

MEMÓRIA, HISTÓRIA E ERUDIÇÃO: ângulos seiscentistas

Edmilson Menezes

RESUMO

A modernidade fará uma reavaliação da memória, tal como alcançada pelos antigos, destituindo-a de seu aspecto mítico, sobrenatural e a classificará entre as faculdades intelectivas cujo papel é coadjuvante frente à potência cognitiva. Ela não canta mais a história do invisível, é apenas uma peça incerta de recomposição carente de aplicação produtiva na administração séria de negócios e andamentos. A separação provocada pelo cartesianismo entre filosofia e história, isto é, a exclusão da história do cânon científico, abre uma lacuna interpretativa ao descreditar o discurso verdadeiro à história, fazendo com que ela, assim, careça de uma unidade capaz de agregar a dispersão inevitável – sempre presente em sua cena – e, ao mesmo tempo, incapacitando o fornecimento das condições para qualquer produção de um raciocínio definitivo sobre a trajetória dos humanos. O objetivo do trabalho é apresentar alguns aspectos daquela avaliação.

Palavras-chave: História. Memória. Erudição. Descartes.

1 PREÂMBULO: enxuta digressão sobre a memória

São os gregos os primeiros a reconhecer uma memória individual distinta da memória coletiva. A memória, distinguindo-se do hábito, representa uma difícil invenção: a conquista progressiva pelo homem do seu passado individual, como a história constitui, para o grupo social, a conquista do seu passado coletivo. A memória é uma função muito sofisticada que atinge grandes categorias psicológicas como o tempo e o eu. Ela opera com um conjunto de engrenagens mentais complexas e o seu domínio sobre elas pressupõe esforço, adestramento e exercício. “O poder de rememoração é uma conquista; a sacralização de *Mnemosyne* marca o preço que lhe é dado em uma civilização de tradição puramente oral como foi o caso da civilização grega entre os séculos XII e VIII, antes da difusão da escrita” (VERNANT, 1990, p. 108). Há no panteão grego uma divindade que tem o nome de uma função psicológica: *Mnemosyne*, memória. Ela é a mãe das nove musas¹, fruto de nove noites

¹ Seja para mostrar como se organiza o mundo dos deuses (Teogonia), ou a estruturação e organização do mundo dos mortais, esclarecendo sua origem (as raças de ouro, prata, bronze e ferro) seus deveres e seus limites (Os trabalhos e os dias), os poemas de Hesíodo começam por evocar as Musas: “Musas Piérias que gloriais com vossos cantos, vinde!” (HESÍODO, 1990, p. 23); “Pelas Musas heliconíades comecemos a cantar/ [...] Eia! pelas Musas comecemos, elas a Zeus pai/ hineando alegram o grande espírito no Olimpo/ dizendo o presente, o futuro e o passado/ vozes aliando.” (HESÍODO, 1992, p. 105, 109). Tal evocação, dentro da perspectiva da experiência arcaica da linguagem, não poderia deixar de ser feita porque o nome das Musas iguala-se a uma força que precisa apresentar-se e conferir encantamento ao que se pronuncia. “O nome das Musas é o próprio ser das Musas, porque as Musas se pronunciam quando o nome delas se apresenta em seu ser, porque quando as Musas se apresentam em seu ser, o ser-nome delas se pronuncia” (TORRANO, 1992, p. 21).

de conúbio com Zeus.² Faz lembrar aos homens a recordação dos heróis e de seus grandes feitos e detém o patronato da poesia lírica. É normal entre os gregos que essa função exija uma intervenção sobrenatural. A poesia constitui uma das formas típicas da possessão e do delírio divinos, o estado do entusiasmo no sentido etimológico. Possuído pelas Musas, o poeta é o intérprete de *Mnemosyne*, como o profeta, inspirado pelo deus, o é de Apolo. Entre a adivinhação e a poesia oral – tal como exercida, na idade arcaica, nas confrarias de aedos, de cantores e músicos – há afinidades e mesmo interferências. Mas, ao contrário do adivinho que deve quase sempre responder às preocupações referentes ao futuro, a atividade do poeta orienta-se quase exclusivamente para o passado. Não o seu passado individual, tampouco o passado em geral, como se se tratasse de um quadro vazio, independente dos acontecimentos que nele se desenrolam, mas, o “tempo antigo” com o seu conteúdo e as suas qualidades próprias: a idade heroica ou, para além disso, a idade primordial, o tempo original (VERNANT, 1990, p. 109).

Mnemosyne, revelando ao poeta os segredos do passado, introdu-lo nos mistérios e, assim fazendo, a memória aparece como um dom para iniciados e a *anamnesis*, a reminiscência, como uma arte ascética e mística. A memória ainda desempenha um papel singular nas doutrinas órficas e pitagóricas, ela se apresenta como antídoto do Esquecimento.

No inferno órfico, o morto deve evitar a fonte do esquecimento, não deve beber no Letes, mas, pelo contrário, nutrir-se da fonte da Memória, que é uma fonte de imortalidade. Nos pitagóricos estas crenças combinam-se com uma doutrina da reencarnação das almas e a via da perfeição é a que conduz à lembrança de todas as vidas anteriores (LE GOFF, 1984, p. 21).

Os gregos tiveram a experiência fundamental da verdade associada ao não-esquecimento, à re-velação. A palavra grega *alétheia* (Verdade) indica aquela experiência capital como não-esquecimento, no sentido em que eles (os gregos) experimentaram o esquecimento não como um fato de ordem psicológica, mas como uma força de ocultação, de encobrimento. Para a percepção mítica e arcaica, de acordo com Torrano (1992, p. 27), o que na presença se dá como presente opõe-se ao passado e ao futuro, os quais, enquanto ausência, estão, do mesmo modo, excluídos da presença. Assim, passado e futuro, equivalentes na indiferença da exclusão, pertencem igualmente ao reino noturno do esquecimento até que a memória de lá os recolha e faça-os presentes pelas vozes das Musas. Entende-se, então, o papel desempenhado pelo poeta: pelo mesmo dom das Musas, ele é o profeta dos fatos passados e dos fatos futuros. Só a força nomeadora e ontofânica da voz das Musas pode redimi-los do esquecimento, isto é, da ocultação e presentificá-los como o que brilha ao ser nomeado, o que se mostra à luz: re-velação. A linguagem, por conseguinte, é filha da memória. Esse divino poder traz à presença o não-presente, ocorrências passadas ou futuras. “Ser é dar-se como presença, como aparição (*alethéa*), e a aparição se dá sobretudo através das Musas, estes poderes divinos provenientes da Memória” (TORRANO, 1992, p.29).

A Hesíodo (1992) as Musas outorgam o dom do canto, permitem que o pastor as tenha em presença quando dele o canto ouvirem. Ele encarna, de certa maneira, o poder das Musas. Ao entregar ao poeta os segredos das origens, as Musas revelam-lhe um arcano. O eleito, que se vale dessa presentifi-

2 “Na Piéria gerou-as, da união do Pai Cronida,/ Memória rainha nas colinas de Eleutera,/ para oblvio de males e pausa de aflições./ Nove noites teve uniões com ela o sábio Zeus/ longe dos imortais subindo ao sagrado leito./ quando girou o ano e retornaram as estações/ com as mínguas das luas e muitos dias findaram,/ ela pariu nove moças concordes [...] Glória, Alegria, Festa, Dançarina, Alegre-coro, Amorosa, Hinária, Celeste e Belavoz, que dentre todas vem à frente” (HESÍODO, 1992, p. 109).

cação, também se encontra transformado. Ao mesmo tempo em que se revela aos seus olhos a verdade do devir, a visão dos tempos antigos libera-o, em certa medida, dos males que oprimem a humanidade de hoje, a raça de ferro.³ A memória traz-lhe uma espécie de transmutação da sua experiência temporal. Pelo contato que ela estabelece com as primeiras idades, o divino, o tempo primordial, ela permite escapar ao tempo da quinta raça, feito de fadiga, de desgraça e de angústia. *Mnemosyne*, aquela que faz recordar, é, também em Hesíodo (1992, p. 107), aquela que faz esquecer os males e aflições: “Memória rainha nas colinas de Eleutera,/ para oblvio de males e pausa de aflições”. A rememoração do passado tem como contrapartida necessária o esquecimento do tempo presente. Não se admirará, pois de encontrar, diz-nos Vernant (1990), no oráculo de Lébadéia, onde se mimava no antro de Trofônio uma descida ao Hades, *Lethe*, Esquecimento, associada à *Mnemosyne* e formando com ela um par de forças religiosas complementares. Antes de penetrar na boca do inferno, o consultante, já submetido aos ritos purificatórios, era conduzido para perto das duas fontes chamadas *Lethe* e *Mnemosyne*. Ao beber na primeira, ele esquecia tudo da sua vida humana e, semelhante a um morto, entrava no domínio da noite. Pela água da segunda, ele devia guardar a memória de tudo o que havia visto e ouvido no outro mundo. À sua volta, ele não se limitava mais ao conhecimento do momento presente; o contato com o além havia-lhe trazido a revelação do passado e do futuro.

