seus muros uma rede complexa e singular de relações de saber, poder e subjetivação que não pode ser

excertos onde Hegel afirma que “historicamente, a África não faz parte do mundo” (SANTOS, 2006, p.4; p.8).

desconsiderada na realização de viradas curriculares e imposições normativas. O que significa esse misterioso limiar responsável por conduzir boa parte das pesquisas da área a realizarem idas e vindas entre a idealidade da norma e da historiografia e a realidade sempre degradada da experiência escolar? Como superar a “barreira” da norma e da oficialidade das disposições legais? Em suma, como se escreve a história do ensino de História?

2.1.2.

Retomando o caminho que havíamos esboçado no início da presente seção, três diferentes “eixos” problemáticos parecem hoje se abrir como perspectivas diferentes para a escrita da história do ensino de História: o primeiro deles é direcionado pelo conceito de “cultura escolar” e associa-se especialmente aos referenciais teórico-metodológicos da História Cultural; um segundo se abre a partir da categoria geral da “consciência histórica”, ancorada basicamente nas reflexões do historiador alemão Jorn Rusen sobre a escrita e a didática da História; por último, um terceiro eixo se debruça sobre o problema do “estilo”, articulado especialmente às preocupações dos teóricos da comunicação e às discussões sobre os limites da linguagem influenciadas pela filosofia contemporânea ou pelo pós-estruturalismo. Quanto ao ponto nodal visado pela abordagem da História Cultural, Thaís Fonseca oferece uma excelente síntese:

Enfim, as práticas escolares não são um retrato fiel dos planejamentos [...] A disciplina escolar História, não obstante os movimentos na direção de outras formas de abordagem deste campo do conhecimento, ainda mantém, nas práticas, os elementos mais remotos que a conformaram como tal [...] Os alicerces construídos desde o final do século XIX, sustentados numa concepção tradicional de História, foram fortes o suficiente para manter um edifício que, apesar das reformas e das propostas de alteração na sua concepção, não se abala tão fortemente (FONSECA, 2004, p.68-69).

Do mesmo modo que a escrita da história passou por uma revolução documental ao longo do século XX, responsável por alargar imensamente o domínio do que pode ser tomado como uma “fonte histórica”, a escrita da história do ensino de História experimenta uma vertigem semelhante ao incorporar o conceito de *cultura escolar*. Desprendendo-se da oficialidade das fontes normativas, os arquivos do historiador do ensino de História se ampliam e diversificam, passando a abarcar outros tipos de rastros e evidências. Por um lado, uma sensibilidade apurada permite que registros até então desprezados recebam o estatuto de documento: cadernos de alunos, entrevistas com

professores, funcionários da escola, familiares, etc.; por outro, as fontes antigas são revisitadas a partir de um novo tipo de ceticismo, tributário da operacionalidade das categorias exploradas pela História Cultural, qual seja: nenhum manual didático ou parâmetro normativo curricular tem a menor importância caso não seja possível verificar o *uso* que dele é feito (JULIA, 2001).

Se é correto afirmar que a escola não é uma ilha isolada do restante do mundo, também é preciso algum cuidado para não mergulhá-la nos postulados das teorias “reprodutivistas” que faziam da instituição escolar a peça reprodutora de uma constante sociológica que aniquilava as possibilidades de ação dos sujeitos.⁵⁸ A riqueza do conceito de “cultura escolar” reside justamente na possibilidade de deslocar os limites epistemológicos adotados pelas teorias reprodutivistas e chamar atenção para o campo fluido das “práticas” e das “representações”. O escolar aparece como espaço onde a cultura não é simplesmente reproduzida, mas percebida a partir de uma “apropriação” e de uma “circulação” *problemáticas*, onde os sentidos estão sujeitos a constantes ressignificações ao modo de jogadas realizadas na contingência assimétrica das relações travadas entre poder e resistência local. A noção de cultura, entendida nessa perspectiva, chama atenção para a especificidade da disciplina escolar, sem isolar a escola, mas, ao mesmo tempo, sem submergi-la em estruturas hierárquicas superiores ao jogo contingente das práticas de significação.

Embora as principais teorias psicológicas da aprendizagem não tenham sido simplesmente descartadas pelas pesquisas na área do ensino de História, a partir do final da década de 1980 fica cada vez mais evidente uma ruptura, um descolamento, a partir do qual a Psicologia da Educação e a epistemologia do ensino de História seguiriam caminhos diferentes. Essa ruptura se expressa especialmente pelo relativo consenso entre os pesquisadores das mais diversas tendências teóricas em torno do conceito de “cultura escolar” (ABUD, 2011, p.73). A problemática reducionista vinculada ao paradigma da “transposição didática” era deixada de lado abrindo-se espaço para discussões cujo ponto de partida situava-se na singularidade do conhecimento

⁵⁸ Em artigo que se tornou célebre por discutir o conceito de “cultura escolar”, o historiador francês Dominique Julia define o escopo das “teorias reprodutivistas”: “Na década de 1970, o estudo sociológico das populações escolares, em diferentes níveis de escolaridade, assim como a análise do sucesso escolar desigual segundo as categorias socioprofissionais, conduziram numerosos historiadores, nas pegadas de Pierre Bourdieu e Jean-Claude Passeron (mas também na agitação dos movimentos de maio de 1968) a ver na escola apenas “o meio inventado pela burguesia para adestrar e normalizar o povo”, responsável, portanto, sob o manto de uma igualdade abstrata, que veicula, intactas, as desigualdades herdadas, pela reprodução das heranças culturais e pela reposição do mundo tal qual ele é” (1995 [2001], p.11).

produzido pela disciplina escolar. Demarcavam-se as linhas mais ou menos relativas de autonomização do saber escolar. Resumidamente, poder-se-ia dizer que a disciplina escolar deixava de ser apenas uma ferramenta de vulgarização e adaptação do saber científico ao saber escolar e a instituição escolar não era mais associada unicamente a um espaço inercial reprodutor das constantes sociológicas determinadas numa esfera exterior. Sintonizada aos imperativos problemáticos da apropriação e da circulação cultural, a disciplina escolar insubordinava-se a um só tempo contra os postulados da “redução” e da “reprodução” e passava a perguntar-se, sob novos pontos de vista, o que é o escolar e, mais especificamente, o que é o ensino de História?

De qualquer sorte, se o arsenal conceitual da História Cultural oferecia novas abordagens e provocava um importante ponto de inflexão teórico-metodológico nas pesquisas, outra tradição ganhava força especialmente a partir da operacionalização da categoria da “consciência histórica” e procurava colocar o problema do descompasso entre a escrita da história acadêmica e o ensino de História a partir de outros pontos de referência. Maria Auxiliadora Schmidt entende o descompasso como consequência da distância entre as licenciaturas e os bacharelados, mais especificamente, como resultado da “dicotomia entre a formação relacionada aos chamados conteúdos específicos e aquela referenciada nas teorias pedagógicas e psicológicas, as quais seriam responsáveis pela aplicabilidade do conhecimento histórico científico nas aulas de História” (2011, p.80).

Na esteira dos argumentos de Schmidt, diversas pesquisas em nível de pós-graduação no Brasil vêm apontando uma possível via de superação da referida dicotomia servindo-se de um referencial teórico-metodológico que permite articular os problemas que dizem respeito à epistemologia da pesquisa histórica e à didática da história. A categoria geral da “consciência histórica”, importada especialmente dos escritos do historiador alemão Jörn Rüsen, e as categorias de “conceitos substantivos” e “conceitos de segunda ordem”, referenciados na produção do teórico Peter Lee, se apresentam como uma espécie de chave-mestra que permite superar as incoerências geradas pela dicotomia.⁵⁹

⁵⁹ Luis Fernando Cerri chama atenção para o fato de que embora a noção de “consciência histórica” esteja bastante disseminada nas produções e publicações na área do ensino de História, ela não possui uma definição unívoca. Segundo o autor, há “duas grandes vertentes na abordagem do conceito”: uma associada às “conquistas do intelecto” ao tornar-se capaz de reconhecer “a condição histórica de todas as coisas e agir conscientemente sobre elas” – definição vinculada à epistemologia de Hans-Gadamer e à concepção de tempo histórico de Phillipe Ariès; outra referenciada em autores alemães como Rüsen, Bergmann e Heller, que vêem a consciência histórica como “um conjunto de estruturas

Estes novos referenciais importados especialmente da historiografia alemã permitem avançar na discussão sobre aprendizagem histórica do problema tradicional da “memorização mecânica” ao problema da “memorização consciente”, estabelecendo uma ponte fundamental entre o *saber* adquirido e as *capacidades* de compreensão, explicação, interpretação e narração que permitem ordenar os dados da experiência e dirigi-los a um significado mais amplo de orientação existencial. Dessa forma, o passado não é mais apenas uma coleção de curiosidades, ou um anedotário de fatos inúteis, mas uma dimensão temporal que pode ser sintetizada a partir das angústias e carências intersubjetivas do presente para que o conjunto de incertezas em relação ao futuro seja mais bem controlado, regulado, agenciado em função da faculdade projetiva exigida para a conservação da vida e para a construção de uma ideia ampla de pertencimento a um horizonte temporal comum. A categoria da consciência histórica permite assim dar sentido ao passado, criando vínculos identitários com o presente e possíveis associações com projetos de futuro.⁶⁰ Não é mais ao antiquário do passado amorfo que o professor de história deve dirigir seus esforços didáticos, mas ao todo

mentais e processos típicos do pensamento humano, necessária à vida cotidiana, independente do contexto em que se insira” (CERRI, 2011, p.93-94). Sobre os conceitos de Peter Lee, ver, em especial, entrevista concedida pelo autor à professora Cristiani Bereta da Silva, publicada na Revista do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade do Estado de Santa Catarina (2012).

⁶⁰ Como exemplo dessa tendência, veja-se a proposta de Estevão Martins: “O ensino de história encontra, destarte, sua missão mais destacada no estabelecimento da correlação substantiva entre a vida cotidiana do presente e o passado historicizado. O ensino deve tomar seu ponto de partida, pois, justamente nas questões que os alunos percebem, em suas experiências atuais, não poderem ser adequadamente entendidas se não se recorrer a uma volta ao passado. Seu “lugar social” é também o lugar em que constroem suas experiências históricas. O encontro do lugar atual e do lugar passado na experiência dos alunos (e do público em geral, é bom lembrar) tem por objetivo ensinar a sensação de que o tema “diz respeito a mim [a nós]”. A noção de “dizer respeito a”, enquanto categoria relevante para o ensino de história significa que determinados contextos históricos, para o grupo, não são simplesmente “coisa do passado”, mas possuem uma relação existencial remanescente com o presente. Esse “dizer respeito a” começa por uma circunstância de ser afetado emocionalmente. O interesse do grupo é despertado por uma identificação (mesmo se superficial) com a questão suscitada pela reflexão histórica” (MARTINS, 2011a, p.87). Polemizando um pouco com esta perspectiva, que vê como ponto consensual a produção de afecções pela via da identificação, poder-se-ia afirmar que não se é afetado somente por identificação. É preciso sublinhar que o *pathos* acionado pela “correlação substantiva entre a vida cotidiana do presente e o passado historicizado”, a dimensão estética pretendida pela função sintética da consciência histórica, remete a um modelo de arte mimética, de inspiração platônico-socrática, cujas proposições foram discutidas por Nietzsche, por exemplo, nos termos da decadência da cultura grega (2007). É evidente que se pode valorar positivamente as afecções provocadas por identificação. O equívoco é fazer-lhes passar pelas únicas possíveis, silenciando acerca de outras modalidades de produção de sensação. Não é necessário resgatar os exemplos da tragédia grega de Ésquilo e Sófocles, uma vez que há uma vasta produção historiográfica, literária, e mesmo na área da Filosofia da Educação, que não remete apenas ao *pathos* da identificação, mas à produção do estranhamento: a “função xamânica da literatura” (CALVINO, 1990); o processo de “desincorporação literária” (RANCIÈRE, 2009); a “experiência sublime do passado” (ANKERSMIT, 2012); “a didática artista da tradução” (CORAZZA, 2012); os procedimentos de uma “Educação potencial” (LAMELA ADÓ, 2013); as “narrativas do estranhamento” (PEREIRA & MARQUES, 2014).

temporal articulado pela função sintética da consciência histórica. O que é importante ressaltar nesse ponto é que o complexo referencial teórico-metodológico da consciência histórica não se limita a discussões de ordem meramente conceitual e cognitiva a respeito do currículo e da aprendizagem histórica, mas confere ao debate uma profundidade ético-existencial que revela, ao fim e ao cabo, uma escolha filosófica que consiste em associar o sentido do ensino de História aos caminhos e problemas de uma fenomenologia hermenêutica, isto é, de um espírito do tempo em busca de orientação.⁶¹ Em virtude desse largo alcance e da marcada presença que vem assumindo nas publicações e debates acerca do ensino de História no Brasil, propomos em seguida uma reflexão um pouco mais detalhada sobre alguns dos seus principais postulados.

2.1.3.

A consciência histórica tem funcionado como uma categoria geral cuja pretensão teórica é oferecer uma resposta à crise de legitimidade de um ensino de História voltado unicamente para o passado. Nesse sentido, ela permitiria romper com a preocupação excessiva e o zelo academicista que mantém os historiadores presos ao passado e apresentar a estruturação do conhecimento histórico como uma “conexão essencial das três dimensões do tempo” (RÜSEN, 1987, p.37).⁶² Parte-se, portanto, de dois importantes pressupostos: a) de que há uma crise de legitimidade no ensino de História; b) de que a crise de legitimidade explica-se pelo fato de o ensino de História estar demasiadamente atado ao passado e que seria desejável uma didática articulada à dimensão temporal do presente (atual) e do futuro (projeção).

O conjunto de inutilidades e curiosidades revirados pela hermenêutica historicista seria superado por uma ciência social histórica hábil em fornecer *orientação para a vida prática*. Eis o ponto central que demarca a forma a partir da qual se pretende oferecer uma resposta ao panorama de crise: a história antiquaria/antiquada associada à hermenêutica historicista deve ser substituída por uma hermenêutica fenomenológica capaz de produzir um sentido de orientação temporal. Desse modo, a categoria da consciência histórica permite romper com o historicismo ao modo de um

⁶¹ Estevão Martins oferece uma definição sintética dessas preocupações: “cada indivíduo carece de orientar-se no agir concreto por um pensamento (intencional, na medida em que é racional) no qual é indispensável à transformação em história, do tempo vivido na experiência do dia a dia (o que inclui a memória e a tradição do passado) – transformação essa operada pela reflexão” (2011a, p.83-84).

⁶² Todos os textos de Jorn Rüsen referenciados nessa seção foram traduzidos por pesquisadores brasileiros e recentemente publicados numa coletânea organizada por Maria Auxiliadora Schmidt, Isabel Barca e Estevão de Rezende Martins (2011). Nas citações e referências que faremos aqui será utilizada a data original de publicação dos textos do historiador alemão.

operador de síntese que é ativado ou mediado pela sua articulação aos objetivos de uma práxis utilitária. O passado, sintonizado à necessidade do presente de dar significado ao mundo e fabricar projetos de possíveis, passa a interessar. Em termos mais precisos, a consciência histórica funciona como “uma combinação complexa que contém a apreensão do passado regulada pela necessidade de entender o presente e de presumir o futuro” (RÜSEN, 1987, p.36-37).

Interessa-nos indicar desde já que essa ruptura epistemológica entre a “hermenêutica historicista” e a “ciência social histórica” mediada pela categoria da consciência histórica não se realiza sem o correspondente agigantamento de um presente idealizado, responsável por fixar os limites daquilo que pode ser considerado como “pensar historicamente” a uma sorte de psicologia das condutas atuais. O passado passa a interessar em virtude de sua conexão essencial com a capacidade representativa do presente (em última instância, associada ao plano da ação) e com uma faculdade de previsão do futuro.

A categoria da consciência histórica oferece assim a uma pergunta de ordem utilitária (“*Para que serve o ensino de História?*”) uma resposta ainda mais utilitária. Sucumbindo à sede de utilidade dos dias correntes, a perspectiva da consciência histórica subordina a diferença do passado e a imprevisibilidade do futuro através de uma operação sintética criadora de um efeito de similitude. A relação de semelhança nos dá do passado apenas um reflexo pálido de nossa imagem atual e, ao invés de “abrir” a dimensão do futuro ao exercício do pensamento histórico, circunscreve-lhe os limites a partir de uma adequação ao nosso regime de possíveis, submetendo a aventura do pensamento às cartas disponíveis no baralho de um arquivo atual.

Em todo caso, evitando solicitar à categoria da consciência histórica soluções que ela não pretende oferecer, importa reconhecer em sua medida filosófica exata a importância daquilo que ela efetivamente oferece: capacidade de orientação temporal, o que é um instrumento decisivo na vida política e cultural de uma cidadania pensada em função de suas interfaces com o presente. Não obstante, não é somente a partir de suas interfaces com o presente que é possível pensar o problema da cidadania e, por conseguinte, o conjunto de suas relações com o ensino de História. O problema da cidadania também pode ser pensado em função do futuro, não do futuro antevisto ou antecipado em virtude da faculdade de agir atual, nem de um futuro concebido enquanto projeção/representação do presente, mas do futuro enquanto dimensão temporal do impensado, domínio de uma exterioridade convocatória irreduzível às intenções da

consciência e ao cálculo político de um sujeito intencional, fonte de uma problematidade virtual que não pode ser desdobrada por um sujeito em estado de disponibilidade analítica ou reflexiva, mas somente por um sujeito que é envolvido por uma nuvem de impessoalização.

Procurando argumentar em favor de uma didática da história articulada aos aspectos que descrevemos acima, Rüsen define a “competência de interpretação” como a “habilidade para reduzir as diferenças de tempo entre o passado, o presente e o futuro através de uma concepção de um todo temporal significativo que abarca todas as dimensões do tempo” (1992, p.60).

Ao pretender abarcar “todas as dimensões do tempo”, o que a concepção do “todo temporal significativo” oferece é uma redução objetiva do “todo” ao presente, ou seja, aos limites significativos de um presente ideal, sinalizados pelas formas atuais depreendidas da relação entre a função sintética da consciência histórica e as necessidades da vida prática. É importante sublinhar, portanto, que nessa modalidade de competência interpretativa não é verdadeiramente a totalidade das dimensões temporais que é abarcada, mas o rumor do passado e do futuro que é suprimido em benefício da “segurança” e da “autopersistência” de uma identidade humana perseverante, coerente e estável, que ao ser provocada por um acontecimento ou pela passagem do tempo mantém a firmeza e a confiança em sua autodeterminação. Isso significa que a concepção de um “todo temporal significativo” funciona como um artifício metalinguístico a partir do qual a consciência histórica agarra-se firmemente ao presente, que não é outra coisa senão o puro registro dos hábitos – a síntese do tempo operada pela correlação entre a percepção atual e o grau mais contraído do passado, para proteger-se da dimensão trágica da existência, do desconcerto absoluto gerado pela irreduzível exterioridade formal das dimensões temporais. Nesse caso, a consciência histórica não é apenas uma categoria geral, ou uma função intelectual, mas o nome dado a uma operação metafísico-política ancorada no medo da incerteza e na covardia face às solicitações imprevisíveis dos incidentes temporais. Não se trata apenas de cognição e aprendizado histórico, mas de uma maneira rasteira de escapar à temporalidade real erigindo em vocabulário científico uma moral de esconderijo.

