A Memória e a Formação dos Homens

Hugo Lovisolo

1. Memória: contraposições

Tempo de comemorações e recordações, tempo de histórias. Centenário da República no Brasil, bicentenário da Revolução Francesa e quinto do descobrimento, colonização ou invenção da América. Datas que nos condicionam ao vínculo com a memória de modo positivo, público e intersubjetivo.

Neste cenário, organizações nacionais e internacionais promovem ações para nutrir e valorizar a memória, sobretudo aquela que espelha o caráter coletivo, a nação, a identidade étnica, religiosa ou de grupo, embora suas formas diversificadas de construção sejam tarefa de poucos especialistas que, por vezes, se situam humildemente como meros sistematizadores de lembranças e apreciações dos não especialistas.

Assim, a memória valorizada é a que de praxe reconhecemos como histórica e coletiva. Sua perda, dizem-nos, é negativa: relaciona-se com o narcisismo, com o trabalho do colonizador, com o desenraizamento das origens e dos pertencimentos que o pensamento romântico tanto valorizou. A memória histórica ou coletiva, repete-se, é fundamental para o sentimento nacional, para a consciência de classe, étnica ou das minorias, sendo constitutiva das lutas contra a opressão ou a dominação. Valorizada, então, quer por sua participação na construção da identidade e da comunidade, quer pelo papel que desempenha no fortalecimento e emancipação dos fracos, ela não pode nem deveria ser esquecida. Ao mesmo tempo, a memória coletiva firma-se cada vez mais conscientemente como leitura seletiva: ela esquece e lembra no mesmo movimento.

A memória histórica se nos apresenta idealmente como âncora e plataforma. Enquanto âncora, possibilita que, diante do turbilhão da mudança e da modernidade, não nos desmanchemos no ar. Enquanto plata-

Nota: Dedico estas linhas a Heraldo Lovisolo, meu tio, cuja memória e ânimo narrativo tanto me encantaram na infância e ainda têm seu efeito.

Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989, p. 16-28

forma, permite que nos lancemos para o futuro com os pés solidamente plantados no passado criado, recriado ou inventado como tradição. Esta, por sua vez, toma o sentido de resistência e transformação.

Tais valorizações parecem significar, *prima facie*, um recuo das posições iluministas, pois a tradição, que compunha com o preconceito e a autoridade o tricdro combatido pelos iluministas, ganha apreço e destaque ainda no seio das correntes modernizadoras. As intuições românticas tornam-se aparentemente livres de suas pulsões na direção imitativa do passado, integrando-se nas ideologias que profetizam a avenida da igualdade e liberdade, a emancipação da autoridade e do preconceito. Emancipação e tradição são situadas em relação positiva. Entretanto, apesar desta valorização da tradição na sua relação com o romantismo, suas limitações continuam presentes. Para Arendt, "a tradição é algumas vezes considerada como um conceito essencialmente romântico, porém o Romantismo não faz mais que situar a discussão da tradição na agenda do século XIX; sua glorificação do passado apenas serviu para assinalar o momento em que a época moderna estava prestes a transformar o nosso mundo e as circunstâncias em geral a tal ponto que uma confiança inquestionada na tradição não fosse mais possível". (Arendt, 1972:53) [1] Entretanto, a confiança inquestionada na tradição parece haver sido substituída pela consciência da necessidade de leituras seletivas, de construções que separem a tradição valorizada da denegada. Há, assim, leituras da tradição que a tornam positiva para a reforma ou a revolução.

Estas atitudes contrapõem-se às vigentes na Revolução Francesa. Furet assinala que uma de suas idéias principais "é a da tábula rasa, da ruptura com o passado. É a idéia de que o povo, num determinado momento de sua história, pode se instalar para reinstituir radicalmente a sociedade." (. . .) "A idéia de que, a partir de um momento *x* da história, um mundo pode ser reinstituído sobre uma história que é pensada toda ela como corrupção". (Furet, 1988) A tábula rasa é sem dúvida radicalmente contra a memória. A este modelo da terra arrasada contrapõe-se, há longo tempo, a percepção de que é na memória onde devemos achar as forças do presente e do futuro. Em outros termos, mais que ruptura, tratar-se-ia de transformação na continuidade; tratar-se-ia de retomar vetores da tradição ou da cultura na construção da modernidade. Os projetos de emancipação, por exemplo, tentaram encontrar na memória dos emancipandos os vetores que funcionassem como chão e linha de força do projeto emancipador, quer se tratasse do povo, quer do grupo étnico ou religioso. Como conseqüência, a história, determinadas formas de construção da história, em especial as que respeitariam o ponto de vista dos vencidos, dos fracos, dos que devem ainda se emancipar, são valorizadas quando apontam as linhas de sua força e quando desenham a rede dos significados que formam sua prisão.

O processo geral de valorização seletiva da memória coletiva coexiste ambiguamente com processos hoje já seculares de desvalorização erudita da memória individual. Desvalorização que, algumas vezes, salienta a relação perversa da memória com os processos de emancipação enquanto núcleos dinâmicos de mudança e transformação. Há, assim, contraposições notáveis em torno da memória, em especial no que se refere à oposição individual — coletiva.