Sendo assim, o esquecimento é uma água de morte, de anulação. Nenhum ser pode abordar o reino das sombras sem ter bebido nessa fonte, isto é, sem ter perdido a lembrança e a consciência. Ao contrário, a memória aparece como uma fonte de imortalidade. Precisamente porque a morte define-se como o domínio do esquecimento, aquele que no Hades guarda a memória transcende a condição mortal. Para ele não há oposição nem obstáculo entre a vida e a morte. Ele transita livremente de um mundo a outro. Nesse sentido, é semelhante a um personagem como o Etálide, filho de Hermes, ao qual seu pai deu uma memória inalterável a fim de torná-lo imortal:

Enquanto isso, os heróis enviaram da nau/ Etálide, o lesto mensageiro, a quem incumbiram /de cuidar das mensagens e do cetro de seu pai,/ Hermes, que lhe havia dado uma memória inalterável./ Nem mesmo agora, que atravessou os terríveis / redemoinhos do Aqueronte, o esquecimento envolveu sua alma./ Mas o destino determinou que ela revezasse sempre,/ ora entre aqueles que habitam a morada das sombras, ora, voltando ao brilho/ do sol, entre os homens vivos (APOLLONIOS DE RHODES, 1976, [I, v. 640 e sgs]).⁴

A memória sabe discernir, para além do coevo, o que está inserido no mais profundo passado e madura em arcano para os tempos vindouros.

Assim são os adivinhos como Tirésias⁵ e Anfiarau⁶. No meio das sombras inconsistentes do Hades, permanecem animados e lúcidos, não tendo esquecido lá embaixo nada da sua

3 “Antes não estivesse eu entre os homens da quinta raça,/ mais cedo tivesse morrido ou nascido depois./ Pois agora é a raça de ferro e nunca durante o dia/ cessarão de labutar e penar e nem à noite de se/ destruir; e árduas angústias os deuses lhe darão” (HESÍODO, 1990, p. 35).

4 Sobre Apolinário de Rhodes, ver: Brioso Sánchez (2003) e Giangrande (1998).

5 Advinho tebano, que em jovem fora cegado por Atena, de quem havia revelado um segredo. Por favor de Prosérpina (filha de Ceres e Zeus, também chamada Perséfone, teve por destino viver um terço do ano no Submundo, com seu esposo Plutão) conservou seus dons de vidente mesmo no Submundo (HOMERO, 1996, p. 203).

6 Anfiarau, rei divino, um adivinho consagrado pela fama de sua precisa virtude, era filho materno de Hipermestra e Oicles, segundo outras fontes seu verdadeiro pai seria o próprio deus Apolo (SOPHOCLE, 1964, p. 166).

permanência terrestre, como souberam adquirir aqui a memória dos tempos invisíveis que pertencem ao outro mundo (VERNANT, 1990, p. 115).

Presença direta no passado, revelação imediata, dom divino, todos esses traços, que definem a inspiração pelas Musas, de modo algum excluem a necessidade de uma dura preparação e como que de uma aprendizagem, pois o passado revelado desse modo (divinamente) é muito mais que o antecedente do presente: é a sua fonte. Elevando-se até ele, a rememoração não procura situar os acontecimentos em um quadro temporal, mas atingir o fundo do ser, descobrir o primevo, a realidade primordial da qual saiu o cosmos e que possibilita compreender o devir em sua totalidade. Sendo o passado integrante do cosmos, explorá-lo é descortinar o que se esconde nas profundezas daquela totalidade. “A História que canta *Mnemosyne* é um deciframento do invisível, uma geografia do sobrenatural” (VERNANT, 1990, p. 113).

Nesta direção, é pertinente a pergunta: qual, então, a função da memória? Não reconstrói o tempo: não o anula tampouco. Ao fazer cair a barreira que separa o presente do passado, lança uma ponte entre o mundo dos vivos e o do além ao qual retorna tudo o que deixou a luz do sol. Realiza para o passado uma evolução comparável ao que efetua para os mortos o ritual homérico – o convite entre os vivos e a vinda à luz do dia, por um breve momento, de um defunto que volta do mundo infernal; comparável, também, à viagem que se mira em certas consultas oraculares – a descida de um ser vivo ao país dos mortos para aí ver e aprender o que quer saber. O privilégio que *Mnemosyne* confere é aquele de um contato com o outro mundo, a possibilidade de aí entrar e de voltar dele livremente. O passado aparece como uma dimensão do além (VERNANT, 1990). *Mnemosyne* é antes de qualquer coisa uma potência de evocação, não de recolhimento. Suas filhas, por meio de especialíssima contiguidade, sabem tudo e cantam o que é, o que será, o que foi.

A modernidade fará uma reavaliação da memória, tal como alcançada pelos antigos, destituindo-a de seu aspecto mítico, sobrenatural e a classificará entre as faculdades intelectivas cujo papel é coadjuvante frente à potência cognitiva. Ela não canta mais a história do invisível, é apenas uma peça incerta de recomposição carente de aplicação produtiva na administração séria de negócios e andamentos.

2 MEMÓRIA E HISTÓRIA AVALIADAS

A classificação das ciências elaborada por Bacon, guia de referência pelo menos até o século XVIII, como prova sua retomada por D’Alembert no *Discours Préliminaire à l’Encyclopédie*⁷ (1986), divide as atividades intelectuais colocando-as em correspondência com as faculdades humanas fundamentais, que são: memória, imaginação e razão. Diz Bacon (2007, p. 112): “As partes do conhecimento humano fazem referência às três partes do entendimento humano, que é a sede do saber: a História à sua memória, a Poesia à sua Imaginação e a Filosofia à sua Razão”. Embora considerada uma faculdade que abrange um conjunto de funções ativas, características dos seres vivos, uma resposta funcional, e muitas vezes complexa, que permite a organização da ação, a memória recebe, conforme Bacon, um tratamento que a limita e a coloca numa posição de falha e, por isso,

⁷ “Divisão geral da ciência humana em *História, Poesia e Filosofia*, de acordo com as três faculdades do entendimento, *memória, imaginação e razão*” (D’ALEMBERT, 1986, p. 204).

seu campo de atuação descamba num ornamento do espírito muito mais do que numa faculdade que retém o passado como tal e pode restituí-lo, voluntariamente, sob a forma de lembranças precisas, determinadas e situadas.

No que diz respeito à outra parte da custódia do conhecimento, que é a memória, vejo que esta faculdade tem sido, a meu juízo, frouxamente estudada. Existe uma arte dela, mas me parece que há preceitos melhores que essa arte, e práticas melhores dessa arte do que as habituais. É certo que a arte, tal como é, pode ser levada a extremos de brilhos prodigiosos, mas seu uso (tal como agora se faz) é estéril: nem oneroso, nem perigoso para a memória natural, segundo se crê, mas estéril, isto é, carente de aplicação produtiva na administração séria de negócios e ocasiões. E por isso, ao repetir um grande número de nomes ou palavras os tendo ouvido apenas uma vez, ou compor muitos versos ou rimas *ex tempore*, ou fazer símile satírico de qualquer coisa, ou converter qualquer coisa em piada, ou apresentar como falsa ou contradizer qualquer coisa capciosamente, ou coisas semelhantes, de que as faculdades mentais oferecem grande abundância, e tais que com engenho e prática podem ser levadas a um grau de prodígio extremo, a tudo isso não tenho em maior estima do que os jogos dos acrobatas, funâmbulos e equilibristas, sendo os primeiros na mente o que os segundos são no corpo, questões extravagantes sem valor (BACON, 2007, p. 203).

