

UNIVERSIDADE DE PASSO FUNDO

VANDERLEI CRISTIANO JURASKI

**SOBRE O TEMPO: PERSPECTIVAS HISTÓRICAS NO PENSAMENTO
DE FRIEDRICH NIETZSCHE**

PASSO FUNDO

2013

VANDERLEI CRISTIANO JURASKI

**SOBRE O TEMPO: PERSPECTIVAS HISTÓRICAS NO PENSAMENTO
DE FRIEDRICH NIETZSCHE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade de Passo Fundo como requisito parcial e final para obtenção do grau de mestre em História sob a orientação do Prof. Dr. Gerson Luís Trombetta.

PASSO FUNDO

2013

Aos meus pais Avacir e Ines, à minha namorada Grasieli pela paciência, dedicação e companheirismo devotados durante esse processo de formação acadêmica.

Agradeço de modo especial ao professor Dr. Gerson Luís Trombetta que, com tanto empenho, orientou-me no desafio de visualizar, na filosofia nietzschiana, perspectivas acerca da produção historiográfica.

“É um verdadeiro milagre: o instante, aparecendo e desaparecendo como um relâmpago, vindo do nada e retornando a ele, volta no entanto como um fantasma a perturbar a paz de um instante posterior. Uma após outra, as folhas se soltam do registro do tempo, caem e volteiam, depois voltam repentinamente a se pôr no colo do homem” (NIETZSCHE, 2005, p. 70-71).

RESUMO

O presente trabalho objetiva problematizar a relação do homem com o tempo. Dito de outra forma, em que medida a naturalização do tempo pode subjugar o indivíduo ou permitir que as forças criativas desenvolvam-se sobre a sua existência? A partir das obras de Friedrich Nietzsche (1844-1900), em especial a *II Intempestiva: sobre a utilidade e os inconvenientes da História para a vida* (1874) e, *Assim Falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém* (1885), vislumbrou-se a possibilidade de tratar a História, produzida no século XVIII e XIX, como representação das necessidades sociais e, não somente, como a “naturalização” do tempo. A metodologia utilizada foi, inicialmente, a de analisar duas ideias distintas: tempo cíclico e linear, bem como as implicações (sócio) comportamentais que resultam da incorporação de qualquer das concepções supramencionadas. Ambas as situações permitem uma reflexão sobre o modo como o indivíduo deve portar-se diante do nascimento, envelhecimento e morte. No primeiro caso, por exemplo, tratando-se de uma realidade a-histórica, o posicionamento do homem para com a vida mostra-se distinto daquele observado num segundo momento onde, a existência somente pode ser aceita, se considerar as experiências temporais como mensuráveis historicamente. A História, nesse sentido, passa a ser alvo de disputas políticas, uma vez que expressa a necessidade de racionalização do universo e, a identificação do indivíduo, com o passado coletivo. Para o historiador, por conseguinte, tudo é passível de mensuração e, portanto, de genealogia. O interesse em devassar o passado em busca de continuidades e, de outro modo, evitar rupturas, tecer a narrativa de forma racional e científica, parece ser o primeiro passo a fim de formalizar e desapropriar o homem de suas próprias experiências temporais e, conceder ao historiador, o monopólio da narração. O eterno retorno, por sua vez, foi a estratégia nietzschiana para reaproximar a produção historiográfica da vida. A percepção de que o vivido pode voltar a acontecer no presente, além de uma perspectiva sobre o fato consumado, mostra-se como a valorização do presente; de ações dignas de repetirem-se infinitas vezes no futuro, devolvendo, de certo modo, sentido ao fazer historiográfico.

PALAVRAS-CHAVE: Tempo, Nietzsche, Modernidade, História, Eterno Retorno.

ABSTRACT

This study aims to analyze the relationship between man and time. Put another way, to what extent the naturalization of time can overwhelm the individual or allow the creative forces develop up about their existence? From the works of Friedrich Nietzsche (1844-1900), especially the untimely II: on the usefulness and disadvantages of history for life (1874) and Thus Spoke Zarathustra: a book for everyone and nobody (1885), glimpsed the possibility of treating history, produced in the eighteenth and nineteenth century, as a representation of social needs, and not only as the "naturalization" of the time. The methodology was initially to analyze two distinct ideas: linear and cyclical time, as well as the implications (social) behaviors that result from incorporating any of the above concepts. Both situations allow a reflection on how the individual should behave before the birth, aging and death. In the first case, for example, in the case of a non-historical reality, the position of man to life proves different from that observed in a second moment, that there can only be accepted, considering the temporal experiences as measurable historically. History, in this sense, becomes a target of political disputes, since it expresses the need for rationalization of the universe, and the identification of the individual with the collective past. For historian therefore is subject to all the measurement and thus lineage. The trespass interest in the past in search of continuities and otherwise, prevent disruptions, weaving the narrative in a rational and scientific, appears to be the first step to formalize and evict man from his own experiences and time, giving the historian, the monopoly of the narration. The eternal return, in turn, was the Nietzschean strategy for reconnecting the historiography of life. The perception that the living may happen again in the present, as well as a perspective on the fait accompli, it is shown how the valuation of this; shares worth repeating itself countless times in the future, returning, in a sense, sense when making historiographical.

KEY-WORDS: Time, Nietzsche, Modernity, History, Eternal Return.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	09
2 TEMPO, MODERNIDADE E HISTÓRIA.....	17
2.1 A IDEIA DE TEMPO.....	18
2.1.1 Tempo Cíclico.....	19
2.1.2 Tempo Linear.....	24
2.2 A IDEIA DE MODERNIDADE.....	27
2.3 A IDEIA DE HISTÓRIA.....	32
2.3.1 A Concepção de História no século XVIII.....	34
2.3.2 Progresso e Estabilidade: as pretensões historiográficas do Iluminismo.....	40
3 CIÊNCIA POLÍTICA: O DILEMA DA HISTÓRIA NO SÉCULO XIX.....	46
3.1 OS USOS DA HISTÓRIA: DUAS INTERVENÇÕES PONTUAIS SOBRE O ASSUNTO.....	48
3.1.1 A Revolução Francesa e a História.....	49
3.1.2 A produção historiográfica alemã e o otimismo no século XIX.....	54
3.1.2.1 Cientistas, Nacionalismos e a Historiografia.....	57
3.1.2.2 A relação entre Biologia e História no século XIX.....	60
3.1.2.3 O darwinismo e o aval da ciência ao “progresso”.....	65
4 “DOS USOS DA HISTÓRIA PARA A VIDA”: CONSCIÊNCIA HISTÓRICA E CRÍTICA SOCIAL EM NIETZSCHE.....	70
4.1 HISTÓRIA DE NIETZSCHE: BREVES ENCAMINHAMENTOS.....	72
4.2 A HISTÓRIA COMO PROBLEMA NIETZSCHIANO.....	76
4.2.1 As três perspectivas de História em Nietzsche.....	78
4.2.1.1 História Monumental.....	82
4.2.1.2 História Tradicional.....	83
4.2.1.3 História Crítica.....	85
4.2.2 O funambulo e o bufão: Reflexões sobre o tempo.....	87
4.3 O CONSOLO A-HISTÓRICO: RELAÇÕES ENTRE MEMÓRIA E ESQUECIMENTO.....	93

5 ETERNO RETORNO: CRÍTICA NIETZSCHIANA A MODERNIDADE	100
5.1 NIETZSCHE E AS PROFECIAS DE ZARATUSTRA.....	102
5.1.1 Quem era Zaratustra? Introdução ao pensamento nietzschiano sobre o “eterno retorno”	104
5.1.2 A morte de Deus e a transvaloração de todos os valores	107
5.1.3 “Último dos homens”, “homem superior” e “super-homem”: breve reflexão sobre os personagens nietzschianos	110
5.2 OS USOS DO ETERNO RETORNO A PARTIR DO ESTUDO DA FILOSOFIA NIETZSCHIANA.....	112
5.2.1 O eterno retorno como crítica a unidade e estabilidade	116
5.2.2 O eterno retorno como tentativa de aproximar a História da vida	119
5.3 A CRIANÇA QUE JOGA: EXPERIÊNCIAS TEMPORAIS NO ETERNO RETORNO.....	124
CONSIDERAÇÕES FINAIS	130
REFERÊNCIAS	134

1. INTRODUÇÃO

O presente trabalho objetiva problematizar a relação do homem com o tempo. Para tanto, além do debate sobre teorias da História, a dissertação procura incitar reflexões acerca da produção historiográfica, entremeio a prática filosófica como auxílio necessário à interpretação dos fenômenos sociais. No entanto, cabe o questionamento: é possível, pois, um diálogo que se utilize de argumentos comuns a historiadores e filósofos?

Geralmente, resta aos que se ocupam de tramas históricas, quando se aventuram nas veredas trilhadas tradicionalmente pelos filósofos, a impressão de estarem sendo factuais demais e objetivos em demasia. De outro modo, é reservada aos últimos, quando empreendem análises sobre planos de fundo da História, a incompreensão do meio acadêmico.

O que une os personagens acima citados, são os olhares de desconfiança, lançados àqueles que ousam ultrapassar as barreiras teóricas, que separam essas duas áreas do conhecimento.

Na realidade, os questionamentos que se delineiam (quando o historiador deseja pôr a máscara do filósofo ou, ao contrário, o segundo pede emprestado o discurso que estava sobre a tutela do primeiro), são referentes a legitimidade para tais mudanças de papel, afinal, o que um filósofo tem a dizer sobre a História? E o que um historiador tem a declarar acerca da filosofia?

No tablado onde os personagens se apresentam, não há lugar para improvisos e trocas de identidades. O roteiro, escrito durante o século XVIII pelos iluministas, determinava as especialidades, ao mesmo tempo em que, reservava a cada um, as benesses e prejuízos advindos de seu talento – ou má-sorte – no palco.

Todo o conhecimento gestado no limite entre a História e a Filosofia é um saber de fronteira onde as proteções e trocas se desenvolvem como em um jogo (deixa-se o adversário observar aquilo que se deseja mostrar, ao mesmo tempo em que se esconde o indesejável). Mas nem sempre as cartas estão nas mãos do jogador. Cabe a ele devassar o baralho a procura de melhor sorte.

Atente-se, pois, para a seguinte cena: duas pessoas, uma mesa, o mesmo jogo. Talvez, um cenário sombrio, onde jogadores de semblantes fechados alternam sua atenção entre as

cartas, dispostas na mesa e, as que seguram em suas mãos. A espessa fumaça dos cigarros torna-se cada vez mais densa, de modo que agora nada mais se visualiza. Contudo, quando a luz voltar e revelar algo, o ambiente terá mudado. Não se verá a sala antes mencionada e os jogadores desaparecerão em meio ao retrato de uma paisagem inóspita, onde uma criança brinca com um jogo desconhecido.

Estando o espectro de costas, sua face permanecerá uma incógnita para o observador. Não obstante, a neblina encobrirá sua silhueta, a visão embaçará e, novamente, retornar-se-á à mesa de jogo, segurando cartas que, apesar de não recordar, já estiveram à disposição do jogador.

Nesta representação da criança sem rosto, não se escutam os cânticos da infância, nem ao menos sorrisos. Até quando tal imagem permanecerá ali atormentando o observador? Quanto tempo será preciso para a neblina fazer desaparecer este retrato desolador? De certa forma, duas perguntas se apresentam aqui com a mesma intensidade: uma concerne à identidade da criança e a outra, ao o que ela está fazendo ali. Ambas serão respondidas ao longo do trabalho, a partir da perspectiva do observador, responsável por relatar as histórias.

Possivelmente, ao ler a história acima, tente-se encaixá-la em alguma abordagem metafórica, ou separando as diversas sentenças, objetive-se ordená-las de maneira lógica para, finalmente, desvendar o mistério que oculta as duas representações. O tempo, então, era uma das dimensões a serem consideradas pelo indivíduo, pois a distinção entre passado, presente e futuro torna-se fundamental para compreender àquilo que se pretende abordar.

Inicialmente, considera-se a percepção que este indivíduo tem do tempo – “até quando ele permaneceu ali, a observar a criança”. Talvez, uma reflexão nesta direção auxilie na compreensão do sentimento do espectador. Afinal, o que é o tempo? Quais os significados produzidos por ele no sujeito ao mencionar a velocidade pela qual o tempo passa, transforma, desenvolve ou reduz cidades inteiras à ruínas? Onde tal entidade mítica se encontra? Ela está escondida nos ponteiros dos relógios, em suas engrenagens? Pode-se, rasgá-lo, amassá-lo ou destruí-lo, como se faz com as folhas do calendário?

São questionamentos realizados inúmeras vezes por diferentes grupos humanos que dificilmente alcançaram respostas unívocas uma vez que, a relação do homem com o tempo, sofreu várias transformações. Se, por um lado proporcionaram o seu domínio, também revelaram que a sensação de poder dela decorrente pode, inclusive, aprisionar o sujeito numa ideia determinista de tempo. Este “corre”, sem nunca retroceder ou, independentemente do

que se faça, levará o observador sempre para perto da criança.

