

## Memória e esquecimento:

### notas a lápis sobre a escrita da história

Thiago Rodrigues<sup>1</sup> e Edinailton Costa<sup>2</sup>

**Resumo:** este ensaio busca explorar a relação entre a memória e o esquecimento a partir do registro do pensamento de Paul Ricoeur. Com este objetivo, o percurso trilhado segue os vestígios deixados por Jeanne-Marie Gagnebin. Considera, para isso, necessário problematizar o lugar da escrita histórica e da narrativa como elementos constitutivos do próprio processo da história. Ricoeur elege, então, Platão e Nietzsche como aliados. Apesar do improvável encontro, ambos os autores parecem se reunir em suas críticas, respectivamente, ao registro escrito e ao caráter cientificista da historiografia do século XIX. A tessitura proposta acaba por exigir a reabilitação prudente do esquecimento em consonância com a política da justa memória.

**Palavras-chave:** Escrita; Esquecimento; História; Memória; Narrativa.

### Memory and forgetting: pencil notes on the writing of history

**Abstract:** this essay seeks to explore the relationship between memory and forgetting based on the record of Paul Ricoeur's thought. With this objective in mind, the path followed follows the traces left by Jeanne-Marie Gagnebin. For this, it considers it necessary to problematize the place of historical writing and narrative as constitutive elements of the history process itself. Ricoeur then chose Plato and Nietzsche as allies. Despite the improbable encounter, both authors seem to meet in their criticisms, respectively, to the written record and the scientific character of 19th century historiography. The proposed fabric ends up demanding a prudent rehabilitation of oblivion in line with the policy of fair memory.

**Keywords:** Forgetting; History; Memory; Narrative; Writing.

---

<sup>1</sup> Doutor em filosofia pela Universidade Federal de São Paulo (Unifesp), Docente e coordenador no Centro Universitário Assunção (UNIFAI). E-mail: [thiago\\_rodrigues@usp.br](mailto:thiago_rodrigues@usp.br).

<sup>2</sup> Edinailton Costa: Aluno do curso de Bacharelado em filosofia do Centro Universitário Assunção (UNIFAI). E-mail: [edinailtonjcosta@gmail.com](mailto:edinailtonjcosta@gmail.com).

## Prólogo

Lembrar escrever esquecer, eis a matéria da história. O esforço para não esquecer aquilo que marca nossa humanidade configura o exercício da escrita histórica, a tentativa vã de capturar a Verdade da existência.

Nesse sentido, constatar que o homem é resultado das determinações materiais não equivale a negar sua responsabilidade pelo movimento da vida, noutras palavras, mesmo que a existência seja resultado dos condicionamentos concretos, ainda assim são as ações humanas que configuram o motor da história. Entretanto, essa entidade abstrata a que chamamos Humanidade não existe, a história é construída por homens concretos inseridos na singularidade dos dramas existenciais. É porque não assumimos nossa responsabilidade histórica que elegemos ídolos que precisamos cultuar continuamente, ou seja, é para não nos lembrarmos de que somos a face da barbárie que nos refugiamos na segurança de uma ciência da história. Em suma, entre aquilo que escolhemos lembrar e todo o resto que não podemos esquecer inscrevemos nosso futuro incerto — mas necessário — no movimento da história. A (r)existência concreta inserida na dinâmica do cotidiano é o que define o que somos, nossa história e nossa humanidade. Essa trama, tal como se apresenta, sugere o problema central que orienta este ensaio: qual o lugar da narrativa histórica para a construção da própria história? Haveria uma cisão entre a escrita da história e o movimento da vida? O que significa narrar aquilo que (não) vivemos? E, no limite, por que escolhemos ídolos abstratos como objetos de culto? Noutros termos: quem elege os heróis da história?

A dramaticidade desta tessitura nos reporta à filosofia iconoclasta de Friedrich Nietzsche, pois, como sabemos, em sua *Segunda consideração extemporânea* o filósofo apresenta sua suspeita em relação aos perigos da escrita histórica, ou seja, aos riscos de se entregar à análise abstrata em detrimento da afirmação da vida. A defesa de uma ciência da história, no registro dessa filosofia, nada mais é que um embuste.

Antes de Nietzsche, porém, numa passagem exaustivamente citada de seu *Fedro*<sup>3</sup>, Platão também alertava para os perigos da escrita histórica em detrimento da memória viva. Passado e presente exigem-se mutuamente na conformação da vida às imprecisões do futuro. Mesmo Platão, herdeiro do método socrático, reconhecia o

---

<sup>3</sup> Em benefício da economia do texto, todas as referências ao *Fedro* de Platão serão feitas a partir da datação dos parágrafos da obra, algo que permite o acesso imediato a todas as edições do livro. Exceto quando se tratar de uma tradução específica que se pretende privilegiar, nesses casos a passagem será referenciada em nota de rodapé.

primado da existência no que se refere ao movimento da vida, mesmo que, no limite, o filósofo sonhasse com a imobilidade das formas. Essa leitura com traços existencialistas do problema anunciado busca subsídios no pensamento de Paul Ricoeur, mais especificamente em seu monumental *A memória, a história, o esquecimento*, mas sem se evadir do necessário recurso a outras obras do autor e, principalmente, aos comentários de Gagnebin no memorável ensaio crítico intitulado *Os prelúdios de Paul Ricoeur*, no qual a autora realiza uma espécie de resenha crítica da referida obra do hermeneuta francês.

Em alguma medida a história é resultado do encontro da vida com nossas representações, tal é o sentido da pergunta pelo lugar da escrita histórica como um dos elementos constitutivos do próprio processo histórico.

Convém, então, compreender como Platão realiza sua crítica ao lugar da escrita como esquecimento da vida, ao menos de acordo com o que sugere Ricoeur na letra de Gagnebin: “a respeito da escrita da história, não deveríamos também nos perguntar se ela é remédio ou veneno?”<sup>4</sup> É preciso explicitar a maneira como o filósofo grego responde a esta pergunta, pois assim poderemos compreender melhor aquilo que afirma Ricoeur.

## I. O lugar da memória em Platão ou “É preciso lembrar”

Como nos alerta Gagnebin acerca de Paul Ricoeur em seu livro *A memória, a história, o esquecimento*, nos dois prelúdios dedicados à segunda e terceira parte daquele trabalho, o autor trata do problema da ciência histórica e da escrita da história. Nesse sentido, o pensador lança sobre este tema a seguinte suspeita: não se apresentaria a escrita da história como oposição à memória viva? Não seria esta modalidade da memória uma espécie de impedimento à verdadeira manifestação da memória? Em outras palavras, não seria esta defesa do registro escrito um “não aos riscos do presente”? E, para além daquilo que é explicitado por Gagnebin em seus comentários aos tais prelúdios, não seriam estes “riscos” da escrita os momentos privilegiados em que o passado relampeja se oferecendo como possibilidade de compreensão do presente? Nesse sentido, o apropriar-se desta reminiscência na emergência do agora não nos permitiria assumir os “riscos do presente”?

Ricoeur utiliza-se, no primeiro e segundo prelúdio respectivamente, do mito do nascimento da escrita no *Fedro* platônico, e da suspeita sobre a cientificidade histórica

---

<sup>4</sup> RICOEUR, P. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Ed. da Unicamp, 2007, p. 175 Na realidade, aqui Ricoeur cita Derrida em seu famoso livro *A farmácia de Platão*.

na *Segunda Consideração Extemporânea* de Nietzsche. Apesar da desconfiança lançada sobre a história, a comentadora dos prelúdios não deixa de notar que a própria memória passa ilesa por esta desconfiança: — “esta é a minha suspeita!” — dispara Gagnebin: “Ricoeur não elucida as críticas enunciadas por Platão e, mais ainda, por Nietzsche, em relação à memória, críticas sem dúvida diferentes quanto ao objeto e à visada, mas presentes em ambos os filósofos em cena”<sup>5</sup>. Ainda assim, Nietzsche e Platão aparecem no texto do filósofo francês unidos em favor da “verdadeira memória viva” e da “verdadeira vida”. No entendimento da comentadora, essa união residiria na “crítica cultural”, isto é, a “crítica de suas respectivas contemporaneidades”: em Nietzsche, ao historicismo<sup>6</sup>, em Platão, aos discursos escritos dos oradores.

