

# Uma política do passado: a história em Benjamin, a memória em Bergson

## A politics of the past: History in Benjamin, memory in Bergson

André Antônio Barbosa<sup>1</sup>  
Angela Prysthon<sup>1</sup>

### RESUMO

Este artigo pretende lançar luz sobre as potencialidades políticas surgidas nas relações entre sujeitos específicos e o passado. Para isso, ele estabelece um diálogo entre dois autores: Walter Benjamin e Henri Bergson. No primeiro, recorre-se sobretudo a conexões entre seu conceito de uma “história materialista” e a noção, presente em vários de seus textos, de “semelhança”. No segundo, são explorados dimensões e elementos de alguns de seus conceitos, como o de “duração” e de “memória”.

**Palavras-chave:** Walter Benjamin, Henri Bergson, passado, história, semelhança, duração, memória.

### ABSTRACT

This essay discusses the political potentialities brought about by the relationships between specific individuals and the past. For that, we establish a dialogue between two authors: Walter Benjamin e Henri Bergson. In the first we appropriate above all the connections between his concept of “materialistic history” and the notion, present in many of his texts, of “resemblance”. In the second, we explore dimensions and elements of some of his main conceptual concerns, like “duration” and “memory”.

**Key words:** Walter Benjamin, Henri Bergson, past, history, resemblance, duration, memory.

Este artigo enquadra-se em uma pesquisa mais ampla, que tem por objetivo entender mais profundamente como alguns filmes do cinema contemporâneo – por exemplo, os dirigidos por Philippe Garrel, Sofia Coppola, Todd Haynes, Gus Van Sant ou Jia Zhangke – estabelecem relações com o *passado*. Parte-se da hipótese de que os atos de memória implicados em alguns dos filmes desses diretores diferem substancialmente do modo como os meios de comunicação de massa em geral produzem discursos sobre o passado. Normalmente, temos a mídia trazendo à tona o passado da mesma maneira que uma moeda de constante valor é passada de mão em mão: como

“fatos” igualmente nivelados que nunca entram em conflito com o torpor consensual da mercadoria e a comunidade sensível que essa estabelece. Gilles Deleuze (2009b) diria que o que se vê nessa mera *representação* do passado é o Mesmo, e não a *Diferença*. Não é, no fundo, a própria ordem presente que experienciamos em várias dessas reconstruções do passado, como se a lógica da mercadoria fosse algo de eterno que apenas trocasse de figurino?

Mas, como entender a memória que instaura a Diferença? Como a paixão pelo passado daqueles cineastas pode ser considerada um dissenso *político* no contemporâneo? O propósito deste texto é ser, apenas,

---

<sup>1</sup> Universidade Federal de Pernambuco. Av. Prof. Moraes Rego, 1235, Cidade Universitária, 50670-901, Recife, PE, Brasil. E-mails: andrebarbosa3@gmail.com, prysthon@gmail.com

uma espécie de passo inicial desta pesquisa e, assim, pôr em diálogo dois autores: Walter Benjamin e Henri Bergson. A distinção de Benjamin entre uma história “burocrática” (que poderíamos facilmente associar, numa etapa futura de elaboração da pesquisa, ao regime de representação da mídia) e uma história *materialista*, bem como o modo como o pensamento de Bergson (uma das influências principais da filosofia do próprio Deleuze) conceitua o Tempo e a memória constituem uma primeira etapa imprescindível ao estudo que ora se desenvolve. Um pilar, a princípio apenas teórico, mas que sustentará o encontro posterior com as experiências fílmicas que serão o centro da pesquisa e possibilitarão o entendimento de sua importância política de forma mais sistemática e nuançada.

I

O pensamento de Walter Benjamin deixa clara – sobretudo com suas teses *Sobre o conceito da história* – a ideia de que debruçar-se sobre o passado, tentar reencontrá-lo, enfim, praticar a história, pode ser um ato político. Em que, na verdade, consiste essa ideia? Entendê-la melhor significa primeiramente excluir a hipótese de que, por meio do estudo do passado, ou seja, do acúmulo de dados sobre épocas passadas, estamos mais aptos a olhar o mundo atual de maneira crítica. Trata-se exatamente do contrário. Esse tipo de erudição histórica, que a racionaliza, tornando-a burocrática tal qual a criticava Nietzsche, Benjamin a associa a uma ideia conservadora e fatal de progresso. Com o “cronologismo” próprio a essa prática histórica, a ligação do passado com o presente se dá por uma linha vazia e homogênea, que nunca estará apta a mostrar que os ditos “estados de exceção” são, na realidade, a regra geral das relações humanas de poder. É inevitavelmente a história dos vencedores, insensível para toda a barbárie que há em qualquer monumento da cultura. O pensamento de Benjamin se aproxima assim ao de Proust (2006, p. 511) – a quem ele tanto recorria – quando diz: “Para mim, a memória voluntária, que é sobretudo uma memória da inteligência e dos olhos, não nos dá, do passado, mais do que faces sem realidade”. Como se configuraria, então, para Benjamin, a prática e o método verdadeiramente políticos da história?