A modernidade, utilizando-se de seu sonho racionalista,¹forjou instrumentos na tentativa de controlar o que, *a priori*, não pertencia ao sujeito. A invenção do relógio e a universalização do calendário são exemplos disso. No entanto, cabe ainda, recordar que a própria história é fruto da ideia de racionalização da realidade.

A tentativa de construir um *continuum* do passado em direção ao futuro – um fio de Ariadne, como será melhor explicitado ao longo do texto –, faz com que cada pessoa vasculhe suas lembranças à procura de estabilidade e evolução. Durante os séculos posteriores a “invenção” da História, esse desejo (percebido de diferentes formas desde os gregos helênicos até os modernos positivistas, historicistas e marxistas), tendeu inevitavelmente à dúvidas em relação a recepção do envelhecimento e o abandono dos sonhos juvenis, por parte do indivíduo.

Partindo dos pressupostos acima, o homem utilizou-se da História a fim de legitimar sua própria existência, defendendo-se da força opressora do “passar do tempo”. O primeiro passo nessa direção foi dado por meio de uma ideia simples, mas com imbricações profundas.

Possibilitou-se compreender o tempo como uma linha, ordenar sua existência em grupos, através de dias, meses e anos; horas, minutos e segundos. Eis que o tempo poderia ser medido, dominado, separado e catalogado pelos indivíduos. Para tanto, se fazia necessário retirar do momento, todo conteúdo subjetivo, e aplicar conceitos elaborados pela Ciência moderna, como imparcialidade e objetividade.

A ideia de controle temporal era corroborada por uma promessa: na medida em que o homem caminha em direção ao futuro, qualifica-se, evitando cometer os mesmos erros do passado e assegurando assim, a felicidade futura. Como se a História tivesse realizado uma promessa à humanidade: todos estão predestinados à fortuna.

O século XVIII foi o período em que a fé no progresso e no homem fez-se mais aparente, permeando todas as esferas da sociedade, desde a vida familiar até as modernas inovações tecnológicas. A própria filosofia sofreu a influência deste otimismo, Kant (1724-

¹ Destaca-se aqui a expressão “sonho”, visto ela se contrapor, em muitos momentos, ao conceito de “realidade” e, por conseguinte, de razão na filosofia nietzschiana. Quando a pessoa está dormindo e sonha, por exemplo, ela não tem o controle sobre aquilo que acontece ao seu redor. Isto ocorre porque o indivíduo é incapaz de utilizar os processos racionais, como lógica e coerência enquanto dorme. Ao empregar o termo “sonho racionalista” trata-se da primeira experiência cíclica do trabalho, que procura, quando possível, estabelecer o conflito entre conceitos aparentemente diversos.

1804) e Hegel (1770-1831), foram exemplos do pensamento gestado no “século das luzes”.

Percebeu-se, contudo, no final do século XIX, o desgaste desse conceito, devido (especialmente) a ineficácia da modernidade em fazer cumprir os acordos anteriormente firmados. A tentativa de empreender ordem ao tempo, passou a ser observada com desconfiança pelos filósofos do período, que teve em Arthur Schopenhauer (1788-1860) e Friedrich Nietzsche seus dois representantes maiores. Os textos de ambos buscavam contrapor-se à “fé na razão e no futuro”, assim colocando-se como pessimistas enquanto a possibilidade de realização do sujeito, por meio da História.

Para Nietzsche, por exemplo, a História não era uma Ciência semelhante às exatas ou naturais sofrendo, mesmo assim, apelos à uniformização e síntese concedidas pelos números ao Universo, sendo que elas não passavam de pretensão daqueles, cuja intenção, era a de traduzir a complexidade das relações sociais à sempre bem organizada, planilha do cientista.

O filósofo alemão preferia entender os consensos em torno dos fatos considerados de relevância histórica, como resultados de perspectivas díspares sobre a realidade. O Universo era formado por várias relações de poder, as quais Nietzsche denominou como “vontades”, elas manteriam em movimento elementos que, a princípio, deveriam permanecer estáticos.²

A experiência cíclica dessas interações ordena a realidade, mesmo que de modo inconstante e flexível. Analisando em termos de combate entre forças divergentes e que estão eternamente em conflito (claro-escuro, quente-frio etc.), é impossível deduzir um vencedor, sem que sua condição momentânea e volátil seja aceita.

Naquilo que concerne à interpretação da História, as vontades correspondem à perspectiva, uma vez que servem de olhares sobre a sociedade, pois o problema reside em uma destas perspectivas reivindicar, para si, o *status* de verdadeira, relegando às demais vontades, um papel secundário.

Trata-se, portanto, do “monopólio da crítica” onde algumas disciplinas resolvem empreender contra posicionamentos que não partam do seu quadro de especialistas. Historiadores a discorrer sobre “assuntos filosóficos” e filósofos querendo dialogar acerca de

² Refere-se, especificamente, a convenções morais como, por exemplo, a organização familiar/patriarcal, onde o responsável pelo sustento do clã é o homem, devendo mulher e filho obediência ao “chefe da casa”. Ou, a valorização da mãe como “dona do lar”, restringindo, por conseguinte, suas ações ao cuidado do filho e marido. Geralmente essas ideias são perpetuadas de geração em geração e, sua desconstrução somente é possível quando aceita-se os múltiplos papéis desempenhados por homens e mulheres na trama familiar, e sua volatilidade.

temas comumente abordados por historiadores. Para Nietzsche, o perspectivismo concede às múltiplas interpretações, valores equivalentes.

Nesse sentido, a perspectiva nietzschiana em relação à História corresponderia a três compreensões distintas: a História monumental, tradicionalista e crítica.³ No primeiro caso, o homem olha para o passado e vê naquilo que considera os “grandes feitos da humanidade”, exemplos para o presente. Em seguida, por apresentar “várias curiosidades”, o passado é percebido como *habitat* do colecionador ou antiquário. Num último momento, as gerações anteriores são alvo de críticas por aqueles que pretendem reconstruir a História coletiva a luz de seus interesses.

A partir da obra *Assim Falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém* (1885), é possível estabelecer uma nova interpretação nietzschiana sobre a História acerca do eterno retorno pois, ao retomar o pensamento de Heráclito – filósofo grego que viveu por volta de 500 a. C.– referente a este termo, notar-se-á o contínuo movimento e conflito que constituía o Universo. Nietzsche apropria-se desta ideia a fim de questionar a própria existência da História como Ciência, que une harmonicamente duas dimensões temporais: passado e futuro. Para o filósofo alemão, a resposta ao pessimismo advindo da obra de Schopenhauer, não estava nem no passado ou em qualquer projeção de futuro, mas no presente.

A História pensada como presente, corresponde à possibilidade constante de alterar aquilo que foi dado como certo; construção finalizada pelos antigos, da qual as gerações contemporâneas apenas colhem os resultados. O movimento intrínseco a experiência cíclica do tempo não marginaliza qualquer discurso, mas considera-os, visto que toda a perspectiva despendida volta-se sobre o objeto e retorna ao observador, sempre como novidade, ao mesmo tempo próxima e esquecida pelo sujeito.

Deste modo, a valorização das bibliotecas, arquivos e museus (como espaços de memória nos séculos XVIII e XIX), demonstrou uma tendência dos intelectuais do período. A garantia e manutenção do saber produzido até então se dava no momento em que eram realizados registros, catalogação e arquivamento de todas as informações adquiridas ao longo dos estudos. O esquecimento, por conseguinte, era percebido como uma falha de conduta ou doença a ser reparada.

³ Não havendo nenhuma espécie de hierarquia entre estes conceitos, as interpretações se mantinham independentes em relação às demais; cada uma delas possuía autonomia para produzir uma representação específica acerca do passado.

Ao longo da presente dissertação, tais situações serão analisadas através da constituição da História como uma “Ciência do lembrar”. A lógica encontrada no tempo linear, onde os fatos se sucedem em sequência, sem intervalos e retrocessos, tratam qualquer esquecimento como um rompimento a ser evitado. Desta forma, o problema nietzschiano não está propriamente na narrativa, mas em como ela se apresenta ao ouvinte: “uma criança sentada à beira do abismo está de costas para o observador, agora a neblina encobre sua silhueta e ela desaparece”.

Os anos finais do século XIX, diferente de períodos anteriores, apresentavam a modernidade a partir de uma perspectiva pouco otimista. A produção nietzschiana, especialmente na década 1880, foi a representação do desconforto vivenciado pela sociedade europeia.

O paradigma moderno passou a ser visto com ressalvas entre as diferentes classes sociais, uma vez que o tempo trouxe não somente “evolução e progresso”, mas também “degeneração e morte” – vide os reflexos da Guerra Franco-Prussiana sobre a vida de Nietzsche. Por meio dessa reflexão paradoxal, miragem do abismo delineado pelo filósofo, o trabalho dissertativo objetivou responder a seguinte indagação: poderia ser posto ao indivíduo alguma alternativa ao “desgaste” e “desvitalização” introduzidos pela narrativa histórica dos séculos XVIII e XIX, refinamento teórico/ erudito do tempo linear?

De outro modo, o problema que motiva a dissertação e que legitima as incursões filosóficas acerca de temas históricos é, sobre em que medida à naturalização do tempo – como uma entidade supra-humana – pode subjugar o indivíduo.

Com a intenção de desviar-se do modelo narrativo “começo, meio e fim” a dissertação é concebida em quatro capítulos, sendo que cada uma das seções permite uma retomada de tópicos anteriormente analisados. O primeiro pretende definir as concepções de tempo – cíclico ou linear –, modernidade e História, a serem utilizadas. Nele se objetiva retratar o “eterno retorno” como possibilidade de organização das sociedades arcaicas, além de demonstrar o gradual abandono da ideia de tempo cíclico, em troca da racionalidade introduzida pela linearidade do tempo.

O capítulo seguinte avalia a pertinência da História, constituída sobre os moldes racionais científicos em pleno século XVIII, bem como a distinção entre amadorismo e profissionalismo da historiografia no século XIX. Ao final deste segundo momento, se delinea alguns apontamentos a respeito da existência da “objetividade” na História Ciência,

da mesma forma como se demarcou a impossibilidade de um posicionamento puramente “profissional” para com o passado.

No terceiro capítulo, são abordados os possíveis usos da História à filosofia nietzschiana. Para tanto, vêm-se elencados textos da primeira fase do pensamento do filósofo, tais como *II Intempestiva: sobre a utilidade e os inconvenientes da História para a vida* (1874) e *Fragmentos póstumos* (1872-1889), onde as construções históricas aparentavam ser a sua principal preocupação. Esta seção, portanto, concede um sentido à interpretação nietzschiana da História, e estabelece críticas ao paradigma racionalista moderno.⁴

O quarto capítulo se fixa no significado do “eterno retorno” para o filósofo alemão. Este último, analisado como alternativa aos efeitos nefastos da concepção linear do tempo e construção historiográfica sobre a vida em sociedade. No entanto, Nietzsche não propôs o retorno aos antigos mitos, como o “ritual de passagem” ou o “mito fundador”, visualizado no primeiro capítulo. O eterno retorno foi por ele abordado de três maneiras distintas: inicialmente como compromisso ético de valorização do tempo presente; em outro momento, como crítica aos ideais modernos de progresso, unidade e estabilidade e, finalmente, como possibilidade de (re)encontro do homem com a História.

Contudo, ainda alguns questionamentos parecem ser pertinentes ao encaminhar o desenvolvimento do presente trabalho. Afinal, o que leva um historiador a se ocupar de assuntos filosóficos? Ou, por que estudar o pensamento nietzschiano é importante ao profissional da História?

Parte-se do princípio de que estas são disciplinas que mantêm uma relação de complementariedade. Acredita-se que, ao estabelecer o diálogo entre as duas áreas de conhecimento, há uma resposta profícua a problemas que envolvam a constituição do saber. Nesse sentido, a filosofia é importante para a História, pois permite revisitar cotidianamente a prática historiográfica, além de proporcionar uma reflexão sobre a legitimidade da pesquisa. De outro modo, a primeira necessita da segunda, para manter a conectividade entre teoria e prática.

O recente interesse dos historiadores por Nietzsche se deve ao fato de, suas obras

⁴ Para Nietzsche, a narrativa histórica era necessariamente um embate político em vista de ser modificado por “vontades de potência” superiores. Tão logo, a objetividade científica era considerada, por ele, uma ilusão criada pelo homem com interesse em controlar a sua própria natureza – nascimento, envelhecimento e morte.

questionarem princípios que eram, até certo momento, consideradas como “verdades” incontestes. Segue-se a isto, o posicionamento de que não deve haver espaço para dogmatismos em disciplinas que tenham a percepção da complexidade do ser humano e, objetivem problematizá-la. Nietzsche, por sua vez, fornece subsídios para essas análises, sendo que seu pensamento emerge da crise da modernidade – oportunidade para a constituição de novos saberes.