No mito do nascimento da escrita contido no *Fedro*, a fala de Sócrates nos apresenta o valor da memória oral viva em oposição à memória sobressalente, isto é, a escrita. Partindo da interpretação de Jacques Derrida, em seu famoso ensaio *A Farmácia de Platão*, o primeiro prelúdio de Ricoeur estende o tema do mito de origem da escrita ao da história escrita, em sua ambiguidade de *phármakon*, ou melhor, em sua dupla potencialidade — enquanto remédio e/ou veneno. Sobre a legitimidade da interpretação do mito da origem da escrita como do nascimento da história, afirma o autor em *A memória, a história, o esquecimento*:

Que o mito da origem da escrita possa, ao sabor da reescrita, soar como um mito da origem da história, essa extensão é, se posso dizer, autorizada pelo próprio mito, na medida em que seu tema é o destino da memória, mesmo que a ironia seja nele dirigida, em primeiro grau, contra os “discursos escritos” de oradores como Lísias.<sup>7</sup>

Cumprido, então, o recurso às palavras de Platão em seu *Fedro*, no que se refere ao mito da invenção da escrita. Diz o filósofo, por intermédio de Sócrates, que

<sup>5</sup> GAGNEBIN, J. M. *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo: Ed. 34, 2009, p. 181.

<sup>6</sup> Além de Aristóteles, no berço deste conceito de inatualidade (*dynamis*), mencionemos uma aplicação posterior, nos possíveis da história, na história em potência, neste “apelo” do passado “que não pode ser rejeitado impunemente” (Benjamin, Tese II), que precisa esquecer o presente, este imobilismo saturado de memória, do mesmo modo como a “ideia de uma política da justa memória” parece propor, para só então ser capaz de juntar os cacos do passado, e desfazer a vitória (passada e presente, porquanto perene na letra) do vencedor: “Pois o Messias não vem apenas como salvador; ele vem também como o vencedor do Anticristo. O dom de despertar no passado as centelhas da esperança é privilégio exclusivo do historiador convencido de que também os mortos não estarão em segurança se o inimigo vencer. E esse inimigo não tem cessado de vencer” (Tese VI). Como se verá a referência a Benjamin não é gratuita.

<sup>7</sup> RICOEUR, P. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Ed. da Unicamp, 2007, p. 151.

em Náucratis, no Egito — assim o mito nos conta (274c-275b)<sup>8</sup> — vivia o deus Theuth, pai do cálculo, da aritmética, geometria e astronomia; pai também dos jogos de gamão e de dados, e, finalmente, pai da escrita<sup>9</sup>. O deus apresenta então cada um de seus filhos a Thamous, rei de todo o Egito. Desse modo, o rei julgava, com elogio ou censura, se belos ou não. Ora, no mito do nascimento da escrita, a apresentação rica em louvores foi contraditada por uma réplica que aponta, antes de tudo, a parcialidade de Theuth: “tu, sendo o pai das letras, por afeição disseste o contrário do que elas podem” vir a fazer. Mas o que foi dito da escrita de tão disparatado? Theuth advoga que esta seria o remédio para a sabedoria e para a memória, isto é, que a escrita seria o conhecimento capaz de tornar os egípcios mais sábios e memoriosos.

Torna-se imperativo então a pergunta: mas a escrita é, de fato, um remédio contra o esquecimento? Para Thamous, a escrita é o medicamento não para memória, mas para recordação, ou seja, quando compreendida como sucessora da memória viva, o registro escrito converte-se em veneno, por seus efeitos colaterais. Prejudicando justamente o que promete auxiliar, a escrita é causa de esquecimento, pois contradita o exercício da verdadeira memória. Portanto, a confiança nos registros externos, em detrimento das próprias letras escritas na alma, ao invés de resultar em sabedoria verdadeira, é causadora de ilusão.

Neste ponto da narrativa platônica, Ricoeur problematiza o lugar da escrita, explicitando o caráter ambíguo de toda crítica ao registro textual que se vale da própria escrita como instrumento necessário. Pergunta-se o filósofo: “não se volta Platão contra sua própria escrita, ele que escreveu e publicou seus diálogos?”<sup>10</sup>. Vislumbramos aqui o caráter tensional que marca o lugar ocupado pela escrita da história, problema que orienta este ensaio. Nesse sentido ainda, poderíamos considerar, a respeito do mestre de Aristóteles, que, à margem daquela “seriedade” do peripato, a escrita em forma de diálogo é, por assim dizer, um brinquedo, mas um brinquedo sério, como se observará adiante. Ainda assim, o diálogo enquanto registro textual não “pode se defender” e nem “sabe falar e calar diante de quem é preciso”, ele é simulacro do discurso daquele que tem a ciência (inscrita) na alma, daquele que

<sup>8</sup> Como o texto de Platão será inúmeras vezes sugerido ao longo deste tópico, tal como anunciado anteriormente, optou-se pelo uso da datação no corpo do texto. Para tanto, utilizou-se como edição de referência: PLATÃO. *Fedro*. Trad. de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Ed. 34, 2016. 1ª Ed.

<sup>9</sup> Sócrates, enquanto narrador, se refere a uma descoberta (274c: *heurein*) destas técnicas, e à descoberta de um *phármakon* (274e: *phármakon heuréthe*; 275a: *phármakon heures*), mas a metáfora da paternidade, que aparece a seguir no mesmo mito, com relação às tais descobertas, é essencial nas leituras com as quais travamos interlocução, além de autorizada pela bela poesia platônica, que brinca com os sentidos da arte e do engendrar, ou gerar filhos. Por exemplo, em 274e: “Ó tecnicíssimo (*tekhnikótate*) Theuth, um é o capaz de engendrar (*tekhein*) os elementos da arte (*tékhnēs*)...”. A tradução é de José Cavalcante de Souza.

<sup>10</sup> RICOEUR, P. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Ed. da Unicamp, 2007, p. 154.

tem o “discurso vivo e animado” (276a), na contramão, portanto, da memória autêntica defendida no texto platônico em questão.

Platão empreende, então, uma comparação entre o texto e as plantas que logo florescem e murcham nos jardins de Adônis, figura da qual Ricoeur não fará interpretação irônica, como a maioria dos comentadores desta passagem costuma fazer<sup>11</sup>. Ricoeur, mais do que atenuar “a ideia de uma condenação definitiva da escrita por Platão”, tal como nota Gagnebin, parece defender o lugar do texto como memória válida: algo entre a seriedade do cálculo e o jogo de dados. No entanto, antes de passar a esta consideração, é preciso lembrar a relevância da leitura positiva da alegoria dos jardimzinhos de escritos, este tesouro de lembranças para a velhice esquecida, e a metáfora da inscrição na alma, que preparam, em Ricoeur, uma “reabilitação prudente da escrita”<sup>12</sup>, motivo pelo qual o texto platônico poderia ser transportado ao problema da escrita da história.

Recordemos que as letras, filhas de Theuth, são irmãs (274c-d) de jogos (gamão e dados), e de certos conhecimentos (aritmética, cálculo, geometria, astronomia), numa familiaridade que aponta, de maneira sutil, para a relação entre o lúdico e o epistêmico-pedagógico, que será melhor explorada na função vantajosa dos jardimzinhos de escritos (276b-276e), “semeados por brincadeira”, como um exercício para jovens enquanto aprendem e um lembrete para velhos que já necessitam se apoiar nas muletas daquelas recordações que serão úteis apenas a quem as escreveu. Seria este o lugar da história escrita: um registro passageiro e um brinquedo senil?