Em Benjamin, “história” é um conceito complexo e, no limite, paradoxal. Como diriam Deleuze e Guattari (2010), é um sorriso do gato de Cheshire, que a filosofia enxerga num determinado local em que não há gato nenhum e que a ciência nunca estará apta a ver. Nas teses, a história propriamente política, a do “materialismo histórico”, como diz Benjamin, é definida em primeiro lugar como, precisamente, uma *conexão* entre um presente particular e um passado determinado: “O passado só se deixa fixar, como imagem que relampeja irreversivelmente, no momento em que é reconhecido [...] Pois irrecuperável é cada imagem do passado que se dirige ao presente, sem que esse presente se sinta visado por ela” (Benjamin, 1996, p. 224). Mas não se trata de uma conexão qualquer. Tentemos depreender dela, para melhor iluminá-la, três de suas dimensões. Primeira: se é apenas o historiador materialista e não aquele arquivista burocrata que consegue, de fato, estabelecer essa conexão, e não apenas organizar causas e conseqüências num tempo vazio e homogêneo, é porque o “sujeito do conhecimento histórico é a própria classe combatente e oprimida” (Benjamin, 1996, p. 228). Portanto, o passado ao qual esse presente se conecta é um passado específico, é o passado dos “antepassados escravizados” (que Benjamin opõe ao futuro dos “descendentes liberados”, que priva o revolucionário de suas forças – Benjamin, 1996, p. 229), é o passado dos sujeitos esquecidos, dos vencidos, mas, precisamente por isso, um passado que guarda a força de uma promessa ainda por cumprir; um passado da salvação, uma sorte de futuro do pretérito:

*O passado traz consigo um índice misterioso, que o impele à redenção. Pois não somos tocados por um sopro de ar que foi respirado antes? Não existe, nas vozes que escutamos, ecos de vozes que emudeceram? [...] Se assim é, existe um encontro secreto, marcado entre as gerações precedentes e a nossa. Alguém na terra está à nossa espera. Nesse caso, como a cada geração, foi-nos concedida uma frágil força messiânica para a qual o passado dirige um apelo (Benjamin, 1996, p. 223).*

Para Benjamin o projeto do materialismo histórico só é possível por meio de uma aliança inusitada com a teologia. Mas não se trata de trazer um conteúdo realmente religioso que molde uma visão da história da humanidade, mas de utilizar, digamos, seu “equipamento sensório”<sup>2</sup>. É só assim que esse passado *messiânico* pode relampejar, num “momento de perigo” (Benjamin, 1996, p. 224),

<sup>2</sup> Talvez exatamente como a arte simbolista faça.

ou seja, num momento de urgência política (que, como se viu, é a regra geral, e não a exceção), ao sujeito revolucionário do presente. E esse presente, também, não é um presente qualquer. É um *agora*, porque só existe a partir de sua ligação vital com aquele passado: “um presente que não é transição, mas para no tempo e se imobiliza” (Benjamin, 1996, p. 230). Rolf Tiedemann, em sua introdução à Edição Alemã das *Passagens* de Benjamin, reforça esse elo vital entre o passado e o presente na concepção benjaminiana da história: “O objeto da história continua a transformar-se, torna-se um objeto histórico no sentido enfático somente quando vem a ser atual em uma época posterior” (Tiedemann, 2009, p. 27).

Uma segunda dimensão dessa conexão densa entre o presente e o passado que constitui o conceito de história, é sua estranha condição paradoxal. Com efeito, esse passado e esse presente que são os pontos fundamentais da história são sempre passados e presentes específicos e determinados. Podemos partir de um exemplo dado pelo próprio Benjamin: o modo como um *agora* político conjuntamente específico – a Revolução Francesa – só pôde se tornar possível por causa exatamente de um *passado determinado*, não o passado “como um todo” – a Roma Antiga: “A Revolução Francesa se via como uma Roma ressurreta. Ela citava a Roma antiga como a moda cita um vestuário antigo. A moda tem um faro para o atual, onde quer que ele esteja na folhagem do antigamente. Ela é um salto de tigre em direção ao passado” (Benjamin, 1996, p. 230). Porém, tais passados e presentes, quaisquer que sejam a redutibilidade de sua dimensão específica e localizada, possibilitam, eles mesmos, que um *todo* seja forjado. O paradoxal no conceito benjaminiano de história é que o propriamente *universal* surge do extremamente *particular*. “O ‘agora’, que como modelo do messiânico abrevia num resumo incomensurável a história de toda a humanidade, coincide rigorosamente com o lugar ocupado no universo pela história humana” (Benjamin, 1996, p. 232). É como se essa conexão entre o presente e o passado seguisse o modelo da alegoria, tal como a pensa o próprio Benjamin. O “método alegórico” da *escrita política do passado* consiste justamente em o materialismo histórico extrair

*de uma época determinada do curso homogêneo da história; do mesmo modo, ele extrai da época uma vida determinada e, da obra composta durante essa vida, uma obra determinada. Seu método resulta em que na obra o conjunto da obra, no conjunto da obra a época e na época a totalidade do processo histórico são preservados e transcendidos (Benjamin, 1996, p. 231, grifo nosso).*

Uma *conexão* entre um passado messiânico e um presente imobilizado (um “agora” que só existe por causa da salvação que vislumbra naquele passado) irredutivelmente particular. Uma conexão que, no entanto, também gera uma visão universal da história, que coexiste paradoxalmente com a particularidade dos elementos que a tornaram possível. Não é um trabalho banal o do materialista histórico: isolar essa conexão, talvez “dominá-la” apesar de toda a sua densidade inabarcável, para que ela se torne explicitável para o próprio sujeito de sua existência; a classe combatente e oprimida. Poderíamos dizer, destacando assim uma terceira dimensão do conceito de história: a história é um trabalho *estético*, do qual a racionalidade lógica, por si só, não dá conta.