Há, no entanto, alguns cuidados que o pesquisador deve tomar ao adentrar à História seguindo a filosofia nietzschiana. Inicialmente, relativizar em demasia corresponde a um perigo inerente ao pensamento de Nietzsche. É necessário, portanto, dosar o ceticismo com a possibilidade de retirar da História um sentido útil para a vida.

Nesse preâmbulo, a contribuição que este trabalho traz, sobre a compreensão temporal e da História – como narrativa “sobre o tempo” –, é de que a formalização e naturalização de um discurso sobre a vida – forjado nos séculos XVIII e XIX – não corresponde à exclusão de outras perspectivas (individuais) sobre a sociedade.

2. TEMPO, MODERNIDADE E HISTÓRIA

Apesar do seu atrativo para os leigos, a ideia de Newton de tempo absoluto fluindo em um ritmo uniforme, quaisquer que sejam os acontecimentos do mundo – de forma que continuaria igual mesmo que o Universo estivesse completamente vazio – foi muitas vezes justamente criticada pelos filósofos (WHITROW, 2005, p. 103).

No século XIX, a História pretendeu ascender ao patamar de Ciência. Para tanto, foi a partir do paradigma moderno e sua busca por fontes primárias (que representavam o princípio do conhecimento histórico documental), que muitos passaram a perceber a História como um emaranhado de acontecimentos racionalizáveis pelos pesquisadores, através de uma ordem intrínseca a investigação histórica.

A modernidade, avaliada por Lyotard (1999) como uma forma interpretativa do Universo, ficou marcada pelo descrédito de análises superficiais, em torno do misticismo⁵ e da crença em divindades mágicas que agissem sobre o cotidiano das pessoas.⁶ A razão monopolizou a produção de conhecimento por diferentes meios, de modo que, os fatores de angústia do ser humano, pudessem ser verificáveis e, por conseguinte, tratados através de um saber racional.

A compreensão do tempo e da História pela modernidade afastou o perigo de desilusões a partir da realidade apresentada visto que, uma vez observado e entendido um fenômeno, ele não mais afetou o desenvolvimento cognitivo do ser humano.

⁵ O termo desencantamento esteve relacionado, na obra de Weber, ao processo de racionalização da realidade, acontecido na transformação do entendimento de religiões mágicas para ético-morais, cujo exemplo mais conhecido analisado pelo autor, concernia à obra *A Ética protestante e o espírito do capitalismo*, uma vez que este analisou a recepção dos preceitos encaminhados durante a Reforma Protestante do século XVI no “novo mundo”, onde o desencantamento esteve mais ligado ao gradual afastamento da compreensão mágico das religiões, do que, a secularização da sociedade, pela lógica do trabalho, rentabilidade e dever vocacional.

⁶ O tempo também passou por longo processo de racionalização, onde o relógio mecânico significou um avanço na tentativa de controle do eterno fluir dos acontecimentos, assim como, o surgimento de novas tecnologias para medir tempos extremamente curtos e datando acontecimentos mais remotos – técnica do raio laser e Carbono 14, respectivamente.

A vizinhança no espaço e sucessão no tempo tornam-se assim uma verdadeira “conexão” em que cada elemento é determinado e condicionado pelos outros segundo regras fixas, de modo que, de todo o estado singular do universo, na medida em que ele é plenamente cognoscível, pode-se aduzir a totalidade dos seus fenômenos (CASSIRER, 1997, p. 54).

O compromisso inserido no contexto de desenvolvimento das Ciências, onde a partir do conhecimento do Universo o ser humano passaria a ser plenamente realizado, se mostrou fadada ao fracasso.⁷ As desilusões frente a esperança de condições sociais melhores, fizeram o sujeito perceber sua incapacidade de prever o futuro uma vez que a ideia de evolução do homem no tempo e História, não pode ser tida como igual em todos os períodos.

2.1 A IDEIA DE TEMPO

Tão remota quanto a existência do sujeito em sociedade é a sua preocupação do homem com o tempo. Desde a Antiguidade o indivíduo procurou desenvolver formas de se localizar temporalmente, sendo que, essa capacidade de se situar fez-se, inclusive, indispensável para sua própria sobrevivência.

Entre aqueles, que acreditaram ser o tempo um ciclo, onde tudo se renovava e tornava a acontecer, até aqueles que, percebiam os acontecimentos numa sequência lógica, que ligava o passado ao presente sem interrupções e retrocessos, era possível observar semelhanças na forma de compreensão do tempo. A existência dele era indiscutível para ambos, sendo que este fora percebido, por vezes, como uma entidade independente do querer humano.

Ao admitir que o tempo existia por si próprio, ou seja, independente da existência do sujeito, seria impossível uma compreensão social dos efeitos que o transcorrer dos anos teriam sobre o ser humano. Na realidade, fora através do sentimento de esvaziamento e perenidade do homem, que este procurou através do misticismo ou cientificismo superar as implicações causadas em seu meio social.

⁷ Vide que a promessa de uso das novas tecnologias para o bem estar da população, assim como, a racionalização dos processos eugênicos, implantados nos campos de concentração nazistas, apesar de se servirem dos mesmos pressupostos racionais, alcançaram resultados completamente diferentes.

2.1.1 Tempo Cíclico

As sociedades que se baseavam no tempo cíclico, foram abordadas por Mircea Eliade (1907-1986), em seu livro intitulado *O Mito do Eterno Retorno* (1993). Segundo ele, uma das primeiras formas encontradas pelo homem para lidar com o sentimento de perda, ocasionado pelo transcorrer do tempo, foi o entendimento de que a vida, assim como um eterno ciclo, se renovou e voltou a acontecer, tal qual apresentado em suas origens. Essa perspectiva do tempo tende a responder ao que Eliade denominou como “horror da história”, para designar a angústia causada pelo “passar do tempo” ao homem nas sociedades arcaicas ou tradicionais.

As sociedades retratadas pelo autor tinham ainda uma estreita afinidade com entidades mágicas, de modo que a própria crença no mito do eterno retorno estava baseada na repetição de arquétipos⁸ e sua relação com o sagrado e o profano. O eterno retorno somente é possível quando aceita-se o tempo como um ciclo. A origem mítica, por sua vez era lembrada a partir da repetição da ação inicial de um deus, herói ou antepassado.

“Devemos aceitar que, para as sociedades tradicionais, todos os atos importantes da vida cotidiana foram revelados *ab origine* por deuses ou heróis. Os homens apenas repetem até o infinito esses gestos exemplares e paradigmáticos” (ELIADE, 1993, p. 47).

Uma das condições fundamentais para que a existência do homem arcaico pudesse ser justificada era, pois, a repetição de arquétipos considerados sagrados. Nessas sociedades os registros escritos eram dispensáveis, uma vez que a tradição havia sido transmitida de maneira oral, dos mais velhos aos mais jovens. As lendas, por exemplo, eram repassadas de geração em geração, onde cada um dos que as transmitiam aos jovens acrescentavam detalhes, produzindo diferentes efeitos linguísticos sem, contudo, abandonar o “mito fundador”.

A lembrança de que algo aconteceu num passado muito remoto, confundia realidade e imaginação, de modo que a precisão da identidade dos personagens não era fator determinante para o convencimento dos ouvintes, levando-se em consideração que a estes, interessava

⁸ Poderiam ser tidos como arquétipos, os modelos de conduta considerados perfeitos por aquela sociedade, geralmente relacionados com o mito fundador arcaico. Sendo que essa ação inaugural não poderia ser realizada por um ser humano, mas ao contrário, deveria ser praticado por uma entidade superior ao indivíduo, dando ao mito status de sagrado e, por consequência, digno de ser cultuado pelas gerações vindouras.

apenas, a moral envolvida na história contada.⁹

O homem arcaico pretendeu purificar o tempo a partir de ritos de retorno com a finalidade de relembrar o “mito fundador” e eram promovidos festejos que desencadeavam lembranças que, na rotina do dia-a-dia, estavam susceptíveis ao esquecimento coletivo.

Segundo Domingues (1996, p. 26-27), Eliade

não hesita em ver na experiência grega do tempo a presença do mesmo “regime ontológico do arquétipo”, a ponto de dizer que a “teoria grega do eterno retorno é a variante última do mito arcaico da repetição de um gesto arquetipal, da mesma forma que a doutrina platônica era a última versão da concepção do arquétipo, e a mais elaborada”.

Whitrow (1993), também apontou a Grécia Clássica como um exemplo de sociedade que fez uso do tempo cíclico para a compreensão da realidade sem, contudo, abordar os ritos de purificação de tempo. Apesar dos poucos materiais que chegaram até a contemporaneidade – dos pré-socráticos conhece-se apenas fragmentos – Heráclito trouxe algumas reflexões sobre a possibilidade de vida, onde a história era dispensável ao cotidiano do coletivo.

Ao partir do princípio de que o Universo foi concebido pelo conflito – o que Whitrow (1993, p. 53) denominou como “luta perpétua de opostos: quente e frio, molhado e seco, e assim por diante” –, sendo que o “eterno conflito é o próprio fundamento da existência”, apenas o ciclo era capaz de estabelecer o equilíbrio entre as partes.

Para Heráclito o Universo poderia ser entendido, então, como um “Grande Ano”, iniciado na criação do mundo, passando por sua dizimação e reconstrução. Marton (2001, p. 86), avaliou que Nietzsche, “ao reescrever a história da pré-socrática, é em Heráclito que julga encontrá-la. A seu ver, concebendo o mundo enquanto criação e destruição permanentes, o pré-socrático entenderia que ele sucumbe periodicamente para ressurgir sempre o mesmo”.

Essa ideia fora incorporada, posteriormente, pelos filósofos estoicos.

⁹ Neste trabalho opta-se pela separação entre a grafia maiúscula e minúscula da palavra História, visto que, elas adquiriram ao longo da trama significados distintos. A História fez referência à disciplina plenamente constituída, a partir da intervenção de algumas instituições e filosofias que legitimaram o recurso do homem à ela. Por outro lado, a história, geralmente apresentada no plural, angariou o sentido de narrativas contadas de pais para filhos, portanto, sem um compromisso metodológico rígido. Nesse preâmbulo, observa-se a diferença entre uma e outra representação da mesma palavra.

A recorrência cosmológica, envolvendo a destruição completa do universo e sua recriação exata – em que acreditavam os filósofos estoicos – deve, ser distinguida de uma recorrência histórica que envolveria tão-somente a repetição dos padrões gerais dos eventos, em que acreditava, por exemplo, o historiador Políbio (WHITROW, 1993, p. 58).

Os estoicos, por sua vez, “eram deterministas estritos, defendendo uma filosofia de resignação diante das dificuldades do mundo”, de modo que “a natureza cíclica dos eventos era encarada por muitos pensadores como inevitável pois, pensava-se que, de outro modo, eles seriam desprovidos de ‘racionalidade’ como de ‘legalidade’”(WHITROW, 1993, p. 63). O eterno retorno nessas sociedades serviu para justificar os acontecimentos presentes, uma vez que eles somente repetiam o que ocorreu outrora.

Um dos aspectos que favoreceram a compreensão do tempo de forma circular pelos antigos foi a observação dos ciclos da natureza: o amanhecer e pôr-do-sol, o dia e a noite, as fases da lua, o movimento das marés, as estações do ano, etc. A proximidade estabelecida do sujeito em relação à natureza se fez determinante para que, percebendo os vários ciclos naturais, o homem pudesse conceber o tempo como um grande círculo.

Roland Corbisier (1914-2005), na tentativa de analisar a história da filosofia, dos pré-socráticos aos pensadores atuais, observou que a natureza tornou-se motivo de debate para diferentes filosofias, desde os pré-socráticos – Heráclito, Parmênides, Zenão – onde o tema parecia estar em evidência, até os modernos intérpretes da sociedade, caso de Rousseau (1712-1778).¹⁰ Entre as tendências observadas, possibilita-se destacar o pensamento estoico sobre a formação do Universo, bem como sobre o comportamento desejável do indivíduo frente às adversidades naturais.¹¹

Os estoicos, portanto, procuravam explicar a realidade a partir da natureza. Para eles, todos os fenômenos sociais, tinham necessariamente uma explicação que envolvia causas naturais. Havia na natureza, uma lógica intrínseca, que permitiu ao homem compreender o

¹⁰ Corbisier, nessa cruzada em torno do fazer histórico-filosófico, dedicou grande parte do seu tempo à elaboração de vários tomos, relatando e analisando diversas formas de pensar sob a orientação hegeliana. Contudo, sua tarefa fora interrompida no ano de 2005 quando concentrava seus esforços na pesquisa sobre o idealismo alemão e a filosofia de Immanuel Kant.