É certo que a memória desvalorizada é a que resulta da vida de cada um, da capacidade de se lembrar, de fazer presente, de trazer à tona conteúdos. Contudo, o lembrar, o recordar — "yo no tengo derecho a pronunciar ese verbo sagrado, sólo un hombre en la tierra tuvo derecho y ese hombre ha muerto", diz Borges —, nem sempre foi desvalorizado na modernidade. Assim como a memória coletiva estaria estreitamente ligada à identidade do mesmo gênero, a memória individual se situaria como vetor constitutivo da identidade do eu. Entretanto, em ambos os casos, as operações de esquecimento seriam elementos produtivos da retórica da memória. Malhada ou desejada, carga ou ausência, a memória aparece como um tema recorrente na história do Ocidente.

Não seria, portanto, despropositado o intento de se escrever uma história das idéias — ou das mentalidades, para sermos mais atuais —, tomando como fio condutor a "memória". Poderíamos antecipar que tal história nos proporcionaria constelações contraditórias de representações e práticas, de sentimentos e atitudes, e de valores organizados em torno da memória. Esta se desdobraria em individual e coletiva, fiel e infiel, objetiva e subjetiva, texto e monumento, oral e escrita, entre outras polarizações. Mais ainda, veríamos suas variadas conceituações entrarem em relação com a mudança e a ordem, com o hábito e o entendimento, com o privado e o público, com a honra e a vergonha, com a cegueira e a luz, para mencionar somente algumas poucas das categorias que semeiam nossas construções de pensamento sobre o social.

Parece-nos que existe um campo do pensamento social estratégico para a realização de tal empresa. Trata-se do vasto campo da reflexão sobre a formação — *bildung*, *paideia* — dos homens. Neste campo, a pedagogia moderna ocupa uma posição de destaque, especialmente quando não é confundida com o conjunto de técnicas para se atingirem objetivos. Pois bem, é no campo do pensamento social ou pedagógico sobre a formação dos homens que uma história da memória pareceria ter um lugar fecundo de reflexão e experimentação. E isto, particularmente, quando se entende que uma das linhas constitutivas da moderna pedagogia é a da crítica, sempre renovada ou reiniciada, à memorização, ao memorismo, às virtudes da boa memória. Crítica erudita da memória, que se opõe: por um lado, à valorização da memória histórica ou coletiva; por outro, à valorização popular da memória, que tem como indicadores quer a longa lista dos produtos farmacêuticos criados para seu fortalecimento, quer o lamento pelo filho desmemoriado ou pela idade que apaga suas capacidades, quer a renovação do apelo dos programas de perguntas e respostas, cujos temas, freqüentemente sem valor de uso, pareceriam evocar um lado lúdico da memória rejeitado pelas pedagogias modernas.

Apesar dos dados favoráveis à memória, presentes nas representações populares e mesmo na visão de muitos cientistas sobre seu papel na prática produtiva, a pedagogia moderna constitui-se tendencialmente sobre sua crítica, desenvolvendo-se com um discurso contra os métodos e atitudes que ajudam a memorizar, e elegendo, em oposição à memória, os processos, os métodos, as lógicas da descoberta e da crítica, a heurística do conhecimento, a dinâmica da interpretação. Saber, bom senso, capacidade de discernimento, experiência, separam-se da memória. O valor concentra-se so-

bre as competências analíticas, a capacidade de crítica formal e empírica, além da imaginação criadora. A memória deixa de ser até um instrumento de produção; ao contrário, torna-se um obstáculo. No processo de formação dos homens aparecem as atitudes que proclamam, com indisfarçável orgulho, as vantagens de sermos desmemoriados. O esquecimento tornou-se virtude. Alguns historiadores confessam, sem sentimentos de carência, possuírem péssima memória. Poucos professores são capazes hoje de contar histórias embebidos pelo *animus narrandis*, embargados pelo prazer de recordar as datas, os personagens, os fatos, as ações.

2. Do desmemoriado Montaigne a "Funes el memorioso"

O Seigneur de Montaigne foi reconhecidamente um pensador que preformou a crítica pedagógica moderna da memória. Lembramos que ele foi um grande desmemoriado, um ser socialmente visível que esquecia as datas, os nomes das pessoas, os compromissos. Os bons vizinhos sentiam-se magoados, ressentiam-se pelos esquecimentos do Seigneur. Este reconhecia sua falta de memória. No entanto, mais do que lamentar-se pela mesma, escolheu o caminho de sua crítica e, mesmo, o de salientar as vantagens que teria por ser desmemoriado. Dentre elas, a possibilidade de ler um livro já lido como se nunca o tivesse sido, enfim, a vantagem de formar novas impressões, por terem as velhas saído da lembrança, ou então a de esquecer as ofensas, colaborando assim para a concórdia social. Num mundo que se lhe mostrava desgarrado pelas lutas religiosas e sociais, a memória tornava-se um peso desnecessário.