“Estético” como pensa Jacques Rancière (2007), é a dialética entre a leitura dos sinais de uma história nas coisas e, ao mesmo tempo, a aparição dela em sua crueza sensível-material. A configuração opaca de um pensamento que ainda é alheio a si mesmo, que sente e experiencia apenas a fisionomia de sua possível realização num futuro incerto. A história para Benjamin é *material*, assim, não apenas no sentido marxista, mas também no da materialidade sensorial da obra de arte. É algo que se sente fortemente, mas num relampejo muito rápido que, portanto, é difícil de descrever, de objetificar: “A verdadeira imagem do passado perpassa, veloz” (Benjamin, 1996, p. 224). O conceito, pensado assim por Benjamin ao trazer esse “método estético” para a filosofia da história, pode ser uma espécie de entre-lugar complexo que permeia história, memória, nostalgia, reminiscência, e que pode ser atingido, por exemplo, tanto pela pesquisa de um historiador quanto por um romancista (a Cartago ressuscitada por Flaubert, a infância ficcionalizada por Proust) ou um cineasta (o maio de 68 de Garrel e a Maria Antonietta de Coppola). É um frágil e evanescente sorriso de gato que, no entanto, tem um poder político incomensurável.

“O passado só se deixa fixar, como imagem que relampeja irreversivelmente, no momento em que é *reconhecido*”: em Benjamin, a história tem uma estreita relação com outro conceito – o conceito de *semelhança*. Em vários textos de Benjamin, principalmente em *A doutrina da semelhança*, fica claro que, o que ele chama de mimético não é, de maneira alguma, o mimético aristotélico. Para Aristóteles, a mimese é menos uma semelhança e mais um *regime* de semelhança: é uma “poética”, ou seja, um conjunto fixo de regras e hierarquias que servem para guiar e, também, julgar e qualificar uma imitação, uma representação (cf. Rancière, 2007, cap. 3). Em Benjamin, trata-se não de uma imitação guiada por regras, mas,

novamente, de uma espécie de *conexão* material, tão rápida quanto um relâmpago, que pode pôr em relação até mesmo elementos completamente distantes; uma conexão estética. São notáveis os pontos em comum com o conceito de história: “Sua percepção [da semelhança], em todos os casos, dá-se num relampejar. Ela perpassa, veloz, e, embora possa ser recuperada, não pode ser fixada, ao contrário de outras percepções” (Benjamin, 1996, p. 110). Há, para Benjamin, a semelhança sensível – aquela semelhança mais banal de quando vemos uma pessoa que é muito parecida com outra que conhecemos – que é apenas a “ponta do iceberg” de todo um tecido complexo e denso de semelhanças que determinam a vida e as relações entre as pessoas: essas semelhanças mais “profundas” são as semelhanças extrassensíveis. “Extra” não porque elas não são sensíveis, mas porque possuem uma carga tão grande do sensível que são determináveis e controláveis apenas com muita dificuldade. Novamente, há um tom e referências místicas nos escritos de Benjamin sobre a semelhança, mas eles *continuam* do lado do “método” e da “forma”. A semelhança extrassensível para Benjamin na verdade é um dado material e empírico, apesar de incluir relações sensíveis de ordens e distâncias cósmicas. Ela é, não por acaso, o próprio fundamento da linguagem humana (cf. Gagnebin, 2005, p. 79-134), a origem das próprias formas, auditivas e escritas, de expressão e comunicação – que são, por consequência, formas verdadeiras de viver, de *modos* de viver. Benjamin tem uma concepção anti-estrutural da linguagem e do texto, uma concepção que pensa o escritor e o leitor como sujeitos que, por meio dos signos, entram em contato com vastas camadas de semelhanças extrassensíveis remotas que podem modificar radicalmente modos de perceber, lidar e, portanto, agir frente ao mundo material:

*Nessa perspectiva, a linguagem seria a mais alta aplicação da faculdade mimética: um médium em que as faculdades primitivas de percepção do semelhante penetram tão completamente, que ela se converteu no médium em que as coisas se encontram e se relacionam, não diretamente, como antes, no espírito do vidente ou do sacerdote, mas em suas essências, nas substâncias mais fugazes e delicadas, nos próprios aromas. Em outras palavras: a clarividência confiou à escrita e à linguagem as suas antigas forças, no correr da história (Benjamin, 1996, p. 122).*

A história materialista de Benjamin, então, seria esse *texto*, esse *médium*, no momento em que a semelhança

extrassensível atinge sua potencialidade maior, ou seja, esse texto em toda a sua riqueza estética – que é inseparável da riqueza de todas as suas possibilidades políticas. Em Benjamin, não há teoria da história, da linguagem ou da política sem uma teoria estética – e talvez por isso seu profundo interesse no processo de desaturatização da obra de arte.

A partir do diálogo entre o conceito de história e o de semelhança, é possível ver com mais nuances a insistência de Benjamin em destacar a força política própria ao modo como Kafka, por exemplo, põe “em movimento períodos cósmicos” (Benjamin, 1996, p. 139). Ou, ao modo como, claro, *Em busca do tempo perdido* cria um “mundo em estado de semelhança, e nela reinam as ‘correspondências’, captadas inicialmente pelos românticos, e de modo mais íntimo por Baudelaire, mas que Proust foi o único a incorporar em sua existência vivida” (Benjamin, 1996, p. 45). Ao modo como a “iluminação profana” perpassa o gosto dos surrealistas pela nostalgia:

*Ele [o surrealismo] pode vangloriar-se de uma surpreendente descoberta. Foi o primeiro a ter pressentido as energias revolucionárias que transparecem no “antiquado”, nas primeiras construções de ferro, nas primeiras fábricas, nas primeiras fotografias, nos objetos que começam a extinguir-se, nos pianos de cauda, nas roupas de mais de cinco anos, nos locais mundanos, quando a moda começa a abandoná-los. Esses autores compreendem mais do que ninguém a relação entre esses objetos e a revolução. Antes desses videntes e intérpretes de sinais, ninguém havia percebido de que modo a miséria, não somente a social, mas a arquitetônica, a miséria dos interiores, as coisas escravizadas e escravizantes, transformavam-se em nihilismo revolucionário. Para não mencionar o passage de l’opéra de Aragon, o casal Breton e Nadja conseguiu converter, se não em ação, pelo menos em experiência revolucionária, tudo o que sentimos em tristes viagens de trem (os trens começam a envelhecer), nas tardes desoladas nos bairros proletários das grandes cidades, no primeiro olhar através das janelas molhadas de chuva de uma nova residência. Os dois fazem explodir as poderosas forças “atmosféricas” nessas coisas. Imaginemos como seria organizada uma vida que se deixasse determinar, num momento decisivo, pela última e mais popular das canções de rua. O truque que rege esse mundo de coisas – é mais honesto falar em truque que em método – consiste em trocar o olhar histórico sobre o passado por um olhar político (Benjamin, 1996, p. 25-26).*

Vejam agora como o cruzamento do pensamento de Benjamin com o de outro autor, Henri Bergson, pode iluminar essa *história materialista* que só é política por ser estética, por ser o epicentro de uma semelhança extrassensível.

## II

Com Henri Bergson, substitui-se o método e o tom místicos de Walter Benjamin pelo tom “científico” e por uma argumentação impecavelmente construída e objetivada e chega-se, não obstante, a conclusões de uma proximidade espantosa. São autores muito diferentes mas que, não obstante, tentaram compreender e discernir filosoficamente, no contexto de uma modernidade secular, a importância das relações entre os sujeitos humanos e o passado, a memória.

É preciso que se destaque, porém, que em um texto (“Sobre alguns temas em Baudelaire”), Benjamin se posiciona de maneira *contrária* ao pensamento de Bergson. Entende-se: é que em *Matéria e memória* Bergson, se por um lado atesta para a riqueza e a complexidade de um passado puro ou *virtual* que é impossível distinguir das ideias arbitrárias de “presente” e “futuro”, por outro lado alerta para o “perigo” que é *perder-se* nesse passado. Bergson, com efeito, considera como patológicos dois casos: tanto o daqueles sujeitos que se restringem a uma demasiadamente limitada existência sensório-motora, isto é, que apenas agem guiados pelos esquemas pré-estabelecidos pelo hábito e com o único e mero intuito de sobreviver; quanto, pelo contrário, o daqueles sujeitos que “sonham demais” e se perdem – às vezes de maneira irreversível – nas puras potencialidades dos lençóis do tempo e, por isso mesmo, podem chegar ao ponto de não conseguir, sequer, sobreviver em termos materiais. O raciocínio de Bergson, então, de fato privilegia o que ele chama de “o homem sábio e sensato”, isto é, aquele que consegue, através de uma espécie de equilíbrio elegante, se manter saudavelmente num “vai-e-vem” atento entre os dois polos: a virtualidade infinita da memória e a atualidade limitada do corpo. Só assim, para Bergson, a “civilização” “avança”: não devemos nos deixar guiar exclusivamente pelos nossos hábitos ou instintos mais básicos de sobrevivência, nem, por outro

lado, devemos ser vítimas de qualquer tipo de hipertrofia da memória, dos fantasmas e das sensibilidades d’alma que são muitas vezes *descartáveis* e pouco *úteis*. É como se Bergson fosse, ao contrário de Deleuze, não contra a hegemonia dos circuitos sensório-motores, mas exatamente a favor de uma espécie de *aperfeiçoamento* desses circuitos, através de um uso quase instrumental daquele passado mais puro e espiritual em prol de um melhor futuro para a humanidade. Ora, Benjamin, que tinha pavor ao progresso e a qualquer tipo de raciocínio evolucionista, contrapôs ao pensamento de Bergson, como caminho mais interessante a se seguir, a ideia de *memória involuntária* de Proust: esta, de fato (e exatamente como Deleuze), dá todo o poder ao sonhador patológico e imóvel, que, irracionalmente, se deixa levar pelas forças que o atraem hipnoticamente ao passado como a um abismo sem volta. Benjamin era, assim, repellido por certo “otimismo racionalista” do pensamento de Bergson:

*O fato de a morte ser eliminada da durée de Bergson isola a durée da ordem histórica [...] O “bom senso”, através do qual o “homem de ação” se distingue, serviu-lhe de padrinho. A durée, da qual a morte foi eliminada, tem a mísera eternidade de um arabesco; exclui a possibilidade de acolher a tradição [Überlieferung] (Benjamin, 1989, p. 137).*

No entanto, apesar de limitá-lo, foi Bergson quem, indubitavelmente, tornou esse abismo do passado – bem como sua riqueza potencial infinita – mais pensável e operacionalizável em termos filosóficos modernos. Benjamin, afinal, fala que Bergson tem “uma inflexão que lembra Proust” (Benjamin, 1989, p. 133) e que “*Matière et Memoire* define o caráter da experiência na *durée*” (Benjamin, 1989, p. 105). Deleuze foi sensível ao perceber isso e privilegiou, em seu próprio pensamento, não o fato de Bergson ter fixado como modelo social a *sensatez* progressista do “homem de ação” mas, pelo contrário, a forma como sua filosofia foi essencial para se pensar o *tempo* de maneira mais complexa: “Não é no entanto difícil preencher os vazios deixados por Bergson voluntariamente” (Deleuze, 2009a, p. 103)<sup>3</sup>. Assim, Deleuze ressalta, do pensamento de Bergson, aquilo que mais interessa à reflexão sobre a arte do regime estético – isto é, aquela arte que opera através do contrário da *sensatez* da ação: através do *pathos* e das doenças e enfermidades do vivente prostrado ou fracassado:

<sup>3</sup> Ora, o próprio Deleuze, para construir um pensamento sobre o cinema, parte de Bergson mesmo à revelia do que este pensava sobre o cinema (Cf. Deleuze, 2009a).