¹¹ Segundo o autor, “o estoicismo é, principalmente, uma ética, uma ‘arte de viver’, cujo preceito, ou ‘dogma’ fundamental, é viver de acordo com a natureza” (CORBISIER, 1991, p. 360).

universo em sua plenitude.¹²

O mundo é um ser vivo, animado, racional, com um princípio diretor que, para uns estoicos, é o céu, para outros, o sol. Só há um mundo, limitado, de forma esférica, a mais apta ao movimento. Todas as partes do mundo serão ligadas umas às outras, em virtude da harmonia entre o céu e a terra. Tudo está em tudo, na interação, na sintonia universal (CORBISIER, 1991, p. 356).

Corbisier (1991, p. 353), afirma ainda que, para os estoicos “o mundo é um organismo vivo, um macrocosmos do qual o homem é um microcosmos, em relação de simpatia e de harmonia com a vida universal”.¹³

Sendo assim, a própria comprovação da existência de Deus, para os estóicos, concernia à plena compreensão da natureza. No exemplo, citado por Corbisier, o filósofo Zenão acreditava que a própria ideia de uma entidade superior poderia ser concebida a partir do entendimento da “razão de ser” de alguns fenômenos naturais,

Deus que se confunde, não só com o mundo, mas com a razão universal, com o destino e a providência. Já vimos que a existência de Deus, assim entendido, inclui-se no que os estoicos chamam de “noções comuns”, pois a beleza e a ordem do mundo despertam a ideia de um Deus ordenador e artista (CORBISIER, 1991, p. 357).

Ainda, segundo o filósofo, “o temor causado pelo trovão e pelas tempestades” (idem), também reforçaram a ideia da existência de uma entidade “superior” do querer humano.

¹² Diferentemente do teorizado a posteriori pelos filósofos modernos, defensores da razão e do ceticismo em detrimento da compreensão mítica do universo, a proximidade entre o homem e a natureza não era tida como nociva ao entendimento da vida.

¹³ Tal posicionamento era diferente daquele percebido pelo homem moderno que não se considerava como “natureza”, mas estando, segundo suas pretensões, acima do meio natural era capaz, por conseguinte, de dominar – inclusive – seus instintos, ligados necessariamente a natureza.

As determinações do deus estoico seriam as seguintes: deus confunde-se com o mundo; é um fogo artífice, ou artista; é, como vimos, um vivo, racional, perfeito e inteligente; é um corpo, de todos o mais puro; idêntico à matéria, é uma de suas formas; é um fluido, um sopro (*pneuma*), alma do mundo; é o *Lógos*, a razão universal, que tudo liga e ordena; é a necessidade, o destino e a providência (CORBISIER, 1991, p. 358).

A repetição observada na natureza, desta forma, deveria ser transposta à vida do ser humano, como exemplo a ser seguido, por ter concedido legitimidade ao seu agir e pensar, baseado no retorno de situações já presenciadas pelo homem na interação com a natureza. O eterno retorno para os estoicos era então, resignação frente a algo que não poderia ser alterado.

Eliade (1993), procurou contrapor esta mentalidade àquela do homem moderno, que percebia o tempo como um *continuum* entre passado e futuro. Segundo Domingues, na maioria das vezes, o que se percebeu entre esses dois sujeitos, chamados por Eliade, de “arcaico” e “histórico”, respectivamente, era o conflito entre duas concepções de tempo distintas. Enquanto o homem moderno imaginava ser o agente responsável pelo fazer histórico, o “homem das civilizações tradicionais” teve uma “atitude negativa em relação à história”.

Se o homem arcaico sentiu a necessidade de regressar as origens como forma de purificação, o homem moderno não pôde se ater a esse recurso, devido sua crença na irreversibilidade dos fatos passados. Este último fez, então, da História um percurso harmonioso até um futuro seguro e próspero.¹⁴

¹⁴ Ainda segundo Eliade, para o homem moderno, a repetição de arquétipos era impraticável, uma vez que a ação monoteísta das sociedades que se seguiram defendeu a impossibilidade de repetição de acontecimentos marcantes, como a morte de Jesus para o Cristianismo, por exemplo. A história escatológica, portanto, surgiu quando se percebeu a irreversibilidade do acontecimento histórico. O fato de Deus revelar a Moisés as leis divinas, num momento pré-definido pelo Senhor era a afirmação desse instante diferente de qualquer outro, assim sendo, ele não poderia ser reproduzido aleatoriamente.

Em última análise, pôde-se ainda manter o arquétipo como símbolo da irreversibilidade do fato. A ocasião em que Deus se revelou a Moisés, por exemplo, tende ser considerado como período devidamente datado e localizado espacialmente, passando a ser narrado às gerações posteriores, não mais como transmitido pelas sociedades arcaicas, mas, através da seleção e reprodução de certos atributos intrínsecos a história, firmar a inviabilidade da repetição arquetipal.

2.1.2 Tempo Linear

admitia-se genericamente que havia apenas um sistema universal de tempo e que ele existia por si só. Essa crença não se limitava aos cientistas: foi alimentada pela tendência crescente na civilização industrial para que a vida dos homens fosse regulada pelo relógio, particularmente depois da produção em massa de relógios baratos (WHITROW, 2005, p. 105).

Se a humanidade, desde seus primórdios, observou o tempo com grande preocupação, de modo a procurar diferentes instrumentos e estratégias com o intuito de controlá-lo, o tempo linear pôde ser compreendido como outro posicionamento do sujeito frente à realidade. O indivíduo gestado na modernidade, diferentemente do arcaico, teve a necessidade de controle temporal e espacial, para assim estabelecer relações de identidade com o grupo.

O primeiro passo dado nessa direção foi à descoloração do tempo, antes observado como propriedade divina, relacionado na Grécia Clássica, aos deuses do Olimpo. Com o advento de instrumentos para medição do tempo, e uma lógica de quantificação da realidade, por exemplo, o homem concebeu a possibilidade de aprisionar o tempo dentro das engrenagens do relógio.¹⁵ O sujeito histórico,¹⁶ capaz de compreender a História como uma “linha do tempo”, buscou o domínio sobre a natureza, através da periodização, separação do dia em horas de trabalho, lazer, orações, etc.,¹⁷ sendo o relógio, o principal instrumento utilizado com essa finalidade.

Crosby (1999, p. 82), em capítulo intitulado *Tempo*, procurou demonstrar a importância que os relógios tiveram na Europa, em meados da década de 1280. Nesse momento, “as horas não eram limitadas por nenhum evento natural, sendo, antes, durações arbitrárias e passíveis de definição arbitrária”. Imperou, então, durante certo período, a

¹⁵ A própria noção de profissionalização da História esteve ligada ao esvaziamento do tempo, e o imaginário de domínio dessa força cósmica por meio de instrumentos gestados pela racionalidade.

¹⁶ Eliade (1993), denominou o homem produzido nessa sociedade como histórico, visto que, a partir de sua ideia de “passado” buscou construir os conhecimentos das gerações presentes.

¹⁷ Whitrow (1993) apontou como provável data para a invenção do relógio as décadas de 1280 e 1300, onde a preocupação com o tempo, especialmente na Europa, se mostrou intensa. Em grande parte devido à disciplina estabelecida nos mosteiros visto que, em diversas ordens religiosas eram obrigadas a pontualidade nas refeições, orações e momentos de repouso.

incerteza quanto a importância do relógio para o controle da rotina dessas populações, uma vez que,

para os camponeses, os horários eram aproximados: o clima, o alvorecer e o pôr-do-sol ditavam seus ritmos. Mas as horas tinham uma importância central para os habitantes das cidades, já iniciados na onda da quantificação pela compra e para a venda (CROSBY, 1999, p. 82).

Os relógios, estruturas rudimentares, eram colocados no alto das torres das Igrejas, tendo “apenas sinos – ainda não dispunham de mostradores ou ponteiros – mas a Europa Ocidental já havia entrado na era do tempo quantificado, talvez tão a fundo que já não podia voltar atrás” (CROSBY, 1999, p. 85). Isto levou Crosby (1999, p. 89), afirmar que “é possível que nenhuma máquina complexa, em toda a história da tecnologia antes do século XVII, tenha-se disseminado com tanta rapidez quanto o relógio”.

A Europa (neste período) estava submersa num novo contexto social, onde o tempo não era mais aquele que os homens arcaicos conheciam e dominavam. O relógio – resultado de um longo processo de mudança de percepção temporal – forjou convenções acerca do domínio do Universo, ao passo que algumas vezes passou ele próprio a ser considerado como tempo. Considera-se então que,

Durante várias gerações, o relógio da cidade foi o único mecanismo complexo que centenas de milhares de pessoas viam todos os dias, e ouviam repetidamente a cada dia e noite. Ele lhes ensinou que o tempo, invisível, inaudível e ininterrupto, era composto de quantidades (CROSBY, 1999, p. 90).

O relógio, mais do que qualquer outro mecanismo, introduziu ao cotidiano das pessoas uma rotina, onde os afazeres deveriam ser separados em sequências lógicas. Os indivíduos passaram, então, a exercer o autocontrole sobre as atividades desenvolvidas, no que referia-se a pontualidade e o cumprimento de suas obrigações.

A história de cada sujeito começou a ser contada, de forma que fosse compreensível a todos aqueles que tomassem contato com os registros escritos, sendo estabelecido um

ordenamento entre os fatos, capaz de localizá-los num outro instrumento concebido na modernidade: o calendário. Essas inovações técnicas permitiram que a sociedade organizasse o conhecimento de forma lógica e racional.

Ponderando essas novas formas de viver, onde o tempo era entendido como uma linha, alguns termos introduzidos (principalmente pelo racionalismo dos séculos XVIII e XIX), serviram para justificar a concepção da História como Ciência. Um desses termos era a ideia de progresso. “O período entre cerca de 1750 e 1900 foi o de maior fé nesse conceito, assim como uma época em que as pessoas ganharam uma crescente consciência da importância do tempo” (WHITROW, 1993, p. 197).

Essa tendência em acreditar que a humanidade “evoluiu” com o passar dos anos era uma ideia recente se comparado com os outros períodos históricos visto que o homem arcaico, de fato, não tinha essa necessidade, uma vez que, percebia na possibilidade de retorno ao mito fundador, fonte de segurança. O tempo constituído como uma linha em que o indivíduo caminhou em direção ao futuro, e no qual o presente era melhor do que o passado trouxe ao homem moderno a certeza de que estava no rumo certo, sendo confortante frente às dificuldades presenciadas por este cotidianamente.

A ideia de progresso esteve relacionada, portanto, com o rompimento da satisfação com o simples ato de existir, presente nas sociedades arcaicas, era preciso ao homem moderno, então, definir uma utopia, ou seja, um “não-lugar” onde poderia recostar-se no passado ou no futuro. O apelo à História nessas sociedades, ocorria em momentos de crise e saudosismo por um passado que não existiu, e a crença na evolução do ser humano. O desenvolvimento representou um paradoxo ao homem moderno pois, estando intrínseco à espera na felicidade prometida, o retorno a um passado tido como glorioso não poderia mais ser percorrido, uma vez que o progresso não permitia retrocessos.

Nesse sentido, a Ciência pareceu alimentar o imaginário humano de evolução.

Acrescentarei agora que a ideia de progresso não é marginal, mas constitutiva da imagem moderna da ciência. Dos primeiros anos do século XVII até a segunda metade do século XIX, a ideia de um crescimento, de um *avanço do saber* acompanha todos os vários e diferentes programas científicos, constituindo, por assim dizer, seu fundo comum (ROSSI, 2000, p. 49).

A Ciência utilizou a ideia de progresso por duas razões principais: era preciso, primeiramente, acreditar que os conhecimentos uma vez adquiridos pela comunidade científica não retrocederiam para, posteriormente, avaliar que esses saberes deveriam ter validade universal. À linguagem dos debates envolvendo determinados temas, por exemplo, poderiam ser acrescidas novas palavras, no entanto, o conteúdo deveria manter sempre sua essência, conquistada através do pensamento racional e, com isso, o homem não poderia regressar a ignorância. Sendo assim, não era inoportuno afirmar que o conhecimento científico implica necessariamente crescimento pessoal.¹⁸

2.2 A IDEIA DE MODERNIDADE

Reis (2006) delineou duas perspectivas sobre a modernidade. Inicialmente, seguiu-se uma interpretação otimista enquanto aos efeitos decorrentes das transformações sociais percebidas, principalmente nos séculos XIII a XVI. A consciência moderna relativizaria, então, antigas convicções embasadas na fé, em vista de um conhecimento racionalmente adquirido. O individualismo, advindo da ruptura com modelos totalizantes (fornecidos pela religião), foi bem recebido pelos renascentistas que visualizavam a possibilidade de reconstruir o Universo por meio de suas próprias experiências.