Nesse sentido, pouco importa que na tipologia quádrupla da consciência histórica haja espaço para a crítica genética do conhecimento, uma vez que a categoria da gênese encontra-se aí, desde o início, despotencializada em virtude do seu enquadramento nos limites da vida prática, ou da efetivação de uma postura mais

adequada diante do “teor de nossa época” (RÜSEN, 1992, p.70). Embora se fale aqui do futuro e da criação de novos mundos, trata-se de um futuro mergulhado nas estruturas intencionais do presente. Não se entende como a dimensão temporal do futuro possa adquirir proeminência e sobrepor-se ao passado quando ela é subordinada lógica e formalmente à discursividade comunicativa do tempo presente. O futuro não é somente um dever-ser projetado por uma intersubjetividade dinâmica, embora uma fenomenologia hermenêutica entenda as coisas necessariamente a partir deste registro. Ele bem pode ser, pelo contrário, o modo temporal que escapa tanto ao sujeito quanto ao projeto, como uma temporalidade impessoal convocatória e incerta que habita o entorno das práticas.

Enquanto processo de aprendizagem, três diferentes operações são visadas pela categoria da consciência histórica: experiência quantitativa de acúmulo do passado; competência interpretativa de atribuição de sentido; aplicação dos significados apreendidos na “orientação da vida prática” (RÜSEN, 1993a, p.84). Em cada um dos casos, trata-se de uma perspectiva reflexiva que se detém na análise das deficiências estruturais, buscando contribuir para que faltas e carências do cotidiano vivido sejam diagnosticadas e em seguida corrigidas pela reflexão histórica. A experiência do tempo, devidamente interpretada, deve oferecer um acréscimo de orientação existencial, o que pode ser verificado a partir de elementos presentes nas narrativas produzidas pelos alunos. A relação entre experiência, interpretação e orientação é explicitada em quatro tipos de narrativas que correspondem a diferentes graus de aprendizagem histórica.

O problema é posto mais ou menos da maneira seguinte: a consciência histórica opera da maneira X, Y e Z e seu desenvolvimento se expressa nos níveis A, B, C, D. A resposta a um problema desse tipo só poderá ser algo do tipo: na escala tal, há um excesso de X e uma falta de Z, ao passo que a passagem entre os níveis B e C é deficiente e a possibilidade de atingir D está prejudicada. Se trocarmos as letras X, Y e Z pelos termos “experiência”, “interpretação” e “orientação” e em seguida as letras A, B, C e D por narrativas do “tipo tradicional”, “tipo exemplar”, “tipo crítico” e “tipo genético”⁶³ teríamos mais ou menos o arcabouço conceitual no qual se inscrevem os

⁶³ A tipologia de narrativa mais elevada e sofisticada a que se poderia chegar pelo desenvolvimento gradual da consciência histórica seria a “narrativa genética”. Segundo Rösen, as narrativas genéticas “apresentam a continuidade de desenvolvimento na qual a alteração dos modos de vida é necessária para sua permanência. E formam a identidade pela mediação entre permanência e mudança em direção a um processo de autodefinição (em alemão isto é chamado de Bildung – “formação”). Histórias desse tipo representam as forças da mudança como fatores de estabilidade, às quais evitam a ameaça de se perder no movimento temporal da subjetividade humana, interpretando-o como uma

postulados da aprendizagem pelo processo de desenvolvimento da consciência histórica. Embora tal descrição esquemática evidentemente não faça justiça à complexidade do aparelho semântico da consciência histórica, ela serve para ilustrar o tipo de problema que é aí colocado: uma perspectiva que encontra na “empíria” um conjunto de carências e deficiências evidenciadas pelo descompasso ou pela irrealização do modelo proposto.

O ensino de História está aí, desde já, desarmado pelo modelo, impossibilitado de encontrar-se com o excesso, com a desmedida de uma sala de aula que não se oferece apenas à orientação temporal para a vida prática, ao acúmulo de experiência quantitativa e à interpretação judicativa, mas a um certo caos constitutivo onde as lembranças ganham permissão para desligarem-se momentaneamente das urgências praxiológicas sintetizadas pela tirania do presente e nos fazem sentir não o poder sobre o futuro controlado, mas um misto de temor e alegria ao brincar de estender uma ponte entre o incerto futuro e o estranho passado. Não é que não devêssemos nos preocupar com a “função prática da experiência histórica significativa” (RÜSEN, 1993a, p.88), como querem os teóricos da consciência histórica, mas perceber que o que acontece numa aula de história não se esgota nos efeitos imediatamente úteis que são dali extraídos, nem no conjunto de carências pessoais que estão ali reunidas.

Rüsen destaca especialmente a importância da interpretação histórica como um artifício responsável por permitir à consciência humana superar as incertezas inerentes à experiência do tempo. O artifício da interpretação, por sua vez, só se concretiza através da elaboração de uma narrativa, que constitui sentido e introduz um padrão significativo na “ameaçadora experiência do tempo” (RUSEN, 1993b p.95-97). Na esteira dessas considerações, o autor sublinha ainda que a *poiesis* historiadora é filha da necessidade de encontrar orientação no curso do tempo, ajustando a indeterminação da experiência ao plano das intenções e expectativas humanas (*Idem*, p.97). De acordo com Rüsen, esses seriam os elementos que garantiriam especificidade ao gênero narrativo

chance de conquistar a si mesmo” (1993b, p.102). Entretanto, o aspecto que não é abordado aqui é que se a “Bildung” não prescinde de uma “mediação entre permanência e mudança em direção a um processo de autodefinição”, ponto onde as estruturas da consciência histórica se detêm, ela também não se realiza sem o desenvolvimento de uma “consciência irônica”, uma “autoironia” frente a qualquer instalação, fixação ou sedimentação da subjetividade diante da experiência do tempo (LARROSA, 2013, p.173-176). A Bildung não se efetiva somente através da domesticação do tempo pelas estruturas da consciência intencional do sujeito, mas pela abertura radical da subjetividade ao “tempo livre”, experimentado como uma “reserva de indefinição” (MASSSCHELEIN & SIMONS, 2013). Se a autodefinição enquanto identidade histórica é evidentemente um dos processos da Bildung; a autoironia é o processo suplementar que manifesta o desassossego, o rompimento com o mundo e com nós mesmos que recoloca as identidades em jogo.

historiográfico, afastando a escrita da História do gênero literário e salvando-lhe das “perigosas” teses narrativistas de Hayden White.

O que Rüsen e muitos historiadores não perceberam nas teses de White, talvez excessivamente preocupados em defender o seu campo de atuação, é que ao igualar as tramas historiográficas e literárias pela demonstração do fundamento poético de ambos os gêneros, White não estava apenas subordinando “perigosamente” o gênero historiográfico ao literário, ou induzindo a uma conclusão epistemológica pobre como algo do tipo “tudo é ficção”, mas deixando uma fronteira aberta, desobstruindo o caminho e a passagem para que ambos os gêneros possam enriquecer-se fazendo uso de um potencial estético que anteriormente lhes era negado. A História, “ciência dos homens no tempo”, não precisa temer a História entendida como “arte de inventar o passado”. Entende-se que a perspectiva da consciência histórica preocupa-se, sobretudo, em justificar o aprendizado histórico nos limites da racionalidade científica. O que não se entende é a crença de que os problemas que interessam ao ensino de História se esgotem aí. Se a especificidade do gênero narrativo historiográfico, tal como defendida por Rüsen, permite um ganho em precisão na atribuição de significado à experiência; a poética da escritura histórica, tal como afirmada por White, permite ganhar em potência de expansão de significação. Ora, uma vez que o ensino de História não está submetido ao imperativo da formação profissional de pequenos historiadores, não há razões de ordem moral ou pedagógica que obriguem a prescindir do potencial estético literário como meio de expressão narrativo em sala de aula.

Não se trata de levantar algum tipo de objeção ao gênero narrativo historiográfico, baseada numa suposta incapacidade de atingir a “ideia de objetividade histórica”, mas aproveitar-se de estratégias expressivas e narrativas que permitam enriquecer o acontecimento educacional para atingir, quem sabe, uma aprendizagem efetivamente conceitual, isto é, que não se dá pela estabilização ou pelo reforço dos laços de pertencimento a um espaço-tempo determinado, mas pelo abandono da posição representativa atual implicada na temporalidade do jogo e na função estética da despersonalização literária que convergem para a noção de “virtual”.⁶⁴ Talvez o aprender conceitual não seja a superação de uma carência existencial pelo encontro narcísico consigo mesmo, mas a descoberta de um excesso de significação que só se efetua pelo padecimento radical do desconhecido.

⁶⁴ Conforme esclarece François Dosse, “o virtual precisa da imaginação do pesquisador e, nesse plano, a literatura pode se revelar um grande ensinamento heurístico para as ciências humanas” (2013, p.80).

“O passado, em sua condição de si para si, é “invisível”. Ele só se torna “visível” pela ativação dos “mecanismos mentais da consciência histórica” (RÜSEN, 1996, p.150). Ativado pelos “mecanismos mentais da consciência histórica”, o passado se oferece a nós na forma de uma representação. Nesse movimento, ele abandona sua nudez semântica, deserta do seu “ser de passado” para se tornar presente. Nessa operação, o passado é iluminado e capturado pelos interesses do presente que se servem dele a título de dar sentido e orientação à vida prática. No entanto, antes de “iluminar-se”, antes de oferecer uma face parcial da sua totalidade à síntese mental que procura apressadamente encontrar as luzes de orientação que apaziguem os terrores do puro tempo, o passado já estava lá, como uma passividade silenciosa, virtualidade absoluta, simples ausência de sentido que nos desafia a abandonar as falsas continuidades e as ideias universais. É pela intuição dessa ausência, pela aceitação do jogo com essa impassível invisibilidade, que o passado pode oferecer-se ao presente não somente como a contraparte de um esforço de atribuição de significado à vida pela via da “corporificação de sentido”, mas como o desafio ontológico de conceber a experiência do tempo como expansão dos limites da significação através da desincorporação subjetiva implicada na exaltação da diferença.

Numa variante brasileira do problema, Luis Fernando Cerri define o ensino de História como o meio através do qual “forma-se a consciência histórica de uma sociedade, determina-se a identidade comum, constitui-se o povo, sua maneira de encarar a si próprio e aos outros” (1999, p.140). Nesse processo, haveria ainda uma coincidência que merece destaque, uma “vantagem” com a qual os professores de história têm a felicidade de contar em seu cotidiano e que funciona como uma espécie de facilitador cultural na “missão” de formar a identidade de seus interlocutores. O difícil trabalho de formação da consciência histórica encontra um importante aliado na famosa “constituição judaico-cristã da civilização ocidental”. Segundo Cerri,

Em termos de facilidades, o professor tem a vantagem de atuar em uma cultura voltada para a memória. Isso devido à constituição judaico-cristã da civilização ocidental, fator que torna a memória e a lembrança elementos essenciais e constitutivos da personalidade de cada um, uma vez que a nossa cultura surge de visões de mundo para as quais o tempo, a memória e a periodização são centrais. Evidentemente, se nossa cultura não tivesse esse traço, a história e o ensino não existiriam como problemas a serem enfrentados (1999, p.143).

Como afirma Cerri, é somente a partir desse traço, ou dessa “feliz” filiação cultural, que o ensino de História se constitui como um problema a ser enfrentado. Isso

explica e evidencia, a um só tempo, dois aspectos fundamentais: a atuação do chamado “denominador comum” pretendido pelos teóricos da consciência histórica,⁶⁵ fundado numa concepção moral de Humanidade que é assumidamente devedora da tradição judaico-cristã; o descuido com a expressividade diferencial de outras tradições que, por não se relacionarem com a memória e com a lembrança a partir dos postulados da “má consciência” judaico-cristã não deixam de produzir problemas que interessam ao ensino de História.⁶⁶

Não se entende de que modo se possam criar identidades de maneira efetivamente autônoma quando a memória consciente judaico-cristã atua como o mediador privilegiado para uma “comunicação intercultural”, ou como a condição de possibilidade necessária do processo de aprender história. Da mesma forma, o significado do “pensar historicamente” aí pretendido fica limitado a um exercício de subordinação da experiência diferencial dos múltiplos passados ao “denominador comum” retirado da cultura ocidental e que funciona como uma espécie de ideia reguladora. Pensar historicamente torna-se a partir daí um exercício modulado, regulado por um constructo ético e cultural pretensamente universal, mas claramente devedor de um homem branco, europeu ocidental, e bastante cioso da preservação da sua própria identidade e, sobretudo, da sua própria sensibilidade para com a experiência do tempo. Como “questionar identidades inventadas” quando o modelo da consciência histórica pretende justamente contribuir para sedimentar uma identidade, também ela inventada, em alguma encruzilhada no entorno do mar mediterrâneo?

2.1.4.

Se a perspectiva de superação do descompasso entre saber acadêmico e saber escolar a partir da categoria da consciência histórica tem gerado uma vasta produção nos últimos anos, é possível também perceber algumas publicações que partem de

⁶⁵ Conforme esclarece Estevão Martins, “o humanismo fundante, que Rûsen adota e expõe, constitui-se em uma espécie de *mínimo denominador comum* a todo e qualquer agente racional humano, pouco importa onde, quando ou como” (2011b, p.8, grifos nossos).

⁶⁶ Na contramão do argumento de Cerri, é interessante notar os apontamentos teórico-metodológicos pós-coloniais que pretendem justamente atribuir historicidade aos povos situados fora da órbita judaico-cristã. “Amílcar Cabral, ao se referir ao processo de educação que as sociedades africanas ocupadas pelos portugueses foram presa, dizia que: “os colonizadores costumam dizer que foram eles que nos conduziram à história: hoje sabemos que isso não é verdade. Eles nos fizeram abandonar a história, a nossa história, para seguir a deles, no final das fileiras, em direção ao progresso deles” (CUNHA & HERING, 2005).

outros referenciais, menos concentrados na superação da dicotomia, e mais interessados no próprio potencial singular do interstício aberto pela diferença de natureza entre a pesquisa histórica profissional e o saber histórico escolar. Sem desconsiderar a matéria de conteúdo e os modos de expressão próprios à escrita da história acadêmica e profissional, alguns autores vêm se dedicando ao longo dos últimos anos a investigar o ensino de História como campo onde se desenvolve uma potencialidade expressiva singular. Nessa perspectiva, o hiato entre a escrita da história e o ensino de história não se dissolve a partir da força sintética de um conceito aglutinador, como no caso da consciência histórica, nem é preenchido mecanicamente pelo conjunto de orientações normativas, mas se mantém como um interstício irreduzível, uma espécie de lapso que solicita uma interrogação rigorosa sobre o problema do estilo.⁶⁷ Em termos mais específicos, trata-se de valorizar e analisar uma aula de história a partir daquilo que efetivamente “acontece”, evitando buscar no exterior a verdade última sobre o sentido do ensino ou submeter-lhe a comparações com eminentes figuras (como as inovações historiográficas) diante das quais ele nunca será mais do que uma pálida experiência degradada. Como argumenta Seffner,

Essa comparação da aula de História do ensino fundamental ou do ensino médio com algo que lhe é exterior tem três eixos preferidos, e nos três ela sai perdedora. O primeiro é comparar o que se diz numa aula de História com os avanços da historiografia. A aula de História é então vista como lugar de anacronismos, informações erradas, pouco atualizadas, etc. O segundo é comparar o que se faz nas aulas de História com as necessidades de formação cidadã, de formação de um sujeito crítico, ativo, participante na sociedade. Novamente a aula sai perdendo, pois as atividades que ali acontecem não propiciam o desenvolvimento de um espírito crítico ou de uma formação cidadã “adequada”, em geral referenciada no modelo do cidadão moderno, branco, consumidor, homem, de classe média, urbano. Por fim, temos o movimento de comparar a aula de História com os avanços na área da educação, em especial aqueles ligados à produção de recursos e estratégias pedagógicas, tais como o trabalho com ambientes virtuais, o uso do cinema, os exercícios com imagens, etc. Também aqui, em geral a aula de História fica mal avaliada, pois é percebida como local

⁶⁷ O estilo é definido por Deleuze como uma sorte de “audácia”, “ousadia sintática”, um esforço por fazer variar as próprias variáveis e constituir uma nova modalidade de expressão em meio às exigências da linguagem e da vida. “Cada escritor está obrigado a criar a sua língua, como cada violinista está obrigado a criar o seu som” (MACHADO, 2009, p.207). Bergson escreveu páginas semelhantes ao refletir sobre a relação entre a “potência de criação” e os métodos de composição na escrita literária. “Mantém-se comumente, quando escreve, na região dos conceitos e das palavras. A sociedade fornece-lhe, elaboradas pelos seus predecessores e armazenadas na linguagem, ideias que ele combina de uma maneira nova depois de as ter, também a elas, até certo ponto remodelado a fim de as fazer entrar na combinação” (2005, p.211-212). No caso do professor de história, a criação do estilo consistiria no exercício de servir-se do conjunto de atribuições normativas, curriculares, pedagógicas e culturais de toda ordem para introduzir nelas um caráter imprevisível de apresentação, dobrando-lhes a materialidade formal por uma exigência de composição.

do predomínio da cópia, da decoreba, da leitura fria do livro didático (2012, p.123).

Fernando Seffner subverteu, ao seu modo, o platonismo, ao afirmar que uma aula de história deve ser comparada com ela mesma, e não com algum modelo ou forma de exterioridade que lhe serviria como uma autoridade autenticadora, uma palavra última sobre o seu *ser-de-aula*. Partindo desse ponto de inflexão seffneriano, a escrita da história do ensino de História passa a envolver precisamente o que chamamos aqui de “problema do estilo”. O problema da didática da história descola-se da realização de um modelo, passando a se concentrar na invenção de uma linguagem própria – que diz respeito à provocação desse encontro da aula de história consigo mesma, com um “si mesmo de aula” que não é a sua própria imagem acabada refletida numa representação certa (o que resultaria num padrão a ser seguido ou num plano de ação que reduziria por um mecanismo ilusório o coeficiente de indeterminação carregado pela aula, assim como a liberdade de composição dos agentes envolvidos), mas um “si mesmo” que envolve um “fazer-se”, um “colocar-se em jogo”, um “afirmar-se” enquanto potência de criação, enquanto força de expressão do que é próprio ao acontecimento educacional. A invenção do estilo dialoga com essa dimensão acontecimental da aula, com o fato de que ela não repousa simplesmente sobre a segurança da norma, mas sobre o processo vital do acontecer.