*É certo que o reconhecimento atento, quando tem êxito, se faz por meio de imagens-lembrança: é o homem que encontrei na semana passada em tal lugar... Mas é justamente este êxito que permite ao fluxo sensório-motor retomar seu curso temporariamente interrompido. De modo que Bergson não se cansa de girar em torno da seguinte conclusão, que também estará sempre presente no cinema: o reconhecimento atento nos informa muito mais quando fracassa do que quando tem êxito. Quando não nos conseguimos lembrar, o prolongamento sensório-motor fica suspenso, e a imagem atual, a percepção ótica presente, não se encadeia nem com uma imagem motora, nem mesmo com uma imagem-lembrança que pudesse restabelecer o contato. Entra antes em relação com elementos autenticamente virtuais, sentimentos de déjà-vu ou de passado “em geral” (já devo ter visto este homem em algum lugar...), imagens de sonho (tenho a impressão de tê-lo visto em sonho...), fantasmas ou cenas de teatro (ele parece interpretar um papel que me é familiar...). Em suma, não é a imagem-lembrança ou o reconhecimento atento que nos dá o justo correlato da imagem ótico-sonora, são antes as confusões de memória e os fracassos do reconhecimento (Deleuze, 2007, p. 71).*

Por essa ótica, portanto, o diálogo entre o pensamento de Benjamin e o de Bergson torna-se não apenas justificado, mas notavelmente importante para que se compreenda, com mais profundidade, o papel do passado em seus escritos.

Destaquemos, então, dois pontos do pensamento de Bergson em *Matéria e memória* que, com efeito, parecem dialogar estreitamente com a forma pela qual Benjamin concebe o acesso do materialismo histórico ao passado. O primeiro ponto seria, na verdade, o que se poderia chamar uma “concepção de mundo”, uma forma de conceber as coisas do universo material em sua relação “total”, uma, literalmente, “visão” do mundo; que é, efetivamente, uma das ideias mais poderosas de Bergson, uma ideia da qual as relações conceituais de sua teoria não podem prescindir.

Essa ideia parte do pressuposto de que algo como a nossa divisão dos “estados” dos elementos materiais em “sólido”, “líquido” e “gasoso” é completamente arbitrária; ou seja: ela, exatamente como toda e qualquer percepção

necessariamente limitada que parte do nosso corpo, pode servir apenas *provisoriamente* para ajudar nas decisões e ações planejadas mais “imediatas” que nos são demandadas pela nossa relação com o mundo. Mas ela, de fato, não corresponde ao que se passa verdadeiramente entre as coisas em movimento no universo material. Para Bergson, seria preferível antes falar apenas numa espécie de “estado gasoso” permanente<sup>4</sup>. Podemos perceber nossos corpos como uma junção perfeitamente sólida de elementos, assim como um enorme bloco de concreto é algo que buscamos enxergar em sua tendência à imobilidade, à estabilidade. Mas o que era nosso corpo antes de sua frágil estabilidade, que dura tão pouco – exatamente o tempo de nossas vidas? Onde estavam seus elementos, de onde vieram, como se constituíram? É realmente possível perceber como “sólido” um corpo que rapidamente voltará a desintegrar-se e a unir-se a outras e distantes formações materiais? Esse conjunto de elementos a que chamamos “nosso corpo” é mesmo sólido, ou na verdade é como o todo das partículas atmosféricas, num eterno movimento inapreensível para o nosso aparelho perceptivo, sempre intercambiando novas, distantes e frágeis formações que, tão logo são notadas (se é que, ao todo, são), já findaram para formar algo de novo que também é impossível de ver, porque já mudou? A percepção de algo como “sólido”, para Bergson, não corresponde aos estados das coisas materiais, embora seja uma percepção necessária para as ações que garantem nossa sobrevivência em espaços determinados. Na verdade, o mineral mais resistente nem sempre teve essa configuração e nem sempre terá. Ele, como todo o resto, é um conjunto de matéria permanentemente mutável, que seria mais interessante associar não tanto à nossa ideia de “líquido”, mas à velocidade mais alta, fugaz e difícil de captar do “gasoso”.

O mundo é um conjunto acelerado de matéria em movimento. É uma espécie de bloco infinitamente denso em que não apenas *tudo* se move, mas no qual *tudo está em relação com tudo*. O movimento dessa matéria está sempre em expansão, porque sempre há algo de novo a ser formado nas conexões que podem se estabelecer mesmo entre os pontos mais longínquos da matéria. Há ações e reações intermináveis entre todas as interfaces e dimensões dos elementos do mundo. Essas conexões podem parecer improváveis para o modo como nossa percepção, que assegura

<sup>4</sup> Foi Deleuze quem utilizou, didaticamente, os estados da matéria para explicar a concepção bergsoniana de mundo: “Tratar-se-ia antes de um estado gasoso. Eu, o meu corpo, seria antes um conjunto de moléculas e de átomos continuamente renovados. Poderei até falar de átomos? Eles não se distinguiriam dos mundos, das influências interatômicas. Trata-se de um estado demasiado quente da matéria para que se possam distinguir nele corpos sólidos” (Deleuze, 2009a, p. 96-97).

