

METAFISICA E ETICA: MEMORIA E DIMENTICANZA*

METAFISICA E ETICA: MEMORIA E DIMENTICANZA

Paul Gilbert**

Tradução do italiano: Ibraim Vitor de Oliveira***

RESUMO

A metafísica não é nada mais do que grande esforço da mente humana na busca por “fundamentos”; trata-se de um esforço espiritual que, mediante uma língua, se mostra discursivamente. Já se evidencia aqui, porém, que a metafísica não reduz ao discurso expresso, mas, muito mais à atividade mental do ser humano que busca por palavras adequadas ao que se pensa. Contudo, a própria pesquisa já está envolvida, desde o início, numa circunscrição lógico-ontológica da linguagem. Instaura-se um grande paradoxo: por um lado, a pesquisa já sabe o que busca, pois, se não o soubesse, não poderia se orientar adequadamente; mas, por outro lado, se já sabe o que procura, que sentido ainda terá a busca? A pesquisa científica, ao se mover de um saber insatisfatório para um saber que satisfaz melhor, julga ter saído de tal paradoxo ao modo de revoluções paradigmáticas. Esse modelo de progressividade, no entanto, não funciona em filosofia. A pesquisa científica que visa a uma realidade objetiva não é, como ocorre com a filosofia, uma indagação sobre o que fundamenta na realidade o sentido de um discurso. A metafísica não é progressiva, mas regressiva ou reflexiva. Averigua-se, portanto, o tipo de metodologia utilizada pela metafísica em que se coloque em evidência o próprio esforço mental estabelecido pelo homem na organização discursiva dos fundamentos, o que já suporia a consciência de inserção no tempo e uma ética, na qual as relações com o passado, mesmo históricas, não sejam indiferentes.

PALAVRAS-CHAVE: metafísica; ética; esquecimento; memória; discurso; temporalidade.

RIASSUNTO

La metafisica non è altro che il grande sforzo che la mente umana compie alla ricerca dei “fondamenti”; uno sforzo spirituale che, attraverso il linguaggio, si manifesta discorsivamente. È evidente, quindi, che la metafisica non si riduce al discorso espresso, ma molto di più all'attività mentale dell'essere umano che cerca parole adeguate a ciò che pensa. Così la ricerca stessa sta già implicata, fin dall'inizio, in una circoscrizione logico-ontologica del linguaggio. Ne deriva un grande paradosso: da un lato, la ricerca sa cosa sta cercando, infatti, se non ci fosse un supporto, non potrebbe orientarsi correttamente; ma, dall'altro lato, se sa già cosa sta cercando, che senso avrà ancora la ricerca? La ricerca scientifica, nel passaggio da una conoscenza insoddisfacente a una conoscenza più soddisfacente, ritiene di essere uscita da questo paradosso attraverso rivoluzioni paradigmatiche. Questo modello di progressività, tuttavia, non funziona in filosofia. La ricerca scientifica rivolta a una realtà oggettiva non è, come nel caso della filosofia, un'indagine su ciò che fonda il significato di un discorso nella realtà. La metafisica non è progressiva, ma regressiva o riflessiva. Pertanto, si indaga il tipo di metodologia si utilizzi in metafisica che metta in luce lo stesso sforzo mentale posto dall'uomo nell'organizzazione discorsiva dei fondamenti, il che presupporrebbe già una consapevolezza dell'inserimento nel tempo e un'etica in cui i rapporti con il passato, anche quello storico, non siano indifferenti.

PAROLE CHIAVI: metafisica; ética; dimenticanza; memoria; discurso; temporalità.

* Artigo recebido em 30/09/2025 e aprovado para publicação em 10/11/2025. A presente tradução refere-se à conferência de abertura do *V Simpósio Internacional sobre Metafísica e Filosofia Contemporânea*, ocorrido na PUC Minas, de 27 a 30 de outubro de 2025. Julgou-se pertinente abrir o dossiê com este texto, dada a consonância temática. A conferência expõe, de modo resumido, o texto estendido em italiano, publicado em GILBERT, Paul. *Metafísica e ética: memória e dimenticanza*. In: PAIVA, Márcio Antônio de; OLIVEIRA, Ibraim Vitor de. *Metafísica & ética. Memória e esquecimento*. Belo Horizonte: PUC Minas, 2025, p. 16-44.

** Doutor em Filosofia pela Université Catholique de Louvain (Bélgica). Professor emérito de Metafísica da Pontificia Università Gregoriana (Roma). E-mail: gilbert@unigre.it.

*** Doutor em Filosofia pela Pontificia Università Gregoriana (Roma). Editor-chefe da revista *Sapere aude*. E-mail: ibrahimvitorivo@gmail.com.

INTRODUÇÃO: A PROBLEMÁTICA

Um modo de considerar a metafísica, de especificar o seu projeto, é observando nela o grande esforço da mente humana na busca de palavras que, em última análise, “fundam” um discurso universal, do qual qualquer discurso receba originalmente um significado razoável. Alguns pensaram que o termo “sentido” fosse uma palavra original, já que essa palavra significa uma tensão na direção de um horizonte que visa a todo discurso razoável. Outro termo, “ser”, parece necessário como palavra que, por sua vez, funda a verdade “verdadeira” de um discurso, o fim da própria pesquisa concebida numa perspectiva mais objetiva. A pesquisa por uma palavra que, em última análise, funda na realidade um discurso lógico (o sentido) ou ontológico (a verdade) é, contudo, paradoxal, visto que a própria pesquisa, no próprio ato de realização da busca pelo fundamento, jamais deixará de ser arrolada em um projeto que já não fosse ele mesmo, *a priori*, inscrito em um horizonte lógico e/ou ontológico. Não podemos, com o pretexto de procedermos adequadamente, ir na direção do que buscamos como se já não soubéssemos do que se trata.