Dizer que uma aula de história deve ser comparada com ela mesma é, de certo modo, demarcar a diferença do seu espaço ideal, sua singularidade em relação àquilo que lhe é exterior. Quer dizer, em seguida, que uma aula concerne primariamente a si mesma, que ela detém o princípio de sua própria diferença. Embora se relacione evidentemente com outros tempos exteriores a si, ela é senhora do seu próprio transcurso. Sob esta ótica, é preciso evitar dois tipos de falsos problemas que costumam impedir a aula de apresentar sua expressividade singular. O problema do negativo e o problema da contradição. Uma aula de história da escola básica definitivamente não é um sinal de “menos” em relação à historiografia, assim como não é a forma de um saber da prática que se afirma contra a teoria – ela é definida, de modo rigoroso e sofisticado, como algo que acontece (o que não é sinônimo de “espontaneísmo” ou falta de preparação). E ela só pode se apresentar como acontecimento na medida em que suspende as alternativas da negação e da contradição, transitando do campo da hermenêutica e da dialética que procuram pelas ausências educacionais em direção a uma noosfera poética que explora as potências do inexistente (CORAZZA & SILVA,

2003, p.35-40). É na esteira dessas preocupações que se desdobra a problemática do estilo.

Enfrentar o problema do estilo e a dimensão radicalmente política da expressão seria assumir sem rodeios que uma aula de história é um produto de ciência, arte e acaso. A novidade introduzida aqui diz respeito essencialmente à influência dos referenciais pós-estruturalistas que remetem os usos da linguagem às cadeias abertas de significação (SILVA, 2013, p.78). Nessa perspectiva, ensinar história não consiste apenas em designar ou descrever estados de coisas, mas produzir/performar relações de significação. Em outras palavras, uma aula de história não é apenas tributária de um esforço de comunicação, mas espaço onde a relação instável sustentada pela linguagem vacila e sentidos impensados podem vir introduzir-se nessa hesitação. Fora dos “portões” da representância e dos pilares da segurança mimética, as identidades não encontram mais o sossego de uma posição fixa ou essencial, mas a vizinhança incômoda de um caos constitutivo a partir do qual elas são vazadas e atravessadas por linhas entrecruzadas de saber, poder e subjetivação. Trata-se de perceber aqui a dimensão acontecimental contida numa aula, a partir do jogo entre inteligência e acaso tramado pelo encontro entre a gramática do mundo e o “ato de criação” (cf. DELEUZE, 2003). A problemática do estilo expressa outra forma de dizer que uma aula não pode ser pensada somente como um prodígio da realização normativa, mas como uma reserva de futuro que convida à experiência radical de abertura ao desconhecido. E talvez o mais interessante seja que nem a gramática da inteligência, nem a sintaxe do acaso detenham por si só o segredo da coisa que *acontece* numa sala de aula da escola básica. Seria preciso que entre a inteligência e o acaso desenvolva-se um modo de fazer, como que uma ponte lançada entre a região dos conceitos e dos nomes oferecidos pela sociedade e uma zona de não conhecimento marcada pela imprevisibilidade. Nessa perspectiva de análise, é possível vislumbrar uma conexão não contraditória entre inteligência, arte e acaso, afirmando ao mesmo tempo a irredutibilidade e a coexistência entre essas diferentes problemáticas e procurando criar estratégias que dêem conta de descrever positivamente a expressividade do que acontece numa aula de história.

O problema do estilo pode ser entendido, ainda, em sua dimensão política, como uma disposição da aula de história em tornar-se não apenas útil ao presente, mas *contemporânea*. Nas pegadas de Agamben, é possível estender ao tempo presente um estatuto contemporâneo cuja dimensão política não se resume a realizar um dispositivo de governo sobre a experiência do tempo. Forma de dizer que a perspectiva do controle

e da orientação do rumo da experiência vivida em direção a um futuro planejado, cujas projeções são realizadas segundo os cânones de uma cidadania política mergulhada num arquivo atual, não é suficiente. A formação da cidadania não pode ser simplesmente o espelhamento de uma atualidade conformada com o seu tempo. Como dizia Agamben, o presente do contemporâneo tem as vértebras quebradas, reúne sobre si mesmo a radicalidade de uma não-coincidência absoluta, inatural, intempestiva, uma reserva ontológica de obscuridade. Doravante, a sombra do estatuto contemporâneo é o que obriga o presente ao exercício do não-reconhecimento, a portar-se como o estrangeiro que visita outras temporalidades para construir “contradispositivos” que restituem um potencial profanatório de reinvenção de si. Entendido nesse sentido específico, todo o jogo entre as dimensões da temporalidade é ressignificado em função de uma expressividade cidadã contemporânea: “é como se aquela invisível luz, que é o escuro do presente, projetasse a sua sombra sobre o passado, e este, tocado por esse fecho de sombra, adquirisse a capacidade de responder às trevas do agora” (AGAMBEN, 2009, p.72). A interrogação sobre o estilo é o problema que se abre quando a formação da cidadania não é entendida simplesmente com os olhos fixos num presente utilitário, mas mirando-se no passado ao modo do contemporâneo.

A sala de aula aparece então como o lugar onde a impossibilidade radical de transpor em definitivo o fosso entre o signo e o sentido corresponde à necessidade diária de assim mesmo estender uma corda e realizar a travessia. A crença na “metafísica da presença”, ancorada na ingenuidade de primeiro grau que consiste em acreditar na total coincidência ou na semelhança mimética entre a palavra e a coisa, o dizível e o visível, a gramática e o mundo, esfumou-se.⁶⁸ No entanto, desfeitos os nós que sustentavam a ilusória segurança ontológica entre a subjetividade capaz de designar e o lugar objetivo

⁶⁸ Curiosamente, a crítica da “ingenuidade de primeiro grau” tributária da “metafísica da presença” não é feita em nome de uma realidade velada ou mascarada que seria então evidenciada ou descoberta pela consciência. Mais precisamente, o debate contemporâneo acerca da natureza da linguagem não aponta para um objetivo de superação da ingenuidade, mas, talvez, de modo mais complexo, para a construção de uma “ingenuidade de segundo grau”. Bento Prado Jr. percebe essa perspectiva nos caminhos do método filosófico bergsoniano. “É preciso olhar esses fatos como se fosse a primeira vez [...] Para evitar uma ingenuidade em seu uso dos dados da ciência, o filósofo deve multiplicar sua ingenuidade, tornando-a intencional e sistemática. *Esta ingenuidade de segundo grau é o único recurso contra a metafísica ingênua* (no sentido de implícita e inconsciente) que se esconde nas hipóteses que ele, filósofo, nem o cientista sabem já distinguir dos próprios fatos”. Bergson advogava em favor de uma preparação para a leitura dos fatos, uma preparação que significaria “tornar possível uma descrição ingênua” (PRADO JR., 1989, p.136-137, grifos nossos). Essa ingenuidade de segundo grau funcionaria, certamente, como a condição preparatória da experiência poética, tal como veremos em seguida nos escritos de Maurice Blanchot. Num outro contexto, a ingenuidade aparece associada à imagem da criança, para a qual Nietzsche reserva um lugar privilegiado no discurso das três metamorfoses enunciado por Zaratustra.

passível de ocupar, o abismo permanece aberto e a corda estendida oscila como que a desafiar-nos a tecer as ligações perigosas. O que chamamos “contemporâneo” poderia ser encarado como uma sensibilidade para com essa conjuntura enigmática e o “estilo” corresponderia às formas que inventamos para enfrentá-la. Enquanto muitos lamentam o conjunto de incertezas do chamado contexto pós-estrutural como o terreno propício para as trapalhadas do funâmbulo, outros tantos o vislumbram como o desafio *sui generis* que convoca uma força plástica artista a realizar a operação estética da fabulação.

Sintonizado ao arcabouço pós-estruturalista e à expressividade política do contemporâneo, o tempo presente desponta não apenas como lugar lógico do sentido, porto seguro da significação de onde seria possível partir em direção ao passado (e ao futuro) para promover o acordo entre as faculdades do pensamento, ou a passagem metódica “do estranho ao familiar” num “processo global de dissolução da alteridade humana” (PELBART, 2009, p.49-50), mas como ponto de dúvida e hesitação, centro de indeterminação vital onde o “real” se apresenta como indiscernibilidade entre o atual e o virtual; onde um documento histórico não funciona somente como uma peça produtora de reconhecimento, mas como um signo que provoca afecções tristes e alegres numa zona potencial de encontros (HELBICH & PEREIRA, 2013); onde uma aula expositiva não é apenas o percurso estafante do conteúdo entre a transposição didática e a recepção passiva, mas o exercício de uma estilística que visa desenvolver uma zona de encantamento experimental incerta entre o tempo e a linguagem onde o significado se oferece ao jogo da fabulação (PEREIRA & TORELLY, 2014); onde uma narrativa não funciona como elo significante produtor de consolo metafísico e reconhecimento de pertença ontológica, mas como artifício destabilizador que provoca estranhamento (PEREIRA & MARQUES, 2013).

Em suma, se a criação de nexos causais era o atributo de um “dever de análise” recaído sobre a opacidade dos acontecimentos encadeados numa sucessão temporal de ordem cronológica, a intuição da Diferença do passado desmancha momentaneamente o nexos e exige uma linguagem que dê conta da dimensão da ruptura, da espessura singular de um acontecimento concebido enquanto irrupção do novo (DOSSE, 2013). Ensinar história nesse caso é percorrer um espaço de deslocamento onde aquilo que difere por natureza é posto em relação. De que modo essa relação é costurada? Como uma didática pode se inscrever aí para transpor o fosso sem recorrer à ilusão da familiaridade, isto é, sem atualizar o que acima chamamos de “metafísica da presença”? O professor de

história é por definição um “animal atualizador” (PEREIRA & MARQUES, 2013, p.89), mas qual é o estilo da atualização?

Estes parecem ser alguns dos desafios estilísticos que suscitam interrogações acerca de uma política da expressão. Embora não se trate de oferecer aqui uma resposta para esses novos problemas, evidencia-se que uma didática da “palavra bruta”, ocupada em entregar aos alunos um conjunto de relações familiares entre o passado e o presente, não é uma solução satisfatória. Os debates sobre a natureza da linguagem passam a suscitar outro tipo de interrogação. Um exemplo talvez possa esclarecer o que se pretende enfatizar ao aproximar o problema do estilo e a formação de uma ética cidadã sintonizada à expressividade contemporânea. Entre os autores que se preocuparam com o difícil estatuto da palavra poética, Maurice Blanchot talvez tenha sido um dos maiores. Procurando entender os termos desse jogo incerto onde a palavra penetra no mundo sem omitir os problemas da “ausência” e da “ameaça” implicados na significação, Blanchot assim entendia a “*experiência noturna da poesia*”:

Incansavelmente nós edificamos o mundo, a fim de que a secreta dissolução, a universal corrupção que rege aquilo que ´é, seja esquecida em favor desta coerência de noções e de objetos, de relações e de formas, clara, definida, obra do homem tranqüilo, onde o nada não poderia infiltrar-se e onde belos nomes – todos os nomes são belos – bastem para nos tornar felizes [...] Nessa verdade, a das formas, das noções e dos nomes, há uma mentira, e nessa esperança, que nos confia a um além da ilusão e a um futuro sem morte ou a uma lógica sem acaso, talvez haja a traição a uma esperança mais profunda que a poesia (a escritura) deve ensinar-nos a reafirmar (*apud* PELBART, 2009, p.72).

2.2 Da experiência desarrazoada: ensino de História e fabulação

Como falar de modo que a palavra seja essencialmente plural? Como pode afirmar-se a busca de uma palavra plural, fundada não mais na igualdade e na desigualdade, nem na predominância e na subordinação, tampouco na mutualidade recíproca, mas na dissimetria e na irreversibilidade, de tal modo que, entre duas palavras, uma relação de infinidade esteja sempre implicada como o movimento da própria significação? (BLANCHOT, 2010, p.36-37)

2.2.1.

Haveria um ponto em que o percurso realizado pela inteligência entre o mar revolto da experiência vivida e a zona de calma e segurança oferecida pelos conceitos encontraria o seu limite. A inteligência se encontraria nesse ponto diante de si mesma

simplesmente impossibilitada de exercitar-se enquanto uma experiência de razão. O poder de abstração oriundo das categorias e a capacidade de orientação proporcionada pela firmeza das primorosas arquiteturas conceituais seriam válvulas inoperantes. As ligações consensuais utilizadas pela *doxa* intersubjetiva que sustentam a cada vez a medida dos limites possíveis entre o dizível e o visível estariam desfeitas. A espinha dorsal do entendimento analítico rigidamente paralisada por um segundo de hesitação que parece durar uma vida. A obsessiva interrogação em torno do sentido (Para onde? Para onde?) – submersa na verticalidade de uma viagem exploratória, onde o sentido seria obrigado a expor-se para além de si mesmo (Para fora, para fora...). O terror de um nexos assistemático ameaça o transcurso habitual entre a experiência e o conceito. A experiência dura enquanto a lógica se dilui na ausência do possível. Exorbitância de um Nada paradoxalmente antidialético. Os olhos fixos num “vazio inicial”.

Bem, é certo que não teríamos dificuldade em nomear esse ponto ao qual nos referimos acima a partir dos termos postos à nossa disposição pelo vocabulário mental da filosofia ocidental e da ciência moderna. Tradicionalmente, embora seja eventualmente ocultado pelos eufemismos de época, ele costuma ser chamado de “loucura”, e tem a função muito clara de caracterizar a fronteira a partir da qual se pode repartir a parte que cabe ao erro e ao acerto, ao negativo e ao positivo, ao falso e ao verdadeiro, no exercício do pensamento. Pretendemos argumentar aqui que é justamente este “ponto”, que seria melhor chamarmos de um *processo*, o que nos dá acesso à dimensão mais radical da temporalidade histórica e, em consequência, permite compreender a importância decisiva do exercício de “pensar historicamente”. No entanto, antes de nos determos sobre algumas características envolvidas neste processo, é importante sublinhar muito rapidamente algumas das principais formas pelas quais ele foi excluído, negado ou reduzido ao longo do tempo por diversos interlocutores. A função mimética da representância, sustentáculo da relação de correspondência entre o Modelo e a Forma,⁶⁹ e a cisão constitutiva entre substância pensante e substância

⁶⁹ Aqui convêm ter em mente a divisão platônica da arte de fabricar imagens segundo duas técnicas distintas: a “*eicástica*”, que realiza a imitação a partir de uma relação de semelhança com o modelo; e a “*fantástica*”, cujo sentido é dado pela lógica do puro simulacro. Paul Ricoeur retoma essa questão especialmente a partir de uma análise detalhada do *Sofista*, tomando essa distinção constitutiva entre a eicástica e a fantástica como um marco fundador da discussão sobre a “dimensão veritativa da memória” e a “possibilidade de arrancar o discurso verdadeiro à vertigem da falsidade” (RICOEUR, 2007, p.32-40). Ricoeur pretende responder ao paradoxo do tempo, evidenciado especialmente por Santo Agostinho e retomado mais tarde nas reflexões de Bergson, a partir da noção de memória presente em Aristóteles. Segundo o autor, a memória aparece nos textos aristotélicos como “afecção”, e não como “recordação”. Sendo primordialmente “afecção”, ela comportaria uma “inscrição”, o que remete a uma necessária relação de referência com o passado. O passado pode aparecer então não

extensa operada pelo *cogito* cartesiano⁷⁰ seriam apenas uma tímida preparação para o grande ato reservado ao teatro científico e filosófico do século XIX: a “*interiorização*” e a “*internalização*” generalizada da experiência desarrazoada nas pegadas da dialética hegeliana e da institucionalização do discurso psiquiátrico (cf. PELBART, 2009, p.21-68). “A palavra da dialética não exclui, mas tenta incluir o momento da descontinuidade” para performar a exigência circular do princípio da razão “que quer o ultrapassamento pela negação” (BLANCHOT, 2010, p.35).

como a Diferença absoluta do irrepresentável, mas como alteridade representável em função da referência a uma marca produzida por uma afecção anterior. O passado deixa de resguardar a virtualidade do Outro absoluto e passa a abrigar a alteridade do Outro da presença. A eicástica seria a forma de se aproximar da impressão deixada pela afecção como uma marca num sinete. Já se pode perceber aqui a diferença entre duas metáforas relacionadas à memória: a do carimbo e do sinete gravados na cera, recuperados posteriormente por relações de semelhança; a do gigantesco cone universal, fundamento de uma virtualidade absoluta para a qual nos dirigimos por um esforço criador. De um lado, uma lembrança empírica, situada nos marcos da afecção; de outro, a lembrança pura, indissociável de uma significação ontológica. Em *As Duas Fontes da Moral e da Religião*, Bergson se exprime em termos categóricos acerca da concepção platônica da alma: “A concepção platônica não fez avançar um passo o nosso conhecimento da alma, apesar de dois mil anos de meditação a seu respeito”. Segundo o filósofo, o equívoco de Platão foi ter se afastado dos dados da *experiência real*, para nos dar uma definição *apriorística* da alma, em última análise “arbitrária”. Em seguida, Bergson retoma suas análises de *Matéria e memória*, demarcando a diferença da sua concepção em relação à concepção platônica: “Lembremos apenas que a observação, pelos sentidos e pela consciência, dos factos normais e dos estados mórbidos nos revela a insuficiência das explicações fisiológicas da memória, a impossibilidade de atribuir a conservação das recordações ao cérebro e, por outro lado, a possibilidade de seguir traço a traço as dilatações sucessivas da memória, do ponto em que se estreita de modo a não fornecer mais do que o estritamente necessário à acção presente, até ao plano extremo onde desdobra na sua plena inteireza o indestrutível passado: dizíamos metaforicamente que íamos assim do topo à base do cone. É só pelo vértice que o cone se insere na matéria; assim que o deixamos, entramos num novo domínio. Que domínio? Digamos que é o espírito, falemos ainda, se se quiser, de uma alma, mas reformando então a operação da linguagem, incluindo no termo um conjunto de experiências e não uma definição arbitrária” (BERGSON, 2005, p.220).