Em um segundo momento, “esse tempo se tornara perigoso” (REIS, 2006, p. 27), uma vez que desapareceram as balizas do convívio social. Tornou-se, portanto, necessário à constituição de um novo horizonte de experiências, não mais referenciada na fé, mas centrada na razão.

Depois, no século XVIII, após tantos conflitos religiosos, guerras civis, tiranias, que exigiram a força externa para controlá-los e que, para isso, impuseram a proibição da liberdade de consciência e restringiram a expressão pública das convicções privadas, foi necessário o retorno à ideia de história universal com a qual antes se rompera (REIS, 2006, p. 28).

¹⁸ Nesse preâmbulo, deve-se recordar o novo ímpeto dado à Ciência pela publicação de Charles Darwin (1809-1882) sobre a Origem das Espécies (1859). Tema a ser abordado no segundo capítulo.

Apesar das diferenças percebidas nos dois contextos históricos – século XIII-XVI e XVIII –, ambas as interpretações, conservam características intrínsecas que as unem e, por conseguinte, interessam de forma direta àquilo que se apresenta neste trabalho, como conceito de “modernidade”. Este termo é entendido como um modo particular de compreender o Universo, ao mesmo tempo em que, é analisado à luz dos acontecimentos político-sociais do século XVIII e XIX – período no qual se recorre à razão como guia das incursões histórico-filosóficas em relação ao passado.

Como paradigma interpretativo, a Modernidade veio a se contrapor ao modelo mítico de análise sobre o Universo. Tal constatação esteve estritamente relacionada à tentativa de organizar a sociedade por meio da razão, em detrimento à vontade divina, ou seja, uma clara filiação dos intelectuais ao modelo linear de compreensão do tempo.

Se até a Idade Média a ideia de tempo cíclico – apesar de sofrer algumas alterações decorrentes do advento do relógio –, ainda era considerada válida pelo indivíduo, quando do plantio e colheita, eventos festivos entre outros, a Modernidade tentou suprimir essa percepção do tempo, em vista de conceitos como evolução e progresso.

Segundo Cassirer (1997, p. 22), essa tendência foi fortalecida no século XVIII, devido as incursões filosóficas no âmbito da história.

Não existe um século que tenha sido tão profundamente penetrado e empolgado pela ideia de progresso intelectual quanto o século das luzes [...] A “razão” é o ponto de encontro e o centro de expansão do século, a expressão de todos os seus desejos, de todos os seus esforços, de seu querer e de suas realizações.

A filosofia incorporada pela Modernidade concedia ênfase ao progresso e evolução do presente em relação às gerações anteriores. O tempo linear era, portanto, a principal ferramenta utilizada pelos filósofos modernos para fazer o indivíduo compreender a sociedade, sua privilegiada condição intelectual em vista de um passado já superado. Segundo Habermas (2000, p.45), Hegel compreende de que,

os tempos modernos haviam conquistado consciência de si por meio de uma reflexão que impedia o recurso sistemático a tais passados exemplares [...] Aqui também ele tem de reconhecer que as relações econômicas capitalistas geraram uma sociedade moderna, que sob a denominação tradicional de “sociedade civil”, apresenta uma realidade completamente nova, incomparável as formas clássicas da *societas civilis* ou da *pólis*.

Se por um lado, o passado serviu como exemplo a ser seguido, por outro, pareceu absolutamente dispensável ao tempo presente. O fortalecimento do homem moderno é o resultado de um caminho transcorrido como um processo onde o passado teve um sentido decorativo, uma vez que as civilizações gregas e romanas, ao mesmo passo, avaliadas como sociedades “avançadas” em relação ao seu tempo, eram analisadas como inferiores à Europa do século XVIII, por exemplo.

“Em suma a eticidade da *pólis* e do Cristianismo primitivo, mesmo que interpretada tão vigorosamente, não é mais capaz de fornecer o critério do qual uma modernidade incinda pudesse se apropriar” (HABERMAS, 2000, p. 46).

Foi no século XVIII que a ideia de progresso se consolidou, tornando-se quase uma obsessão ao homem moderno, através – principalmente – de uma corrente filosófica denominada Iluminismo.¹⁹ O “século das luzes”, também poderia ser caracterizado como período em que os intelectuais demonstraram maior otimismo frente a capacidade de compreender todos os fenômenos sociais. Segundo Cassirer, este clima “progressista” somente foi possível graças ao sobressalto da razão, como principal mecanismo utilizado pelos métodos de análises posteriores.

Os processos racionais aqui expostos, não poderiam mais ser confundidos com os dos séculos anteriores, pois a mesma “linha do tempo”, que garantia continuidades, também proporcionava “evolução”.²⁰ O Iluminismo compreendia a razão como uma estrutura de

¹⁹ O projeto político incorporado pelo Iluminismo, corrente filosófica proeminente no século XVIII, pretendia lançar luzes sobre “verdades”, que supostamente ficaram escondidas à razão humana, seja pela crença em divindades extraterrenas ou pelo privilégio de certa classe social sobre outras. Nesse primeiro capítulo o Iluminismo foi utilizado, por vezes, substituindo a terminologia “Modernidade”, visto que no período, os ideais modernos obtiveram representatividade através dessa corrente filosófica.

²⁰ Ao observarem-se como herdeiro do Renascimento europeu, os iluministas legitimavam seu status quo de intelectuais, no entanto, esta mesma fórmula que estabelecia identidade, também deveria permitir a distinção, visto que, o tempo presente era sempre melhor do que o passado.

análise e dedução, passível de realizar grandes avanços na técnica do fazer e do pensar,²¹ de modo que toda “a sociedade é intimada a comparecer perante o tribunal da razão, interrogada sobre a legitimidade de seus títulos, sobre os fundamentos de sua verdade e de sua validade” (CASSIRER, 1997, p. 39).²²

A razão desempenhou função central, de acordo com o novo sistema interpretativo e “há que deixá-la desenvolver-se a longo prazo, pelo conhecimento crescente dos fatos, e impor-se pelos progressos em sua clareza e em sua perfeição” (CASSIRER, 1997, p. 26). A razão não poderia ser tida, portanto, como privilégio de alguns sobre outros afinal, ela não se constituiu como objeto de desejo de uma classe em específico. Cassirer (1997, p. 32) afirmou que, “a potência da razão humana não está em *romper* os limites do mundo da experiência a fim de encontrar um caminho de saída para o domínio da transcendência, mas em ensinar-nos a *percorrer* esse domínio, empírico com toda a segurança e a habilitá-lo comodamente”.

Sendo assim, razão no século XVIII “não é erário, a tesouraria do espírito, onde a verdade é depositada, como moeda sonante, mas o poder original e primitivo que nos leva a descobrir, a estabelecer e a consolidar a verdade” (idem). Por outro lado, “não a tem em conta de um *conteúdo* determinado de conhecimentos, de princípios, de verdades, preferindo considerá-la uma *energia*, uma força que só pode ser plenamente percebida em sua *ação* e em seus *efeitos*” (idem).

Se fazia perceptível o recurso à razão, na sociedade preconizada pelos iluministas.

A sua natureza e os seus poderes jamais podem ser plenamente aferidos por seus resultados; é a sua *função* que cumpre recorrer. E a sua função essencial consiste no poder de ligar e de desligar. A razão desliga o espírito de todos os fatos simples, de todos os dados simples, de todas as crenças baseadas no testemunho da revelação, da tradição, da autoridade; só descansa depois que desmontou peça por peça, até os últimos elementos e seus últimos motivos, a crença e a “verdade pré-fabricada” (CASSIRER, 1997, p. 32-33).

Para Cassirer (1997, p. 33), a razão não era o resultado, e sim o processo de análise,

²¹ Lembra-se aqui dos acontecimentos presenciados no período, como os efeitos decorrentes da Revolução Industrial no continente europeu e as consequentes mudanças de perspectiva em relação ao trabalho no “Século das Luzes”.

²² Segundo Habermas (2000, p. 28), Kant – filósofo alemão do século XVIII – “faz da razão o supremo tribunal ante o qual deve se justificar tudo aquilo que em princípio reivindica validade”.

“não como a ideia de um ser mas como a de um *fazer*”. Segundo ele, “a sentença famosa de Lessing, de que não se deve procurar o verdadeiro poder da razão na *posse* da verdade mas em sua *aquisição*, encontra por toda a parte seu paralelo na história das ideias do século XVIII” (idem).

No entanto, esse conhecimento adquirido, pretensamente a partir do Iluminismo pareceu decorrer de um processo anterior chamado Renascimento, ou, era o que pretendia crer os adeptos de tal corrente filosófica. Nesse sentido, a primeira tentativa de por em prática os ideais modernos pôde ser encontrada junto aos Renascentistas do século XIV, XV e XVI.²³

A “linha do tempo” arquitetada a partir desse momento, ambicionava subtrair os séculos posteriores as invasões bárbaras do continente, pretendendo estabelecer uma ligação direta entre Idade Moderna e Antiguidade – consideradas como períodos análogos –, visto a valorização da cultura e das artes, supostamente característicos, desses períodos.²⁴ Segundo Ariès (1992, p. 207-208), “doravante, a Antiguidade deixava de se entrincheirar no mundo fechado de uma idade de ouro. Prosseguia para além do seu termo tradicional, e a História mobilizava tempos que, anteriormente, dormiam numa espécie de limbos”.

Considerando a promessa, então embasada nas grandes descobertas, seja de territórios ou tecnologias, e no poder de escolha do próprio ser humano, não admira-se quanto ao interesse dos iluministas em criar um *continuum* temporal de seu pensamento aos renascentistas e destes para com a civilização helênica ou romana, a fim de legitimar a própria ideia de “progresso” propalada por sua filosofia.²⁵

²³ Pela primeira vez, desde o “terror” alastrado pela ascensão do feudalismo, como estrutura fundiária na Europa, o culto a Deus elaborado, na Idade Média pelo Cristianismo, como fonte de segurança aos camponeses e legitimação do poder monárquico, fora posto a prova por um grupo de artistas e intelectuais do período.

²⁴ Nesse sentido, pela primeira vez, “a Antiguidade deixa de ficar isolada no tempo. Pelo contrário, ligam-se as repúblicas antigas às instituições modernas” (ARIÈS, 1992, p. 207), proporcionando uma ideia de continuidade e herança dos antigos ideais gregos ou romanos.

²⁵ Ainda, segundo Ariès (1992, p. 208), “os Antigos reuniram-se aos Modernos em torno da noção de progresso”, onde todos deveriam fazer parte de um mesmo grupo intitulado civilização europeia.

2.3 A IDEIA DE HISTÓRIA

Caberia indagar, por fim, tanto às sociedades arcaicas e aos filósofos modernos, o que eles entendiam por história e qual o significado deste termo tão polissêmico, quanto fortuito na vida humana. Na tentativa de elencar algumas elucubrações sobre o assunto, primeiramente, se tornou indispensável estabelecer algumas diferenças, em relação ao modo como foi tratada a história pelas sociedades arcaicas, e de que forma ela foi entendida pelo homem moderno.

Se, para as sociedades arcaicas, a história era motivo de pavor e precaução, visto sua nefasta ação sobre a comunidade tribal, para os iluministas, este conceito além de importante, tornou-se indispensável às pretensões do homem moderno. Contudo, no que consistiu essa disparidade percebida entre arcaicos e iluministas em relação à história? Na tentativa de desvendar tal problemática, percebeu-se importante averiguar o que ela, como construção simbólica, ofereceu para cada uma dessas populações.

Às sociedades arcaicas, por exemplo, a história era apreendida através das insígnias da destruição e morte e o transcorrer dos anos, não acrescentou nada além do envelhecimento e corrosão ao homem. Nenhuma alegria poderia ser preconizada na história, sem que retornasse à segurança atribuída ao “mito fundador”. Por outro lado, o homem moderno observava-a como fonte de crescimento, evolução e progresso. Ela (a história), foi aceita, uma vez que o presente detinha ligação direta com os acontecimentos do passado, sem o qual não haveria possibilidade de entendimento dos fenômenos sociais da atualidade.

Com o passar do tempo e a profissionalização da História, outros problemas pareciam atordoar o indivíduo. O século XVIII (e especialmente o período subsequente), demonstrou um dilema de cunho político para com a narrativa histórica. Se por um lado era preciso satisfazer os crescentes interesses dos Estados-Nacionais em relação às pesquisas históricas, por outro, o *status* de cientistas sociais, elaborado aos historiadores, exigia deles um posicionamento imparcial frente o passado, sendo que este último permanecia à espera do pesquisador pronto a resgatá-lo. Posto o impasse, como conciliar essas duas tendências impostas à época? Relembrou-se, para tanto, que a produção historiográfica, nem sempre apresentou as necessidades percebidas no contexto moderno.