a sobrevivência do nosso corpo, se formou socialmente numa época e num tempo específicos. Para Bergson, porém, esses pontos sempre estiveram, na realidade, ligados – tudo está inevitavelmente conectado a tudo nesse bloco expansivo – apenas nossa percepção que agora os delimitou, enxergou essa relação, essa ligação. Essa ideia, no limite, forja uma complexa relação entre o que é objetivo e subjetivo, em que “o mais subjetivo será o mais objetivo” (Deleuze e Guattari, 2010, p. 18). Mas não é preciso, aqui, desenvolver esse caminho. Basta, apenas, percebermos em Bergson como essa visão de mundo o leva ao conceito de *duração* (“durée”): uma espécie de tempo infinitamente denso das relações eternamente mutáveis e expansivas da matéria, um tempo que nossa percepção talvez nunca possa alcançar, embora possa dele se aproximar quando sai das limitações das necessidades de agir e sobreviver e atravessa camadas diferentes da disposição da matéria no universo. Há, então, uma “duração pura, cujo decorrer é contínuo, e onde passamos, por gradações insensíveis, de um estado a outro: continuidade realmente vivida, mas artificialmente decomposta para a maior comodidade do conhecimento usual” (Bergson, 2010, p. 217).

Ora, há uma forma de pensar as conexões vitais que, como diz Benjamin, em *A doutrina das semelhanças*, os antigos faziam entre o nascimento de uma pessoa e a posição de um planeta ou de um astro de modo que essa conexão seja efetiva: por meio da *duração* bergsoniana – onde tudo está ligado e em interface com tudo. A densidade da duração teria, assim, uma relação estreita com aquele texto *médium* subjetivo-objetivo no qual, por meio da escrita ou da leitura, as coisas se encontram e se ligam “em suas essências, nas substâncias mais fugazes e delicadas, nos próprios aromas” e seria, ela própria, um reino infinito de correspondências. Qual a relação desses diálogos conceituais com o passado e com a política, com a “história materialista” como a concebe Benjamin?

“Duração” já nos dá a ideia fundamental de relações, não de espaço, mas de *tempo*. Há, para Bergson, um modo de a percepção humana, mesmo por meio de sua limitação própria e necessária, galgar as camadas mais profundas que constituem a *durée* – o que nos leva ao segundo ponto a ser destacado no pensamento de Bergson: a *memória*.

As pesquisas de Bergson levaram-no a concluir que o cérebro humano não é um órgão usado para a “representação”, mas para a *ação*. Ele não armazena nem tampouco “cria” imagens. Imagens são os recortes limitados do mundo que os sentidos de nosso corpo permitem perceber. O cérebro, na realidade, seria um órgão que

faria uma espécie de “mediação inteligente” entre essa percepção e a ação correspondente do corpo. Precisamos agir para viver. Dados sensíveis chegam à nossa percepção e se traduzem em formas de o nosso corpo mover-se no mundo e relacionar-se com ele por e a partir desses dados. Mas, em primeiro lugar, é preciso destacar que Bergson não pensa a vida humana de maneira assim tão esquemática e “matemática”. Na verdade, o circuito que leva da percepção à ação é muito complexo e imprevisível, sobretudo por causa de um fator chamado *afeto*, isto é, o modo como dados sensíveis atingem nosso corpo sem que ele possua uma forma de agir em contrapartida, de maneira imediata e clara; sem que ele possua mesmo órgãos capazes de lidar e responder propriamente a esses blocos de sensações indeterminadas que geram *afecções*. Não é o propósito deste artigo, porém, desenvolver o caminho do afeto na teoria bergsoniana; permaneçamos na memória.

Em segundo lugar, é preciso notar que, para Bergson, a percepção das coisas está íntima e inseparavelmente relacionada à *memória* dessas mesmas coisas. À medida que o tempo passa em nossas vidas, já sabemos como agir diante de certas configurações materiais, de determinados objetos, de determinadas situações de curto prazo. Isso ocorre porque as imagens que para nós constituem essas situações já são memória: não algo que guardamos em nosso cérebro, mas uma forma já conhecida e habitual do nosso corpo desenhar sensações, se comportar e agir. Quando alguém sofre um acidente e perde a memória, não é que danificou a parte do cérebro em que elas estiveram “armazenadas”. Nós não *arquivamos* imagens do passado: o dano no cérebro é que não permite que ele crie aquela mediação já conhecida *no* passado entre a matéria e a ação do corpo. Uma determinada imagem, que já era para esse alguém uma imagem familiar do passado, surge, depois do acidente, como uma imagem nova, a partir da qual o corpo precisa criar e desenhar novas respostas e modos de agir. Em Bergson, a memória está muito mais nas coisas e muito menos em nós. Na verdade, quando vemos, sentimos, enfim, percebemos algo, já o fazemos com elementos do passado, com imagens antigas, que na verdade são espécies de circuitos “percepção-(afeto)-ação” e que, inicialmente, “ajudam” nosso corpo a começar a interagir com a situação material dada. Mesmo que tal situação seja muito nova, sempre percebemos imagens novas, ou seja, adicionamo-la às imagens que nos são familiares por meio de um trabalho perceptivo que leva em conta, também, tudo pelo que o nosso corpo já passou *antes*. Para Bergson, o passado *sempre* está no presente; a memória é inseparável da percepção.

