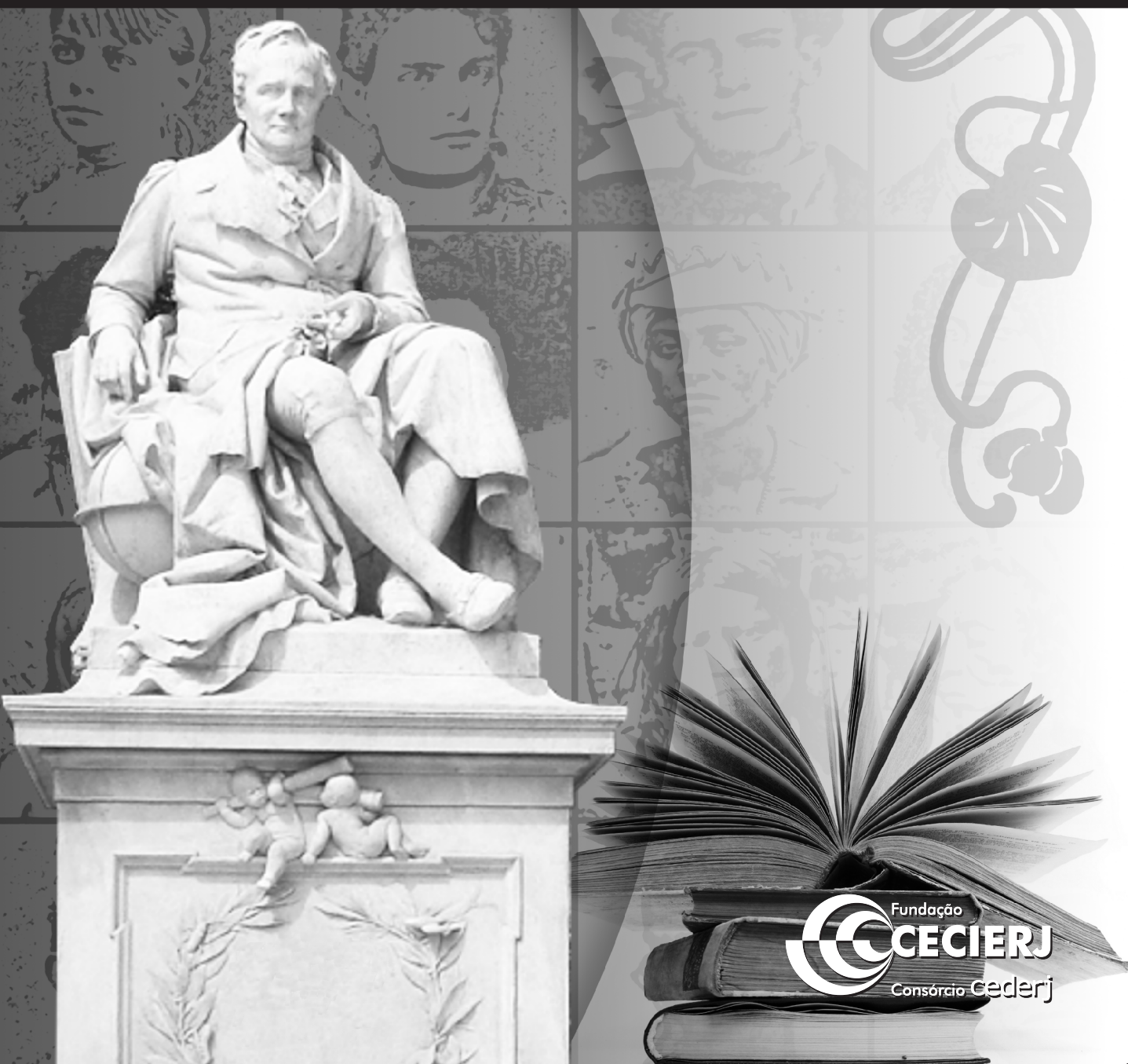


Felipe Charbel Teixeira  
Henrique Estrada Rodrigues  
Pedro Spinola Pereira Caldas  
Rodrigo Turin

Volume único

# Metodologia da Pesquisa Histórica



Fundação  
**CECIERJ**  
Consórcio Cederj





Fundação

**CECIERJ**

Consórcio **cederj**

Centro de Educação Superior a Distância do Estado do Rio de Janeiro

## Metodologia da Pesquisa Histórica

Volume único

Felipe Charbel Teixeira

Henrique Estrada Rodrigues

Pedro Spinola Pereira Caldas

Rodrigo Turin



**GOVERNO DO  
Rio de Janeiro**

**SECRETARIA DE  
CIÊNCIA E TECNOLOGIA**

**UNIVERSIDADE  
ABERTA DO BRASIL**

Ministério da  
Educação

GOVERNO FEDERAL  
**BRASIL**  
PAÍS RICO É PAÍS SEM POBREZA

Apoio:



**FAPERJ**

Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo  
à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro

# Fundação Cecierj / Consórcio Cederj

Rua da Ajuda, 5 – Centro – Rio de Janeiro, RJ – CEP 20040-000

Tel.: (21) 2333-1112 Fax: (21) 2333-1116

Presidente

Carlos Eduardo Bielschowsky

Vice-presidente

Masako Oya Masuda

Coordenação do Curso de História

UNIRIO – Claudia Rodrigues

## Material Didático

### ELABORAÇÃO DE CONTEÚDO

Felipe Charbel Teixeira

Henrique Estrada Rodrigues

Pedro Spinola Pereira Caldas

Rodrigo Turin

### COORDENAÇÃO DE

### DESENVOLVIMENTO INSTRUCIONAL

Cristine Costa Barreto

### SUPERVISÃO DE

### DESENVOLVIMENTO INSTRUCIONAL

Flávia Busnardo

### DESENVOLVIMENTO INSTRUCIONAL

### E REVISÃO

Marcelo Oliveira

Paulo Alves

Rommulo Barreiro

### AValiação DO MATERIAL DIDÁTICO

Thais de Siervi

## Departamento de Produção

### EDITOR

Fábio Rapello Alencar

### COORDENAÇÃO DE REVISÃO

Cristina Freixinho

### REVISÃO TIPOGRÁFICA

Beatriz Fontes

Carolina Godoi

Cristina Freixinho

Elaine Bayma

Patrícia Sotello

Thelenayce Ribeiro

### COORDENAÇÃO DE PRODUÇÃO

Ronaldo d'Aguiar Silva

### DIRETOR DE ARTE

Alexandre d'Oliveira

### PROGRAMAÇÃO VISUAL

Alessandra Nogueira

### ILUSTRAÇÃO

Sami Souza

### CAPA

Sami Souza

### PRODUÇÃO GRÁFICA

Verônica Paranhos

Copyright © 2012, Fundação Cecierj / Consórcio Cederj

Nenhuma parte deste material poderá ser reproduzida, transmitida e gravada, por qualquer meio eletrônico, mecânico, por fotocópia e outros, sem a prévia autorização, por escrito, da Fundação.

T266m

Teixeira, Felipe Charbel

Metodologia da Pesquisa Histórica : v. único / Felipe Charbel Teixeira, Henrique Estrada Rodrigues, Pedro Spinola Pereira Caldas, Rodrigo Turin - Rio de Janeiro : Fundação CECIERJ, 2014.

410 p. ; 19 x 26,5 cm.

ISBN 978-85-7648-862-0

1. Método de pesquisa histórica. 2. Método analítico-dedutivo. 3. Método analítico-indutivo. 4. Método hermenêutico. 5. Método dialético. 6. Método arqueológico. I. Rodrigues, Henrique Estrada. II. Caldas, Pedro Spinola Pereira. III. Turin, Rodrigo. IV. Título.

CDD 981



# Governo do Estado do Rio de Janeiro

Governador  
Sérgio Cabral Filho

Secretário de Estado de Ciência e Tecnologia  
Gustavo Reis Ferreira

## Universidades Consorciadas

CEFET/RJ - CENTRO FEDERAL DE EDUCAÇÃO  
TECNOLÓGICA CELSO SUCKOW DA FONSECA  
Diretor-geral: Carlos Henrique Figueiredo Alves

IFF - INSTITUTO FEDERAL DE EDUCAÇÃO,  
CIÊNCIA E TECNOLOGIA FLUMINENSE  
Reitor: Luiz Augusto Caldas Pereira

UENF - UNIVERSIDADE ESTADUAL DO  
NORTE FLUMINENSE DARCY RIBEIRO  
Reitor: Silvério de Paiva Freitas

UERJ - UNIVERSIDADE DO ESTADO DO  
RIO DE JANEIRO  
Reitor: Ricardo Vieiralves de Castro

UFF - UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE  
Reitor: Roberto de Souza Salles

UFRJ - UNIVERSIDADE FEDERAL DO  
RIO DE JANEIRO  
Reitor: Carlos Levi

UFRRJ - UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL  
DO RIO DE JANEIRO  
Reitora: Ana Maria Dantas Soares

UNIRIO - UNIVERSIDADE FEDERAL DO  
ESTADO DO RIO DE JANEIRO  
Reitor: Luiz Pedro San Gil Jutuca



# Metodologia da Pesquisa Histórica

SUMÁRIO

Volume único

<b>Aula 1</b>	– A necessidade do método na pesquisa histórica	7
	Pedro Spinola Pereira Caldas	
<b>Aula 2</b>	– Erudição e crítica histórica	37
	Rodrigo Turin	
<b>Aula 3</b>	– Método analítico-dedutivo: em busca dos fatores não intencionais da ação histórica	79
	Rodrigo Turin	
<b>Aula 4</b>	– Método analítico-indutivo: experiência, observação e conhecimento histórico	115
	Rodrigo Turin	
<b>Aula 5</b>	– O método hermenêutico no século XIX	151
	Pedro Spinola Pereira Caldas	
<b>Aula 6</b>	– Método dialético	181
	Rodrigo Turin	
<b>Aula 7</b>	– O método arqueológico	223
	Henrique Estrada Rodrigues	
<b>Aula 8</b>	– Micro-história	253
	Felipe Charbel Teixeira	
<b>Aula 9</b>	– A história cultural	277
	Henrique Estrada Rodrigues	
<b>Aula 10</b>	– História dos conceitos	309
	Rodrigo Turin	
<b>Aula 11</b>	– O novo historicismo	345
	Felipe Charbel Teixeira	
<b>Aula 12</b>	– A história intelectual	365
	Henrique Estrada Rodrigues	
<b>Referências</b>		395



# Aula 1

## A necessidade do método na pesquisa histórica

*Pedro Spinola Pereira Caldas*

## Meta da aula

Apresentar o emprego consciente da metodologia para a pesquisa histórica.

## Objetivos

Esperamos que, ao final desta aula, você seja capaz de:

1. reconhecer a necessidade do método na pesquisa histórica;
2. identificar operações formais da pesquisa histórica, segundo Jörn Rüsen;
3. identificar as operações substanciais da pesquisa histórica para Rüsen.

## INTRODUÇÃO

Neste curso, você estudará a metodologia da pesquisa histórica. Ao final das aulas, você terá em mão instrumentos para poder conduzir uma pesquisa histórica. Mas esses instrumentos são diversos e cada um atende a propósitos diferentes. O importante, sobretudo, é que, ao escolher um tema de pesquisa, você consiga adotar uma metodologia que lhe seja adequada; afinal, método é o caminho que nos ajuda a construir um conhecimento confiável. Geralmente, tido como enfadonho e “frio”, o método é indispensável para o correto estudo da História, pois, sem ele, o resultado final expresso em um livro, em uma conferência, em uma aula, não teria sido possível. Sempre quando dizemos que alguma pessoa é “metódica”, estamos falando que, além de organizada, ela é previsível e incapaz de nos surpreender. É necessário alterar essa visão: o uso do método no processo do conhecimento não o torna previsível; pelo contrário, é a maneira existente para elaborar, potencializar aquilo que nos interessa, aquilo que desejamos conhecer. O método, portanto, se não é responsável pelo nosso interesse, torna-o muito mais rico. Se quero estudar um filme, por exemplo, é importante que eu estude linguagem cinematográfica, como se faz um roteiro, uma montagem etc. Do contrário, meu conhecimento sobre o filme ficará baseado apenas em algumas impressões e intuições.

Mas o que é método? Nas palavras de Júlio Aróstegui,

Método de uma determinada forma de conhecimento será, pois, o conjunto de prescrições que devem ser observadas e de decisões que devem ser tomadas em certa disciplina para garantir, na medida do possível, um conhecimento adequado de seu objeto (ARÓSTEGUI, 2006, p. 92).

Mas este “conjunto de prescrições” não é – ou ao menos não deve ser – dogmático e único. Nas próximas aulas, você conhecerá uma variedade de métodos. De modo algum será imposta uma melhor forma de tornar viável a pesquisa histórica. Baseados nas

teorias de Jörn Rüsen sobre metodologia da pesquisa histórica, expostas em seu livro *Reconstrução do passado*, trataremos, em um primeiro momento do curso, dos seguintes métodos: o método analítico, o método hermenêutico e o método dialético. Mas não nos contentaremos com o que é exposto por Rüsen e também estudaremos outro método: o método arqueológico. No final, forneceremos algumas dicas para que você componha seu próprio projeto de pesquisa, lembrando que há incontáveis formas de se elaborar um projeto. O que você estudará será somente um modelo dentre as possibilidades existentes.

## **Quando surge a necessidade do método na pesquisa**

Em que momento o historiador sente a necessidade de usar uma metodologia?

Para responder a esta pergunta, precisamos compreender ao menos parcialmente o processo que leva o historiador a empregar um método, pois ninguém começa a pesquisa histórica pelo método.

Segundo Jörn Rüsen, uma pesquisa começa no momento em que adquirimos a consciência histórica; de alguma maneira, todos os seres humanos são históricos e vivem historicamente, mas só temos consciência de nossa historicidade quando acontece algo em nossa vida prática que exige a remissão ao passado: quando, por exemplo, acontece algo que, a despeito de nossas intenções iniciais, não fora previsto. Se nossa intenção, em uma época determinada, era obter “x” depois de certo tempo (perda de peso, ganho de dinheiro etc.) e acontece algo diferente de “x”, precisamos encontrar as verdadeiras causas que expliquem o processo, posto que não havia sido nossa intenção que “x” não acontecesse.





**Figura 1.1:** Para Jörn Rüsen, uma pesquisa começa no momento em que adquirimos a consciência histórica.

Fonte: <http://commons.wikimedia.org/wiki/File:R%C3%BCsen2.jpg>.

A consciência histórica é, então, "(...) o modo pelo qual a relação dinâmica entre experiência do tempo e intenção no tempo realiza-se no processo da vida humana" (RÜSEN, 2001, p. 58). Por "experiência do tempo" entende-se justamente aquilo que se passa conosco; já "intenção do tempo" é aquilo que queríamos que acontecesse, mas nem sempre ocorre: o plano frustrado, o fracasso, ou até, a boa surpresa. Esta relação pode ser, de um lado, motivo de sofrimento e é bastante explícita quando o ser humano confronta-se com a morte, com sua finitude radical, com a experiência da impossibilidade de suas ações e do limite de suas escolhas. Morte, aqui, não há de ser entendida exclusivamente como fenômeno

biológico e físico, mas, sobretudo, como consciência de que temos poucas opções em mãos. Mas a necessidade de pensar historicamente surge claramente, portanto, quando há a necessidade de explicar algo que aconteceu a despeito da nossa vontade e de nossa intenção: é algo bastante comum, por exemplo, em derrotas, quando o sujeito derrotado procura encontrar explicações suficientes para entender por que tudo aconteceu de maneira diferente de suas intenções iniciais (cf. KOSELLECK, 2000, p. 68). Para Rüsen, a consciência histórica haverá de ser elaborada como *crítica da tradição*.

A tradição não precisaria ser evocada para agir (cf. RÜSEN, 2001, p. 76). Simplesmente, fazemos as coisas como elas “sempre foram feitas” e sem saber que herdamos um passado, sem saber que um dia elas foram criadas por determinados homens em um determinado contexto histórico: festas, como o Carnaval, o Natal; o hábito de comemorar aniversários de pessoas, instituições etc. são exemplos de ações tradicionais em que não nos damos conta do porquê de nossa ação. E quando a tradição deixa de ter valor, achamos o passado estranho, um objeto com o qual não nos identificamos. O Natal, por exemplo, deixa de ser uma festa religiosa para aquele que não partilha da fé cristã e torna-se, muitas vezes, um enfadonho e custoso encontro familiar onde se é obrigado a gastar muito dinheiro com presentes. Ou mesmo para quem é cristão, o Natal poderá ter se tornado demasiadamente materialista, consumista etc.

O processo histórico que precisa ser metodicamente feito é algo, portanto, que precisa ser compreendido, pois não vemos sentido no que aconteceu. Neste sentido, é importante entender a necessidade do método como uma necessidade moderna, como fruto de uma cultura que, por definição, desconfia das tradições, ou seja, o pensamento desconfia das tradições: o passado não se impõe simplesmente por sua autoridade, por ser mais antigo. É necessário que ainda faça sentido e que ainda explique o mundo.

O método da ciência histórica, portanto, será necessário quando o processo histórico tornar-se estranho ao próprio ser humano. A crise moderna caracteriza-se, portanto, pelo desconforto

que o homem sente por sua própria história – com a diferença de que ele sabe agora o seguinte: o autor da história é o próprio ser humano. O método é uma operação intelectual necessária para o entendimento de uma situação que não podemos conhecer intuitivamente.

Pensemos, agora, em formas de estranhamento da experiência temporal.

A experiência natural do tempo é, segundo Jörn Rüsen, uma experiência da temporalidade na qual há uma determinação quase absoluta do passado sobre a vida dos homens (cf. RÜSEN, 2007, p. 115). Em seu modo natural, o tempo interfere e determina as ações humanas mesmo que os homens não tenham consciência dele – e mesmo que a tenham, o curso do tempo natural permanecerá inalterável. É um tempo que, de tal forma eficaz, mal precisa ser lembrado. O tempo da própria natureza, sem dúvida alguma, é o melhor exemplo deste ponto: as quatro estações manterão seu ciclo independente de nossa vontade e de nosso prazer pelo calor ou pelo frio.

Poderíamos ilustrar tal naturalidade do tempo a partir da experiência de previsibilidade, isto é, quando percebemos que algo só pode acontecer de uma determinada maneira.

Há várias ilustrações para a experiência da previsibilidade. Uma delas foi dada em entrevista por Immanuel **Wallerstein** ao jornal francês *Le Monde*. Segundo Wallerstein, o capitalismo entrou em um processo irreversível de decadência. O sistema capitalista, segundo ele, pode ser explicado pelas teorias cíclicas de Nicolas Kondratieff (1882-1930). Nesse sistema, há duas fases: a fase A, de expansão, em que o capitalismo cresce pela geração de lucro material e industrial; a fase B, em que o lucro mantém-se basicamente pela especulação. Nela, “as falências multiplicam-se, a concentração do capital aumenta, o desemprego avança e a economia conhece uma situação de deflação real” (WALLERSTEIN, 2008). A fase B não poderá se tornar novamente fase A, segundo Wallerstein, porque o capitalismo não conseguirá mais se manter como sistema (no sentido



Fonte: [http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Immanuel\\_Wallerstein.2008.jpg](http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Immanuel_Wallerstein.2008.jpg)

### **Wallerstein**

Immanuel Maurice

Wallerstein é um sociólogo americano, conhecido pela suas contribuições à teoria do sistema-mundo.

Seus comentários sobre questões globais são publicados nos jornais *Le Monde Diplomatique* e *The Nation*. No Brasil, seus artigos são publicados na revista *Fórum*.

entendido pelo químico e filósofo da ciência Ilya Prigogine), ou seja, a se alimentar de suas próprias crises. O que se repete, portanto, não é somente o ciclo, mas a forma como ele deixa de se reproduzir. Segundo Wallerstein, o mesmo ocorrera na passagem da economia feudal para a economia capitalista. O fato é que usamos e vivenciamos várias maneiras de entender o tempo pela repetição. “Sempre que um sistema econômico não conseguir mais se alimentar das próprias crises, ele deixará de ser predominante”. Ou seja, há uma fórmula: “sempre que tivermos as condições *x*, ocorrerá *y*”. Isto aparece inúmeras vezes em discursos correntes: “sempre que uma determinada sociedade tiver educação para todos, saneamento básico e hospitais públicos de qualidade, ele se desenvolverá economicamente e terá índices sociais satisfatórios”. Se fizermos “*x*” hoje, teremos certamente (ou muito provavelmente) “*y*” amanhã.

Mas os homens não necessariamente têm consciência imediata e intuitiva de que as coisas são previsíveis. A previsibilidade pode se tornar clara somente após estudo e pesquisa. Por exemplo: podemos tentar mostrar, como fez Henry Thomas Buckle (cf. BUCKLE, 2010, p. 231-232), que atos aparentemente tão individuais, como o suicídio e o casamento, podem ser explicados mediante leis gerais e estatísticas: em determinadas condições, uma sociedade tende a apresentar uma taxa maior de suicídios e casamentos do que na ausência destas condições. Todavia, ao tirarem a própria vida ou ao tentarem unir as suas, as pessoas pensavam no próprio sofrimento e prazer, e não em causas que só podem ser detectadas por cientistas. Neste sentido, para explicar um fenômeno como este, não é necessário recorrer à consciência, à intenção dos seres humanos. E justamente porque a causa do fenômeno não é aparente, precisamos de um método para investigá-la.

O tempo humano, por sua vez, representa justamente o oposto da previsibilidade. O tempo humano é experimentado como movimento dado pela ação intencional do homem, ou seja: explico algo ao reconstruir a intenção de seu agente (cf. RÜSEN, 2007, p. 115).

Neste sentido, o tempo é vivido como a experiência da surpresa, do inesperado, do acaso, do que é imprevisível. Claro que há inúmeros tipos de intenção, como a intenção de cuidar da saúde, ou de ir ao cinema; as consequências de tais gestos intencionais dificilmente trarão grandes mudanças históricas. A intenção pode gerar mudança histórica quando ela for surpreendente, isto é, quando ela não estiver no âmbito das expectativas de uma determinada época, razão pela qual a transição é violenta e profundamente sentida pelos contemporâneos. Assim, o passado também se torna estranho ao nos fazermos a seguinte indagação: “Mas quem diria que isto seria possível?”

Um bom exemplo é a conquista do poder por Adolf Hitler, em 1933, na Alemanha. Segundo Ian Kershaw:

Como pôde Hitler transformar-se, por algum tempo, no homem mais poderoso da Europa? A classe, a educação, a instrução, os antecedentes, tudo depunha contra ele. Nem sequer era cidadão alemão (até ser-lhe concedida cidadania alemã, em 1932). Não provinha do tipo de família que tradicionalmente produzia os líderes da Alemanha. Não emergia do bojo das elites habituais do poder. Era um completo forasteiro. (KERSHAW, 1993, p. 11-12).

O fato histórico surpreendente – um forasteiro conquistar o poder em um dos maiores países da Europa – deve ser explicado, portanto, pela ação intencional não somente de Adolf Hitler, mas daqueles que o apoiaram diretamente (membros do partido) e mais indiretamente (eleitores). Mas a subida de Hitler ao cargo de chanceler, poucos anos antes de 1933, era impensável dado o perfil habitual daqueles que ocupavam o poder na Alemanha. Neste sentido, não precisamos de um método que nos permita compreender a intenção por detrás de atos e gestos imprevisíveis, com os quais não contávamos.

O tempo histórico, por sua vez, é a vivência do tempo como espaço de possibilidades (cf. RÜSEN, 2007, p. 115).

Fiquemos com os exemplos de revoluções socialistas no século XX: elas ocorreram em alguns países, situados na periferia da economia capitalista (Cuba, por exemplo), e, para explicar a Revolução Cubana, precisamos tanto levar em consideração aspectos sociais amplos (a situação econômica de Cuba) como individuais (a capacidade de liderança de Che Guevara e Fidel Castro). Mas nem sempre a junção de tais fatores levará à revolução. O mesmo Che Guevara tentou fazer a revolução no Congo e na Bolívia (países também economicamente periféricos), mas não foi bem-sucedido. Portanto, podemos ver que a revolução é possível, mas não é totalmente determinada pelas condições sociais (como se disséssemos: sempre que houver pobreza, haverá revolução), nem pela vontade individual de algumas lideranças.

Mais uma vez, precisamos de uma metodologia, mas agora para lidar com eventos possíveis. Por que, dentre tantas possibilidades, aconteceu justamente esta, e não aquela?

Note a diferença: quando experimentamos o tempo como algo previsível, dizemos: “Mas aquilo tinha necessariamente de acontecer! Não poderia acontecer outra coisa.” Quando experimentamos o tempo como algo surpreendente, afirmamos: “Mas ninguém poderia imaginar que isto poderia ter acontecido!”. Por fim, quando vivenciamos o tempo como realização de uma possibilidade, ponderamos: “Por que isto aconteceu? Eu sempre soube que era possível, mas poderíamos também ter outros resultados!” Tais perguntas acontecem no nosso cotidiano, em nossas vidas pessoais e também em âmbito social. Logo se vê que o método é uma exigência feita por nossas vivências mais corriqueiras, mais simples, e não uma maneira de constranger e limitar nosso conhecimento.

A cada uma dessas formas de experiência do tempo, segundo Jörn Rüsen, corresponderá uma metodologia:

- A experiência do tempo como algo previsível e natural deverá ser elaborada pelo *método analítico*. O método analítico procura, portanto, constatar regularidades, recorrências, repetições e

é proveniente, sobretudo, do modelo de conhecimento das ciências matemáticas e das ciências da natureza. No caso das humanidades, temos, por exemplo, o método estatístico, que procura confirmar, mediante números, comportamentos humanos constantes, regulares e previsíveis. Vimos, anteriormente, o exemplo dado por Immanuel Wallerstein.

- A experiência do tempo como algo surpreendente e humano há de ser, segundo Rüsen, elaborada pelo *método hermenêutico*. A hermenêutica lida com a compreensão de intenções individuais, que não podem ser reduzidas a uma explicação causal, ampla, em que cada indivíduo reage de uma mesma maneira a cada situação. Por exemplo: caso queiramos entender uma mudança política drástica (como o caso citado, da Alemanha), será importante ter acesso à documentação pessoal dos envolvidos, como diários, cartas, discursos, entrevistas e outras formas de testemunho individual, que dificilmente são levados em consideração em buscas de explicação universal.
- Já a experiência do tempo como possibilidade procura levar em consideração as duas outras experiências, buscando uma síntese entre os dois métodos, criando, assim, o *método dialético*, em que todo (causas universais) e parte (agentes individuais e específicos) precisam ser considerados conjuntamente.



---

### Atende ao Objetivo 1

1. Leia atentamente o trecho abaixo, retirado de um manual clássico de metodologia da pesquisa histórica, de autoria de Ernst Bernheim.

Partindo da premissa de Bernheim, como, a partir dos conceitos desenvolvidos por Rüsen, você diria que o método é necessário para o trabalho do historiador?

This image shows a blank sheet of white paper with horizontal ruling lines. The lines are evenly spaced and run across the width of the page. There are no margins, text, or other markings on the paper.

O método é uma forma de elaboração necessária, a partir de três experiências de estranhamento temporal: a previsibilidade, a surpresa e a possibilidade. Podemos ter algumas formas de relação com o tempo, em que este nos aparece como fonte de estranheza: com a repetição e a previsibilidade, ou mesmo com a surpresa, ou, ainda, com a possibilidade. Quando vemos que algo se repete mesmo em condições diferentes, ou quando algo inesperado ocorre (uma derrota, por exemplo), ou quando uma dentre inúmeras possibilidades torna-se realidade. Não temos uma resposta pronta para tais experiências.

---



## **A unidade do método histórico: as operações fundamentais**

Um dos grandes desafios da ciência é a especialização. Por um lado, ela é desejável e imprescindível. Mediante o estudo especializado, é possível conhecer um assunto de maneira mais precisa, detalhada, minuciosa. E, de alguma maneira, todos nós tendemos a nos especializar naquilo que nos interessa, pois é normal que se goste mais de um assunto do que de outro. Por outro lado, por vezes, de tal forma nos perdemos na especialização que passamos a correr dois riscos. Um deles consiste em confundir uma parte do saber humano com a totalidade do saber humano. Dito de outra maneira: são tantos aspectos a conhecer sobre o assunto no qual nos especializamos que achamos que tudo se esgota ali. É como confundir um planeta com todo o universo. O outro risco é decorrente do primeiro: quem estuda algo diferente passa a ser tratado como alguém literalmente de outro planeta: se estudo a cultura no Brasil contemporâneo, terei dificuldades imensas em acompanhar uma discussão sobre a economia da Roma antiga. Não conseguimos nos entender, pois simplesmente não falamos a mesma língua. Isto é uma pena.

De onde vem, portanto, a totalidade do conhecimento histórico? Do acúmulo de conhecimentos específicos? Se eu for, por exemplo, especialista no Estado Novo brasileiro, eu me tornarei um historiador mais completo, caso saiba um pouco de tudo, desde a importância de Cícero no final da República Romana até a poesia de Dante Alighieri e a Revolução Industrial? Nada contra buscar e ter informações, mas é sabido que a totalidade, mediante a soma de partes, é algo tão impossível quanto desgastante. A totalidade, isto é, a linguagem comum a ser partilhada entre os historiadores, pode ser atingida e construída pelo método histórico. Rüsen defende claramente que há uma unidade no método histórico, ou seja, etapas e procedimentos, a saber: a heurística, a crítica e a interpretação. Todos estes procedimentos serão percorridos igualmente por todos os historiadores, independente de seu tema.

Esta unidade do conhecimento histórico, dada no método, portanto, é uma unidade na forma de se produzir o conhecimento (não importando, no caso, se eu produzo conhecimento sobre o Egito Antigo ou sobre a Guerra do Vietnã). Esta unidade mostra-se, portanto, em operações comuns, fundamentais, na maneira de operar, trabalhar e criar o conhecimento histórico. Segundo Jörn Rüsen, portanto, há operações fundamentais, que se dividem entre operações processuais e operações substanciais.



**Figura 1.2:** Para Rüsen, existe uma unidade no método histórico que é formada pelas etapas: heurística, crítica e interpretação.

Por operações processuais, devemos entender as etapas do processo do conhecimento, semelhantes, de um modo geral, para todos os pesquisadores. Já as operações substanciais falam dos métodos específicos, relacionados com as experiências temporais (natural, humana e histórica) já aludidas, e relacionam-se, portanto, com a qualidade da experiência histórica feita pelo historiador, pela característica da sua vivência, por exemplo: repetição, surpresa, possibilidade etc.

As operações processuais, segundo Rüsen, dividem-se em três etapas: heurística, crítica e interpretação.

#### A heurística

é a operação metódica da pesquisa que relaciona questões históricas (...) a testemunhos empíricos do passado, que reúne, examina e classifica as informações das fontes relevantes para responder às questões e que avalia o conteúdo informativo das fontes (RÜSEN, 2007, p. 118).

Este é o momento da pergunta histórica, isto é: uma questão que fazemos ao passado, em função de uma carência de orientação no presente. Mas é o momento em que se apresenta um problema. Imaginemos uma pergunta: por que, na cidade do Rio de Janeiro, havia antes vários jornais de grande circulação e hoje, somente um? Para responder a estas perguntas, precisamos recorrer às fontes que testemunharam essas experiências. As fontes não nascem prontas, dadas: elas surgem quando nosso interesse é despertado por um tipo específico de experiência. Por exemplo: normalmente, o jornal de dias anteriores (isto sem falar no de meses, anos e décadas) serve apenas para “embrulhar peixe” e “ferrar gaiola de passarinho”, como se diz no cotidiano. Não é fonte. Mas, para o historiador interessado em saber a razão da decadência dos jornais – que, de alguma maneira, se relaciona com o problema da formação da opinião pública em uma cidade como o Rio de Janeiro –, certamente uma coleção de jornais tem outro interesse.