De acordo com Knauss (2007), essa preocupação com a História idônea mostrou-se

recente, se observar seus usos nos séculos IX ao XV, por exemplo. No período, puderam ser verificadas duas tendências à historiografia. A primeira fazia referência ao que o autor denominou como “gratidão” e, a segunda, “divergência”. Ambas, no entanto, ligadas à reconstrução da “árvore genealógica” das grandes monarquias europeias, exaltando o poder do Rei perante seus súditos ou contestando-o em detrimento de outros interesses.

A história particular,²⁶ sob a ótica do monarca, deveria ser contada sem apresentar conflitos, valorizando a inteligência, perspicácia ou coragem do Rei. Knauss citou Eginardo – pesquisador responsável por relatar as façanhas de Carlos Magno – como forma de ilustrar as narrativas sobre a perspectiva da classe dominante:

É, no entanto, no prefácio de seu livro que se verifica a diferença da tomada, de consciência em relação à história. Como ele indica em seu texto, desde que o rei o admitiu na corte e no convívio com seus filhos, o cronista régio e o monarca passaram a viver numa amizade constante (KNAUSS, 1997, p. 142).

Tal comportamento não demonstrava nenhuma espécie de imparcialidade, ou arrependimento pela forma como tratava a história mas, ao contrário, aliando-se à uma perspectiva, claramente vinculada ao poder Real, Eginardo “explica, então, sua obra como produto de *gratidão*. Há aí uma manifestação de consciência muito distinta da obra dos antigos e que orienta o estudo da história por uma ética de gratidão ao rei, desdobrada numa relação afetiva e sacralizadora com os fatos do passado” (idem).

De outro modo, a história particular, não se dispôs apenas a agradar o soberano, mas, por vezes, também estabelecer a crítica ao monarca ou às instituições em evidência no período. Knauss denominou essa tendência como historiografia da divergência, pois estabelecia conflitos junto às narrativas harmoniosas, elaboradas pelos agentes do governo.²⁷

²⁶ A expressão “história particular” adquiriu no texto o sentido de narrativa, contada por um interlocutor, seguindo as expectativas do sujeito interessado naquela determinada retrospectiva do passado, não ultrapassando, portanto, o nível individual.

²⁷ A crítica documental à Doação de Constantino, elaborada por Lorenzo Valla, foi significativa nesse preâmbulo, visto que questionava a veracidade do apontamento que entregava terras pertencentes ao Império Romano à Igreja Cristã.

Assim, o que se verifica no contraste das obras de Eginhardo e Valla é o confronto entre uma historiografia da gratidão e uma historiografia da divergência. O que se coloca como diferença é o princípio de autoridade. No caso da historiografia da gratidão, a leitura do passado se coloca como linear e consagradora da autoridade a partir de sua base afetiva, enquanto, no outro caso, a divergência estabelece a autonomia do conhecimento em relação à autoridade a partir do exercício da crítica (KNAUSS, 1997, p. 143).

As historiografias verificadas por Knauss não corresponderiam, por certo, aos ideais de imparcialidade exigidos da História nos séculos XVIII e XIX mas, no entanto, respondiam a problemas pontuais e imediatos, como a vontade de legitimação do Rei sobre seus subalternos. Por outro lado, abria margem à outra geração de historiadores questionar os métodos e resultados apresentados, o que não se repetiu a partir do estabelecimento da História Ciência pois, a preocupação dos intelectuais, era ocultar os interesses políticos da construção histórica, por detrás da efetividade do método.

2.3.1 A Concepção de História no século XVIII

O século XVIII pôs em evidência o passado, como importante preâmbulo para a descoberta dos fenômenos do presente. Muitos filósofos acreditavam ser possível compreender a natureza humana, a partir de incursões pontuais às suas origens, de tal forma, que a história adquiriu junto a esses intelectuais, grande prestígio, pretendendo desvelar acontecimentos, sem explicação racional ao homem moderno.

Segundo Cassirer (1997, p. 272), “o primeiro passo devia ser ainda libertar o conjunto dessas ciências da tutela da teologia. [...] A competição amistosa redundaria em conflito, o qual deveria engendrar a nova forma da história e das ciências humanas em geral”.

Para Voltaire, por exemplo,

historiador e físico têm a mesma tarefa, a de descobrir a lei escondida no fluxo e na confusão dos fenômenos. Essa lei nada tem a ver, tanto na história quanto na natureza, com um plano divino que atribuiria a cada coisa seu lugar no todo. Devemos renunciar, tanto no conhecimento histórico quanto nas ciências da natureza, às ingenuidades da teleologia (CASSIRER, 1997, p. 294).

Com a proposta de libertação intelectual do homem em relação à religião, o Iluminismo foi um importante impulsionador para a compreensão da história como uma entidade autônoma às insígnias da fé. A Ciência, por sua vez, parecia ser o caminho indicado para a separação entre o pensamento racional aplicado a análise do passado e à crença na interferência divina sobre o agir humano. Por esse motivo, se verificou a proximidade entre filósofos iluministas e algumas áreas das ciências exatas, como a biologia, química e matemática.

O Iluminismo desejou tornar a história uma ciência autônoma, em vista de dois motivos principais: o primeiro, visando legitimar a própria natureza de sua filosofia, buscava o “fio de Ariadne”,²⁸ que ligava passado e presente. O segundo relacionava-se com a necessidade de afirmação da Modernidade perante os outros tempos históricos.²⁹

A história, portanto, não seria mais uma “deusa etérea”, mas sim, o fruto de uma elaboração lógica, introduzida sobre moldes cientificistas. O misticismo cedia lugar às compreensões científicas e racionais da realidade. O distanciamento proposto frente às leituras teológicas do Universo exigiu da nova filosofia a incorporação de elementos pertencentes ao método científico, como garantia de sucesso da incursão histórica ao passado.

Observando o prestígio desfrutado por outras áreas do conhecimento (a respeito dos círculos intelectualizados da sociedade europeia do período), os filósofos iluministas pretendiam aproximar seus respectivos interesses do método incorporado pelas ciências exatas.³⁰

²⁸ Referência à estratégia elaborada por Ariadne – personagem da mitologia grega – para auxiliar Teseu no confronto contra o Minotauro. O novelo de linha dado à Teseu ajudou-o encontrar o caminho de volta do labirinto, no qual estava aprisionada a “besta” grega. Aqui, o termo foi trazido, a fim de elucidar a tentativa moderna de propor um continuum temporal, que ligava a cultura, política ou mentalidades encontradas em uma civilização do passado, com as percebidas nas gerações contemporâneas pelos filósofos iluministas.

²⁹ A continuidade, consentida pela linearidade do tempo, no qual a história fora construída, permitiu aos intelectuais do século XVIII proclamar o “amadurecimento” do homem a partir de seu envelhecimento.

³⁰ O desejo pela precisão das análises sociais era tão remoto quanto à própria filosofia. Na Grécia Clássica, os pré-socráticos já objetivavam a segurança proporcionada pelas matemáticas. Pitágoras foi um exemplo dessa tendência.

A filosofia do Iluminismo considera desde o começo que os problemas da natureza e os da história formam uma unidade que é impossível desfazer arbitrariamente a fim de tratar a parte de cada uma das frações. Ela pretende abordar uns e outros com o mesmo equipamento intelectual, aplicar à natureza e a história a mesma espécie de problemática, o mesmo método universal de “razão” (CASSIRER, 1997, p. 269-270).

Uma das primeiras medidas adotadas pelos filósofos da História foi, então, a organização lógica dos fatos abordados pela nova Ciência, de modo a respaldar seus posicionamentos frente aos círculos intelectualizados,

qual é essa vida dramaticamente movimentada que faz desfilar a história sobre os nossos olhos? Que prazer se pode ter em acompanhar o nascimento, os progressos, a queda e finalmente a destruição dos mais florescentes impérios? Em ver quais as virtudes que os levaram ao apogeu, quais os vícios que os conduziram ao declínio? (CASSIRER, 1997, p. 302).

Era preciso portanto, encontrar um sentido ao trabalho historiográfico, bem como, muni-lo de argumentos racionalistas, que o respaldassem como fonte de conhecimentos indispensáveis ao homem moderno. As narrativas, anteriormente alocadas em lojas de antiquários ³¹ por exemplo, foram refutadas por estarem desprovidas do rigor metodológico esperado pelos filósofos, sendo vistas como inadequadas pelos cientistas históricos do século XVIII. ³²

Segundo Ariès (1992, p. 210), “para se alcançar uma concepção mais válida da História, doravante definida como curiosidade intelectual, faltava o método ou, como se dirá na segunda metade do século, o método científico”. Nesse sentido, inclusive na primeira metade do século XIX, os historiadores poderiam ser comparados com romancistas, encarregados de contar belas histórias e tinham como maior preocupação alterar a ênfase que

³¹ Vendedor que comercializava objetos antigos. Durante muito tempo, seu trabalho pareceu estar associado à própria função do historiador, uma vez que sua tarefa era catalogar artefatos produzidos por antepassados de uma determinada sociedade, acreditando, com isso, comprovar certas percepções em relação ao passado, a partir de evidências materiais. No entanto, tal posicionamento, tornou-se defasado, visto que ignorava as múltiplas possibilidades de interpretação do patrimônio histórico, por exemplo.

³² As investidas sobre um Universo até então, desconhecido ou preterido por outras, passava necessariamente pelo crivo da competência científica, que há esse tempo obtinha o reconhecimento à maioria dos intelectuais.

concediam a determinados temas.

Tal recusa, em tratar a história da mesma forma como um antiquário, esteve ligada ao entendimento de que ela não deveria ser observada como um objeto ou relíquia, posta às mãos de um colecionador, mas um percurso de reconstituição plena, através do método científico e da competência dos filósofos. Segundo Cassirer (1997, p. 271), era necessário “num só movimento de pensamento, *conquistar* o mundo da história e fundamentá-lo, assegurar o seu domínio no decorrer da conquista”. Caberia a ela, como símbolo de poder e erudição, servir como justificativa ao processo racionalista percebido no século das luzes.

De acordo com Cassirer (1997, p. 54), assim como as ciências da natureza a História,

Deve partir da observação, da experiência sensível, mas não pode, por outro lado, contentar-se em recolher simplesmente as observações, colecioná-las e considerá-las em sua *acumulação*. É necessário que desse agregado se extraia um sistema: e como consegui-lo senão dando forma à massa incoerente de “fatos”, estabelecendo relações internas de modo que ela se apresente como uma soma de “causas” e “efeitos”?

O método aplicado à História deveria estar à procura de fatos “reais” acontecidos no passado, que motivariam as ações presenciadas no tempo presente. A acumulação do maior número de possibilidades, garimpadas junto às gerações anteriores, foi capaz de eliminar o erro de análises superficiais, bem como buscou evitar o subjetivismo por parte do pesquisador. O primeiro passo nessa direção foi dado por Bayle através de uma obra intitulada *Dicionário*, o filósofo francês, elencou o maior número de fenômenos ou objetos possíveis, a fim de reter informações.

Nesse mundo histórico nada existe para Bayle de indiferente ou de insignificante; dificilmente se vislumbra nele algumas nuances de valor e de significação. [...] Ao invés do espírito de subordinação que rege os sistemas racionais, o *Dicionário* faz prevalecer o princípio da simples sucessão por vizinhança. Nunca se encontrarão nele ideias hierarquizadas, deduzidas umas das outras, mas sempre a mera acumulação de materiais, todos no mesmo plano, todos pretendendo o mesmo direito a serem integralmente expostos e tratados com profundidade (CASSIRER, 1997, p. 273-274).

Observados com imparcialidade estes eram igualados e não detinham, aparentemente, nenhuma escala de valor. O principal objetivo de Bayle parecia ser mais um capricho intelectual do que uma atividade científica. Sobrevinha,

com frequência que o não-essencial ou mesmo o inteiramente insignificante encontra lugar no *Dicionário*, que nesse seja objeto de desenvolvimentos circunstanciados e de atenções cuidadosas, ao passo que o importante é entregue ao abandono (CASSIRER, 1997, p. 274).

Bayle vasculhou o passado em busca de fatos, que servissem para comprovar os fenômenos observados por ele, porém, a estrutura do *Dicionário* com o tempo, se mostrou inadequada com inúmeros comentários e anotações realizadas, a partir de suas pesquisas, do mesmo modo que, demonstravam ser inesgotáveis e também pareceram incoerentes e desconexas. O pensador francês demonstrava não ter um objetivo claramente definido, a não ser curiosidade para com o passado.

O conhecimento histórico ainda não consiste em mais do que um simples agregado, uma soma de detalhes sem vínculos entre eles e sem lógica interna. A realidade histórica apresenta-se a Bayle como um amontoado monstruoso de escombros e faltam todos os meios para se assenhorar pelo pensamento dessa massa de materiais. [...] A própria moldura do *Dicionário* explode. O núcleo original dos artigos independentes encontra-se agora flanqueados por um verdadeiro exército de comentários, observações e notas, que acabam por sufocá-lo inteiramente (CASSIRER, 1997, p. 275).