⁷⁰ Trata-se aqui de entender os termos de uma fratura que instaura um lado de dentro e um lado de fora nas relações entre a dimensão do vivido e a esfera do conhecimento. René Descartes inaugura um postulado filosófico destinado a se tornar uma espécie de axiomática não apenas do método científico, mas também, por uma espécie de efeito de contágio, da própria percepção da totalidade da existência: a ruptura do mundo entre *substância pensante* e *substância extensa*, marco fundador do método geométrico. Embora essa distinção seja matizada em certos textos do filósofo, especialmente na correspondência mantida com a princesa Elisabeth na qual ele reconhecerá que a melhor forma de conhecer as paixões é pelos sentidos, ela seguirá como o principal referencial do pensamento cartesiano, até mesmo no seu livro mais propício a algum tipo de inversão, o intitulado “*Tratado das paixões*”. Sobre a permanência do padrão geométrico como fundamento para estabelecer um verdadeiro conhecimento das paixões e sobre a diferença entre o *cogito* cartesiano e a metáfora aristotélica da cera, é relevante o comentário feito na introdução da edição francesa do *Tratado* pela tradutora Pascale D’Arcy: “A imagem da cera na qual se imprime diretamente a forma do objeto (Aristóteles, *De l’ame*, II, 12, 424a), a exigência de uma semelhança entre as dimensões espiritual e corporal das paixões, tal como ainda a encontramos sobretudo em *Cureau de la Chambre*, em Descartes foram substituídas pelo *modelo da linguagem que permite que duas realidades dissemelhantes remetam uma à outra, mediante a instituição inicial de uma relação que em si é arbitrária*” (2005, XL-XLI, grifos nossos). Se na nota anterior vimos uma ênfase posta nas relações de semelhança como fundamento de uma dimensão veritativa da memória, aqui, com a ruptura cartesiana, é a arbitrariedade da linguagem metódica quem assume o papel de fundamento das representações verdadeiras.

Se num primeiro momento a experiência do desatino é lançada para a exterioridade e encarada com um misto de reverência e temor, num segundo momento ela é interiorizada pelo pensamento filosófico e científico, passando a simbolizar uma simples carência dos meios adequados, correspondente da situação de penúria daquele que por razões de ordem clínica e psicológica ainda não encontrou os caminhos do esclarecimento. A experiência desarrazoada é desarmada da sua potência de dizer o indizível, de viver o incomunicável, passando a representar a tristeza de um quadro clínico deplorável ou a falta de capacidade reflexiva para o exercício crítico da razão. Essa história foi contada e documentada pela pena de Michel Foucault (2008). No Brasil, teve seus principais capítulos rigorosamente explorados por Peter Pelbart numa dissertação intitulada “*Da clausura do fora ao fora da clausura*” (2009). Nas pegadas desses autores, a linha que nos interessa seguir aqui é a seguinte: historicamente, o que era exterior internalizou-se; e ao internalizar-se, perdeu aparentemente sua potência afirmativa e criadora enquanto modo de expressão. A experiência desarrazoada é retirada do seu exílio exterior para ser inicialmente silenciada enquanto rumor e em seguida pedagogizada enquanto carência. Ora, é preciso admitir que nossas principais noções relativas à aprendizagem ainda se encontram profundamente mergulhadas nesse registro.

Entretanto, a história é uma rainha imprevisível, e na turbulenta virada do século XIX para o XX a crença no cientificismo e no positivismo passou a concorrer com um renovado interesse pelas formas expressivas da desrazão. O surrealismo ganha corpo nas artes; a “experiência-limite”, o esgotamento da linguagem representativa, os fenômenos expansivos do psiquismo interior, passam a interessar a literatura; o “método intuitivo” e as principais apostas de *Evolução criadora* experimentam um prestígio crescente no cenário filosófico internacional.⁷¹ As figuras da consciência platônica idealizada, do cogito cartesiano como *a priori* geométrico condicionante da experiência, do modelo hegeliano da consciência enquanto função sintética de espacialização da experiência temporal eram desafiadas pela metafísica bergsoniana, pela psicologia pragmática de William James, pelas interrogações e experimentos em torno da natureza poética da linguagem... Se o estatuto dos loucos havia sido reduzido aos termos empíricos do diagnóstico clínico, a experiência desarrazoada parecia ao mesmo tempo se fixar como uma instância interrogante nos mais variados domínios da arte, da ciência

⁷¹ Antes da Primeira Guerra Mundial, Bergson tornara-se o autor francês mais traduzido no mundo. Em 1927 ele recebe o prêmio Nobel de literatura.

e da filosofia. Em março de 1910, Bergson escreve uma carta a William James, compartilhando suas impressões sobre o sonho:

Ora, durante o brevíssimo tempo que o sonho pareceu durar (dois ou três segundos apenas), eu havia tido o sentimento muito nítido que estava a ponto de fazer uma experiência *perigosa*, que dependia de mim prolongá-la e perceber a continuação, mas que algo crescia cada vez mais em mim e acabaria por explodir se eu não restabelecesse a ordem, acordando. E, ao despertar, experimentei um arrependimento por ter visto interromper-se semelhante sonho e o sentimento bem nítido de que havia sido eu que *quisera* interrompê-lo. Relato-vos esta experiência pelo que ela vale: ela sugere a ideia de uma extensão momentânea do campo de consciência, mas devido a um esforço intenso” (1979, p.9).

A carta é encerrada por um apelo de Bergson ao psicólogo e filósofo norte-americano para que este prosseguisse com seus estudos sobre o “valor *noético* dos estados anormais de pensamento” (*Idem*). Cerca de vinte anos mais tarde, num de seus últimos livros, Bergson retoma o diálogo com James ao refletir acerca da relação entre a experiência mística e os estados alterados de consciência, concluindo que os dados da ciência já permitiam afirmar que as alterações não eram relacionadas *diretamente* à ingestão de substâncias químicas, mas somente *indiretamente*, pelo poder que as substâncias manifestavam de desativar os inibidores de ordem cultural (individuais e sociais) que impediam o fluxo de consciência de romper a fronteira da individualidade egóica. A ruptura introduzida por Bergson no campo da filosofia em relação às doutrinas fenomenológicas era bastante evidente: a consciência não é consciência *de* alguma coisa, pois a consciência, antes de tudo, *é* alguma coisa. A experiência transcendental do “eu profundo” não seria a resultante lógica de um estímulo exterior experimentado pelo sujeito, mas o movimento de despersonalização individual e social capaz de dar acesso ao universo móvel das imagens em movimento perpétuo, fora de qualquer fixidez, no livre curso de continuidade seguido pelo impulso vital. Nesse movimento, Bergson suspendia a ligação do sujeito com as estruturas da consciência intencional e abria a perspectiva para a compreensão de uma *percepção* estética do sujeito como “demiurgo imaginário do universo” e de si (PRADO JR., 1989, p.84). O jogo entre uma “memória cósmica” (aquém e além da subjetividade formada) e o impulso vital encontrava exemplaridade concreta na experiência mística e, mais genericamente, no que Bergson chamaria de “emoção criadora” (2005), pulsão experimentada pela fúria amorosa do místico, mas também por músicos, escritores e, porque não, filósofos.

Se Frédéric Worms está correto ao afirmar que a leitura de *As Duas Fontes da Moral e da Religião* deveria levar em conta o significado ontológico da Abertura, do “Aberto” como *critério regulador* (2010, p.341), poder-se-ia ler o impulso amoroso que parte da experiência desarrazoada do místico (mas, para além do místico, de todo movimento de abertura ao campo transcendental das imagens) como uma *possibilidade de compreensão radical da historicidade*, isto é, da irrupção da Diferença na história.⁷² Nesse caso, a compreensão da história não seria um exercício de reconhecimento realizado pela consciência intencional, mas o desmoronamento das intenções do sujeito por um padecimento radical do Outro, que a partir de então não se assemelharia mais a uma alteridade recolhida pela linguagem da semelhança, mas a uma abertura ao que há de virtual na existência real, ao inumano do homem social, ao impulso que implode as similitudes que nos aferram à presença fantasmagórica do Análogo e ao seu jogo de atualização circular. A história já não nos entregaria o “outro” do passado a partir de um exercício regrado, empático e analógico de uma linguagem que se pretende portadora da ambiciosa atribuição de organizar a experiência do tempo. Pelo contrário, ela seria exatamente a forma da linguagem encontrar-se com o seu limite, com a sua radical impossibilidade de expressar o que é da ordem da experiência desarrazoada, da pura Diferença, do campo dos (im) possíveis mergulhado no fluxo transcendental da duração.⁷³

⁷² Sigamos a pista de Worms: “*Nem o fato histórico, nem a experiência psicológica* poderiam ter sido previstos ou deduzidos: são estas as duas *novidades* sobre as quais tudo repousa, que formam como que um círculo aberto e virtuoso ou, antes, que abrem o horizonte da *história*, profundamente oposto ao círculo fechado da natureza humana, fundado sobre o fato social e o instinto vital” (2010, p.339-340, grifos do autor). As diferenças absolutas da história não podem ser explicadas pelas multiplicidades quantitativas tributárias da noção de “fato social”, mas somente pela irrupção do novo, de uma multiplicidade qualitativa articulada às potências do devir histórico em perpétuo estado de virtualidade.

⁷³ Nossas análises dialogam aqui especialmente com a leitura de Bento Prado Jr. acerca do “campo transcendental de imagens” (1989) e com as hipóteses de Agamben sobre uma “região histórico-transcendental” que antecede o “sujeito da linguagem”, definida pelo autor pelo termo “infância” e situada como o lócus ou a experiência do “Histórico em estado puro”. Segundo Agamben, não é a linguagem representativa que nos permite acesso à experiência radical e ao resíduo diferencial da historicidade, mas o jogo, o brinqueado, onde a temporalidade da história pode ser captada no seu “puro valor diferencial e qualitativo” (2005). Ainda segundo o autor: “Se é verdade que aquilo com que brincam as crianças é a história, e se o jogo é o relacionamento com os objetos e os comportamentos humanos que capta nestes o puro caráter histórico-temporal, então não parecerá irrelevante que, em um fragmento de Heráclito – nas origens do pensamento europeu, portanto –, *Aion*, o tempo em seu caráter originário, figure como uma “criança que joga com os dados”, e que a dimensão aberta neste jogo se defina como “reino de criança”. Os etimologistas remetem a palavra *aion* a uma raiz **ai-w*, que significa “força vital”, e tal – dizem – seria o significado de *aion* nas suas mais antigas ocorrências em textos homéricos, antes de assumir o de “medula espinhal” e, finalmente, com uma transição não facilmente explicável, o de “duração” e de “eternidade” (AGAMBEN, 2005, p.88).

Nessa perspectiva, a história não seria mais a minerva da memória, a coruja judicativa responsável por pronunciar as palavras de ordem sobre o que *deve* ser lembrado e o que pode ser esquecido. A história seria mesmo uma contra memória, liberta do círculo neurótico e vicioso do Mesmo para apontar na direção da criação de novos futuros. A memória, nesse caso, não preserva apenas o que foi, mas “potencialidades que sobrevivem” em torno do atual (DOSSE, 2010, p.119). A oposição entre o “fechado” e o “aberto”, dualidade constitutiva que perpassa *As Duas Fontes da Moral e da Religião*, ganha aqui talvez a sua mais clara modalidade, quando se afirma que o “sentimento familiar e social” até pode ter uma funcionalidade mecânica ou estrutural numa ordem fechada, mas jamais levará muito longe, ao passo que o amor místico pela abertura tende a converter a “coisa criada” em “esforço criador”, fazendo um “movimento” e um “devir” daquilo que tomamos regularmente como uma “paragem” ou um “repouso” (BERGSON, 2005, p.198; p.205-206). A experiência desarrazoada aparece assim em Bergson como aquilo que permite introduzir “agitação no repouso” (2005, p.195), ou, em outros termos, introduzir o devir na história. É somente na esteira da experiência desarrazoada que a história se oferece como eterno retorno do diferente, isto é, como expressão de algo que não é simplesmente equivalente a um giro da linguagem sobre si mesma.

2.2.2.

Numa França ocupada pelas tropas nazistas, Bergson falece em janeiro de 1941. Cinco dias após sua morte, Paul Valéry prestava-lhe homenagem na Academia Francesa apresentando um texto que seria posteriormente divulgado em outros países como um “símbolo da resistência à ocupação” (PINTO; BORBA; KOHAN, 2007, p.8). Contudo, com o final da Segunda Grande Guerra, apagavam-se aos poucos as luzes do bergsonismo na Europa. “Na Libertação e até os anos 1950, quando reinam incontestáveis os “3 H” (Hegel, Husserl, Heidegger), não há realmente lugar para Bergson” (DOSSE, 2010, p.118). Conforme Dosse, uma *doxa* psicologista e de caráter ideológico se estabelece sobre a filosofia de Bergson, cujo sentido seria combatido rigorosamente por Deleuze em seus artigos da década de 1950, e mais tarde com a publicação do *Bergsonismo* em 1966 (*Idem*, p.120). É aos escritos de Deleuze que cabe, portanto, retirar a filosofia bergsoniana da penumbra do pós-guerra. Na pena de Deleuze, o Bergsonismo emerge com a força de uma ontologia da diferença. Mesmo

sendo um estudo de caráter monográfico, Deleuze já apresenta em seu livro sobre Bergson uma abordagem bastante original que será intensificada ainda mais em estudos posteriores quando noções relativas ao pensamento bergsoniano serão agenciadas por Deleuze para pensar os campos da arte, da ciência e da filosofia. Bergson ocupa um lugar central já em *Diferença e repetição* (1968), onde os paradoxos do tempo se mostram especialmente relevantes para pensar a diferença de natureza entre “repetição material” e “repetição espiritual”. Voltaremos a essa importante distinção adiante. No momento, interessa refletir especialmente acerca de uma noção específica, vinculada à filosofia de Bergson e que será retomada regularmente nos escritos de Deleuze que versam sobre a literatura – a função fabuladora.

Bergson via na faculdade fabuladora a mediação ou a transformação da experiência desarrazoada em cálculo político.⁷⁴ A fabulação seria uma forma de dar um sentido canônico à inventividade natural que brota das tenebrosas agitações do espírito. Ela se encontra na origem dos mistérios, dos cultos, das religiões, das lendas e dos mitos da mais variada estirpe que levam os mares revoltos da experiência até os salvos condutos da representação. Na esteira das representações mitológicas e imaginárias produzidas a partir da faculdade fabuladora, a radicalidade da experiência religiosa cristaliza-se em Religião; a dimensão alucinatória das práticas mágicas sedimenta-se em Tradição; a multiplicidade irrepresentável da emoção criadora é canalizada pelo núcleo do Significado; a potência da multidão é convertida em Identidade nacional; o *devir-menor* das vozes de minoria é capturado por uma Identidade qualquer. Desse modo, a faculdade fabuladora funcionaria ao modo de um artifício instintivo a partir do qual o enfrentamento com a dimensão trágica da existência é solucionado pela força orientadora de entidades representativas imaginárias para as quais os homens transferem a responsabilidade pelo seu destino, criando ilhas e areais sobre os quais seja possível fixar uma bandeira ou proferir uma palavra de ordem, inventando “comunidades de sentido” que façam a linguagem funcionar. A função fabulatória seria a fonte canalizadora de uma alucinação capturada por um dispositivo.⁷⁵

⁷⁴ Para toda a discussão que segue sobre a definição e o papel da faculdade fabuladora em Bergson ver, especialmente, o capítulo II e as páginas iniciais do capítulo III de *As Duas Fontes da Moral e da Religião* (2005).

⁷⁵ Para a noção de dispositivo, seguimos aqui os passos de Agamben, que retoma o termo de Foucault para dar-lhe um estatuto ainda mais abrangente, associado “à esfera semântica da *oikonomia* teológica”. Segundo o autor, “os “dispositivos” de que fala Foucault estão de algum modo conectados com esta herança teológica, podem ser de alguma maneira reconduzidos à fratura que divide e, ao mesmo tempo, articula em Deus ser e práxis, a natureza ou essência e a operação por meio da qual ele administra e governa o mundo das criaturas. O termo dispositivo nomeia aquilo em que e por meio do

Mais especificamente, a faculdade fabuladora aparece em Bergson como uma “virtualidade de instinto”, resíduo irreduzível à racionalidade, responsável por produzir um conjunto de ficções que trazem estabilidade para uma ordem social e identitária fechada a partir da difusão de uma moralidade exemplar, seja ela de que tipo for. Inicialmente, essa virtualidade conduzirá os humanos até os templos dos deuses tradicionais e para dentro das igrejas; mais tarde, para as fileiras dos exércitos nacionais; finalmente, para a caracterização identitária de memórias locais. Em todo o caso, mais genericamente, a fabulação funciona como uma faculdade tributária da crença nas narrativas de origem que associam o destino das forças humanas aos desígnios de uma ordem transcendente responsável por imprimir um sentido moral à existência. Há ainda um detalhe que é preciso assinalar em toda sua profundidade: nesse sentido primeiro, a fabulação não se opõe à inteligência, e funcionará mesmo como o subsolo das crenças e mitologias sobre o qual a inteligência necessariamente se apoiará para afirmar os seus desígnios fabricantes. Bergson demonstrou que a inteligência repousa sobre um poderoso “sistema de hábitos”, sem o qual ela não pode se exercer, e cuja estabilidade não é garantida pela razão, mas pela força de propagação das representações fantasmáticas engendradas pela função fabuladora, por essa força misteriosa que não nos faz presa somente de um determinado hábito, mas do próprio “hábito de contrair hábitos” (ou da “obrigação de contrair obrigações”). Quer dizer que a inteligência é dependente da fabulação para estabilizar a ordem societária em torno de valores que lhe permitem trabalhar/dominar/orientar a matéria do mundo num sentido utilitário sem que ela seja perturbada por problemas que lhe tirem de um eixo médio ou consensual de significação. Os laços de reciprocidade entre a matriz fabricante da inteligência e a máquina fantástica da função fabuladora atuam como a instância conformadora da lógica circular das sociedades fechadas.

Contudo, em meio ao teatro imprevisível e indeterminado das ações humanas, esse “vício originário” associado à fabulação vai aos poucos perder-se e, descolando-se

qual se realiza uma pura atividade de governo sem nenhum fundamento no ser. Por isso os dispositivos devem sempre implicar um processo de subjetivação, isto é, devem produzir o seu sujeito” (2009, p.38). Mais genericamente, o dispositivo pode ser “qualquer coisa que tenha a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres viventes. Não somente, portanto, as prisões, os manicômios, o Panóptico, as escolas, a confissão, as fábricas, as disciplinas, as medidas jurídicas etc., cuja conexão com o poder é num certo sentido evidente, mas também a caneta, a escritura, a literatura, a filosofia, a agricultura, o cigarro, a navegação, os computadores, os telefones celulares e – por que não – a própria linguagem, que talvez é o mais antigo dos dispositivos, em que há milhares e milhares de anos um primata – provavelmente sem se dar conta das consequências que se seguiriam – teve a inconsciência de se deixar capturar” (*idem*, p.40-41).

da função de conservação das sociedades fechadas, a faculdade fabuladora também aparece em Bergson como a responsável pela criação da literatura e do teatro. A história das criações humanas dava mostras de que a fluxo alucinatório do espírito – persistindo como uma instância complementar à inteligência conceitual e ao raciocínio analítico – poderia desaguar potencialmente em outros caminhos. Libertada pelas mãos impiedosas de romancistas e dramaturgos, a fabulação “entra numa oposição surda ou aberta com a transcendência supra-sensível das religiões” (PIMENTEL, 2010, p.104). Expropriada de sua função *estática*, a fabulação dirige-se para o campo da *estética*, onde ela conhecerá outros usos e outras atribuições. A conformação ao instituído vai ceder espaço à plasticidade do informe. Não obstante, mesmo neste ponto, a fabulação permanece em Bergson como uma faculdade de estatuto menor.⁷⁶ A “misteriosa faculdade fabricadora de alucinações” (PIMENTEL, 2010, p.105), tendência que dirige os espíritos de poetas e escritores até seus personagens e ficções, será ofuscada na filosofia de Bergson por um elemento de qualidade superior, a “emoção criadora”, associada pelo filósofo no campo da estética somente à arte da música. “Fabulação” e “emoção criadora” formarão ao longo de *As Duas Fontes da Moral e da Religião* uma dualidade de difícil dissociação na experiência, mas cujo privilégio será sempre desfrutado pela segunda.