Somos tentados a realizar uma rápida redução, isto é, dar conta da crítica de Montaigne como mera defesa, racionalização, mecanismo psicológico de ajuste diante da ausência de uma faculdade, ou, se preferirmos, como atitude estóica que, em vez de lamentar-se pela carência, intenta alinhavar as vantagens que da mesma se derivariam.[2] Não ter memória pode nos liberar de desagradáveis compromissos, distanciar-nos de pessoas indesejáveis, fazer com que iludamos as convenções sociais. Neste sentido, a memória seria parceira da "insustentável leveza do ser". Contudo, não acreditamos que tais argumentos redutores e circunstanciais expliquem a crítica da memória, pois, ao que nos consta, esta já é uma tradição. Seu fio condutor estaria especialmente na relação negativa entre memória e discernimento, memória e pensamento, memória e bom senso, memória e entendimento. Montaigne e Borges coincidem: a memória e o entendimento são antagônicos. Enfim, parece que a memória seria um obstáculo para a constituição do indivíduo autônomo, independente na formulação do juízo. Obstáculo, então, ao desenvolvimento do valor central da modernidade: a autonomia do indivíduo.

A metáfora da geografia da cidade impõe-se aqui para ilustrar de modo mais concreto a idéia. Como o indivíduo universal, o cidadão do mundo, poderia orientar-se na cidade, quando sua geografia está presa à memória? Isto é, quando devemos recordar que a rua da Fonte não possui nenhuma fonte e termina na rua das Flores, as quais, por sua vez, faz tempo não exalam seu cheiro. Em contrapartida, a mobilidade do indivíduo autônomo exige o sistema: a bússola, um instrumento simples e de leitura racional, em lugar dos múltiplos indícios da memória, para encontrar os

caminhos; o sistema de ruas numeradas em ordem crescente, em vez das milhões de lembranças necessárias de um espaço que, freqüentemente, distingue-se por elementos já desaparecidos. A memória é fraca, diríamos, diante de um mundo em crescimento quantitativo e qualitativo, isto é, muito mais complexo. A memória factual pareceria ser insuficiente — e até mesmo contrária — em um mundo em mudança e diferenciação. O sistema, construído com a razão, tem que ocupar seu lugar. Entretanto, paradoxalmente, a memória ainda é criticada quando se mostra implacável com o esquecimento.

Borges, ao contrário de Montaigne, não foi um desmemoriado. Todos aqueles que tiveram oportunidade de assistir a suas aulas sobre literatura inglesa, nos tempos que a luz já abandonava seu sentido, sabem da capacidade prodigiosa com a qual punha no ar datas, nomes, circunstâncias, estrofes, trechos de livros. Borges foi o oposto de um desmemoriado. Ele não se compara, contudo, com Ireneo Funes, *el memorioso*, o único com direito a pronunciar o verbo recordar. [3] Funes sempre teve a capacidade curiosa de lembrar nomes e de saber a hora exata em qualquer momento do dia. Os vizinhos de Fray Bento, lá pela Banda Oriental, tinham-no como curiosidade que se tornou prodígio quando, após a queda do *azulejo* e o desmaio subseqüente, ele acordou paralítico do corpo e com um mundo de memória que lhe permitia rememorar as nervuras de cada folha, todos os detalhes das crinas dos cavalos que passaram por suas mãos ou olhos de *trenzador*, além de aprender as línguas que não sabia existirem, nem sonhara em dominar, entre elas, o latim.

Será o próprio narrador da história quem emprestará a Funes alguns livros em latim e um dicionário para realizar a façanha de dominá-lo com tais parcos instrumentos. O *Naturalis historia*, de Plínio, figura entre os mesmos. A matéria do 24.º capítulo do livro sétimo, informa o narrador, é a memória. Aí estão os casos de memória prodigiosa registrados pela antigüidade. Estes não impressionaram a Funes, *el memorioso*, que, ao contrário, espantou-se de que fossem considerados extraordinários. Pois, dirá Funes, "más recuerdos tengo yo solo que los que habrán tenido todos los hombres desde que el mundo es mundo; mis sueños son como la vigilia de ustedes y, también, mi memoria, señor, es como vaciadero de basuras".

Borges nos mostra como os projetos elaborados por tal prodigiosa virtude são inúteis, pouco práticos, curiosidades do museu da memória. "Sospecha que Funes no era muy capaz de pensar. Pensar es olvidar diferencias, es generalizar, abstraer. En el abarrotado mundo de Funes no había sino detalles, casi inmediatos." Borges retira-se de sua visita a Funes entorpecido pelo temor de multiplicar gestos inúteis que perdurariam na implacável memória de Ireneo.

A memória de Funes é, especularmente falando, a imagem de um mapa da China em escala um: o real estaria no mapa da mesma forma que na memória de Funes. Tais jogos parecem perseguir Borges. Entretanto, é desse argumento apenas lógico, desse exercício da abstração, que se deduz o axioma da desvalorização da memória, uma vez que Funes não era
to capaz de pensar. Pois pensar é abstrair. É, sim, porém, na sua forma mais elementar, é fazê-lo a partir dos registros das semelhanças e diferenças existentes, e não meramente a partir da ausência de registros; é fazê-lo a partir do chão de uma tradição que registra seletivamente e quem diz re-

gistro, diz memória. Assim sendo, a crítica do monstro lógico não serve para desvalorizar a memória empírica, factual, sobretudo quando é reconhecido corriqueiramente que ela também seleciona os registros a serem entesourados, esquece para lembrar. Neste sentido, a memória do Funes, absoluta, escapa à determinação cultural.