O poder da memória recebe essa severa avaliação pela arte que a sustenta devido a dois aspectos:

Esta arte da memória se edifica unicamente sobre dois elementos: a Prenção e o Emblema. A Prenção dispensa a busca indefinida do que queríamos recordar, e nos orienta a buscar dentro de um âmbito reduzido, isto é, entre o congruente com nosso *lugar de memória*. O Emblema reduz os conceitos intelectuais a imagens sensíveis, que atingem mais a memória, do que se pode extrair axiomas muito mais práticos que os que agora se utilizam; e além desses axiomas há vários outros tocantes ao auxílio da memória, que não são inferiores àqueles. Mas no começo já adverti que não ia assinalar como deficientes aquelas coisas que estão apenas maltratadas (BACON, 2007, p. 204).

A memória, de *per si*, não carrega consigo uma deficiência irremediável, todavia encontra-se maltratada pelo uso inadequado, que a torna uma espécie de “malabarista” do pensamento. O fato é que, permitindo-se esse tipo de desvio, tal faculdade cai numa zona elusiva quando operamos com atividades cognitivas.

A ciência, obra da razão, busca a justificação inteligível, a história, associada à memória, não consegue alcançar o nível explicativo compatível com as evidências racionais. “[...] a História [...] é aquela parte do saber que corresponde a uma das celas, domicílios ou ofícios da mente humana, isto é, à memória” (BACON, 2007, p. 131). Essa interpretação é compreendida, de ordinário, não só a partir de uma limitação funcional, mas, também, é lançada ao campo da hierarquização de valores. “Desde então, tudo o que procede da memória, tudo o que é registro e descrição sem explicação, será caracterizado pela inferioridade e considerado como suspeito [...]” (GUSDORF, 1969, p. 408). No caso da história, ela será colocada no rol das disciplinas questionadas, censuradas por conta do seu alto risco de corrupção frente ao desempenho do entendimento. Ela se vale de aspectos pouco exatos que escapam ao controle do intelecto e que acabam separando o pensamento da verdade, algo que não acontece no campo da ciência.

A ciência situa-se no domínio da ação que envolve, estreitamente, para boa parte do século XVII, a matemática e a física. As mútuas relações dos corpos inanimados se deixam reduzir a uma obediência plena e a realidade orgânica, a fim de tornar-se inteligível, alinha-se à ordem das coisas

e enquadra-se na disciplina da máquina. O fato é que o universo da matéria, concebido como entidade totalmente geométrica, estende-se infinitamente por todo o espaço, sem nada necessitar para sua existência contínua e independente. O cientista escolástico defrontava-se com o mundo da natureza, o qual lhe parecia receptivo e humano. O mundo era finito, do ponto de vista da extensão. Ele se destinava a servir às finalidades humanas. Era clara e inteiramente inteligível e imediatamente presente ante os poderes racionais da mente; era fundamentalmente composto pelas qualidades mais vívidas e intensas da própria experiência imediata do homem e era inteligível através dessas qualidades – a cor, o som, a beleza, a alegria, o calor, o frio, a fragrância e sua plasticidade com relação ao propósito e ao ideal (BURTT, 1991). Para o *Grande Século*, o mundo é, agora, uma máquina matemática infinita. Quanto ao ser humano, com seus pensamentos inexatos e suas aventuras contraditórias, é imperioso dar ao seu espírito uma direção que lhe permita proferir juízos sólidos e verdadeiros sobre tudo o que se lhe apresenta. Para a investigação da verdade é necessário método, ou seja,

regras certas e fáceis cuja observância exata fará que qualquer pessoa nunca tome nada de falso por verdadeiro, e que, sem despender inutilmente o mínimo de esforço da inteligência, chegue por um aumento gradual e contínuo de ciência, ao verdadeiro conhecimento de tudo o que for capaz de conhecer (DESCARTES, 1974, p. 372).

Para completar a ciência, é preciso passar em revista uma a uma todas as coisas que se ligam ao nosso fim, por movimento de pensamento contínuo e sem interrupção, para admitir como certas as verdades que são deduzidas dos princípios primeiros.

Com efeito, isto se faz por vezes por um encadeamento tão longo de conseqüências que, depois de termos alcançados essas verdades, não é fácil lembrarmo-nos de todo o percurso que aí nos conduziu; é por isso que falamos que é preciso atenuar a *fraqueza da memória* por uma espécie de movimento contínuo do pensamento (DESCARTES, 1974, p. 387, grifo nosso).

O papel da memória na epistemologia cartesiana é problemático, segundo Cottingham (1995), sob vários aspectos. O uso daquilo que pode ser denominado memória conceitual (há, também, em Descartes, uma memória corpórea, fisiológica⁸) parece necessário para que seja possível qualquer tipo de cognição. Mas, o filósofo estabelece uma distinção entre o tipo de cognição denominada intuição, em que o conteúdo de uma proposição se faz diretamente atual à mente, e por outro lado, a dedução, em que uma longa cadeia de inferências está envolvida. Para minimizar a possibilidade de lapsos de memória que contaminasse este último processo, Descartes (1974, p. 388) advoga

percorrer certo número de vezes, por uma espécie de movimento contínuo da imaginação – a qual vê, de uma só vez, cada objeto em particular ao mesmo tempo que passa aos outros –, até ter aprendido a passar da primeira relação à última com a rapidez suficiente, que não restasse à memória praticamente função alguma, a fim de ver o todo simultaneamente por intuição.

8 “Estimo que considereis, depois disso, que todas as funções que atribui a essa máquina, como a digestão das carnes, o batimento do coração e das artérias, a nutrição e o crescimento dos membros, a respiração, a vigília e o sono; a recepção da luz, dos sons, dos odores, dos gostos, do calor, e de outras tantas qualidades nos órgãos dos sentidos exteriores; a impressão de suas ideias no órgão do senso comum e da imaginação, a retenção ou a impressão dessas ideias na Memória; os movimentos internos dos Apetites e das Paixões; e, enfim, os movimentos externos de todos os membros que se sucedem a propósito tanto das ações dos objetos que se apresentam aos sentidos como das paixões e das imperfeições que se encontram na Memória imitam o mais perfeitamente que lhe é possível aqueles de um verdadeiro homem” (DESCARTES, 1974, p. 202). Aqui, temos uma associação puramente fisiológica entre a memória e os demais mecanismos corporais. A ela é atribuída uma capacidade de armazenamento de impressões sensoriais.

Para que tenhamos confiança no desenvolvimento do conhecimento, que requer uma longa cadeia de inferências, nossas percepções claras e distintas têm que ser demonstradas. A garantia, no entanto, não é necessária nos casos em que as verdades são diretamente intuídas e não está em jogo o uso da memória. Descartes (1974, p. 148) é ciente da debilidade e falibilidade da memória humana: “seguramente, o espírito não me engana, pois reto me foi dando ele por Deus, porém, a memória me engana, porque parece me lembrar uma coisa que, na verdade, não lembro, pois a memória, por si mesma, é fraca”. Uma faculdade capaz de nos induzir à falha não pode gerar ciência, porquanto a ciência deve estar assentada em bases judiciosas e evidentes.