Como sugerimos acima, será nos escritos de Deleuze sobre as potências da arte e da literatura que a fabulação bergsoniana tornar-se-á uma problemática direcionada diretamente contra o nosso tempo. De certa maneira, a noção de fabulação assume em Deleuze um significado eminentemente contemporâneo. Ela vai associar-se ao intempestivo, ao processo de criação de um estilo ou de uma língua singulares ou estrangeiros como um insulto contra o presente realizado pela manifestação da capacidade explosiva da vida de recriar continuamente os seus limites expressivos. Nesse sentido, o laço entre fabulação e literatura passa a ser estabelecido pela capacidade que a primeira demonstra em operar a partir de um exercício de despersonalização, mergulhando os sujeitos numa dimensão larvar, numa espécie de pré-história (ou pós-história) onde eles simplesmente não podem recorrer ao artifício de dizer “Eu”, ou clamar pelas estruturas sociais, e são obrigados a se debaterem entre singularidades desterradas que transitam sem referência pelas terras incógnitas da

⁷⁶ Mesmo Deleuze, que dará um novo sentido à função fabuladora, como veremos adiante, assinalava em seu livro sobre Bergson como a fabulação aparecia nos escritos do filósofo com um papel secundário (2012, p.98).

desrazão.⁷⁷ Como uma incógnita instalada provocativamente no interstício da relação *Eu - Outro*, a literatura é o terceiro terrível – aquele que a linguagem filosófica aristotélica precisa excluir para manter-se associada ao princípio da identidade e da não-contradição (BLANCHOT, 2010, p.35) –, responsável por implodir a possibilidade de retorno, projeto ou reconhecimento.

Tornada contemporânea no registro deleuziano, a fabulação abandona definitivamente o seu estatuto de narcótico existencial para o preenchimento do sentido de uma pobre humanidade desorientada, passando a associar-se com o excesso, o escape, a fuga, o encontro da humanidade com um saber esotérico que remete a uma transvaloração do seu coeficiente de força. Está claro que Deleuze vai privilegiar a dimensão ilimitada de criação que se pode atribuir ao conceito forjado por Bergson, tomando a fabulação como elemento constituinte de uma máquina de expressão contemporânea, cuja finalidade radicalmente política é forçar a linguagem a ultrapassar os limites do horizonte de expectativas da ordem do dia, obrigando-lhe a mirar mais adiante, na direção de um futuro aberto que se liga com a absoluta memória na pretensão bem humorada do gaguejo imprevisto, do sorriso ingênuo refletido nas estranhas máscaras do porvir. A fabulação não confere mais um imaginário fundador a uma sociedade fechada ou a uma identidade formada. Agenciada pela “repetição espiritual”, ela funciona como uma prática delituosa realizada contra a coluna vertebral do presente. Como dizia Deleuze,

O que é preciso é pegar alguém que esteja “fabulando”, “em flagrante delito de fabular”. Então se forma, a dois ou em vários, um discurso de minoria. Reencontramos aqui a função da fabulação bergsoniana... Pegar as pessoas em flagrante delito de fabular é captar um movimento de constituição de um povo. Os povos não preexistem. De certa maneira, o povo é o que falta, como dizia Paul Klee [...] Então, às ficções pré-estabelecidas que remetem sempre ao discurso do colonizador, trata-se de opor o discurso de minoria, que se faz com intercessores (DELEUZE, 1992, p.160).

A fabulação é captada na sua potência constitutiva de um povo inexistente, na sua capacidade de produzir relações e soluções expressivas que não deslizem para o

⁷⁷ A este respeito, é relevante notar o que aponta Deleuze: “Mas a literatura segue a via inversa, e só se instala descobrindo sob as aparentes pessoas a potência de um impessoal, que de modo algum é uma generalidade, mas uma singularidade no mais alto grau: um homem, uma mulher, um animal, um ventre, uma criança... As duas primeiras pessoas do singular não servem de condição à enunciação literária; a literatura só começa quando nasce em nós uma terceira pessoa que nos destitui do poder de dizer Eu (o “neutro” de Blanchot). Por certo, os personagens literários estão perfeitamente individuados, e não são imprecisos nem gerais; mas todos os seus traços individuais os elevam a uma visão que os arrasta num indefinido como um devir potente demais para eles” (DELEUZE, 1997, p.13).

intercâmbio mediado com alguma forma apaziguadora de universal. Nesse caso, o que interessa na fabulação é o seu caráter operatório de máquina, sua dimensão farejadora de novas expressões que estilhaçam tudo aquilo que um sujeito com demasiadas boas intenções poderia esperar do tempo presente. Como defende Pimentel, trata-se em Deleuze de uma “fabulação criadora” (2010), voltada para o futuro.⁷⁸ Em todo o caso, não se trata de afirmar como o sentido da fabulação em Deleuze superaria o antigo sentido atribuído ao termo por Bergson, mas perceber como é possível servir-se da “história da filosofia” a partir de uma radical ontologização de nós mesmos, de um esburacamento do presente pela vizinhança incontornável do que difere. Mais precisamente, tomando a faculdade fabuladora em sua dimensão criadora, o tempo presente deixa de ser apenas a matriz utilitária e segura que amarra as pontas entre o futuro e o passado e passa a ser justamente aquilo que é constantemente ameaçado, tomado de assalto pela surpresa de um passado puro entrando em relação com um futuro aberto e indeterminado. Ao estudar a noção de tempo na obra de Deleuze, Pelbart chama atenção para um aspecto fundamental,

Assim, não há *um* presente, nem *o* presente como uma determinação do tempo em geral, mas o presente em função do tipo de repetição em jogo, material ou espiritual. Na repetição material são contraídos instantes sucessivos num presente vivo. Na repetição espiritual, é contraído o passado puro como uma totalidade virtual coexistente (2007, p.125).

A lógica distinta que opera na “repetição material” e na “repetição espiritual” pode nos ajudar a compreender a dualidade que percorre a problemática da função fabuladora. Encerrada, por um lado, nas próprias ficções que engendra; liberada, por outro, no ato de fabricar renovadas ficções. Enquanto associada à função estruturante e ao sistema de hábitos relativos à repetição material, a fabulação opera ao modo de uma moralidade restritiva e fechada. Por outro lado, articulada ao presente que se desfaz dos seus limites representativos na contração da repetição espiritual, a função fabuladora evidencia os limites irrestritos de uma moral aberta, associada ao complexo inarticulado dos possíveis em estado de variação, possíveis desarrazoados.⁷⁹ Na dualidade da

⁷⁸ Importante notar a precisão da autora sobre o significado futuro: “Não o futuro como ação possível, projeção espacial que elimina do futuro exatamente a sua força convocatória e a sua ameaça. Não é exatamente a ação um meio de prevenção? Portanto, não podemos confundir o futuro enquanto dimensão temporal com a projeção/representação que a nossa faculdade de agir lança sobre ele. De certo modo, é essa projeção que precisa ser superada para que ao encontrarmos o futuro possamos reencontrar o passado” (PIMENTEL, 2010, p.123). O futuro aparece antes como a dimensão temporal que põe a própria identidade do presente em risco.

⁷⁹ Nessa perspectiva, veja-se a forma como Karla Valvieste aborda as relações entre fabulação, devir e experiência desarrazoada. “Mas somente por não ser um par em antítese é que uma emoção criadora é

fabulação percebemos o mesmo risco presente nas histórias infantis: a ambiguidade entre a pobreza do desfecho moralizante e o percurso fantástico de pura criação no qual a criança se instala ao acompanhar o enredo.

A diferença fundamental entre o “fechado” e o “aberto” é expressa pela oposição radical entre as fontes das quais ambas as tendências provêm. Enquanto a moral fechada é fundada num sistema de hábitos estacionário que mantém um “funcionamento social normal” a partir de *mecanismos de pressão* mais ou menos consolidados; a moral aberta é fundada justamente na *aspiração à ruptura* da pressão que mergulha indivíduos e sociedade no confortável repouso de uma lógica estacionária. A moral fechada é a língua da imobilidade, do sentimento de bem estar gerado pela fidelidade aos ritos e às representações consolidadas pela tradição. A moral aberta é a que pretende ultrapassar esse limite, introduzindo o humano na corrente criadora do impulso vital. Enquanto a moral fechada é o que nos fala sempre de um senso de conservação da espécie numa determinada paragem, a moral aberta é o que dá vazão ao entusiasmo de uma “marcha em frente”, de uma recusa dos limites sociais e individuais imputados pela repetição material e pelo hábito. A passagem entre o “fechado” e o “aberto” pode ser descrita nos seguintes termos:

Deixamos para trás aquela natureza que colocara certas coordenadas para a evolução, incluindo a evolução da sociedade, através da repetição e do hábito; rompemos, pois, com a natureza mais próxima da materialidade e da intelectualidade para nos aproximarmos da natureza em sua própria duração ininterrupta e criativa, do movimento de criação do élan vital em si mesmo (SANTOS PINTO, 2010, p.173).

Uma leitura da fabulação que não se detenha nos símbolos criados, ou nos personagens representados, para atribuir-lhes um sentido ou um valor de mera conservação, mas que aceite “renunciar às seduções do símbolo” (SOUZA, 2004, p.30) e enfrentar o “círculo mágico da representação” (ANKERSMIT, 2012, p.175) precisaria

força desestabilizadora, capaz de colocar a inteligência em contato com uma experiência que pode afetá-la, pode fazê-la transmutar-se [...] Na função fabuladora, o que cria e o que é criado estão em co-devir. Por isso a fabulação já supõe um devir, que não clama por um mito impessoal e nem por uma ficção pessoal, mas de uma palavra-ato, um ato de fala que não cessa de “atravessar a fronteira que separa seu assunto privado da política, e produz, ela própria, enunciados coletivos” [...] função fabuladora, que cria deuses aos quais não se ajoelha e nos lança às forças de criação em devir. Fabular nos protegeu de um tipo de perigo maior que existe na atividade intelectual, sem com isso prejudicar a inteligência, mas garantindo que o amarrado da intelecção não faça desaparecer por completo as possibilidades de encontro com a mobilidade original. A fabulação é uma potência virtual de criação, *um pé no irrazoável* (cerceado, como vimos, por pesadas subjetivações como aquelas que igualaram desrazão e loucura), ultrapassando a inteligência na direção de evitar sua perda racional. Isto porque a partir da influência da emoção criadora, a fabulação vai além e aquém da razão, o que impulsiona um salto antes inatingível. *Fabular é instalar-se num desarrazoado salutar*” (2013, p.148-149, grifos nossos).

articular-se a uma moral do segundo tipo. Essa fabulação não seria outra senão aquela que se detém no próprio ato, na dimensão aberta que se revela na experiência mesma de representar não como um sujeito ou observador distanciado da realidade representada, mas como um sujeito dissolvido numa duração interior ao objeto. *É que embora esteja inevitavelmente agarrada à representação criada, a fabulação articula-se inextricavelmente à dimensão da experiência.* É nesse segundo sentido que nos interessaria tomá-la, ao modo de um exercício de ordem estética e política capaz de introduzir a potência da produção de novas expressões numa aula de história.

2.2.3.

A hipótese que sustenta a aproximação entre o ensino de História e a experiência desarrazoada resumir-se-ia da seguinte maneira: colocar-se em jogo a partir de um prodigioso abandono da obsessão do sentido seria a forma de superar os esquematismos de uma aprendizagem mecânica e propiciar condições de possibilidade ético-existenciais para o desenvolvimento de um aprendizado histórico radicalmente conceitual. Um aprendizado radicalmente conceitual não é outro senão aquele que não aceita abdicar do resíduo diferencial oferecido pela temporalidade histórica, insubordinando-se contra os artifícios arbitrários, analógicos ou psicológicos que insistem em fazer da história uma tábua redonda a serviço do Mesmo. Um conceito histórico, recriado pelo espírito que fabula, já não seria sinônimo de uma redução da experiência temporal ao crivo da razão, mas um de acréscimo de potência. Não é pela subordinação do aprendizado ao exercício de orientação temporal para a vida prática que se tem acesso ao quadro complexo das diferenças e semelhanças desdobrado pelos conceitos históricos, mas pela deliberada aceitação da brincadeira, muito cara às crianças, de ficcionalizar o sentido do *cogito*, de arriscar constantemente dizer “*Eu é um outro*”. É esse colocar-se em jogo que permite acesso radicalmente conceitual ao inventário das diferenças depositadas nos arquivos da experiência do tempo, não apenas contribuindo para aprender a designar as coisas do mundo como sujeito, mas insistindo em recriar os seus lugares enquanto uma impertinente criança.⁸⁰

⁸⁰ De certa maneira, a desrazão é uma experiência cúmplice da infância do mundo. “No limiar da zona de não conhecimento, Eu deve abdicar de suas propriedades, deve comover-se. E a paixão é a corda estendida entre nós e Genius, sobre a qual caminha a vida funâmbula. O que nos maravilha e espanta, antes mesmo do mundo fora de nós, é a presença, dentro de nós, dessa parte para sempre imatura, infinitamente adolescente, que fica hesitante no início de qualquer identificação. E é essa criança alusiva, esse *puer* obstinado, que nos impele na direção dos outros, nos quais procuramos apenas a

Nesse caso, seria importante considerar que a melhor maneira de aprender história não é através das variadas formas de sistematização abstrata, mas, “segundo Bergson, é impulsionado pela emoção e pela intuição criadoras que o homem consegue desenvolver o conhecimento de seu objeto, para poder até mesmo tirar daí, depois, conclusões inteligentes que se concretizam através da linguagem” (SANTOS PINTO, 2010, p.169). Não é que o conhecimento do objeto a partir do crescente poderio de abstração obtido pelo domínio dos conceitos seja desimportante ou desnecessário. O que se trata de enfatizar é que o exercício de aprendizagem não se esgota aí e que ele depende de “movimentos” que em nada se assemelham ao “produto final” obtido pela racionalização do dado. Antes de *dominar* o objeto é preciso *encontrá-lo*, e esse encontro não se dá numa região iluminada pela linguagem da reflexão analítica, mas numa passagem entre o domínio do entendimento e a experiência de um “desarrazoado salutar”. O crivo da razão é segundo; ele é precedido pelas agitações da fábula.

O espírito não se ocupa apenas em elaborar sistemas de conceitos a partir da compreensão de categorias abstratas. Ele ocupa-se também em ficcionar, em seguir as linhas envolventes de uma história narrada sem fixar-se num ponto específico de observação, deixando-se ir num movimento livre da imaginação até ser despertado por alguma urgência. A matéria do conhecimento histórico não suscita apenas a organização da experiência temporal em sistematizações abstratas, mas conduz o sujeito a extraviar-se, a evadir-se do curso da orientação temporal proporcionado pela razão para invocar movimentos de outra ordem, uma ordem fabuladora. Nesse ponto, trata-se de sublinhar que a aprendizagem histórica, e mais particularmente a pretensão de “pensar historicamente”, não é somente um exercício ou esforço do espírito esgotado numa dimensão analítica onde a interpretação e a explicação dão sentido à experiência do tempo, mas um processo de caráter fabulatório onde uma aprendizagem radicalmente conceitual só se realiza pelo ingresso na zona experiencial da desrazão, por um voltar-se ao “regime de forças positivo e afirmativo da infância” (CORAZZA & SILVA, 2003, p.109). A combinação entre emoção criadora e capacidade representativa que preside o processo de elaboração de um conceito não é apenas um prodígio da abstração analítica, mas o envolvimento na trama inventiva da literalização.

emoção, que em nós continuou incompreensível, esperando que, por milagre, no espelho do outro, esclareça-se e se elucide. Se a emoção suprema, a primeira política, é olhar o prazer, a paixão do outro, isso acontece porque buscamos no outro a relação com Genius que não conseguimos alcançar sozinhos, a nossa secreta delícia e a nossa nobre agonia (AGAMBEN, 2007, p.19-20).

Aprende-se história por meio da fabulação, por meio dessa faculdade de acreditar em seres imaginários e de criar personagens fictícios que nos fazem pensar em outros modos de vida. Nesse sentido, a fabulação interessa ao ensino de História na medida em que funciona como a contraparte do juízo e do raciocínio analítico, como a faculdade do espírito onde a aprendizagem se oferece ao jogo. Ela pode funcionar como a mola de uma aprendizagem que não se contenta com o domínio das sistematizações abstratas, mas que busca uma aprendizagem radical do conceito pela incidência que provoca numa esfera em que o conceito não é somente aprendido, mas recriado no espírito que vaga. No mesmo ponto onde esquecer é viver, fabular é criar. Bergson não nos deixou sem o termo exato ao qual precisamos nos reportar para referir com precisão o que seria esse ponto. O estado de coalescência entre ação e contemplação que introduz a experiência dinâmica na dimensão das coisas humanas não pode ser outra coisa senão o chamado “estado amoroso”. “Amor”, nesse caso, é coalescência mantida, estado de indefinição sustentada, é aquilo que poderíamos dizer que significa, em termos decididamente deleuzianos, “não deixar o próprio presente cair no atual” (PELBART, 2007, p.17).