Deixando exemplos **prosaicos** de lado, é importante lembrar que nem todo vestígio do passado é uma fonte histórica capaz de nos ajudar a responder nossas perguntas e a elaborar nosso interesse.

Com a heurística, é importante saber o que se deseja conhecer, e, sobretudo, saber formular claramente perguntas. Sem um interesse expresso claramente sob forma de dúvida, é impossível sequer começar a pesquisar. Por exemplo: quando um historiador pergunta-se por que, no Rio de Janeiro, não se dispõe mais de tantos jornais.

A etapa seguinte é a *crítica*. Esta é

(...) a operação metódica que extrai (...) informações das manifestações do passado humano acerca do que foi o caso. O conteúdo dessas informações são fatos ou dados; algo ocorreu em determinado lugar e em determinado tempo (Rüsen, 2007, p.123).

Ou seja: caso tenha interesse, por exemplo, na forma como Hitler subiu ao poder, o historiador buscará documentos pessoais do ditador: cartas, entrevistas, discursos. A pergunta é: eles são

### **Prosaico**

Relativo ou pertencente à prosa; que tem a natureza da prosa.

Que não tem elevação, que é comum, vulgar, rasteiro.

autênticos? Não podem ter sido falsificados? Como garantir que a informação buscada é segura? A crítica tem esta função: garantir que as fontes buscadas fornecerão informações confiáveis. A crítica é uma etapa fundamental, pois tem o que Reinhart Koselleck chama de “poder de veto” (apud RÜSEN, 2007, p. 125). E ela o exerce da seguinte maneira: “[a crítica] distingue entre informações das fontes corretas ou incorretas, ou melhor: mais ou menos corretas e mais ou menos incorretas” (RÜSEN, 2007, p. 125-126).

Fiquemos com o exemplo da pesquisa feita por João Roberto de Faria, que compilou e editou todas as críticas teatrais escritas por Machado de Assis. Em primeiro lugar, o pesquisador deve ter procurado certificar-se de que tais textos eram mesmo de Machado. Isto é bastante comum em documentos de políticos e artistas, cuja noção de autoria é identificável. Se pegarmos um texto que pode ser de Machado de Assis (escrito no mesmo veículo de imprensa, no mesmo espaço, com o mesmo assunto), mas usa um vocabulário totalmente diferente do empregado pelo autor de *Dom Casmurro*, então ficamos imediatamente desconfiados, embora isso não exclua a possibilidade de o texto ser mesmo de Machado. Preste atenção no que diz José Roberto de Faria:

A ideia de reunir os escritos de Machado de Assis sobre teatro me veio à mente, no final de 2003, quando, a convite de Alfredo Bosi, escrevi o ensaio "Machado de Assis, Leitor e crítico de teatro" (...) Como precisei fazer uma trabalhosa pesquisa para localizar e coletar textos críticos, crônicas e pareceres sobre peças teatrais, emitidos para o Conservatório Dramático, que não se encontram nas duas edições das "obras completas" de nosso maior escritor, publicadas pela Aguilar e pela Jackson, pensei que seria interessante organizar um volume, com todos os escritos que consultei – e outros que acrescentei posteriormente. O resultado, como verá o leitor, é um valioso conjunto de textos que permitem acompanhar, ano a ano, o grau de envolvimento de Machado com o teatro, desde a juventude até a velhice. (...) Reunindo o material,

uma segunda tarefa impôs-se: o estabelecimento dos textos, a partir de suas versões originais. Não haveria nenhum mérito neste livro se reproduzisse os equívocos, as adulterações e os descuidos das edições que estão disponíveis no mercado (...) Em respeito a Machado, decidi então que todos os textos do presente volume seriam rigorosamente transcritos a partir de suas primeiras versões: em jornais, livros, revistas ou mesmo em manuscritos. Nos pouquíssimos casos em que isso não foi possível, indiquei as fontes aproveitadas em notas de rodapé (FARIA, 2008, p. 15-16).

O pesquisador, tendo em vista uma real necessidade de investigação (a redação de um artigo), viu-se na obrigação de obter dados confiáveis para compreender sua pergunta *heurística* – como, ao longo de sua vida, Machado de Assis relacionou-se com o teatro? –, o que resultou na organização de um livro composto por fontes coligidas.

Mas as dúvidas permanecem. Ainda na nota prévia ao livro, Faria diz que só pôde fazer o livro após consultar várias obras que mapearam anteriormente a produção de Machado. E completa:

Com as informações colhidas nesses livros e em alguns outros, pude resolver problemas ligados à autoria de certas crônicas de Machado, decidindo, por exemplo, descartar as que foram assinadas pelo "Dr. Semana" – um pseudônimo usado por vários jornalistas – na *Semana Ilustrada* e transcritas na coleção da editora Jackson, sem critérios confiáveis. Por outro lado, incluí algumas das que foram selecionadas por R. Magalhães Júnior, no volume *Contos e crônicas*, por acreditar que são bons os seus argumentos. De todo modo, no caso dessas crônicas, será sempre uma autoria "atribuída". A contribuição de Machado para a *Semana Ilustrada* é ainda um problema a ser resolvido (FARIA, 2008, p. 17-18).

O relato de João Roberto Faria mostra-nos que a crítica é uma etapa fundamental, sem a qual não é possível fazer uma pesquisa confiável. Note a cautela do pesquisador: deixar claro que certas

autorias são atribuídas (isto é, é altamente provável que o autor de algumas das críticas seja mesmo Machado de Assis), e, quando há dúvida, o melhor mesmo é não impor ao material uma autoria equivocada.

Mas garantir a fiabilidade de uma fonte não completa, ainda, o processo de pesquisa. É necessário interpretá-la, dar-lhe sentido. Segundo Rüsen:

Na interpretação, como operação de pesquisa, o que interessa é sintetizar as perspectivas, elaboradas heurísticamente, que questionam a experiência do passado a partir de conjecturas acerca de seu sentido, com os fatos do passado obtidos pela crítica das fontes (RÜSEN, 2007, p. 127).

Retornemos ao exemplo da pesquisa de José Roberto de Faria sobre a crítica teatral de Machado. Ele, em momento algum, ao redigir sua nota prévia, interpretou os textos machadianos. Isto ele reservou para um longo ensaio, publicado no mesmo livro, no qual ele mostra sua perspectiva sobre as críticas. Com um mesmíssimo material em mãos, outro pesquisador pode ter uma visão bem distinta. Mas repare em alguns juízos, emitidos por Faria, a propósito da atividade crítica de Machado de Assis, que nunca perdia a oportunidade, desde jovem, em criticar o excesso de traduções de peças francesas. Machado de Assis incentivou a encenação de peças escritas por autores brasileiros para que o teatro tivesse um papel civilizacional e pedagógico. Faria afirma:

O que se pode concluir, acerca das críticas teatrais publicadas no *Espelho*, é que elas nos dão um retrato acabado do crítico militante, que pôs sua pena a serviço da renovação do teatro brasileiro. A simpatia com o Ginásio Dramático e a contundência em relação ao S. Pedro de Alcântara demonstram que o jovem crítico tinha os pés no chão de seu tempo (...) e os olhos voltados para frente (FARIA, 2008, p. 49).

Todavia, para isso, é necessário saber, como Faria o sabe, que havia, no Rio de Janeiro do século XIX, um excesso de peças

estrangeiras em cena; e que também já era forte um sentimento nacionalista do qual não escapou o então jovem Machado. As críticas constroem contexto, mas também são inteligíveis somente a partir deste. De toda maneira, João Roberto Faria só pôde escrever estas palavras, a partir de um material confiável.

São, portanto, três as operações fundamentais. Segundo Rüsen, toda pesquisa histórica precisa percorrê-las. Não é possível passar da heurística para a interpretação; do contrário, caímos no pantanoso terreno da opinião. Neste sentido, é importante mostrar, desde logo, que interpretação é algo metodicamente produzido, e não, uma opinião arbitrária e caprichosa. Ao interpretar, um historiador precisa necessariamente mostrar seu método, ou seja, o caminho por ele feito, a maneira como ele chegou a este resultado. Precisa de fundamentos. E esta já é uma boa razão para justificarmos a importância da metodologia: ela é o critério capaz de diferenciar uma interpretação fundamentada de uma opinião. Estamos, aqui, tratando de conhecimento, e não, de relativismo. Ter uma interpretação é, portanto, difícil, e é fruto de uma conquista lenta – ao contrário da opinião.



---

## Atende ao Objetivo 2

2. Leia os seguintes trechos, retirados do importante livro *Ordinary Men* (Homens comuns), do historiador Christopher Browning, sobre um batalhão de polícia de Hamburgo, deslocado para o interior da Polônia, durante a Segunda Guerra Mundial.

Como demonstra a história do Batalhão Policial de Reserva n.101, assassinato em massa e rotina tornaram-se uma coisa só. A normalidade tornou-se crescentemente anormal (BROWNING, 1998, p. 19).

Ao escrever sobre o Batalhão de Reserva Policial n.101 (...), eu dependi pesadamente dos interrogatórios judiciais de alguns dos 125 homens, feitos nos anos 60. Interpretar os mesmos eventos experimentados por uma única unidade policial e filtrados pelas memórias de 125 homens mais de vinte anos após o fato é desconcertante para um historiador em busca de certezas. (...) Vários aspectos são esquecidos, recalçados, transformados (...)

Além das diferentes perspectivas e memórias, há também a interferência causada pelas circunstâncias nas quais o testemunho foi dado. Dito de maneira muito simples: alguns homens mentiram deliberadamente (...) (BROWNING, 1998, p. 17).

Lidas as duas passagens, identifique nelas duas das etapas das operações fundamentais da pesquisa histórica. Escreva até 10 linhas.

---

---

---

---

---

---

---

---

---

---

### *Resposta Comentada*

A primeira passagem refere-se claramente ao procedimento heurístico, isto é, em que o historiador Browning manifesta seu interesse, seu espanto, em verificar como o assassinato em massa era feito por homens comuns.

Já na segunda passagem, vemos uma etapa que deve ser elaborada pela crítica documental. Todos os cuidados precisam ser levantados e analisados para que se tire das fontes informações confiáveis, sem as quais toda interpretação torna-se inviável.



## **A unidade do método histórico: as operações substanciais**

Vimos, na primeira seção desta aula, que a cada experiência de tempo corresponde um método. Para a previsibilidade do tempo natural, usamos o método analítico; para a imprevisibilidade do tempo humano, o hermenêutico; e para a possibilidade do tempo histórico, o dialético.

Veremos rapidamente as características básicas de cada método e como eles operam no plano formal, visto na segunda seção. Nosso curso estruturar-se-á, em larga medida, a partir dessas três operações substanciais.

Iniciemos com a operação hermenêutica, na qual “(...) a pesquisa reconstrói processos temporais do passado de acordo com as intenções dos atores (agentes ou pacientes) desses processos” (RÜSEN, 2007, p. 116). Ela ocorre quando nos perguntamos pela motivação de uma atitude.

É este interesse pelo desejo de saber as intenções dos agentes que determina as fontes a serem pesquisadas:

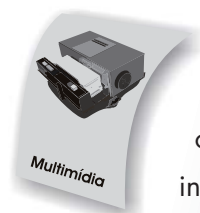
a heurística hermenêutica traz para o horizonte do interesse de pesquisa as fontes que podem valer como intencionalidade objetivada, como manifestação das intenções e interpretações determinantes e orientadoras do agir (...) (RÜSEN, 2007, p. 140).

Para ficarmos em um exemplo: as entrevistas concedidas por militares envolvidos (mesmo que de maneira não destacada) no movimento que derrubou João Goulart da Presidência do Brasil em 1964. Trata-se de um trabalho de história oral, feito por Maria Celina d’Araujo, Celso Castro e Gláucio Ary Dillon Soares, pesquisadores do CPDOC (Centro de Pesquisa e Documentação) da Fundação Getúlio Vargas (FGV), do Rio de Janeiro, cujos resultados encontram-se no livro *Visões do golpe*. Preste atenção à pergunta heurística:

A despeito do muito que foi dito, particularmente nos anos 70, sobre o movimento político-militar, iniciado em 1964, muito

ainda pode e deve ser aprendido daquela experiência. Há quem afirme que o regime militar é coisa do passado. Mas precisamos investigar melhor esse passado para entender encruzilhadas e perspectivas do futuro. Além de pesquisar os militares, ainda bastante desconhecidos, precisamos, também, compreender melhor a sociedade brasileira. O entendimento das razões que levaram ao golpe e à longa duração do regime militar é uma tarefa incompleta (...) Os militares que aqui depõem em sua maioria não tiveram uma liderança destacada, nos preparativos do golpe. Foram, no entanto, peças importantes na implementação e manutenção do regime. O livro abarca o período compreendido entre a renúncia de Jânio Quadros à Presidência da República, em agosto de 1961, e a eleição do general Costa e Silva, em 1967. Por que se estabeleceu este recorte e não outro mais convencional? As razões ficarão claras no decorrer da leitura dos depoimentos, mas de toda forma cabe esclarecer nosso intuito. O livro dará ao leitor um conjunto de imagens e percepções de militares sobre o golpe e a subsequente radicalização do regime (...) (D'ARAUJO; SOARES; CASTRO, 2004, p. 8-9).

A pergunta ("Por que se estabeleceu este recorte e não outro mais convencional?") mostra-se como desejo de saber a intenção dos militares para compreender melhor as razões do golpe e da duração de seu poder. E esta pergunta determina as fontes, isto é, o perfil dos entrevistados (envolvidos, mas não líderes); e o tipo de perguntas que lhes seriam feitas (concernentes ao período entre 1961 e 1967).



Vale a pena conhecer o *site* do CPDOC/FGV, onde é possível baixar vários artigos e livros, inteiramente grátis. Há ali vários trabalhos sobre e de história oral, feitos a partir de entrevistas de personagens de vários ramos da História do Brasil.  
[www.cpdoc.fgv.br](http://www.cpdoc.fgv.br)



Fonte: <http://www.sxc.hu/photo/1219898>

Outras fontes possíveis para a hermenêutica podem ser diários, cartas, planos de trabalho etc. Tudo isso é muito comum, por exemplo, em estudos sobre indivíduos, processos criativos pessoais, programas políticos etc. Ou seja: tudo onde se revela a intenção de um agente histórico.

A interpretação hermenêutica, portanto, ocorre quando explicamos algo a partir da vontade de alguém que fez com que tal evento tenha acontecido: uma obra de arte só é criada porque um artista esforçou-se; uma revolução só ocorre porque uma classe organizou-se para tal e quis produzir a transformação acontecida.

Vale a pena esclarecer a diferença entre o sujeito de um ato e um sujeito de referência. O sujeito de um ato é, evidentemente, um indivíduo diretamente responsável pelo curso dos eventos: por exemplo, Lenin é diretamente responsável pela Revolução Russa. O sujeito de referência pode ser, por exemplo, uma ideia, que, evidentemente, é realizada por mais de uma pessoa. Mas esta ideia está latente, oculta, presente, sem que muitas vezes as pessoas a percebam. Daí a necessidade de interpretar, de ler entre as linhas, por assim dizer.

Um bom exemplo é o clássico *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*, da filósofa Hannah Arendt.

Neste livro, Arendt mostra como um homem “comum” (isto é, não era excepcionalmente inteligente e, segundo psicólogos americanos, tinha ideais saudáveis sobre comportamento) chega a se tornar um oficial importante no Terceiro Reich e, assim, torna-se responsável direto pelo assassinato frio e planejado de milhões de pessoas. A filósofa diz que Eichmann representa a banalidade do mal. Isto é, o genocídio, ocorrido na Segunda Guerra Mundial, é fruto de uma decisão administrativa pois Eichman buscava apenas subir na carreira e fazer bem o seu serviço burocrático. Explicando: segundo ele, os judeus, inicialmente, foram confinados em guetos;

posteriormente se cogitou enviá-los para fora da Europa (para Madagascar, por exemplo, ou para a própria Palestina), onde seriam vigiados por oficiais nazistas. Como nenhuma destas soluções foi possível – é este o depoimento de Eichmann em Jerusalém –, a decisão foi eliminar seres humanos pela câmara de gás. Não havia mais espaço para tantos prisioneiros e, como não havia lugar para todos, a decisão foi, simplesmente, assassiná-los. E, pior, como não havia espaço para os cadáveres, o único jeito era queimar os corpos nos fornos crematórios. Um horror, sobretudo quando pensamos que seres humanos foram tratados como um lixo que precisa ser jogado fora porque simplesmente “estão ocupando espaço”. Arendt conclui, então, pela interpretação do genocídio como “banalidade do mal”, algo feito com frieza e indiferença, sem ódio e ressentimento. Mas por que isto é uma interpretação? Porque Eichmann – nem nenhum outro nazista – disse-se “um defensor da banalidade do mal”. É algo que a filósofa “lê entre as linhas”.

Agora, vamos à dialética: heurísticamente, a dialética busca

(...) apresentar contextos compreensíveis de sentido e contextos causais, reconstruíveis como dois lados de um mesmo processo temporal histórico, esse olhar [dialético] há de tornar transparentes as intenções que orientam o agir com respeito a seu condicionamento por dados objetivos prévios (RÜSEN, 2007, p. 159).

Por exemplo: ao estudar a estrutura de produção econômica de uma determinada sociedade, preciso levar em conta seus aspectos objetivos: não é possível, por exemplo, haver plantação de café na Escandinávia. Isto não significa que, na Escandinávia, só possa haver um tipo de plantação. Em partes do Brasil, é possível plantar café, mas também outras coisas.

Criticamente, a dialética procede da seguinte maneira:

(...) sua realidade não documenta então apenas uma série temporal na qual intenções e interpretações modificam-se,

nem uma série temporal na qual se modificam as condições objetivas para a realização existencial dos sujeitos. Ela documenta os limites da apreensão subjetiva da realidade da vida humana prática, assim como a precariedade da interpretação dessa realidade e sua interpretatibilidade (RÜSEN, 2007, p. 164).

Já no que diz respeito à interpretação, a dialética, por sua vez, procura articular o tempo natural com o tempo humano; o tempo que explica mudanças objetivas com o tempo que explica mudanças subjetivas. Um bom exemplo de interpretação dialética é o livro *Arcaísmo como projeto*, de João Fragoso e Manolo Florentino. Nele, vemos que, por mais que a economia brasileira fizesse parte do mercado internacional (e não sendo, neste mercado, a parte mais decisiva), a intenção dos donos de escravo, dos comerciantes e dos produtores da época não era fazer a acumulação primitiva do capital e, assim, preparar a industrialização brasileira; mas, pelo contrário, o lucro era revertido para a posse de terra, para uma vida ainda fidalga, e não tornava a ser investido em trabalho.

Ao falar da sociedade que aqui se instalou – a portuguesa – Fragoso e Florentino comentam: “Estamos, enfim, diante de uma realidade na qual prevalecem valores não capitalistas, para quem ascender na hierarquia social necessariamente implica em tornar-se membro da aristocracia” (FRAGOSO; FLORENTINO, 1993, p. 27). E concluem:

daí podemos pensar que o "atraso" português, em pleno século XVIII, não seja um estranho anacronismo, fruto da incapacidade de acompanhar o destino manifesto capitalista europeu; ao contrário, o arcaísmo é, isto sim, um verdadeiro projeto social (...) (idem).

Percebe-se, portanto, que a inserção da economia periférica brasileira não implicava que aqui se produzisse de maneira totalmente mecânica o que o mercado externo determinava. Sem ser totalmente autônomo, o mercado interno tinha, ainda assim, margem

para escolha. O método dialético, portanto, procura sintetizar os outros dois: nem o puro determinismo e a total ausência de autonomia, inerentes ao método analítico, nem o puro voluntarismo e a total liberdade próprios ao método hermenêutico.

Podemos, ao final da exposição das três operações, elaborar o seguinte quadro:

**Quadro 1.1:** A totalidade do método histórico, segundo Rüsen

	<b>Método hermenêutico</b>	<b>Método analítico</b>	<b>Método dialético</b>
<b>Heurística: clareza do interesse (subjetivo)</b>	Indagação pela surpresa (um evento inesperado, dadas as condições objetivas existentes)	Indagação pela repetição (algo se repete sempre que as causas forem as mesmas)	Indagação pela possibilidade (algo que acontece em determinadas circunstâncias, mas não em outras)
<b>Crítica: obter informações confiáveis (objetivo)</b>	Documentos que atestam a vontade e a intenção dos agentes históricos	Documentos que comprovam condições objetivas	Documentos que atestam vontade e condições objetivas
<b>Interpretação (articular o interesse com a realidade)</b>	A capacidade transformadora das intenções	Elaboração de leis e fórmulas	Perceber que a restrição objetiva da autonomia não impede a escolha e intenção dos agentes históricos

Todavia, por mais elaborado que seja o quadro metodológico de Jörn Rüsen, algumas ressalvas poderiam ser feitas.

Rüsen não explora outras possibilidades metodológicas, provenientes da filosofia e aplicáveis para as ciências humanas e sociais, mais especificamente a metodologia criada por Michel Foucault – que podemos chamar de arqueológica. As características deste método, porém, serão vistas em uma aula específica.



---

### Atende ao Objetivo 3

3. A escolha de um método não pode ser feita de maneira arbitrária. A partir do **Quadro 1.1**, responda: quais critérios heurísticos permitem a opção por uma metodologia determinada? Faça um texto de até 10 linhas a respeito.

---

---

---

---

---

---

---

---

---

---

### *Resposta Comentada*

O método é uma forma de elaborar uma dúvida, uma incerteza, proveniente de nossa experiência temporal. Neste sentido, caso o tempo possa me surpreender com mudanças imprevisíveis, o método hermenêutico será o mais adequado. Caso o faça pela repetição, fará do analítico o mais recomendável, pois precisarei de leis estáveis para explicar o que acontece. Caso seja a experiência da possibilidade, é de se apostar que será o dialético.

---

## CONCLUSÃO

Vimos nesta aula como o método ajuda a elaborar nossas dúvidas presentes sobre o significado do passado para as nossas vidas. Mais ainda: a metodologia é o que dá identidade ao trabalho do historiador. A totalidade do conhecimento histórico não é fruto da erudição, mas do domínio das possibilidades de procedimentos metódicos de pesquisa. É em torno de métodos que os historiadores podem conversar, sejam eles especialistas em economia na antiguidade ou em cultura contemporânea. Conhecer as possibilidades e explorá-las é que dá a cada historiador a consciência de seu trabalho.

As propostas de Rüsen não são as únicas. Outras são viáveis; assim, a ideia desta aula é apenas apresentar a importância do emprego do método e algumas de suas alternativas.

### *Atividade Final*

#### **Atende aos Objetivos 1, 2 e 3**

O que distingue o historiador não é somente o fato de ele estudar o passado, mas o uso do método. Nesta aula, você foi apresentado a três métodos distintos. Escreva um texto, dizendo como cada método corresponde a uma experiência de tempo específica.

---

---

---

---

---

---



## *Resposta Comentada*

Para cada experiência temporal, um método deve ser empregado: a previsibilidade deve ser elaborada analiticamente, pois devemos buscar causas objetivas e leis imutáveis e recorrentes capazes de tornar previsível a ação humana; a experiência do inesperado e da surpresa exige o método hermenêutico, a partir do qual intenções são reconstruídas. Tais intenções são os fatores que explicam as mudanças históricas. Por fim, a experiência da possibilidade exige o método dialético, em que tentamos aliar a análise de condições objetivas com a liberdade das intenções subjetivas.

---

## **RESUMO**

Nesta aula, você estudou as razões pelas quais o método é algo necessário para o conhecimento histórico; experiências de tempo, como a surpresa, a repetição e a possibilidade mostram-nos que não podemos conhecer intuitivamente os eventos históricos.

O método histórico tem três operações fundamentais: heurística, crítica e interpretação. A heurística é responsável pela elaboração da pergunta com a qual interrogaremos as fontes; a crítica é a operação que garante a fiabilidade das informações obtidas nas fontes; a interpretação é a resposta que damos às perguntas feitas na fase heurística.

Há três grandes métodos na História: o analítico, o hermenêutico e o dialético; cada um deles cumpre as três operações acima. O analítico busca leis objetivas, capazes de explicar o processo

histórico; o hermenêutico busca a reconstrução de intenções de agentes históricos; o dialético examina a interação entre as causas objetivas e as intenções subjetivas.

## **Informação sobre a próxima aula**

Na próxima aula, você estudará o processo histórico de elaboração da crítica histórica e sua relação com as práticas eruditas na Europa moderna.

# Aula 2

## Erudição e crítica histórica

*Rodrigo Turin*

## Meta da aula

Apresentar o processo histórico de elaboração da crítica histórica e sua relação com as práticas eruditas na Europa moderna.

## Objetivos

Esperamos que, ao final desta aula, você seja capaz de:

1. identificar os princípios da crítica histórica moderna;
2. reconhecer a historicidade da crítica histórica e da escrita da história;
3. identificar a relação estabelecida pelos humanistas entre a verdade da escrita da história e sua utilidade;
4. apontar as relações de continuidade e de descontinuidade entre os antiquários e a crítica histórica moderna.

## INTRODUÇÃO

Todo conhecimento histórico deve apoiar-se em algum registro do passado. Nós não podemos afirmar que algum fato tenha ocorrido se não tivermos à nossa disposição ao menos um vestígio material desse fato que tenha chegado até nós. Ao contrário de nossa memória individual que nos liga ao nosso passado através dos efeitos que as sensações produziram em nós e do modo como essas sensações são lembradas, a existência do passado das sociedades no presente se dá somente através de restos materiais, tais como: construções, documentos escritos, pinturas, utensílios etc., que constituem os testemunhos com os quais o historiador trabalha. Como afirmou o filósofo Paul Ricoeur, é o testemunho “a estrutura de transição entre a memória e a história” (RICOEUR, 2000, p. 26). Como você pode afirmar, por exemplo, que houve escravidão no Brasil? Ou, ainda, podemos afirmar que existiu um indivíduo chamado Homero, autor das obras *Ilíada* e *Odisseia*?

É certo que você costuma encontrar em livros, jornais e revistas uma série de menções a estes “fatos” históricos. Contudo, como ter certeza da existência deles? A maioria das pessoas conhece os fatos históricos apenas através dos meios de comunicação, dos livros escolares, dos monumentos etc. e normalmente não se pergunta quais são as evidências, quais são as fontes que permitiram ter algum conhecimento sobre eles. Afinal, imagine se todas as pessoas decidissem exigir que lhes fossem mostradas as provas e os documentos sobre cada afirmação a respeito do passado que lessem nos jornais ou escutassem na televisão? Isso, obviamente, seria impossível. De modo geral, as pessoas simplesmente aceitam e incorporam os fatos que são divulgados e compartilhados pela sociedade.

O historiador, contudo, para produzir qualquer afirmação sobre a existência de algum fato do passado precisa não apenas recorrer aos testemunhos desse passado, tornando-os documentos, como também deve mostrá-los, permitindo, assim, que outros

pesquisadores possam ter acesso a esses mesmos documentos para verificar sua autenticidade e pertinência. Este é um dos princípios éticos fundamentais do trabalho do historiador.

Voltando aos exemplos já mencionados: para afirmar que houve escravidão no Brasil, o historiador deve fazer uso de provas materiais que demonstrem, com algum grau de veracidade, a ocorrência daquele fato. Tais provas podem ser encontradas, por exemplo, nos inventários de bens produzidos na época, nos relatos de viajantes, nas pinturas da época, entre outros documentos. Do mesmo modo, se alguém diz que Homero foi, com certeza, o indivíduo que escreveu a *Ilíada* e a *Odisseia*, devemos cobrar que ele nos mostre quais os indícios materiais que permitem ele afirmar isso. Para este último caso, no entanto, sabemos que não existem, até o momento, provas suficientes sobre a existência de Homero. Por mais que algumas pessoas possam “acreditar” que Homero existiu e escreveu aquelas obras, não há nenhum indício empírico disponível que seja capaz de transformar essa crença em um “fato” reconhecido pela comunidade de historiadores.

O historiador precisa, assim, apoiar-se em algum suporte empírico para a construção do conhecimento sobre o passado. Você já deve ter estudado na disciplina História e Documento vários aspectos desta relação entre conhecimento histórico e documentos. De todo modo, é importante discutirmos novamente, neste curso, algumas características do uso dos documentos por parte do historiador, assim como seu papel na formação de uma disciplina da história para melhor compreender a relação que existe entre o suporte empírico, ou seja, os vários tipos de documentos e as interpretações que fazemos sobre eles. Afinal, como veremos, todo fato histórico é estabelecido como um produto dessa relação entre documentos e interpretação. Aquelas três formas de compreensão do passado que foram apresentadas na primeira aula – a dialética, a analítica e a hermenêutica – só podem existir se forem desenvolvidas em contato com algum vestígio do passado, como manuscritos, quadros, monumentos etc. Esses diferentes modos de

interpretação transformam, cada um à sua maneira, esses vestígios em “documentos” que dão suporte empírico às narrativas que produzimos sobre o passado das sociedades.

## **A crítica histórica como problema historiográfico**

Como o historiador estabelece seus documentos? Esta é a primeira questão com a qual devemos nos ocupar para refletir sobre a crítica histórica. Para lidar com essa questão, vamos definir de que modo a disciplina moderna da história consolidou a crítica como a atividade fundamental da profissão do historiador. A partir dessa definição inicial, vamos problematizar essa ideia de crítica histórica consolidada pela disciplina, indagando de que modo ela foi elaborada historicamente.

Um dos princípios básicos que define a prática historiográfica moderna é a distinção entre fontes primárias e fontes secundárias. As fontes primárias são os relatos dos testemunhos oculares, os documentos e os vestígios materiais que são contemporâneos aos eventos em questão. As fontes secundárias, por sua vez, dizem respeito aos relatos posteriores, como crônicas e relatos que tratam dos eventos dos quais não foram testemunhas diretas, mas cujo acesso foi possível somente através de outros relatos, ou seja, um dos elementos que definiria a identidade da disciplina histórica moderna seria essa distinção rigorosa entre indícios contemporâneos e relatos posteriores aos eventos. Esta diferença entre fontes primárias e fontes secundárias foi erigida pela comunidade de historiadores como o critério fundamental que possibilitava o estabelecimento da veracidade do relato histórico, “estabelecimento da factualidade”, como afirmou Berheim em seu texto clássico da metodologia histórica, “o que garante o critério de verossimilhança para o relato histórico” (BERHEIM, 2010, p. 56).

Essa distinção, portanto, foi um dos principais elementos que veio a legitimar a transformação da História em uma disciplina acadêmica científica, no final do século XVIII e no começo do

século XIX. Ninguém melhor para exemplificar esse processo de disciplinarização do que o historiador alemão Leopold von Ranke (1795-1886). Ranke ocupou a primeira cadeira de História da Universidade de Berlin, promovendo em seus seminários a capacitação dos seus alunos para a distinção entre fontes primárias e secundárias, assim como entre os documentos genuínos e aqueles adulterados. Além desses seminários, Ranke foi um incansável pesquisador, percorrendo bibliotecas e arquivos em diferentes países da Europa, sempre em busca de documentos originais que pudessem alimentar seu trabalho historiográfico. A escrita da história, para Ranke, não poderia mais ser realizada a partir do relato de “autoridades” – historiadores considerados clássicos, como Tácito, na Antiguidade, ou Guicciardini, no Renascimento –, mas somente a partir do escrutínio crítico dos documentos originais guardados e esquecidos nos arquivos. Como escreveu Ranke:

Vejo aproximar-se a época em que já não teremos de basear a história moderna em relatos, nem mesmo nos dos historiadores contemporâneos – exceto na medida em que tenham um conhecimento de primeira-mão –, para não falar nas elaborações derivadas das fontes. Ao contrário, nós a construiremos dos relatos das testemunhas oculares e das fontes mais genuínas e diretas (RANKE, apud GRAFTON, 1998, p. 55).