A investigação racional é, portanto, paradoxal. Por um lado, a pesquisa já sabe o que busca, pois, se não o soubesse, não poderia se orientar adequadamente; mas, por outro lado, se já sabe o que procura, que sentido ainda terá a busca? Consegue-se escapar de semelhante paradoxo apenas se se considera bem a pesquisa científica. Ela sempre avança na direção do que não conhece, e quer conhecer de modo objetivo, obedecendo a uma progressividade inerente à própria pesquisa. Nesse caso, o dito paradoxo desaparece exatamente quando se observa que, mediante sua progressividade, a pesquisa se move de um saber insatisfatório para um saber que satisfaz melhor. No entanto, uma vez encontrado o que o cientista esperava conhecer, inicia-se uma nova pesquisa que vai além dos resultados já adquiridos, com uma metodologia compartilhada entre pessoas interessadas e competentes. Esse modelo de progressividade, no entanto, não funciona em filosofia. A pesquisa científica que visa a uma realidade objetiva não é uma indagação sobre o que fundamenta na realidade o sentido de um discurso. A metodologia científica confere sua dignidade à busca da verdade sobre um fato objetivo. A pesquisa filosófica por um fundamento, diversamente, não é a busca por uma verdade objetiva.

A metafísica, que não é uma ciência objetiva, mas um saber do evento do pensar, não é progressiva, mas regressiva ou reflexiva. Sua metodologia deverá ser do gênero de uma

maiêutica, isto é, um esforço que lança luz ao que possibilita a prática desse próprio esforço, exigindo uma atenção específica ao que se realiza na atividade de conhecer, e não apenas por meio do conhecimento de “objetos”. A metafísica é essencialmente reflexiva e não descritiva de objetos materiais ou formais. O título que me foi proposto para minha conferência de hoje evidencia esse fato: a metafísica tem um modo de proceder que põe em ação atitudes subjetivas específicas, ou seja, um ἦθος ou uma ética, na qual as relações com o passado, mesmo históricas, não são indiferentes.

Antes de entrar na explicação do projeto que me foi confiado, gostaria de salientar que nada é original em filosofia; a filosofia clássica já sabia disso. Para o Estagirita, assim como para Tomás de Aquino, a reflexão fundamental não pode ignorar o tempo humano, sua fluidez e suas extensões, nem a continuidade cognitiva e os passos de uma função epistemológica para outra mais fundamental, passando de nossas faculdades racionais para as intelectuais, até as sapienciais. A reflexão metafísica não pode ignorar tais tensões, que são certamente psicológicas. Mas isso não é o bastante. A razão jamais pode, de fato, atingir o primeiro princípio de seus sonhos, mas tampouco a mente humana poderá renunciar ao fascínio de suas ideias, por exemplo, de verdade ou de bondade. Deve haver, então, um motivo pelo qual devemos permanecer na tensão entre a “razão”, que determina o caminho da mente humana, e o “intelecto”, que não confia em nenhuma determinação. Aristóteles falava de uma busca que está sempre em tendência. Tomás segue a mesma visão, certamente sob a influência que a sua reflexão teológica recebe de uma leitura neoplatônica das condições de inteligibilidade do cristianismo. O Aquinate, porém, nem sempre articula metafísica e ética, permanecendo fiel à *Metafísica* de Aristóteles, Livro VI ou E. Contudo, não podemos desenvolver agora tal problemática.

1 O TEMPO

A reflexão filosófica se desenvolve no tempo, como todo tipo de discurso e de argumentação discursiva. Nos domínios abertos pela inteligência humana, a mente inicia sua reflexão reconhecendo estar na presença de uma dificuldade para a qual gostaria de encontrar uma solução e, assim, caminha nessa direção. A reflexão filosófica, no entanto, observa que o tempo de tal percurso não é apenas cronológico e progressivo. Além disso, o tempo humano é mais complexo do que linear. A sua estrutura se manifesta em sua vivência. Sua complexidade

não é um acidente, mas a condição para que a investigação intelectual possa desenvolver sua própria missão. Eis aqui o ponto central deste segundo capítulo.

Começarei com uma reflexão básica sobre o que se poderia chamar de “mistério do tempo”. Em seguida, se confrontarão as categorias de sapiência e sabedoria, em que se reconhecerão as práticas no tempo das nossas faculdades intelectivas e volitivas. A terceira seção considerará o léxico grego que, do tempo, conhece três aspectos, dos quais dois parecem permanecer em nossa cultura de um tempo linear, o χρόνος e o αἰών; o outro, o καιρός, não se manteve no comum de nossas culturas.

1.1 O mistério do tempo: Aristóteles e Agostinho

À tese de Aristóteles sobre o tempo, pensado a partir do sêsejo de conhecer, carece de um aspecto essencial, que ressurge quando consideramos as condições da vida real. O desejo que anima nossa capacidade de conhecimento tem uma temporalidade estruturalmente indefinida; cada realidade do nosso mundo, no entanto, experiencia uma temporalidade finita. Numerosos são os textos do Estagirita que analisam os constituintes do tempo de uma substância física, cuja continuidade empírica é regulada como uma mecânica que começa e termina. Tal tempo é essencialmente um movimento retilíneo. Nós o representamos graças ao ritmo inexorável do cosmos e de nossos relógios. Mais propriamente, o tempo de uma substância recém-nascida consome progressivamente toda a sua realidade. O tempo humano, no entanto, não é meramente mecânico. Aristóteles sabia disso: nem todas as pessoas alcançam a sabedoria prática; muitas param rapidamente em conhecimentos de nível inferior, elementares, espelhos imprecisos de suas experiências sensíveis. O tempo humano avança, mas também ocasionalmente recua; seus movimentos podem até ser bloqueados.

Paul Ricœur (1985, p. 21-42), em seu *Temps et récit*, distinguiu dois paradigmas principais da reflexão filosófica sobre o tempo: o de Aristóteles e o de Agostinho. Agostinho era particularmente atento às características do tempo vivido por nós. Conhecemos bem a sua anedota, cheia de perplexidade: “o que é então o tempo? Se ninguém me pergunta, eu sei; se eu quisesse explicá-lo a alguém que me pergunta, eu não sei” (Agostinho, *Confissões*, XI). O paradigma agostiniano do tempo reflete uma atenção particular ao tempo vivido, que não é o mesmo para nós, e nem para todos os momentos pessoalmente vivenciados. De fato, há dias que nunca terminam, e outros que passam assim que começam. O tempo aristotélico é objetivo,

universal; o de Agostinho é subjetivo, marcado pela afetividade, singular.