Uma das verdades dificilmente contestáveis sobre o ensino é aquela que diz que uma boa aula de história começa necessariamente pelo tempo presente. Não se trata de desacreditá-la, mas talvez fosse preciso admitir a coexistência paradoxal de dois tipos distintos de presente. Um presente *dispositivo*, que elaboramos a todo o momento tendo em vista a finalidade da conservação da espécie e a sua melhor adaptação a uma matemática universal onde a distância entre sujeitos e objetos é previamente dada numa linguagem fixista, útil e pragmática. Um presente *intempestivo*, que se faz sentir quando um esquecimento recobre as finalidades da práxis e o passado se mostra como uma totalidade virtual assubjetiva que ameaça arrancar a espécie do seu encastramento inerte em um sistema de hábitos consolidado. Nesse duplo registro do presente, reúne-se toda a ambiguidade de uma vida jogada entre a espécie e o impulso, a paragem e a alteração, a representação e a emoção, o Eu individual e a zona desarrazoada da pré-individualidade. Confiando nos símbolos de orientação internos ao presente dispositivo, desenhamos uma zona de personalização onde é possível viver. No entanto, está na própria natureza do material com o qual realizamos o desenho a tendência a modificar-se, arrastando novamente o Eu para o encontro com seu próprio desmantelamento. Abrigado em alguma clandestina obscuridade, há um impulso que conspira meio secretamente contra nós e contra o presente. Ele pressiona a temporalidade de modo que

o presente não se realize somente nos limites do dispositivo, de modo que o presente, se assim podemos dizer, se abra numa ontologia. O intempestivo está para o presente como uma espécie de sombra persecutória, como um assassino diante da vítima. Algumas vezes, o assassino ameaçará a vida da vítima, ou ao menos pressionará como uma flecha no seu encalço; em outras tantas, se chocará violentamente contra uma incrível resistência, e silenciará na obscuridade. De todo modo, o jogo está destinado a continuar. Nem o universal encontrará o material sólido para um último encastelamento, nem o assassino descobrirá a arma letal para uma jogada decisiva. O dispositivo e o intempestivo estão destinados a se encontrar indefinidamente, enfrentando-se em repetidas escaramuças na fronteira ontológica do tempo presente. Forma de dizer que *história* e *devir* não se fecham um ao outro. Em lugar disso, preferem ficar trocando insultos, desafiando-se mutuamente no combate que marca a passagem entre seus limites móveis e incertos. Tomado nesse registro, o devir não é ausência de história, mas a radicalidade de sua presença enquanto virtualidade na duração. Nesse registro, é possível admitir que uma boa aula de história comece efetivamente pelo presente.

A partir daí, o exercício de pensar historicamente passa por uma nova e surpreendente inflexão – a necessidade de fazer do presente não um ponto de partida lógico na viagem até o passado, mas uma zona de indeterminação ontológica marcada tanto pelo conjunto de condições quase negativas do dispositivo quanto pela irrupção criadora daquilo que lhe escapa, o intempestivo. Quando se trata de pensar historicamente, os dois aspectos do tempo presente se reúnem. Se a função historiadora acostumou-se bem ao primeiro deles, procurando demarcar a cada vez os estratos que compõem os arquivos descontínuos da experiência do tempo, o mesmo não se pode dizer a respeito do segundo, uma vez que o devir parece lhe escapar enquanto contínuo de variação. No ato de pensar historicamente, parece haver sempre um privilégio excessivo do “histórico”, enquanto o primeiro termo, o “pensamento”, é esquecido na bruma, dispensando um tanto inadvertidamente o esforço de reflexão sobre o que significa pensar. Pensar é um exercício de adequação da consciência em relação ao nosso tempo? Ou... Será que sabemos efetivamente do que estamos falando quando dizemos “pensar”? Sabemos o que isso quer dizer? Ou será que tratamos o pensamento como uma simples faculdade inata, da qual todos são por direito portadores, e que, na verdade, não sabemos exatamente do que se trata?

Nesse ponto, é preciso aceitar o risco e desconfiar. Não retroceder quando as balizas seguras da história parecem hesitar diante de nossos olhos. É que o pensamento

não é completamente absorvido pela história, pois carrega uma positividade irreduzível ao conjunto de imagens heterogêneas nas quais se encarna ao longo do tempo. Em seu mais íntimo interior, ele não é reflexo de uma cultura ou de uma mentalidade de época, nem mesmo vestígio de um regime de historicidade. Restituído a si, ele é diferença pura, presença vaga e espectral desprovida de imagem (DELEUZE, 1988). Seria preciso dizer que o pensar historicamente é ainda uma fórmula mista que guarda uma dualidade mais profunda: de um lado, as formações históricas como blocos descontínuos; de outro, o “pensamento sem imagem” como uma sombra virtual. Para que o exercício de pensar historicamente seja tomado por completo, portanto, será preciso reivindicar o auxílio de uma função que atue como um complemento, e mesmo de maneira suplementar ao vocabulário analítico do historiador – a função fabuladora. Queremos dizer que no jogo com o passado, é somente através da fabulação que o presente se faz verdadeiramente ontologia, que o “pensar historicamente” não se mostra apenas como exercício de reconhecimento, mas como abertura da história para novos modos de vida.

Em nenhuma hipótese trata-se de desconsiderar a complexidade e o conjunto de problemas caros à função historiadora. Trata-se, isso sim, de atentar para a insistência de outra região da realidade, complementar, como dissemos, e que só ilumina-se pelo desenvolvimento de outra função. O encontro paradoxal entre devir e história tem por objetivo tecer uma relação aberta entre o ensino de história e a noção de experiência. A experiência tomada na íntegra, e não somente enquanto diagnóstico da razão. Essa relação aberta só se mostra realizável quando temos em vista a desarticulação da aliança entre o hábito e a experiência que faz do exercício do pensamento sempre uma forma renovada de adequação entre passado e presente. Desarticular a aliança é distinguir o hábito da experiência e afrontar essa falsa unidade que encerra o pensamento num circuito fechado. Então, o que era somente uma relação de adequação entre as impressões do presente e uma pálida imagem do passado pode sofrer uma sorte de reviravolta. No momento em que o presente abandona algo de sua roupagem estacionária, o passado pode tornar-se Outro – radicalmente Outro. A palidez das lembranças borradas e inofensivas feitas à imagem e semelhança do presente desmorona. O passado passa a ameaçar, não por uma relação de semelhança enfraquecida, mas por estilhaços de uma desarrazoada história estrangeira. Ele articula-se à abertura e às linhas móveis que fazem a experiência transbordar ao modelo, ultrapassando o registro do hábito para arriscar uma outra relação. A experiência que transborda em relação ao hábito é a mesma que nos mostra uma dimensão do

pensamento irreduzível à historicidade, a mesma que faz do presente a zona de confronto da ontologia de nós mesmos. A fabulação introduz-se meio furtivamente na aula de história para liberá-la eventualmente do dispositivo, sobrepujando a alternativa rígida entre *histórico e eterno, temporal e intemporal*, e descobrindo o *intempestivo* (PELBART, 2007, p.93).

Essa junção dos presentes numa contração temporal problemática implica uma disposição em jamais fazer da história um resultado finalizado, gravado como uma estampa inviolável num estado de coisas inofensivo e ultrapassado, mas abri-la como um leque descontínuo e curioso que suscita uma potência de continuação. Para onde vamos? Eis o lado dispositivo da questão. Para fora, seria o lado intempestivo da resposta. Os vestígios do passado entram em relação com um presente que é visto como um charadista de si mesmo, como um desvelo duvidoso que pode ser violado por uma carta esotérica dos baralhos antigos.

2.3. Da memória e da fabulação como elementos do ensino de História

2.3.1.

Dentre o imenso leque de finalidades pretendidas pelo ensino de História ganha relevo hoje a ideia da formação de uma “memória da humanidade”, cujo objetivo seria reforçar a sensação de pertencimento a uma longa cadeia do agir humano que nos precede, de modo a estabelecer-se uma espécie de ponte hermenêutica entre o “homem de ontem” e o “homem de hoje” (MARTINS, 2008). A “viagem do hermeneuta” é descrita por Michel de Certeau como uma espécie de esforço empático e compreensivo que permitiria, de certo modo, um encontro conciliatório entre o sujeito e o objeto do conhecimento na realização de uma “experiência unitiva” (cf. DOSSE, 2012, p.127-128). A partir de uma prática ascética de caráter transcendente, a subjetividade presente seria levada a um lento apagamento de suas urgências práticas e perceptivas até coincidir empaticamente com a alteridade do passado, a fim de compartilhar as angústias de ontem numa experiência temporal amplificada comandada pelo juízo do presente.

O fio condutor da “viagem” é a figura humana do Análogo, associada à força conjuntiva do Semelhante. A arte do viajante é de orientação mimética e pressupõe que a história da humanidade se oferece a um jogo de espelhos que culmina numa experiência de comunhão dirigida pela consciência. A viagem do hermeneuta termina com a sensação de pertencimento ao “humano de ontem”, criando-se uma “ponte” capaz de gerar identificação e produzir um sentimento que soa como algo do tipo: “isto” (o passado) diz respeito a mim, “isto” é algo diante do qual eu devo aprender a me posicionar, uma vez que é peça componente de um vasto legado do qual eu mesmo faço parte (MARTINS, 2011, p.87). A sintonia entre passado e presente, dimensões temporais reconciliadas na experiência místico-científica da hermenêutica, permite a realização de um trabalho dialético entre o luto e a lembrança, ensaiando a repetição material de um conjunto de significados antigos, encontrando as feridas do tempo e reacomodando os símbolos por um esforço catártico de rememoração (RICOEUR, 2007; MARTINS, 2008). Nesse caso, a atualização do passado é o trabalho circular da consciência histórica, de caráter dialético, cujo sentido se expressa na contradição entre lembrança e esquecimento convergindo para uma síntese atual conformadora de justiça e perdão. A memória retorna para que algo seja dito, para que a hábil consciência do presente lhe tome em mãos para fazer justiça. Nesse sentido, a memória é tomada como expressão de fenômenos políticos intersubjetivos de posição, imposição, proposição e oposição. Tais fenômenos, legítimos sem dúvida, formam os limites de um círculo memorial de ordem judicativa. Entretanto, embora muitos pretendam fazer da faculdade judicativa a faculdade suprema da alma, esta faculdade não é capaz de esgotar a plasticidade da memória.⁸¹ Algo sempre teima em escapar ao juízo, excede, vaza.

Ao contrário do que seríamos tentados a acreditar, a memória não é apenas o vestígio afetivo manipulado pelo “homem do ressentimento” (RAUTER, 2012). Deslocada para outro nível de análise, ela pode bem aparecer como o signo de um futuro liberado. Enquanto estrutura psíquica constantemente reatualizada pelo homem do ressentimento, a memória surge como aquilo que precisa ser analisado, interpretado, explicado a partir de um *dever* que confere dimensões atuais aos acontecimentos passados. Já no segundo sentido ao qual aludimos – como signo de um futuro liberado – a memória convoca elementos de ordem fabuladora, distintos das estruturas

⁸¹ Esta é a perspectiva adotada, por exemplo, por Estevão Martins, ao abordar a obra de Bergson e atribuir interesse exclusivamente à operacionalidade da “memória-hábito”, descartando em poucas linhas o conceito de “memória pura” – associado pelo autor a um conjunto de idealizações metafísicas ultrapassadas (2008, p.18).

interpretativas do “dever” de análise, e adequados àquilo que na falta de uma expressão mais precisa poderíamos chamar uma ética do devir. Na primeira acepção, a memória ainda está presa às marcas do sinete aristotélico e ao percurso mimético estabelecido entre uma impressão primeira (ausência modelar) e uma imagem evocada (presença degradada). Na segunda, as marcas e as impressões deixadas na cera se diluem até formar o desenho de um gigantesco cone universal, ilimitado, aberto, irredutível aos moldes verdadeiros de uma impressão original – pura virtualidade. No primeiro caso, a memória revela um conjunto de marcas significativas encravadas no passado como uma referência incontornável; no segundo, ela revela a abertura infinita do passado puro, cujo silêncio só pode ser quebrado quando uma linha se atualiza ao diferenciar-se pelo impulso vital.

O importante, portanto, seria diferenciar uma atualização que se faz por interpretação analítica, cujo procedimento é uma sorte de catarse mimética, da atualização efetuada por impulso vital, que solicita o movimento fabulador direcionado para a constituição do homem de amanhã. Um amanhã que não é da ordem do contorno projetado intencionalmente por uma consciência formada ou dos possíveis antevistos pela calculadora política do hoje. Trata-se de duas modalidades distintas de desprender-se do passado: uma realizada segundo os passos analógicos e semelhantes de uma ontologia da pertença; a outra se afirmando num esforço disjuntivo, concentrado em liberar a matéria que compõe o humano de seus vínculos antigos para fazê-la cair em um novo ponto do espaço.

Uma dupla precisão se impõe: impossível viver sem os exercícios mediados pela catarse mimética – difícil respirar sem os prodígios da fabulação, eis os termos paradoxais de um ensino de História pensado na encruzilhada entre os combates pela identidade e a produção da diferença. Se uma memória faz-nos estacionar numa *ideia* de humanidade (e aqui pouco importa se ela remete à instância intersubjetiva de um Humano universal ou a uma diversidade de humanos plurais), a outra convoca a efetuação prática de um humano *porvir*, que não pode ser confundido com uma estrela guia da ordem da eternidade ou uma constelação inata fixada no horizonte, mas que funciona como aquilo que ainda não foi pensado, e que só poderia sê-lo ao nos arrastar para fora da esfera do projeto e do modelo. Eis a fronteira entre o tempo vivido domesticado pela hermenêutica fenomenológica e o tempo “não-reconciliado” visado por uma estética da transvalorização. Obrigar-lhes a entrar em acordo talvez seja uma pretensão quimérica. Porém, reconhecer os elementos específicos colocados em cada

um dos casos é imperativo quando nos dispomos a pensar os objetivos do ensino de História à luz da formação de uma cidadania integral – o que implica reconhecer que a formação psíquica da cidadania não se esgota na esfera da cognição.

A hermenêutica funciona como uma ferramenta analítica de compreensão da alteridade, de uma alteridade simbolizada a partir de fragmentos de pertença a um “humano comum”, a um “denominador comum” que permite ler os vestígios do “outro” a partir da linguagem do “mesmo” (MARTINS, 2008, 2011; LUCINI, 1999). O denominador funciona como uma instância de unificação semântica, uma “constante antropológica” conformadora de um humanismo transcendente que permite estender um fio comunicante entre o mesmo e o outro, aparando arestas e superando desacordos. Preocupada com as ressonâncias entre o pensamento de Ricoeur e o ensino de História, Marizete Lucini expõe de modo bastante claro e preciso o movimento hermenêutico visado pelo filósofo francês:

Ricoeur propõe a conjugação dos esforços do Mesmo e do Outro para a composição de um grande gênero: o Semelhante, ou o Análogo. Por Análogo, entendo com Ricoeur, os recursos tropológicos a serem utilizados pela historiografia para dar conta da função essencialmente temporalizante da representância. O análogo consiste em ver como se, possibilitando ao historiador recuperar a função identitária do passado articulado à alteridade do presente (1999, p.67).

O “ser da linguagem” aparece aqui como o veículo de orientação existencial concebido no interior dos limites intersubjetivos de uma “ontologia da pertença” (NICOLAZZI, 2003). Ele permite “acolher a discordância-concordante e/ou a concordância/discordante que conferem inteligibilidade às intrigas” (LUCINI, 1999, p.120). Na leitura hermenêutica, o ser da linguagem não aparece como a exterioridade absoluta do irrepresentável, mas como o fio conector de uma aliança empática e compreensiva entre o “Mesmo” e o “Outro”, realizada sob os auspícios da analogia. O “Análogo” é o seu verdadeiro rosto. O enlaçamento da discordância temporal pela concordância narrativa é o prodígio de uma consciência histórica orientada pelo significado. O pacto analógico e o gesto mimético são as expressões artísticas e epistemológicas da busca obsessiva pelo sentido.

Há sem sombra de dúvida uma dimensão da narrativa histórica que funciona como um dispositivo intelectual da representância. A narrativa opera ao modo de um recurso da inteligência humana cujo escopo fundamental é a possibilidade de ultrapassar a mobilidade desconcertante do vivido e oferecer o corte referencial de uma representação. No entanto, isso não é tudo, e talvez, arriscaríamos dizer, também não

seja o principal. A narrativa possui outros segredos. Antes de organizar a experiência do tempo no espaço de uma representação, antes de desacelerar o fluxo das imagens em movimento pela capacidade coagulante de um conceito abstrato, a narrativa insere diretamente no tempo da duração. Ao modo intuitivo, ela conduz o pensamento a uma espécie de antecâmara do mundo organizado, região insólita onde o ponto arquimediano prático e socializante que separa sujeitos e objetos ainda não foi estabelecido, onde a representação social dos possíveis intersubjetivos ainda não foi determinada. Obscura região impessoal, pré-individual, “positivamente vaga”, “rigorosamente anexata”. Artifício alucinatório do pensamento que mantém um conjunto de relações incertas com o indizível do tempo. Há uma dimensão na narrativa histórica que desarma o dispositivo, desmancha as arquiteturas abstratas, dilui o coágulo da representação. Destronando a inércia do imóvel, ela restitui potência ao agora. Digamos de uma vez: antes de representar, o espírito fabula; antes de introduzir as imagens cambiantes da experiência do tempo aos ritos analíticos de interpretação, ele vaga desorientado, apaixonado, seguindo a simplicidade de uma palavra que abre espaço em meio à pretensiosa presença dos símbolos linguísticos de orientação. A fabulação é a faculdade que permite ao espírito experimentar a narrativa ao modo da duração. É que uma história narrada não tem apenas o poder de produzir identificação, mas de desfazer as urgências de ordem prática e utilitária e convocar o espírito a um prodigioso exercício de despersonalização. Ela desenvolve seu fado paradoxal de fábula/representante em meio aos acordos e desacertos entre uma gramática que captura e uma sintaxe que foge.

O passado não é apenas inventário disponível à lembrança simbolizada e ressignificada pela análise, mas agente da potência, instância enigmática e interrogatória que convoca a uma expansão da vida. Se a interpretação é o incontornável, a fabulação é o imprevisível. Converter o passado em potência é a moral de uma “fabulação criadora” (PIMENTEL, 2010), cuja pretensão é provocar a abertura do *cogito* aos signos emitidos pelo lado “de fora” da experiência (PELBART, 2009). Isso significa uma necessidade de abdicar da instância topológica e nomológica unificadora do “Homem” ou de algum outro tipo de “denominador comum” que reparta *a priori* os limites dos possíveis segundo a mediação das categorias binárias homem/cultura, sujeito/objeto, etc., e ousar, como nos termos enunciados por Guimarães, “habitar o hábito de estar morto” (2007, p.186, grifos nossos), como uma condição para o exercício do pensamento.