Note como Ranke, neste pequeno trecho, tem a intenção de deslegitimar a autoridade dos relatos através dos quais os fatos do passado eram comumente conhecidos. Boa parte dos escritos históricos que eram produzidos à época fazia ainda largo uso de “autoridades” em seus textos. Por “autoridades” entenda-se nomes que demarcavam a normatização de certos preceitos retóricos de gêneros diversos, como a história, a poesia, a oratória etc. Por exemplo, Tucídides ou Tito Lívio para a história, Ovídio ou Virgílio para a poesia. Estas autoridades, ou *auctoritas* – de onde vem a palavra “autor” –, não eram compreendidas como a produção intelectual de uma subjetividade naquilo que ela tem de singular e histórica, como o entendemos hoje. Não havia a ideia do “gênio”,



um indivíduo que é capaz de criar ideias e textos, somente a partir de uma inspiração subjetiva. Ao contrário, as *auctoritas* baseavam-se antes no reconhecimento de uma norma – a-histórica e universal – que orientava a produção de textos diversos, como poesias, relatos históricos, memórias etc. (HANSEN, 1993). Tais autoridades, na medida em que demarcavam as regras dos gêneros de escrita, eram igualmente usadas como repertórios de exemplos (*topoi*) e de informações sobre a história. Citá-los era uma forma de dar autoridade ao que o texto dizia. Assim, era comum que livros sobre a história romana, por exemplo, fundamentassem seus relatos a partir da leitura de historiadores como Tito Lívio e Tácito, *modelos* de historiadores e de escrita da história.



**Figura 2.1:** Leopold Von Ranke, em 1877.

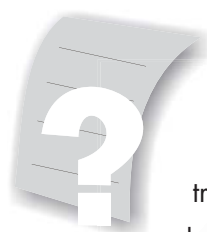
Fonte: [http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/2/2a/Leopold\\_Von\\_Ranke\\_1877.jpg](http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/2/2a/Leopold_Von_Ranke_1877.jpg)

Era contra esse uso de “autoridades” no relato histórico que Ranke dirigia suas críticas. Ao pesquisar sobre o Renascimento, por exemplo, Ranke confrontava a obra do historiador renascentista Francesco Guicciardini com outros relatos divergentes e complementares produzidos à época. Essa comparação permitiu-lhe demonstrar uma série de incongruências, subordinações e defeitos daquele historiador clássico, deslegitimando, assim, seu uso como fonte autorizada de informações sobre a sociedade renascentista como um todo. Mais do que deslegitimar o uso de Guicciardini, seu objetivo era demonstrar que o historiador só poderia chegar a alguma verdade factual sobre o passado se ele desconfiasse dos relatos e recorresse a testemunhos presenciais dos eventos, e de preferência àqueles testemunhos que tivessem visto aquilo que eles *dizem*. Desse modo, o primeiro critério de reconhecimento da validade e importância de um testemunho não estaria mais na celebridade do nome de determinados autores, mas no fato de que aquele testemunho era contemporâneo ao evento. Como diz Ranke, a respeito do uso de Guicciardini como fonte histórica:

Reconheçamos claramente, de uma vez por todas, que esse livro [de Guicciardini] não merece o respeito incondicional de que desfrutou até agora. Ele deveria ser descrito não como uma fonte, mas apenas como uma reelaboração de fonte – e de uma forma imperfeita. Se o fizermos, teremos atingido nosso objetivo: os Sismondis devem parar de citar Guicciardini no rodapé de cada página e sempre o mesmo Guicciardini. Eles deverão saber que ele não fornece nenhuma prova (RANKE, apud GRAFTON, 1998, p. 50).

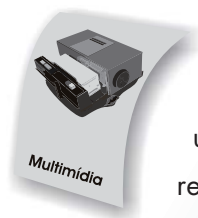
O relato de Guicciardini, desse modo, longe de ser um testemunho direto do evento, baseia-se em relatos de outros testemunhos. Por isso, Ranke o define como uma “reelaboração de fonte”. O que vem definir, portanto, a história em seu aspecto disciplinar para Ranke é a leitura crítica das fontes testemunhais e a sua explicitação e citação através das notas de rodapé, constituindo aquilo que o historiador Anthony Grafton denominou de “narrativa-dupla”: ao mesmo tempo em que narra uma história, o historiador também

narra os caminhos que percorreu para reconstruir aquela história (GRAFTON, 1998, p. 30), ou seja, no mesmo momento em que o historiador constrói seus argumentos, ele fornece as provas empíricas que os subsidiam. O objetivo é transformar aqueles testemunhos oculares do passado em documentos que garantam o estabelecimento de um critério de verossimilhança para a narrativa, funcionando como “provas” daquilo que é narrado pelo historiador. Aquilo que, na visão de Ranke, separa a crítica histórica moderna dos relatos anteriores é essa transferência de autoridade do cânon, formado por autores clássicos, para os testemunhos presenciais, consideradas então “fontes primárias”. Com isso, o relato de um tabelião, por exemplo, pode sobrepor-se ao relato de um historiador clássico, como Guicciardini, ou seja, o historiador deixa de citar autoridades para citar documentos. Essas citações deveriam vir em notas de rodapé (ou ao final do livro), para que outros historiadores pudessem certificar-se da existência dos documentos citados e pudessem, também, consultá-los para atestar sua validade. Essas notas de rodapé, onde eram citadas as fontes primárias, tornaram-se um instrumento fundamental ao historiador moderno, pois era através delas que ele mostrava ao leitor todo o trabalho de crítica histórica que realizou para compor sua narrativa.



Um dos instrumentos básicos do trabalho historiográfico são as notas de rodapé. Se o trabalho do historiador consiste na pesquisa de documentos e na compreensão de problemas históricos a partir desses documentos, esse trabalho só se realiza plenamente, quando transposto para a forma escrita. A escrita da história também segue regras específicas ao trabalho historiográfico. Você já deve ter notado que os livros de história, ao menos aqueles escritos por historiadores profissionais, sempre vêm acompanhados de uma série de notas, algumas no rodapé da página, outras ao final do

livro. De todo modo, essas notas, longe de serem elementos superficiais, constituem um aspecto essencial do trabalho do historiador. Através delas, o historiador remete aos documentos que utilizou para fazer seu livro, assim como delimita uma série de debates historiográficos através da citação de outros historiadores.



É importante ressaltar que as notas também têm uma história. O historiador Anthony Grafton realizou um importante estudo sobre o surgimento desse artifício da escrita, identificando como ele resultou do mesmo processo que institucionalizou a História como uma disciplina moderna. O livro intitula-se: *As origens trágicas da erudição*. Campinas: Papirus, 1998. O modo como os historiadores usam as notas de rodapé também foi trabalhado pelo historiador Temístocles Cezar, ao analisá-los à crítica histórica de Francisco Adolpho de Varnhagen, autor da primeira “História Geral do Brasil”, no século XIX. Você pode acessar esse estudo no link: [http://www.ufpel.edu.br/ich/ndh/downloads/Volume\\_06\\_Temistocles\\_Cezar.pdf](http://www.ufpel.edu.br/ich/ndh/downloads/Volume_06_Temistocles_Cezar.pdf).

Se um dos elementos que separam a disciplina moderna da História dos relatos históricos anteriores é esse princípio da crítica das fontes, isso não implica afirmar que as técnicas de crítica histórica foram elaboradas apenas no início do século XIX, com a criação das primeiras cadeiras universitárias da História, tal como vimos com o exemplo de Ranke. Afinal, boa parte das técnicas

de crítica documental usadas pelos historiadores responsáveis por esse processo de disciplinarização da história foi herdada de eruditos e antiquários que, desde o Renascimento, dedicaram-se ao estabelecimento e crítica de textos da Antiguidade greco-romana. Qual a diferença, então, entre essa tradição erudita secular e a crítica histórica defendida por autores como Ranke? Para responder a esta pergunta, *é necessário que a crítica histórica seja ela mesma submetida a uma indagação historiográfica*, orientada a reconstruir e compreender quais as formas e os usos que configuraram o desenvolvimento das práticas eruditas que, na modernidade, vieram a se constituir como a base metodológica da disciplina da História, ou seja, a disciplina História deve aplicar a si mesma o trabalho de reconstrução histórica que dirige aos outros objetos, reconhecendo, assim, que ela própria, enquanto forma de saber, também tem uma historicidade. A forma como representamos o passado, nossos critérios de verossimilhança, as instituições que abrigam a escrita da história, seus objetivos, tudo isso é produto de uma configuração histórica particular. A seguir, vamos estudar de que modo podemos desenvolver essa indagação sobre a historicidade da crítica histórica.



---

### Atende ao Objetivo 1

1.

A população desta cidade foi hoje, ao acordar, sobressaltada pela notícia de graves acontecimentos que se estavam passando no quartel general do exército, em ordem a despertar as mais sérias inquietações. Era assustador o aspecto que oferecia a praça da Aclamação, na parte em que se acha situado o referido exército e circunvizinhanças. (Novidades, 15 de novembro de 1889 – manchete: "Revolta no Exército".)

O golpe de 1889 – ou a "Proclamação da República", como passou à história – foi um momento-chave no surgimento dos militares como protagonistas no cenário político brasileiro (...). O golpe republicano foi militar, em sua organização execução. No entanto, foi fruto da ação de apenas alguns militares (CASTRO, Celso. *A proclamação da República*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000, p. 8-9).

A partir da leitura destes dois trechos e do que foi discutido anteriormente a respeito da crítica histórica, identifique qual destes trechos pode ser considerado uma fonte primária e qual deles pode ser considerado uma fonte secundária. Em sua resposta, explique por que a distinção entre estas duas fontes é fundamental para a crítica histórica moderna.

---

---

---

---

---

---

---

---

---

---

### Resposta Comentada

O primeiro trecho pode ser considerado uma fonte primária, enquanto o segundo é uma fonte secundária. Como vimos, a crítica histórica moderna baseia-se na distinção entre fontes primárias, que são contemporâneas aos eventos, e as fontes secundárias, que são relatos posteriores. No primeiro trecho, temos um relato contemporâneo ao evento narrado. Por isso, podemos considerá-lo uma fonte primária para conhecimento histórico. Já o segundo trecho é uma reelaboração posterior de fontes primárias, uma interpretação realizada por um historiador sobre o evento. Para a crítica histórica moderna, só é possível ter um conhecimento verdadeiro e fiel aos eventos do passado, a partir de fontes primárias, de testemunhos que presenciaram os eventos que relatam.

## **Antiquariado e crítica histórica na interpretação de Arnaldo Momigliano**

O historiador italiano Arnaldo Momigliano (1908-1987) foi um dos estudiosos que mais contribuiu para a reconstrução do surgimento da crítica histórica. Em uma série de artigos, produzidos ao longo de mais de trinta anos, ele investigou os modos como se formou na Europa uma tradição de crítica histórica, elaborada por antiquários e filólogos, que antecedeu e preparou aquilo que se acreditava como uma “revolução histórica” alemã, ocorrida no final do século XVIII e começo do XIX. No seu pioneiro artigo “A história antiga e o Antiquário”, de 1950, Momigliano apresentou sua hipótese de que a escrita moderna da história foi o resultado da fusão desta tradição antiquária, mais antiga, com a história filosófica proposta pelos filósofos iluministas (MOMIGLIANO, 1983). Seu objetivo era resgatar e estudar essa tradição cuja construção de uma memória disciplinar havia colocado em esquecimento.

Para Momigliano, os antiquários, assim como os filólogos, caracterizavam-se pelo zelo em decifrar inscrições antigas, em estudar as tradições e os restos do mundo greco-romano, sem a intenção, contudo, de elaborar uma narrativa histórica dessas sociedades do passado. O que lhes interessava, antes, segundo Momigliano, era a coleção de documentos, tanto textos como objetos, e o estabelecimento de fatos através de seu escrutínio crítico. Para Momigliano, esse trabalho erudito de antiquários e filólogos não se confundia com aquilo que se entendia, entre os séculos XV e XVIII, como o trabalho tradicional do historiador. Enquanto a história era escrita, segundo preceitos retóricos definidos, fazendo uso de autoridades e ocupando-se essencialmente da narrativa dos eventos políticos, a pesquisa antiquária não resultava na construção de uma narrativa e nem se interessava pela reconstrução da história política. Seu interesse voltava-se, antes, à coleção e ao estudo de objetos referentes aos costumes, à religião, à topografia e ao direito das sociedades antigas. Nesse sentido, se eles ocupavam-se com objetos da Roma antiga, não tinham

a intenção de escrever ou reescrever a história de Roma a partir desses objetos, pois tal história já havia sido escrita por autores clássicos, como: Tito Lívio, Tácito, Suetônio, entre outros (MOMIGLIANO, 1983, p. 253). *Essa divisão entre uma história retórica, que privilegia a política, e a pesquisa erudita antiquária só teria mudado, segundo Momigliano, quando surgiu a concepção iluminista de escrita da história, no século XVIII.*

A história filosófica proposta por autores iluministas, como Voltaire, deixava de dar prioridade à narração dos eventos políticos para voltar sua atenção ao costumes, à religião e ao direito das sociedades. Assim, ela se ocupava dos mesmos temas trabalhados pelos antiquários. Contudo, ao contrário dos antiquários, essa história iluminista caracterizava-se, ao mesmo tempo, pela interrogação filosófica a respeito desses temas, que deveria resultar em uma narrativa capaz dar um sentido à história da humanidade. Como destaca Momigliano, as questões que esses filósofos colocavam sobre a evolução geral da humanidade “eram tão gerais que a exatidão do detalhe poderia facilmente ser negligenciada” (MOMIGLIANO, 1983, p. 277). Interessava-lhes, portanto, traçar as grandes linhas de desenvolvimento das civilizações e não ater-se, como os antiquários, à crítica detalhada de antigos manuscritos e monumentos. Como resultado, boa parte desses filósofos posicionavam-se de maneira crítica e irônica em relação aos antiquários, atribuindo a eles uma adoração inútil e mesmo mórbida por detalhes insignificantes do passado. A necessidade da generalidade da interrogação filosófica da história colocava-se em oposição à especificidade da erudição.

É justamente quando essa oposição entre antiquários e filósofos é constituída, no século XVIII, que surgiram alguns autores que iriam problematizá-la. Momigliano destaca dois em particular: Edward Gibbon (1737-1794) e Johan J. Winckelmann (1717-1768). Tanto Gibbon como Winckelmann produziram algo novo ao romper as fronteiras entre a história filosófica e a erudição antiquária. A novidade que as obras desses autores trouxeram, segundo Momigliano, foi a



reconciliação desses dois modos de escrever a história. De um lado, ambos trabalhavam a partir das teorias dos historiadores filosóficos como base para a construção de uma narrativa ordenada da história, na qual os fatos, deixando de serem tratados separadamente, vinham encadeados a partir de uma perspectiva filosófica que lhes atribuía um sentido, formando um processo de desenvolvimento das civilizações. De outro lado, faziam largo uso da erudição antiquária para sustentar suas narrativas, demonstrando que a erudição não implicava necessariamente em uma falta de elegância e de reflexão (MOMIGLIANO, 1983, p. 334). O resultado disso seria, ao final, a criação mesma do modo moderno de escrita da história, juntando em um mesmo trabalho tanto a crítica histórica dos documentos, tal como elaborada pelos antiquários, quanto a construção de uma narrativa reflexiva, tal como proposta pelos filósofos iluministas. É este novo modelo que iria se consolidar e difundir-se através das universidades, com historiadores como Ranke.

Arnaldo Momigliano procurou mostrar, através de seus artigos, como aquele princípio de crítica histórica que vimos presente na obra de Ranke, e que veio a caracterizar a identidade disciplinar da história era, na verdade, fruto de uma longa tradição erudita e antiquária. Contudo, por mais que sua hipótese e seus estudos continuem ainda como a referência principal aos estudiosos da questão, algumas críticas são-lhes dirigidas em pesquisas mais recentes (MILLER, 2007; PHILIPS, 1996). Para os objetivos desta aula, interessa-nos destacar um ponto: *o estabelecimento, por parte de Momigliano, de uma relação de continuidade entre as práticas eruditas, desenvolvidas entre os séculos XV e XVIII, e a crítica histórica moderna*. Para Momigliano, o que define a identidade do historiador é a busca pela descoberta e o estabelecimento da verdade dos fatos em sua positividade, independente dos valores e das demandas sociais a que o historiador está sujeito. E, para ele, essa identidade é uma herança que devemos aos historiadores antigos, como Tucídides e Heródoto, que teriam descoberto a crítica histórica, assim como aos eruditos e antiquários por ele estudados (MOMIGLIANO, 1984, p. 258).

*Assim, estudar a história da historiografia, para Momigliano, seria um modo de estabelecer os elos de continuidade entre a profissão atual do historiador e seus antecessores.*

O que os estudos recentes vêm problematizando, contudo, é justamente a existência dessa relação de continuidade entre as formas de escrita da história do passado, assim como suas práticas eruditas e a disciplina moderna da História. Como veremos a seguir, o interesse pelo passado entre os séculos XV e XVIII era marcado por usos e sentidos bastante diversos daqueles que entendemos hoje, como próprios ao trabalho historiográfico. O objetivo desses estudos recentes é resgatar a historicidade da própria escrita da história em toda a sua diversidade como um modo de não incorporarmos a ideia de que nossa disciplina é algo natural. Convém, assim, problematizá-la a partir da compreensão de que *toda representação do passado é ela mesma histórica*. Veremos, a seguir, de que modo as práticas eruditas dos antiquários que Momigliano identifica como origem da crítica histórica moderna eram, na verdade, movidas por sentidos bastante diversos daqueles que, hoje, praticamos.



## Atende ao Objetivo 2

2. Responda, em até dez linhas, o que caracterizava a divisão que existia no trabalho histórico, segundo a interpretação de Arnaldo Momigliano, entre os séculos XV e XVII, entre a erudição dos antiquários, de um lado, e, de outro, as histórias retórica e filosófica.

---

---

---

---

---

---

---

---

---

---

### *Resposta Comentada*

Para Momigliano, entre os séculos XV e XVIII, existiam dois modos distintos de lidar com a história. De um lado, havia a escrita histórica de eventos políticos, produzida segundo as regras da retórica e dirigida à educação moral dos homens. De outro lado, havia o trabalho de eruditos e antiquários zelosos em estudar a Antiguidade, estabelecendo criticamente a autenticidade de textos e fazendo uso, igualmente, de objetos materiais, como moedas antigas. Enquanto os primeiros preocupavam-se mais com a boa forma da escrita histórica a partir de modelos clássicos, os segundos tinham como intenção o estabelecimento crítico de fatos, a partir de documentos. Essa divisão também ocorreu entre os eruditos e os filósofos. Para estes, interessava narrar o processo geral de desenvolvimento das civilizações. Para os eruditos, por sua vez, o trabalho continuava consistindo no arquivamento e na crítica dos testemunhos e vestígios do passado como única forma de estabelecer a verdade de fatos singulares.

---

## **Práticas eruditas na Europa moderna**

Para compreender a historicidade das práticas eruditas, indicadas por Arnaldo Momigliano, vamos discutir agora algumas das condições que caracterizaram sua emergência no Renascimento, assim como alguns traços de seu desenvolvimento posterior, atentando para os sentidos diversos que essas práticas eruditas receberam. A partir dessa discussão, poderemos, ao final, compará-las com a crítica histórica moderna, visualizando suas especificidades e como a incorporação pela disciplina

histórica daquelas técnicas de crítica implicou, na verdade, em uma reapropriação em função de expectativas novas em relação ao passado e a seu estudo.

Uma das características do Humanismo renascentista é a revalorização dos autores e da cultura da Antiguidade greco-romana. A partir de autores, como: Francesco Petrarca (1304-1374) e Giovanni Bocaccio (1313-1375), Coluccio Salutati (1331-1406) e Leonardo Bruni (1369-1444), entre outros, é promovida uma verdadeira redescoberta dos antigos. Em contraposição ao sistema de ensino controlado pela Igreja medieval, formado nos séculos anteriores, desenvolve-se nas cidades italianas, durante o século XIV, um movimento de renovação das práticas letradas e pedagógicas (GARIN, 1968). Esta renovação estava vinculada diretamente ao que o historiador Hans Baron denominou de um “Humanismo cívico”, ou seja, uma revalorização da vida ativa, denominada então de *negotium*, em substituição à concepção da Igreja medieval de uma vida contemplativa, chamada *otium*, de caráter salvacionista (BARON, 1955). Um dos efeitos disso é o interesse desses humanistas pelos valores presentes em determinados autores da Antiguidade greco-romana, como Cícero, a respeito da *res publica* (*literalmente, “coisa pública”*), que dizia respeito às virtudes necessárias aos homens para o governo do bem comum.

Esse movimento, ao mesmo tempo político e cultural, resultou em uma reformulação do currículo de estudos voltado para a formação dos jovens de acordo com esse princípio da vida ativa. No século XV, essa reformulação realizou-se na definição dos *studia humanitatis* (“estudos humanistas”), composto por um rol de disciplinas principais: Retórica, História, Filosofia, Poesia e Gramática. Estas disciplinas, longe de se serem concebidas como autônomas e autossuficientes, faziam parte de uma concepção de educação integral, voltada para o cultivo das virtudes necessárias ao cidadão, ou, ainda, voltada para o bom governo dos príncipes. Para cada uma dessas disciplinas, de todo modo, tornavam-se necessárias a leitura e a interpretação de autores gregos e latinos,

cujas imitação deveria prover uma fonte de inspiração para a ação política e a vida em sociedade.

A leitura dos autores gregos e latinos, contudo, só poderia ser realizada através da disponibilização desses textos. O grande esforço dos humanistas foi, justamente, o de recuperar esses textos que não eram usados no currículo das universidades medievais e nos mosteiros. Para isso, no entanto, era necessário encontrá-los em bibliotecas de mosteiros europeus ou em bibliotecas de cidades, como Bizâncio (atual Istambul, na Turquia), estabelecer sua autoria e traduzi-los. Importante ressaltar que a língua grega ficou esquecida durante muitos séculos, no Ocidente. É apenas no século XIV que os humanistas vão realizar esforços em restabelecer seu estudo e seu ensino, com destaque para a vinda do erudito bizantino Manuel Chrysoloras à Florença, que se tornaria o professor de muitos humanistas que, posteriormente, traduziriam obras importantes da Grécia antiga para o latim (CICCOLELLA, 2008; PIRES, 2007). O que importa destacar de todo esse processo de renovação cultural é o fato de que as expectativas desses humanistas em buscar na Antiguidade os modelos de ensino e de ação para o seu presente foi o motivo que impulsionou, da mesma forma, o desenvolvimento de técnicas necessárias para o estabelecimento, a tradução e a interpretação correta daqueles textos.

Desse modo, são as próprias condições sociais de surgimento de um interesse pela Antiguidade greco-romana que vão configurar as características que o estudo da Antiguidade iria assumir a partir daquele momento. De um lado, interessava aos humanistas conhecer e recuperar os textos dos antigos com o objetivo de erigi-los em um modelo de ensino, cuja imitação deveria ser buscada na medida em que representavam as normas de produção de textos, como poesia, história etc. De outro lado, para recuperar esses textos era necessário um conhecimento do passado, o que implicava o estudo criterioso para o estabelecimento dos textos. Essa dupla expectativa daria ao estudo da história tanto seu caráter retórico, pois voltado à educação humanista, como seu aspecto “antiquário”

ou “erudito”, já que preocupado em garantir a autenticidade dos textos canônicos, ou seja, para recuperar um modelo a ser seguido pelos humanistas, como o historiador grego Tucídides, era preciso, antes, desenvolver uma crítica histórica capaz de estabelecer o texto antigo em sua autenticidade. Desde logo, fica claro, portanto, que a oposição afirmada por Arnaldo Momigliano entre antiquários e historiadores retóricos não pode ser aplicada devidamente ao humanismo renascentista, já que os modelos retórico e erudito de história não aparecem como práticas antagônicas.

Como ressaltou o historiador Anthony Grafton, ambos os modos de leitura histórica tinham a retórica como um elemento comum, pois mesmo os eruditos humanistas mais técnicos esperavam poder usar suas descobertas sobre a literatura antiga para suas próprias produções literárias, já que tinham nelas seus modelos (GRAFTON, 1994, p. 42). O fato é que a concepção de historiografia, no Renascimento e na Época Moderna, é rigorosamente dependente dos preceitos retóricos fixados pela retórica antiga (ALBANESE, 2008). Nessa herança retórica, retrabalhada pelos humanistas, a história viria a ser entendida tanto em seu aspecto moralizante, capaz de ofertar conselhos morais e modelos de virtude, como também em seu aspecto de pesquisa da verdade factual através de um trabalho crítico com os textos antigos.

Assim, seguindo os preceitos de um autor fundamental aos humanistas, como Cícero, antigo político e orador romano do século 1 a.C., a história deveria ser encarada como “testemunha dos séculos, luz da verdade, vida da memória, mestra da vida, mensageira do passado” (CÍCERO, 1869, p. 226), ou seja, ela deveria servir como um repertório de exemplos disponíveis para que as gerações futuras pudessem aprender com o passado. Para que a história pudesse cumprir seus elevados objetivos, no entanto, os eventos do passado deveriam ser trabalhados com arte, engenho e prudência pelo orador, cuja habilidade em escolher, dispor e pintar os eventos em sua vivacidade era a condição de que aqueles eventos pudessem servir como lições à posteridade. Como afirmou Felipe Charbel Teixeira: “

O exemplo, retoricamente, torna claro o que é obscuro; ajuda na construção do verossímil; torna a matéria mais ornada; finalmente, como se pode ler na *Retórica a Herênio*, colocadas diante dos olhos, quando expressa tudo de modo tão perspicuo que eu diria ser quase possível tocar com a mão (TEIXEIRA, 2008, p. 567).

A retórica, desse modo, ao orientar a narrativa do evento com elegância e prudência, tornando-a viva ao leitor, possibilitava realizar com mais eficácia a função pedagógica da história, instruindo a respeito dos valores e virtudes a serem seguidos para o bem comum.

O humanista Leonardo Bruni, por exemplo, recomendava o estudo da história, justificando que o

conhecimento do passado guia nossas opiniões e nossos julgamentos práticos, e as consequências de circunstâncias similares no passado, incentiva ou impede-nos de acordo com a nossa situação no presente. A história, além do mais, será a fonte mais cômoda de um estoque de exemplos de condutas que, com frequência, embelezará nossa conversação (BRUNI, 2002, p. 109).

Do mesmo modo, o humanista Flávio Biondo, no erudito livro em que tenta reconstruir a partir dos indícios ainda existentes a antiga paisagem arquitetônica da Roma imperial, declara:

Tudo aquilo que os antigos conseguiram descobrir e conhecer ao termo de uma longa experiência está conservado no tesouro da história: a posteridade deve apenas retirar da observação do passado a previsão do futuro, comparar entre eles as causas dos fatos misteriosos e sua razão determinante para ter sob seus olhos, por assim dizer, o fim de todas as coisas (BIONDO, p. 279).



**Figura 2.2:** *Roma Antica* – Giovanni Paolo Pannini, c. 1755, Staatsgalerie, Stuttgart.  
Fonte: <http://www.fflch.usp.br/dh/heros/cursos/polis/ideiasroma.html>

Para que essa função moralizante da história pudesse realizar-se, contudo, não bastava apenas o engenho ou a prudência do orador/historiador ao escrevê-la, mas também que a verdade dos fatos narrados fosse devidamente resguardada. Esta preocupação com a veracidade dos fatos vinha igualmente preceituada em tratados retóricos, como o que escreveu Luciano de Samósata, autor romano do século I d.C. e muito lido pelos humanistas. Seguindo as preceituações de Luciano, os humanistas afirmavam que a história não poderia ser confundida com a fábula, sendo a primeira tarefa do historiador “dizer as coisas como se passaram” (LUCIANO, 2009, p. 69; ALBANESE, 2008). Daí a importância que estes autores vão dar ao estabelecimento da autenticidade dos fatos históricos, desenvolvendo técnicas, tanto de crítica textual como de pesquisas arqueológicas e antiquárias. O grande interesse que os humanistas começaram a nutrir a respeito da Roma antiga, por exemplo, fez com que eles cotejassem os diferentes relatos antigos para restabelecer, com exatidão, onde ficavam os antigos templos e monumentos da cidade, que não mais existiam (GRAFTON, 2001). Essa relação



necessária entre a utilidade e a autenticidade do relato histórico, tal como defendida pelos humanistas, pode ser exemplificada na seguinte passagem de Jean Bodin:

É, portanto, à sua imensa utilidade, à sua extrema facilidade e à sua aprovação ainda maior, que a história deve o respeito unânime do qual é cercada: pois, apesar de muitos autores terem acusado as outras ciências de serem de algum modo perniciosas ou inúteis, jamais encontramos alguém a acusar de infame a memória da Antiguidade; a não ser, talvez, o indivíduo que, após ter declarado guerra contra todas as virtudes e a todas as normas, procurou convencer das mentiras da história. Mas esta reprovação não pode visar senão as fábulas e jamais a história autêntica, pois uma narrativa não pode ser chamada de histórica a não ser que ela se conforme à verdade (BODIN, p. 280).

Outro exemplo paradigmático de como as técnicas mais apuradas de crítica histórica, desenvolvidas pelos humanistas, não se contrapunham a uma concepção retórica da história, mas antes a pressupunham, pode ser encontrado nos escritos de Lorenzo Valla (1406-1457). Para alguns historiadores, Valla é considerado um momento fundacional da crítica histórica moderna, cujo resgate vem alimentar polêmicas modernas entre a história e a retórica (GINZBURG, 2002). Isto, pois ao escrever uma obra específica, a *Declamatio de Falso Credita et Emendatia Constantini Donationae*, na qual ele contestava as pretensões papais de soberania temporal, firmadas pela suposta doação realizada pelo imperador romano Constantino, Valla teria inaugurado os fundamentos metódicos da crítica histórica moderna. Valla demonstra, seu em texto, através de investigações filológicas (estudo crítico da língua e sua história), como estavam presentes no documento de doação do imperador Constantino determinadas expressões latinas cujo surgimento só teria ocorrido séculos depois, não sendo verossímil, portanto, que o documento tivesse sido produzido à época daquele imperador (VALLA, 1922). Tratava-se, portanto, de uma falsificação.



Nos últimos trinta anos, um dos debates teóricos que mais tem ocupado a agenda dos historiadores diz respeito a uma reavaliação dos aspectos retóricos da escrita da história.

Dois protagonistas desse debate são o crítico literário americano Hayden White e o historiador italiano Carlo Ginzburg. Na década de 1970, White publicou sua grande obra, intitulada *Meta-história*, na qual analisava como as obras dos historiadores eram construídas a partir de esquemas narrativos, afirmando, assim, o caráter retórico do trabalho historiográfico. O livro de White causou uma série de reações dos historiadores, que identificaram na análise de White uma negação da capacidade de o historiador estabelecer verdades. Carlo Ginzburg, em uma série de ensaios, vem procurando demonstrar, como já o fazia Arnaldo Momigliano, como o paradigma da crítica histórica é capaz de estabelecer verdades que não dependem da forma narrativa na qual são estruturadas. Esse debate apresenta múltiplas implicações para o trabalho historiográfico e ainda continua alimentando a atenção dos historiadores.