Apesar de sua precipitação sobre as fontes históricas, Bayle projetou, mesmo que de maneira inconsciente, qual seria a tarefa do historiador a partir de então. Segundo Cassirer (1997, p. 276-278), nada corrompeu

o seu valor inesquecível: é que, pela primeira vez, a ideia de *fato* é concebida como um problema profundo. Bayle já não considera mais os fatos singulares essas pedras sólidas com as quais o historiador deve erguer o seu edifício: a tarefa que o excita e o apaixona é justamente a atividade intelectual que permite *adquirir* as pedras para a construção.

Bayle incorporou, em sua procura obsessiva pelos acontecimentos do passado, uma ideia que foi útil, posteriormente, a perspectiva científica da História, não somente a busca por verdades absolutas, mas a tentativa de encontrar o erro; aquilo que não correspondeu à elaboração coerente do sistema histórico.³³

É preciso que o erro seja perseguido até em seus últimos entrincheiramentos, em seus últimos refúgios, e seja extirpado a todo o custo, quer o seu objeto seja grande ou pequeno, sublime ou miserável, grave ou insignificante. O fanatismo crítico de Bayle aplica-se igualmente às matérias mais fúteis, é a propósito delas que se mostra mais constantemente entusiasmado, pois é nelas que reside por excelência o erro histórico sob sua *forma* específica (CASSIRER, 1997, p. 278).

A história concebida a partir de sistemas interpretativos coerentes possibilitou certa padronização, estabelecendo conceitos reconhecidos por todos aqueles que tratavam com essa área do conhecimento. Bayle, “em vez de basear a ‘verdade’ da história num pretense dado objetivo imposto dogmaticamente pela Bíblia ou pela Igreja, ele retorna às fontes subjetivas, às condições subjetivas dessa verdade” (CASSIRER, 1997, p. 279).

No entanto, o pensamento de Bayle não se fez suficiente para explicar o complexo “mundo histórico” do século XVIII, nem o desejo constante por pesquisas de cunho historiográfico. Ao questionar o que era a História para o filósofo francês, a resposta seria categórica: o fato. Contudo, essa concepção de História desagradava aos iluministas, pois, a sequência de fatos introduzidos por Bayle demonstrou ser incoerente, visto estar desprovida de princípios orientadores ou cronológicos.

Apesar disso, tal afirmativa não equivaleria à desvalorização do fato como importante objeto de análise mas, pelo contrário, demonstrava a necessidade de novas incursões sobre a história. Em alguns países da Europa, por exemplo, surgiu na literatura e filosofia um recurso engenhoso, que logo fora articulado aos princípios da nova história a ser elaborada.

Na Alemanha, a utilização da expressão “espírito”, foi algo recorrente em estudos de Kant e Goethe, como uma estrutura que englobava o fato, dando sentido para o acontecido.

³³ Admitindo-se que a História, como elaboração criteriosa do passado, foi concebida sobre uma ideia de tempo linear – não permitindo, portanto, repetições de fatos acontecidos no passado –, a principal forma de controle sobre o movimento do homem em sociedade era através da relação causa e efeito, onde todos os fenômenos poderiam ser explicados racionalmente, por fatos que aconteceram antes deles.

Sendo uma aura invisível, permeava todo conhecimento impondo-lhe um ordenamento. Essas tentativas empreendidas pelo Iluminismo sobre a história foram as primeiras investidas da Modernidade, a fim de infligir ordem a um Universo que se apresentava caótico aos olhos do pesquisador.

2.3.2 Progresso e Estabilidade: as pretensões historiográficas do Iluminismo

A história para o Iluminismo estava em relação direta com o tempo e deveria ser observada, portanto, como crônicas de uma grande aventura, onde imperavam ideias de progresso e evolução.

Ao narrar as guerras empreendidas por Alexandre o Grande, por exemplo, o pesquisador necessitaria recordar de todas as batalhas, e vislumbrar, admirado, a extensão do Império Macedônico, sem perder de vista, no entanto, que estaria em melhores condições do que Alexandre em 331 a. C. – quando este “conquistou” o Egito – pois houve entre eles – “conquistador” e pesquisador – séculos de desenvolvimento, progresso e racionalidade. Contudo, caberia ainda avaliar qual a importância desses termos para a filosofia do século XVIII.

O “progresso” poderia ser definido como uma forma otimista de compreender a marcha empreendida pela Modernidade em direção ao futuro. Como princípio da filosofia do período, o desenvolvimento representou o posicionamento ativo do pensamento europeu sobre os demais, sendo garantia de que o percurso dos intelectuais tinha continuidade e, estava em constante aperfeiçoamento. Para Voltaire, “o orgulho intelectual do filósofo corta a palavra ao historiador. A todo o instante, o relato empenha-se em proclamar como a idade clássica da razão é superior em saber e lucidez não só à Idade Média mas até a essa tão celebrada Antiguidade” (CASSIRER, 1997, p. 296).

O progresso era a valorização do pensamento Iluminista, bem como a segurança de sucesso de seus projetos porém, sua proclamação deveria ser cautelosa, uma vez que estabelecia para com outro termo, muito caro aos iluministas, certo embate teórico.

Como conciliar, porém, essa fé no progresso da humanidade – é realmente essa a pergunta que se deve acabar por fazer a Voltaire – com a convicção não menos firme de que a humanidade, “no fundo”, é sempre a mesma, de que a sua verdadeira “natureza” não mudou? (CASSIRER, 1997, p. 293).

O Século das Luzes se deparou com um impasse: por vezes, afirmava a possibilidade de evolução e mudança, “o século XVIII está impregnado de fé na unidade e imutabilidade” (CASSIRER, 1997, p. 23), por outro lado existia o imaginário de progresso contínuo, onde o homem não pôde ser compreendido como um ser estático, estando em permanente transformação.

A psicologia afirmava que, por detrás desse *continuum*, existia uma estrutura de estabilidade enraizada ao homem, como se pertencente a sua natureza mais recôndita.

A fim de diluir a polêmica enrijecida sobre a fluidez e estagnação, concernentes ao progresso e a identidade, respectivamente, Voltaire propôs a separação entre natureza humana e os hábitos ou costumes. Para ele, os primeiros não deveriam ter ligações diretas com os segundos, visto que estes se desenvolveram no convívio do homem em sociedade, e foram moldados pelas necessidades humanas, de modo a constituir uma segunda natureza.

Portanto, esses dois termos, aparentemente, controversos possibilitaram aos iluministas a pretensa descoberta da “natureza humana”.

Deveria ser possível realizar em história uma ciência análoga à de Newton, reduzindo os fatos a leis. Mas não seria possível, tanto em história quanto em qualquer outra área, chegar-se ao conhecimento das leis sem descobrir um pólo imóvel no fluxo dos fenômenos. Esse elemento imutável e idêntico não se encontra, por certo, no curso infinitamente múltiplo e cambiante do destino dos homens; ele só pode estar na própria natureza humana (CASSIRER, 1997, p. 290).

A visualização do homem, para além das diferenças políticas, econômicas e culturais, garantidas pela estabilidade que conservava o ser tal qual o era em suas origens, despertou nos intelectuais o desejo de estabelecer “verdades” universalmente válidas.

Um olhar mais penetrante reconhece, sob a mutabilidade quase desenfreada do psíquico, a base sólida, os elementos estáveis e consistentes. É tarefa da *ciência* trazer a luz esses elementos que escapam ao conhecimento imediato para colocá-los sob os nossos olhos, claramente determinados e nitidamente distintos (CASSIRER, 1997, p. 36).

Se o progresso representava a transformação do homem ao longo do tempo, também deveria assegurar a estabilidade de seu conceito – homem, humanidade – de modo a, possibilitar o reconhecimento de sua própria “evolução” no decorrer da história. Quem empreendia a caminhada rumo ao futuro detinha, dessa forma, a mesma natureza daquele sujeito da Renascença, apesar do seu gradual processo de aprimoramento. Segundo Ariès (1992, p. 257), se “estabeleceu, como princípio, a permanência da natureza humana, inalterada pelas modificações passageiras do devir. Esta ideia de uma permanência do homem tornou-se então um lugar-comum nas maneiras de pensar e de falar da sociedade burguesa”.

Nesse preâmbulo, vários pensadores elaboraram teorias referentes a possibilidade de permanência e progressão do homem em direção ao futuro. Desde a existência de uma essência natural ao homem, até a definição de uma substância. O “*conceito leibniziano de substância*”, desse modo, pareceu atender as expectativas dos intelectuais. Para Leibniz, era possível encontrar em todos os seres humanos, não mais uma essência estática e imóvel em si, mas uma substância a qual ligaria os mais diferentes povos à “humanidade”. Segundo Cassirer (1997, p. 52),

uma lógica que se construísse unicamente com base no conceito de identidade, que aí estabelecesse todo o sentido de conhecimento, que reduzisse toda a multiplicidade à unidade, toda a mudança à constância, toda a diversidade à estrita uniformidade, semelhança lógica não se harmonizaria com o conteúdo do novo conceito de substância.

O conceito de substância estaria relacionado com outras áreas do conhecimento como biologia e química. Neste sentido, a substância conseguiria manter a estabilidade, que a identificava como uma entidade autônoma e diferenciada de outras, permitindo da mesma forma, a interrelação, sem a necessidade de exclusão, com as demais.

A concepção leibniziana da substancia também se propõe a distinguir o que permanece sob a mudança. De um outro lado, entretanto, a sua originalidade consiste em apresentar a relação entre o um e o múltiplo, entre a duração e a mudança, como um relação de pura *reciprocidade* (CASSIRER, 1997, p. 304).

O progresso, antes de estar em oposição à estabilidade, unidade ou identidade, esteve estritamente ligado a estes conceitos. Somente se pôde concluir a existência de progresso, a partir de algo que progrida. Este era, por conseguinte, estabilidade.

Por exemplo, ao definir o que, a partir daquele momento, era tido como “o homem” ou “a humanidade”, através de um processo de reconhecimento das permanências, foi possível afirmar que estes agentes sociais percorriam o mesmo caminho, com marcha cadenciada em direção ao conhecimento, “não existe [...] a lógica e a teoria do conhecimento leibnizianos, uma simples relação de subsunção entre o universal e o particular. Não se trata de *subordinar* um ao outro mas de conhecer que um está implícito e *fundamentado* no outro” (CASSIRER, 1997, p. 54).

Através da relação entre universal e particular, o indivíduo comparado a seus semelhantes, sentia-se pertencente a um grupo maior de pessoas, denominado Humanidade. Este, por sua vez, não esteve sozinho ou, como outrora se acreditava, amparado pelo “mito fundador”.

“Cada substância individual, dentro de sistema leibniziano, é não só uma parte, uma fração, um fragmento do universo, mas esse *mesmo* universo, visto de um certo lugar e numa certa “perspectiva””(CASSIRER, 1997, p. 57).³⁴

Conhecer a substância do indivíduo, bem como seu comportamento diante de situações análogas ao longo do tempo, sem ignorar de outro modo, as condições favoráveis propostas pela ideia de progresso constante do homem, foi a forma encontrada pelos filósofos, para incorporar a exatidão das matemáticas na compreensão do sujeito.

Por meio do imaginário do Iluminismo, destacou-se a possibilidade de entendimento e, conseqüente domínio dos sentidos humanos, a partir da razão. A premissa apresentada partia, então, do pressuposto de que todos os sentidos – paladar, audição, visão, olfato e tato – eram

³⁴ Apesar do proclamado distanciamento teórico entre os conceitos de “sociedade arcaica”, abordado por Eliade, e “Humanidade”, gestado na Europa do século XVIII, observa-se que os sujeitos presentes nestas sociedades pareciam ter algumas semelhanças. Assim como, nas sociedades arcaicas, os indivíduos pertencentes à Humanidade também não tinham nomes, supostamente, desenvolvendo atividades semelhantes entre si, os mesmos gostos e aptidões.

plenamente conhecidos pelo indivíduo. Não havia nenhum sujeito que desconhecesse a importância de pelo menos um desses sentidos.

Todas as impressões que o indivíduo teve da realidade fizeram parte do mundo sensível e, de acordo com o Iluminismo, eram contempladas pela experimentação. Por conseguinte, se houve previsibilidade enquanto aos sentidos, esta também se aplicou as impressões humanas.

A reação, comportamento, percepções entre outras características humanas, portanto, podem ser previstas com antecedência pela filosofia, servindo de regra para todas as culturas. Cassirer (1997, p. 39), afirmou que, “o que Hobbes diz do pensamento *em geral*, que é um ‘cálculo’, que esse cálculo consiste em adicionar e subtrair, vale igualmente para todo o pensamento político”, por exemplo. Para Hobbes,

a filosofia é concebida, em sua totalidade, como uma soma de definições causais desse gênero: ela nada mais é do que o conhecimento completo dos efeitos por suas causas, dos resultados derivados pela totalidade dos meios e das condições que os produzem (CASSIRER, 1997, p. 40).