A metafísica cartesiana encarrega-se, em primeiro grau, da substância pensante e dos mecanismos espirituais que requisitam a análise ontológica. As relações entre os homens, as instituições e as tradições, as modalidades de vida em comum, com suas variações no tempo e no espaço, não requerem uma atenção epistemológica específica. Tudo isto é da ordem da contingência, e não da essência. O eventual, o acidental, o mais ou menos provável estão fora de uma correspondência ao ideal de ciência. A palavra *Scientia*, do verbo latino *scire*, conhecer, tem conotações que se aproximam do projeto cartesiano de obtenção de uma ciência unificada, englobando todos os objetos da cognição humana. Descartes (1974, p. 362) define *scientia* como “um conhecimento certo e evidente”, e por essa regra rechaçamos “todos os conhecimentos apenas prováveis e estabelecemos que não se deve conceder assentimento senão ao que é perfeitamente conhecido e de que não se possa duvidar”. Para alcançar esse tipo de indubitabilidade, o filósofo procura bases novas e confiáveis para seu sistema de conhecimento, sinônimo de uma *mathesis universalis*, que englobaria todos os objetos do conhecimento humana:

Daqui resulta que deve haver uma ciência geral que explique tudo o que se pode investigar respeitante à ordem e à medida, sem as aplicar a uma matéria especial: esta ciência designa-se, não pelo vocábulo referido, mas pelo vocábulo já antigo e aceite pelo uso de *Mathesis universalis*, porque encerra tudo o que fez dar a outras ciências a denominação de partes da Matemática (DESCARTES, 1974, p. 378).

A matemática fornece a base requerida para a formação científica ambicionada pelo projeto cartesiano, pois se ocupa de um objeto de tal modo puro e simples que não supõe absolutamente nada que a experiência tenha mostrado incerto; é, além disso, calcada, por completo, em uma série de consequências deduzidas racionalmente (DESCARTES, 1974). Para Cottingham (1995, p. 41), Descartes escolheu o termo “*mathesis*”, em parte, por suas associações com a matemática, mas o termo (do grego μάθησις, literalmente aprendizado) destinava-se a ter o sentido mais amplo de uma ciência ou disciplina universal (em latim, o termo *disciplina*, de *discere*, aprender, é equivalente ao termo grego μάθησις), como de fato estabeleceu-se no sistema cartesiano. Com efeito, podemos dizer que essa disciplina universal contém as novas bases exigidas pela filosofia de Descartes, seus princípios, isto é, os pontos de partida claros e imediatamente evidentes para a investigação, o que nos leva a concluir uma filosofia enquanto um sistema organizado, como nos mostra o prefácio aos *Princípios da Filosofia*: há uma lógica que nos ensina a bem conduzir a razão com o objetivo de descobrir as verdades que se ignoram. Bom é se exercite o estudioso a praticar as regras referentes a questões fáceis e simples, como as da matemática. Então, desde que haja adquirido o hábito de encontrar a verdade em semelhantes questões, deve aplicar-se à verdadeira filosofia, cuja primeira parte é a metafísica.

Nela encontramos os princípios do conhecimento, entre os quais notamos a explicação dos atributos de Deus, a imaterialidade da alma e de todas as noções claras e simples que se encontram em nós. A segunda parte é a física, em que se examinam como todo o universo é composto, qual a natureza da Terra e de todos os corpos, tal como o ar, a água, os minerais, as plantas, etc., e, sobretudo, o homem, com o objetivo de que esteja apto a descobrir as outras ciências que lhe são úteis.

Assim, toda a filosofia é como uma árvore, cujas raízes são a metafísica, o tronco é a física e os galhos que saem desse tronco são todas as ciências, que se reduzem a três principais, a saber, a medicina, a mecânica e a moral, entendendo como a mais alta e mais perfeita a moral, que, pressupondo um inteiro conhecimento das outras ciências, é o último grau da sabedoria (DESCARTES, 1974, p. 14).

Uma filosofia da moral tem como meta o entendimento racional da natureza humana e de suas limitações, a fim de proporcionar o benefício prático do contentamento sólido e durável. O aspecto mais importante da natureza do homem, que cabe ao filósofo moral entender, relaciona-se à base fisiológica e à dinâmica psicológica das emoções que surgem na alma quando é afetada pelo corpo.

Segundo Donatelli⁹ (2001), o reflexo da reforma do pensamento sobre a vida, no plano da emenda cartesiana, tem por fundamento a reformulação do quadro do conhecimento das ciências que têm ingerência sobre a vida do indivíduo. Na verdade, trata-se da reforma da própria filosofia e que teria como fim atingir a mais perfeita moral, isto é, o mais alto grau a que se pode chegar no campo das ciências. Essa moral conteria princípios gerais para a ação fundamentados na reforma e, conseqüentemente, extraídos da razão. Mas como ela pressupõe o conhecimento das outras ciências, o inacabamento da reformulação em pelo menos uma das ramificações (a autora refere-se à Medicina) impossibilita o acabamento do projeto cartesiano que se daria com a moral. Com base nessa impossibilidade, pode-se entender a ausência da constituição de um quadro teórico político e histórico no sistema cartesiano. Na correspondência com Elisabeth, encontram-se reflexões sobre guerras e possibilidades de paz, bem como conselhos sobre como governar, referências a acontecimentos recentes, tais como a Guerra dos Trinta Anos, a conversão do irmão da princesa Elisabeth ao catolicismo, a Fronda e a regência de Ana da Áustria. Para Donatelli (2001), a posição defendida por Descartes, no entanto, não fornece subsídios para a composição de uma filosofia política, de uma moral bem estabelecida ou de uma reflexão mais elaborada sobre a história: o nível das discussões limita-se a casos particulares, e as escolhas distanciam-se de uma meditação mais abrangente e vinculam-se a preferências movidas pelo julgamento da vontade, sem que a razão tenha uma participação de destaque. É justamente essa característica que se vincula ao plano da ação, ao plano da vida: não há como analisar adequadamente, ou seja, segundo os critérios da razão, todos os dados necessários que pautam a ação. Afinal, diz a autora, para se proceder dessa maneira, seria necessário suspender a própria ação até se chegar à certeza de se ter feito a melhor opção, o que leva à irresolução, o pior dos males que Descartes (1974) procura combater com as máximas morais. Com efeito, Descartes volta-se, preponderantemente, para o âmbito da experiência individual, no que concerne aos aspectos históricos e políticos. Nega qualquer possibilidade de fundamentação racional das ações políticas e históricas, uma vez que, nessas áreas, não há como trabalhar com princípios universais, nos moldes do que ocorre nas ciências, nas quais a certeza é alcançada, ou seja, não há como proceder à passagem para o universal. “Confesso”,

9 A partir daqui, sigo, passo a passo, o argumento da autora.

diz Descartes, “que é difícil medir exatamente até onde a razão ordena que nós nos interessemos pelo público; mas também não é algo em que seja necessário ser muito exato: basta satisfazer à sua consciência e pode-se nisso dar muito crédito à sua inclinação” (DESCARTES, 1974, p. 316). As máximas orientadas para o âmbito público não são dotadas de evidência, não compõem o campo de atuação do entendimento, uma vez que elas consistem em resoluções que requerem o uso da razão, mas apenas da melhor maneira possível. Tal posição indica que, ao contrário do que ocorre nas matemáticas, na física teórica e na metafísica, aqui não há como defender a exatidão. A bem estruturada análise de Donatelli (2001, p. 115) conclui pela seguinte posição:

o homem como sujeito histórico e político está ausente da filosofia cartesiana, que privilegia no que diz respeito à sua atuação no mundo, o enfoque da natureza composta na qual o que importa é agir da melhor maneira possível, de acordo com o julgamento da vontade. E para que essa ação se efetive, basta se esforçar em limitar os julgamentos àquilo que a razão indica. Assim, na esfera das ações humanas, só se pode contar com o melhor juízo possível, excluindo qualquer chance de exatidão: o que importa é o esforço em seguir o que a razão aponta como mais adequado, de modo a se proceder ao melhor julgamento possível. Em Descartes, o afastamento da razão da história da humanidade exclui qualquer possível conexão com o seu projeto de reformulação da filosofia, de modo que não há como se deduzir seja uma filosofia política, seja uma filosofia da história da chamada “árvore do conhecimento”, o que faz com que o sujeito histórico fique banido do sistema filosófico cartesiano.