A escrita do texto de Valla, no entanto, longe de caracterizar-se pela ideia de uma autonomia investigativa, fundamentada metodicamente, e cujo fim era a verdade do passado em si mesma – como o entende a preceptiva metódica moderna da escrita da história rankeana –, tal escrita enraizava-se, antes, como obra encomendada a atuar em jogos políticos das cortes renascentistas. Como afirma o historiador Francisco Murari Pires: “Conjugando recursos de artes retórica e filológica, por argumentações de plausibilidade mais de

evidenciação e prova, o texto de Valla realizava obra de crítica solidária dos desígnios do patronato político por que seu discurso precipuamente respondia: secretário e historiador real de Afonso de Aragão, rei de Nápoles, desde 1435 a 1448, a *Declamatio* tinha alvo bem mirado, cortando as raízes da (forjada) legitimação com o que o papado fundava suas pretensões ao poder secular (PIRES, p. 202). Ou seja, a crítica era ela mesma arma retórica de deslegitimação do poder papal em nome de Afonso de Aragão, não havendo qualquer sentido de afirmar a intenção, por parte de Valla, de uma busca de conhecimento do passado em si mesmo, naquilo que ele teria de singular e específico. Não há sentido, assim, em atribuímos nossa visão acerca da fundamentação metódica da disciplina histórica para esses autores humanistas, uma vez que suas práticas eruditas enraizavam-se em situações sociais completamente alheias à nossa, e também com sentidos e objetivos muito diversos daqueles que determinam a identidade do historiador moderno.

Para Valla, como ressaltou um tradutor moderno, a crítica filológica dos textos antigos não era um fim em si mesmo, pois ela não podia ser desvinculada de uma intenção normativa em definir o “bem dizer”, como Valla expressou em outra obra sua, a *De linguae latinae elegantia*. Desse modo, a premissa que alimenta seu trabalho filológico

não é outra que o conhecimento, mediante a leitura, das autoridades clássicas para extrair delas as regras condizentes com o “bem dizer”. Trata-se, em última instância, de converter a gramática em subsidiária da retórica como instrumento de comunicação (MOREDA, 1999, p. 26).

Essa característica do trabalho filológico de Valla veio a ser sistematizado, a partir do século XVI, com a elaboração de verdadeiros manuais ou tratados da arte de ler e de escrever a história, como os de Francesco Patrizi (*Della historia diece dialoghi*, 1560) e de Jean Bodin (*Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, 1566). Estes tratados, denominados de *ars historica*, codificavam os modos através dos quais o acúmulo de relatos historiográficos, possibilitado pelos humanistas do século anterior, poderia ser bem

aproveitado graças a técnicas de leitura que pudessem orientar a escolha e a aplicação de suas lições. Jean Bodin, por exemplo, afirmou que o objetivo de seu tratado a respeito do conhecimento histórico era “preservar e expor o método necessário para ler e criticar estes textos com ciência, acima de tudo a história humana” (BODIN, p. 282). Afinal, prosseguia ele, “não basta o acúmulo para si de uma porção de historiadores, mas é necessário saber como usar cada um deles, em que ordem e de que maneira é conveniente lê-los” (BODIN, p. 283).

Mas no que consistia “ler corretamente” estes textos? Ora, o que definia aqui o “correto” eram padrões de verossimilhança distintos dos nossos, assim como a justeza da leitura ancorava-se em sentidos pragmáticos e/ou moralizantes, de acordo com as ordens retóricas nas quais aqueles textos eram atualizados. Ler corretamente os textos de história, para Bodin, era “dispor em uma ordem metódica as categorias das coisas memoráveis a fim de poder disponibilizá-las em um tesouro de exemplos variados, capazes de regular nossa conduta” (BODIN, 287), ou seja, a leitura histórica deveria ser capaz de identificar e selecionar os eventos mais propícios ao ensinamento moral. Além disso, a *ars historica* podia também voltar-se a um objetivo jurídico de como ler apropriadamente os textos canônicos do direito romano, restituindo suas intenções originais como condição para adaptá-los às situações do presente, como o fez o jurista francês François Baudouin (1520-1573). Assim, seja em seu aspecto moral, seja em seu aspecto jurídico, a *ars historica* conciliava técnicas de leitura dos textos do passado com preceituações acerca de seus usos apropriados ao presente. O passado, de todo modo, era entendido como uma fonte de autoridade que devia ser estudado e ensinado como um guia para as ações dos homens.



---

### Atende ao Objetivo 3

3. Leia o seguinte trecho do humanista Guarino Veronese e responda: qual a relação estabelecida pelos humanistas entre a verdade da escrita da história e sua utilidade?

Ignóbil e incompatível é dar crédito à mentira, sobretudo na história, que é mensageira da verdade. Que se firme na mente, nas palavras, na obra do escritor este preceito: 'a primeira lei da história é não ousar afirmar o falso e não suscitar na escrita nenhuma suspeita de complacência ou de hostilidade', como o ensina Cícero. Que o historiador entenda, portanto, o quanto a poesia difere da história. (...) Com efeito, a finalidade primeira da história e seu único escopo é a utilidade, a qual deriva de sua intrínseca profissão de veracidade, pelo que, graças ao conhecimento do passado, o espírito humano torna-se mais hábil em suas ações e é estimulado a buscar a virtude e a glória e outras qualidades similares por meio da imitação (VERONESE, apud: ALBANESE, 2009, p. 292).

---

---

---

---

---

---

---

---

---

---

### *Resposta Comentada*

Para os humanistas, a história era um repertório de exemplos acumulados que deveria ser bem utilizado, possibilitando aos homens aprenderem com as lições do passado. Definida segundo

preceitos retóricos, a escrita da história deveria, assim, ser bem trabalhada pelo orador. Esses mesmos preceitos retóricos, no entanto, também afirmavam a necessidade, por parte do historiador/orador, de resguardar a verdade dos fatos narrados, distanciando a história das fábulas. Daí os esforços desses humanistas em restabelecer os textos antigos através de métodos críticos e filológicos, como uma condição para sua função retórica. A verossimilhança eficaz da escrita histórica humanista é construída, portanto, tanto pelas pesquisas filológicas como pela ordenação retórica do material, não se apresentando esses dois elementos como antagonônicos.

## Antiquariado, erudição e filosofia

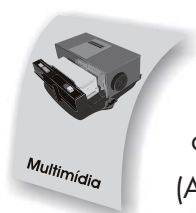
A partir do final do século XVII, essa tradição erudita começa a ser contestada por alguns autores. Uma série de críticas lhe serão dirigidas, afirmando a falta de credibilidade dos testemunhos históricos e, por consequência, a impossibilidade de sustentar algum conhecimento seguro a respeito do passado, como o fez François de la Mothe Le Vayer (1588-1672), com sua obra *Du peu de certitude qu'il y a en histoire* ("Da pouca certeza que há no conhecimento histórico") (1668). Essas críticas foram denominadas de "pirronismo", em referência à escola cética de mesmo nome que existiu na antiguidade.



O ceticismo pirrônico foi uma tradição da corrente filosófica, fundada por Enesidemo de Cnossos no século I d.C. e divulgada por Sexto Empírico, no século III. Seu nome vem do filósofo Pirro de Élis, um cético que teria vivido cerca de 360 a 270 a.C. A existência de Pirro de Élis, contudo, não é assegurada e pouco se sabe de sua vida.

O pensamento cético, tal como adotado nos tempos modernos, está ligado a uma adesão ao pensamento racional e científico, que exige provas e demonstrações a respeito de todas as crenças e formas de conhecimento.

Você pode ler mais informações sobre o ceticismo no link: <http://revistacult.uol.com.br/home/2010/03/o-inicio-sexto-empirico-e-o-ceticismo-pirronico/>.



O cineasta sueco Ingmar Bergman (1918-2007) abordou essa atitude cética em seu filme *O rosto* (Ansiktet), de 1958. Este filme narra a história de um grupo de artistas que chega a Estocolmo para se apresentar. Entre os números da apresentação, inclui-se o hipnotismo. No entanto, eles terão de enfrentar o ceticismo dos habitantes da cidade. Bergman narra, neste filme, o confronto entre o inexplicável e o racionalismo, e como, neste confronto, muitas vezes se esconde atitudes de natureza social, como intolerância e humilhação.



Dentre as críticas dirigidas ao conhecimento histórico, uma das mais famosas foi a do filósofo francês René Descartes (1596-1650). Em seu *Discurso sobre o Método*, de 1637, ele havia negado à história a capacidade de ensinar algo de útil ao homem. Para ele,

Mesmo as histórias mais fiéis, se não mudam nem aumentam o valor das coisas pra torná-las mais dignas de serem lidas, pelo menos omitem quase sempre as mais baixas e menos ilustres circunstâncias: daí resulta que o resto não pareça tal como é e que aqueles que regulam seus costumes pelos exemplos que extraem delas estejam sujeitos a cair nas extravagâncias dos Paladinos de nossos romances, e a conceber propósitos que ultrapassam suas forças (DESCARTES, 1996, p. 10).

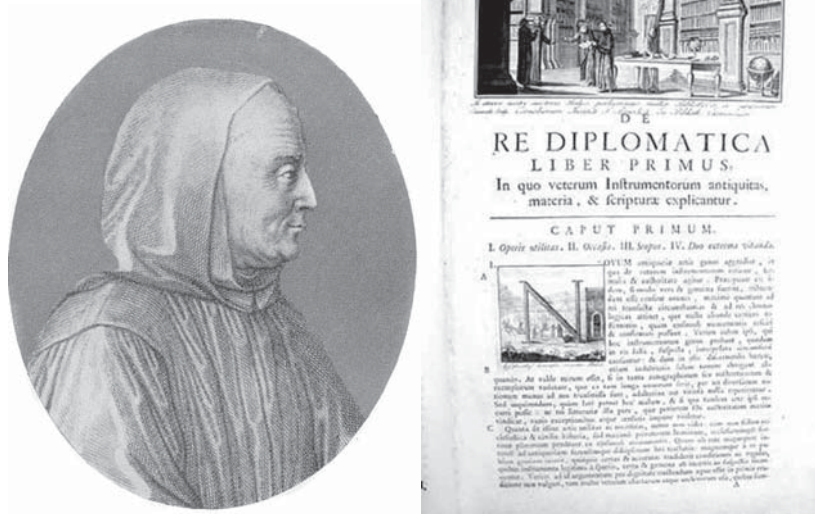
A falta de credibilidade dos testemunhos históricos, somada à ingenuidade e aos interesses dos historiadores ao comporem suas histórias, tornaria irresponsável o seu uso como fonte de autoridade para guiar as ações dos homens. Como seguir os exemplos de personagens antigos se não podemos ter certeza do que eles fizeram, ou se sequer existiram? Para Descartes, seria somente através da razão dedutiva, como acontece no raciocínio matemático, que os indivíduos poderiam chegar a alguma certeza acerca do mundo, não deixando espaço para conhecimentos como o histórico, que era então aproximado das fábulas.

Diante desses ataques ao conhecimento histórico, surge na Europa, no século XVII, uma série de eruditos que vão contra-atacar, defendendo a capacidade de o homem conhecer o passado com graus de certeza variáveis. Esses eruditos e antiquários afirmarão, em conjunto com pesquisas empíricas, o valor positivo do conhecimento histórico, procurando demonstrar de que modos a crítica pautada em testemunhos diversos, tanto de textos como de objetos, pode afiançar a existência pretérita de determinados fatos.



É nesse momento que vão ser sistematizados em tratados os métodos de suas pesquisas, configurando determinadas disciplinas como a numismática (estudo de moedas e medalhas antigas), a epigrafia (estudo de inscrições antigas), a paleografia (estudo de manuscritos antigos) e a diplomática (estudo da autenticidade de documentos). Segundo Arnaldo Momigliano, a partir de então um novo tipo de tratado começa a aparecer, substituindo a *ars historica* renascentista, e que se limitaria praticamente aos métodos de interpretação e de crítica das fontes (MOMIGLIANO, p. 260). De fato, esses novos tratados vão deixar de se ocupar com as maneiras corretas de escolher, ordenar e dispor a matéria histórica, visando agradar e mover o público a que se destina, segundo os preceitos da retórica clássica e renascentista, para concentrar-se no processo de estabelecimento do fato histórico em sua autenticidade.

Estes tratados metódicos acabaram por formular e formalizar uma série de técnicas de crítica histórica que seriam usadas, posteriormente, pelos historiadores do século XIX. No entanto, ainda aqui devemos tomar cuidado para não atribuir a estes autores a intenção de criar um método científico próprio à escrita moderna da história, tal como vimos presente em Ranke. A intenção de defender a possibilidade e a validade do conhecimento do passado frente aos ataques dos céticos podia estar orientada a objetivos e sentidos bastante específicos, mas distintos, novamente, daqueles que entendemos como os da moderna crítica histórica. Para ficar com apenas um exemplo, podemos citar o religioso beneditino francês Jean Mabillon (1632-1707), autor tão emblemático, como Lorenzo Valla, por ter escrito a *Ars diplomatica*, na qual sistematiza os métodos de garantir a autenticidade de documentos, principalmente medievais.



**Figura 2.3:** Jean Mabillon e primeira página da obra *De Re Diplomatica*.

Fontes: [http://pt.wikipedia.org/wiki/Jean\\_Mabillon](http://pt.wikipedia.org/wiki/Jean_Mabillon) e <http://tenthmedieval.wordpress.com/tag/mabillon/>

Para Mabillon, contudo, este método não tinha como finalidade o conhecimento do passado naquilo que ele tinha de específico, na sua particularidade histórica. Como religioso, ele aplicava sua arte crítica com o objetivo de garantir a autenticidade dos santos canonizados que haviam feito parte de sua ordem religiosa. O que estava por trás desse trabalho era o reconhecimento de que a autoridade da tradição, representada por esses nomes de santos, só poderia ter validade diante dos ataques de que era alvo, se conseguisse provar sua autenticidade. A busca da verdade dos fatos vinha a ser defendida como uma garantia a esses usos da história. Como afirmou Mabillon:

Pois como o verdadeiro conhecimento da história é a regra da prudência humana nas coisas civis, o fundamento da tradição na Igreja nas coisas da fé, o modelo de conduta dos homens nos costumes: tudo isto faz culpável aquele que, fazendo profissão de oferecer estas regras, estes fundamentos e estes modelos, não se ocupa nem um pouco com a verdade das coisas que são o seu fundamento (MABILLON, 1990, p. 104).

A história, portanto, continuava a ser compreendida com uma fonte de autoridade para o presente, um repertório de exemplos morais e um receptáculo de experiências que delimitavam as possibilidades de ação dos indivíduos. Era devido a essa importância em resguardar sua autoridade que esses eruditos desenvolveram e aprimoraram suas técnicas de crítica, estabelecendo a autenticidade de determinados textos, demonstrando a falsidade de outros.

Todo o esforço desses eruditos e antiquários em aprimorar os métodos de crítica e aplicá-los na autenticação de documentos resultou, de fato, no estabelecimento de critérios bastante seguros de verificação documental. No mesmo momento, porém, em que os antiquários firmavam seu saber sobre o estudo de medalhas, inscrições e manuscritos antigos, demonstrando a possibilidade de sua autenticação, começaram a ser alvos de outras críticas. Estas críticas, agora, não vinham mais dos céticos que negavam a possibilidade do conhecimento histórico, mas dos filósofos iluministas, cuja concepção de história relegava o trabalho dos eruditos a uma mera curiosidade, a um colecionismo, a uma mania de coisas antigas sem valor. Na medida em que a história, para os iluministas, deveria ser submetida a uma reflexão filosófica, fazendo ver os caminhos de progresso e decadência da humanidade, não lhes interessava ater-se aos detalhes de moedas e de inscrições, muito menos ater-se ao estabelecimento de pequenos fatos, como estabelecer em que ano, exatamente, algum texto antigo foi escrito.

Na Enciclopédia, obra máxima do Iluminismo, os antiquários eram pintados como criaturas exóticas, alheios ao mundo a sua volta, como meros colecionistas (MILLER, 2000). Inclusive, um pintor ligado aos círculos iluministas, Jean Baptiste Chardin (1699-1779), representou em um quadro os antiquários através da figura de um macaco, contemplando uma moeda antiga. Essas críticas ao Iluminismo, como veremos a seguir, implicariam em uma profunda mudança no modo como a escrita da história passaria

a ser concebida, resultando em sua forma e institucionalização modernas. A partir de então, aquela tradição erudita e antiquária perderia seu sentido, sendo substituída (ou reapropriada) pela crítica histórica moderna.



**Figura 2.4:** Jean-Baptiste-Siméon Chardin, *Le singe antiquaire*.

Fontes: <http://www.fflch.usp.br/dh/heros/traducoes/fgrh/hecateu/fragmentos.html>



### Atende ao Objetivo 3

4. Leia o seguinte trecho, do filósofo iluminista Voltaire, no qual ele descreve os objetivos de sua história filosófica do século de Luís XIV. E, a partir do que você estudou até aqui, identifique os principais elementos que diferenciam a concepção antiquária e erudita desta concepção iluminista de conhecimento histórico.

A obra é dividida em capítulos. Cerca de vinte são dedicados à história geral: são vinte afrescos, narrando os grandes eventos da época. As figuras principais estão em primeiro plano, a multidão está ao fundo. Quem se importa com os detalhes! A posteridade negligencia todos eles, pois eles são uma espécie de vermes que corroem as grandes obras. O que caracteriza o século, o que causou a sua decadência, aquilo que importará daqui a cem anos – é isso o que eu quero estabelecer hoje (VOLTAIRE, apud STERN, 1973, p. 39).

---

---

---

---

---

---

---

---

---

---

### *Resposta Comentada*

Voltaire afirma como objetivo de sua obra uma pintura (afrescos) dos grandes eventos da época, ou seja, sua escrita irá oferecer visões panorâmicas da história, sem ater-se à descrição de detalhes históricos. Para essa concepção iluminista, os detalhes com os quais se ocupam os eruditos só atrapalham a escrita da história, pois não permitem perceber as questões realmente importantes. Enquanto um erudito podia dedicar toda uma obra apenas para elucidar alguma passagem obscura de um autor antigo, os filósofos iluministas buscavam construir narrativas dos progressos da humanidade. Assim, o estabelecimento dos fatos e a crítica textual, cara aos antiquários e eruditos, não interessava aos iluministas, pois tais detalhes não seriam capazes de esclarecer as grandes questões filosóficas que lhes interessavam dirigir ao passado, como a decadência e o progresso das civilizações.

## A crítica moderna e a tradição antiquária

Depois de estudarmos as práticas eruditas, desenvolvidas desde o Humanismo renascentista até o século XVIII, para o estabelecimento e crítica dos textos antigos em sua autenticidade, cabe agora perguntar: em que medida essa tradição erudita afetou o processo de formação da crítica histórica moderna e sua institucionalização universitária, através de historiadores como Ranke? Qual a relação que historiadores do começo do século XIX estabeleceram com essa tradição crítica? Como vimos anteriormente, para Arnaldo Momigliano haveria uma continuidade direta entre os antiquários e os historiadores modernos. Nesta última parte da aula, vamos discutir até que ponto podemos identificar nossos métodos modernos de pesquisa histórica com aquelas práticas eruditas anteriores.

Como afirma Anthony Grafton, esses novos eruditos, os historiadores modernos, que se tornariam os responsáveis pela disciplinarização da história, praticamente não reconheciam naquela tradição erudita, sistematizadas em tratados chamados *artes historicae* um modelo pertinente às suas preocupações (GRAFTON, 2007, p. 226). Se os antiquários desenvolveram, de fato, a maior parte dos instrumentos de crítica textual que caracterizariam a crítica histórica moderna, haveria, por outro lado, uma forte razão para não se reconhecerem naquela tradição. Essa posição de distanciamento, e mesmo de estranhamento frente àquela tradição, devia-se a uma mudança na forma como os historiadores do século XIX passavam a se relacionar com o passado.

Como já foi dito, um dos fatores que promoveu o distanciamento daquela tradição antiquária foi a nova concepção de história elaborada pelos filósofos iluministas. A busca por uma sistematização filosófica da narrativa histórica, pautada em conceitos, como civilização e progresso, fez com que o modelo de pesquisa antiquária, centrada nos detalhes e na reconstrução sincrônica de sociedades do passado, desse lugar a uma ordenação diacrônica, na qual as sociedades seriam compreendidas em sua sucessão no

tempo. É justamente nesse momento que surge a ideia de uma história universal, que abrangeria toda a humanidade em um mesmo processo (KOSELLECK, 2006).

No bojo dessa mudança, a relação que os homens passaram a ter com o passado deixou de ser caracterizada pela continuidade da experiência. Como vimos, a *ars historica* direcionava seus esforços no sentido de retirar lições do passado, uma vez que esse passado era compreendido como fonte de autoridade e modelo para as ações. A história, compreendida como mestra da vida, mostrava aos homens através de seus exemplos tudo aquilo que poderia vir a acontecer, já que a natureza humana permanecia idêntica. A partir do final do século XVIII, devido a experiências como a Revolução Industrial, a Revolução Francesa e a Revolução Americana, os exemplos do passado passaram a não mais oferecer aos homens uma referência para compreender as novidades que experimentavam. Essa sensação de aceleração do tempo, como se as novidades técnicas e políticas se acumulassem a cada dia, fez com que o passado passasse ser visto como algo estranho e distante, não havendo mais uma relação de continuidade de experiências. É justamente essa sensação de distanciamento do passado que mudou a forma de conhecê-lo. Agora, o que passava a motivar a pesquisa sobre a história não era mais estabelecer a autoridade da tradição, mas antes compreender a especificidade e a singularidade do passado.



Através do seguinte site  
<http://www.fflch.usp.br/dh/heros/antigosmodernos/seculoxix/ranke/prefacio.html>,  
do grupo de pesquisas “Antigos e Modernos”,  
coordenado pelo professor doutor Francisco Murari Pires, da USP, você pode ter acesso a excertos de textos de vários historiadores, antigos e modernos. Ali, você pode acessar os textos de historiadores antigos, como Tucídides e Heródoto; textos do Humanismo renascentista, como Maquiavel; além de textos de

historiadores modernos, como Ranke e Niebuhr. Além disso, estão disponíveis neste *site* artigos científicos, reproduções de quadros e listas de filmes, versando sobre a relação estabelecida entre autores antigos e modernos na construção de representações acerca da escrita da história.

Interessante perceber, inclusive, que mesmo o processo de crítica histórica, desenvolvido pelos eruditos e antiquários, por mais que visasse tirar lições do passado, acabou por contribuir com a corrosão de sua autoridade, ou seja, as ferramentas críticas que foram elaboradas pelos antiquários para aproximar com mais eficiência o passado do presente, acabaram contribuindo por produzir, ao final, o distanciamento mesmo do passado.

Como vimos anteriormente, para além de todas as diferenças existentes entre os praticantes da *ars historica*, todos concordavam que a tarefa de um “leitor” treinado deveria ser, por um lado, estabelecer uma “ordem” em sua biblioteca, identificando as falsificações e os textos autênticos e devolvendo cada autor a seu tempo e lugar; por outro lado, após realizada essa tarefa crítica, deveria estabelecer quais autores ainda poderiam oferecer conselhos práticos à ação. A formalização da *ars historica* convergia, portanto, com a operacionalidade do *topos* da *historia magistra*, ou seja: a história como mestra da vida. Assim, se os eruditos e antiquários esforçavam-se para estabelecer a autenticidade de um autor antigo, como Tucídides, a justificativa disso era que poderiam aprender a agir em seu presente através da leitura de sua obra, que era entendida como um modelo. *O esforço crítico era canalizado justamente para uma relação de continuidade com o passado, pautada na tradição.*

No entanto, como aponta Anthony Grafton, uma vez realizado esse exercício crítico coletivamente, ficava cada vez mais difícil para esses eruditos conciliarem uma crítica filológica que situasse os textos em seus próprios contextos históricos com a atitude retórica de torná-los relevantes para sua contemporaneidade. O aprimoramento



das técnicas de pesquisa histórica – aliada àqueles outros fatores externos de aceleração do tempo – contribuiu com a construção de uma visão mais complexa sobre o passado, inviabilizando as suas aproximações com o presente. Desse modo, retórica e crítica histórica estariam, daí em diante, profundamente separadas.

O historiador Benedetto Bravo, ao fazer uma história da palavra “crítica”, ressaltou como esta palavra vinculava-se, na Idade Moderna, a um trabalho de emendar e corrigir textos da tradição clássica, detectando sua autenticidade ou falsidade, e visando seu uso no presente. A partir do século XVIII, o que ele percebeu foi como a palavra “crítica” passa a ser usada com outro objetivo, a saber: *não mais apenas como um juízo de veracidade, mas, principalmente, como um ato de interpretação*. O que importava, então, era interpretar os textos do passado, para além de sua autenticidade, como modo de compreensão histórica (BRAVO, 2006). É este o sentido de crítica histórica presente em historiadores, como Ranke. A partir daí, a disciplina histórica será caracterizada pela tarefa de uma crítica documental, voltada para a construção de uma narrativa interpretativa do passado. As metodologias de interpretação histórica que você estudou na primeira aula de nosso curso e que serão trabalhadas nas aulas seguintes – a analítico-dedutiva, a analítico-indutiva, a dialética e a hermenêutica – vão ser erigidas para suprir essa necessidade da disciplina histórica moderna de dar um novo sentido ao passado, tornando-o um objeto de conhecimento autônomo. O historiador moderno é aquele, portanto, que concilia pesquisa documental e interpretação, produzindo uma narrativa que dê ordem ao processo histórico por ele estudado.

Nesse sentido, compreende-se a relação de distanciamento, estabelecida pela crítica filológica da disciplina histórica moderna frente à tradição da *ars historica* – que eles respeitavam, mas não se identificavam. Como coloca Grafton, para esses novos historiadores, a tarefa da leitura dos historiadores antigos resumia-se a “simplesmente encontrar cada historiador em seu absoluto isolamento e singularidade: as lições da história não eram mais morais e políticas, mas puramente intelectuais” (GRAFTON, 2007, p. 254).

## CONCLUSÃO

Como vimos nesta aula, o surgimento da crítica histórica moderna, em autores como Ranke, caracterizou-se por uma postura de distanciamento frente ao passado e à tradição. Sua finalidade era, justamente, submeter toda tradição ao juízo crítico do historiador, como um sujeito capaz de estabelecer a verdade dos fatos. Se ela herdou da tradição erudita e antiquária os instrumentos e as técnicas de crítica dos textos e documentos antigos, a crítica histórica moderna recusou a ambição de conceber o passado como um modelo para o presente. O passado, portanto, não se apresenta mais, para essa disciplina moderna da história, como um repertório de experiências ainda válidas para o presente. Ao contrário, o passado passa a ser compreendido em sua singularidade e como algo completamente distinto e distante das experiências do presente. Ao historiador moderno caberia apenas reconstruir esse passado, na sua factualidade, em “suas inúmeras diversidades” e em “suas incessantes modificações”, de maneira tão neutra e objetiva como o fazem outras ciências como a Geologia ou a Química.

### *Atividade Final*

---

#### **Atende ao Objetivo 4**

Leia com atenção o texto a seguir, do historiador francês do século XIX, Fustel de Coulanges, e identifique a partir do que você estudou nesta aula as principais diferenças que caracterizam o estudo do passado na crítica histórica moderna e na tradição retórica e antiquária.

A história não é uma arte que vise narrar com encanto. Não se assemelha nem à eloquência nem à poesia. O historiador pode ter imaginação; ela lhe é até indispensável; pois é necessário que ele forme no espírito uma imagem exata, completa e vida das

sociedades de outrora; mas a história não é o produto da imaginação. Também não é uma espécie de "anexo" da moral. Seu objetivo não é formular juízos sobre as coisas e os homens. Houve quem a definisse como a "consciência do gênero humano e a educação da vida". Ela teria, portanto, como finalidade suprema, dar-nos lições de comportamento e ensinar-nos a amar o bem e a odiar o mal. Seria a recompensa póstuma da virtude e o castigo do vício ou do crime, um protesto imortal em favor da justiça e do direito (em meio aos abusos da força). Por muito respeitável que seja essa opinião, não a compartilho. (...) A história é uma ciência pura, uma ciência como a Física ou a Geologia. Ela visa apenas encontrar fatos, descobrir verdades. Estuda o ser humano em suas inúmeras diversidades, em suas incessantes modificações, como a Fisiologia estuda o corpo humano, ou como a Geologia observa e conta as revoluções do globo (COULANGES apud HARTOG, 2003, p. 305).

This image shows a blank sheet of white paper with horizontal ruling lines. The lines are evenly spaced and run across the width of the page. There are no margins, text, or other markings on the paper.

### Resposta Comentada

Neste trecho, Fustel de Coulanges traça uma clara oposição entre a História, concebida enquanto ciência ou disciplina “pura”, e a concepção retórica de escrita da história. A história, para ele, não deve ser confundida com uma narração “eloquente”, bem ordenada, cuja finalidade é retirar ensinamentos e lições morais de um passado concebido como modelo. Assim como para Ranke, a escrita moderna da história, para Fustel, caracteriza-se pela crítica documental e pela busca da verdade histórica em si mesma, e não para fins morais. Por isso, Fustel de

Coulanges afirma que a História deve ser uma ciência “pura”, como a Física ou a Geologia. Ao historiador, cabe elucidar o passado “em si mesmo”, em sua singularidade, e descobrir verdades factuais, sem atribuir juízos morais sobre esses fatos, ou seja, a crítica histórica moderna, tal como defendida por autores como Ranke e Fustel de Coulanges, busca estabelecer a crítica metódica dos documentos sem a finalidade de erigir modelos para o presente, como o fazia a concepção retórica de escrita da história, mas apenas estudar “o ser humano em suas inúmeras diversidades, em suas incessantes modificações”.

## RESUMO

A crítica histórica moderna pauta-se na distinção entre fontes primárias e fontes secundárias. Desde que se tornou uma disciplina acadêmica, no século XIX, a História não baseia mais seus relatos em “autoridades”, como o fazia a concepção retórica de história, mas apenas em documentos autênticos. As técnicas de crítica documental que definem o método da disciplina moderna da História, no entanto, também são o produto de uma história. Foram os eruditos e os antiquários dos séculos XV ao XVIII que elaboraram boa parte das técnicas, utilizadas na crítica histórica moderna. É fundamental ao historiador moderno, portanto, conhecer como essas técnicas de crítica textual foram elaboradas e quais eram suas finalidades, estabelecendo as continuidades e as discontinuidades que o vinculam e distanciam-no da aquela tradição.

## Informação sobre a próxima aula

Na próxima aula, vamos abordar o método analítico-dedutivo no conhecimento histórico.

# Aula 3

Método analítico-  
dedutivo: em busca  
dos fatores não  
intencionais da  
ação histórica

*Rodrigo Turin*

## Meta da aula

Apresentar o método analítico-dedutivo e seu uso no conhecimento histórico.

## Objetivos

Esperamos que, ao final desta aula, você seja capaz de:

1. identificar a concepção de conhecimento analítico-dedutivo, a partir da obra de Auguste Comte;
2. relacionar a concepção de conhecimento analítico-dedutivo de Comte com seu projeto de uma ciência da sociedade;
3. descrever a sistematização da metodologia analítico-dedutiva na obra de Taine;
4. reconhecer a aplicação historiográfica da metodologia analítico-dedutiva na obra de Sílvio Romero.