Nas memórias de além túmulo, escritas por Chateaubriand; no “para dar um fim ao juízo de Deus”, afirmado por Deleuze; no rosto de areia do “Homem” inundado pelas águas do tempo, apontado por Foucault, não é outra coisa que se desprende senão a recusa da unificação metafísica evocada por esses princípios e a invocação de uma outra “imagem do pensamento” – que seria, para falar como Blanchot, aquela do “homem como uma possibilidade não unitária” (2010, p.38). É somente a partir dessa recusa que é possível romper os limites da relação entre lembrança e esquecimento colocados pela hermenêutica e compreender o sentido da “hipermemória” deleuziana como “campo por excelência da linguagem poética” (GUIMARÃES, 2007, p.180). Paradoxalmente, num sentido muito específico, o excesso de memória pode não ser sinônimo do ciclo vicioso que pesa sobre o homem do ressentimento, mas o descolamento eventual dos regimes simbólicos e significantes que conduz à entrada na deriva poética de uma zona transcendental de impessoalização.⁸²

A fabulação é um esforço por encontrar essas zonas não-individuadas sobre as quais o pensamento poderá se exercitar, excitando-se com o “cheiro de novidade” que só pode ser sentido abandonando provisoriamente o círculo mimético entre o mesmo e o outro e seus vínculos analógicos pacificadores. Desse modo, a fabulação relaciona-se com a memória ao modo de uma faculdade que transforma o passado em criação, ao modo de uma “memória do futuro” (PIMENTEL, 2010, p.135) que inventa um tempo presente da aula de história insubordinado ao registro do hábito e às orientações utilitárias. Como afirma Pimentel,

De certo modo podemos dizer que há duas maneiras de se reportar ao passado: ao modo do presente, contraindo-o em uma imagem-lembrança semelhante à imagem-atual, ou seja, atualizando uma camada de tempo conforme o hábito e onde o cogito se diz *Eu sou um hábito*; ao modo do futuro, onde o passado é apreendido em sua heterogeneidade, onde as infinitas camadas coexistem sem hierarquia

⁸² No Abecedário, Deleuze afirmava mais um de seus paradoxos: “é preciso muita memória para rejeitar o passado”. Por “zona transcendental de impessoalização” entendemos algo muito próximo ao sentido atribuído por Bento Prado Jr. ao “campo transcendental de imagens” em sua leitura da filosofia bergsoniana. “Isto é, se a imagem, não é, ainda, uma “coisa”, *res*, ela já não é, puramente, uma *representação*. E aqui percebemos o caráter peculiar da redução bergsoniana, que a distingue radicalmente da fenomenológica. A redução fenomenológica, ao transformar o mundo em sistema de fenômenos ou de *noemas*, abre o campo da “experiência transcendental”, como horizonte de uma *subjetividade* transcendental. Se a redução bergsoniana instaura, também como veremos, um campo de experiência transcendental, não será no interior de uma subjetividade constituinte. Pelo contrário, é a partir da noção de indeterminação ou de introdução de novidade que assistiremos, no interior do campo transcendental, ao nascimento da própria subjetividade [...] Parece-nos possível dizer que, desde o início, o campo das imagens é transcendental *em ato*, por duas razões: *a*) ele é o resultado de uma redução, isto é, de uma *modificação* da atitude natural; e *b*) como tal, instaura um universo anterior à distinção entre o subjetivo e o objetivo. A imagem é justamente essa dimensão anterior à cisão entre a *coisa* e a *representação*”(PRADO JR., 1989, p.145-146).

pois já não mais reportadas a um uso. Aqui o cogito é *Eu é um outro*. Portanto, se o presente, o hábito é a atualização/extensão de uma camada dentre várias, o futuro é a possibilidade de experimentar essa possibilidade em sua plenitude. Mas para isso é preciso que a relação útil seja rompida a fim de quebrar o mecanismo da atualização. Ou seja, é preciso que a relação pessoal com o passado seja ultrapassada em prol de uma experiência impessoal (2010, p.120).

Esse presente visado pela fabulação é o que se desenrola na hesitação, na dúvida, na indiscernibilidade cristalizada entre o princípio de utilidade e a experiência do excesso. Antes de ser síntese dialética associada a uma função projetiva ou à faculdade judicativa, o presente é o que está retido no cristal do tempo como a coexistência irreduzível entre o atual e o virtual. Os teóricos da consciência histórica acertam ao dizer que é o presente que verdadeiramente interessa ao ensino de História, mas se equivocam ao concebê-lo como pura atualidade espelhada na práxis social. O presente encontra sentido no passado ao reportar-se a ele orientado pela força sintética do hábito, mas encontra a plenitude heterogênea do passado ao relacionar-se com ele ao modo do futuro. O presente que interessa ao ensino é aquele que comporta em si mesmo uma dimensão de desmoronamento, uma capacidade de revelar-se a si mesmo como a cristalização momentânea entre o atual e o virtual onde é justamente o sentido que fica retido num ponto de indeterminação.

Desse modo, a aula de história aparece como o lugar onde o tempo presente merece ser considerado em tão alta conta que ele não pode ser entendido como nada menos que o ponto de cristalização entre a necessidade e a novidade. Nessa perspectiva, o presente não sufoca pelo excesso de significado, mas faz ver o tempo concomitantemente em sua dimensão complicada (cristalização atual/virtual) e em sua perpétua bifurcação. O presente deixa de ser o solo onde a identidade encontra segurança cognitiva para mostrar-se como “estrutura cristalina da experiência”. Segundo Zourabichvili, “esse desdobramento cristalino do real institui um “circuito interior” em que o atual e o virtual não cessam de se intercambiar, de correr um atrás do outro” (2004, p.19). É nesse registro de cristalização do real e de crítica imanentista que interessa compreender o sentido da fabulação. Isso significa que a relação entre fabulação e memória não deverá nos conduzir a oposições do tipo real/imaginário ou ação/sonho, mas justamente ao ponto onde essas oposições perderam temporariamente o sentido e um certo caos constitutivo da experiência ameaça escapar ao domínio da representação.

A memória não é um simples objeto da história, embora ela também o seja. O trabalho da ciência histórica, como nota Paul Ricoeur, tem sido o de reduzir o problema da memória ao das lutas e embates que ocorrem em torno do seu significado. No entanto, os conflitos travados em torno da memória-objeto, suas atualizações parciais, seus sentidos historicamente ressignificados, não esgotam a potencialidade de sua fonte enigmática. O jogo da interpretação e da representação histórica é sempre uma redução, um corte, jamais um esgotamento. Todo o nó da questão que descreve nada mais nada menos do que a diferença qualitativa e formal entre o “dever de memória” e o “potencial de memória” parece residir justamente nesse ponto. A interpretação se realiza, e nela poder-se-á apontar a efetuação dos desígnios do dever; mas o enigma se mantém, e nele reside uma tendência que não é feita apenas para lamentar a impossibilidade do esgotamento, mas para explorar uma renovada produção de sentido a partir do seu potencial de virtualidade e da sua força de atração.

Trata-se da diferença formal entre uma *memória anexada à esfera da cultura* e uma *memória considerada como fonte de indeterminação de uma cultura porvir*. A primeira pode trabalhar e tem trabalhado efetivamente em duas frentes distintas, que poderíamos resumir um tanto esquematicamente como: a) o “agigantamento” de uma memória oficial, concebida como uma espécie de centro de significação universal, que se confunde ora com uma ideia de Humanidade, ora com a ideia de Progresso como um desaguadouro totalizador da experiência temporal; b) a fragmentação de memórias plurais, que revela uma certa dispersão do elemento significativo em direção à identidades múltiplas, depositárias de uma diversidade de sentires e pensares insubordinados aos mecanismos de homogeneização. A questão aqui se coloca no nível da atribuição de significado. De um lado postula-se a um significado de caráter universal, de outro a significados de caráter plural. Já a segunda acepção da memória, que qualificamos acima como “fonte de indeterminação de uma cultura porvir”, não remete aos conflitos travados em torno da atribuição de significado, seja ele universal ou plural, mas ao enigma irreduzível de uma significação em estado de expansão.

2.3.2.

As críticas ao chamado “método tradicional” estão normalmente associadas ao consenso sobre a insuficiência de uma aprendizagem histórica realizada por “memorização mecânica” (BITTENCOURT, 2004, p.225-226). O inventário opaco de

datas, fatos e acontecimentos grandiosos não basta para justificar a estranha persistência da disciplina escolar História em meio aos progressos digitais do terceiro milênio. Em suma, memorizar até pode até ser considerado importante, mas é preciso que o aprendizado histórico se sustente sobre bases epistemológicas mais amplas, capazes de assegurar um sentido prático para a sua permanência nas grades curriculares do mundo contemporâneo. Nesse contexto, multiplicam-se os argumentos em favor da introdução de novas técnicas, estratégias e metodologias que retirem os alunos de uma posição passiva diante do conhecimento histórico para tornar-lhes sujeitos ativos na construção do seu próprio processo de aprendizagem (SCHMIDT & CAINELLI, 2004, p.12). Trata-se aqui da virada entre o famigerado “método tradicional”, ancorado nas práticas de memorização mecânica, e o “método ativo”, fundamentado nas psicologias da aprendizagem que preconizam uma “memorização consciente”. Superando a opacidade de um passado descolado dos interesses da atualidade, a memória encontra a figura da consciência para revestir o ensino de História de novos significados. Nessa mesma virada, a aula expositiva foi estigmatizada como uma tecnologia da aprendizagem arcaica, supostamente reforçadora da posição submissa do aluno passivo.

Não obstante, também está presente a ideia de que absorção passiva de conhecimento não é necessariamente quebrada pela introdução de novas técnicas ou tecnologias no ensino. O modelo da “transposição didática”, cristizador de um conjunto de hierarquias do saber, pode manter-se relativamente intacto mesmo no suporte mais avançado, ao passo que uma aula expositiva, considerada normalmente como um dos elementos pertencentes ao “método tradicional”, pode surtir efeitos que não apenas tirem os alunos de uma posição passiva, mas que forcem a recriar mentalmente o desenho das relações entre as palavras e o mundo que sustentam determinadas representações sociais. Interessa argumentar aqui que a passagem entre o “método passivo”, ancorado nas práticas de memorização mecânica, e o “método ativo”, referenciado nas psicologias da aprendizagem que exigem a valorização dos conhecimentos prévios do aluno e o estabelecimento de relações de semelhança entre o “aprendido” e o “vivido”, não é uma palavra última ou um imperativo categórico definitivo que encerrou de uma vez por todas as discussões sobre ensino e aprendizagem. Pode ser que a memória ainda guarde outros segredos.

É que se o método passivo contentava-se com uma prática de memorização mecânica sem estabelecer relações de significado entre o apreendido e o vivido, e o método ativo objetiva o desenvolvimento de uma memória consciente, fundada

essencialmente no estabelecimento de relações de significado entre o passado e o presente, entre a história e a vida prática, há ainda o que poderíamos chamar de um terceiro nível da memória que não deve ser subestimado no processo de aprendizagem. Trata-se do que chamamos até aqui de memória ontológica, que não se esgota na lembrança mecânica do hábito, nem na atribuição de sentido e significado a uma lembrança transformada em matéria útil aos projetos do presente, mas que solicita um movimento de expansão da significação a partir do qual se ingressa na névoa incerta que recobre o entorno das práticas, ofuscando o efeito de auto-evidência das ligações que sustentam relações significativas, e liberando momentaneamente o passado da forma de uma representação atual para tornar-lhe útil a um futuro *qualquer*, para fazer-lhe efetivamente uma matéria ontológica disponível a um futuro sem esboço nem esquadro, isto é, ainda não adaptado e domesticado pelo conjunto dos possíveis. O futuro não funciona aqui como a dimensão subordinada que atrai projetos, mas como um atrator do espírito ao caos constitutivo que preside o estabelecimento de novas relações.⁸³

Aos métodos passivo e ativo seria preciso acrescentar, portanto, um terceiro elemento, que poderíamos talvez chamar de método fabulatório, este que se manteria atento aos movimentos do espírito que ao aprender história não apenas decora e projeta, mas recria os limites dos possíveis ao brincar de imaginar relações e ordenações impensadas entre as palavras e o mundo. Se o aluno era visto num primeiro momento como um espírito pobre, vazio, carente de informação, e que deveria ser preenchido de dados de legitimidade auto-evidente; num segundo momento esse aluno hipotético passa a ser visto como um ser de historicidade, mergulhado numa atualidade significativa, onde um espírito crítico deverá aprender a se orientar numa realidade complexa, repleta de sinais e indícios que remetem a valores impostos, escolhas arbitrárias, vestígios de lutas travadas entre distintas representações; contudo, haveria ainda um terceiro momento, quando um aluno qualquer desfaz os pesados nós de uma história estratificada por um simples gesto de profanação, enunciando alguma “bobagem” ou arriscando imaginar “*E se o sentido fosse outro*”?

Nesse momento, não se trata apenas daquilo que de modo pretensioso e apressado poderíamos categorizar como uma ingenuidade poética para com a história e com o mundo, essa história que fere exatamente por seus silêncios intencionais e esse mundo que machuca justamente pelos efeitos do significado, mas do ponto a partir do

⁸³ Nesse caso, entende-se por “caos” uma “reserva absoluta de complexidade” (CORAZZA, 2009), irreduzível à dimensão do projeto.

qual o espírito crítico atinge uma radicalidade extrema, onde ele arrisca colocar em xeque uma dada configuração das relações ao intuir a mais pura e desafiante exterioridade, como quem caminha solitário numa escarpa de montanha onde nada mais há, senão que um gélido vento cortante e a difícil sensação da subida, senão que a absoluta memória como um vasto deserto circundante a ironizar a humana obsessão do sentido. Aqui já não se trata de encontrar orientação na experiência do tempo, ou de revelar significados ocultos na paisagem da história, mas, de certo modo, induzir a marcha identitária a “fazer as pazes com o que a precede e a seduz” (LAMELA ADÓ, 2013, p.34). Como diz Deleuze, “semelhança e identidade são apenas efeitos” representativos de agitações irrepresentáveis que se dão noutra nível (1988, p.125). Que agitações são estas? Que rumor é este? Será suficiente reduzir-lhe a potência ao controle analítico da interpretação?

A história não funciona apenas como o enredo documentado dos fatos iluminado pela espessura ou pelo adensamento de alguma problemática atual. A história seduz, e seduz pelo que escapa – pelo que vaza para fora dos possíveis antevistos pelo espírito providente. Na pretensão de dar expressividade ao que é movente, a potência do ensino de História se apresenta como o ponto metamórfico onde o espírito crítico é sorrateiramente possuído por um *espírito andado* e o lastro determinista territorial que formula os códigos de fixação da aprendizagem significativa é rasgado pelo movimento incerto de uma significação em expansão. A indocilidade da matéria temporal não é apenas cercada pelo significado produtor de orientação, mas penetrada por um desejo afirmativo que ainda não firmou pacto com o sentido. O método fabulatório se inscreveria aí, numa inveterada recusa em reduzir a exterioridade ao estado de “bobagem” ou a desqualificar seus perigos e encantos sob o signo da ingenuidade, ocupando-se em seduzir pela leveza, retirando o peso do sentido para liberar o futuro da representação, ao menos pelos instantes assignificativos em que a subjetividade embriagada pela imaginação arrisca suprimir o cálculo dos possíveis pré-determinados para colocar-se em jogo e a maquinar o tempo.

No entanto, seria um equívoco ver nesse percurso os termos unilineares de uma evolução irrevogável, ou as marcas definitivas de uma história dos métodos de aprendizagem caracterizada por pretensiosas ultrapassagens teórico-epistemológicas. “Nenhuma pedagogia e nenhum currículo ultrapassa ou substitui o anterior, em direção ao melhor, mais avançado, mais perfeito” (CORAZZA, 2009). Se o relativo consenso em torno do conceito de “cultura escolar” (JULIA, 2001) tem o poder de evidenciar

atualmente alguma coisa como o “*estado da arte*” no campo das metodologias de aprendizagem e das pesquisas preocupadas com o ensino e a didática da história (FONSECA, 2004; SILVA & FONSECA, 2010; BITTENCOURT, 2011), também é certo que uma observação rigorosa das práticas escolares não teria dificuldades em demonstrar a inexistência concreta de uma superação dos “métodos tradicionais” pelos “métodos avançados”, senão que a mais paradoxal coexistência de elementos pertencentes a todos eles na cena-monstro educacional. Se em tempos de “cultura escolar” é forçoso admitir a continuidade operatória dos postulados da transposição didática nas salas de aula (FONSECA, 2004), também é preciso sublinhar que a atenção a uma instância ontológica do ensinar história, que solicita o exercício de uma “didática artista” (CORAZZA, 2012), tampouco suprime os níveis de aprendizado mecânico e consciente da disciplina escolar. Memória mecânica, memória consciente e memória ontológica não se ultrapassam umas às outras, não se superam, tampouco se excluem, mas coexistem como dimensões complexas de uma aula de história pensada e vivida como um misto de ciência, arte e acaso.

É como se uma aula de história se relacionasse com a memória em três níveis distintos: o da lógica formal, onde verdade e erro são categorias absolutamente excludentes; o da contradição dialética, no qual a verdade e o erro se modificam em consequência da dinâmica das relações sociais; o da relação paradoxal, segundo o qual a matriz operatória da verdade e do erro se anula em função da evidência da exterioridade formal das dimensões temporais. Cada um dos níveis solicitaria modelos de aprendizagem distintos: no primeiro caso, a mecânica se mostraria extremamente útil; no segundo, a formação da consciência histórica responderia à necessidade de orientação; no último, a fabulação do espírito arriscaria desintegrar o sentido para recriá-lo como uma nova disposição. Isso significa que ao invés de trabalharmos com a clássica e ilusória proposição de que “não é preciso decorar datas”, por exemplo, uma vez que bastaria compreender o sentido da experiência do tempo para saber orientar-se em diferentes conjunturas, ou, ainda, de que não é preciso aprender a orientar-se conscientemente, pois “tudo é ficção”, melhor seria afirmarmos que sim é preciso *memorizar*, sim é preciso *significar*, e sim é preciso *ficcionar*. Embora certamente muitos pesquisadores procurem partir de suas preocupações específicas para propor a redução do espaço de um ou outro desses elementos e a valorização do outro, o certo é que pensar o ensino de História “em meio à vida” envolveria a necessidade de encarar a todos eles conjuntamente. A clareza de linhas que se distinguem nos “combates”

acadêmicos pelo ensino de História soçobra na porta de entrada da escola. E ali, o professor hermeneuta é obrigado a fazer teatro, enquanto o literato se põe a conscientizar.

O ensino de História apareceria então como uma experiência produzida na interseção entre esses três diferentes eixos, e o temido fantasma da falta de legitimidade da disciplina escolar História não seria somente afastado pela demonstração da relevância atual de uma resposta provisória, mas encurralado diante de três poderosos argumentos, perfilados como características ao mesmo tempo irreduzíveis e indissociáveis para dar sustentação a esse “estranho” que se introduz furtivamente na atualidade – a aula de História. Acredita-se que desse modo se pode dar uma resposta mais completa aos que se interrogam sobre o sentido de aprender história nos dias correntes: sem romper com o que há de relevante nos métodos tradicionais (nem sempre conhecer dados, datas, grandes personagens e acontecimentos, é sinônimo de alienação); demonstrando a importância e os limites de uma cidadania orientada politicamente para o presente; e afirmando ao mesmo tempo a necessidade de um ensino capaz de dar expressão a uma cidadania porvir.