3 HISTÓRIA: campo erudito

À diversidade de opiniões que ensina a história, Descartes opõe a certeza das ciências. À incerteza fundada sobre a pluralidade dos alvitre, resiste a verdade da evidência. Além disso, observadas as devidas semelhanças às fábulas, “mesmo as histórias as mais fiéis, se não mudam nem aumentam o valor das coisas, para torná-las mais dignas de serem lidas, ao menos nelas omitem, quase sempre, as mais baixas e menos ilustres circunstâncias: donde resulta que o resto não parece tal qual ele é [...]” (DONATELLI, 2001, p. 7). Os escritos históricos, fortes em omissões, permitem uma indeterminação que alimenta o debate inócua, cuja expressão, todavia, reveste-se da pompa retórica e erudita. A erudição não entra no rol das verdadeiras ciências, mas é preciso classificá-la entre “os simples conhecimentos que se adquirem sem nenhum discurso da razão” (DESCARTES, 1974, p. 502), não concernentes ao entendimento, mas à memória. Um ponto de interrogação é posto ao fim da atividade erudita – suspeita sobre sua relação de aproximação ao modelo geométrico, à *Mathesis universalis* que Descartes havia proposto para o conjunto do saber humano, a dupla exigência de universalidade e de ordem. O cartesianismo transferiu para o sujeito individual abstrato a autoridade antes mantida na realidade dispersa. Os eruditos possuem a consciência de formar um saber segmentado na cadeia dos conhecimentos, uma região particular da ciência, uma província do conhecimento, e dessa particularidade e desse isolamento eles tiram sua força. Além disso, não mensuram a ordem do conhecimento histórico numa gradação que iria do simples ao complexo, não remetem a erudição à estrutura da nossa consciência e à natureza do *cogito* (KRIEGER, 1988). Enquanto o cartesianismo transfere para o sujeito individual, genérico a autoridade sobre a realidade, a história erudita procede de outra forma. Tendo aceitado a retirada de seu objeto de conhecimento do âmbito da evidência e da demonstração geométricas, ela confia o depósito da verdade menos ao erudito e aos seus atos de consciência crítica, do que a uma congregação, a uma academia, onde os eruditos se controlam mu-

tuamente. A responsabilidade do julgamento do real não está transferida para um indivíduo, mas para a coletividade. A noção de público substitui aquela de autoridade do sujeito:

Se a história é simples, porque instituída sobre crônicas, jornais, testemunhos públicos e diplomas, não pode haver contradição real entre ela e os documentos dotados das formalidades requeridas. Se uma contradição aparece, é preciso crer, antes de qualquer coisa, que o erro encontra-se nas crônicas [...] e nos jornais e não nos testemunhos públicos e diplomas. A razão disso é que, no momento em que o testemunho público é lavrado, a data, os nomes e as qualidades das pessoas contratantes, ali são exatamente marcados e que ele é feito, não por um particular, mas por pessoas públicas e com as formalidades que não podem admitir erros (TOUSTAIN, 1760, p. 55 apud KRIEGEL, 1988, p. 209).

O documento substitui, assim, a evidência das razões, buscada pelo espírito segundo uma ordem e um encadeamento causal. Ao invés de remontar a verdade da erudição à intuição solitária daquele que a pratica, o historiador a encontra nas condições gerais dessa prática.

O ofício de Clio e a erudição possuem a mesma natureza. Filha da memória, a história concentra seus esforços na erudição, que apenas orna o espírito de belas e prodigiosas passagens, mas o deixa vazio de luzes, de discernimento. Por que procurar em volumosos livros, mais das vezes repletos de erros e de pseudoverdades, aquilo que podemos encontrar em nós mesmos por meio da razão bem orientada? Ao invés de gastarmos longo tempo na seleção e separação das coisas inúteis daquelas importantes ao espírito, é preferível empregar semelhante esforço na boa orientação desse último.

A erudição é, por consequência, uma via lenta e perigosa. Além do mais, ela é contrária à própria essência da filosofia. Essas verdades esparramadas nos livros dos Antigos são fragmentárias, separadas umas das outras, estéreis na medida em que, justamente, o pensamento que as apreende não vê como uma convoca a outra (GOUHIER, 1962, p. 73).

Tudo o que se aprende e se ensina pela memória, não terá jamais a certeza de uma ciência racional, centrada, agora, na edificação do conhecimento.

No conhecimento, há somente dois pontos a considerar, a saber: nós que conhecemos e os objetos a serem conhecidos. Em nós, há unicamente quatro faculdades que podem servir para tal uso: são elas, o entendimento (*intellectus*), a imaginação (*imaginatio*), os sentidos (*sensus*) e a memória (*memoria*). Apenas o entendimento é capaz de perceber a verdade, embora ele possa ser coadjuvado pela imaginação, pelos sentidos e pela memória, para nada negligenciar do que se oferece a nossa indústria. [...] É preciso compreender que essa força, pela qual conhecemos propriamente as coisas, é puramente espiritual [...]; que, além disso, ela é única, quer receba as figuras vindas do senso comum ou da fantasia, quer se aplique a ela as figuras conservadas na memória [...] Com efeito, o entendimento pode ser movido pela imaginação ou, ao contrário, agir sobre ela; do mesmo modo, a imaginação pode agir sobre os sentidos pela força motriz, em lhes aplicando aos objetos, ou, ao contrário, os sentidos podem agir sobre ela ao lhe impregnar com as imagens dos corpos; de outra parte, a memória, ao menos a que é corporal e assemelhada àquela dos animais, não é em nada diferente da imaginação. Disso concluímos, com certeza, que, se o entendimento ocupa-se daquilo que nada tem de corporal, ele não deve ser ajudado pelas faculdades das quais acabamos de falar, mas, ao contrário, para que não encontre por meio delas empecilhos, é preciso afastar os sentidos e, tanto quanto possível, despojar a imaginação de toda impressão distinta (DESCARTES, 1974, p. 411-417).

À memória cabe tão somente um papel coadjuvante no processo de formação do conhecimento e, por consequência, sua importância é minimizada num projeto de ciência cartesiano, pois “É preciso

acautelar-se de que a lembrança de uma evidência não é uma evidência” (GILSON, 1984, p. 237). Tive no passado uma série de intuições evidentes e de convicções inquebrantáveis, mas, agora, me reporto às lembranças de minhas experiências passadas e afirmo que todas as proposições evidentes são verdadeiras. O que me garante, no tempo em que já não provo da certeza de nenhuma evidência particular, que eu tinha razão em nelas me fiar enquanto as provava? Embora a evidência atual esteja munida de todas as garantias, a crítica retoma seus direitos e a dúvida reina novamente quando se trata de uma evidência passada (GILSON, 1984). Uma coisa é ter a certeza de uma verdade, outra coisa é ter a certeza da validade da ciência em geral. A ambição primordial e fundamental de uma ciência que se quer verdadeira é a unidade dos conhecimentos gerados. Uma razão bem conduzida, que, a cada verdade, descobre as conexões nas quais a percepção é um convite a ir mais longe, não toma à conta de boa conselheira a memória.

O que se pode, então, aprender com a história? O que podem nos fornecer as disciplinas eruditas? Nelas, a vantagem consiste em que os prazeres da curiosidade coincidem com a busca da verdade, a filologia permanece uma auxiliar de todas as ciências e os fundamentos dessas ciências, por sua vez, serão buscados na história: disso decorre o privilégio das línguas e da cultura clássica, princípios que animam, por exemplo, o humanismo erudito cristão ou o humanismo libertino.¹⁰ A desvantagem dessas matérias é trazer-nos informações arroladas pelo hábito e pelo exemplo, sem que nenhum crivo tenha sido estabelecido antes de transformá-las em conduta, seja ela espiritual, material ou moral. O “livro do mundo” resulta mais proveitoso do que as narrativas históricas porque, do primeiro, posso continuar e seguir até a descoberta racional de mim mesmo enquanto *sujeito*. Das narrativas, a partida só pode conduzir a uma espécie de desestímulo à verdade e à clareza, pois a inspiração daqueles é a mesma das narrativas maravilhosas, isto é, um agrupamento incerto de fatos e personagens frutos da raridade.