Jogo bem vindo para esses velhinhos que Nietzsche atacará na *Segunda Consideração Intempestiva*. Mas como é sério o jogo que anima os discursos que têm por objeto a justiça e por método a dialética! Jogo no qual se experimenta prazer, mas no qual igualmente se é tão feliz quanto pode sê-lo um homem: o justo, com efeito, aí se vê coroado de beleza (277a)!<sup>13</sup>

Theuth apresenta a escrita ao juiz desta como medicamento para a memória (274e). Isso já pressupõe o esquecimento como uma fatalidade. Na luta contra este esquecimento é que os caracteres escritos são apresentados como droga curativa. Mas o rei julga que, ao contrário do que promete o pai das letras (275a), estas tendem a prejudicar a memória. Um causador de esquecimento, ignorância e aparência de sabedoria. Thamous não deixa de observar: tornando estes saturados de boataria

<sup>11</sup> GAGNEBIN, J. M. *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo: Ed. 34, 2009, p. 183.

<sup>12</sup> GAGNEBIN, J. M. *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo: Ed. 34, 2009, p. 183.

<sup>13</sup> RICOEUR, P. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Ed. da Unicamp, 2007, p. 154.

(*poliékoōi*)<sup>14</sup> e sem ensino; desavisados que parecem muito avisados; aparentes sábios, e, finalmente, difíceis de conviver (275a-b).

Antes de avançarmos, no entanto, torna-se imperativo perguntar: mas que ideia faz Platão do esquecimento? Seria apenas algo prejudicial? Façamos uma breve digressão, observando o texto platônico em perspectiva panorâmica, isto é, para além do presente diálogo, naquilo que é pacífico sobre o conceito de reminiscência. Para tanto, recorreremos a Giovanni Reale, em seu *Léxico da Filosofia Grega e Romana*. Sobre o verbete *Anamnese*, ele nos diz que:

Poder-se-ia chamar *memória metafísica*, na medida em que *implica uma comunhão estrutural da alma humana com o mundo metaempírico* e uma *visão original do mesmo*, que se atenuam nas reencarnações periódicas, se obscurecem, mas nunca desaparecem e, portanto, vêm de novo à tona.<sup>15</sup>

Mas o que esta definição nos fala sobre esquecimento? Ela mais parece, pelo contrário, falar da memória, porém, “diversamente da memória, a anamnese não está presa à dimensão temporal”<sup>16</sup>. É justamente aí, na atemporalidade desta “*memória metafísica*”, que suspeitamos residir o ato de esquecer. Para argumentar em favor desta assertiva retornaremos a nossos primeiros interlocutores, para justificar o breve abandono que faremos de seus comentários à interpretação que nos serviu de base até o momento, qual seja, aquela contida no ensaio *A Farmácia de Platão*, de Jaques Derrida. Em seguida recorreremos outra vez ao diálogo platônico que centraliza nosso tópico, mais especificamente ao trecho imediatamente posterior àquele do mito da invenção da escrita no *Fedro*.

Ao longo de seu primeiro prelúdio, Ricoeur não nos fala senão do esquecimento “induzido pelo pretenso dom da escrita” e do inevitável ocaso da memória no crepúsculo da vida, o esquecimento “sofrido como um malefício da idade”<sup>17</sup>. Gagnebin tampouco menciona algum aspecto vantajoso que possa ter o esquecimento na concepção que Platão faz dele. Porém, nos parece que este é mencionado uma terceira vez, sem ser nomeado de forma alguma, no trecho a seguir:

<sup>14</sup> Carlos Alberto Nunes traduz esse termo por “ouvirem um mundo de coisas”. A metáfora é excelente, bem como a versão para “muito informados”, dada por José Cavalcante de Souza. Optamos por “saturados de boataria”, versão nem tão literal, nem tão criativa, mas que parece dar conta de uma realidade política pressentida por Theuth e vivida por nós: o excesso de informações falsas na era da informação — a memória escrita e corriqueiramente venenosa do hipertexto eletrônico.

<sup>15</sup> REALE, G. *História da filosofia grega e romana*, Vol. IX: *Léxico da filosofia grega e romana*. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p. 18.

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> RICOEUR, P. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Ed. da Unicamp, 2007, p. 153.

*Fedro*: Ó Sócrates, facilmente contos egípcios tu fazes — ou de onde quer que queiras.

*Sócrates*: E os que, ó amigo, serviam no santuário de Zeus em Dodona, de um carvalho diziam que as primeiras palavras divinatórias surgiram. Aos homens de então, por não serem sábios como vós os da nova geração, bastava em sua ingenuidade ouvir de um carvalho ou de uma pedra, *contanto que dissessem a verdade*. (275b-c, grifo nosso).

Contidas nesta breve narrativa, as premissas que enumeraremos a seguir nos remetem ao conceito de reminiscência que definimos acima: 1) não importa se Sócrates inventa mitos egípcios ou de onde queira; 2) o que importa é saber se o que é dito é verdade. Portanto, uma vez que esta verdade está nas formas e que estas, fora do tempo, são acessíveis apenas por meio da anamnese, esta “*comunhão estrutural da alma humana com o mundo metaempírico*”, nos dizeres de Giovanni Reale<sup>18</sup>, a única memória digna, será daquilo que é não-mais-velado em conformidade com as ideias, um des-esquecimento (*a-létheia*) do esquecido antes do nascimento. Todo o restante é para ser apagado que apareceu no mundo, não merece qualquer registro, e o que mereceria não pode ser registrado, somente a alma do que conhece é capaz de trazer do velamento aquilo que é memorável, porquanto verdadeiro (esta reatualização das formas imperecíveis no fluxo temporal), servindo a escrita apenas de muleta e exercício lúdico para velhos que guardaram para si o seu tesouro de escritos. Este é o esquecimento inexorável da reminiscência, que lembra da ideia enquanto apaga a aparência, um esquecimento ativo em função da memória verdadeira que, vale lembrar, é sempre viva e não depósito morto de lembranças.

Ainda sobre a função veritativa da memória no discurso, notemos que, no ensaio crítico de Gagnebin, a metáfora do *phármakon* não é aplicada apenas à ambiguidade da escrita, mas ao próprio *lógos* também. Queremos deixar claro que a autora, neste percurso, explicita o problema no interior do registro platônico. Há um discurso que esconde e outro que diz a verdade. “Não preciso dizer que esta última concepção é aquela da tradição filosófica clássica, instaurada por Platão contra a linhagem sofístico-retórica”<sup>19</sup>. Mas podemos verificá-la, se quisermos, no diálogo em questão, no arco argumentativo que vai de 260a até 261d. Há uma oposição na própria oralidade enquanto remédio e enquanto veneno e não apenas na sua escrita. A fala de Górgias, Protágoras, Lísias, Hippias, é prejudicial, enganadora. O *lógos* platônico tem função veritativa. Sua origem: as formas conhecidas muito antes do

<sup>18</sup> REALE, G. *História da filosofia grega e romana*, Vol. IX: *Léxico da filosofia grega e romana*. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p. 18, grifo do autor.

<sup>19</sup> GAGNEBIN, J. M. *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo: Ed. 34, 2009, p 184.



nascimento, esquecidas imediatamente antes deste e rememoradas ao longo da vida e da busca pessoal.