O conceito de memória em Bergson pressupõe e implica alguns pontos. Destaquemos três deles. Primeiro: há dois “tipos” diferentes de memória, que se destacam menos em termos de natureza e mais em termos de *intensidade*. Há a memória “atual”, aquela que já faz parte dos nossos hábitos e que permeia nosso presente a partir das ações mais cotidianas e irrefletidas. Mas há, também, verdadeiros lençóis de memória em uma espécie de dimensão virtual, que não costumamos acessar na banalidade das ações da nossa sobrevivência mais banal. São imagens e circuitos sensíveis muito remotos, cuja sede foi nosso corpo ao longo de toda a nossa existência e que podem “acordar”, mas em situações muito particulares. Bergson destaca situações em que, justamente, nosso corpo não está numa relação com o mundo ao redor que demande ações; quando nosso corpo não precisa necessariamente responder com comportamentos e atos aos sentidos e percepções, aí é que podemos experimentar esse passado mais “profundo”. Situações como o sonhar, quando estamos deitados e sem estímulos que nos forcem a agir e a responder, acessamos dimensões remotas do nosso vivido que se misturam e conectam de forma bizarra (mas apenas para nossa percepção habitual) com outras às quais, *a priori*, nunca demos importância e estavam esquecidas<sup>5</sup>. É o verdadeiro estado da *durée*, muito mais próximo da realidade do mundo material gasoso, mutante e expansivo do que a aparente “normalidade” ou estabilidade das percepções limitadas de quando estamos acordados e ativos. É um estado no qual as lembranças incomuns, tal qual o passado materialista de Benjamin, apenas relampejam com a velocidade de uma rapidez frágil:

*Para evocar o passado em forma de imagem, é preciso poder abstrair-se da ação presente, é preciso saber dar valor ao inútil, é preciso querer sonhar. Talvez só o homem seja capaz de um esforço desse tipo. Também o passado que remontamos deste modo é escorregadio, sempre a ponto de nos escapar, como se essa matéria regressiva fosse contrariada pela outra memória, mais natural, cujo movimento para diante nos leva a agir e a viver (Bergson, 2010, p. 90).*

Também conhecemos um estado subjetivo que sabe efetivamente dar valor ao inútil e a conexões inusitadas: a arte (tal como é pensada na modernidade).

Também tendemos a acessar esses lençóis de memória quando nosso corpo, tomado pela força impensável de uma afecção, não pode, não sabe como agir. Neste estado de prostração e ao mesmo tempo de uma emoção inominável, é hora de recorrer às sensações mais longínquas que nosso corpo já experimentou, ao passado mais distante. E então destacamos o segundo ponto que a ideia de *memória* em Bergson pressupõe: essas camadas e lençóis profundos do passado a que podemos ter acesso não precisam dizer respeito necessariamente às coisas que *nós* vivemos. Se na *durée* pode haver até mesmo uma conexão efetiva entre nós e os astros (conexão que certos debates sobre a arte “abstrata” parecem ter ressaltado ao reafirmarem a espantosa semelhança entre jatos inconsequentes de mancha lançados em uma tela e as fotografias de galáxias distantes obtidas por meio dos telescópios mais precisos), também não poderia haver uma conexão entre nós e corpos de um passado longínquo, anterior mesmo à data de nosso “nascimento” – a data de nossa constituição como esse corpo provisório que é o centro frágil e passageiro dessas nossas percepções? Não podemos encontrar, num presente tão imobilizado quanto alguém que sonha, uma ligação vital entre nós e os “homens com os quais poderíamos ter conversado” e as “mulheres que poderíamos ter possuído” (Benjamin, 1996, p. 223)? Não podemos nos ver como uma Roma ressurreta?

*Mas, num outro sentido, uma lembrança qualquer poderia ser aproximada da situação presente: bastaria negligenciar, nessa percepção e nessa lembrança, suficientes detalhes para que apenas a semelhança aparecesse. Aliás, uma vez ligada a lembrança à percepção, uma quantidade de acontecimentos contíguos à lembrança se associa ao mesmo tempo à percepção – quantidade indefinida, que só se limitaria no ponto em que se escolhesse detê-la. As necessidades da vida já não determinam o efeito de semelhança e conseqüentemente da contigüidade, e, como no fundo tudo se assemelha, segue-se que tudo pode se associar. Há pouco, a percepção atual prolongava-se em movimentos determinados; agora, ela se dissolve numa infinidade de lembranças igualmente possíveis (Bergson, 2010, p. 196-197).*

“No fundo tudo se assemelha”: não podemos enxergar a *durée* bergsoniana, em que tudo está em relação e conexão

<sup>5</sup> A *madeleine* de Proust é um exemplo de acesso a esse segundo tipo de memória. Como todos os outros nostálgicos, Proust *sonha* acordado: apesar de não estar dormindo, uma *afecção* muito forte e sem nome o paralisa tanto quanto alguém que dorme há horas em cima de uma cama.



com tudo num infinito e expansivo universo material, do passado mais longínquo e virtual ao presente mais atual e efetivo, como uma versão da *lei da semelhança*, que para Benjamin permite mesmo a própria ascensão da linguagem humana? “O dom de ser semelhante, do qual dispomos, nada mais é que um fraco resíduo da violenta compulsão, a que estava sujeito o homem, de tornar-se semelhante e de agir segundo a lei da semelhança” (Benjamin, 1996, p. 113).