## INTRODUÇÃO

Nesta aula, veremos como o método analítico foi estruturado no campo do conhecimento histórico do século XIX. Na aula introdutória deste curso, você já estudou a classificação do historiador Jörn Rüsen e no que consistem os métodos hermenêutico, dialético e analítico. Retomaremos, aqui, apenas alguns elementos da variante do método analítico, para que você possa acompanhar com mais proveito a discussão desta aula.

Para Rüsen, o método analítico do saber histórico define-se, basicamente, por tratar “dos efeitos de fatores de tipo não intencional na mudança temporal do homem e de seu mundo” (RÜSEN, 2007, p. 149). Ou seja, no método analítico não interessa ao historiador resgatar o que os testemunhos do passado podiam dizer intencionalmente sobre eles mesmos. Os testemunhos do passado são entendidos, antes, como indícios que permitem reconstruir forças e circunstâncias históricas sobre cujos sentidos os atores não podiam ter consciência. Essas circunstâncias históricas que o método analítico busca explicar têm um caráter objetivo, podendo ser reconstruídas e explicadas através do estabelecimento de relações causais e de dados quantitativos.

Na variante dedutiva do método analítico, o historiador busca submeter o seu material empírico ao questionamento de uma teoria, previamente formulada, de *explicação geral* do processo histórico ou da estruturação da sociedade. Tais teorias podem vir a ser confirmadas, criticadas, modificadas ou refutadas pelos fatos pesquisados. De todo modo, o que interessa ao método analítico-dedutivo de explicação histórica é subsumir as singularidades dos eventos à generalidade da explicação teórica. Essa metodologia de pesquisa da História assumiu diferentes configurações e propósitos na escrita da história, desde o Cientificismo e Positivismo do século XIX até as teorias estruturalistas do século XX.

Com o objetivo de exemplificar essa modalidade metodológica, estudaremos nesta aula as propostas teórico-metodológicas elaboradas no século XIX por Auguste Comte e Hippolyte Taine, assim como a sua utilização pelo crítico literário brasileiro Sílvio Romero.

## O Positivismo de Auguste Comte

Isidore Auguste Marie François Xavier Comte (**Figura 3.1**) nasceu em 1798, na cidade de Montpellier, França. Coursou a Escola Politécnica de Paris, instituição criada após a Revolução Francesa e implementada por Napoleão, cujo objetivo era modernizar e padronizar o ensino voltado às elites civis e militares que governariam a França após a queda do Antigo Regime. Nesta escola, Comte teve uma ampla e sólida formação em ciências exatas e naturais. Essa formação marcaria profundamente o modo como desenvolveu seu pensamento sobre a sociedade e a História.



**Figura 3.1:** Auguste Comte.

Fonte: [http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/thumb/b/b3/Auguste\\_Comte.jpg/414px-Auguste\\_Comte.jpg](http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/thumb/b/b3/Auguste_Comte.jpg/414px-Auguste_Comte.jpg)



Outra experiência marcante de sua trajetória foi o período em que trabalhou como secretário de Henri de Saint-Simon (1760-1825) (**Figura 3.2**), filósofo e economista francês de origem aristocrática, mas que propunha uma ampla reforma social, baseada no progresso dos conhecimentos científicos, a partir da qual a sociedade passaria a ser dividida e organizada por princípios puramente racionais.



**Figura 3.2:** Conde de Saint-Simon.

Fonte: [http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/5/59/Henri\\_de\\_Saint-simon\\_portrait.jpg](http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/5/59/Henri_de_Saint-simon_portrait.jpg)

A vasta obra de Comte estende-se por dezenas de livros, alguns compostos por vários volumes. Entre as obras de maior destaque estão: *Curso de Filosofia Positiva* (1830-1842), *Discurso sobre o espírito positivo* (1848), *Sistema de política positiva* (1851-1854), *Catecismo positivista* (1852), *Apelo aos conservadores* (1855). Seu trabalho foi um dos que mais influenciou no pensamento social do século XIX, atingindo a produção intelectual não apenas de países europeus, como a Inglaterra, Itália e Espanha, mas também de países da América. No Brasil, a recepção da filosofia de Comte foi bastante intensa, fazendo-se presente como uma referência importante em

diversos autores, como: Luís Pereira Barreto, Tobias Barreto, Sílvio Romero, José Veríssimo, Cândido Rondon, Miguel Lemos e Teixeira Mendes. Esses dois últimos foram os responsáveis pela criação da Igreja Positivista do Brasil, que congregava intelectuais e políticos partidários da última fase do pensamento comtiano, voltado para uma “religião da humanidade”.



O pensamento de Auguste Comte costuma ser dividido, pelos estudiosos, em dois momentos distintos: o primeiro é mais marcado pela busca de sistematizar sua filosofia positiva como forma de construção científica do conhecimento, conforme presente em seu livro *Curso de Filosofia Positiva*; no segundo momento, representado por livros como *Catecismo positivista*, Comte revaloriza o papel dos sentimentos para a sociedade, aliados à razão, projetando a ideia de uma religião da humanidade e dando um caráter religioso ao Positivismo.



**Figura 3.3:** Templo positivista em Porto Alegre.

Fonte: [http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/thumb/8/81/Templo\\_Positivista\\_em\\_Porto\\_Alegre.JPG/800px-Templo\\_Positivista\\_em\\_Porto\\_Alegre.JPG](http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/thumb/8/81/Templo_Positivista_em_Porto_Alegre.JPG/800px-Templo_Positivista_em_Porto_Alegre.JPG)

No Brasil, essa segunda fase do pensamento comtiano encontrou seguidores, como Miguel Lemos e Teixeira Mendes, que fundaram, no Rio de Janeiro, a Igreja Positivista do Brasil, em 1881, contando com seguidores importantes como o marechal Cândido Rondon. Além do Rio de Janeiro, outras cidades como Porto Alegre e Curitiba também possuem, até hoje, igrejas positivistas.

Você pode obter mais informações no *site*:  
<http://www.igrejapositivistabrasil.org.br/>.

A filosofia de Comte ficou conhecida pelo termo “Positivismo”. É importante ressaltar, no entanto, que este termo passou a ser empregado para designar tipos de produções intelectuais bastante diversos. É comum ver esta denominação, por exemplo, sendo atribuída a historiadores, como Leopold von Ranke e Fustel de Coulanges, simplesmente por eles preconizarem a cientificidade da História, através do estabelecimento de fatos verdadeiros pela crítica de documentos autênticos e originais. Como veremos, contudo, a concepção de Positivismo em Comte, assim como sua visão do que é a verdade no conhecimento histórico, está muito distante daquela concepção defendida por Ranke e Coulanges. Como veremos na próxima aula, estes dois autores ligam-se à metodologia analítico-indutiva, cujos princípios básicos você estudou na primeira aula de nosso curso. Na concepção analítico-indutiva de conhecimento, a verdade histórica não é o produto de uma dedução abstrata de leis e de regras, como veremos em Comte, e sim fruto da experiência e da observação direta de determinada realidade. Designar, portanto, historiadores como Ranke e Coulanges de “positivistas” é um equívoco que devemos sempre ter o cuidado de não cometer, conhecendo as diferenças que caracterizam cada tipo de produção historiográfica.

O que define, então, a concepção positivista de conhecimento? Para Comte, a Filosofia Positivista designa “uma maneira uniforme de raciocinar, aplicada a todos os objetos sobre os quais o espírito humano pode se ocupar” (COMTE, 1830, p. VIII). Uma primeira característica desse pensamento, portanto, é o fato de ele ambicionar uma validade universal, independente da especificidade do objeto com o qual se ocupa. Para Comte, portanto, não há diferença se esse objeto é um evento histórico ou um objeto da natureza; como uma planta, por exemplo. A forma de conhecimento que deve ser adotada para ambos os objetos deve ser a mesma. Outra característica, que vem a definir com mais precisão esse pensamento, vincula-se à sua *positividade*, ou seja: a atribuição à teoria do papel de “coordenação de fatos observados”, capaz de determinar as relações necessárias que os constituem (Ibid, p. VIII). Com essa definição, Comte quer salientar duas coisas:

- a) não há conhecimento positivo sem a observação de fatos;
- b) não há conhecimento positivo sem a coordenação desses fatos por uma teoria.

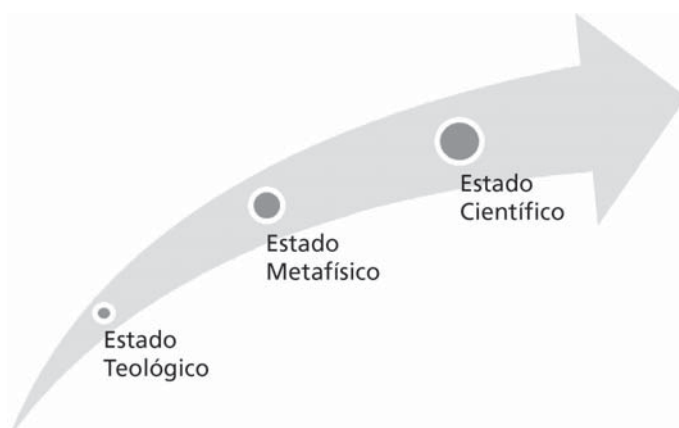
Desse modo, o que garante a positividade do conhecimento não é o simples acúmulo de fatos observáveis, mas a necessidade de coordená-los a partir de uma perspectiva teórica. Ou seja, para que os fatos observados possam fazer sentido ao observador científico, é necessário haver antes uma teoria que oriente a observação, fazendo com que os fatos possam ser relacionados a partir de determinados fatores. Para Comte, como destacou Gustavo de Lacerda, a

necessidade da empiria consiste muito mais na exigência da verificação das afirmações teóricas que na postulação de ‘fatos puros’ e na descoberta da dinâmica da realidade pela simples inspeção dessa realidade e/ou pelo acumular de informações isoladas (LACERDA, 2009, p. 332).

Esta primeira definição, no entanto, não esgota o problema. Afinal, para Comte, a relação entre empiria e teoria é uma condição antropológica do conhecimento. Todo o conhecimento produzido pelos homens na História baseou-se, de uma maneira ou de outra, nessa relação

entre fatos e teoria. É apenas na Modernidade, contudo, que se tornou possível que aquela coordenação dos fatos fosse regulada por uma teoria positiva, e não mais por pressupostos teológicos ou metafísicos, como havia ocorrido na Antiguidade e na Idade Média. A questão fundamental, desse modo, e que está na base de sua filosofia, é que o conhecimento positivo só é possível em determinada fase do desenvolvimento histórico da humanidade. Assim, a definição do que é a filosofia positiva depende, em última instância, de uma teoria prévia sobre o sentido histórico que determina as suas condições de possibilidade.

Esta teoria é chamada por Comte de a “lei dos três estados”. Segundo esta lei, “cada um dos ramos de conhecimento passa por três estados teóricos diferentes: o estado teológico, ou fictício; o estado metafísico, ou abstrato; o estado científico, ou positivo” (COMTE, 1830, p. 3). Estas fases fariam parte da natureza humana, manifestando-se tanto individual como historicamente. No primeiro estado, ou etapa, os agentes humanos dirigem suas indagações à natureza íntima dos seres, às causas primeiras e finais de todos os fenômenos, representando esses fenômenos como produtos de agentes sobrenaturais. No segundo estado, o metafísico, esses agentes sobrenaturais são substituídos por forças abstratas inerentes aos diversos seres do mundo, sendo estas forças abstratas as causas dos fenômenos. Por fim, no terceiro e último estado, o positivo, o homem reconhece suas limitações em conhecer as causas primeiras e finais dos fenômenos, como a origem e o destino do universo, e concentra-se em descobrir as leis que regulam as relações entre eles (**Figura 3.4**).



**Figura 3.4:** A lei dos três estados de Comte.

A concepção positiva de conhecimento que Comte procura sistematizar é a manifestação, portanto, da etapa de desenvolvimento histórico da humanidade na qual as concepções teológicas e metafísicas são substituídas por uma visão científica do mundo. Para Comte, desse modo, “a característica fundamental da filosofia positiva é de olhar todos os fenômenos como sujeitos a leis naturais invariáveis, cuja descoberta precisa e a redução ao menor número possível são o fim de todos nossos esforços” (COMTE, 1830, p. 14).

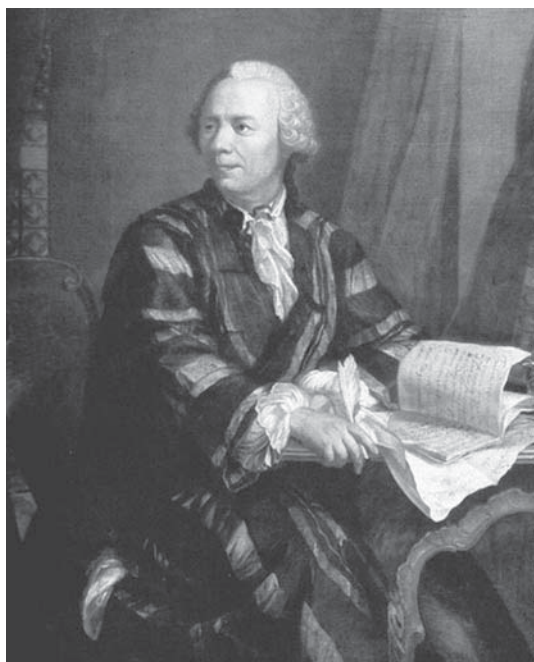
A maior evidência de que a humanidade estava ingressando em sua fase positiva podia ser observada, segundo Comte, no próprio progresso que vinha ocorrendo em diversos ramos da ciência. Os avanços da Astronomia, da Física e da Química tornavam irrefutável a eficácia, atingida pelo conhecimento científico. Havia, no entanto, apenas uma lacuna a todo esse progresso científico. Para Comte, era necessário que o conhecimento científico fosse estendido igualmente à sociedade, tornando-a *um objeto* autônomo da ciência, do mesmo modo como eram os objetos da natureza. Grande parte do esforço de Comte era justamente o de construir essa ciência da sociedade, à qual ele denominou, em um primeiro momento, de Física Social, mudando, posteriormente, para Sociologia.



**Figura 3.5:** Sir Isaac Newton (1642–1727), físico inglês, autor da obra *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica*, de 1687, considerada uma das mais influentes em História da Ciência, onde é descrita a lei da gravitação universal e as três leis de Newton, principais pilares da Mecânica Clássica.

Fonte: <http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/5/5b/Hw-newton.jpg>





**Figura 3.6:** Leonhard Euler (1707–1783), físico e matemático suíço, considerado um dos mais proeminentes matemáticos do século XVIII (obra de Emanuel Handmann).

Fonte: [http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/thumb/6/60/Leonhard\\_Euler\\_2.jpg/480px-Leonhard\\_Euler\\_2.jpg](http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/thumb/6/60/Leonhard_Euler_2.jpg/480px-Leonhard_Euler_2.jpg)



**Figura 3.7:** Antoine Laurent de Lavoisier (1743–1794) foi o químico francês considerado o criador da Química moderna (gravura de Louis-Jean Desire Delaistre, baseada em desenho de Julien-Leopold Boilly).

Fonte: [http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/6/6c/Antoine\\_lavoisier\\_color.jpg](http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/6/6c/Antoine_lavoisier_color.jpg)

Assim como nas demais ciências, caberia à Sociologia descobrir as leis que regiam as relações sociais e sua história. Aqui podemos observar como Comte estende e aplica o método analítico-dedutivo para o estudo da sociedade. Para ele, não interessava à Sociologia o estudo de singularidades históricas, o estabelecimento de fatos, mas antes a coordenação dos diversos fatos sociais em um sistema teórico capaz de desvendar as leis que os regulavam. Através de métodos de investigação precisos, como a Estatística, seria possível perceber, por detrás da aparente desordem das relações sociais, as leis secretas da sociedade. Além do mais, como afirmou Raymond Aron, a teoria sociológica de Comte é essencialmente holista, ou seja, as partes só podem ser explicadas quando inseridas em uma totalidade (ARON, 1967, p. 83). Nesse sentido, seria impossível compreender o estado de um fenômeno social particular sem o relacionar ao todo social. Do mesmo modo, não poderíamos compreender um evento histórico qualquer, segundo Comte, sem o relacionar à totalidade do sentido histórico. No método analítico-dedutivo comtiano, os fenômenos ou fatos sociais são estudados como indícios que devem conduzir a uma realidade que os transcende e, ao mesmo tempo, os explica. Esta realidade são as leis e regras sociais.

É interessante perceber, assim, a partir de quais modelos de explicação a sociedade pôde tornar-se um objeto de estudo. Como não havia, ainda, tradições e instituições que se ocupassem daquilo que conhecemos hoje por ciências humanas, os primeiros pensadores a proporem a construção de uma Sociologia fizeram uso de modelos retirados das ciências exatas e naturais (Heilbron, 1995, p. 81). É o que Comte faz, não apenas ao buscar leis análogas às da Física e às da Matemática para explicar os fatos sociais, como também ao pressupor a sociedade como uma espécie de organismo, o qual deveria ser entendido na totalidade de seus mecanismos de sobrevivência e de mudanças (BLANCKAERT, 2004).

Essa concepção comtiana de uma “anatomia social” permitia, enfim, conceber a sociedade como regida por uma estrutura e por leis que não poderiam ser mudadas pelo simples arbítrio dos indivíduos.



A sociedade, como um organismo, teria leis próprias, que não poderiam ser mudadas pela vontade das pessoas. E na medida em que essa sociedade também não podia mais ser justificada através de pressupostos teológicos, tal como o foi durante a Idade Média, caberia agora à ciência um papel de destaque no modo como as relações sociais deveriam ser pensadas e legitimadas. O cientista social, assim como o médico, deveria conhecer como funcionam os mecanismos da sociedade para poder realizar um diagnóstico, dizendo se ela estava “saudável” ou, então, se precisava de alguma “intervenção”. Daí que a Sociologia, nesse modelo, assume como tarefa a elucidação das leis que regulam tanto a estabilidade social como sua dinâmica de mudança. E ao fazê-lo, assume igualmente o papel de oferecer uma orientação racional para as ações políticas. Por isso, Comte depositava em sua filosofia positiva o papel de ser “a única base sólida de reorganização social que deve terminar o estado de crise no qual se encontram, desde muito tempo, as nações mais civilizadas” (COMTE, 1830, p. 48).



A Sociologia de Comte divide-se em duas partes: a Estática e a Dinâmica.

A primeira ocupa-se dos elementos fixos que estruturam a sociedade, “aquelas instituições e aqueles fatos que em todas as sociedades existem, por mais variados que sejam ou pareçam” (LACERDA, 2004, p. 66). Estes elementos são os seguintes: religião, governo, linguagem, família e propriedade. Ainda que estes elementos possam assumir formas e características distintas no decorrer do tempo, não existe, para Comte, sociedade que não seja composta por eles.

A Sociologia Dinâmica, por sua vez, concentra-se no aspecto diacrônico, no modo como as sociedades evoluem ao longo do tempo. O que interessa, aqui, é perceber o modo como aqueles cinco elementos são

desenvolvidos historicamente, encontrando, assim, os padrões de desenvolvimento das sociedades. Como ressalta Gustavo Lacerda, a própria “lei dos três estados, nesse sentido, é claramente uma lei da Sociologia Dinâmica, sua fundadora e seu primeiro resultado sistemático” (LACERDA, 2004, p. 66).



## Atende aos Objetivos 1 e 2

1. Relacione a Filosofia Positiva de Comte em relação ao estudo dos fenômenos sociais com a defesa do uso da Estatística pelo filósofo inglês John Stuart Mill (veja o trecho a seguir), tendo em vista o papel que a teoria exerce na investigação dos fatos no método analítico-dedutivo.

Os dados da estatística, desde que passaram a ser objetos de registro e estudos cuidadosos, permitiram-nos conclusões, algumas das quais bastante surpreendentes para pessoas não habituadas a considerar as ações morais, sujeitas a leis uniformes. Até os acontecimentos que, por natureza, se apresentam mais caprichosos e incertos, e que em qualquer caso individual nenhum grau atingível de conhecimento nos permitiria prever, ocorrem, quando se tomam conta números consideráveis, com um grau de regularidade quase matemático (apud GARDINER, 1984, p. 120).

---

---

---

---

---

---

---

---

## *Resposta Comentada*

Como vimos, a concepção de conhecimento analítico-dedutivo proposta por Auguste Comte busca submeter todo e qualquer material empírico à formalidade de um modelo teórico. A ciência, nessa perspectiva, não deve se limitar àquilo que os sentidos podem perceber. Ela deve, ao contrário, ultrapassar a variedade empírica do mundo para chegar à descoberta de leis elementares e universais. É esta mesma concepção de conhecimento que Stuart Mill propõe ao defender o uso da Estatística. Para ele, a redução da variedade dos grupos e dos elementos sociais a uma série numérica organizada, segundo padrões racionais, tornaria possível a descoberta de leis que regem as ações dos indivíduos, sejam elas casamentos, nascimentos, óbitos, imigrações etc. Todas essas ações seriam reguladas por leis tão certas e determinantes como aquelas da Matemática.

---

## **Hippolyte Taine e a lei dos três fatores**



**Figura 3.8:** Retrato de Hippolyte Taine (1833–1922), por Léon Joseph Bonnat.

Fonte: [http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/d/dd/Hippolyte\\_taine.jpg](http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/d/dd/Hippolyte_taine.jpg)

Esse tipo de abordagem analítico-dedutiva da História, tal como elaborada por Comte, teve uma ampla repercussão na formação dos estudos históricos. Diferentes variações desse método foram aplicadas por diversos autores, como Herbert Spencer, Henry Thomas Buckle e Hippolyte Taine. A força desse método estava na sua aparente capacidade de finalmente possibilitar um conhecimento científico da História, deduzindo as leis que a determinavam. Para exemplificar uma dessas variações de formalização do método analítico-dedutivo, vamos nos concentrar na obra do historiador e crítico literário Hippolyte Taine.

Hippolyte Adolphe Taine nasceu em Vouziers, França, em 1828. Coursou a Escola Normal Superior de Paris, outra instituição de estudos que, junto com a Escola Politécnica, na qual Comte estudou, foi criada após a Revolução Francesa com o objetivo de padronizar e homogeneizar o sistema de ensino francês. Ali, Taine teve uma formação humanista, voltada para a Literatura, mas desde cedo se mostrou profundamente afetado pelos avanços das novas metodologias científicas. O grande objetivo de seus trabalhos seria, justamente, desenvolver uma aplicação científica aos objetos históricos e culturais. Em suas diversas obras, como *Ensaio de crítica e de História*, *História da Literatura Inglesa*, *Filosofia da arte* e *Origens da França contemporânea*, Taine procurou explicar as diferentes manifestações artísticas, políticas e sociais da História como submetidas a regularidades, regidas por causas definidas.

Assim como para Comte, a noção de conhecimento científico defendida por Taine fundamenta-se na necessidade de coordenar os fatos a partir de uma teoria que lhes ordene. Para isso, é preciso que o cientista submeta a etapa indutiva, de indagação dos fatos particulares, à etapa dedutiva, na qual ele irá deduzir daqueles fatos as leis que os determinam. Para Taine, portanto, existem duas operações: a experiência e a abstração. A primeira diz respeito aos fatos em sua complexidade e variedade; a segunda, por sua vez, diz respeito aos elementos simples e abstratos que estão por trás daquela variedade. Os fatos da experiência são, para o cientista, o efeito

desses elementos simples deduzidos pela abstração. O fato de que objetos caíam ao chão quando são soltos no ar, por exemplo, permite deduzir que isso acontece graças ao efeito da força gravitacional.

A partir dessa concepção de conhecimento compartilhada com Comte, Taine salienta a distinção entre erudição e conhecimento científico. O estudo de Letras e de História, segundo ele, sempre foi caracterizado pelo acúmulo erudito de fatos, sendo cultuado como um ornamento, como algo agradável que merecesse ser colecionado. Ou seja, os historiadores costumavam apenas colecionar objetos e documentos sem questioná-los ou submetê-los a nenhuma teoria que permitisse explicá-los. Era contra essa visão ornamental dos estudos das Humanidades que ele direcionava suas críticas, pois essa concepção erudita impossibilitava a transformação da História em uma ciência positiva. Os documentos, fossem eles quais fossem, não deveriam ser acumulados e estudados por si mesmos, como se detivessem alguma autonomia. Sob a perspectiva da ciência, estes documentos deveriam ser tratados como indícios capazes de levar o cientista a descobrir regularidades e causas que estão para além da particularidade dos conteúdos desses documentos. Como diz Taine: “os documentos históricos não são senão indícios por meio dos quais é necessário reconstruir o indivíduo invisível” (Taine, 1863, p. IV). Estes “indivíduos invisíveis” são, justamente, as forças que determinam e causam os efeitos visíveis nos documentos. Eles são, para Taine, os verdadeiros atores do processo histórico.

Este modo de abordar os documentos pode ser melhor visualizado a partir da proposta de Taine para uma história da Literatura. Em sua *História da Literatura Inglesa*, publicada em 1864, ele sistematizou seu método de análise e aplicou-o para explicar as causas que determinavam a produção daquelas obras. A noção de Literatura, ali desenvolvida, deixa de vincular-se seja a uma criação individual, seja a padrões puramente formais de produção. Como diz Taine: “Descobriu-se que uma obra literária não é um simples jogo de imaginação, o capricho de uma cabeça, mas uma cópia dos costumes do meio e um signo de um estado de espírito”

(TAINÉ, 1863, p. 3). As obras literárias, desse modo, passam a ser percebidas como representações inconscientes de determinada época ou realidade histórica (**Figuras 3.9 e 3.10**).



**Figura 3.9:** *A leitora* (1770–1772), obra de Jean-Honoré Fragonard (1732–1806).

Fonte: [http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/6/69/Fragonard%2C\\_The\\_Reader.jpg](http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/6/69/Fragonard%2C_The_Reader.jpg).



**Figura 3.10:** Foto de uma leitora, Alemanha, 1958. Deutsches Bundesarchiv (German Federal Archive).

Fonte: [http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/d/d0/Bundesarchiv\\_Bild\\_183-52521-0008%2C\\_Wohnzimmer%2C\\_Ursula\\_Am-Ende.jpg](http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/d/d0/Bundesarchiv_Bild_183-52521-0008%2C_Wohnzimmer%2C_Ursula_Am-Ende.jpg).

A Literatura é compreendida como um documento privilegiado, pois ela não remete a fatos particulares de ordem política ou social, mas permite o acesso ao grau de desenvolvimento de determinada civilização. Por possuir, segundo Taine, essa capacidade de sintetizar o estado de uma época em sua totalidade, a literatura é o documento que mais potencializa o objetivo mesmo de uma história científica: sintetizar, através da descoberta de um número elementar de leis, o sentido do processo histórico. Novamente aqui, como já vimos em relação a Comte, há uma estreita associação das investigações históricas com as investigações das ciências naturais, das quais aquelas retiram seu modelo:

Do mesmo modo que em mineralogia os cristais, por mais diversos que sejam, derivam de algumas formas corporais simples, também a história as civilizações, por mais diversas que sejam, derivam de algumas formas espirituais simples (TAINÉ, 1863, p. 171).

Portanto, mais do que “compreender” uma obra literária enquanto forma de expressão individualizada, naquilo que ela diz e como ela diz, Taine busca “explicar” as causas, abstratas e simples, de sua produção. São essas causas o que ele denomina, na passagem citada, de “formas espirituais simples”.

O método analítico-dedutivo de Taine é composto, basicamente, pelo estabelecimento de três fatores determinantes de toda criação histórica e literária: a raça, o meio e o momento. Toda obra de literatura, assim como qualquer história literária de determinada nação, poderia ser explicada a partir dos efeitos que esses três elementos causaram em seu conjunto. São eles os elementos simples e abstratos que explicariam a diversidade dos fenômenos históricos.

A noção da raça, para Taine, diz respeito às disposições inatas e hereditárias que o indivíduo carrega com ele e que se manifestam em características físicas e psicológicas. A humanidade seria, assim, dividida em diferentes raças, cada uma qualificada

por características que a individualizam e determinam-lhe as potencialidades criativas. Como diz Taine:

Existem, naturalmente, variedades de homens, como existem variedades de bois ou de cavalos, uns bravos e inteligentes, outros tímidos e limitados; uns capazes de concepções e de criações superiores, outros reduzidos a ideias e a invenções rudimentares; alguns mais apropriados a certas obras e providos mais ricamente de certos instintos, como vemos nas raças de cachorros mais dotados, uns para a corrida, outros para o combate, outros para a caça e outros, enfim, para cuidar da casa e do rebanho (Taine, 1863, p. 23).

Perceba como Taine faz uso de um vocabulário retirado das Ciências Biológicas para explicar a aparente diversidade física e psicológica da humanidade, assim como suas diferentes produções culturais. Como vimos na seção anterior, as Ciências Humanas fizeram um grande uso do modelo das Ciências Naturais para explicar os fenômenos sociais. No caso do modelo analítico-dedutivo, desenvolvido por autores como Comte e Taine, o vocabulário das Ciências Naturais oferecia conceitos capazes de produzir aquela redução da complexidade de fenômenos históricos a princípios abstratos e simples. O conceito de raça tem essa função. A partir da delimitação das características inatas a cada raça, seria possível deduzir analiticamente como estas características vão se manifestar na existência histórica e nas produções culturais de determinado povo.





### O conceito de raça e a legitimação “científica” da violência



**Figura 3.11:** Três escravos abissínios encadeados. Estima-se que havia dois milhões de escravos na Etiópia, no início da década de 1930 (número que poderia chegar a ¼ da população).

Fonte: [http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/a/a9/Slaves\\_in\\_chains\\_%28grayscale%29.png](http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/a/a9/Slaves_in_chains_%28grayscale%29.png).

O conceito de raça foi elaborado no final do século XVIII e amplamente usado nos séculos XIX e XX, para explicar a diversidade física e social dos homens e das mulheres. Acreditava-se que a existência de diferentes raças poderia explicar os diferentes “estágios de evolução” da humanidade, assim como as desigualdades existentes. Ele permitia justificar, assim, as políticas colonialistas dos países europeus, como se a raça branca, por supostamente ser superior, tivesse o direito ou mesmo a obrigação de tutelar as outras raças, consideradas inferiores.

O conceito também foi usado por grupos e partidos políticos, como o Nacional-Socialismo Alemão, de Hitler, para afirmar uma superioridade do povo alemão e a necessidade de exterminar os judeus.



**Figura 3.12:** Prisioneiros judeus em Buchenwald, campo de concentração nazista (foto de 16 de abril de 1945).

Fonte: [http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/d/dc/Buchenwald\\_Slave\\_Laborers\\_Liberation.jpg](http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/d/dc/Buchenwald_Slave_Laborers_Liberation.jpg).

A categoria de raça para diferenciar grupos humanos é, hoje, amplamente deslegitimada pelas pesquisas científicas sobre o genoma. Seu uso, no entanto, continua bastante acentuado nas sociedades como modo de discriminação e distinção. Seu uso pode ser explicado não pela Ciência Biológica, mas a partir das relações sociais estabelecidas entre grupos distintos. As desigualdades e distinções sociais podem ser representadas e mascaradas, através de conceitos como o de “raça”.