A verdade é que, ao limitar-me a observar os costumes dos outros homens, pouco encontrava que me satisfizesse, pois percebia neles quase tanta diversidade como a que notara anteriormente entre as posições dos filósofos. De sorte que o maior proveito que daí tirei foi que, vendo uma quantidade de coisas que, apesar de nos parecer muito extravagantes e ridículas, são amiúde recebidas e aprovadas por outros grandes povos, aprendi a não depositar demasiada confiança em nada do que me havia sido inculcado somente pelo exemplo ou pelo hábito; e, assim, pouco a pouco, livre-me de muitos erros que podem ofuscar nossa luz natural e nos torna menos capazes de ouvir a razão. Mas, após haver empregado alguns anos em assim estudar o livro do mundo, e em procurar adquirir alguma experiência, tomei um dia a decisão de também estudar a mim próprio e de empregar todas as forças de meu espírito na escolha dos caminhos que iria seguir. Isso, me parece, trouxe-me muito melhor resultado do que se nunca tivesse deixado meu país e meus livros (DESCARTES, 1974, p. 10-11).

A confiança expressa nessas palavras remonta muito mais a uma afirmação do espírito racional do que propriamente a um desprezo pelo legado filosófico ou por aquele deixado por outros povos. O procedimento é o de simplesmente retirar qualquer motivo de controvérsia capaz de desviar o espírito da evidência. É preciso atentar, portanto, para o seguinte aspecto: Descartes jamais propôs a ideia simplista de que, antes dele, somente a ignorância total. Ideia absurda, aliás, observa Gouhier (1962, p. 73), para uma visão de mundo que começa por reconhecer as “sementes de ciência” no fundo de cada espírito. De fato, nada permite supor que aos olhos de Descartes poetas e moralistas da

¹⁰ Ver a respeito: Gouhier (1962, p. 71) e Pintard (1943).

antiguidade não possuem mais nada a nos ensinar: existe um conhecimento do homem fundado na experiência e uma sabedoria empírica que suas obras nos transmitem e das quais podemos tirar proveito. No entanto, há um sentido e um limite para o diálogo com os Antigos: encontramos, nos escritos dos poetas, sentenças mais profundas do que nos filósofos, isso porque a inspiração faz brotar as *semina scientiae* mais facilmente e mais puramente do que a razão (DESCARTES, 1974). Em outros termos, dos Antigos, Descartes conserva o que acentua o programa das classes de Humanidades e de Retórica; mas, para aquilo que corresponde aos dois anos de Filosofia, tudo está por refazer: a inferioridade da razão em relação à inspiração não é da natureza das coisas; ela se sustenta só pelo fato de que a razão não havia, ainda, aprendido a se por de pé e andar.

Ser racional significa governar a si mesmo, professar suas posições independente de toda a direção estrangeira. Para tanto, não é necessário um número excessivo de informações livrescas, mas a capacidade espiritual de se autoconduzir a partir de princípios próprios ao domínio racional. Dessa maneira, é possível, mesmo na esfera dos homens de letras, encontrar um expressivo número de eruditos sem o estatuto de sábios. Versados, eles estimam em demasia a palavra e a retórica, esquecendo-se de que “toda linguagem é perigosa na medida em que a palavra dispensa o pensamento” (GOUHIER, 1962, p. 75). Esses amantes da opinião nutrem-se da aparência tagarela de racionalidade, a manipula segundo lhe apraz sem que haja nenhuma fidelidade intelectual com as regras constituídas pela própria razão: especializaram-se na *aparência palavrosa*, que se reivindica inteligente, criando à sua volta um “ar científico”, que finda por distorcer a ciência. Por não puderem resolver-se a renunciar a nenhum tipo de conhecimento, eles os abarcam todos, sem possuir nenhum; amam mais saber muito do que saber convenientemente, e serem fracos e superficiais em diversas ciências do que serem seguros e profundos numa só.

Essas gentes leem todas as histórias e ignoram a história, eles percorrem todos os livros e não aproveitam nenhum; disso decorre uma esterilidade de fatos e de princípios que não pode haver maior; em compensação, temos a melhor colheita e a riqueza a mais abundante de palavras e frases que se possa imaginar; eles tomam para si o fardo, e sua memória está repleta, enquanto o seu espírito está vazio (LA BRUYÈRE, 1696, p. 373).

Nesse tipo de homem, o espírito encontra-se superpovoado de subsídios e conteúdos, dos quais ele próprio é escravo. Uma orientação estrangeira o invade e não lhe consente utilizar os conhecimentos adquiridos, de maneira a reforçar sua capacidade de orientar-se e conhecer-se. Por isso mesmo, a atividade filosófica – enquanto trabalho de um espírito ordenado, mas, independente – não é morada para o homem de erudição. Um conjunto de diversos saberes, de *per se*, não é um obstáculo ao exercício do filosofar; na verdade, o perigo encontra-se na forma como são transmitidos. Com frequência, eles aumentam a nossa dependência, porque foram impostos à memória sem que uma reflexão pudesse assimilá-los ou, como na maioria dos casos, eles não contribuem para a liberdade de espírito, pois vêm impregnados de pré-julgamentos, de guias de orientação de todos os gêneros.

Os momentos são tão preciosos e a vida dos homens é tão curta que eles deveriam empregá-la apenas para *aprender a verdade*. Todo mundo a procura: não existe escritor que não se vanglorie de ensinar a encontrá-la. No entanto, nós estamos ainda cercados de todo gênero de monumentos consagrados ao erro. Eu não falo apenas destas brochuras levianas, produzidas e sustentadas pelo ócio; penso nestas graves compilações recolhidas por pessoas respeitáveis, nestes romances plenos de erudição, os quais tomamos a conta de histórias. Eu tenho em

vista estes enormes compêndios de obscuridades repugnantes, de anedotas pueris, de falsas cronologias, que durante tão longo tempo baniram a razão da literatura, e cujo gosto não está ainda completamente destruído. Segundo os teólogos, não existem escritores mais fecundos a não ser os compiladores e especialistas em Antiguidade (*antiquaires*). A cronologia, em suas mãos, é uma fonte inesgotável de conjecturas, disputas, querelas as vezes grosseiras e de obras sempre tediosas. A Antiguidade torna-se para eles um campo fértil, onde vão ceifar laboriosamente algumas verdades e muitas mentiras. Delas, se tornam os proprietários absolutos: por pouco que se queira examinar os títulos de suas propriedades, uma guerra cruel se estabelece. Uma desconfiança prudente, torna-se um pirronismo perigoso. Eles esgotam um homem de bom senso com citações. Eles abarrotam-no para atacar a razão como os Titãs das fábulas empilham montanhas para desviar os deuses [...] Um leitor que tenha coragem de vencer o tédio desta profunda e inútil erudição, encontrar-se-á mais fatigado, porém, não mais instruído do que antes (LINGUET, 1769, p. 23-26 apud GRELL, 1993, p. 20, grifo nosso).

Entre os vários pontos passíveis de serem sublinhados no registro de Linguet, um interessa sobretudo porque ainda herdeiro do espírito do século XVII: o homem deve empregar o seu tempo em busca da verdade, para “aprender a verdade”. O sentido de “aprender”, aqui, é o elemento crucial. Aprender a verdade denota um processo individual que, embora recolha na história elementos para a sua composição, resulta de uma plena autossuficiência da busca. Os manuais e os compêndios são criticados por trazerem uma verdade artificial, imposta e fruto mais do hábito do que da razão. A Antiguidade, em especial, ao invés de campo fecundo de investigação, torna-se celeiro aprovisionado de dogmas. Dessa maneira, se vê embotado o real processo de aprendizagem: comprometido em vista de uma etapa preliminar, de uma introjeção cuja marca pedagógica é o recito, ele se torna tão somente um declinar de citações sem que o espírito aí tivesse ativamente participado. Informação não traduz conhecimento e saber não é sinônimo de estocagem mental. Sendo, por conseguinte, o verdadeiro fundado somente na razão, sujeito à prova, à dúvida e à crítica, a desconfiança contra a erudição, une-se à possibilidade de separar filosofia e história. Com efeito, enquanto apenas embasadas no treino e na repetição, a história e a erudição estão excluídas dos cânones científicos, logo, dos estatutos filosóficos.