CONSIDERAÇÕES FRAGMENTÁRIAS

§ Por todos os lados, fomos ensinados a agir como investigadores do sentido, procurando extrair das evidências sobre as quais nos detemos significados verdadeiros. A estrutura narrativa pela qual amarramos as pontas entre os acontecimentos costuma ser do tipo “*isso aconteceu, e então...*”. E então atribuímos um sentido provável a partir do qual se encontraria alguma orientação capaz de organizar a maldição do fado da vida. No entanto, esse exercício aparentemente saudável, sustentado no “paradigma indiciário” que se concentra em “fazer brotar das evidências significados verdadeiros”, não esgota o problema complexo da temporalidade (MUNSLOW, 2009, p.17). E se não houvesse sentido? E se ao invés de investigadores do sentido pudéssemos experimentar o passado como meros exploradores da significação fendida? A carência poder-se-ia transformar-se em excesso e a “falta de respostas definitivas”, ou as “lamentáveis lacunas do conhecimento histórico”, em acréscimo de potência. Ao invés dos termos do medo, vejamos os termos do risco: “não há o que decifrar, não há o que interpretar” (DELEUZE & GUATTARI *apud* ZORDAN, 2011, p.184), há que experimentar um deslizamento dos sentidos pelas paredes fluidas do tempo que levam ao passado como quem leva aos enigmáticos palácios descritos por Borges, onde as inversões da relação *eu-outro* não revelam um simples intercâmbio de posições, mas a surpresa súbita de uma exterioridade aposicional. Arriscaríamos então complicar o jogo e acrescentar às duas perguntas que retornam continuamente ao cotidiano do ensino de História (“O que ensinar”? e “Para que serve o ensino de História”?) a possibilidade de uma interrogação terceira, de inspiração evidentemente óbvia, mas aparentemente ainda não colocada em nosso campo: *o que pode o ensino de História?*

§§ Não podemos simplesmente abandonar por completo o peso de nossas desajeitadas lembranças pessoais. Seria desejável, mas não podemos. Somos sempre um pouco como a colagem incerta resultante de uma perigosa sina: aquela de formar sujeitos a partir de memórias repetidas, ressentidas, apreendidas; uma política subjetiva de duros acoplamentos; matéria refratária, filha preguiçosa dessas colagens petrificadas depositadas na linha fina da percepção. O Idêntico encontra nessa sina uma cumplicidade perfeita, um companheirismo tanto mais amigável quanto mais permite afirmar na sonata de uma linguagem autoconfiante: “*eu é um hábito*”. Um sujeito ganha

corpo. Em seguida, suas intenções lhe ultrapassam. O próximo passo lógico é portar-se como substância pensante e ver um mundo de disposições geométricas alinhando-se à sua frente. Entretanto, isso não quer dizer que não possamos carregar conosco, como uma ideia limite, como um aliado precioso e indócil, o puro esquecimento, a *Léthe* dramática, abandono total, ou o encontro com uma estranha e paradoxal pessoa impessoal que nos permitiria por alguns instantes escrever, ensinar, contar uma história, ou olhar para o passado sem as marcas indigentes de nossas lembranças pessoais, recusando-as, e encontrando nessa recusa a presença imponente da parcela de silêncio que roubamos a nós mesmos, a parcela de um vazio, neutro e asfixiante, que pertence à experiência.

§§§ Embora possa contribuir para a formação de uma aprendizagem significativa, a fabulação não é da ordem do sentido, mas do estilo. O conteúdo programático passa junto com os novos interesses e sentidos que os alunos vão atribuindo às suas vidas com o tempo, mas talvez permaneça, como um ponto de luz reluzindo ao modo de um fogo-fátuo no passado puro, o movimento do excesso produzido pelo exercício do estilo. Embora não deixe de ser interessante, sem dúvida muito poucos lembrarão que Teodósio dividiu oficialmente as fronteiras entre o oriente e o ocidente do império romano no ano de 395 do calendário cristão. No entanto, os movimentos repetidos, as passagens sucessivas do professor entre um lado e outro da sala, a linha traçada com giz no chão da sala de aula, as muralhas de Constantinopla feitas com mesas sobrepostas, talvez sejam lembrados, anos mais tarde, quando eles já não estiverem ali. Não há identificação ou reconhecimento com os destinos do império romano oriental. Há um dispêndio gratuito de encanto, instantes suspensos pela invasão do maravilhoso que parece fazer com que todos estejam efetivamente ali, presos nas idas e vindas de uma narrativa que desabrocha na sala de aula. Sem projeto. Sem modelo. Sem sentido. Um misto de vontade, arte e acaso. Aquela linha traçada no chão, aqueles movimentos de passagem de um lado a outro que arrancavam um sorriso neutro e ingênuo do rosto dos alunos, aquela Constantinopla de mesas sobrepostas, não são da ordem de uma angústia intersubjetiva acossada pela busca do significado, mas da alegria de compartilhar como um presente um acontecimento educacional que é da ordem do excesso, do que transborda em relação aos problemas da transposição e da cultura não se deixando submeter aos parâmetros curriculares nacionais ou às demandas

da vida prática. Lugar estranho esse, onde o professor tem total autoridade sem que haja nenhum indício de submissão.

* * *

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGAMBEN, Giorgio. *O aberto: o homem e o animal*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.
- _____. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Chapecó: Argos, 2009.
- _____. *Profanações*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- _____. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.
- ANKERSMIT, Franklin Rudolf. *A escrita da história: a natureza da representação histórica*. Londrina: Eduel, 2012.
- BERGSON, Henri. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010a.
- _____. *Evolução criadora*. São Paulo: Ed. UNESP, 2010b.
- _____. *O pensamento e o movente: ensaios e conferências*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- _____. *As duas fontes da moral e da religião*. Coimbra: Editora Almedina, 2005.
- _____. *Cartas, conferências e outros escritos*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- BITTENCOURT, Circe Maria Fernandes. “Abordagens Históricas Sobre a História Escolar”. *Educação & Realidade*, Porto Alegre, v.36, n.1, p.83-104, jan./abr., 2011.
- _____. *Ensino de história: fundamentos e métodos*. São Paulo: Cortez, 2004.
- BLANCHOT, Maurice. *A conversa infinita*. São Paulo: Escuta, 2010.
- CALVINO, Ítalo. *O cavaleiro inexistente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- _____. *As cidades invisíveis*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990a.
- _____. *Seis propostas para o novo milênio: lições americanas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990b.
- CERRI, Luis Fernando. “O estudo empírico da consciência histórica entre jovens do Brasil, Argentina e Uruguai.” In: *Perspectivas do Ensino de História: ensino, cidadania e consciência histórica*. Uberlândia: Edufu, 2011.
- _____. “Os objetivos do ensino de história”. In: *Hist. Ensino*, Londrina, v. 5, p. 137-146, out. 1999.
- CORAZZA, Sandra Mara. *Didaticário de criação: aula cheia*. Porto Alegre: UFRGS, 2012.

- _____. “A Educação no século XXI: o desafio da diferença pura”. *Ariús – Revista de Ciências Humanas e Artes*. Campina Grande, v. 15, n. 1, p. 9-16, jan./jun. 2009.
- CORAZZA, Sandra Mara; SILVA, Tomaz Tadeu. *Composições*. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.
- CUNHA, Maria Amália de Almeida; HERING, Fábio Adriano. “Educação, História e Pós-Colonialismo - apontamentos iniciais para uma discussão teórico-metodológica”. *História e-história*, 30 de Maio de 2005. Disponível em <www.historyhistoria.com.br>; Acessado em 1º de Junho de 2014.
- DELEUZE, Gilles. *Bergsonismo*. São Paulo: Editora 34, 2012.
- _____. *A ilha deserta: e outros textos*. São Paulo: Iluminuras, 2006.
- _____. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 2005.
- _____. “Qu’est-ce que l’acte de création?” In: DELEUZE, Gilles. *Deux regimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*. Paris: Minuit, 2003, p.291-302.
- _____. *Crítica e clínica*. São Paulo: Ed. 34, 1997.
- _____. *Conversações*. São Paulo: Ed. 34, 1992.
- _____. *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol.5. São Paulo, Ed. 34, 1997.
- _____. *O que é a filosofia?* Rio de Janeiro: Ed.34, 1992.
- DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos*. Relógio D’Água Editores, 2004.
- DESCARTES, René. *As paixões da alma*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- DOSSE, François. *Renascimento do acontecimento: um desafio para o historiador: entre Esfinge e Fênix*. São Paulo: Editora Unesp, 2013.
- _____. *A história*. São Paulo: Editora Unesp, 2012.
- _____. *Gilles Deleuze e Félix Guattari: biografia cruzada*. Porto Alegre: Artmed, 2010.
- FERRAZ, Maria Cristina Franco. “Bergson hoje: virtualidade, corpo, memória.” In: *Imagens da imanência; escritos em memória de H.Bergson*. Organizado por Eric Lecerf, Siomara Borba e Walter Kohan. Belo Horizonte: Autêntica, 2007, p.39-58.
- FONSECA, Thais Nívia de Lima e. *História & ensino de História*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.
- FOUCAULT, Michel. *História da loucura*. São Paulo: Perspectiva, 2008.

- GIACOMONI, Marcelo Paniz; PEREIRA, Nilton Müllet. *Jogos e ensino de história*. Porto Alegre: Evangraf, 2103.
- GUIMARÃES, Rodrigo. “Desmemórias, arquivos e a construção do esquecimento.” *Ipotesi – Revista de Estudos Literários* / v. 11, n.2, jul/dez 2007. Juiz de Fora – Editora UFJF, 2007.
- HELBICH, Luciane; PEREIRA, Nilton Müllet. DOCUMENTARTE: “Encontro com documentos e pensamento professoral no ensino de História”. In: *Em Tempo de Histórias*. Publicação do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Brasília (PPGHIS/UnB), Nº. 23, Brasília, ago. – dez. 2013.
- HORN, Geraldo Balduino; GERMINARI, Geysa Dongley. *O ensino de História e seu currículo: teoria e método*. Petrópolis: Vozes, 2006.
- JAY, Martin. *Songs of experience: modern American and European variations on a universal theme*. Los Angeles: University of California Press, 2006.
- JULIA, Dominique. A cultura escolar como objeto histórico. Tradução de Gizele de Souza. *Revista brasileira de história da educação*, nº1, jan./jun. 2001.
- LAMELA ADÓ, Máximo Daniel. *Educação Potencial: Autocomédia do intelecto*. Tese (Doutorado). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Faculdade de Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação, Porto Alegre, 2013.
- LARROSA, Jorge. *Pedagogia Profana: danças, piruetas e mascaradas*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.
- LECERF, Eric; BORBA, Siomara; KOHAN, Walter. *Imagens da imanência: escritos em memória de H.Bergson*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.
- LUCINI, Marizete. *Tempo, narrativa e ensino de história*. Porto Alegre: Mediação, 1999.
- MACHADO, Roberto. *Deleuze, a arte e a filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.
- MARTINS, Estevão C. de Rezende. “A exemplaridade da História: prática e vivência do ensino”. In: *Perspectivas do Ensino de História: ensino, cidadania e consciência histórica*. Uberlândia: Edufu, 2011.
- _____. “Historicidade e consciência histórica”. In: *Jörn Rüsen e o ensino de história*. Organizadores: Maria Auxiliadora Schmidt, Isabel Barca, Estevão de Rezende Martins. Curitiba: Ed. UFPR, 2011b, p.7-10.
- _____. “Memória e experiência vivida: a domesticação do tempo na história”. *Antíteses*, vol.1, n.1, jan.-jun. de 2008, p.17-30.

- MASSCHELEIN, Jan; SIMONS, Maarten. *Em defesa da escola*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.
- MAUPASSANT, Guy de. *Contos fantásticos – O Horla e outras histórias*. Porto Alegre: L&PM, 2008.
- MUNSLOW, Alun. *Desconstruindo a história*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.
- NADAI, Elza. “O ensino de história no Brasil: trajetória e perspectiva”. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v.13, nº 25/26, pp. 143-162, set. 92/ago. 93.
- NICOLAZZI, Fernando. “Uma teoria da história: Paul Ricoeur e a hermenêutica do discurso historiográfico”. *História em revista*. Universidade Federal de Pelotas. Núcleo de documentação histórica. Volume 9, dez./2003.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.
- _____. *O nascimento da tragédia*. São Paulo. Companhia de bolso, 2007.
- _____. *Escritos sobre história*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2005.
- PELBART, Peter Pál. *Vida capital: ensaios de biopolítica*. São Paulo: Iluminuras, 2011.
- _____. *Da clausura do fora ao fora da clausura: loucura e desrazão*. São Paulo: Iluminuras, 2009.
- _____. *O tempo não-reconciliado*. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- PEREIRA, Nilton Mullet; MARQUES, Diego Souza. “Narrativa do estranhamento: ensino de História entre a Identidade e a Diferença”. *Plures Humanidades*, v. 14, n.1, 2013.
- PEREIRA, Nilton Mullet; TORELLY, Gabriel. *O retorno da aula expositiva no ensino de História: notas para uma prática fabulatória*. No prelo.
- PIMENTEL, Mariana Rodrigues. *Fabulação: a memória do futuro*. Tese (Doutorado). Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio, Programa de Pós-Graduação em Letras. Rio de Janeiro, 2010.
- PINTO, Débora Morato; BORBA, Siomara; KOHAN, Walter. “Atualidade de Bergson”. In: *Imagens da imanência; escritos em memória de H.Bergson*. Organizado por Eric Lecerf, Siomara Borba e Walter Kohan. Belo Horizonte: Autêntica, 2007, p.7-23.
- PINTO, Débora Morato. “Crítica do negativo e ontologia da Presença: a interpretação de Bergson segundo Bento Prado Jr”. *O que nos faz pensar*, nº22, nov./2007.

- PRADO JÚNIOR, Bento. *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo: Edusp, 1989.
- RANCIÈRE, Jacques. *A partilha do sensível*. São Paulo: Editora 34, 2009.
- RAUTER, Cristina. “Esquecimento e esclarecimento: algumas reflexões filosóficas sobre a necessidade de elucidar os crimes contra a humanidade praticados durante a ditadura militar brasileira”. *Revista EPOS*, vol.3, nº 1. Rio de Janeiro, jan.-jun./2012.
- RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.
- ROSENFELD, Kathrin H. “O estatuto teórico do “sentido estético” (A propósito de Hölderlin)”. *Analytica*. Rio de Janeiro: UFRJ. Vol.3, nº2, 1998, p.157-196.
- RÜSEN, Jorn. “Narratividade e objetividade nas ciências históricas” (1996). In: *Jörn Rüsen e o ensino de história*. Organizadores: Maria Auxiliadora Schmidt, Isabel Barca, Estevão de Rezende Martins. Curitiba: Ed. UFPR, 2011, p.129-150.
- _____. “Narrativa histórica: fundamentos, tipos, razão” (1993b). In: *Jörn Rüsen e o ensino de história*. Organizadores: Maria Auxiliadora Schmidt, Isabel Barca, Estevão de Rezende Martins. Curitiba: Ed. UFPR, 2011, p.93-108.
- _____. “Experiência, interpretação, orientação: as três dimensões da aprendizagem histórica” (1993a). In: *Jörn Rüsen e o ensino de história*. Organizadores: Maria Auxiliadora Schmidt, Isabel Barca, Estevão de Rezende Martins. Curitiba: Ed. UFPR, 2011, p.79-92.
- _____. “O desenvolvimento da competência narrativa na aprendizagem histórica: uma hipótese ontogenética relativa à consciência moral” (1992). In: *Jörn Rüsen e o ensino de história*. Organizadores: Maria Auxiliadora Schmidt, Isabel Barca, Estevão de Rezende Martins. Curitiba: Ed. UFPR, 2011, p.51-78.
- _____. “Didática da história: passado, presente e perspectivas a partir do caso alemão” (1987). In: *Jörn Rüsen e o ensino de história*. Organizadores: Maria Auxiliadora Schmidt, Isabel Barca, Estevão de Rezende Martins. Curitiba: Ed. UFPR, 2011, p.23-40.
- SANTOS, Hélio. “A Colonialidade do Saber no Ensino de História: uma perspectiva pós-colonial e intercultural”. *Revista Eletrônica dos Programas de Mestrado e Doutorado do CES/ FEUC/ FLUC*, nº 1, 2006.
- SANTOS PINTO, Tarcísio Jorge. *O método da intuição em Bergson e sua dimensão ética e pedagógica*. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

- SCHMIDT, Maria Auxiliadora; CAINELLI, Marlene. *Ensinar história*. São Paulo: Scipione, 2004.
- SCHMIDT, Maria Auxiliadora Moreira dos Santos. “Concepções de aprendizagem histórica em alunos do curso de História: estudo de um caso”. In: *Perspectivas do Ensino de História: ensino, cidadania e consciência histórica*. Uberlândia: Edufu, 2011.
- SEFFNER, Fernando. “Aprender e ensinar história: como jogar com isso?” In: *Jogos e ensino de história*. Porto Alegre: Evangraf, 2013.
- _____. “Comparar a aula de história com ela mesma: valorizar o que acontece e resistir à tentação do juízo exterior (ou uma coisa é uma coisa, outra coisa é outra coisa)”. *Revista Historiae*, 3 (1). Rio Grande: 2012, p.121-134.
- SILVA, Marcos Antonio da; FONSECA, Selva Guimarães. “Ensino de História hoje: errâncias, conquistas e perdas”. *Revista Brasileira de História*, v.31, nº 60. São Paulo: 2010, p.13-33.
- SILVA, Cristiani Bereta. “O Ensino de História – Algumas Reflexões do Reino Unido: entrevista com Peter J. Lee”. *Tempo e Argumento. Revista do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Santa Catarina*, v. 3, n. 2. Florianópolis: jul-dez./2012, p.216-250.
- SILVA, Tomaz Tadeu da. “A produção social da identidade e da diferença”. In: *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Tomaz Tadeu da Silva (org.). Stuart Hall, Kathryn Woodward. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.
- _____. “Deleuze e a questão de literalidade: uma via alternativa”. *Educ. Soc.*, vol. 26, nº93. Campinas: set.-dez.2005, p. 1331-1338
- SOUZA, Ricardo Timm de. *Razões plurais: itinerários da racionalidade no século XX: Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.
- VALVIESSE, Karla Soares Pereira. *Empoemações: a Subjetividade em Movimentos de Escrita*. Tese (Doutorado). Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Niterói, 2013.
- WORMS, Frédéric. *Bergson ou os Dois Sentidos da Vida*. São Paulo: Editora Unifesp, 2010.

ZORDAN, Paola Basso Menna Barreto Gomes. “Micrometria e catástrofe: aprender a sensação”. In: *Caderno de notas 2: Rastros de Escrileituras. Anais do I Colóquio Nacional Pensamento da Diferença Escrileituras em meio à vida*. Canela: 2011.

ZOURABICHVILI, François. *O vocabulário de Deleuze*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2004.

* * *