Para a compreensão do tempo, a versão aristotélica precede a agostiniana, que, porém, reelabora o ritmo do cosmos, integrando a vivência pessoal. O tempo cósmico é universal, abstrato, mas será interpretado apropriadamente por cada um de nós. Por um lado, Agostinho precisa de Aristóteles para explicar sua própria ideia de tempo, para dar sentido à sua proposta de uma *distentio* que caracteriza a temporalidade da memória e todo projeto humano. De fato, a *distentio* vivida se expressa mediante um conceito prévio de espaço que atravessa um movimento específico. Por outro lado, a originalidade de Agostinho não passa despercebida. A leitura psicológica agostiniana da duração humana reinterpreta uma situação comum a todas as leituras cosmológicas do tempo, mas com novas chaves hermenêuticas, mais atentas às rupturas que conhecemos e que modificam a trajetória de nossa vida.

1.2 Sapiência e sabedoria

A sabedoria, que é um exímio modo de conhecimento, não surge imediatamente na mente humana. Os gregos, como nós, foram tentados pelo racionalismo quando lhes faltou paciência para considerar a complexidade dos eventos humanos e simplificaram suas explicações. Portanto, distingamos o racionalismo do intelectualismo. O racionalismo se permanece nas regras estabelecidas pela razão humana, essencialmente no nível da linguagem utilizada. Elas são, antes de tudo, as regras da lógica geral e, também, das disciplinas propriamente científicas testadas e aprovadas, todas com sua própria linguagem e ensinadas aos estudantes de disciplinas de tipo físico. O intelectualismo grego, por outro lado, impulsiona o desejo de conhecer e de estudar. Realmente, é digno do ser humano desejar saber mais do que já se sabe. O intelecto, de fato, é nossa faculdade criativa de entender os fatos e os eventos além do ensinamento fixado por uma razão mecânica que se pretende já informada desses fatos. A sabedoria que nossas habilidades cognitivas buscarão adquirir é bem mais do que um “saber fazer” com as modalidades racionais eventuais. A razão, que estudou uma ciência particular, já é mestra em um *saber-fazer* que permanece dentro dos requisitos dessa mesma ciência. A inteligência, diversamente, exige outros modos de *saber-fazer*. Ela é curiosa; sabe que não sabe. Seu compromisso com a pesquisa é frequentemente aventureiro. Requer uma atitude mental capaz de abandonar-se, de abrir-se aos outros, ao desconhecido. Ela está disposta a reconhecer a pobreza cognitiva da razão, convida à atenção e à escuta. É sábia a atitude mental que situa os dinamismos cognitivos em contextos mais amplos do que aqueles derivados dos dados

sensíveis e que a razão é capaz de organizar. Os gregos falam então da prudência (φρόνησις) de nossas responsabilidades cognitivas, experimentando as condições de uma ética intelectual.

Um saber reto é um saber que anima a sabedoria intelectual. Com a expressão “saber reto”, particularmente o termo “reto”, assume-se um tema clássico, que, mesmo sem ignorar a escolástica, quer ser aqui compreendido sem referência a um sistema prévio de leis racionais. A retidão não advém da prática da razão segundo as suas regras, mas de uma potência que anima a capacidade intelectual superior, a potência do *voûς*. A sapiência, de fato, requer mais do que a lógica a qual funciona apenas para verificar os sistemas científicos por ela mesma determinados e fechados *a priori*, já completos. Portanto, é necessária, mas a pesquisa deve ir além disso. De fato, não existe qualquer realidade que seja encerrada em uma lógica presumivelmente completa. Todas as realidades se interpelam mutuamente nos campos do mundo. Seria certamente ingênuo e desrespeitoso com a complexidade das realidades vividas um conhecimento científico dos fatos, dos eventos que não gastasse tempo para estudar e abarcar os contextos objetivos em que ocorrem individualmente. Retirar um fato de seu contexto não nos ajudará a compreendê-lo, provocará julgamentos injustos. Limitar a compreensão de um fato apenas nos limites do seu contexto logicamente claro é injusto.

O justo saber, portanto, não é adquirido num só golpe. Ele requer longo tempo para afrontar as diversas aventuras dos habitantes do nosso mundo e empreender as pesquisas necessárias para trilhar seu caminho. Qualquer habilidade sapiencial só é construída passo a passo, obviamente com base nas possibilidades subjetivas de compreensão, mas com capacidades cognitivas que saibam abrir-se para além de suas próprias lógicas. A lógica, na qual se reconhece um estado cognitivo inicial e fundamental, no entanto, parece tão mecânica que se poderia considerar desnecessário estudá-la. As regras básicas que Aristóteles apresentou em seu *Organon* são naturais. É digno de nota, no entanto, que a lógica de Aristóteles, embora fundamental e atemporal, teve de esperar pelo Estagirita para ser escrita e apresentada em um texto universalmente disponível a qualquer um que o deseje para facilitar seu caminho de pesquisa. Note-se também que um curso de lógica é essencial no início dos estudos de qualquer ciência, uma lógica geral em filosofia, mas que as outras ciências adaptarão às suas necessidades. A lógica se ensina a estudantes atentos. O uso da razão é ensinado, um ensinamento que, contudo, pode ser rejeitado. A vida da razão, porém, depende também da aceitação dos tesouros reunidos em sua herança. Não há, portanto, alguma razão universal que se imponha espontaneamente a qualquer pessoa que seja sem a mediação do professor e o

consentimento do aluno, uma imposição forçada que, no entanto, revela ao aluno a essência das funções de sua razão. Aprende-se a ser lógico. A razão é uma ferramenta necessária para o conhecimento, mas ela não revela sua excelência por si só.