4 A TEOLOGIA E A VERDADE DA HISTÓRIA

Descartes põe em xeque o instituto intelectual da história a partir de uma filosofia cuja ambição é fundar uma ciência universal, e o estabelecimento de critérios de cientificidade não permite ao saber histórico alçar pretensões de um conhecimento claro e distinto, e, dessa forma, ser considerado uma disciplina independente e tributária de credibilidade.

Por História, eu entendo tudo o que já foi inventado e que está contido nos livros. Mas, por ciência, eu entendo a habilidade em resolver todas as dificuldades e, desse modo, descobrir, por sua própria engenhosidade, tudo o que, nessa ciência, possa ser descoberto por um espírito humano: quem possui essa ciência, não deseja, verdadeiramente, nada mais [...] (DESCARTES, 1974, p. 722).

A história, nessa passagem, não designa simplesmente o estudo do passado da ciência como tal, ela diz da ciência enquanto repertório do que já foi adquirido. Ao consultar o que já foi escrito, não há indústria do espírito, nem treino na habilidade em resolver questões. Enfim, pela história, não

se chega a um exercício de autonomia do espírito, como no caso da ciência e da filosofia. Fica, dessa forma, aberta à história a possibilidade de procurar abrigo fora da cientificidade e da filosofia.

Embora o século XVII veja reaparecer um interesse pela história, ele estará, em boa parte, sob a égide do magistério filosófico cartesiano, o que implica, como já foi assinalado, uma disposição marcada pela desconfiança nascida da constatação da dependência imposta pelo fato ao espírito. A história, enquanto narrativa dos fatos, do recito de coisas passadas, possui na disputa a sua mola mestra, e não poderia ser de outro modo, se pensarmos, com Descartes (1974, p. 502-503), que os fatos não estabelecem uma ordem das razões, nem a memória é a razão. Uma vez compreendida “a diferença que existe entre as ciências e os simples conhecimentos que se adquirem sem nenhum discurso da razão, como as línguas, a história, a geografia e geralmente tudo o que depende da experiência”, só um homem honesto, empregando seu lazer “em coisas honestas e úteis” tomará cuidado “para não sobrecarregar sua memória com o além do necessário” (BELAVAL, 1960, p. 92). Definitivamente, pelo interesse histórico não chegamos a nenhum tipo de verdade capaz de atender a uma demanda de unidade sintética; a busca da verdade, enquanto filosofia da evidência, transcende a história pois se apresenta como uma cadeia de razões intemporais e universais. Como expressão da verdade, a filosofia opõe-se à diversidade, que se caracteriza pela abertura à dúvida, ou tenta reduzir essa diversidade a uma síntese de valor universal. De modo oposto, cabe ao homem honesto encontrar na história apenas motivo para preencher sua memória com elementos leves e de distração. Se ele busca a expansão de sua capacidade intelectual, não deve fiar-se na história, pois, pela marca indelével da heterogeneidade, ela não consegue atender aos parâmetros dedutivos da conquista do verdadeiro e da consequente expansão do espírito.

Assim sendo, não é difícil sustentar que “todo o historiador mente”.

Não há maior solidez na ciência dos fatos ou dos acontecimentos históricos. Quanto dela se pode produzir exatamente nas histórias? Não podemos julgar por aqueles fatos dos quais temos um conhecimento particular, quando são escritos por outros. Qual o meio, então, para distinguir os verdadeiros dos falsos e os certos dos incertos? Pode-se bem saber que, em geral, todo historiador mente (NICOLE, 1701, p. 30).¹¹

Como resguardar-se, então, dessa mentira? Mentira, aliás, que, de certa forma, parece incontornável, porquanto, se a busca da verdade transcende ou pretende transcender a história, a comunicação da verdade nos chega pelas vias históricas. As dificuldades provocadas pela transmissão do saber situam-se exatamente lá onde o pensamento assume sua forma sensível, discurso proferido ou escrito e, desse fato, tornado coisa histórica (GOUHIER, 1962). A solução parece residir em não atribuir demasiada confiança na história e não envolvê-la em nada que reclame a evidência, submetendo o registro e o discurso históricos à crítica e à dúvida. De fato, a comunicação da verdade estará sempre submetida à busca da verdade e, por conseguinte, à filosofia.

Se, do ponto de vista da filosofia, o historiador mente, do ponto de vista da teologia, o filósofo, da mesma forma, mente. A despeito de seu desinteresse pelo ofício de Clio, sem Descartes, a filosofia

¹¹ A fórmula é, sem dúvida, inspirada em Agostinho: “Nós [...] não devemos crer obrigatoriamente em tudo o que contém a história das nações, pois, frequentemente, os próprios historiadores se contradizem entre eles [...] porém nós juntamos fé, se o quisermos, a tudo o que não se opõe aos livros nos quais, e disso estamos certos, é preciso crer” (AGOSTINHO, 1865, [T. XLI]).

da história que viria a se constituir talvez fosse concebida de outra forma. O autor do *Discurso do método* põe em realce o desenvolvimento autônomo da filosofia, isso diz do seu apartar-se da teologia e da reivindicação para si de um campo autônomo de investigação. A filosofia somente se ocupará de essências existentes. “À transcendência divina que regulava, até então, a arquitetura do universo e, sobretudo, o curso da história, sucede a imanência do espírito humano, ao mesmo tempo, na visão do mundo, como na sequência dos progressos dos povos” (BELAVAL, 1960, p. 97; 126). A posição marca a perspectiva racionalista nascente, da qual o emblema é o livre exame. Os teólogos estão conscientes de que nuvens sombrias, ameaçadoras para a integridade cristã, são impulsionadas pelos ventos da nova filosofia, cujo âmago é contrário à tradição porque desabona qualquer lugar científico para a teologia e para a história. A verdade é aquilo que é evidente para um espírito atento, eis o novo princípio para o conhecimento. Essa evidência exige uma intuição que exclui a memória. A verdade da tradição, quer seja ela apostólica, eclesiástica ou dos Pais, estriba-se, por seu turno, na memória da Igreja que, por sucessão contínua, transmite as palavras, não consignadas na Escritura mesma, do Cristo ou do Espírito Santo. E o Cristo, que parece não despertar maior interesse para filosofia de Descartes, passa a ser o referencial da história. Se admitirmos os teólogos como os justificadores da fé na tradição, ao colocarem, de uma só vez, a ênfase nos motivos da fidelidade a essa tradição, veremos o quanto a verdade teológica é estranha à filosofia cartesiana, e vice-versa. Todo o perigo desse pensamento reside no fato de se crer que seria possível, de modo impune, sustentar filosoficamente as teses contrárias aos dogmas da religião. A filosofia elabora um compromisso entre as novas verdades da mecânica e as verdades tradicionais da teologia. As últimas são reconduzidas, mas descartadas; são deixadas em suspenso, mas, finalmente, segregadas do conhecimento. Não há espaço para as disciplinas teológicas, tampouco existe a possibilidade de associação com a filosofia:

No que tange à questão *an Dei bonitati sit conveniens homines in aeternum damnare*¹², isso é teologia: eis porque me permita, por favor, sobre isso nada dizer; não que as razões dos libertinos nesse ponto tenham qualquer força, pois elas me parecem frívolas e ridículas; mas, porque entendo que se erra em relação às verdades que dependem da fé, e que não podem ser provadas pela demonstração natural, quando se quer afirmá-las por meio de razões humanas e somente prováveis (DESCARTES, 1974, p. 153).

Descartes (1974), ao se defender de nada supor sobre os desígnios divinos, acaba por eliminar a união entre Providência e causas finais sob a luz filosófica.