A distinção entre a rememoração, ou melhor, a verdadeira memória viva, e a memória sobressalente, está fundada, em Platão, na teoria das formas. Sendo assim, como é possível fazer tal distinção sem as ideias como substrato metafísico garantidor da verdade daquilo que é rememorado? Uma vez que, nas palavras da autora, “não é mais possível, em termos filosóficos e conceituais atuais, aceitar a certeza dessa *anamnèsis* esplendorosa...”? Gagnebin sugere que o “pequeno milagre da memória”, qual seja, o “reconhecimento”, e a confissão de que ele pode falhar, demonstram tanto a maneira como Ricoeur se choca com este problema quanto uma possível justificação da “necessidade da inscrição de rastros”, com suas indesejáveis consequências. Na tinta do autor de *A memória, a história, o esquecimento*, temos a seguinte retomada do assunto tratado no primeiro prelúdio:

O fato maior que faz surgir a comparação entre o projeto de verdade da história e a visada de fidelidade da memória é que o pequeno milagre do reconhecimento não tem equivalente na história. Esse fosso, que nunca será inteiramente preenchido, resulta do corte, que se pode qualificar de epistemológico, que o regime da escrita impõe ao conjunto das operações historiográficas. Estas, como temos repetido, são do princípio ao fim tipos de escritas, desde a etapa dos arquivos até a escrita literária em forma de livros ou de artigos oferecidos à leitura. Sob esse aspecto, pudemos reinterpretar o mito do *Fedro* sobre a origem da escrita — ou pelo menos da escrita confiada a signos externos — como mito da origem da historiografia em todos os seus estados.<sup>20</sup>

A escrita, de acordo com o que expusemos, é autorizada pelo *Fedro* sob certas condições, mas de modo algum necessária, podendo atuar mesmo como adversária da memória, que, apesar de se referir sempre à imobilidade das formas, somente se faz presente no movimento da vida. Em outras palavras, na alma daquele que rememora e que, enquanto relembra o verdadeiro, se esquece das singularidades apenas aparentes e imperfeitas, como sombras do real. Talvez possamos extrair destas considerações sobre o mito, senão uma política da justa memória, uma política do justo esquecimento, vislumbrando aqui o engajamento de Platão na justa memória da *pólis* (que desde a *Apologia de Sócrates* já abalava as narrações do vencedor), engajamento com o qual o autor de *A memória, a história, o esquecimento* se identifica já na introdução de seu livro. Defender a justa lembrança de Sócrates é também, em alguma medida, defender o esquecimento. A capacidade que temos de abandonar

<sup>20</sup> RICOEUR, P. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Ed. da Unicamp, 2007, p. 504.

opiniões, de reconstruir nossas crenças, deixando de contar para nós próprios a mesma história, de esboçar um sorriso de alívio ao constatar que era justa a suspeita de que algo estava fora do lugar há muito tempo, só não se descobria ainda o quê – tal fato seria, nesse sentido, uma forma louvável com a qual o esquecimento se apresenta em todas as épocas da história, seja de uma comunidade, seja de uma vida humana. É pela suspeita sobre a utilidade da escrita e o esquecimento inexorável do ato de lembrar, que as conclusões deste tópico seguirão ao encontro da *Segunda Consideração Extemporânea de Nietzsche*.

## II. O lugar do esquecimento em Nietzsche ou “É preciso esquecer”

O escritor argentino Jorge Luis Borges, em um de seus mais conhecidos contos, *O Aleph*, narra a história de um homem que encontra, em um vão da escada em seu porão, uma abertura que permite enxergar com clareza todo o conhecimento possível. Borges descreve o *Aleph* como “o lugar onde estão, sem se confundirem, todos os lugares do mundo, vistos de todos os ângulos”<sup>21</sup>, ou seja, a experiência descrita pelo autor corresponde a um ponto, uma espécie de buraco, no qual é possível observar o passado, o presente e o futuro simultaneamente, algo análogo à visão de Deus. Desse modo, o escritor parece nos lembrar das vantagens do esquecimento para a vida, algo que conduz as seguintes questões: Quais seriam a utilidade e a desvantagem se pudéssemos nos lembrar de tudo aquilo que conhecemos? Ou pior, e se nos fosse dado o conhecimento de tudo aquilo que é? Questionamentos que, por sua vez, remetem ao desejo fundamental da metafísica no Ocidente, qual seja, o encontro com a Verdade do Ser ou com a imobilidade das formas. A Verdade, nesse registro, ou é universal ou não é. Dito isso, cumpre lembrar as palavras de Borges no referido conto, quando o personagem narrador, após acessar o *Aleph*, diz:

Na rua, nas escadarias de Constitución, no metrô, pareceram-me familiares todas as faces. Tive medo de que não restasse uma só coisa capaz de surpreender-me, tive medo de que jamais me abandonasse a impressão de voltar. Felizmente, depois de algumas noites de insônia, *agiu outra vez sobre mim o esquecimento*.<sup>22</sup>

<sup>21</sup> BORGES, J. L. *Ficções*. São Paulo: Globo, 1989, p. 130.

<sup>22</sup> BORGES, J. L. *Ficções*. São Paulo: Globo, 1989, p. 135 Grifo nosso.

Na letra do escritor, a impossibilidade de esquecer se apresenta como uma espécie de maldição, pois interditar a capacidade de se surpreender<sup>23</sup> com a realidade viva das coisas da experiência. A pretensão de captar o real em sua integralidade, no registro dessa imagem, equivaleria à elaboração de um mapa que correspondesse exatamente à realidade representada,<sup>24</sup> ou seja, Borges parece explicitar a impossibilidade ou a contradição de se esperar da análise abstrata a expressão exata do movimento da existência. Nesse sentido, a análise conceitual é, necessariamente, uma representação reducionista da existência em ato, em sua multiplicidade. Cabe, sobre tal sentença, uma breve digressão.

Quando a generalização abstrata promovida pelo conhecimento – isto é, pela constatação da regularidade de alguns fenômenos – promove determinada particularidade vivencial à categoria conceitual, acabamos também por perder o concreto da existência. Dito mais claramente, quando identificamos a categoria *Homem*, e, portanto, capturamos sua essência, o que se perde é o nome próprio, isto é, a singularidade do drama existencial. É justamente nesse sentido que entendemos que o motor da história é a subjetividade, pois, se “a existência precede a essência”, como quer o existencialismo sartriano,<sup>25</sup> então “devemos partir da subjetividade”. Nessa perspectiva, a história é escrita (vvida e narrada) por homens concretos, com necessidades também concretas e singulares, que se inserem nessa rede de condicionamentos mútuos. Se *um homem* não altera o rumo da história, isso não significa que ele não a faça, mas antes,<sup>26</sup> *que outros homens* também são responsáveis pelo movimento da história. Para encerrar esta digressão, é pertinente lembrar que a necessária criação de categorias abstratas acaba por promover uma espécie de esquecimento, o esquecimento daquilo que é singular. É no registro dessa ambiguidade que devemos buscar o lugar da escrita para a história.

Ora, se o projeto intelectualista – ou, se se prefere, idealista – pretende encontrar a verdade necessária e universal, e fracassa nessa tentativa, então esta derrocada talvez se deva ao fato de que a realidade concreta da existência não se

<sup>23</sup> Aqui talvez não configure um exagero afirmar o eco das noções de *espanto* e *admiração* [*thaumazein*], tão caras à nossa tradição filosófica. (Platão, *Teeteto*, 155d; Aristóteles, *Metafísica*, Livro I, 982b, p. 11).

<sup>24</sup> Ecoa aqui outro texto do escritor argentino. Cf. BORGES, J. L. *Sobre o Rigor da Ciência in: História Universal da Infância*, p. 111 Na letra do escritor: “Naquele império, a Arte da Cartografia alcançou tal Perfeição que o mapa duma única província ocupava uma cidade inteira, e o mapa do império uma província inteira. Com o tempo esses Mapas Desmedidos não bastaram e os Colégios de Cartógrafos levantaram um Mapa do Império que tinha o Tamanho do Império e coincidia com ele ponto por ponto. Menos Dedicadas ao Estudo da Cartografia, as Gerações Seguintes decidiram que esse dilatado Mapa era Inútil e não sem Impiedades entregaram-no às Inclemências do Sol e dos Invernos. Nos Desertos do Oeste perduram despedaçadas Ruínas do Mapa habitadas por Animais e por Mendigos; em todo o País não há outra relíquia das Disciplinas Geográficas”.

<sup>25</sup> SARTRE, J. P. *L'existencialisme est un humanisme*, Paris: Éditions Gallimard, 1996, p. 26

<sup>26</sup> Cf. SARTRE, J. P. *Questão de Método*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

deixa capturar pela pretensa abstração teórica. Em suma, para compreender a “realidade do real” parece necessário abarcar não apenas a representação conceitual, certamente necessária, todavia, torna-se imperativo compreender também o movimento da vida em ato, em sua multiplicidade concreta e existencial. É nesse sentido que compreendemos as palavras de Ricoeur quando o filósofo exige “a política da justa memória”. Justa, pois, por um lado, promove a justiça entre aquilo que deve ser lembrado e aquilo que precisa ser esquecido; mas, por outro lado, a “justa memória” permitiria também a exata adequação à realidade do real. Entendemos que Ricoeur encontra nesse projeto uma maneira de estabelecer a necessária correlação entre o abstrato da representação e o concreto da existência.