O saber da razão, impulsionado pelo desejo de conhecer, implica um esforço mental, que se expressa inclusive no fardo físico ao cair da tarde, um empenho que exige decisão para impor nossas vontades ao nosso cérebro cansado e por não nos contentarmos com resultados já obtidos. O nível de conhecimento alcançado pela razão não é a totalidade da sapiência cognitiva. A ideia de que o horizonte do saber seja esgotar as realidades nas proposições que a razão elabora sobre elas é certamente ideológica, uma invenção da imaginação e de nossas paixões que anseiam por possuir o mundo. O objetivo da ciência não é produzir conhecimento terminal em um ponto específico, absolutamente certo, conclusivo e insuperável, sem qualquer possibilidade ulterior. As ciências visam a certezas objetivas, sobre as quais, contudo, será possível construir, no futuro, um conhecimento mais refinado, mais atento à complexidade das coisas e, portanto, mais competente.

Reconhecemos, ainda, na tradição filosófica, uma função cognitiva superior: o intelecto. Ele já está ativo na razão quando buscamos ser coerentes em nossas proposições, mas a demanda por coerência não pode ignorar a complexidade de nossas circunstâncias. São as próprias realidades que nos despertam do sonho dogmático da razão.

Então, coloquemos agora a seguinte pergunta: a sapiência cognitiva terá alguma relação com a sabedoria ética? A abertura cognitiva, fundamental para se compreender como funcionam as ciências, estaria sem “ética”, isto é, sem qualquer *ἦθος*? Responder a essa pergunta não é difícil. A sapiência especulativa não pretende que seus juízos científicos e objetivos digam toda a verdade, mas que estejam na verdade ou que se encaminhem passo a passo na direção da verdade. Assim, apresenta-se um *ἦθος* científico, um desejo constante, um “*habitus*” que acompanha e guia, de fato, as pesquisas dos cientistas. Tal *ἦθος* é intrínseco à sapiência enquanto ciência aberta a realidades que são do mundo complexo e humano. Portanto, pertence à sapiência uma forma de prudência que respeita a humanidade e se adapta à pesquisa científica. Mas tal prudência, não apenas da sapiência, mas também da sabedoria?

Os antigos sabiam que as ciências não são apenas deduções, que os princípios de uma dedução provêm da experiência e de induções mais ou menos válidas. A ciência é universal por princípio, mas jamais pode estar segura da absoluta universalidade de seus princípios. Para apreciar algo, para poder conhecê-lo melhor, ela precisa ter certa afinidade com ele e estar

disposta para experimentar suas aventuras com ele. A razão não funciona apenas como um computador. Ela é sempre inspirada, desde o início, por um interesse, que vem do intelecto. Esse interesse não tem horizonte definível ou determinável segundo as normas das ciências “exatas”. Nesse sentido, a sapiência intelectual tem um destino que não é inteiramente diferente da sabedoria.

A diferença entre sapiência cognitiva e sabedoria prática provém da distinção entre *ποίησις* e *πρᾶξις*. A *ποίησις* não é meramente artesanal, produtora de objetos imediatamente físicos. A pesquisa científica é produção de fórmulas matemáticas que servem para o avanço do conhecimento do mundo físico e a produção de instrumentos que permitirão a excelência, por exemplo, a inteligência artificial (IA). O horizonte das ciências modernas e contemporânea não é simplesmente interpretar o mundo, como as ciências antigas o faziam, mas conhecê-lo para transformá-lo. A capacidade de transformar o mundo tornou-se o único critério de excelência cognitiva. Porém, o *ἦθος* da *πρᾶξις* não visa ao conhecimento objetivo capaz de transformar o mundo, mas a uma sabedoria interior do próprio agir humano.

1.3 Uma herança grega modificada

A Grécia conhecia algumas das mais importantes dimensões do tempo: *κρόνος*, *αἰών*, *καιρός*. Nem todas essas dimensões nos são compreensíveis. Por *κρόνος* entendemos o tempo cronológico, composto de instantes abstratos, todos iguais, cada qual sendo enriquecido por sua própria identidade e plenitude numérica, e mantendo igual distância uns dos outros. Uma hora contém 60 minutos, independentemente do conteúdo de cada minuto. Esse tempo é quantitativo: um segundo, um minuto, uma hora, um ano, em 2025 etc. Ele é construído por uma sucessão de unidades cronológicas, sem que uma seja mais significativa que a outra.

A vida, no entanto, não é meramente cronológica; não é uma sucessão de momentos indiferentes entre si, todos iguais. Ricoeur (1983), a compreensão do tempo que Agostinho chamava, no Livro XI de suas *Confissões*, de *distentio animae*. Nenhum momento de nossa vida é, de fato, separado dos demais. Todos estão na mesma linha reta, certamente composta de momentos, mas todos em continuidade, de modo que essa linha poderia não ter fim, nem mesmo começo.

Porém, nem todos os instantes são iguais. O segundo termo grego que devemos comentar, *αἰών*, é importante porque evoca outra dimensão do tempo, isto é, uma intensidade que diversifica os momentos vividos, sem que sejam interrompidos por espaços vazios. O santo

doutor africano falava então de *intentio animae*. A experiência é comum. Quando recordamos com atenção um momento do nosso passado, observamos que não vem à mente apenas uma série de momentos pontuais, isolados e fechados em si, indiferentes nos confrontos com os outros, mas “eventos” que nos tocaram particularmente, com contextos mais ou menos amplos, conforme os pontos de vista da natureza, da vida social ou de outras perspectivas. Posso pegar meu caderno e me perguntar sobre o que se falou durante um apontamento ali anotado, quais eram os interlocutores, as preocupações comuns que foram discutidas. Dessas preocupações, algumas eram importantes para mim e menos para outros. Tal apontamento foi insignificante, aquele outro alterou a linha reta de relações e de realizações. Minhas lembranças então se iluminam, e me vem a vontade de sorrir, ou o sentimento oposto de uma angústia opressiva.