Para saber mais sobre a ilegitimidade científica do conceito de raça, você pode acessar o artigo de Sérgio D. J. Penna, professor do Departamento de Bioquímica e Imunologia da UFMG, “Razões para banir o conceito de raça da Medicina brasileira” em: <http://www.scielo.br/pdf/hcsm/v12n2/05.pdf>

O conceito de “meio” tem uma função equivalente. Também foi retirado da discussão biológica, designando as condições do ambiente no qual as plantas crescem e reproduzem-se. Uma planta forte e viçosa, uma vez transplantada a um ambiente que lhe é diferente e inóspito, torna-se uma planta fraca e vulnerável, chegando mesmo a morrer. Do mesmo modo, cada obra literária, para Taine, depende do meio no qual nasceu. Retirada desse ambiente, ela perde o sentido. E este meio, no caso das produções históricas e culturais, Taine define-o como as condições naturais e sociais de produção, como, por exemplo, o clima ou a religião. Cabe ao historiador, desse modo, deduzir das características que definem o meio no qual se insere a obra por ele estudada, os efeitos que esse meio exercerá. Um livro escrito na Inglaterra, por exemplo, jamais poderia possuir as mesmas características de um livro escrito no Brasil, já que as condições climáticas, assim como as crenças religiosas, são bastante distintas.

Uma terceira ordem de causas, por fim, está no conceito de “momento”. Este conceito procura abarcar o aspecto diacrônico, temporal, das produções históricas e culturais. Cada obra insere-se em uma relação sequencial, e necessária, entre antecedentes e sucessores. Assim como ela é fruto de algo que lhe antecedeu, do mesmo modo ela determina as obras que virão após ela. Uma obra, portanto, do mesmo modo que não pode ser desvinculada da totalidade do meio no qual se insere, deve ser explicada a partir de sua posição temporal na totalidade do processo histórico. Novamente,

percebemos aqui a perspectiva holista dessa metodologia, ou seja, a parte só pode ser entendida em relação ao todo.

Ao final, essa perspectiva sintética da metodologia analítico-dedutiva possibilitaria ao historiador a elucidação não apenas do sentido de obras individuais, mas, acima de tudo, das forças invisíveis que determinam as diversas produções históricas. Como afirma Taine, o objetivo final é construir uma visão sintética do processo histórico que possibilitasse a elucidação de seu sentido, não apenas esclarecendo as obras e as ações do passado da sociedade, mas também deduzindo as de seu futuro, como se o conhecimento histórico permitisse prever as etapas futuras de evolução da sociedade:

Assim que saibamos qual é a condição suficiente e necessária de uma destas vastas aparições, nosso espírito tomou conta tanto do passado como do futuro. Nós poderemos dizer com segurança em quais circunstâncias ele deverá renascer, prever sem temeridade diversas partes de sua história próxima e esboçar com precaução alguns traços de seu desenvolvimento ulterior (TAINÉ, 1863, p. 42).

Essa compreensão da metodologia analítico-dedutiva, como defendida por Taine, implica, assim, um caráter político. Os homens não são livres para mudar ou moldar a História, a partir de sua livre vontade. A História, ao contrário, é que molda os indivíduos a partir de determinadas leis que a regem. Daí a necessidade, para Taine, de deduzir essas leis como modo de encontrar o equilíbrio político mais adequado à determinada sociedade e à determinada época histórica. Qualquer ideia de revolucionar a sociedade, como o quis fazer a Revolução Francesa, apresenta-se aqui como uma ingenuidade perigosa, pois atentaria contra as próprias leis da História.

A metodologia analítico-dedutiva, tal como formulada e desenvolvida por autores como Comte e Taine, foi amplamente utilizada na produção do conhecimento histórico no século XIX. Para exemplificar o modo como essa metodologia pôde ser aplicada à narrativa historiográfica, vamos nos concentrar na obra do crítico literário brasileiro Sílvio Romero.



### Atende aos Objetivos 2 e 3

2. Taine era um estudioso das manifestações artísticas, políticas e sociais da História, tendo na literatura um objeto de estudo privilegiado. No entanto, seu olhar diferenciava-se bastante de uma perspectiva “ornamental” sobre tais fenômenos. Em relação aos documentos literários e à ação dos indivíduos na História, responda:

De que forma a abordagem de Taine alinha-se ao que chamamos de metodologia analítica-dedutiva?

This image shows a single sheet of white paper with horizontal blue or grey ruling lines. The lines are evenly spaced and run across the width of the page. There are approximately 20 lines visible. The paper has a slight shadow on the right side, suggesting it's resting on a surface.

### Resposta Comentada

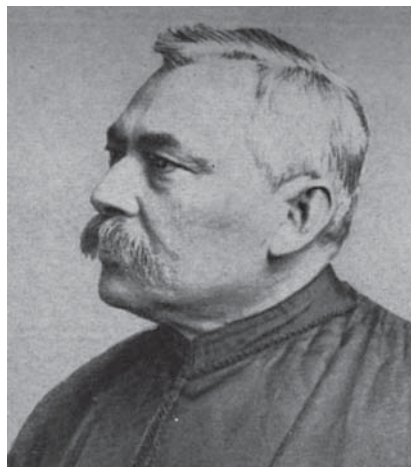
O método analítico-dedutivo não é direcionado para o estudo dos documentos, enquanto manifestações intencionais, mas sim para os aspectos objetivos que condicionaram sua produção. Desse modo, ao adotar o método analítico-dedutivo, Taine defende que as obras literárias

devem ser estudadas pelo historiador como documentos que permitem resgatar e compreender as condições e as circunstâncias objetivas nas quais foram produzidas. Ou seja, estudar uma obra literária, para Taine, é estudar o meio, a raça e o momento que a produziram. Assim como as obras literárias não são compreendidas como criações livres da subjetividade, do mesmo modo as ações dos indivíduos na História não são frutos do livre-arbítrio. De acordo com o método analítico-dedutivo, o homem, por mais que acredite ter liberdade de escolha em suas ações, é na verdade determinado por circunstâncias e fatores externos a ele.

Como vimos nesta aula, o método analítico-dedutivo, tal como proposto por Taine, baseia-se em encontrar regularidades para além da aparência dos fenômenos históricos. Assim como haveria uma ordem da natureza, do mesmo modo haveria uma ordem da sociedade e das ações humanas. Portanto, essa concepção exclui a ideia de que os homens agem motivados apenas por sua livre vontade. No trecho citado de Stuart Mill, na Atividade 1, o filósofo acusa a ideia de livre-arbítrio de impossibilitar um conhecimento científico da sociedade. Se as pessoas pudessem escolher suas ações de forma plenamente consciente e livre, não seria possível pressupor nenhuma ordem que estruturasse a sociedade e a História. Logo, para essa vertente do método analítico-dedutivo, os homens até podem acreditar que agem livremente, mas suas ações não passariam de efeitos causados por determinadas leis históricas, as quais precisam ser descobertas.

---

## Sílvio Romero e a história da Literatura Brasileira



**Figura 3.13:** O escritor brasileiro Sílvio Romero (1851–1914).

Fonte: [http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/thumb/f/ff/Silvio\\_Romero.jpg/525px-Silvio\\_Romero.jpg](http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/thumb/f/ff/Silvio_Romero.jpg/525px-Silvio_Romero.jpg).

Sílvio Vasconcelos da Silveira Ramos Romero nasceu em Lagarto, Sergipe, em 1851. Coursou a Faculdade de Direito, em Recife, onde foi aluno de Tobias Barreto (1839-1889), filósofo e jurista que promoveu a incorporação, no pensamento jurídico nacional, de ideias evolucionistas e cientificistas. Ambos inseriam-se em um movimento de reformulação intelectual, ocorrido no Brasil a partir da década de 1870, no qual se combatiam as ideias românticas e indianistas, desenvolvidas pela elite letrada do Império (VENTURA, 2000). Além de Sílvio Romero e Tobias Barreto, fazem parte dessa geração autores importantes, como: José Veríssimo, Capistrano de Abreu, Nina Rodrigues e Euclides da Cunha. O grande objetivo desses autores era construir uma visão científica da História do Brasil, pautada na observação direta da realidade social e na aplicação de teorias e métodos modernos.

A produção de Sílvio Romero é ampla, abarcando a crítica literária, a História, o folclore, a poesia e a Filosofia. Em todos esses campos, ele fez largo uso da metodologia analítico-dedutiva, identificada por ele como a teoria científica por excelência. Para exemplificar como ele aplicou essa metodologia na explicação da História do Brasil, vamos nos concentrar em sua principal obra: *A história da literatura brasileira*, publicada em 1888.

Mediante o uso das teorias analítico-dedutivas, formuladas por autores como Comte e Taine, bastante influentes no Brasil do final do século XIX, Sílvio Romero procurou imprimir um caráter **nomológico** à sua escrita da História, ou seja, encontrar as leis que presidiam a formação histórica do Brasil. O que garantiria a cientificidade de seu trabalho, por oposição à tradição romântica, seria justamente a sua capacidade de generalização. Como ele afirmou: “Um conhecimento que não se generaliza, fica improficuo e estéril, e, assim, a história pinturesca deve levar à história filosófica e naturalista” (ROMERO, 1980, p. 55). Contra uma história “pinturesca” que se atém aos detalhes e aos indivíduos, é necessário elaborar uma história “filosófica e naturalista”, capaz de explicar as causas gerais do processo histórico. A partir de conceitos

### **Nomológico**

O modelo nomológico de explicação é aquele que se baseia em leis.

*nomos*, do grego, significa “lei”. Este modelo de explicação fundamenta-se na dedução, a partir da experiência, de leis naturais que permitem explicar os fenômenos.

como os de “raça”, “meio”, “momento” e “evolução”, ele buscava identificar as leis gerais que presidiriam o movimento histórico da nação. O objetivo de sua *História da literatura brasileira*, como diz, “é encontrar as leis que presidiram e continuam a determinar a formação do gênio, do espírito, do caráter do povo brasileiro” (ROMERO, 1980, p. 55).

Como vimos anteriormente, a partir de conceitos como “raça” e “meio”, o historiador poderia deduzir leis simples e abstratas que regulavam a variedade das produções históricas. Os verdadeiros atores ou sujeitos históricos, nesse sentido, não são os homens em sua individualidade. Não interessa ao historiador analítico-dedutivo, portanto, destacar os feitos de grandes personagens e heróis da História, como o tinha feito a historiografia romântica por ele criticada, mas antes narrar como aqueles fatores determinam seu sentido, possibilitando e condicionando o surgimento desses grandes homens. A História analítico-dedutiva é uma história de generalidades e de grandes movimentos, e não de singularidades.

Seguindo esses preceitos metodológicos, Sílvio Romero seleciona cinco fatores como determinantes para explicar a História do Brasil: o português, o africano, o indígena, o meio e, por fim, a imitação. A cada um desses fatores é atribuída uma qualidade (ou qualidades), tomada a *priori* e passível de ser percebida em sua manifestação histórica, como configurada na narrativa. Pela descrição da lenta e gradual interação deles, seria possível apreender (e explicar) a formação da unidade do povo brasileiro. Esta unidade seria sintetizada na figura do mestiço, o produto final de um processo de cruzamento de elementos heterogêneos (**Figura 3.14**).





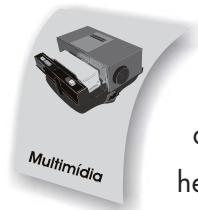
**Figura 3.14:** Brasileiros do século XIX: brancos, mestiços índios e negros.

Fonte: [http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/archive/1/1d/20100622145531%21Brasileiros\\_do\\_seculo\\_XIX.png](http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/archive/1/1d/20100622145531%21Brasileiros_do_seculo_XIX.png).

Perceba como os fatores selecionados por Sílvio Romero seguem de perto as recomendações metodológicas de Taine. Os três primeiros – português, africano e indígena – dizem respeito ao conceito de “raça”. Cada uma dessas “raças” seria qualificada por características inatas, transferindo, de uma forma ou de outra, estas características ao “produto” final, no caso, o mestiço. Assim como é possível deduzir as características de um produto a partir do conhecimento dos elementos químicos que o formarão, do mesmo modo, para Sílvio Romero, o conhecimento das raças que formam o Brasil permitiria deduzir o caráter histórico da população brasileira.

Devido ao fato de ser formada por “raças” consideradas inferiores, como o negro e o índio, a população brasileira estaria condenada, nessa perspectiva, a um estado de atraso intelectual e histórico. O estudo das leis que presidiam esse processo histórico de mestiçamento também mostraria, contudo, que a “raça” superior iria prevalecer diante das inferiores. Essa conclusão, defendida por Sílvio

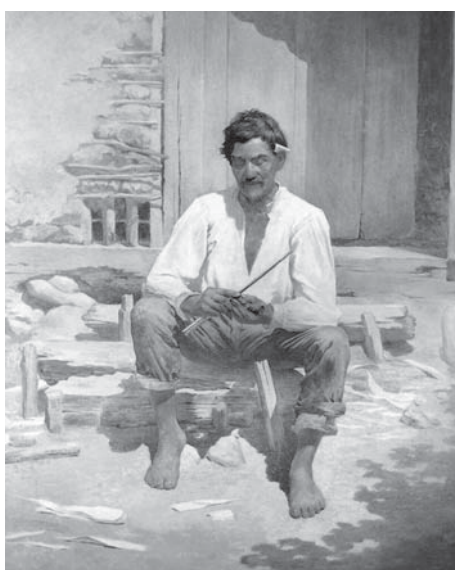
Romero, baseava-se na lei da seleção natural de Charles Darwin, permitindo deduzir que haveria no Brasil um processo histórico de branqueamento, já que negros e indígenas tenderiam a ser extintos e incorporados pela raça mais forte, a portuguesa.



Essa interpretação do Brasil como formado da mistura de três raças tornou-se uma visão hegemônica sobre a identidade brasileira. Desde a visão estritamente racial do século XIX até as visões mais culturalistas do século XX, o brasileiro é representado pela figura do mestiço. Este mestiço, como produto de mistura de portugueses, indígenas e africanos, é representado de diferentes maneiras e com diferentes valores, ora positivos, ora negativos, como o malandro, o preguiçoso, o criativo etc. De todo modo, aquelas distinções, baseadas em um pressuposto racial, são reproduzidas, como se houvesse características iminentes aos grupos humanos.

Uma variante dessa visão pode ser encontrada no filme *Macunaíma* (1969), de Joaquim Pedro de Andrade. Baseado no livro homônimo de Mário de Andrade, o filme narra a história de Macunaíma, o "herói preguiçoso", símbolo do caráter nacional. Interessante perceber como Macunaíma, nascido negro, torna-se branco no meio da narrativa. Aparece aí a ideia, já presente em Sílvia Romero, de um branqueamento da sociedade brasileira, ao mesmo tempo em que essa sociedade herda as características "inatas" das populações africanas e indígenas.

Outro fator que determinaria o sentido da História brasileira é o meio físico. Assim como para Taine, toda a produção histórica deve ser explicada, segundo Romero, a partir do meio no qual se insere. Por mais que, como afirma o autor, não se possa tomar o clima brasileiro como uma totalidade homogênea, é possível ainda assim afirmar que ele é nocivo como fator de formação das qualidades nacionais. As características climáticas predominantes no país, para Romero, são o calor e a umidade. Estas condições climáticas, como pensadas no século XIX, não são as mais propícias para o desenvolvimento da civilização, pois agiriam como fatores históricos negativos. Sobre os efeitos do clima no caráter da população brasileira, ele afirma: “Daí um certo abatimento intelectual, uma superficialidade inquieta, uma irritabilidade, um nervosismo, um hepatismo que se revela nas letras” (ROMERO, 1980, p. 91). Em oposição ao clima de regiões temperadas, como a Europa, no qual as produções intelectuais podem se formar com facilidade, no Brasil o clima tropical se apresentaria como um meio inóspito às bases intelectuais e morais da civilização.



**Figura 3.15:** *Caipira picando fumo*, de Almeida Prado, óleo sobre tela de 1893. Representação de um brasileiro “típico”, mestiço, estigmatizado em diversas obras literárias como preguiçoso, pobre, ignorante e avesso aos hábitos civilizados.

Fonte: [http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/c/cd/Caipira\\_picando\\_fumo.jpg](http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/c/cd/Caipira_picando_fumo.jpg).

Por fim, Sílvio Romero acrescenta um último fator, não presente na teoria de Taine, mas que também determinaria a formação histórica brasileira: a imitação. Este fator fazia-se necessário para explicar a História brasileira, pois, segundo Romero, o Brasil ainda não detinha uma individualidade formada, como os países europeus, que o capacitasse a criar a partir de si. Todos os padrões de produção intelectual, assim como os valores sociais adotados, provinham dos grandes centros de civilização, como a França. Associado ao clima, que dificultaria o desenvolvimento intelectual, a imitação do estrangeiro atuaria como outro fator negativo, limitando o desenvolvimento histórico do Brasil.

Uma vez munido desses conceitos, Romero pode interrogar os textos literários para escrever sua história. A literatura aqui, como para Taine, é entendida como um documento que representa os efeitos daqueles fatores históricos anteriormente selecionados. Assim, ao analisar os escritos de um autor como Gregório de Matos, por exemplo, Sílvio Romero busca encontrar aqueles “indivíduos invisíveis” de que falava Taine, ou seja: como a raça, o clima e a imitação faziam-se presentes naqueles textos, explicando seu sentido. A História do Brasil poderia ser narrada, desse modo, a partir da evolução de sua Literatura, desde os primeiros textos do século XVI, ainda refletindo apenas a raça portuguesa, até os textos do século XIX, nos quais os efeitos produzidos por africanos, pelos indígenas, pelo clima e pela imitação já se faziam presentes, dando à Literatura Brasileira sua singularidade. Concebida como um documento, a Literatura permite que Romero deduza dos textos as leis e as causas do processo histórico nacional.

Assim como para Taine, por fim, o conhecimento das causas e das leis que determinam o processo histórico é essencial para Sílvio Romero, pois ele permitiria orientar e adequar as ações políticas necessárias:

Se o clima não criou as raças que constituem nossa população, composta de gentes para aqui imigradas, ele as pode modificar e modifica efetivamente. Hoje que este fato empírico está descoberto e estudado, cumpre-nos não

caminhar às cegas como hordas selvagens. A política e a ciência brasileiras têm aí diante um problema a solver e a dirigir (ROMERO, 1980, P. 96).

Assim como para Taine, o saber histórico, tal como Romero o entende, não se restringe ao mero conhecimento das coisas passadas, mas estende-se igualmente a um esclarecimento do futuro. Sua utilidade inscreve-se justamente nessa possibilidade de abarcar o todo, esquadrinhando o sentido histórico da nação. Estudar o passado para esclarecer o futuro, desvendar o nexo que orienta o sentido da História pátria, tendo em vista a efetivação de seu futuro: esse vem a ser o objetivo final de sua obra.



---

### **Atende ao Objetivo 4**

3. Leia com atenção esta frase de Sílvio Romero: "O mestiço, que é a genuína formação histórica brasileira, ficará só diante do branco quase puro, com o qual há de, mais cedo ou mais tarde, confundir-se" (ROMERO, 1980, p. 101).

Romero, nesta frase, não fala do passado nacional, mas sim de seu futuro. Relacione esta abordagem de Romero, sobre o futuro da História, com os objetivos da metodologia analítico-dedutiva, vistos nesta aula, indicando quais seriam as implicações políticas dessa abordagem metodológica.

---

---

---

---

---

---

---

---

---

---

---

## *Resposta Comentada*

Para essa vertente do método analítico-dedutivo, da qual Romero aproxima-se, não interessa tanto o estudo do passado naquilo que ele tem de singular. É por isso que ele se distancia tanto do modelo de escrita da História, focada na ação de grandes indivíduos. O que importa, antes, é estudar o passado para esclarecer o futuro, já que o estudo da História tem como objetivo, nessa metodologia, descobrir as leis como estruturantes e determinantes do processo histórico. Uma vez descobertas essas leis, o historiador pode prever o sentido da História, como o faz Romero ao afirmar o futuro inevitável do branqueamento da população brasileira. Ao prever, cientificamente, o que o futuro deve ser, o historiador está, ao mesmo tempo, legitimando e naturalizando a realização desse futuro como uma necessidade. Ele exclui, desse modo, a capacidade criativa da ação dos homens e as suas diferentes possibilidades de futuro.

---

## **CONCLUSÃO**

Você viu nesta aula no que consiste o método analítico-dedutivo. Este método procura submeter a pesquisa do material empírico do passado a uma ordenação de natureza teórica, capaz de encontrar, via dedução, os padrões de regularidade do processo histórico. A concepção de cientificidade dessa metodologia direciona-se, assim, ao estabelecimento de leis simples e universais que ordenam a diversidade dos fatos históricos. A ambição é construir um grau de certeza ao conhecimento histórico análogo

ao existente nas ciências exatas e naturais, como a Matemática e a Biologia. Ela se sustenta, com isso, em um pressuposto de que a História tem um sentido definido, cabendo ao historiador deduzi-lo e explicitá-lo em sua narrativa.

## Atividade Final

### Atende aos Objetivos 1, 2 e 3

A partir dos três exemplos trabalhados nesta aula, Auguste Comte, Hippolyte Taine e Sílvio Romero, destaque, em até quinze linhas, quais as principais características da metodologia analítico-dedutiva e como ela possibilita explicar o processo histórico.

This image shows a blank sheet of white paper with horizontal ruling lines. The lines are evenly spaced and run across the width of the page. There are no margins, text, or other markings on the paper.

### Resposta Comentada

A metodologia analítico-dedutiva, presente nos três autores estudados, caracteriza-se pela coordenação dos fatos observáveis a partir de uma teoria. O objetivo é deduzir da diversidade dos

fatos observados as leis que os regulam e os determinam. Essa concepção de conhecimento pode ser sistematizada em uma metodologia para o estudo das sociedades e de sua história. Assim, como vimos com Taine, por exemplo, seria possível explicar a diversidade da produção literária de um país, a partir da descoberta dos fatores que determinaram sua produção, ou seja: a raça, o meio e o momento. A partir destes fatores, seria possível encontrar a regularidade dos fenômenos históricos, compreendendo o sentido da sua evolução no passado e prevendo seus desdobramentos futuros.

---

## RESUMO

A metodologia analítico-dedutiva caracteriza-se por destacar os fatores objetivos que condicionam os agentes históricos, ao invés das intenções subjetivas dos agentes. Ela busca, assim, reduzir a diversidade dos fenômenos históricos a leis simples e abstratas, capazes tanto de explicá-los como de prevê-los. Sistematizada no século XIX por autores como Auguste Comte e Hippolyte Taine, a metodologia analítico-dedutiva tinha por um de seus objetivos garantir a cientificidade do conhecimento histórico. Ao opor-se a uma visão do conhecimento histórico que apenas colecionava fatos, a metodologia analítico-dedutiva fundamenta-se na busca de uma sistematização desses fatos, a partir de leis e causas gerais. Seu uso na escrita da História foi amplamente divulgado, inclusive por autores brasileiros, entre os quais Sílvio Romero, o qual procurou deduzir as leis que presidiam a formação histórica da nacionalidade brasileira.

## Informação sobre a próxima aula

Na próxima aula, você irá estudar o método hermenêutico que reconhece o caráter subjetivo do modo como conhecemos e relacionamo-nos com o passado.



# Aula 4

Método analítico-indutivo:  
experiência,  
observação e  
conhecimento  
histórico

*Rodrigo Turin*

## Meta da aula

Apresentar o método analítico-indutivo e seu uso no conhecimento histórico.

## Objetivos

Esperamos que, ao final desta aula, você seja capaz de:

1. identificar os fundamentos filosóficos da concepção analítico-indutiva de conhecimento a partir da obra de David Hume;
2. reconhecer a metodologia histórica analítico-indutiva a partir obra de Leopold Von Ranke;
3. identificar o uso da metodologia analítico-indutiva na obra de Francisco Adolpho de Varnhagen;
4. relacionar o método analítico-indutivo a um modo de compreensão da História.

## INTRODUÇÃO

Como vimos na aula anterior, método dedutivo é o método que privilegia a generalidade em detrimento da particularidade. De acordo com esse método, só a razão é capaz de levar ao conhecimento verdadeiro, que decorre de princípios *a priori* evidentes e irrecusáveis. O conhecimento histórico, sob a perspectiva desse método, busca estabelecer leis gerais e simples que permitam explicar a diversidade dos fatos humanos.

O método indutivo, que estudaremos nesta aula, procede inversamente ao dedutivo: ele privilegia o particular em detrimento da generalidade. De acordo com o raciocínio indutivo, qualquer generalização não deve ser buscada como um princípio explicativo *a priori* e universal, mas construída somente a partir da repetida observação de casos concretos, suficientemente atestados pelos sentidos, podendo sempre ser revista de acordo com novas percepções da realidade. Constitui o método proposto pelos empiristas (Bacon, Hobbes, Locke, Hume), para os quais o conhecimento é fundamentado exclusivamente na experiência, sem levar em consideração princípios preestabelecidos. No que diz respeito ao método histórico, sob o viés analítico-indutivo, ele resulta em uma valorização da pesquisa empírica do passado e em um ceticismo quanto às generalizações que buscam explicar a História a partir de leis e modelos.

Nesta aula, estudaremos alguns princípios filosóficos da concepção analítica através da obra do filósofo escocês David Hume. Para discutir a elaboração de uma metodologia da História a partir da concepção analítico-indutiva, vamos nos concentrar na obra do historiador prussiano Leopold von Ranke. Por fim, através do livro *História geral do Brasil*, do historiador brasileiro Francisco Adolpho de Varnhagen, vamos visualizar como essa concepção analítico-indutiva materializa-se em uma narrativa historiográfica.

## David Hume e sua obra

Com o objetivo de destacar alguns pressupostos que fundamentam o conhecimento analítico-indutivo, vamos apresentar a obra do filósofo escocês David Hume. É preciso ressaltar, no entanto, que a escolha desse filósofo não implica em afirmar que o método analítico-indutivo resume-se a suas formulações, pois essa tradição filosófica empirista inclui outros filósofos, como: Francis Bacon, John Locke e George Berkeley. Do mesmo modo, nosso objetivo não é estabelecer uma relação direta entre as afirmações filosóficas de Hume e os trabalhos historiográficos de Leopold von Ranke e de Francisco Adolpho de Varnhagen. O que importa destacar da discussão da obra de Hume são, acima de tudo, as características principais que delimitam e fundamentam a forma analítico-indutiva de conhecimento.

David Hume nasceu em Edimburgo, Escócia, no ano de 1711. Ao lado de autores, como Adam Smith, Adam Ferguson e Francis Hutcheson, fez parte do chamado “iluminismo escocês”, de onde surgiram ideias e conceitos fundamentais para a sociedade moderna em campos distintos, como: a economia, a política, a moral e a literatura (ROBERTSON, 2005). Aos 26 anos, David Hume completou sua obra mestra, o *Tratado da natureza humana* (1739-40). Não encontrando a repercussão que esperava, junto aos círculos letrados europeus, Hume viria a elaborar uma versão mais abreviada e sintética de seu *Tratado*, compondo as *Investigações sobre o entendimento humano* (1751). Além dessas obras filosóficas, Hume escreveu um grande número de ensaios políticos e morais, assim como a obra que, em vida, rendeu-lhe maior fama: a monumental *História da Inglaterra desde a invasão de Júlio César até a Revolução Gloriosa* (1754-62), em seis volumes.

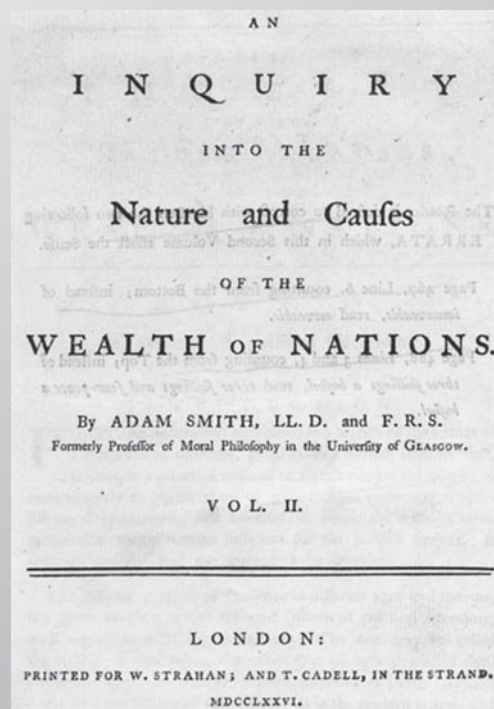


David Hume fez parte de um contexto intelectual denominado “Iluminismo escocês”. A Escócia, apesar de ser um país pobre e isolado na Europa do século XVIII, acabou por produzir um movimento intelectual de extrema importância para a modernidade ocidental. Filósofos, historiadores e economistas, como Francis Hutcheson, David Hume, Adam Smith, Thomas Reid, Robert Burns, Adam Ferguson e James Hutton, elaboraram conceitos e ideias fundamentais para o entendimento da sociedade moderna. Entre essa rica produção, vale destacar a elaboração de “histórias conjecturais” das sociedades. Estas histórias caracterizavam-se por serem bastante abstratas, não se atendo aos fatos históricos particulares. Interessava a eles a reconstrução hipotética dos estágios de desenvolvimento histórico universais das sociedades, como, por exemplo, o estágio dos caçadores, dos coletores, dos agricultores, do comércio. Outro exemplo é o livro de Adam Smith, *A riqueza das nações*, marco do pensamento econômico moderno, o qual estabelecia análises teóricas sobre o funcionamento das chamadas sociedades comerciais e os problemas associados à divisão do trabalho, ao valor, à distribuição da renda e à acumulação de capital. As preocupações centrais do iluminismo Escocês centravam-se na definição de uma sociedade baseada no comércio, como um princípio propulsor de civilização.



**Figura 4.1:** David Hume.

Fonte: [http://pt.wikipedia.org/wiki/David\\_Hume](http://pt.wikipedia.org/wiki/David_Hume).



**Figura 4.2:** Frontispício de *A riqueza das nações*, de Adam Smith.

Fonte: [http://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Wealth\\_of\\_Nations\\_title.jpg](http://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Wealth_of_Nations_title.jpg).

A filosofia de David Hume é caracterizada, normalmente, através de dois adjetivos: empirismo e ceticismo. Veremos, nesta aula, como Hume fundamenta sua visão de conhecimento, a partir dessas duas características:

- a) a valorização da experiência como fonte do saber;
- b) o ceticismo, acerca da razão, que pode deduzir princípios universais a partir da experiência.

Assim, ao contrário de autores como Auguste Comte e Hippolyte Taine – os quais você estudou na aula passada –, que defendiam a necessidade de submeter qualquer empiria a uma teoria prévia, formada pela razão, para Hume a razão deve ligar-se sempre à experiência, duvidando de sua capacidade de deduzir leis que extrapolem aquilo que foi observado.

Para Hume, o modo como nos relacionamos com o mundo à nossa volta divide-se em duas classes: as ideias e as impressões. As ideias são as reflexões e as representações que fazemos, a partir de nossas impressões passadas. Ou, dito de outra forma, as ideias, para Hume, são cópias de nossas impressões do mundo. Por serem cópias, nossas ideias apresentam um aspecto menos vivo, porque secundário, em relação às impressões. Como diz Hume: “O pensamento mais vivo é sempre inferior à sensação mais embaçada” (HUME, 2000, p. 35). Pelo termo “impressão”, Hume associa “nossas percepções mais vivas, quando ouvimos, vemos, sentimos, amamos, odiamos, desejamos ou queremos” (HUME, 2000, p. 36). É através dessas impressões que temos um contato mais direto com o mundo ao nosso redor, enquanto as ideias são cópias menos coloridas e menos vivas dessas impressões produzidas por nossa mente.