A expressão ficcional criada por Borges permite expressar alguns aspectos do problema *da utilidade e desvantagem da história para a vida*: 1) primeiro, sobre o que significa não esquecer, isto é, o autor nos alerta sobre os perigos desse caráter memorioso<sup>27</sup> requerido pela escrita da história; 2) em seguida, o autor permite perceber que o problema da escrita está relacionado com o pretense caráter unívoco da ciência histórica; 3) por fim, sua ficção alude à necessidade do esquecimento feliz, capaz de promover o lugar e a força do presente na história. Afinal, não esquecer, como vimos, se apresenta mais como uma maldição do que como uma dádiva dos deuses. Antes de avançar nesta discussão, entretanto, vale lembrar a passagem do *Fedro* de Platão na qual é narrada a invenção da escrita, pois permite alinhar aquilo que foi dito na primeira parte deste texto e aquilo que será defendido ao final; em seguida, com o propósito de estabelecer a relação entre a discussão anunciada e a *Segunda consideração extemporânea* de Nietzsche, é pertinente localizar o problema no registro do contexto de surgimento da filosofia da história, ou seja, cabe explicitar o entendimento da história como ciência no século XIX e o objetivo dessa ciência: compreender o sentido da história; assim, finalmente, estaremos prontos para tratar da apologia ao esquecimento proposta pelo filósofo alemão e a sua relação com o pensamento de Paul Ricoeur.

É preciso lembrar, com o propósito de estabelecer um mergulho vertical em nosso problema, o que diz o rei Thamous sobre os perigos da escrita no *Fedro* de Platão:

Mas, quando chegou a vez da invenção da escrita, exclamou Thoth: “Eis, oh Rei, uma arte que tornará os egípcios mais sábios e os ajudará a fortalecer a memória, pois com a escrita descobri o remédio para a memória. “Oh, Thoth, mestre incomparável, uma coisa é inventar uma arte, outra julgar os *benefícios ou prejuízos* que dela advirão para os

<sup>27</sup> Fazemos aqui novamente uma alusão ao escritor J. L. Borges, em *Funes, o memorioso*.

outros! Tu, neste momento e como *inventor da escrita*, esperas apenas dela, e com entusiasmo, todo o contrário do que ela pode vir a fazer! Ela tornará os homens mais *esquecidos*, pois que, sabendo escrever, deixarão de exercitar a memória, confiando apenas nas escrituras, e só se lembrarão de um assunto por força de motivos exteriores, por meio de sinais, e não dos assuntos em si mesmos. Por isso *não inventaste um remédio [phármakon] para a memória*, mas para a *rememoração*.<sup>28</sup>

Mas o que nos diz esta passagem sobre Nietzsche? E qual a relação entre a alegoria criada por Platão e o problema do esquecimento na letra do escritor argentino? O primeiro ponto de convergência reside na crítica às pretensões da escrita na tentativa de capturar o movimento da vida. No entanto, como sabemos, Platão submete a experiência à permanência das ideias, concepção radicalmente contrária à filosofia iconoclasta de Nietzsche, que chega a se referir à filosofia platônica como o início do fim da filosofia. Ricoeur, no entanto, parece ter percebido neste encontro que, apesar das diferenças, ambos os autores, Nietzsche e Platão, desconfiam da escrita da história. Platão porque percebe nesta a negação da memória viva, Nietzsche porque entende que a história ao intentar elevar-se ao registro da verdade histórica com pretensões de cientificidade, acaba por negligenciar o presente em sua potencialidade criadora. Sintetizando, a passagem de Platão permite formular nosso problema com a precisão e a justiça que a memória requer.

É nesse sentido, de acordo com o que aparece na passagem citada do *Fedro*, que o Rei Thamous deve “julgar as vantagens e desvantagens da escrita para a vida”, ou seja, cabe estabelecer se a invenção da escrita se constitui efetivamente como um remédio para a memória ou como um veneno [*phármakon*]. E, como se lê na passagem também, o Rei julga que a invenção será prejudicial, pois tornará os homens mais esquecidos.

Em síntese, Platão, na passagem citada, parece mobilizar todas as peças envolvidas nessa discussão, quais sejam, o lugar da escrita para a memória, isto é, quais são os “benefícios e os prejuízos” da escrita histórica para a vida; a relação entre a invenção da escrita e o esquecimento; o caráter de *pharmakon* dessa invenção; e, por fim, a distinção entre a memória e a rememoração.

É preciso não esquecer, tal como vimos na primeira parte, que as letras, irmãs dos jogos, tiveram sua reabilitação prudente através dos jardins de escritos (276b-276e), interpretados sem ironia por Ricoeur, de tal modo que, por um lado, se não se trata de substituir a memória viva pela escrita, por outro lado, no entanto, o caráter

<sup>28</sup> PLATÃO. *Fedro*. Lisboa: Guimarães editores, 2000, 274c, p. 121. Grifo nosso. Optamos aqui por citar a Trad. de Pinharanda Gomes, pois se aproxima mais das ideias que buscamos destacar.

lúdico desses jogos de palavras exige esse esforço para não esquecer. Antes de tratar, contudo, da “política da justa memória” requerida por Ricoeur, devemos lembrar da apologia do esquecimento empreendida por Nietzsche, algo que exige explicitar o entendimento sobre a história no contexto do autor, no Século XIX, pois Nietzsche realiza sua crítica justamente contra estas concepções.

### A concepção teleológica da história

O problema da invenção da escrita, quando inserido nas discussões sobre o caráter científico da história<sup>29</sup>, remete necessariamente às concepções teleológicas do movimento histórico, pois impõe as perguntas sobre o fim e o princípio do processo histórico: se a história se movimenta, qual seria a causa desse movimento? Qual seria o seu sentido? E mais do que isso, para onde caminha a história? Qual seria a sua finalidade (*télos*)? Tais perguntas, assim formuladas, carregam alguns pressupostos, como por exemplo, que haveria um sentido implícito ao desdobramento dos fatos que justificaria a procura por sua finalidade. O exemplo clássico desta concepção é a visão cristã que afirma o início e o fim último deste movimento (Criação-Escatologia).<sup>30</sup>

Como consequência deste modelo teleológico, surge a exigência de projetar sobre a figura daquele que *narra* a história – e que, portanto, a *escreve* – o desvendamento do sentido oculto dos acontecimentos, que permitiria, por sua vez, compreender para onde a história caminha. Nesse sentido, aquele que escreve a história é entendido como o representante da verdade histórica em sua dimensão científica. Por conhecer objetivamente as causas de determinados acontecimentos, o historiador seria capaz de realizar projeções objetivas que justificariam a continuidade do movimento progressivo dos acontecimentos em direção ao seu fim último.<sup>31</sup>

É nesse sentido que localizamos o surgimento do problema: primeiro, com a concepção cristã, de premissa escatológica e caráter providencial; posteriormente, já

<sup>29</sup> Neste ponto cumpre lembrar que não ignoramos a distinção, tão cara à Ricoeur, entre *filosofias da história*, *historiografia* e *historicismo*, nem tampouco buscamos amalgamar aqui os registros. No entanto, para os objetivos deste ensaio, acreditamos que é desnecessário explorar tal distinção por não interferir diretamente no argumento central do ensaio. Pelas mesmas razões não exploramos as distinções entre *rememoração* no quadro da metempsicose de matriz platônica e as da *Erinnerung* no caso das filosofias da história de filiação, por assim dizer, “hegeliana”.

<sup>30</sup> Cf. LÖWITH, K. *El Sentido de la Historia*. Madrid: Ed. Aguilar, 1958.