Fazemos assim o experiência de certa “eternidade”, de uma situação que não é meramente temporal e fluida, mas que sentimos ser duradoura. Não sabemos com conceitos seguros se o que vivenciamos hoje na linha matemática do tempo representa um início ou o fim de uma época; sabemos apenas que estamos vivendo aquele momento juntos e com sentimentos de várias intensidades. Este é, pois, o significado de αἰών, uma realidade que transcende minha subjetividade, embora esteja dentro da minha temporalidade. Alguns dizem que “αἰών” designa um tempo cíclico, que vai e volta, gira sobre si mesmo; no entanto, ele aumenta de significado cada vez que passa diante dos olhos da memória. À eternidade não corresponde uma imagem definitivamente fixa, mas nela se expressa a percepção de um tempo do qual não se conhece nem início e nem fim, mas que cresce a cada momento. É um tempo intensivo. De vez em quando ocorrem novidades que, na nossa vida, impõem curvas imprevisíveis sobre a linha reta do tempo, mas que não podem ser concebidas como simples momentos estendidos.

O καιρός, o terceiro termo do léxico grego que agora nos interessa, significa o instante do χρόνος tocado pelo αἰών, dando-lhe uma nova dimensão que transfigura a temporalidade monótona, mas, acima de tudo, diz respeito a mim. Talvez eu não tivesse consciência daquele instante, do evento que me ocorreu, porque estava ocupado com outras coisas. No entanto, eu o reconhecerei mais tarde quando ele se revelar importante no meu percurso de vida. O αἰών, de fato, desperta a alma para sua própria temporalidade, que frequentemente pensamos, ou desejamos que seja idêntica a uma cronologia sem história complicada, sem qualquer mundo transcendente que a anime de fora da normalidade anônima da sucessão de momentos. A consciência de uma visita do αἰών no instante do καιρός oferece à nossa existência um momento especial, literalmente espiritual, que traz felicidade e novo fôlego, que comove. O καιρός é, de

fato, um momento da nossa temporalidade enriquecida por uma visita inesperada e que nos tira da temporalidade cotidiana. Segundo Giorgio Agamben (2000, p. 69), em seu *Il tempo che resta*, “o que pegamos quando compreendemos um *καιρός* não retome aqui o vocabulário de Irineu de Lyon, que criou a expressão ‘Cristo abreviado’”. O *καιρός*, no entanto, não é apenas um *χρόνος* contraído. Em vez disso, é um momento intenso, surpreendente, a cada momento único, intenso, cuja excedência Cristo tinha revelado quando, após ler uma passagem do profeta Isaías e Lucas na sinagoga de Nazaré, declarou: “hoje se cumpriu esta escritura” de salvação. “Hoje”, *σήμερον*. Este é o *καιρός*, somente no hoje, na realidade atual, para sempre.

Heráclito (*Fragmento 12*) dizia que “águas sempre diversas fluem para aqueles que se submergem nos mesmos rios”. Poderíamos acrescentar que a imersão é uma experiência nova a cada vez para quem se submerge. Será, de fato, exceto por causas acidentais, uma decisão pessoal que romperá a continuidade do tempo com a imposição de um antes e um depois, um antes de preparação e um depois da ocorrência. Uma decisão livre, portanto, não seria um *καιρός* a cada vez, desde que, contudo, não resulte de um impulso imprudente?

2 A MEMÓRIA E O ESQUECIMENTO

O segundo capítulo assume o subtítulo proposto para esta palestra, inserindo-a em uma reflexão mais ampla que se concentra especificamente na categoria de *ἦθος*. Vimos que o núcleo da metafísica, que aqui se distingue da ontologia formal, subsiste ele próprio de um *ἦθος*, um modo de ser, o de um desejo indefinidamente aberto que abarca tanto o trabalho intelectual quanto uma atitude humana. Poderíamos ter discutido neste ponto sobre a importância decisiva para cada trabalho científico do encontro com outras pessoas, da conversação com outrem, até mesmo da experiência religiosa, mas não podemos fazê-lo por razões editoriais óbvias. Podemos, em vez disso, aprofundar o significado ético do trabalho cognitivo mediante uma reflexão sobre memória e esquecimento, que, em todo caso, implicam uma disposição espiritual, por exemplo, uma atenção a uma história vivida com outros, e pela qual somos de alguma forma responsáveis, uma história que nos diz respeito.

A primeira seção deste capítulo busca recordar alguns elementos importantes para qualquer hermenêutica, salientando que cada palavra integra tradições linguísticas e históricas ricas e ocultas, tantas histórias que dão sentido às nossas palavras, enquanto as nossas palavras atuais enriquecem a compreensão de nossas vidas passadas. É por isso que, como disse

Agostinho, os espaços ou tesouros da memória são infinitos. A segunda seção destacará o fato de que, na linguagem, não existem apenas palavras comunicativas de informações e representações de coisas, mas palavras que expressam ações que comprometem pessoalmente o falante ou o ouvinte, que, ainda, expressam até que ponto a inteligência humana é capaz de descer às profundezas da realidade. A infinidade da memória é sobretudo qualitativa. Aqui, será preciso fazer referência à “maiêutica” que recebemos da tradição platônica. Conclui-se a terceira seção deste capítulo com uma reflexão sobre o esquecimento.

2.1 Falar do passado na atualidade

A memória do passado não é a de um tempo finito, mas a de um momento que persiste e, de algum modo, permanece até hoje, embora a experiência de hoje seja rigorosamente diferente do vivido recebido agora em herança. O passado tem uma atualidade no presente, não apenas porque está inserido em um fluxo temporal contínuo, mas porque sua “factualidade” é então transfigurada em um “sentido” ativo para a minha vida. Esse sentido se dá graças à compreensão do passado, do qual provém o hoje do presente e das nossas palavras. Diz Agostinho Confessionari, XI 23) que

quando se relatam coisas verdadeiras e passadas, com efeito, não são as próprias coisas que se passaram a se extrair da memória, mas apenas as palavras concebidas pelas suas imagens, que se fixaram na mente como vestígios, depois de terem passado pelos sentidos. E minha infância, que não existe mais, está no passado que não existe mais: mas, ao lembrá-la e narrá-la, é no presente que vejo a sua imagem, ainda viva em minha memória.

Segundo Agostinho, as imagens ou representações do passado depositadas no espírito, bem como as palavras que as expressam, servem como mediação entre o passado e o presente. Graças a essa mediação, o presente revela um sentido inteligível que provém do passado, sem sufocar a originalidade do presente.