A consequência desse pressuposto para a sua teoria do conhecimento é o fato de que “todos os materiais do pensamento derivam de nossas sensações externas ou internas” (HUME, 2000, p. 37). Ou seja, todos os nossos pensamentos são derivados de nossos sentidos, que nos ligam ao mundo externo, como: tato,

olfato, visão; ou, então, são derivados de nossas sensações internas, como: raiva, fome, medo etc. Logo, para Hume, o primeiro critério a partir do qual podemos e devemos julgar acerca da validade de determinado conhecimento não está na coerência abstrata que esse conhecimento possui, mas no grau de sua vinculação às impressões, ou seja, à experiência que temos através de nossas sensações externas e internas. Mesmo as ideias mais abstratas, como “liberdade”, “igualdade” etc., devem estar vinculadas às impressões que as originaram, caso contrário elas podem perder todo o significado que possuíam originalmente, causando imensas confusões filosóficas. Nas palavras de Hume:

Todas as ideias, especialmente as abstratas, são naturalmente fracas e obscuras; e o espírito tem sobre elas um escasso controle; elas são apropriadas para serem confundidas com outras ideias semelhantes e somos levados a imaginar que uma ideia determinada está aí anexada se, o que ocorre com frequência, empregamos qualquer termo sem lhe dar significado exato. Pelo contrário, todas as impressões, isto é, todas as sensações, externas ou internas, são fortes e vivas; seus limites são determinados com mais exatidão e não é tão fácil confundi-las e equivocar-nos. Portanto, quando suspeitamos que um termo filosófico está sendo empregado sem nenhum significado ou ideia – o que é muito frequente – devemos apenas perguntar: de que impressão é derivada aquela suposta ideia? (HUME, 2000, p. 38-39).

Essa valorização da experiência, em Hume, é proporcional ao seu ceticismo acerca da possibilidade e capacidade cognitiva da razão. Como vimos, as impressões são os materiais, a partir dos quais a razão trabalha. Esse trabalho da razão resume-se a produzir conexões e associações desse material empírico fornecido pelas impressões. Tais conexões podem ser processadas através da semelhança, da contiguidade ou, principalmente, através da relação entre causa e efeito. Para demonstrar como essas conexões são produzidas pela razão e, acima de tudo, como essa capacidade da



razão de produzir tais conexões apresenta limitações insuperáveis, Hume concentra-se em uma crítica à ideia de causa e efeito.

Um dos exemplos que Hume oferece da relação entre causa e efeito é o encontro de duas bolas de bilhar. Quando uma bola em movimento choca-se com outra bola em repouso, esta segunda bola também entra em movimento. A observação desses dois fatos (percebidos como impressões) faz com que a razão estabeleça uma relação de causalidade entre eles, na qual a primeira bola é a causa do movimento da segunda. O que Hume quer salientar é que esta relação de causa e efeito que atribuímos aos objetos ou fatos não é fruto de raciocínios *a priori* (ou seja, raciocínios abstratos e anteriores à experiência), mas “nasce inteiramente da experiência quando vemos que quaisquer objetos particulares estão constantemente conjuntados [ligados] entre si” (HUME, 2000, p. 50). Ou seja, é através da observação repetida de que o encontro das bolas *sempre* ocasiona o movimento da segunda, a qual estava em repouso, que passamos a atribuir a relação de causa e efeito. Resumindo, “as causas e os efeitos não são descobertos pela razão, mas pela experiência” (HUME, 2000, p. 50).

A tese de Hume é, portanto, de que a razão abstrata não tem o poder de descobrir a qualidade intrínseca dos objetos que os faz serem causas e efeitos uns dos outros. Se essa atribuição não se deve à razão, de onde surge ela? O que nos faz esperar que determinadas ações vão produzir determinadas consequências? A resposta, para Hume, é de que devemos somente ao hábito e ao costume o reconhecimento de que determinados fatos seguem-se a outros. Ou seja: “É unicamente a experiência que nos ensina a natureza e os limites da causa e do efeito, e permite-nos inferir a existência de um objeto, partindo de um outro” (HUME, 2000, p. 154). E, com isso, nós só atribuímos relações causais entre os eventos, devido



Fonte: <http://www.sxc.hu/browse.php?f=download&id=244005>

ao fato de nos habituarmos a observá-los. É o *costume* de sempre perceber que o encontro de uma bola em movimento com outra bola em repouso causa o movimento da segunda bola, aquilo que permite inferirmos uma relação de causa e efeito, e, assim, esperarmos que isso sempre aconteça.

Assim como Hume afirma não ser possível atribuir uma relação causal a partir de um raciocínio abstrato, anterior à experiência, do mesmo modo ele critica a capacidade da razão poder inferir, a partir de experiências particulares, princípios universais. Poderíamos, segundo Hume, inferir da observação repetida do encontro das bolas de bilhar que “sempre que uma bola em repouso ‘A’ chocar-se com uma bola em movimento ‘B’, a bola ‘A’ também entrará em movimento”? Para Hume, não há nenhum fundamento lógico em inferir tal consequência. A impossibilidade deve-se, basicamente, ao pressuposto de que nosso conhecimento está necessariamente atrelado à experiência e, por isso, não poderíamos tecer juízos válidos sobre fenômenos por nós (ainda) não experimentados. Em outras palavras, não é pelo fato de sempre termos observado o sol nascer a cada manhã que podemos inferir com total grau de certeza que o “sol sempre nascerá”. Como diz Hume:

De causas que parecem semelhantes esperamos efeitos semelhantes. É este o resultado de todas as nossas conclusões experimentais. Ora, parece evidente que, se esta conclusão fosse reproduzida pela razão, ela seria tão perfeita desde o início e a partir de um único caso, do que após uma longa série de experimentos. Mas as coisas ocorrem de modo bem diverso. Não há nada mais semelhante do que os ovos; todavia, ninguém espera, por causa desta aparente semelhança, idêntico gosto e sabor em todos os ovos (HUME, 2000, p. 56).

É a crença de que o futuro será sempre igual ao passado, aquilo que fundamenta, segundo Hume, a produção de inferências, a partir da experiência. No entanto, tal crença não é racionalmente

justificável, pois, como diz Hume, não é possível estender nossa experiência passada, na qual nos habituamos a perceber a conjunção entre fatos, para além de seus casos particulares, como se elas fossem igualmente válidas para aquilo que ainda não experimentamos. Para o autor,

o contrário de um fato qualquer é sempre possível, pois, além de jamais implicar uma contradição, o espírito concebe-o com a mesma facilidade e distinção como se ele estivesse em completo acordo com a realidade. *Que o sol nascerá amanhã* é tão inteligível e não implica mais contradição do que a afirmação *que ele não nascerá* (HUME, 2000, p. 48).

Essas críticas de Hume à capacidade da razão de fazer inferências a partir da observação têm implicações importantes para o conhecimento científico, particularmente para o conhecimento da natureza. Afinal, como legitimar a validade de teorias científicas como a teoria da gravidade? Para Hume, essas teorias só têm validade na medida em que se vinculam a determinadas experiências e nada impede que outras experiências venham desmenti-la. O que nos interessa destacar aqui, contudo, para os objetivos desta aula, são as implicações desta teoria do conhecimento para o estudo da História.

Recapitulando o que vimos até aqui: Hume afirma que todo o nosso conhecimento é baseado nas impressões que temos do mundo, ou seja, através de nossas experiências sensoriais dos objetos e fatos que nos cercam. Além disso, Hume acusa os limites de nossa razão para inferir princípios universais, a partir de experiências particulares. Quais as consequências desses dois postulados para o conhecimento histórico?

Uma primeira consequência é a valorização da observação e dos testemunhos produzidos em contato direto com os fatos. Como diz Hume:

Aplicando estes princípios a um caso particular, constatamos que não há espécie de raciocínio mais comum, mais útil e mesmo mais necessário à vida humana que o derivado do depoimento humano, dos relatos das testemunhas oculares e dos espectadores (HUME, 2000, p. 112).

São esses depoimentos e testemunhos oculares o que de mais próximo podemos ter em relação aos fatos, pois são eles as “impressões” a que se refere Hume, cujas cores são mais vivas e, portanto, mais confiáveis que os testemunhos posteriores ao evento. Daí sua concepção empirista do conhecimento, que, para o estudo histórico, traduzir-se-ia em uma necessidade de apoiar o relato histórico diretamente nos testemunhos presenciais dos eventos. Para conhecermos o passado, devemos remontar às primeiras testemunhas que o presenciaram:

Pela História, conhecemos os eventos de épocas passadas; todavia, devemos prosseguir, consultando os livros que contêm estes ensinamentos e, a partir daí, remontar nossas inferências de um testemunho a outro até chegar às testemunhas oculares e aos espectadores desses eventos remotos. Numa palavra, se não partirmos de um fato presente à memória ou aos sentidos, nossos raciocínios serão puramente hipotéticos; e seja qual for o modo como estes elos particulares estejam ligados entre si, toda a cadeia de inferência não teria nada que lhe servisse de apoio e jamais por meio dela poderíamos chegar ao conhecimento de uma existência real (HUME, 2000, p. 63).

Não é por acaso que Hume foi uma importante referência para determinados historiadores, como Edward Gibbon, que configuraram o modo moderno de escrita da História, baseado no suporte de testemunhos contemporâneos aos eventos para narrar suas histórias. A narrativa dos eventos do passado, desse modo, deveria recorrer aos testemunhos que registraram os eventos como “impressões” diretas e não derivadas de outros testemunhos. Além

disso, tais testemunhos deveriam ser explicitados pelo historiador em sua narrativa através de notas de rodapé, para que o leitor pudesse ter acesso a eles e, assim, conferir a validade empírica daquilo que é narrado. Como destacou o historiador Anthony Grafton, tanto Hume como Gibbon foram pioneiros “na escrita de narrativas duplas, críticas, na Inglaterra” (GRAFTON, 1998, p. 93). Ou seja, o historiador poderia, no mesmo momento em que narra determinado evento histórico no texto principal de seu livro, narrar, através das notas de rodapé, as etapas de pesquisa e os documentos que permitiram que ele reconstruísse aquele evento.

A concepção analítico-indutiva de conhecimento de David Hume também o faz mostrar-se cético em relação a uma abordagem filosófica do passado. Como vimos, para Hume, a razão não tem a capacidade de deduzir leis a partir da observação de casos particulares, pois ela não pode afirmar nada de válido acerca de fenômenos não observados. Do mesmo modo, o estudo da História não pode ser produzido a partir de deduções de leis – como uma lei do progresso, por exemplo. A riqueza da escrita da História, para Hume, está justamente em ser um conhecimento atrelado diretamente à experiência, já que é narrativa daquilo que se passou. Daí a distinção que ele estabelece entre o filósofo e o historiador:

Quando um filósofo contempla hábitos e costumes em seu escritório, a visão geral e abstrata desses objetos deixa a mente tão fria e impassível que os sentimentos da natureza não têm lugar e ele praticamente deixa de sentir a diferença entre virtude e vício. A História mantém-se em um justo meio entre estes extremos, colocando os objetos em seu verdadeiro ponto de vista (HUME apud KELLEY, 1991, p. 460).

O filósofo, portanto, ao confiar apenas na razão, manter-se-ia distante da verdadeira natureza dos costumes e dos sentimentos dos homens, mostrando-se incapaz da compreensão correta dos fatos

humanos. O historiador, por sua vez, ao manter-se sempre em contato com as experiências concretas do passado, através dos testemunhos dessas experiências, é capaz de uma visão mais equilibrada e mais justa dos fatos. Ele é capaz de distanciar-se dos perigos e mal-entendidos que as ideias mais abstratas podem provocar por estarem longe das experiências e, graças a esse distanciamento, encontrar a perspectiva histórica dos fatos, compreendendo-os em sua particularidade (PHILLIPS, 2000, p. 60-78). Nesse caso, a História não ensina pela dedução de leis abstratas, mas antes por aquilo que ela oferece de singular e de concreto: a narrativa dos fatos humanos.



### Atende ao Objetivo 1

1. A partir do que você leu sobre a filosofia de David Hume, responda e justifique a seguinte questão: é possível identificar, através do estudo dos fatos singulares do passado, alguma lei causal que oriente e determine o sentido da história humana?

---

---

---

---

---

---

---

---

---

---

## *Resposta Comentada*

Para Hume, como vimos, há uma valorização da experiência em detrimento das ideias abstratas. Mesmo as noções que mais naturalizamos, como a de causa e efeito, são problematizadas por Hume, devido ao fato de transcenderem as experiências individuais observadas. Seguindo esse raciocínio, não seria possível ao historiador ou ao filósofo estabelecer nenhum sentido determinado para o processo histórico da humanidade. Nada daquilo que é possível observar em relação ao que aconteceu no passado humano permite deduzir, com certeza, aquilo que virá acontecer no futuro. Logo, segundo essa filosofia empirista de David Hume, não é possível identificar, a partir do estudo dos fatos passados, leis causais que determinem a história da humanidade.

---

## **A metodologia empírica de Ranke**

Para estudar como a perspectiva de conhecimento analítico-indutiva pôde ser traduzida em uma metodologia de pesquisa histórica, vamos nos concentrar agora na reflexão historiográfica do historiador Leopold von Ranke. É importante ressaltar, assim como já o fizemos em relação a Hume, que a metodologia analítico-indutiva não é criação e nem exclusividade da obra de Ranke, mas encontra-se em uma ampla variedade de autores. Do mesmo modo, não estamos estabelecendo, aqui, nenhum vínculo de influência direta entre a filosofia de Hume e as reflexões de Ranke. O que justifica a escolha desses autores, nesta aula, é o fato de ambos elaborarem suas concepções e metodologias de conhecimento, cada um a seu modo, em torno dos fundamentos da perspectiva analítico-indutiva.



**Figura 4.3:** Leopold von Ranke.

Fonte: [http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Leopold\\_von\\_Ranke\\_1868.jpg](http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Leopold_von_Ranke_1868.jpg).

Leopold von Ranke nasceu em 1795, na cidade de Wiehe, Prússia. Descendente de uma família de pastores luteranos, Ranke interessou-se inicialmente pelo estudo da Teologia. Mesmo após abandonar a Teologia em função dos estudos em Direito e História, as questões teológicas jamais deixaram de se fazer presentes em suas reflexões. Outro campo de estudos que sempre fascinou Ranke foi o estudo das línguas, tanto antigas como modernas, o que o fez aproximar-se da Filologia. Foi no estudo da História, contudo, que Ranke acabou por concentrar seus esforços e no qual seguiu sua trajetória profissional. Ainda quando dava aula em um ginásio, em



Frankfurt an der Oder, Ranke escreveu sua primeira grande obra, as *Histórias dos povos latinos e germânicos*, em 1824. Este livro foi muito bem recebido por importantes estudiosos alemães, rendendo-lhe um convite para ensinar na Universidade de Berlim (DAMATA, 2010). Foi nesta universidade que Ranke viria a ser tornar um dos historiadores mais importante do século XIX e um dos principais defensores da consolidação da História como uma disciplina científica e autônoma.



Ranke ocupou a primeira cátedra de História, da Universidade de Berlim. Esta universidade, criada em 1810, representou um marco no processo de institucionalização e modernização do modelo de ensino universitário europeu. Criada sob os auspícios do linguista e político prussiano Wilhelm von Humboldt, a Universidade de Berlim serviu de modelo a uma série de universidades europeias, tanto na configuração das disciplinas como em seu projeto de uma autonomia da produção científica. Entre os professores que passaram por essa universidade, estão alguns dos intelectuais que mais contribuíram para a formação das disciplinas humanísticas modernas, como: o filósofo Johann Gottlieb Fichte, o teólogo Friedrich Schleiermacher, o filósofo idealista G. W. F. Hegel e o teórico legal romântico Savigny. Foi nesta universidade que Ranke desenvolveu seus famosos seminários, nos quais treinava seus estudantes no trabalho de crítica e interpretação documental.



**Figura 4.4:** Wilhelm von Humboldt (1767-1835).  
Fonte: <http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/0/08/W.v.Humboldt.jpg>.



**Figura 4.5:** Humboldt Universitat. Antiga Universidade de Berlim.  
Fonte: [http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/9/98/080110\\_uni\\_berlin.jpg](http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/9/98/080110_uni_berlin.jpg).

A cientificidade e a autonomia da disciplina histórica, para Ranke, deveriam fundamentar-se em um método capaz de estabelecer um juízo verdadeiro a respeito dos fatos do passado, sem que

os interesses pessoais do pesquisador presidissem esse juízo ou que esses fatos fossem adornados, a fim de torná-los moralmente exemplares. Distanciando-se de uma concepção retórica de escrita da História, vigente na Europa desde o século XV, na qual cabia ao orador saber usar os fatos históricos para ensinar exemplos de virtude, Ranke defendia que o historiador tinha por missão ater-se aos documentos do passado, a fim de mostrar “o que efetivamente ocorreu”. Como ele afirmou no prefácio de sua *História dos povos latinos e germânicos*:

Este livro intenta ver estas histórias e as outras histórias relacionadas às nações latinas e alemãs em sua unidade. À História foi atribuído o encargo de julgar o passado, de instruir o presente em benefício do futuro. A uma tão elevada missão esta obra não aspira: ela deseja apenas mostrar o que efetivamente ocorreu (RANKE, 1973, p. 57).

Assim como para Hume, a escrita da História na visão de Ranke deveria ater-se à experiência, sem deduzir dessa experiência – ou aplicar a ela – princípios gerais de ordem filosófica. Ou seja, não caberia impor um sentido aos fatos históricos a partir de ideias abstratas, como: “igualdade”, “liberdade”, “progresso” etc. Importante ressaltar que, no momento em que Ranke formulava seus preceitos metodológicos, uma das grandes questões que ocupava os intelectuais europeus era a tentativa de estabelecer uma reflexão filosófica sobre a História. Diferentes filosofias da História buscavam sistematizar os fatos do passado, atribuindo-lhes uma razão que os explicasse e lhes desvelasse um sentido. A História só poderia tornar-se um conhecimento útil, segundo esses filósofos, se conseguisse transcender a particularidade dos fatos em direção a princípios universais.

Era contra essa perspectiva que Ranke posicionava-se. Para ele, os historiadores deveriam resistir à tentação filosófica e ater-se à exposição dos fatos. Nesse sentido, Ranke defendia a autonomia do conhecimento histórico diante de outros interesses e abordagens intelectuais. A História, para tornar-se uma ciência, não deveria

seguir a lógica dedutiva das filosofias da História, mas, antes, apoiar-se exclusivamente no método analítico-indutivo. Para Ranke,

o filósofo, partindo de um lugar completamente diferente, de uma verdade descoberta de uma maneira que lhe é própria, constrói a totalidade da História – como se ela tivesse de ser deduzida, a partir de seu conceito de humanidade. Em seguida, não satisfeito em ter de verificar se seu conceito é verdadeiro ou falso a partir do decurso do que realmente aconteceu, ele passa a adequar os eventos ao conceito (RANKE, 2010, p. 204).

O filósofo, portanto, adequa a experiência à ideia, os eventos ao conceito. Assim, ele irá narrar os fatos a partir das ideias que nutre a respeito da humanidade, como se o sentido da história fosse levar a humanidade a alguma meta específica, como a “razão”, a “liberdade”, a “igualdade”, o “estado” etc. O que legitimaria essa pretensão da filosofia em aplicar suas concepções aos eventos do passado, deduzindo princípios universais, segundo Ranke, era o pressuposto de que a filosofia poderia transcender seu próprio presente e, assim, fugir ao seu condicionamento histórico, ao fato de que suas ideias são produzidas em determinada sociedade e em determinada época. Ranke, além de negar essa capacidade à filosofia, advoga que as concepções filosóficas são elas mesmas sujeitas à historicidade. Ou seja, todas as ideias pregadas pelos filósofos estão vinculadas a determinadas épocas e sociedades, sendo por estas condicionadas. A História, enquanto conhecimento autônomo seria capaz de mostrar como as ideias filosóficas não passavam de visões de mundo, produzidas por diferentes povos no decorrer do tempo:

ela [a História] vai além e advoga que a filosofia, especialmente na sua modalidade conceitual, seria apenas a manifestação do saber de um povo subjacente à linguagem; de tal forma que ela nega à filosofia qualquer validade absoluta e a concebe como submetida à História (RANKE, 2010, p. 206).

Cada sistema filosófico seria, portanto, “a manifestação do saber de um povo subjacente à linguagem”; ou seja, o que está por trás das palavras e dos conceitos dos sistemas filosóficos são as diversas visões de mundo dos povos que os produziram. Ao sustentar esse pensamento historicista, dentro do qual todas as manifestações humanas devem ser entendidas enquanto produtos históricos, Ranke garante a legitimação da História como uma ciência autônoma. Cabe ao historiador suspender seus juízos e seus pressupostos conceituais para que ele possa narrar o passado naquilo que esse passado tem de singular. Tal narrativa, portanto, para ser verdadeira, necessita de princípios metodológicos que possibilitem ao historiador realizar sua tarefa. A partir de quais métodos pode ele garantir a verdade daquilo que é narrado, sem que seus valores interfiram no modo como ele conhece e representa o passado? É em torno dessa questão que Ranke procurava legitimar a cientificidade da disciplina histórica.

O único modo de o historiador poder realizar tal tarefa, para Ranke, estava no contato direto com os documentos da época a ser estudada. Fazia-se necessário, assim, que o historiador resgatasse dos arquivos uma variedade de documentos, através dos quais ele poderia reconstruir os eventos da maneira mais fidedigna possível. É sobre esse princípio metodológico que ele apresentava ao leitor sua *História dos povos latinos e germânicos*:

Mas que fontes tomar para uma assim nova investigação? A base da presente obra, as fontes de seus materiais, é composta por memoriais, diários, cartas, relatórios diplomáticos e narrações originais de testemunhas oculares; outros escritos foram usados apenas se derivassem imediatamente dos que acima mencionamos ou parecessem-lhes equivalentes em razão de algum informe original. Estas fontes serão identificadas a cada página; um segundo volume, a ser publicado concomitante, apresentará o método de investigação e as conclusões críticas (RANKE, 1973, p. 57).

Da passagem anterior, importante notar dois elementos:

- a) a importância que Ranke atribui aos testemunhos oculares;
- b) o imperativo de o historiador explicitar as fontes, a partir das quais extrai suas informações.

De modo semelhante a Hume, Ranke privilegiava as sensações, enquanto fonte de conhecimento. Como vimos, para ele, o historiador não deve adequar os fatos a ideias pré-concebidas, mas narrá-los tais como foram. É por esse motivo que ele erige aquele privilégio da experiência direta, sensorial, como princípio metodológico da História: o historiador deve basear aquilo que narra a partir de testemunhos oculares, ou seja, pessoas que estiveram presentes aos eventos narrados. Essa proximidade entre relato e evento garantiria ao relato histórico sua verdade, sem que fosse deturpada pelas concepções do historiador (BRAW, 2007).

Junto com esse princípio metodológico, deve o historiador explicitar sempre os documentos de onde extraiu suas informações. Ao fazer isso, ele possibilitaria aos demais historiadores que também eles pudessem consultar os documentos e, assim, certificar-se a respeito das informações. Como você já viu na Aula 2, sobre erudição e crítica histórica, Ranke foi um dos responsáveis pela institucionalização das notas de rodapé como um instrumento central do historiador profissional. Através dessas notas, segundo Ranke, além de o historiador sustentar a verdade do texto narrado, o leitor também seria

motivado pelos sentimentos de prazer e de esperança ao examinar os catálogos e perceber as muitas fontes não exploradas de conhecimento, as quais lhe permitirão suprir as deficiências manifestas em quase todas as obras impressas de história moderna (RANKE, 1847, p. xii).

O que importa, em todos os momentos, é o estabelecimento de uma proximidade entre conhecimento histórico e experiência registrada nos documentos, possibilitando uma relação (quase) visual com o passado.

A tarefa do historiador, no entanto, não se restringia ao estudo e à crítica documental. Uma vez coletadas as informações das fontes primárias, o historiador deveria realizar o trabalho de ligação dos fatos, construindo uma narrativa. Como diz Ranke:

A apresentação estrita dos fatos, por contingentes e sem atrativos que embora possam ser, constitui indubitavelmente a lei suprema. Depois, no meu entender, vem a exposição da unidade e a evolução dos acontecimentos (RANKE, 1973, p. 57).

A tarefa final do historiador, portanto, é chegar a essa narrativa dos acontecimentos, estabelecendo a singularidade de sua ordem de sucessão. Como afirmou o historiador Friedrich Meinecke: “individualidade e evolução individual são, pois, os dois conceitos fundamentais (...) da elaboração da História que foi denominada, em bom sentido, historicista, e que culmina na obra de Ranke” (MEINECKE, 1982, p. 505). Como estabelecer, no entanto, essa narrativa? De que modo deve o historiador estabelecer entre os fatos uma ordem de sucessão que não corresponda a uma simples adequação de *sua* ideia? Para distinguir-se das histórias escritas pelos filósofos, Ranke afirmava que o sentido de desenvolvimento dos eventos históricos não pode ser descoberto com os meios lógicos comuns, utilizados pelos filósofos. Não é por uma lógica dedutiva, como a do raciocínio matemático, ou pela aplicação de uma teoria prévia que o historiador poderá construir sua narrativa.

Para Ranke, é justamente ao entrar em contato direto com os documentos do passado que o historiador encontrará a unidade e a singularidade dos eventos históricos. A função da narrativa é mostrar essa ordem subjacente aos eventos, até onde o historiador for capaz de reproduzi-la, através de sua imaginação. Importante ressaltar que, se Ranke distanciava-se das filosofias da História por estas adequarem os fatos a suas ideias, ele não deixava de pressupor, por outro lado, que existia uma ordem interna aos eventos. Essa ordem interna aos eventos representaria a própria presença divina na história humana. Nas palavras de Ranke:

Enquanto o filósofo, observando a História a partir de seu campo, busca o infinito por meio do progresso, do desenvolvimento e da totalidade, a História reconhece o infinito em cada coisa viva, algo de eterno, vindo de Deus em cada instante, em cada ser; é este seu princípio vital (RANKE, 2010, p. 206).

O trabalho historiográfico de Ranke vinculava-se, assim, a uma concepção religiosa onde a singularidade dos fatos humanos era valorizada.

A crença nessa presença divina na História, no entanto, não pode resultar, segundo Ranke, em nenhuma projeção de sentido na evolução dos acontecimentos. Como afirma Felix Gilbert, “razão e argumentos nunca poderiam revelar a ele essa presença. O que o homem pode fazer é aprender a ver o mundo tal como ele é e a História é capaz de ensinar isso a ele” (GILBERT, 1990, p. 25). Essa crença na presença divina na História implica, antes, no que diz respeito aos preceitos metodológicos do historiador, no reconhecimento de que cada evento, cada fato, cada época, está igualmente próxima de Deus e, portanto, deve ser compreendida na sua singularidade. Ao mergulhar nos documentos, estudá-los, criticá-los e, através deles, reconstruir o caráter vívido do passado, o historiador aproxima-se da verdade histórica. No limite, Ranke reconhece, o historiador nunca chegará a desvelar essa verdadeira História e sua singularidade em toda sua completude. Mas é em torno desse ideal, transformado em princípio metodológico, que Ranke erige a tarefa máxima do historiador:

Há um ideal sublime: o acontecimento em sua inteligibilidade humana, sua unidade e sua diversidade; isto deveria estar ao alcance de cada um. Sei até que ponto fiquei longe de meu alvo. Tentamos, esforçamo-nos, mas no fim não é atingido. Que ninguém se desencoraje por isto! A coisa mais importante é sempre o de que tratamos, como o disse Jakobi, a humanidade como ela é, inteligível ou inexplicável: a vida do individual, de gerações, e de nações, e por vezes a mão de Deus acima deles (RANKE, 1973, p. 57-58).





---

## Atende ao Objetivo 2

2. Leia com atenção as duas passagens a seguir e compare-as. Em seguida, identifique qual delas mais se aproxima da metodologia histórica de Ranke, justificando sua resposta.

De fato, é pedir demais à História e é atribuir-lhe uma importância exagerada transformá-la na diretriz de nossas opiniões e na regra de nossos julgamentos. A História nunca se encarregará por si só de ensinar a política. Ela diz o que se fez, mas não o que é preciso fazer (COULANGES, 2003, p. 303).

Finalmente, a doutrina científica da política considera os aperfeiçoamentos que estão reservados a cada época como algo imposto, ao abrigo de qualquer dúvida, pelo ponto atingido nesse desenvolvimento pela espécie humana (COMTE, 1984, p. 101).

---

---

---

---

---

---

---

---

---

---

## Resposta Comentada

A passagem que mais se assemelha ao método histórico, defendido por Ranke, é a primeira, escrita pelo historiador francês Fustel de Coulanges. Como vimos, Ranke negava à História o papel de ensinar aos homens como agir no presente. A cientificidade da História não está, segundo Ranke, em alguma capacidade dedutiva acerca do sentido das ações humanas –

como em Comte – mas sim, no dever de narrar os eventos do passado tais como aconteceram, em sua singularidade. Portanto, a verdade da História, no método analítico-indutivo, é apenas factual e jamais normativa: ela não diz aquilo que os homens devem fazer, a partir de um sentido predeterminado do processo histórico.

---

## ***A História geral do Brasil, de Francisco Adolpho de Varnhagen***

Todos esses elementos que caracterizam essa perspectiva analítico-indutiva do método histórico, como a valorização da singularidade, a atenção aos documentos empíricos, a recusa em adequar os acontecimentos históricos a modelos teóricos explicativos, a busca por construir uma narrativa sequencial dos eventos etc., foram fundamentais no processo de institucionalização e profissionalização da disciplina histórica. Enquanto os modelos analítico-dedutivos de escrita da História buscavam garantir a cientificidade do conhecimento histórico promovendo uma aproximação com as ciências exatas e naturais, a perspectiva analítico-indutiva procurava fundamentar a cientificidade do conhecimento histórico e sua autonomia, a partir da especificidade que lhe era própria. Ou seja, a História não poderia ser uma ciência dedutiva, devendo adequar-se à natureza de seu objeto: a variedade e a contingência das sociedades humanas no tempo. Cada sociedade deveria ser entendida, assim, em sua singularidade histórica. Para isso, fazia-se necessário um vasto conhecimento empírico, uma atenção à singularidade dos fatos e a construção de uma narrativa que representasse o encadeamento desses fatos em sua singularidade.

Para exemplificar como esse método analítico-indutivo foi usado para a escrita da História, vamos nos concentrar na obra do historiador brasileiro Francisco Adolpho de Varnhagen (1816-1878). Nascido na região de Sorocaba, Varnhagen teve uma carreira dividida entre a diplomacia e os estudos históricos. Seu trabalho diplomático levou-o a morar em diferentes países, tanto na Europa como na América do Sul, o que lhe permitiu ter acesso a vários arquivos onde pôde pesquisar os documentos relativos à história do Brasil. Sócio do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), Varnhagen foi um dos maiores promotores de uma visão científica da disciplina histórica no Brasil, contribuindo de forma decisiva com o projeto do IHGB de coletar documentos relativos ao passado nacional, como uma condição necessária para a escrita de uma história do Brasil. Sua trajetória e seu trabalho historiográfico apresentam-se, assim, como um esforço de construção, simultânea, do historiador enquanto um sujeito de conhecimento e da história do Brasil como uma narrativa que dá identidade e sentido a uma nação que, então, era construída (CEZAR, 2007).

A formação de Varnhagen estava ligada às instituições de saber que marcaram a produção letrada no final do século XVIII e no começo do XIX, em Portugal, e, em consequência, no Brasil. Lugares de saber, como a Academia Real de Ciências de Lisboa, possibilitaram o desenvolvimento de um trabalho erudito, de caráter iluminista, acerca do passado português, envolvendo um esforço de resgate, crítica e estabelecimento de documentos que sustentassem e legitimassem os projetos políticos, representados pelo Estado Monárquico (SILVA, 2006). Essa herança letrada foi apropriada por Varnhagen em seu trabalho historiográfico, que seria todo dirigido à coleta e crítica de documentos referentes à história do Brasil.