Seguiu-se a isso, um processo de domínio da realidade e dos instintos humanos, de modo a compreender todos os fenômenos naturais que fizeram uso da razão. A segurança proposta pela matemática e incorporada pelo gradual avanço da Ciência sobre áreas do conhecimento, de valorização recente, proporcionaram uma nova perspectiva sobre o Universo.

Tais processos de racionalização da realidade introduziram um método diferente daqueles percebidos pelos renascentistas, onde a Ciência passou a ser a principal baliza para tornar um conhecimento válido, ou para que ele fosse refutado.

Neste momento, se observaram nas Ciências ditas exatas, a importância de precisão das análises, conclusões plausíveis e irrefutáveis, capazes de manter consenso enquanto respostas dadas a problemas de difícil resolução anteriormente. “A Era do Iluminismo não outorga esse ideal de pensamento às doutrinas filosóficas do passado? Prefere formá-lo tomando por exemplo a física contemporânea, cujo modelo tem sob seus olhos” (CASSIRER,

1997, p. 24).³⁵

A história observava a matemática, como exemplo de sucesso da Ciência na compreensão da realidade. A exatidão que a matemática emprestou às outras áreas do conhecimento, se mostrou fundamental para legitimar a intervenção de profissionais destas áreas sobre o meio social. Para Cassirer (1997, p. 35),

não eram as matemáticas o ‘orgulho da razão humana’, sua pedra de toque, sua caução e fiança? [...] O pensamento filosófico parece querer, de um só movimento, libertar-se das matemáticas e vincular-se-lhes, emancipar-se do seu domínio exclusivo, tentando simultaneamente, digamos, não rechaçar ou contestar essa autoridade mas justifica-la por outro lado.

Ao considerar que, “a filosofia do século XVIII está, em todas suas partes, vinculada ao exemplo privilegiado, ao paradigma metodológico da física newtoniana; mas logo sua aplicação foi generalizada” (CASSIRER, 1997, p. 30), o autor aprofundou uma tendência da Europa do período. Se por um lado, buscou a autonomia do pensamento filosófico em relação às ciências exatas, por outro, o consenso pretendido pelos iluministas em torno da razão não poderia ser alcançado sem considerar, como outrora em Descartes (1596-1650), a precisão fornecida pelas matemáticas.

³⁵ O método moderno a ser aplicado à realidade estava embasado, assim como nas Ciências exatas, na observação do evento, sua consequente análise e posterior generalização para todos os níveis sociais.

3 CIÊNCIA POLÍTICA: O DILEMA DA HISTÓRIA NO SÉCULO XIX

A Alemanha do século XIX viu-se assinalada por múltiplos e profundos conflitos de cunho político, envolvendo inúmeras tentativas de unificação do território, dividido, desde o final da Idade Média em ducados e principados, cada qual, com suas monarquias independentes.

Os acordos pangermanistas e os apelos à unidade cultural e linguística permearam grande parte do referido século, principalmente no Império Austro-húngaro e na Prússia, uma vez que a Unificação permitiria aos povos germânicos, fortalecimento comercial e político em cenário europeu.

Em suas primeiras obras filosóficas, Nietzsche é levado a analisar os esforços prussianos, para a Unificação dos povos de “origem” germânica, através de apelos constantes à identidade comum e ao processo histórico que conduziu os diferentes ducados e principados ao mesmo objetivo: uni-los em sob uma única bandeira.³⁶

Somou-se a isso, a tentativa de manutenção do regime monárquico, em meio aos constantes apelos à democratização propostos pela burguesia, como classe social responsável pela modernização das indústrias e estabelecimento de formas alternativas de gerenciamento dos bens produzidos, máquinas e recursos humanos.

Em meio às transformações tecnológicas incrementadas pela Revolução Industrial e as prerrogativas racionalistas propostas pelo Iluminismo, as monarquias objetivavam assegurar suas antigas condições e privilégios. Nesse sentido, a Revolução Francesa serviu como aviso aos monarcas de que tempos sombrios estavam por vir.

A história pareceu ser então, motivo de grande preocupação, tanto por parte da nova

³⁶ Na Alemanha um dos principais recursos utilizados pelos governantes, até o final da Segunda Guerra Mundial, e dos horrores percebidos por políticas públicas de hipervalorização do elemento germânico, foi o imaginário do Reich. Esta era uma palavra de origem alemã, que significou Império. Otto von Bismarck (1815-1898), líder prussiano responsável pela Unificação Alemã se utilizou dela, para persuadir os alemães de que a coalisão dos germânicos era necessária no presente, visto que, no passado todos fizeram parte de um mesmo Império poderoso e influente: o Sacro Império Romano Germânico. Da mesma forma, Hitler se utilizou dessa expressão para designar seu governo. O III Reich era a continuidade de um passado justo e feliz para os alemães. Nesse sentido, uma das principais preocupações do filósofo alemão, nos anos que se seguiram a publicação de suas primeiras obras de cunho filosófico, esteve relacionado à percepção histórica da sociedade alemã sobre si mesma.

classe ascendente (a burguesia), quanto pela nobreza europeia. Os primeiros ao tentarem negar o passado, acabaram por recriminá-lo; os segundos ao tentar resgatar momentos de glória vividos por eles, se mostraram saudosistas. Logo, aos últimos era indispensável observar a história como fonte de segurança, ressaltando a tradição produzida ao longo dos tempos pela sua ascendência e a identificação do povo com a família real.

Em meio às disputas políticas envolvendo a construção historiográfica, teve-se a valorização da Ciência, como fiança de transposição da “verdade”, sem incorrer, para tanto, em interesses particulares. O método incorporado às ciências naturais era observado pelos pensadores da História como recurso à sua interpretação, pois ele permitiria averiguar constantemente se as narrativas produzidas estavam sendo imparciais ou corresponderia à preocupação de determinados grupos, instituições ou classes sociais.³⁷

O otimismo que se seguiu a potencialidade da História como Ciência, superando as antigas indagações sobre quais motivações permaneciam escusas sobre o olhar do pesquisador, era garantida pelo aperfeiçoamento do método, e a gradativa resolução de problemas. Foi preciso, então, desvendar o mais longínquo passado, para poder seguir adiante na linha estabelecida do tempo, sendo que cada nova conquista da História Ciência, corresponderia ao próprio avanço do homem, rumo ao futuro.

Nesse sentido, o capítulo por hora apresentado, problematizou a utilização da História – em especial a profissionalização do historiador –, como fator determinante à objetividade propalada entre os círculos intelectuais europeus do período. Ademais, se procurou demonstrar a ascensão a partir da Revolução Francesa, de diversos nacionalismos, que povoaram o imaginário da população e despertaram o interesse pela História dita científica.

³⁷ Nesse sentido, o século XIX foi significativo para a construção da História como uma disciplina, entre o profissionalismo e o amadorismo daqueles que anteriormente demonstravam, no máximo, curiosidade para com os acontecimentos do passado. A História, assim como, as outras áreas que se pretendiam Ciência, conviveu com um problema recorrente as pesquisas historiográficas. Era preciso garantir a idoneidade do processo de pesquisa assegurando, desta forma, que os resultados obtidos durante as investigações estivessem alheios às investidas particulares.

3.1 OS USOS DA HISTÓRIA: DUAS INTERVENÇÕES PONTUAIS SOBRE O ASSUNTO ³⁸

Apesar de pretender estar acima de interesses particulares, a História, como construção de representações sobre o passado, mostrou-se um importante campo de disputas políticas, disfarçando-se, por vezes, sobre as insígnias da objetividade e prudência do “pesquisador”.

A filosofia nietzschiana, por sua vez, procurou delinear três perspectivas sobre a História que extrapolassem definições como imparcialidade, desinteresse e objetividade. Foram elas: história monumental, tradicionalista e crítica.

A partir de duas intervenções pontuais sobre os usos da História como fonte de legitimação, ilustrar-se-á, o que Nietzsche tratava como tendência à produção historiográfica no século XIX. Ambos os exemplos elencados nesse texto pretenderam apresentar a historiografia vinculada a um “querer” – oculto ou aparente –, que ligasse a História ao Estado Moderno. Para tanto, as perguntas que motivaram tais prerrogativas estavam sempre, vinculadas à importância da História às políticas públicas dos Estados europeus, e às relações que motivavam os historiadores, a produzir determinados tipos de narrativas em detrimento de outros.

A primeira situação apresentada retratou os desdobramentos da Revolução Francesa sobre a sociedade do período, além da importância dada à História pelo novo regime. Num segundo momento avaliou-se a delicada relação entre profissionalismo e nacionalismos na Europa do século XIX observando-se, desta forma, a possibilidade de construção do imaginário de objetividade, em situações onde o passado necessitava ser revisto a partir dos conflitos inerentes a disputas políticas.

³⁸ Esta produção só foi viabilizada pelo abandono das referências do tempo cíclico, bem como o esvaziamento de significações míticas sobre o tempo, a partir de um exercício racional.

3.1.1 A Revolução Francesa e a História

A Revolução Francesa pôde ser considerada como referência, levando-se em consideração os acontecimentos políticos e sociais dos últimos séculos, tanto pelas mudanças propostas pela classe burguesa, quanto por perspectivas em torno do passado francês.

Nesse certame, os ideais capitalistas próprios à sociedade pós-revolucionária, deveriam ser corroborados pelo passado histórico da Nação, surgindo então, o primeiro problema: como conquistar tal objetivo, sem recordar os séculos de dominação monárquica? Aos revolucionários caberia, portanto, obscurecer o período anterior, caracterizado por privilégios a Monarquia, em detrimento da construção de um novo passado aos franceses.

A Revolução simbolizou conseqüentemente, o rompimento com as antigas tradições da França monárquica, observando o passado, como algo a ser superado, de modo a legitimar o governo estabelecido, a partir de então.

O passado será preocupação por excelência deste novo regime, voltado para fundar em tempos remotos a legitimidade de uma criação recente: a Nação francesa saída da Revolução de 1789. O rei é agora o rei dos franceses, tornando-se imprescindível que estes mesmos franceses tenham e conheçam a sua história, ocupação acadêmica a ser administrada pelo Estado, mas também tarefa política com relação aos usos do passado (GUIMARÃES, 2002, p. 185).

A História tinha, por objetivo, selecionar o que deveria ser rememorado pelas novas gerações, proporcionado um relato heroico dos antigos líderes populares em oposição às histórias da família real, ou, por outro lado, questionar a submissão a que eram expostos à maioria da população, em vistas do luxo e desperdício observado na Corte.

Neste sentido, os novos historiadores tinham um posicionamento político bem definido: criticar a antiga ordem, estabelecendo a nítida separação entre o antigo e novo regime. As pesquisas históricas, por conseguinte, deveriam estar relacionadas ao planejamento do Estado, servindo a este no que viesse a necessitar.

Essa atitude dos intelectuais perante o querer dos governantes se deveu a duas razões principais: inicialmente, o desejo de ter seu trabalho reconhecido, obter *status* social e, por

vezes, quando de circunstâncias favoráveis, um título de nobreza. Por outro lado, os historiadores, a fim de suprir suas necessidades materiais – alimentação, vestuário, etc. –, buscavam na estrutura estatal uma fonte de sustento para si e sua família.³⁹

A clara presença do Estado na formulação, na organização e na administração da História, segundo as novas exigências, parece evidente e, no primeiro *Boletim* da Sociedade, é publicado o projeto de Guizot,⁴⁰ apresentado ao rei, para o financiamento da pesquisa de fontes históricas significativas para a escrita da história da França (GUIMARÃES, 2002, p.189).

Se o historiador buscava obter benefícios vinculando-se ao Estado, faz-se necessário ressaltar, que este último também percebeu na História profissional uma oportunidade de reconstrução do passado com credibilidade sendo, por esse motivo, valorizadas as pesquisas históricas, a partir de políticas públicas de financiamento e incentivo.

O conhecimento sobre a genealogia de um movimento ou fenômeno social possibilitou, inclusive, a solução de problemas imediatos, servindo de exemplo às gerações vindouras.

O sentido político conferido à História por esta geração de historiadores-políticos é mais do que evidente: para além do passado, o que se estava em jogo era a produção de um sentido para o futuro desta comunidade nacional, tentando ler neste passado um certo destino possível, garantindo a coesão social para o presente (GUIMARÃES, 2002, p.190).

O Estado pós-revolucionário francês reconheceu portanto, a importância de legitimação do novo governo, a partir da construção historiográfica. Nesse sentido,

³⁹ A crítica nietzschiana à íntima relação entre filósofos e Estado Moderno, pôde ser percebida em obras como *O futuro dos nossos Estabelecimentos de Ensino* (1872), e *Crepúsculo dos Ídolos* (1888).

⁴⁰ *Société de l'Histoire de France*.