Em *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paul Ricœur (2000, p. 345) se reporta a uma passagem muito interessante do *Sofista* de Platão (234c), em que se faz a distinção entre fantasma e imagem. Segundo Platão, o sofista constrói os seus retratos ou quadros mediante sua habilidade verbal; de fato, ele é um mestre em fantasma ou εἰδωλα. A memória, ao contrário, é rica em εἰκόνες, isto é, em imagens que são, sem dúvida e em certa medida, semelhanças com a realidade, como fantasmas, mas que, diferentemente dos fantasmas, evocam o que “existe”. A imagem ou ícone não se sustentam por si sós, não “são” em si, mas se reportam

para além de si mesmos, ou seja, miram e apresentam realidades intencionalmente. A realidade específica da imagem é, portanto, a de uma diferença que pressupõe um ato espiritual de interpretação. A realidade do fantasma, por sua vez, é o próprio fantasma, que absorve em si as intenções de quem o considera materialmente.

2.2 Μίμησις, ἀνάμνησις e μαιευτική

As recordações, no entanto, vêm à mente de acordo com a ocasião. A experiência é comum: uma determinada situação traz à mente outra vivida há muito tempo, mas que se transporta para o presente para iluminá-lo, apagando assim a distância temporal entre elas. Os processos de memória (μίμησις) por semelhança ou contiguidade são processos que, deveras, não consideram o evento passado como passado; em vez disso, as recordações o tornam presente, ou fingem que também esteja presente. Devemos, então, distinguir entre μίμησις e ἀνάμνησις. O esforço mental da reminiscência, ou ἀνάμνησις platônica, também apresenta o passado, mas evidenciando o fato de que ele está, na verdade, recuando. Com ἀνάμνησις, o passado gradualmente faz-se presente mediante um esforço crítico, por vezes doloroso. A ἀνάμνησις é precisamente o que o médico pede ao seu paciente que se apresenta a ele. Na μίμησις, o presente invoca o passado como se fosse igual a si mesmo e, portanto, incapaz de trazer consigo informações válidas sobre o passado, por exemplo, para interpretá-lo. Na ἀνάμνησις, pelo contrário, é o passado que ilumina o presente e informa o médico sobre as causas passadas do estado atual do seu paciente.

Esclareçamos agora, com Ricœur, em seu livro de 1950, *Il volontario e l'involontario*, uma distinção entre memória-paixão (μίμησις ou recordação ocasional) e memória-ação (ἀνάμνησις). Esses dois tipos de memória têm características opostas. Por um lado, a memória-paixão torna tudo presente, mas casualmente, de acordo com os eventos e os sentimentos de quem os vivencia, correndo o risco contínuo de estar à mercê da equivocidade, ou pior, da ilusão. A ἀνάμνησις, por outro lado, contém em si as condições que a protegem do erro e da confusão. Por meio do exercício da ἀνάμνησις, em que o espírito se coloca na origem de si, mas simultaneamente reconhecendo que ele não pode existir atualmente por si mesmo, a memória conhece o seu passar pessoal situando-o no tempo mediante um requerimento; conhece, portanto, que ela própria se constitui no manter-se à distância de sua origem rastreada. Jamais pode ignorar essa diferença, imanente e estruturante de sua atenciosa atitude. O próprio esforço

de atenção separa o buscar do pesquisar. É por isso que Aristóteles pode dizer que “o mais importante é conhecer o tempo”, isto é, a distância temporal; mas isso também torna possível o conhecimento ordenado dos momentos percorridos e, portanto, a reconstrução da sequência de histórias passadas, de eventos passados.

O que chamamos de *μαευντική* pertence a um terceiro tipo de pesquisa sobre o passado, à pesquisa por um ideal dado *a priori* e vivo na vivência atual. Segundo Platão, o ensino é uma obra de *ἀνάμνησις*, isto é, de libertação daquilo que está na inteligência dos alunos e que podemos encontrar e atualizar mediante uma purificação. O exemplo proposto em *Mênon* (82b) é muito famoso, no qual Platão evoca narrativamente como um jovem escravo ignorante descobre o que é um quadrado e suas principais características. Platão evidencia tudo o que o rapaz já conhecia internamente, mas sem saber disso; ele o descobre com a ajuda de um professor, mas sem seu ensinamento externo. Aquele que acompanha o jovem lhe ensina apenas o caminho da atenção, da purificação da mente. Não se pode falar aqui de uma iluminação do passado à luz do presente, nem de uma iluminação do presente à luz do passado. O *a priori* certamente está presente, mas só sabemos disso mediante uma conversão espiritual, um esforço da mente que se dá conta de que não tem à sua disposição o que fundamenta suas próprias experiências, o seu próprio ser. A mente ou espírito humano sabe, de fato, que é precedido pelo interior de si mesmo, que é dado a si, mas não por si mesmo.

A *μαευντική* segue um projeto diferente da *μίμησις* e da *ἀνάμνησις*. Não se trata de conhecer realidades vividas e articulá-las com o conhecimento de coisas “objetivas” ou, pelo menos, históricas. Existem, de fato, “formas” que conhecemos sem precisar elaborá-las, porque estão presentes *a priori* à e na mente, mesmo que não sejam imediatamente reconhecidas explicitamente. As tradições filosóficas identificaram muitas dessas “formas”, que foram chamadas de “ideias”, por exemplo, as ideias de “ser”, de “um”, de “medida” e de “bem”; todas essas ideias vindas da tradição platônica e que nos foram transmitidas por Agostinho e uma longa série de outros filósofos. As ideias de Kant sobre a razão dialética, por exemplo, a necessidade e a liberdade, são do mesmo gênero. Reencontramos essas ideias em sua pureza mediante um esforço de atenção ou de reflexão sobre as condições de possibilidade de nossos diferentes atos de conhecimento, científicos ou outros. É importante observar que estas formas *a priori* não são imediatamente reconhecidas. Pelo contrário, são dialéticas ou, como diria Romano Guardini, são polares. Para conhecê-las explicitamente, é necessário consentir com trabalho de purificação e de libertação das nossas concepções comuns de conhecimento que

nossas opiniões espontaneamente empíricas sufocam. Revela-se, assim, a importância da filosofia e de seus processos específicos.