<sup>31</sup> Exemplo clássico desta concepção são algumas vertentes do marxismo, a saber, aquelas que afirmam que a história se determina “como o processo de autodesenvolvimento contraditório das forças produtivas” (BOITO, *O Lugar da Política na Teoria Marxista da História*, p. 65). Nesse sentido, Ricoeur em *Ideologia e Utopia* elege Althusser como seu principal interlocutor/opositor, pois, no entendimento de Ricoeur, o autor seria um legítimo representante do marxismo cientificista (sob a forma do estruturalismo). Essa cientificidade marxista é compreendida por Ricoeur como “uma tentativa de colocar entre parênteses qualquer referência à subjetividade e de negar, portanto, qualquer hipótese à pretensão de ser o sujeito quem dá sentido à realidade” (CRUZEIRO, *Recensões*, p. 182).

nos séculos XVIII e XIX, com a visão kantiana, em seu movimento da natureza (História Universal), e hegeliana, com o movimento do Espírito; para, finalmente, alcançar a visão de *alguns* marxistas, que defendem o autodesenvolvimento necessário das forças produtivas. É preciso lembrar, por fim, que aquilo que chamamos de concepção linear da história, teleológica, pressupõe a noção de progresso: movimento progressivo rumo a um fim determinado. É o que permite, nesse registro, postular o caráter científico da escrita da história. No entanto, nem todos os marxistas reduzem a história às determinações da matéria. Como lembra Gagnebin ao tratar de Walter Benjamin:

A social-democracia alemã é assim, no julgamento severo de Benjamin, duplamente responsável pela vitória do fascismo. Ela acreditou que o nazismo fosse um fenômeno anacrônico e excepcional, sem compreender o quanto ele poderia servir aos interesses do capitalismo [...] Tal prática, segundo Benjamin, possui sua base teórica numa concepção *teleológica* da história: a história se encaminha inexoravelmente em direção a uma meta preestabelecida e constatável “cientificamente”.<sup>32</sup>

Como veremos, a referência a Benjamin não é um ornamento gratuito ou um adorno desprovido de sentido. Não se trata de um mero jogo de palavras, mas antes, de compreender o lugar da memória para a vida, afinal falamos da história mediados pela escrita, por esse *jogo das letras*. Insolitamente, Nietzsche parece concordar com Benjamin nessa crítica ao caráter constatável “cientificamente” da história. Esperar passivamente que a história se encaminhe para o seu destino inexorável é contribuir para a ascensão do nazismo. Algo que, como sabemos, Nietzsche não fez.

É *preciso esquecer*, pois, como contradita Nietzsche, o “pensador supra-histórico [que] ilumina toda a história dos povos e dos indivíduos de dentro para fora, adivinhando com clarividência o sentido primordial dos diferentes hieróglifos”, acaba por interditar a própria vida presente.<sup>33</sup> Nesse sentido, o historiador finda por se afastar do processo vivo de criação do próprio movimento histórico, ou seja, ocupado em se lembrar do passado para justificar os acontecimentos atuais, o historiador se

<sup>32</sup> GAGNEBIN, J. M. *Walter Benjamin: os cacos da história*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1993.p. 18.

<sup>33</sup> NIETZSCHE, F. *Segunda consideração extemporânea: da utilidade e desvantagem da história para a vida*. In: *Obras Incompletas*. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1978, p. 68.

esquece de realizar a história no presente e, assim, construir o futuro.<sup>34</sup> Como consequência o filósofo alemão realiza sua célebre apologia ao esquecimento.

A crítica de Nietzsche ao “triunfo do lógico”<sup>35</sup> e o seu consequente elogio ao esquecimento se fundamentam na tese de que, para os historiadores eruditos, existiriam leis na história e as estatísticas, os dados factuais, seriam capazes de determinar os acontecimentos históricos analiticamente. Como consequência dessa concepção, acaba-se revestindo o trabalho de rememoração, típico dos historiadores, do ideal asséptico de cientificidade. Nesse registro, a dialética hegeliana, no entendimento do filósofo, seria a formatação mais radical dessa forma de negação da vida.

Noutras palavras, para Nietzsche, é sempre a posteriori que o narrador da história pretende estabelecer os vínculos artificiais entre os acontecimentos do passado e as determinações do futuro. A inteligibilidade da história permitiria decifrar o sentido do presente caracterizando aquilo que chamamos anteriormente de concepção teleológica. Esse guardador da verdade histórica, que é o historiador, acaba por atribuir certo sentido ao passado que, nesse registro, estaria justamente à sua espera. Por fim, a leitura do historiador reestabeleceria a forma que tradicionalmente obedeceria à linearidade e à continuidade como resultado de um processo progressivo rumo a determinado fim [*télos*]. Compreendemos, então, a conclusão de Nietzsche segundo a qual é preciso *esquecer* com o objetivo de cultivar a história em função dos fins da vida.<sup>36</sup>

Deparamo-nos com a defesa promovida por Nietzsche da “força de esquecer”, pois, para que a vida se imponha “apesar da morte, apesar dos mortos [com nome próprio], apesar do horror, passado e presente”,<sup>37</sup> é *preciso esquecer*. Denuncia o filósofo: “Esses *homens históricos* acreditam que o sentido da existência, no decorrer de seu processo, virá cada vez mais à luz; eles só olham para trás para, na

<sup>34</sup> Nesse mesmo sentido entendemos as palavras de Foucault que pontua com precisão cirúrgica em relação ao papel do historiador: “[...] habituados a procurar as origens, a percorrer de volta, indefinidamente, a linha dos antecedentes, a reconstituir tradições, a seguir curvas evolutivas, a projetar teleologias [...]. Ou, mais exatamente, é como se a partir desses conceitos de limiares, mutações, sistemas independentes, séries limitadas – tais como são utilizados de fato pelos historiadores. FOUCAULT, M. *Arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008. p. 13-14

<sup>35</sup> NIETZSCHE, F. *Segunda consideração extemporânea: da utilidade e desvantagem da história para a vida*. In: *Obras Incompletas*. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1978, p. 68. No sentido de que haveria leis que obedecem aos princípios lógicos que determinam o desenvolvimento progressivo e teleológico do processo histórico.

<sup>36</sup> NIETZSCHE, F. *Segunda consideração extemporânea: da utilidade e desvantagem da história para a vida*. In: *Obras Incompletas*. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1978, p. 60.

<sup>37</sup> GAGNEBIN, J. M. *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo: Ed. 34, 2009, p. 191-192. Cumpre destacar que a distinção entre “a morte” e “os mortos” permite converter o plural da segunda expressão em defesa da história, “com nome próprio”, isto é, tal passagem parece representar a necessidade de considerar o concreto da existência como matéria da história para além da abstração lógica promovida pela ciência histórica.



consideração do processo até agora, entenderem o presente e aprenderem a desejar com mais veemência o futuro”.<sup>38</sup> Para Nietzsche, esse compromisso dos historiadores com o caráter iluminador dos acontecimentos do passado, acaba por aprisioná-los nessa abstração teórica que contradiz a manifestação da vida no presente. Decorre, dessa denúncia, a necessidade do esquecimento feliz, que surge como manifestação alegre da vida e do presente.

Por um lado, o adestramento promovido por essa *dívida* com o passado, no qual o presente seria resultado da *culpa* que assumimos pelos acontecimentos que nos antecederam, acaba por condicionar o agora impregnando-o de sentido; por outro lado, o compromisso com o futuro, com essa “*promessa* como educação para a memória”<sup>39</sup>, exige como resultado o afastamento da *força ativa do esquecimento*. Portanto, se Nietzsche não faz “uma política da justa memória”, ao menos o autor permite que se busque algo nesse sentido, visto que o *compromisso (dívida)* com o passado e a *promessa* de futuro não se converteriam em negação do presente e da própria vida.