3. Os vizinhos de Montaigne

Os bons vizinhos apreciam o Seigneur de Montaigne e seu bom senso; levam em alta consideração seus conselhos, suas recomendações, e consultam-no freqüentemente para obtê-los. Entretanto, os bons vizinhos riem quando o Seigneur fala de sua falta de memória para se escusar pelo esquecimento de algum nome, de algum compromisso, de alguma data significativa. Riem, suspeitam e ficam ressentidos. Mais ainda, atribuem à loucura de Montaigne suas desculpas marotas.

Tudo isso por uma razão muito simples: os vizinhos de Montaigne acreditam que bom senso e memória estão estreitamente relacionados, são faculdades solidárias. Se o Seigneur de Montaigne tem tão bom senso, como pode ser um desmemoriado? Montaigne desvia a acusação de loucura em direção da diferença: ele não é louco, é simplesmente distinto. Numa de suas tantas antecipações ou influências sobre Rousseau — lembremos que as famosas palavras com as quais inicia *Confissões* são um apelo à matriz única e singular que o fez diferente —, Montaigne reivindica o direito a ser distinto e, mais ainda, considera sua diferença quase uma virtude, dela fazendo uma alegria para viver. Sendo diferente, Montaigne pode perceber aquilo que os de sua terra não percebem, em especial que, comumente na prática, memórias excelentes aliam-se à falta de bom senso. Desta forma ele inverte a correlação estabelecida por seus vizinhos.

Na verdade, Montaigne poderia perceber que, na prática, também juntam-se memórias excelentes a vigorosos bons sensos. Poderia concluir com justiça sobre a independência entre memória e bom senso, entre memória e discernimento, entre memória e entendimento. Faculdades diferentes, diria, ou apenas virtudes distintas. Esta constatação significaria que a construção do valor do discernimento não estaria necessariamente amarrada à crítica da memória, como o desenvolvimento da pedagogia a partir do pensamento de Montaigne insiste em reiterar. Por certo outro francês, Alain, reagiu a esta reação. Para ele, a memória e os exercícios para sua construção constituíam uma base sobre a qual a especulação teórica podia estender suas alas.[4]

Da independência entre memória e bom senso não se deduziria implacavelmente a possibilidade de valorizar ou desvalorizar a memória. Não sendo a memória solidária com o bom senso, apenas poderá ser criticada em si mesma. Poderiam existir boas e más memórias. Entretanto, o processo aparentemente indiscriminado de sua desvalorização a converte num obstáculo para o exercício do discernimento, do julgar por si mesmo, enfim para a autonomia do indivíduo. Mais ainda: cabe interrogar-nos sobre o papel funesto que uma boa memória poderia ter na construção do sentimento do indivíduo como ser diferente, original, único, irreproduzível? Em outros termos: será que esta construção da subjetividade tem por trabalhador a imaginação, que Montaigne encontra menos prolixa, porém com maior eficácia simbólica que a memória? En-

tão, será que a valorização da memória guardaria uma relação antagônica com a constituição dos valores atribuídos ao indivíduo moderno?

Se arriscarmos uma resposta afirmativa a estas perguntas, teremos que a desvalorização conseqüente da memória parece apoiar tanto o indivíduo percebido como autônomo no julgar por si mesmo quanto o indivíduo percebido como elemento original, único e irreproduzível. Assim, a desvalorização da memória factual parece ser importante, em vários sentidos, quer para uma definição do indivíduo centrada na razão ou no julgar, digamos, racionalista, quer para uma definição enfatizadora das diferenças, da originalidade, isto é, romântica. Não seriam as *Confissões* de Rousseau, cheias de "erros de memória", a concretização do que estamos tentando perceber? Nesta linha de reflexão, seria o imaginário coletivo ou individual o responsável pela construção da identidade, e o custo desta construção residiria na crítica da memória factual, do *animus narrandis*? Seria destarte a memória apenas o nome com o qual o imaginário se valida, isto é, a legitimação do imaginário como experiência? Dito em outros termos, seria a memória o ato imaginário que deu certo?

4. As associações da memória

Não é suficiente para Montaigne, todavia, apresentar-nos apenas a relação negativa entre memória e bom senso; ele acumula outros argumentos. Faz isto especialmente no seu ensaio *Os mentirosos,* o que não chega a ser paradoxal, pois é sabido que, para mentir, é necessário ter boa memória, e que não deve meter-se a mentir quem dela carece. Mentir, a seu ver, é falar contra a própria consciência ou falar em desacordo com o que se sabe. Sigamos algumas das associações positivas e negativas com a memória que ele nos apresenta.

Montaigne nos diz considerar a ambição como o maior dos males, afirmando ainda ter-se livrado dela por ser desmemoriado — seu pequeno defeito salvou-o. Estranha associação, sem dúvida. Contudo, "clareia-se" quando nos informa que o espaço da ambição são os negócios públicos, e estes exigem boa memória. Aquele que age no espaço público deve ter boa memória, muito boa, se quer obter êxito. Esta relação chega até nossos dias e torna-se patente na saída do político mineiro que, ao perguntar por um amigo, recebe do filho deste a resposta de que está morto: "Morto para você", — responde o velho político — "não para mim que o guardo na memória". Embora a funcionalidade da memória para os negócios públicos e para a vida social seja reconhecida, o que não resulta tão claro é a relação entre a falta de memória e a falta de ambição, nem a relação inversa. Novamente pareceria estarmos diante de faculdades e atitudes independentes, embora Montaigne as vincule.