A memória do originário não é um simples reservatório ao qual se poderia alcançar com “técnicas” apropriadas, como se fosse um repositório de informações iguais a fatos fugazes. O esforço de purificação da memória não é apenas técnico. Embora diversas técnicas sejam desejáveis, na verdade necessárias, para acomodar o que vem “por primeiro”, *a priori*, suas constituições instrumentais por si sós não são suficientes para fornecer acesso ao *a priori*, porque, no *a priori*, nós mesmos estamos envolvidos, nossa subjetividade, que se esforça para estar atenta a ele. A busca pelo *a priori* passado implica uma transformação de nós mesmos nessa mesma busca. Não há qualquer *μαϊευτική* sem compromisso pessoal, sem um trabalho sobre nós mesmos, discussão pessoal e uma crise que nos impomos a nós mesmos.

Uma rápida análise da experiência de uma palavra que foge da nossa mente (por exemplo, o nome de uma pessoa com quem estamos conversando), evidencia os muitos esforços mentais que devemos fazer para reencontrá-la. Ora, a memória não se empenha, nessa experiência, sem que saiba previamente a palavra obscurecida de tal modo que possa, inclusive, descartar as que não convêm. O trabalho mental orienta primeiro para várias soluções, que eliminamos por sentirmos que não apresentam a solução esperada, mesmo que, por incrível que pareça, não saibamos explicitamente qual é essa solução exata. O esforço mental, portanto, deixa conduzir-se por um saber prévio, mas que permanece secreto, um *τέλος* ainda ausente, mas destinado a se apresentar, que é conhecido paradoxalmente por ter sido obscurecido durante o tempo do esforço de sua rememoração e dolorosa busca.

2.3. O esquecimento

O tema da memória, sem dúvida, se insere na reflexão sobre as nossas capacidades de conhecimento. Mas é também um tema que envolve a nossa afetividade. As emoções ou as realizações do nosso ser desejante, realmente são causa de recordações, mas também de obscurecimento dos caminhos que conduzem ao passado. Não faltam estudos psicológicos sobre esses fenômenos, assim como de fenomenologia. Uma primeira abordagem fenomenológica sobre o esquecimento contemporâneo das profundezas do ser humano se deve a Martin Heidegger e à sua atenção para com os modos de ser, propostos em 1938 pela cultura de “*A época das imagens do mundo*”, isto é, a era das empresas industriais. O autor criticou

essas empresas, mais interessadas no rendimento econômico quantitativo do seu investimento do que na qualidade do saber universitário. Na década de 1950, observa o fenomenólogo alemão, a cultura contemporânea desenvolvia um ἦθος quase exclusivamente técnico, descartando o “fundamento” filosófico e projetando-se para o futuro da indústria atômica que não teme o esquecimento da terra. Tal esquecimento, segundo o autor alemão, manifesta uma vontade de possuir a terra, de manipulá-la como quisermos, para nosso proveito ou das empresas comerciais.

Em um livro recente, eu propus uma reflexão sobre nossos modos de nos relacionarmos com o mundo que segue uma sequência de atos cognitivos: primeiro, um “ter” racional que corresponde a uma necessidade específica; depois, um “poder” intelectual cujo horizonte é indefinido; e, finalmente, um “valer” sábio, atento à realização de uma síntese de determinações racionais e demandas intelectuais. Essa sequência não está distante dos atos cognitivos assinalados na seção anterior desta minha exposição: a μίμησις, que fixa toda a sua atenção inteiramente em representações bem calculadas; a ἀνάμνησις, que se empenha pela profundidade de nossa vida; e a μαιευτική, pela qual vamos a nós mesmos de modo espiritual. Podemos até imaginar que exista uma progressão geral do conhecimento, do “ter” da razão ao “poder” da inteligência e, então, ao “valer” da sabedoria. Talvez haja uma progressão semelhante nos processos do esquecimento, mas, nesse caso, seria por um caminho oposto ao caminho humano do saber; não mais o que vai da razão à inteligência e depois à sabedoria, mas um esquecimento que, por primeiro, obscurece a memória espiritual, depois oculta a inteligência desejante, de tal modo que ao final, permaneça apenas a razão e disposição fundamental do “ter” ou “possuir” o mundo a qualquer preço, uma disposição que muitas vezes parece ser exclusiva do nosso mundo supostamente globalizado, mas realmente fragmentado.

Antes de especificar como esses tipos de afetos ou disposições fundamentais extinguem o desejo de conhecer, será preciso explicar o que se pretende dizer com a palavra “afeto”. Pensa-se espontaneamente que o termo “afeto” se refira a uma experiência de passividade. Essa interpretação deve ser mais bem examinada. O termo “afeto” evoca obviamente aquela outra palavra, “efeito”. Nesses dois termos se reconhece a mesma referência a um “fato”. A palavra “efeito” significa a proveniência (“*ex*”) de um fato, e, por sua vez, “afeto”, o seu destino (“*ad*”). Normalmente, pensa-se que o afeto siga o efeito, como se fosse uma resposta a ele. Realmente o afeto é produzido como uma resposta a uma “causa”. No caso da vida humana, uma causa provoca um efeito de tal modo que se possa dizer que a pessoa que sofreu a causa a responda

ativamente com afeto. O termo “afeto” se reporta ao mesmo evento do efeito na subjetividade, uma passividade que, no entanto, é interpretada em uma direção ativa. No efeito vivido com afeto, a vida doada inicia uma reação, um ato subjetivo que também visa a uma metamorfose da causa, ou seja, a sua integração em um novo mundo de sentido.