Essa condenação da vida do presente pela adoração do passado ou pelo abandono no futuro aparece da seguinte forma na letra do filósofo:

O sentido histórico, quando reina irrefreado e traz todas as suas consequências, erradica o futuro, porque destrói as ilusões e retira às coisas sua atmosfera, somente na qual elas podem viver. A justiça histórica, mesmo quando exercida efetivamente e em intenção pura, é uma virtude pavorosa, porque sempre solapa o que é vivo e o faz cair: *seu julgamento é sempre uma condenação à morte*.<sup>40</sup>

É preciso esquecer, portanto, contra essa condenação à morte, para que o homem possa voltar a manifestar a força criadora do presente como afirmação da própria vida. Pois a história, nesse registro, não comporta um sentido intrínseco e inexorável, ao contrário, Nietzsche defende o caráter aleatório, irracional e gratuito da história. Se não há nada que determine seu movimento, então a história, em tintas nietzscheanas, deve ser assumida sem o peso dessa dívida/culpa pelos acontecimentos passados e sem a promessa castradora de um futuro idílico.

Constatamos então que, para Nietzsche, o “homem teórico” corresponde às exigências dadas nas concepções teleológicas, pois pretende explicar os

<sup>38</sup> NIETZSCHE, F. *Segunda consideração extemporânea: da utilidade e desvantagem da história para a vida*. In: *Obras Incompletas*. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1978, p. 59. Grifo nosso.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 190.

<sup>40</sup> NIETZSCHE, F. *Segunda consideração extemporânea: da utilidade e desvantagem da história para a vida*. In: *Obras Incompletas*. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1978, p. 65.

acontecimentos presentes através do conhecimento das estatísticas e das leis históricas. “Como, a estatística prova que há leis na história? Leis?”<sup>41</sup>, pergunta-se o filósofo. Nesses termos, o conhecimento se constitui como negação da própria vida, pois instaura uma tensão entre história e vida, em outras palavras, entre a análise abstrata e o esquecimento da nossa própria condição como seres mortais. Lembrar que nossa condição é finita significaria então assumir a necessidade de esquecer que somos resultado dos nossos crimes passados, não para nos livrarmos da responsabilidade, mas, ao contrário, para assumirmos a tarefa de construir o presente. Afirma Nietzsche: “[...] enquanto há leis na história, as leis não valem nada e a história não vale nada”<sup>42</sup>. Por fim, sentencia Nietzsche: “*Fiat veritas, pereat vita*” [Haja a verdade, pereça a vida]<sup>43</sup>.

A pena atribuída aos historiadores, por Nietzsche, permite alinhar nosso percurso nesta etapa, pois estes guardadores da verdade, ao esperarem que “a própria história fique guardada, lindamente ‘objetiva’” e abstrata, acabam por atestar que “[...] o sentido histórico torna [os historiadores] seus servidores passivos e retrospectivos.”<sup>44</sup> Nunca o contrário.

Deste modo, o historiador, como inventor da história, “espera apenas dela, e com entusiasmo, todo o contrário do que ela pode vir a fazer”, pois explicar os dramas concretos com análises abstratas implica abandonar a própria vida, convertendo os homens em expectadores da própria morte. Em intérpretes da existência já determinada extrinsecamente.

Quem não ousa mais confiar em si, mas involuntariamente, para sentir, pede conselho junto à história: “Como devo sentir aqui?”, este se torna pouco a pouco, por pusilanimidade, espectador, e desempenha um papel, no mais das vezes até muitos papéis, e justamente por isso desempenha cada um deles tão mal e superficialmente.<sup>45</sup>

A história ao invés de lançar os seres humanos como responsáveis pelos genocídios do passado, os converte em vítimas da própria história, restando apenas lamentar aquilo que foram capazes de realizar e que hoje os ilumina e os constitui. Se tudo já está dado nesse movimento analítico da história que “se encaminha inexoravelmente em direção a uma meta preestabelecida e constatável

---

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 70.

<sup>42</sup> *Ibid.*

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>44</sup> NIETZSCHE, F. *Segunda consideração extemporânea: da utilidade e desvantagem da história para a vida*. In: *Obras Incompletas*. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1978, p. 67.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 65.

‘cientificamente’”, qual seria o sentido de uma escolha singular? Por exemplo, por que os homens devem escolher se opor a determinada situação histórica? Nesse sentido, a indeterminação do processo histórico configura-se como uma exigência inerente à afirmação do caráter transcendente da própria realidade humana, ou se se prefere, ao sabor nietzschiano, da própria vida. Por fim, Nietzsche nos alerta para o fato de que não somos deuses, de tal modo que o Aleph de Borges resultaria antes numa maldição do que numa dádiva, como sugere uma leitura incauta, pois conhecer plenamente é recusar a vida pulsante da nossa animalidade opaca.

Convertidos em servos do deus lunar nietzscheano, não podemos esquecer que Ricoeur trava uma luta *com* Nietzsche, mas também *contra* ele. Se o filósofo sustenta a incontornável crítica à ciência da história, ele também condenará à morte qualquer tentativa de assumir a responsabilidade pelos acontecimentos do passado, pois radicaliza sua aposta no presente e no esquecimento. Algo que, tal como anunciado no prólogo deste texto, Ricoeur não está disposto a aceitar. Para concluir, é preciso voltar à interpretação de Jeanne Maire Gagnebin.

### III. Reverberações da memória e do esquecimento ou “Escrever é preciso”

No final do seu ensaio *Os Prelúdios de Paul Ricoeur*, Gagnebin pede ao hermenêuta francês que avance na sua compreensão sobre o esquecimento. Suspeitamos que o pedido de Gagnebin reverbere as reflexões sobre a memória e o esquecimento de Walter Benjamin. Nesse contexto, a luta contra a política do esquecimento, segundo a comentadora, está ancorada na leitura atenta que Benjamin faz da *Segunda consideração extemporânea* de Nietzsche.<sup>46</sup>

Vem ao nosso encontro então a epígrafe da Tese XII de Benjamin, quando este cita justamente Nietzsche na *Segunda consideração Extemporânea*: “Precisamos da história, mas não como precisam dela os ociosos que passeiam no jardim da ciência”<sup>47</sup> Assim, ainda segundo os comentários de Gagnebin, Nietzsche teria alertado Benjamin sobre os perigos dos excessos de historicismo para a vida. O elogio ao esquecimento, promovido pelo filósofo da suspeita, permitiu ao marxista Benjamin ultrapassar os limites tão estreitos do cientificismo.

Contra o deus lunar nietzscheano, mas também contra o deus solar de Platão, o anjo da história de Benjamin vem ao nosso socorro.

<sup>46</sup> GAGNEBIN, J. M. *Esquecer o passado?*. In: *Limiar, aura e rememoração: ensaios sobre Walter Benjamin*. São Paulo: Ed. 34, 2014, p. 262.

<sup>47</sup> BENJAMIN, W. *Obras escolhidas I*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1987, p. 228, Tese 12.

Articular historicamente o passado não significa conhecê-lo "como ele de fato foi". Significa apropriar-se de uma reminiscência, tal como ela relampeja no momento de um perigo. [...] O dom de despertar no passado as centelhas da *esperança* é privilégio exclusivo do historiador convencido de que também os mortos não estarão em segurança se o inimigo vencer. E esse inimigo não tem cessado de vencer.<sup>48</sup>

Entendemos que a passagem do autor corrobora o que foi defendido até aqui, pois não se trata de conhecer o passado cientificamente para determinar o presente e iluminar o futuro, mas antes, trata-se de *rememorar* nossos mortos para que o “inimigo não continue a vencer”. Trata-se desse *jogo das letras* que permitiria juntar os cacos da história e assumir a responsabilidade sobre o nosso futuro. Aquele que escreve a história é autor e herdeiro, pois “somos sempre tocados por um sopro de ar que foi respirado antes” (Tese II), somos sempre *na* e *para* a história. Criador e criatura.

Por isso, diz Benjamin, “nunca podemos recuperar totalmente o que foi esquecido. E talvez seja bom assim. O choque do resgate do passado seria tão destrutivo que no exato momento, forçosamente, deixaríamos de compreender nossa saudade.”<sup>49</sup> O conhecimento exato do nosso passado inviabilizaria a vida no presente, como alerta Borges citado anteriormente, e como parece corroborar Benjamin agora.