Mais uma vez Montaigne se sente satisfeito pela falta de memória, pois, se tivesse boa memória, em vez de julgar por ele mesmo, ter-se-ia apegado, como acontece comumente, às apreciações alheias.[5] De fato, o memorioso poderia se vingar, argumentando que o que Montaigne toma como produto de seu próprio discernimento são apreciações alheias que esqueceu quando e onde colheu. Em outros termos, diria que Montaigne pensa que tem opiniões próprias apenas por ser desmemoriado.

Na verdade, Montaigne está interessado sobretudo em como chegou a determinadas apreciações, e não mera-

mente no conteúdo das mesmas; o verdadeiramente significativo é chegar as verdades por si mesmo, pela própria consciência. Com isto, reinsere as bases da pedagogia moderna, mais preocupada em entender, e expender, o como o aluno aprende ou gera suas apreciações do que com o conteúdo das mesmas. O que importa é o processo de aprendizagem baseado no pensar por si mesmo, e não seus resultados. O que importa é a formação do indivíduo autônomo, para o que a memória deverá ser convertida num obstáculo, deverá se tornar vício, deixando de ser motivo de admiração ou virtude. A nova atitude será a de valorizar a resposta produzida pelo exercício do entendimento, perdendo significação a resposta gerada pela memória. Os homens poderão se vangloriar por sua falta e ficarão contentes na procura da verdade por si mesmos. A autonomia contrapõe seu próprio prazer ao *animus narrandis*.

No ensaio *Da educação das crianças*, Montainge insiste na crítica à memória e à memorização. Os preceptores devem exercer suas funções de maneira nova: abandonar o trabalho cansativo de repetir e, ao corrigir este erro, começar a indicar às crianças os caminhos, levando-as a escolher e discernir por si mesmas. Em lugar da repetição e da autoridade, Montaigne propõe o diálogo que leve em direção ao discernimento; em vez de pedir apenas as palavras da lição, o preceptor deverá solicitar das crianças os seus sentidos, suas substâncias, julgando o proveito não pelo testemunho da memória, e sim pelo da vida. A autoridade e o crédito devem desaparecer. No seu lugar, a atividade de exame, de escolha, de discernimento da criança, far-se-á presente. Saber de cor não é saber: é conservar o que se entregou à memória para guardar. [6] O que importa é que o que guardamos de outrem seja por nós transformado e misturado, para fazermos obra própria. Isto é, sermos autônomos e diferentes. O significativo é o exercício da independência da inteligência, que não passa pelos métodos de memorização, porém pelos exercícios com a vida, sendo mais importante apreciar os fatos do que meramente registrá-los.

Montaigne não se manifesta contra a existência de registros; ao contrário, louvará o costume de seu pai de levar consigo um livro no qual registrava todos os acontecimentos e ocorrências da vida cotidiana da casa e da vizinhança. Declara, no ensaio *Dos livros*, que os historiadores constituem seu passatempo predileto, encontrando em suas obras o homem que procura penetrar e conhecer. Afirma ainda preferir os historiadores que se atêm menos às ocorrências do que às causas e que ponderam mais os móveis a que obedecem os homens do que o que lhes acontece. [7] Isto é, opta pelos historiadores que sabem esquecer e não ficam como Funes, com um "vaciadero de basuras en la cabeza". Eis por que, sob todos os pontos de vista, Plutarco é seu autor predileto.

Montaigne não despreza, todavia, o registro dos fatos, reconhecendo o mérito, por certo que menor, de tal tarefa. Faz isto distinguindo os historiadores em *simples* e *excelentes*. Aprecia os autores que, por serem *simples* e não podendo acrescentar algo de seu ao que contam, recolhem com cuidado e exatidão tudo o que chega a seu conhecimento, registrando tudo de boa-fé, sem selecionar, sem nada fazer que possa influir no julgamento dos leitores. Seria a história ou a etnografia que Ireneo Funes poderia realizar? O registro fiel é, assim, valorizado. Montaigne, porém, gosta

ainda mais dos *excelentes*, os historiadores perfeitos, que têm a inteligência necessária para discernir o que merece passar à eternidade. São os que distinguem entre dois relatos o mais verossímil, induzem os móveis, constituindo uma raridade. Assim, nos *simples*, talvez o etnógrafo sonhado pelo etnólogo, Montaigne admira que deixem nossa capacidade de julgamento sem influências estranhas. Nos *excelentes*, admira o exercício da capacidade de julgamento, a inteligência, que, para exercitar-se, pareceria demandar como condição o esquecimento. Os *simples* não interferem com nossa independência, com nossa autonomia, e os *excelentes* fazem eles mesmos um exercício de independência e autonomia. De fato, os registros do pai de Montaigne situar-se-iam na etnografia dos *simples;* as reflexões do filho, na etnologia dos *excelentes*.