Semelhante leitura das palavras “efeito” e “afeto” permite aprofundar a sua mútua interpretação. O afeto, na verdade, pertence à subjetividade que assume o efeito pessoalmente, corresponde a ele reinterpretando-o. Notemos agora uma diferença de respostas de acordo com as diferenças das nossas capacidades cognitivas, que são três: razão, inteligência e espírito. As respostas afetivas dessas capacidades são: “ter” (a razão), “poder” (a inteligência) e “valer” (o espírito). O “valer” se origina no espírito, capaz de mediar entre a vontade de possuir (a razão) e o desejo do outro (a inteligência). O “poder” pertence à inteligência, cujo desejo é indefinidamente aberto. O “ter” é da razão, que sabe como se empossar do mundo. A razão humana e científica é, realmente, movida por um afeto caracterizado pela posse. Fascinada pela provocação da objetividade, ela imagina poder integrá-la totalmente em sua posse. A provocação do objeto, realmente, se torna um evento que atinja a subjetividade separada da realidade objetiva, como se a provocação pudesse ser mantida sem força, um mero pedaço de cera, como diria Descartes. O efeito é um verdadeiro “efeito” apenas quando inicia um movimento de retorno da subjetividade à realidade objetiva para interpretá-la, isto é, para integrá-la a um mundo inteligível que está além de sua subjetividade singular. A origem do efeito manifesta, assim, precisamente sua copertença à subjetividade estimula nela a inteligência. A capacidade de ser afetado é, então, idêntica à capacidade inerente à realidade objetiva de ser subjetivada, mas também respeitada na sua originalidade e originalidade do seu mundo de proveniência, sem nada perder de seu estado de realidade diferente.

O que me atinge, me atinge ao modo como posso ser atingido: *quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*, assim diz Tomás de Aquino. A experiência afetiva, no entanto, não se esgota na subjetividade. É uma experiência que me revela o que sou, por exemplo, alguns traços do meu temperamento, mas também uma experiência que revela as exigências próprias do que existe, da realidade que provoca efeito em mim e para a qual me sinto convidado a dirigir minha atenção. Esse movimento objetivo-subjetivo de conversão do efeito em afeto e do afeto em efeito pode ser expresso com o léxico do chamado do mundo objetivo e da resposta subjetiva que o mundo aceita. A afeição vivida por quem se maravilha está no início de um caminho que

leva em direção ao que existe, não para assimilá-lo ou reduzi-lo a si, isto é, à subjetividade, mas para se dispor a percebê-lo de modo cada vez mais respeitoso da objetividade real que se oferece à inteligência.

CONCLUSÃO

A história de uma instituição acadêmica como uma faculdade de filosofia reflete naturalmente — e esse é o seu dever — a cultura de seu ambiente. Por séculos, a cultura universitária foi a da pesquisa sapiente, equilibrada entre dois polos: o da razão, que determina ou delimita os domínios de seus esforços para alcançar resultados comunicáveis; e o da inteligência, que enxerga além dos resultados obtidos e visa a um conhecimento condensado que, porém, não ignore as singularidades irreduzíveis a alguma generalidade. O esquecimento de que falam numerosos metafísicos contemporâneos, e que se manifesta no uso atual da razão, é precisamente o esquecimento da sabedoria, aberta indefinidamente e, ao mesmo tempo, respeitosa para com a individualidade das coisas reais. A razão contemporânea sufoca a inteligência e a sabedoria. O equilíbrio das capacidades cognitivas de uma universidade é ameaçado pelo poder entregue apenas à razão, cujo horizonte de análise é o de desmantelamento do mundo para melhor possuí-lo e manipulá-lo à vontade, isto é, de acordo com o afeto do “ter”. O uso atual da chamada “inteligência artificial”, com as suas características — de um lado, a acumulação de dados reduzidos a formas genéricas, universalmente calculáveis e comercializáveis e, de outro, a rapidez das relações de igualdade que saem das máquinas de computação que a todos fascinam — é o que provoca o esquecimento contemporâneo da inteligência e do espírito nas instituições acadêmicas. As universidades não podem ceder a essas imposições e esquecer os seus próprios horizontes de serviço à comunidade de estudo. O risco que as universidades enfrentam hoje é justamente o de ofuscar o espírito de serviço e de inteligência sob o véu de uma razão informatizada muito potente e capaz de reordenar o mundo, mas sem qualquer chave de inteligência e de sabedoria, a partir apenas das possibilidades imanentes oferecidas pela razão informática. As faculdades de filosofia deveriam assumir a responsabilidade de um bom uso da tecnologia contemporânea, a começar pela proposta de uma articulação sábia das ferramentas e das finalidades das instituições universitárias que as utilizam, visando a acompanhar o bem comum.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN G. **Il tempo che resta**: un commento alla lettera ai Romani. Torino: Bollati Boringhieri, 2000.

AGOSTINO. **Confessioni**. Roma: Città Nuova, 2000.

ARISTOTELIS. **Opera**. Berlin: Bekker, 1831-1870. (*Della memoria e della reminiscenza, Metafisica, Retorica, Secondi analitici*).

GILBERT P. **Dalla ragione allo spirito**: la dinamica affettiva del conoscere umano. Roma: Stamen, 2013.

HEIDEGGER, M. **Der Satz vom Grund**. Pfullingen: Günther Neske, 1957.

HEIDEGGER M. **Sein und Zeit**. Tübingen: Niemeyer, 1984.

HERÁCLITO. Fragmentos. *In: Os pensadores originais*. Petrópolis/RJ: Vozes, 1999, p. 57-92.

PARMENIDE. **Sulla natura**. Testo greco a fronte. Milano: Rusconi, 2002.

PLATONE. **Le opere**. Testo greco a fronte. Vol. 1: Eutifrone; Apologia di Socrate; Critone-Fedone; Cratilo; Teeteto; Sofista. Roma : Newton Compton, 2005.

RICŒUR P. **La mémoire, l'histoire, l'oubli**. Paris: Seuil, 2000.

RICŒUR, Paul. **Philosophie de la Volonté**. Le Volontaire et l'Involontaire. Paris: Aubier, 1950.

RICŒUR P. **Temps et récit**. t. 1 - L'intrigue et le récit historique. Paris: Seuil, 1983.

RICŒUR P. **Temps et récit**. t. 3 - Le temps raconté. Paris: Seuil, 1985.

TOMMASO D'AQUINO. **Commenti a Boezio**. Milano: Bompiani, 2007.

TOMMASO D'AQUINO. **Somma di teologia**. Roma: Città Nuova, 2018.