Escreve-se para lembrar, mas também para esquecer, pois aquilo que está guardado nos livros da história não está morto. Por isso a história não é apenas ciência, mas também rememoração. No mesmo sentido, Benjamin “ressalta uma dimensão da História como narração aberta que permite não encerrar a imagem do passado numa única ‘constatação’, mas modificá-la”<sup>50</sup>, ainda no esteio dos comentários de Gagnebin. Portanto, a história viva que defende o autor das teses *Sobre o conceito de história* e da *Infância em Berlim*, nos permite relacionar suas palavras com o que diz Paul Ricoeur, quando este último postula a *anistia* da história ancorada no esquecimento feliz.

Seria preciso abandonar a imobilidade das representações do passado que se querem verdadeiras, para aceitar o caráter de inacabamento que marca nossa condição e nossa história. Uma história narrada jamais se entrega ao esquecimento estéril da verdade consumada, ao contrário, ela exige a rememoração ativa e viva daquele que a lê. Escrever a história é também fazê-la, e não há nada escrito que não

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 224, Tese 6.

<sup>49</sup> BENJAMIN, W., *O jogo das letras*. In: *Obras escolhidas II*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1987.p. 104.

<sup>50</sup> GAGNEBIN, J. M. *Esquecer o passado?*. In: *Limiar, aura e rememoração: ensaios sobre Walter Benjamin*. São Paulo: Ed. 34, 2014, p. 262.

possa ser esquecido ou que não possa ser *rememorado*.<sup>51</sup> Assim o jogo das letras possibilitaria um encontro feliz entre Platão e Ricoeur a fim de alcançar a política da justa memória. Cumpre citar uma última vez nossa comentadora, quando trata de Nietzsche:

o esquecimento feliz é aquele que permite ir além do *ressentimento*, isto é, não um esquecimento primário e tosco, não uma amnésia ou anistia, mas um esquecimento adquirido, muitas vezes a duras penas, por um trabalho de lembrança tão profundo que permite fazer as pazes com o passado.<sup>52</sup>

## Epílogo

A pretensão deste ensaio foi desenvolver a seguinte questão: qual o lugar da narrativa histórica para a construção da própria história? Acompanhados por Paul Ricoeur e Gagnebin, ambicionamos colocar em evidência a interlocução desses autores com as obras de Platão e de Nietzsche, mais especificamente no *Fedro* do primeiro e na *Segunda consideração extemporânea* do último. A intenção, portanto, foi acentuar os perigos da escrita para a memória viva, evidenciando a cisão recorrente na história do pensamento entre vida e história; em seguida, buscamos destacar a necessidade do esquecimento; e a recusa da concepção teleológica da história. Por fim, apesar dos alertas anteriores, constatamos a necessidade da atividade da escrita para a história e para a vida.

Contrariamente àquilo que uma leitura mais incauta pode sugerir, a tessitura ensaística exige privilegiar, por um lado, o caráter assistemático, interpretativo e imagético do trabalho conceitual, ou seja, o ensaio obedece a uma forma de estruturação própria; no entanto, por outro lado, o gênero ensaístico impõe à experiência filosófica o trabalho conceitual através da resistência do texto. Em suma, a imersão no problema apresentado parece exigir a abordagem ensaística, pois apenas assim permite oferecer ao leitor uma possibilidade de compreensão que talvez não acontecesse de outra maneira, ou por via de outra forma de exposição.

Nesse registro, ao estabelecer aproximações de caráter notadamente conceituais com Walter Benjamin e aproximações de caráter acentuadamente expressivo com Jorge Luís Borges, buscamos indicar elementos para que se possa

<sup>51</sup> Neste ponto podemos dizer que o sentido de “rememorar” já não é aquele adotado por Platão no início do texto, isto é, negativo, pois a verdadeira memória estaria na imobilidade das formas. Agora, “rememorar” representa a imersão na própria história viva, enquanto movimento.

<sup>52</sup> GAGNEBIN, J. M. *O Trabalho de rememoração de Penélope*. In: *Limiar, aura e rememoração: ensaios sobre Walter Benjamin*. São Paulo: Ed. 34, 2014, p. 231.

formular o problema de uma “política da justa memória” de uma maneira mais adequada ao tratamento que pretendemos dar ao problema.

No registro dessa abordagem, portanto, o recurso ao caráter imagético parece se justificar plenamente. Daí a imagem que subscreve nossa interpretação do problema e aparece já no subtítulo deste ensaio: “as vantagens de se escrever a lápis”, pois, assim, temos a possibilidade de apagar aquilo que se quer esquecer. A história é escrita e inscrita em monumentos da cultura, por isso é tão difícil apagar aquilo que precisamos deixar de lembrar para continuar vivendo. No entanto, como vimos, Ricoeur evoca o esquecimento feliz que permite que continuemos apesar da dor e dos nossos mortos.

### Referencias bibliográficas

- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Ensaio introdutório, trad. do texto grego, sumário e comentários de Giovanni Reale. Trad. portuguesa Marcelo Perine. São Paulo. Edições Loyola. 2002. 2ª Ed.
- BENJAMIN, Walter. Obras escolhidas I. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. Prefácio de Jeanne-Marie Gagnebin. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Obras escolhidas II*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho; e José Carlos Martins Barbosa. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1995.
- BOITO, Armando jr. *O Lugar da Política na Teoria Marxista da História*. In: *Crítica Marxista*. Rio de Janeiro., v. 1, n. 19, 2004.
- BORGES, Jorge Luis. *Ficções*. Trad. de Carlos Nejar. São Paulo: Globo, 1989. 5ª Ed.
- \_\_\_\_\_. *História Universal da Infância*. Trad. de José Bento. Lisboa: Assírio & Alvim, S/D.
- CRUZEIRO, Maria Manuela. *Resenha de Ideologia e Utopia de Paul Ricoeur*. In: *Recensões*. Último acesso: 18/02/2021 Disponível em: <https://estudogeral.sib.uc.pt/bitstream/10316/38433/1/Paul%20Ricoeur%2C%20Ideologia%20e%20Utopia.pdf>
- FOUCAULT, Michel. *Arqueologia do saber*. Trad. de Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008. 7 ed.
- GAGNEBIN, Jeanne-Marie. *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo: Ed. 34, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Walter Benjamin: os cacos da história*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Limiar, aura e rememoração: ensaios sobre Walter Benjamin*. São Paulo: Ed. 34, 2014.
- LÖWITH, Karl. *El Sentido de la Historia*. Trad. Espanhola. Madrid: Ed. Aguilar, 1958.

NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda consideração extemporânea: da utilidade e desvantagem da história para a vida*. In: *Obras Incompletas*. Sel. de textos de Gérard Lebrun; Trad. e notas de Rubens Rodrigues Torres Filhos; Posfácio de Antônio Cândido. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1978. 2ª Ed.

PLATÃO. *Fedro*. Trad. de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Ed. 34, 2016. 1ª Ed.

\_\_\_\_\_. *Fedro*. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. UFPA, 2011. 3ª Ed.

\_\_\_\_\_. *Fedro*. Trad. de Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães editores, 2000. 6ª Ed.

REALE, Giovanni. *História da filosofia grega e romana, Vol. IX: Léxico da filosofia grega e romana*. Trad. de Cláudio de Lima Vaz et Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Tradução de Alain François [et al.]. Campinas, SP: Ed. da Unicamp, 2007.

\_\_\_\_\_. *Ideologia e Utopia*. Org. e Int. George H. Taylor. Trad. Teresa Louro Perez. Lisboa: Edições 70, 1991.

SARTRE, Jean-Paul. *L'existencialisme est un humanisme*. Paris: Éditions Gallimard, 1996.

\_\_\_\_\_. *Questão de Método*. Trad. de Bento Prado Jr. Sel. José Américo Motta Pessanha. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Col. Os Pensadores)

Recebido em: 05/12/2020.

Aceito para publicação em: 30/01/2021.

© Thiago Rodrigues e Edinailton Costa. Esse documento é distribuído nos termos da licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial 4.0 Internacional ( [http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.pt\\_BR](http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.pt_BR) ).