Chegado a este ponto, a vontade de realizar uma interpretação de cunho iluminista nos invade. De fato, nada mais fácil que associarmos a crítica da memória com a crítica da tradição e de seus derivados: a autoridade e o preconceito. Para mudar o mundo faz-se necessário esquecer a tradição, quer por meio do esquecimento "afetivo" que nos permite dela distanciar-nos e criticá-la, quer pelo esquecimento mesmo de suas interpretações e mandamentos. Parece por demais evidente que a crítica à memória realizada por Montaigne se entende no esforço de formação do indivíduo moderno, autônomo e independente. Seu discurso retrabalha conteúdos do Renascimento na percepção do indivíduo dinâmico e autônomo (Heller, 1982), antecipando elaborações liberais que continuarão suas linhas de reflexão — em especial pela importância concedida à educação como caminho de transformação na formação de homens novos. Entretanto, estas considerações sobre Montaigne não parecem constituir uma constelação coerente, pois ele não é nem um "revolucionário" nem um "reformista".[8] Ao contrário, o relativismo o leva a afirmar o real pela desvalorização das utopias ou dos possíveis.

5. Memória: o privado e o público

Montaigne não foi um "revolucionário", ou seja, jamais pensou em substituir uma ordem por outra. Isto, entretanto, não o impediu de criticar os costumes da sociedade do seu tempo com categorias — hiprocrisia, por exemplo — que seriam retomadas por Rousseau, antecipando-se na utilização da relativização cultural. Lembremos, por exemplo, quando coloca na boca de um canibal a apreciação de que o rei deveria ser um dos robustos guardiões suíços, e não a criancinha da qual eles tomavam conta. Ou quando ironiza sobre o recato em se falar dos genitais, quando, no mesmo ato, estes são realçados pelo tipo de calça então em moda. Entretanto, e apesar das críticas, propugnou o respeito à lei, sustentando ser melhor a lei existente do que nenhuma. Cita Grotius, quando este afirma: "É belo obedecer às leis de seu país."

Para Montaigne, os usos e costumes de um povo são como um edifício construído por diversas peças de tal maneira dispostas que é impossível abalar uma sem que o abalo se comunique ao conjunto (antecipação do configuracionismo estrutural e do funcionalismo). Entretanto, tal edifício, não resulta de um ato de vontade dos homens, nem é produto da razão, mas resulta de ações que se tecem nas costas dos homens, invenções sem inventores (antecipação que pressupõe a desvalorização da diacronia, da gêne-

se da instituição ou norma). Quando se intenta modificar uma lei por todos acatada, corre-se o sério risco de que as vantagens derivadas da mudança sejam menores que o mal resultante da mesma, sobretudo quando a imagem da sociedade é a do edifício destilado sem o uso da razão — o que não significa que seja irracional —, guardando suas partes uma estreita interrelação (antecipação que é uma recomendação prática e política). Assim, a mudança de um aspecto ou peça pode acarretar mudanças não desejadas (Montaigne se antecipa às elaborações sobre os efeitos perversos). Tentar a reforma ou a revolução a partir destes pressupostos seria, por certo, um ato de inconseqüência ou de confusão muito maior do que aquele que Pascal atribui a Montaigne. A lógica que se deriva é a política da reserva, da proteção para que as coisas mudem apenas em função de sua própria natureza complexa.

Diante da complexidade do mundo, nosso saber não é muito, dirá Montaigne. E ainda, quanto mais viva e perspicaz é a sabedoria, mais fraca é, pois tem razões para desconfiar de si mesma. Por tais razões, é tão bom contar com a sorte! Mas, pelas mesmas razões, é duvidoso que se possa mudar o mundo orientado pela sabedoria (neste sentido, Montaigne antecipa-se a Burke). Assim, respeito à lei e tolerância são fundamentais. A grande prova é a Reforma e as guerras e calamidades dela derivadas. Fechando o círculo conservador, Montaigne manifesta toda a sua repugnância diante da novidade.

Os costumes são de fato relativos, não comportando nenhuma verdade intrínseca ou absoluta. Contudo, eles se tornam verdadeiros e absolutos pelo "principal efeito da força do hábito [que] reside em que se apodera de nós a tal ponto que já quase não está em nós recuperarmo-nos e refletirmos sobre os atos a que nos impele (. . .) e imaginamos que as idéias aceitas em torno de nós, e infundidas em nós por nossos pais, são absolutas e ditadas pela natureza. Daí pensarmos que o que está fora dos costumes está fora da razão". Os costumes podem ser ridículos. Entretanto, Montaigne recomenda que as considerações críticas "não devem desviar um homem sensato do estilo comum. (. . .) O sábio precisa concentrar-se e deixar a seu espírito toda liberdade e faculdade de julgar as coisas com serenidade, mas, quanto ao aspecto exterior delas, cabe-lhe conformar-se sem discrepâncias com as maneiras geralmente aceitas. A opinião pública nada tem a ver com o nosso pensamento, mas o resto, nossas ações, nosso trabalho, nossa fortuna e nossa própria vida, cumpre-nos colocá-lo a serviço da coletividade e submetê-lo à sua aprovação".

As contradições parecem desaparecer quando aceitamos a existência de dois mundos: o público e o privado. No primeiro dominam os costumes, as leis, consubstanciados como hábitos. Pouco importa que sejam relativos, ridículos e falsos. Devemos respeitá-los, pois o edifício é muito frágil, e, quando o respeito acaba, a guerra começa. Devemos, por isto, ser tolerantes até com a falsidade e o ridículo. Montaigne considera iníquo querer subordinar as instituições e os costumes públicos, que são fixos, às opiniões variáveis de cada um de nós. Pareceria então que à liberdade ganha na esfera privada — do discernimento e dos costumes — corresponde a obediência no plano público; à dispersão das opiniões privadas deve corresponder a subordinação às instituições e costumes públicos. Os homens, assim, deixam de habitar apenas num mundo; toca-lhes, em diante, fazê-lo em dois.