Mas precisamos ainda, por fim, destacar um terceiro ponto no conceito bergsoniano de memória que parece dialogar fortemente com a política mesmo da história materialista e salvadora de Benjamin: se, em Bergson, o passado está no presente, nas percepções, escolhas e ações do presente, o *futuro*, necessariamente, está, de fato, no passado. As escolhas, comportamentos, ações e decisões que tomamos diante dos contextos e situações do mundo material e atual ao nosso redor exigem que recorramos ao passado para que o cérebro crie uma mediação que torne nossas ações efetivamente imprevisíveis. Não reagimos a uma sensação “mecanicamente” como um bloco se move ao ser empurrado na física newtoniana. No humano, há a dimensão do *novo*, uma das ideias mais interessantes de Bergson e pela qual Deleuze nutriu um intenso interesse. Frente às percepções atuais recorremos ao passado, à memória, e agimos. Podemos recorrer àquela memória mais habitual e irrefletida das ações cotidianas, mas podemos, também, imobilizados por um afeto forte demais, ir buscar num tempo muito remoto, inusitadamente distante e estranho ao nosso contexto presente, as formas de sentir que determinarão nossas formas de ver o mundo e de se comportar frente a ele. O mundo material “gasoso” está sempre em expansão mutante, sempre à mercê do *novo* – algo que a ação humana, pela imprevisibilidade de suas percepções determinadas pelos enormes lençóis profundos da memória, está completamente apta a produzir:

*A indeterminação dos atos a cumprir exige, portanto, para não se confundir com o puro capricho, a conservação das imagens percebidas. Poderíamos dizer que não temos poder sobre o futuro sem uma perspectiva igual e correspondente sobre o passado, que o impulso de nossa atividade para diante cria atrás de si um vazio onde as lembranças se precipitam, e que a memória é assim a repercussão, na esfera do conhecimento, da indeterminação de nossa vontade (Bergson, 2010, p. 68).*

Desse modo, se as poderosas noções de “duração” e “memória” bergsonianas parecem iluminar o Benjamin do passado material veloz e relampejante acessado por meio

da percepção de semelhanças extrassensíveis mesmo num tempo muito remoto ao nosso, o pensamento benjaminiano parece mostrar como, na noção de *novo* de Bergson, um novo que só é possível por causa do velho, um futuro de que apenas o passado nos torna verdadeiramente capaz, há um elemento de salvação messiânica, há uma importância propriamente *política*. O passado é um *médium* de clarividências: através e a partir de suas relações, é, de fato, político.

Jacques Rancière (1996) tem apresentado uma ideia de política que é, com efeito, indissociável da experiência estética que se pode ter dentro de uma configuração social ou um contexto específico. A política para Rancière está ligada sobretudo à ideia de um momento de *dissenso*. O dissenso ou desentendimento não ocorre quando dois sujeitos discordam do significado de um objeto, mas da própria ordem sensível-social que distribui, localiza e divide corpos, funções, tempos e estabelece aquilo que é som e aquilo que é ruído. Ou seja: eles discordam da própria maneira como está organizada a *cena* que permite o diálogo entre os dois em primeiro lugar. Um sujeito político, para Rancière, põe em disputa e descortina *outra ordem*, outra *partilha do sensível*, uma forma diferente de, a partir da materialidade amorfa do mundo, organizar as relações e sentimentos em uma *ordem* diferente. Porque fica explícito, na ordem hegemônica contra a qual o sujeito político se insurge, uma espécie de “erro na contagem”: a necessidade de uma re-partilha do sensível que dê conta de novos sujeitos que antes eram desconsiderados, invisíveis e produziam apenas ruídos ao falarem – uma questão, logo, propriamente estética (do campo do sensível).

Uma imagem é política quando cria, dentro de um contexto particular, um dissenso: expõe um ritmo, uma visibilidade, uma sensorialidade das coisas diferente de uma determinada ordem corrente, de uma partilha que, pelo viés dessa nova exposição sensível, apresenta um “erro na contagem”. Quando essa imagem forja as condições de uma cena que torna visível o que antes era invisível e apresenta como som o que antes era um ruído, quando põe em cheque uma configuração de mundo ao propor outra. As ideias, conceitos e pensamentos de Walter Benjamin e Henri Bergson, acima discutidos, apesar de surgirem de métodos e escritas filosóficas muito diferentes, apontam, porém, para uma mesma direção: o passado como fonte poderosa dessas imagens com potencial político: “uma ruína de ontem na qual se solvem enigmas de hoje” (Tiedemann, 2009, p. 17). É a ele, de fato, que muitos cineastas contemporâneos vêm recorrendo em busca dessas imagens, como as etapas seguintes desta pesquisa pretendem investigar.

## Referências

- BENJAMIN, W. 1989. *Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo*. São Paulo, Brasiliense, 272 p.
- BENJAMIN, W. 1996. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo, Brasiliense, 256 p.
- BERGSON, H. 2010. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. São Paulo, Martins Fontes, 304 p.
- DELEUZE, G. 2007. *A imagem-tempo*. São Paulo, Brasiliense, 340 p.
- DELEUZE, G. 2009a. *A imagem-movimento*. Lisboa, Assírio & Alvim, 336 p.
- DELEUZE, G. 2009b. *Diferença e repetição*. São Paulo, Graal, 440 p.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. 2010. *O que é a filosofia?* Rio de Janeiro, Editora 34, 271 p.
- GAGNEBIN, J.M. 2005. *Sete aulas sobre linguagem, memória e história*. Rio de Janeiro, Imago, 185 p.
- PROUST, M. 2006. *Em busca do tempo perdido: no caminho de Swann*. São Paulo, Globo, vol. 1, 558 p.
- RANCIÈRE, J. 1996. *O desentendimento: política e filosofia*. São Paulo, Editora 34, 144 p.
- RANCIÈRE, J. 2007. *The future of the image*. London, Verso, 160 p.
- TIEDEMANN, R. 2009. Introdução à Edição Alemã. In: W. BENJAMIN, *Passagens*. Belo Horizonte, Editora da UFMG, p. 13-33.

Submetido: 03/04/2012

Aceito: 11/06/2012