A repercussão de tal postura no plano da história é indiscutível. “Providência: quem, antes do fim do século, ousaria colocá-la em questão?”; “Nenhum historiador no século XVII ousaria duvidar que ao sábio governo da Providência se submetesse a história”. “Os devotos do século XVII [...] terão tendência a sempre crer manifesta a intervenção divina na história” (FERREYROLLES, 1982, p. 230; 221; 225). Se não afronta diretamente a intervenção providencial, a filosofia cartesiana lhe coloca em estado de suspensão racional no que tange à possibilidade da captação intelectual de seu *modus operandi*. A fé é o seu campo de asilo. Mas, assim fazendo, a nova filosofia afirma um poder do homem em delimitar sua capacidade e seu poder de interferência no mundo. Do autor das *Meditações Metafísicas* herdou-se, também, a ideia de unidade da razão: a razão trabalha de forma a descobrir sínteses intelectivas capazes de fornecer a compreensão do real, quer seja ele físico ou

12 Se convém à bondade de Deus condenar os homens por toda a eternidade.

espiritual. A possibilidade de encontrar, racionalmente, um princípio sintético, unificador, com o poder de estabelecer uma coerência na história, está descartado. A diversidade dos fatos não pode ser unificada pelo historiador, não há nada que assegure a unidade da história, pois a memória tomou o lugar da razão sintetizadora e cuida apenas das narrações em vista do entretenimento. Na história o sujeito não encontra nenhum elemento de seu real interesse, a matéria para o seu desenvolvimento livre encontra-se nele mesmo.

A separação provocada pelo cartesianismo entre filosofia e história, isto é, a exclusão da história do cânon científico, abre uma lacuna interpretativa ao descreditar o discurso verdadeiro à história, fazendo com que ela, assim, careça de uma unidade capaz de agregar a dispersão inevitável – sempre presente em sua cena – e, ao mesmo tempo, incapacitando o fornecimento das condições para qualquer produção de um raciocínio definitivo sobre a trajetória dos humanos. Sendo a história o lócus no qual se desenrolam os movimentos espirituais que geram a comunicação da verdade, é somente por uma elaboração subjetiva que se desvela a unidade da história, a qual deve ser, então, encontrada, de agora em diante, na realidade histórica ela mesma ou numa outra instância espiritual, já que a filosofia não pode lhe fornecer os elementos para uma tal elaboração. Ao que nos parece, essa face filosófica do século XVII sinaliza, com clara nitidez, uma oposição radical entre o historiador e o filósofo (tensão, seja dito de passagem, que prosseguirá até os nossos dias): de um lado, o labor paciente daquele que, submisso a mil sujeições, reconstitui passo a passo uma imagem do passado que será sempre fragmentária, imperfeita, mais das vezes, incerta; do outro lado, o filósofo, impaciente com os grandes períodos, cheio de desprezo pela acumulação dos conhecimentos de fato, de uma minúcia, com frequência, aos seus olhos, inepta (MARROU, 1961). Desde então, vemos uma reinvestida da teologia na concepção de história universal vivida sob a perspectiva cristã. O vazio provocado pelo cartesianismo é ocupado pelo teólogo, que reivindicará para si a possibilidade de reagrupar o que a ciência e a filosofia recusaram, ou não foram capazes de fazer.

MEMORY, HISTORY AND ERUDITION: seventeenth-century angles

ABSTRACT

Modernity will make a reassessment of the memory, as achieved by the ancients, dismissing her your mythical aspect, supernatural and sorts between colleges whose role is supporting intelektivas front of the cognitive power. She didn't sing the story of the invisible, is only a play uncertain application productive re-composition lacking in serious business administration and tempos. The separation caused by cartesianismo between philosophy and history, that is, the deletion of the history of scientific Canon, opens a gap to discredit real speech interpretive history, making it thus lacks a unit capable of adding dispersion inevitable-always present in your scene – and, at the same time, disabling the supply conditions for any production of a definitive reasoning about the trajectory of the humans. The objective of this work is to present some aspects of that assessment.

Keywords: History. Memory. Erudition. Descartes.

REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO. Civitas Dei. In: **Opera Omnia (Patrologiae Latinae)**. Paris: J-P Migne, 1865.
- APOLLONIOS DE RHODES. **Argonautiques. Texte établi et commenté par Francis Vian et traduit par Émile Delage**. Paris: Les Belles Lettres, 1976.
- BACON, F. **O progresso do conhecimento**. Trad. Raul Fiker. São Paulo: Ed. UNESP, 2007.
- BELAVAL, Y. **Leibniz critique de Descartes**. Paris: Gallimard, 1960.
- BRIOSO SÁNCHEZ, Máximo. “El concepto de divinidad en las Argonáuticas de Apolonio de Rodas”. In: FÉREZ, Juan Antonio López (Org.). **Mitos en la Literatura Griega, Helenística e Imperial**. Madrid: Ediciones Clásicas, 2003.
- BURTT, Edwin A. **As bases metafísicas da ciência moderna**. Trad. José Viegas Filho. Brasília: Ed. da Universidade de Brasília, 1991.
- COTTINGHAM, Jonh. **Dicionário Descartes**. Trad. de Helena Martins. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.
- D’ALEMBERT. **Discours Préliminaire à l’Encyclopédie**. Paris: Flammarion, 1986.
- DESCARTES, R. **Oeuvres de Descartes. Publiées par C. Adam & P. Tannery**. Paris: Vrin, 1974.
- DONATELLI, Marisa C. de O. F. O generoso cartesiano. **Philosophica – Revista de Filosofia da História e Modernidade**, Universidade Federal de Sergipe/São Cristóvão, n. 2, mar. 2001.
- FERREYROLLES, G. L’influence de la conception augustinienne de l’histoire au XVII e. siècle. **XVIIe. Siècle**, n. 135, avril/juin, 1982.
- GIANGRANDE, Giuseppe. Apolonio de Rodas y las Musas apuntadoras. **Minerva**, n. 12, p. 82-89, 1998.
- GILSON, E. Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien. Paris: Vrin, 1984.
- GOUHIER, H. **La pensée métaphysique de Descartes**. Paris: Vrin, 1962.
- GRELL, C. **L’histoire entre érudition et philosophie**. Paris: PUF, 1993.
- GUSDORF, G. **La Révolution Galiléenne (II)**. Paris: Payot, 1969.
- HESÍODO. **Os trabalhos e os dias**. Trad. de Marly Lafer. São Paulo: Iluminuras, 1990.
- _____. **Teogonia**. Trad. de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1992.

HOMERO. **Odisséia**. Trad. de Manoel Odorico Mendes. São Paulo: Edusp, 1996.

KRIEGEL, B. **La défaite de l'érudition**. Paris: PUF, 1988.

LA BRUYÈRE. **Des caracteres – De la mode**. Paris: Chez Estienne Michallet, 1696.

LE GOFF, J. Memória. In: ENCICLOPÉDIA EINAUDI. Trad. de Irene Ferreira. Lisboa: Casa da Moeda, 1984. (Memória e História, v. 1).

MARROU, H-I. Qu'est-ce que l'histoire. In: SAMARAN, Ch. **L'histoire et ses méthodes**. Paris: Gallimard, 1961. (Bibliothèque de la Pléiade).

NICOLE, P. Faiblesse de l'homme. In: **Essais de Morale**. Paris: G. Desprez, 1701.

PINTARD, R. **Le libertinage érudit dans la première moitié du XVIIe. siècle**. Paris: Boivin, 1943.

SOPHOCLE. Electre. In: **Théâtre complet**. Paris: Flammarion, 1964.

TORRANO, Jaa. “Musas e Ser”. In: HESÍODO. **Teogonia**. Trad. de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1992.

VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e pensamento entre os gregos**. Trad. de Haiganuch Sarian. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

MINIBIOGRAFIA

Edmilson Menezes

Possui pós-doutorado em História da Filosofia Moderna pela Université de Paris I / Panthéon – Sorbonne. É doutor em Filosofia pela Unicamp e atuou como pesquisador na Université Catholique de Louvain. Foi organizador e ex-coordenador do GT Filosofia da História da ANPOF. Atualmente é professor associado do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Sergipe e membro do Núcleo de Estudos e Pesquisas em Filosofia da História e Modernidade (NEPHEM). É pesquisador do CNPq. Dentre outros, publicou a tradução do *Começo Conjectural da História*, de I. Kant (UNESP, 2010) e organizou *Leituras Kantianas* (Imprensa Oficial/ Segrase, 2014).