Submetidos à lei de um universo fechado, no qual o ganho próprio resulta do prejuízo alheio, como Montaigne tenta demonstrar em *De como o que beneficia um prejudica outro*, é de se pensar que à liberdade ganha no mundo privado, à autonomia privada, corresponde a perda de intervenção no plano público.

Podemos derivar como colorário geral que a memória que entra na constituição do hábito que fundamenta a aceitação de instituições e costumes é positiva. Os hábitos que se consideram bons devem assim ser inculcados nas crianças. Contudo, o modo de inculcação deve ser ativo, isto é, o respeito ao hábito deve ser produto do discernimento da consciência de cada um; a adesão ao hábito deve aparecer como resultado do julgar do sujeito, apesar da relatividade do hábito. Em paralelo, a crítica à memória e à memorização é fundamental para o discernimento da vida privada, para a construção e distinção do indivíduo autônomo, no juízo e no sentimento do seu eu. As possíveis contradições apenas deixam de sê-lo quando consideramos a vigência de dois mundos: o privado e o público. É na aceitação de dois mundos e de duas formas de orientação que podemos conviver com as mesmas, sempre e quando esqueçamos a vontade de transformar o mundo e nos concentremos somente na transformação dos indivíduos.

6. As contradições pedagógicas

A *paideia* moderna enfrenta um dúplo desafio: a formação do cidadão e a realização do eu, do si mesmo, num mundo caracterizado pela pluralidade e as cisões. Este duplo desafio a situa numa posição paradoxal, dilemática. A imagem, em *Danton e a revolução*, de Robespierre batendo na criança para forçá-la a memorizar a declaração dos direitos humanos é paradigmática da condição pedagógica — que deve conciliar contradições —, retomando a vontade rousseauniana de obrigar os homens a serem livres ainda contra a sua vontade.

A formação do cidadão é trabalhada pela pedagogia moderna na formação da consciência histórica e cívica. Os modelos explicativos, os símbolos, as vidas exemplares, os rituais cívicos, entram na formação do cidadão. Há um ser nacional, um ser de classe, um ser regional ou étnico, que deve ser valorizado. Há noções e valores de ordem, de lei e de justiça que devem ser respeitados. Há processos dos quais somos resultado. Apesar de todos os discursos, a memória, a capacidade de se lembrar, continua tendo um papel fundamental para se alcançar a formação do cidadão. Na prática da sala de aula, alunos e professores sabem que a capacidade de memorizar é fundamental, e muitos gostariam de ser como Funes.

De outro lado, a pedagogia deve favorecer o desenvolvimento da criatividade, da imaginação, da capacidade de questionamento, da crítica e do discernimento como caminhos do desenvolvimento do eu, do si mesmo, do indivíduo e da mudança do mundo. Aqui se apela à imaginação, à capacidade de raciocinar, às experiências de vida das crianças. Aqui o jogo pedagógico manda prestar atenção aos indicadores dessas capacidades. A pergunta deve ser valorizada sobre a resposta, bem como a solução da equação em termos algébricos sobre a solução numérica e o processo de pesquisa sobre seus resultados, que podem ser corriqueiros ou já conhecidos. De modo geral se valoriza o como aluno faz as coisas sobre o produto. Em outros termos, é mais importante avaliar os processos do que os resultados. O pro-

cesso de construção do discernimento sobrepuja o objeto discernido.

Temos assim constituída uma dobradiça, uma dupla referência, cujo eixo articulador é a autonomia. Uma das asas da dobradiça se encaixa no suporte do "romantismo": a autonomia individual ou coletiva resulta da valorização da memória, da própria memória, como identidade, como eu, como grupo, nação ou comunidade. Porém, a memória se nos aparece cada vez mais como resultado de um ato imaginário — isto é, de um conjunto de operações seletivas, de uma retórica — que relaciona provisoriamente o mundo dos "desejos" e dos referenciais "empíricos". Sob a outra asa temos o suporte do "iluminismo": a autonomia resulta do uso da razão, da capacidade de discernimento, da utilização da lógica e dos processos de pesquisa. Aqui a memória é um empecilho, tanto por sua própria seletividade, quanto pelo trabalho de inculcação e de formação do hábito. A memória nos impediria antecipar a quebra do dogma, dobrar o paradigma para gerar a revolução, a novidade.

A imagem da dobradiça é, na verdade, uma hipótese de trabalho. [9] Ela nos diz que a formação dos homens na modernidade está presa a referências contrapostas que não podem ser articuladas de modo lógico e sistemático. Apenas podem ser conciliadas temporariamente, pois geram um discurso carregado de contradições, paradoxos, dilemas e, por vezes, meras aporias ou caminhos sem saídas, que, afinal, são postos à luz.

Seria injusto atribuir a Montaigne parcela de responsabilidade maior daquela que lhe corresponde. Muito mais injusto aceitar o veredito de Pascal de ser Montaigne um pensador confuso, pois o próprio Pascal parece encontrar em si mesmo as oposições presentes em Montaigne, (Pascal, 1979)[10] Contudo, parece ser mais ou menos reconhecível que Montaigne antecipa as duas asas da dobradiça. Esta, talvez, seja a "causa" de sua presença em Rousseau, nos dois Rousseaus, nos vários Rousseaus. Lembremos, entretanto, que Whithead caracterizou o século XIX como o dos pensadores confusos, embora potentes e criativos, entre os quais listou liberais e marxistas que até hoje agem como plataforma da reflexão sobre a formação dos homens. (Whithead, 1945) Lembremos também que ele apontou, como tantos outros, a contradição entre idéias. A isto agregaríamos sentimentos e atitudes como constitutivos da modernidade.

Notas

1. Conferir, com vistas ao nuançamento nas origens da relação entre iluminismo e romantismo, Berlin, 1987. Ver também as reflexões de Ricoeur, 1978.

2. "La observación general de Hegel cuando dice que el escepticismo y el estoicismo guardan entre si una necesaria relación y se condicionan mutuamente encuentra su confirmación histórica característica en Montaigne." (Cassirer, 1953: 205)

3. O conto de Borges "Funes el memorioso" pertence à sua obra *Artifícios*, editada em 1944.

4. As contribuições não sistemáticas de Alain no campo da formação dos homens estão contidas no seu *Propos* sobre a educação. Uma visão geral de sua marca na França pode ser lida em *Memórias*, de Aron.

5. "El escepticismo no constituye un aditamento externo ni un resultado acesorio y fortuito de la trayectoria total del pensamiento, sino que, por el contrario, actúa en su misma entraña, como el resorte interior de su desarrollo." (Cassirer, 1953: 195) "El escepticismo precave al indivíduo contra el imperio de las pautas morales impuestas desde afuera y, enfrentándose a todas las convenciones morales arbitrarias, le asegura la libertad discursiva de su juicio." (Cassirer, 1953: 204)

6. "La auténtica materia del conocimiento se destruye donde quiera que se elimine la independencia y la autonomía del yo.

Trabajamos solamente para llenar el archivo de la memoria, dejando vacios el entendimiento y la conciencia." (Cassirer, 1953: 207)

7. Segundo Cassirer, Montaigne preconiza as duas tendências que aparecem unidas no conceito moderno de história: por um lado, a história remete às condições naturais de toda ocorrência histórica, à determinação pelo "meio"; por outro, é sempre a natureza geral e unitária do homem que se manifesta e se revela em Montaigne, através das mudanças dos acontecimentos e por baixo de toda variedade e contradições aparentes. (Cassirer, 1953: 209) Sob outro ponto de vista, poder-se-ia pensar que em Montaigne existe tanto a valorização da conceituação clássica de história quanto da moderna. Na elaboração de Araújo, 1988, a conceituação clássica caracterizar-se-ia "como história que, antes de se fundar no tempo, como a moderna, estabelece um espaço de experiências onde podem ser reunidos exemplos, histórias excepcionais (...) em suma, capazes de fornecer orientação e sabedoria a todos os que dele venham a se aproximar". (Araújo, 1988: 29) Nesse modelo de história, a excelência do historiador estaria na capacidade de separar o "joio do trigo". (Araújo, 1988: 30) Tais operações, entretanto, agiriam num eixo ético, ao invés do factual que caracterizará as operações de análise do conceito moderno de história e passagem de um exame crítico relativo da tradição a um absoluto, caracterizado pela constituição da figura do especialista em história.

8. De fato, no tempo de Montaigne, o termo revolução ainda não tinha desenvolvido o sentido de substituição, para alguns violenta, e por isso pontual, de uma ordem por outra que viria a ter quase dois séculos mais tarde. Domenach, 1988, amarra um conjunto de questões que estão submersas neste texto.

9. Apliquei esta hipótese de trabalho em *A construção da modernidade: romantismo e iluminismo na educação popular.*

10. Ver especialmente o art. 11 dos parágrafos 62 a 65.

Bibliografia

ARAÚJO, Ricardo Benzaquen de. 1988. "Ronda noturna: narrativa, crítica e verdade em Capistrano de Abreu", em *Estudos Históricos*, (1): 28-54.

ARENDT, Hannah. 1972. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo, Ed. Perspectiva.

BERLIN, Isaías. 1982. *Vico e Herder*. Brasília, Ed. UnB.

BORGES, Jorge Luís. 1974. *Obras completas*, 1923-1972. Buenos Aires, Emecé Editores.

CASSIRER, Ernst. 1986. *El problema del conocimiento*. México, Fondo de Cultura Económica. Vol. I.

DOMENACH, Jean-Marie. 1988. "Révolution et modernité", em *Esprit*, (139): 25--36, juin.

HELLER, Agnes. 1982. *O homem do Renascimento*. Lisboa, Ed. Presença.

LOVISOLO, Hugo. 1987. A construção da modernidade: *Romantismo e iluminismo na educação popular*. Rio de Janeiro, PPGAS/UFRJ. mimeo.

MONTAIGNE, Michel de. 1987. *Ensaios*. São Paulo, Nova Cultural. Coleção Os Pensadores.

PASCAL, Blaise. 1979. *Pensamentos*. São Paulo, Abril Cultural. Coleção Os Pensadores.

WHITHEAD, Alfred Norbert. 1951. *A ciência no mundo moderno*. São Paulo, Editora Brasiliense.

Hugo Lovisolo é doutor em antropologia social pela UFRJ e pesquisador do Cpdoc.