**Figura 4.6:** Francisco Adolpho de Varnhagen.

Fonte: [http://pt.wikipedia.org/wiki/Francisco\\_Adolfo\\_de\\_Varnhagen](http://pt.wikipedia.org/wiki/Francisco_Adolfo_de_Varnhagen).

Como destacou Arno Wehling, a História, para Varnhagen,

era uma ciência que pertencia ao ramo da crítica e não da eloquência, dotada de procedimentos rigorosos e juízos equilibrados: sua "escola histórica", dizia, combatia a "escola sentimental", em que a imaginação suplantava o pensamento e a poesia, a crítica (WEHLING, 1999, p. 127).

Assim como já vimos em Ranke e como você já estudou na Aula 2, há uma preocupação em Varnhagen de diferenciar a História da retórica. Esta era associada, segundo Varnhagen, ao ornamento da escrita, que, ao invés de dedicar-se apenas ao verdadeiro, buscava antes agradar o público ao qual se dirigia. Eram histórias escritas por poetas, que romanceavam os fatos históricos e os pintavam de acordo com suas ideias. O verdadeiro historiador, segundo Varnhagen, deveria despir sua escrita desses ornamentos e concentrar-se em estabelecer para o leitor os fatos em toda sua pureza, sem enfeites:

Pelo brilho e pelo ornato, não levamos, pois, a menor pretensão de campear. Irão os períodos muitas vezes como foram de primeiro jato concebidos, em presença dos documentos estudados (...) todos sabem como é difícil, ainda aos mais exercitados, o desapegar-se dos travos e ressaibos que por algum tempo deixam no gosto as fontes de que se bebe. A linguagem, porém, procuramos sempre que saísse puritana e de boa lei (VARNHAGEN, 1854, p. 12).

Do mesmo modo, para Varnhagen, a escrita da História demandava uma crítica imparcial e objetiva, não sendo mais possível aceitar o testemunho de “autoridades”. Por isso, Varnhagen afirma não acreditar “que a verdade histórica se **aquilate** pelo número de autoridades; não sendo estas, aliás, às vezes, mais que reprodução ou plágio umas das outras” (VARNHAGEN apud WEHLING, 1999, p. 132). Ou seja, essas autoridades reproduziam umas às outras, copiando o que cada uma disse anteriormente. Daí, a necessidade de criticá-las e chegar aos testemunhos mais próximos aos eventos e, por isso, mais confiáveis. Como parte inerente ao trabalho de compreender o processo histórico de formação do Brasil, Varnhagen dedicou-se a estabelecer a autoria e a autenticidade de textos que, até então, eram usados sem que se soubesse ao certo quem os havia produzido. É o caso, por exemplo, do *Tratado descritivo do Brasil*, de Gabriel Soares de Sousa. O trabalho de estabelecimento desses documentos como uma etapa fundamental para a escrita da história nacional indicava a natureza do conhecimento histórico que, distinto das ciências exatas, apresentava limites acerca da “verdade” que poderia produzir. Como destaca Temístocles Cezar:

Após sua recomposição, Varnhagen institui o texto como fonte legítima para o saber histórico. Os procedimentos de reconstituição que tornaram válida esta fonte inscrevem-se em um conjunto de regras aceitas por esta *protocomunidade acadêmica*, os quais se revelam bem menos ortodoxos do que se poderia esperar das *ciências positivas* do século XIX. Varnhagen, por exemplo, esclarece os limites da fonte: na ausência do original é o texto possível, aberto ao debate (CEZAR, 2000).

### **Aquilatar**

Apreciar, avaliar,  
apurar, aperfeiçoar.

Esse limite do conhecimento histórico, perante as ciências positivas, está no caráter indutivo que lhe é próprio. O raciocínio que está por trás da investigação histórica, segundo Varnhagen, deve sempre vincular-se àquilo que é possível observar empiricamente, aos testemunhos, não sendo possível chegar a um nível de certeza a partir de deduções abstratas, como o faziam os filósofos. Se isso vale para o estabelecimento de textos e documentos, também se estende ao processo de narrar a história nacional. Isso porque, de modo bastante distinto de outros autores, como Sílvio Romero – o qual você estudou na Aula 3 –, que procuravam explicar a história do Brasil a partir da dedução de poucas leis *a priori*, Varnhagen busca narrar a história do Brasil sempre se atendo aos documentos analisados, com a ambição de que pudesse tirar uma ordem inteligível da história nacional a partir desses documentos. Como afirmou Arno Wheling, a respeito do processo de escrita de Varnhagen:

deveria ser evitada qualquer tendência a explicar os fatos fragmentários, reconstituídos pela pesquisa, recorrendo aos procedimentos da ciência natural (...). Ao contrário, sublinhava-se o caráter humano das relações sociais, fruto da psicologia individual e coletiva, irredutíveis à racionalidade físico-matemática do universo material (WEHLING, 1999, p. 128).

A história do Brasil, em outras palavras, não pode ser explicada do mesmo modo como se explica um evento da natureza, a partir de leis causais que determinam a sequência dos eventos (como a lei da gravidade quer explicar a causa da queda dos corpos). Varnhagen sabe, obviamente, qual o final da história que ele deve narrar: como o Brasil chegou a ser um país independente de Portugal. No entanto, a trama que dará corpo a essa narrativa não pode ser estabelecida de antemão. Ela só poderá emergir através do contato próximo, abundante e incessante com os documentos. Um exemplo disso dá-se no momento em que Varnhagen trata, em sua *História geral*, do movimento de invasão holandesa e da reação portuguesa. A partir dos documentos por ele analisados, ele pôde identificar naquele

momento histórico um indício de que o território brasileiro começava a assumir uma identidade própria. Ao analisar um decreto do rei de Portugal, de 1645, no qual o Brasil passava a ser denominado de “principado”, Varnhagen identifica o reconhecimento por parte do governante português da importância que o Brasil começa a possuir, ganhando uma identidade própria diante dos outros territórios do império português. Esse fato específico torna-se ainda mais relevante quando associado à reação que os habitantes do Brasil fizeram à invasão holandesa. Essa reação demonstraria, segundo Varnhagen, que essa população já começava a compartilhar valores comuns, tornando-se consciente de sua identidade.

O decreto do rei de Portugal, reconhecendo o Brasil como um principado, somado ao esforço dos colonos em repudiarem a invasão holandesa em Pernambuco permitem a Varnhagen inserir esse momento histórico em uma ordem sequencial (uma narrativa) do processo de formação da nacionalidade brasileira. Eles demonstram, somados, que a identidade nacional começou a ser formada naquele período histórico, quando os habitantes do Brasil uniram-se para combater os invasores e quando o rei de Portugal reconheceu a sua importância. Esta narrativa vai ganhando forma na medida em que o historiador consegue inferir, a partir dos documentos analisados, a relação interna entre os eventos. Ao final, o que se espera conseguir é que, dessa leitura escrupulosa dos documentos do passado, a história do Brasil possa emergir em sua singularidade. Daquele momento da invasão holandesa até os eventos que levaram à independência do Brasil, Varnhagen vai identificando nos documentos a formação da identidade nacional: a história do Brasil “tal como aconteceu”, sem que os interesses ou os conceitos do historiador interferissem naquilo que é narrado. Esse método histórico analítico-indutivo busca garantir, assim, a suspensão do sujeito/historiador e a *neutralidade* daquilo que é enunciado. Em seu prefácio à *História da independência do Brasil*, Varnhagen deixa explícita essa ambição epistemológica:

O historiógrafo não pode adivinhar a existência de documentos que não são do domínio do público e não encontra, e cumpre com o seu dever quando, com critério e boa fé e imparcialidade, dá, como em um jurado, mui conscienciosamente o seu veredito, cotejando os documentos e as informações orais apuradas com o maior escrúpulo que, à custa do seu ardor em investigar a verdade, conseguiu ajuntar.

Não desconhecemos que o simples título dessa obra revela tão grande responsabilidade, não só para com o Brasil como para com Portugal, e que, escrita com amor à verdade que nela nos guiou, acima de todas as considerações humanas, como deve ser escrita toda história que aspira passar à posteridade, não será provavelmente agora tão bem recebida, como o seria uma espécie de novo memorando justificando só os direitos de uma das partes contendoras (VARNHAGEN, 1972, p. 27-28).

### **Cotejar**

Confrontar, comparar, pôr em paralelo.

O historiador, nessa concepção, é igualado ao papel de um juiz, que deve ajuizar da forma mais correta e neutra possível acerca dos fatos que narra. Por isso, Varnhagen afirma que os documentos devem ser de “domínio do público”, para que o historiador tenha acesso a eles. Uma vez em posse desses documentos, o historiador deve, com toda a imparcialidade, **cotejá-los** e compará-los, para deles tirar uma conclusão acerca dos fatos. Por isso, o historiador é como um juiz, cuja responsabilidade está em apresentar ao público uma narrativa da história nacional que corresponda, até onde for possível, com a verdade mesma do processo histórico. O método analítico-indutivo, tal como presente em Varnhagen, privilegia, portanto, o caráter empírico do trabalho historiográfico e a singularidade do processo a ser narrado. É apenas a partir dessa empiria dos documentos que o historiador poderá exercer de modo responsável o seu papel de juiz, sem conformar aquilo que os documentos dizem aos seus próprios interesses e conceitos. Ao final, assim como para Hume, o que importa é tornar a escrita da História uma forma de conhecimento atrelada apenas à experiência, uma narrativa, empiricamente fundamentada, dos fatos humanos.





---

### Atende ao Objetivo 3

3. O trecho a seguir é uma opinião do historiador Capistrano de Abreu (1853-1927) sobre a obra de Varnhagen, na qual Capistrano acusa Varnhagen de não ter conseguido identificar as leis que regem a história do Brasil. Leia este trecho com atenção e, a partir do que você estudou nesta aula acerca do método analítico-indutivo, explique o motivo por que Varnhagen não estabeleceu leis que pudessem explicar a história brasileira.

Ele poderia escavar documentos, demonstra-lhes a autenticidade, solver enigmas, desvendar mistérios, nada deixar de fazer a seus sucessores no terreno dos fatos: compreender, porém, tais fatos em suas origens, em sua ligação com fatos mais amplos e radicais que dimanam; generalizar as ações e formular-lhes teoria; representá-las como consequências e demonstração de duas ou três leis basilares [fundamentais], não conseguiu, nem conseguiu-lo-ia (ABREU, 1975, p. 90).

---

---

---

---

---

---

---

---

---

---

### *Resposta Comentada*

Para Varnhagen, como vimos, o historiador não deve conformar os fatos a uma teoria explicativa, e sim retirar dos próprios documentos uma ordem sequencial que possa se aproximar da maneira

mais fiel possível do processo histórico tal como aconteceu. Seguindo as diretrizes do método analítico-indutivo, Varnhagen não considera tarefa do conhecimento histórico deduzir leis a partir do estudo dos fatos do passado. Cada fato deve ser entendido em sua singularidade histórica, e não enquadrado em alguma ideia abstrata. Cabe ao historiador, antes, ater-se à crítica cuidadosa dos documentos e, a partir deles, tentar reconstruir a sequência de fatos que compuseram a história nacional, tentando mostrar-se o mais imparcial possível. Por isso, a obra de Varnhagen não oferece, como o historiador Capistrano de Abreu reclamava, as leis fundamentais que governam a história brasileira.

---

## CONCLUSÃO

Você viu nesta aula no que consiste o método analítico-indutivo. Este método privilegia a singularidade dos eventos, assim como a experiência e a observação. O método analítico-indutivo constitui-se, assim, como uma concepção empirista de conhecimento. No que diz respeito ao método histórico, a perspectiva analítico-indutiva direciona-se a um trabalho exaustivo com os documentos do passado, procurando atrelar cada afirmação ou juízo a partir da leitura desses documentos, evitando moldar esses eventos dentro de alguma construção teórica prévia. A escrita da História, dentro da metodologia analítico-indutiva, privilegia, com isso, a narrativa sequencial dos eventos, cuja ordem é inferida pelo historiador a partir dos documentos por ele estabelecidos, criticados e lidos.

## Atividade Final

---

### Atende ao Objetivo 4

Para realizar esta atividade, você deverá consultar algum livro de história do Brasil no qual seja trabalhado o evento da invasão holandesa (você pode, também, consultar algum artigo retirado da internet). Leia a respectiva parte do livro (ou do artigo) e identifique se ele apresenta documentos da época para fundamentar, comprovar ou ilustrar sua narrativa. A partir do que você estudou nesta aula, identifique e justifique se o modo como o livro trabalhou os documentos assemelha-se ou diferencia-se do método analítico-indutivo, discutido nesta aula.

(Entre os diversos sites em que você pode acessar artigos de História, existem esses dois: <http://revhistoria.usp.br/> e <http://www.revistadehistoria.com.br/>)

---

---

---

---

---

---

---

---

---

---

### Resposta Comentada

No livro ou artigo por você consultado, pode não haver qualquer documento da época. É comum que livros e artigos relatem eventos do passado sem explicitar de quais documentos retiram aquelas informações. Caso tenha sido esse o caso, já fica claro o quanto esse livro distancia-se dos preceitos do método analítico-indutivo, o qual tem como imperativo sempre mostrar os documentos utilizados. Mas se o livro apresenta documentos, você deve ter notado se o autor utiliza o documento para ilustrar alguma ideia geral por ele defendida (sobre a época estudada), ou se ele usa o documento para reconstruir algum fato específico da época. Neste

último caso, ele se aproxima mais do método analítico-indutivo, pois, como vimos, este método atém-se o máximo possível à experiência, aos documentos, evitando adequar a experiência (e os documentos) a ideias gerais preconcebidas.

---

## RESUMO

A metodologia analítico-indutiva caracteriza-se pela valorização da singularidade da experiência histórica e pela fundamentação empírica do conhecimento. Ela busca, assim, sistematizar o conhecimento histórico com o objetivo de que seja capaz de representar os eventos do passado do modo mais fiel possível ao que eles realmente foram, sem conformá-los a nenhum modelo teórico prévio. Sistematizado no século XIX, o método analítico-indutivo visava garantir a especificidade do conhecimento histórico, perante as ciências exatas e naturais. A escrita da História, sob esse viés metodológico, privilegia a crítica e uso exaustivo de fontes documentais, assim como o juízo inferencial por parte do historiador, que deve construir uma ordem sequencial dos eventos, sempre apoiado nos documentos.

## Informação sobre a próxima aula

Na próxima aula, vamos abordar a concepção hermenêutica de conhecimento histórico.

# Aula 5

## O método hermenêutico no século XIX

*Pedro Spinola Pereira Caldas*

## Meta da aula

Apresentar o método hermenêutico, tal como desenvolvido no século XIX.

## Objetivos

Esperamos que, ao final desta aula, você seja capaz de:

1. identificar os fundamentos filosóficos do método hermenêutico;
2. identificar as etapas do método hermenêutico;
3. avaliar a aplicabilidade do método hermenêutico em uma obra de História.

## INTRODUÇÃO

O que é interpretar? É bastante comum que se associe a palavra “interpretação” a uma outra, a saber: opinião. E esta associação é, ao menos para o historiador, um equívoco. Interpretar, definitivamente, não é opinar. A interpretação é fruto de um método científico.

Palavra cuja origem remonta a Hermes, mensageiro dos Deuses na mitologia da Grécia antiga, a hermenêutica, nas palavras de Luiz Costa Lima, “(...) aparece como uma atividade de mediação, tradutora de uma linguagem incompreensível a seus destinatários” (LIMA, 1983, p. 52).

A hermenêutica, portanto, parte de um ponto fundamental: a incompreensão. Esta pode assumir várias formas, desde o mal-entendido cotidiano até a complicada decodificação de uma língua morta (como o Latim), passando pela passagem obscura de um texto cujos vocábulos nós usamos cotidianamente sem problemas – o que é frequentemente o caso da poesia, por exemplo. Assim, a hermenêutica é a arte de dar sentido ao que, aparentemente, não o tem.

Isso já está presente na origem da palavra: Hermenêutica vem de Hermes, que, na mitologia grega, era filho de Zeus e Maia. O significado de sua história mítica é, como nos ensina Umberto Eco, bastante ambíguo: Hermes era o intérprete da vontade divina, pai de todas as artes, mas também deus do roubo (cf. ECO, 2005, p. 34). Como intérprete e transmissor da vontade divina, Hermes tornava compreensível ao homem algo cujo significado original ele não podia compreender em um primeiro momento (cf. PALMER, 1969, p. 13).



Hermes, logo após seu nascimento, desvencilha-se das faixas que o encobriam e dirige-se a Tessália, onde seu irmão Apolo guardava rebanhos. Distraído, Apolo deixa que Hermes fure várias vacas e novilhas, conduzindo-as e sacrificando-as em doze partes, retalhadas aos doze deuses. Esconde-se, então, em uma gruta em Cilene, em cuja entrada havia uma tartaruga. Ele lhe retira o casco e insere tripas dos bois sacrificados: constrói assim a primeira lira. Hermes é, então, o deus do roubo e também das artes (cf. GRIMAL, 1992, p. 223).

Uma última nota antes de entrarmos no primeiro ponto: por “método hermenêutico” entenda-se também “método compreensivo”. O ato de interpretar é sempre o ato de compreender. Portanto, se em outros textos você deparar com a expressão “método compreensivo”, saiba que deverá se tratar, muito provavelmente, de “método hermenêutico”.



ARGOS WIRD VON HERMES EINGESCHLÄFERT UND GETÖTET.

Fonte: [http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Schnorr\\_von\\_Carolsfeld\\_-\\_Argos\\_wird\\_von\\_Hermes\\_eingeschl%C3%A4fert\\_und\\_get%C3%B6tet.jpg](http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Schnorr_von_Carolsfeld_-_Argos_wird_von_Hermes_eingeschl%C3%A4fert_und_get%C3%B6tet.jpg)



## Fundamentos filosóficos da hermenêutica

Os fundamentos filosóficos podem ser identificados na Antiguidade Clássica, no próprio uso do verbo *hermenéien* (interpretar). Richard Palmer identifica três usos da palavra “interpretar” no mundo clássico:

A primeira delas identifica a interpretação com a “expressão”. Podemos pensar, atualmente, este sentido de interpretação com a *performance* de um ator. Quando um cineasta adapta um livro e transforma-o em um filme, quando vemos o mesmo texto teatral encenado de maneiras muito diversas quando comparamos os atores que representaram o mesmo papel, estamos falando necessariamente de interpretação como expressão, estilo, forma (cf. PALMER, 1969, p. 14-15). *Aqui a forma é mais importante do que o conteúdo.*

Um segundo uso da palavra “interpretação” pode ser encontrado, no mundo clássico, como sinônimo de “explicação”. Entenda-se: trata-se de uma elucidação, de um esclarecimento sobre algo obscuro: quando lemos versos cujas metáforas não apontam para o sentido literal das palavras, mas para outro, “mais profundo”, por assim dizer (cf. PALMER, 1969, p. 20). Veja, por exemplo, os versos iniciais do poema “A mão suja”, de Carlos Drummond de Andrade: “Minha mão está suja/Preciso cortá-la/Não adianta lavar/A água está podre/Nem ensaboar/ O sabão é ruim/ A mão está suja,/suja há muitos anos” (ANDRADE, 2010, p. 33). Não podemos interpretar Drummond pelo sentido literal de suas palavras: afinal, o poema *não* fala de um homem fisicamente sujo, tampouco das más condições de higiene, de um saneamento básico precário ou da qualidade duvidosa dos sabonetes. Neste momento, dá-se o oposto do anterior: *o conteúdo é mais importante do que a forma.*

Um terceiro significado possível pode ser percebido na experiência da tradução. Trata-se de uma verdadeira prática da hermenêutica: tentamos tornar compreensível o que, a princípio, é estranho; mas também sabemos que, em momento algum, o sentido será literal. É querer compreender, transmitir e reviver a experiência

do outro, sem, todavia, jamais querer ser o outro exatamente tal como ele foi (cf. PALMER, 1969, p. 27). Aqui, pela forma (uma língua diferente da original), podemos chegar ao conteúdo, por mais que seja impossível uma reprodução perfeita. *Neste caso, ambas estão em equilíbrio.*

Na Era Moderna, isto é, a partir do Renascimento e da Reforma protestante, a hermenêutica ganha ares de método. Em um primeiro momento, eles são os métodos da filologia e da interpretação da Bíblia: aprendemos com Peter Szondi (cf. SZONDI, 1995, p. 5-6) que este sentido – pacientemente construído – historicamente se dividiu como o *sensus litteralis* (sentido literal) e o *sensus spiritualis* (sentido espiritual). O primeiro é produzido pelo conhecimento que torna compreensível o que não é mais inteligível. Sua origem é filológica e localiza-se no esforço de leitura dos textos da Grécia antiga: os próprios gregos do período clássico (séc. V a.C.) já não eram capazes de compreender totalmente a linguagem de Homero; esta, portanto, precisaria ser restaurada, atualizada. O *sensus litteralis*, portanto, apaga os efeitos danosos da passagem do tempo. O *sensus spiritualis*, por sua vez, procura mostrar o significado de uma passagem, o seu sentido oculto, simbólico, o que comumente se diz: “ler entre as linhas.” Sua motivação é a hermenêutica bíblica, isto é, a tentativa de compreender, à luz do Novo Testamento, a presença da vontade do Deus cristão no Antigo Testamento: o esforço de filósofos, como Agostinho e Tomás de Aquino foi o de, em certa medida, demonstrar a presença da verdade cristã antes da Revelação de Deus em Cristo, a saber: em Platão e Aristóteles, respectivamente. É como se os textos platônicos e aristotélicos ocultassem sinais da verdade cristã, a despeito da consciência dos seus autores (que, por óbvias razões cronológicas, não tinham como ser cristãos).

O que veremos nesta aula é a hermenêutica aplicada aos estudos da história, isto é, a hermenêutica transformada em base metódica das ciências humanas. Poderíamos, para falar do século XIX, falar também de Wilhelm Dilthey, mas, para fins didáticos, preferimos aqui Johann Gustav Droysen, autor bem mais sistemático

do que Dilthey, cujos escritos são menos organizados e mais difusos. Além disso, Droysen tinha formação de helenista (o que o tornava familiar ao que chamamos acima de *sensus litteralis*) e era um luterano convicto (o que o aproximava do *sensus spiritualis*). Neste sentido, sua obra e seu pensamento combinam os dois elementos estruturais do método hermenêutico.

Portanto, ao contrário de outras metodologias, cujas origens filosóficas são mais facilmente identificáveis, no caso da hermenêutica, sobretudo da hermenêutica de Droysen, o problema é mais complicado. Como veremos mais adiante (na seção "Método hermenêutico na historiografia: o caso de Johann Gustav Droysen", desta aula), a metodologia desenvolvida por Droysen procura incorporar outras existentes, deixando de ser, portanto, mera aplicação de um modelo que lhe sirva de inspiração e referência.



---

### Atende ao Objetivo 1

1. Descreva os três sentidos da palavra "interpretação" no mundo clássico, que apresentamos na aula como fundamentos filosóficos da hermenêutica.

---

---

---

---

---

---

---

---

## Resposta Comentada

Há três sentidos para a palavra hermenêutica: o primeiro é da interpretação do ator; isto é, ela reside mais na forma da expressão do que em seu conteúdo. No segundo sentido, vimos, com Richard Palmer, que interpretar é buscar um sentido oculto: o conteúdo, portanto, é mais relevante do que a forma; para concluir, a terceira noção de “interpretação” articula-se como a experiência da tradução, isto é, o esforço de reviver a vida do outro, sabendo, de antemão, que isto é impossível.

### Método hermenêutico na historiografia: o caso de Johann Gustav Droysen

Agora, devemos ver como estes elementos filosóficos (os três sentidos da palavra *hermenéien* e também os sentidos *litteralis* e *spiritualis*) migraram para a historiografia. A história, mesmo que tenha

buscado uma autonomia metodológica ao longo de todo o século XIX, ainda dependia de conceitos provenientes da Filosofia.

Este era o caso de um dos mais brilhantes historiadores daquele século: Johann Gustav Droysen. Na Aula 6 – Historicismo e positivismo, do Curso de Teoria da História, já se falou bastante do método hermenêutico (em contraposição ao positivista). Este é o momento, porém, de recapitular o método de Droysen, mas, desta vez, pensado a partir de suas influências filosóficas.



**Figura 5.1:** Johann Gustav Droysen.

Fonte: [http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Gustav\\_Droysen.jpg](http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Gustav_Droysen.jpg).

Droysen, afinal, é um autor que tem a mesma pretensão dos grandes sistemas conceituais: fazer da história não só uma ciência autônoma, mas uma ciência integrativa, ou seja, uma ciência menos preocupada em se especializar tematicamente, e mais interessada em fornecer uma compreensão ampla de todas as dimensões da vida humana. A ciência histórica, em Droysen, não pretende apenas adquirir seu lugar ao sol: pretende ser o próprio sol; não tem a intenção de se diferenciar das demais formas de conhecimento, mas, sobretudo, de integrá-las (cf. DROYSEN, 1977, p. 4).

Todo esse esforço pode ser vislumbrado no método compreensivo (ou interpretativo), tal como ele o desenvolve pela primeira vez em sua obra *Historik*, resultado de suas aulas ministradas em 1857, na Universidade de Jena, na Alemanha. Mesmo já contando mais de cento e cinquenta anos, é dos mais úteis e aplicáveis, além de bastante sagaz.

Droysen dizia que a interpretação histórica divide-se em quatro etapas (cf. DROYSEN, 2009, p. 54-59):

- (a) pragmática;
- (b) interpretação das condições;
- (c) psicológica;
- (d) interpretação das ideias.

Em cada uma delas, podemos perceber a tentativa de incorporar uma forma específica de pensar, reproduzido em um determinado diálogo de Droysen com outros grandes nomes na prática da pesquisa e metodologia de seu tempo.

A *interpretação pragmática* remete ao sentido original da palavra grega “pragma”, ou seja, objeto. Trata-se da interpretação dos vestígios, de resíduos históricos que restaram no presente, que resultará no conhecimento de um *sentido empírico*. Por exemplo: ao tentar reconstruir da maneira mais fiel possível uma estátua antiga, quebrada, o historiador poderá, evidentemente, na falta de um desenho original ou da peça irreversivelmente ausente, procurar

outras estátuas do mesmo escultor, ou ainda outras estátuas de escultores da mesma época no lugar de origem da estátua partida e em outros lugares onde o escultor tenha estado etc. Sua pretensão é a mais objetiva possível, mas os procedimentos de comparação e analogia já são um ato subjetivo; porquanto, não está dada na fonte (a estátua quebrada) a remissão a outras fontes. Portanto, é necessária a criação de um campo mais abrangente de fontes (podemos chamá-lo de contexto) para que seja elucidado um aspecto altamente objetivo, factual e pontual.

Nesse sentido, o diálogo mais amplo de Droysen, porém, é com todo tipo de empirismo indutivo. O que é isto? Trata-se da

Descoberta das leis científicas pelo exame sistemático de casos particulares. Se não se deseja que isso seja uma ligeira generalização a partir de inadequadas amostras da natureza, é necessário que tenhamos um procedimento cuidadosamente esquematizado, demonstrando a nós como avançar gradualmente de instâncias particulares a axiomas de generalidade gradualmente abrangente (KENNY, 2009, p. 50).

Entenda-se a passagem acima: pela repetição de uma experiência específica, posso chegar a um padrão. Caso jamais tenhamos lançado um ovo contra a parede, não podemos dizer, de antemão, que ele se quebrará. Podemos fazê-lo uma vez e, ainda assim, fazer a seguinte reserva: “esse ovo não era duro o suficiente”. Mas, ao repetir a experiência incontáveis vezes, posso chegar a um padrão: “sempre que jogar um ovo contra a parede, ele se quebrará”. Mas só consigo aprender isto com a experiência. Não tenho como saber a priori, antes de fazer a experiência.

Droysen reconhece, portanto, a importância de Francis Bacon, um grande teórico do empirismo, para a história do pensamento científico, autor, aliás, várias vezes citado na *Historik*. No aforismo XXXVI da sua obra *Novum Organum*, de 1620, vê-se a base da interpretação pragmática: “Resta-nos um único e simples método, para alcançar os nossos intentos: levar os homens aos próprios

fatos particulares e às suas séries e ordens, a fim de que eles, por si mesmos, sintam-se obrigados a renunciar às suas noções e comecem a habituar-se ao trato direto das coisas” (BACON, 1979, p. 20). Entenda-se por trato direto das coisas a experiência feita, por exemplo, com o ovo lançado contra a parede.

Esta etapa, aparentemente humilde em sua objetividade quase casta, é altamente importante. Ela obtém aquilo que Reinhart Koselleck chamava de o “poder de veto” das fontes (cf. KOSELLECK, 2006, p. 168): é enorme a capacidade crítica da experiência da observação, isto é, do conhecimento empírico, ao impossibilitar certas associações causais apressadas.

Qual a implicação desta fase interpretativa do método hermenêutico? Há um sujeito do conhecimento ainda bastante empírico, destinado a registrar o que recebe de informações externas. Qualquer um que esteja submetido às mesmas informações, chegará ao mesmo resultado: é o que se pode chamar de um sujeito intercambiável (cf. LORENZ, 1977, p. 23).

Passa-se daí à segunda etapa, qual seja a *interpretação das condições*, ou seja, dos fatores históricos existentes para que tal aspecto objetivo e factual adquira sentido. Tal interpretação chega a um *sentido lógico*, ou seja, aquele que busca identificar as determinações causais necessárias (mas muitas vezes insuficientes) para o entendimento de uma situação histórica. Droysen percebe-os no tempo e no espaço. Não é possível, por exemplo, imaginar a existência do ateísmo no ocidente medieval europeu; tampouco não é concebível imaginar uma plantação de cana-de-açúcar na Escandinávia.

Este método já havia sido desenvolvido pela filosofia. Neste caso, Immanuel Kant já afirmara a necessidade de pensar o homem a partir de princípios da Natureza, tal como fizeram Newton e Kepler (cf. KANT, 2003, p. 5), o que significa: os homens não têm consciência de que, com seus propósitos individuais, eles acabam realizando um propósito da natureza. Veja o exemplo dado pelo filósofo:

Porque a livre vontade dos homens tem tanta influência sobre os casamentos, os nascimentos que daí advêm e a morte, eles não parecem estar submetidos a nenhuma regra, segundo a qual se possa de antemão calcular o seu número. E, no entanto, as estatísticas anuais dos grandes países demonstram que eles acontecem com leis naturais constantes, do mesmo modo que as inconstantes variações atmosféricas, que não podem ser determinadas de maneira particular com antecedência, no seu todo não deixam, todavia, de manter o crescimento das plantas, o fluxo dos rios e outras formações naturais num curso uniforme e ininterrupto (KANT, 2003, p. 4).

Na história, tal concepção foi largamente adotada e defendida por Henry Thomas Buckle, que criticou severamente os historiadores por não encontrarem as regularidades por detrás das ações humanas do passado (cf. BUCKLE, 2010, p. 229-230). E com Buckle, Droysen dialogou diretamente. Em uma resenha do livro *História da civilização na Inglaterra*, publicada em 1861 (cf. DROYSEN, 1977, p. 451-469), Droysen marca a oposição entre a hermenêutica (busca por sentido) e uma concepção de ciência exclusivamente baseada nas ciências naturais (busca de explicação). Droysen critica Buckle por reduzir o conhecimento científico à busca de leis estáveis e, sobretudo, por tratar o fato histórico como algo que meramente comprova uma lei. Para Droysen, o sentido do progresso não está no resultado que ele produz, isto é, a civilização. Segundo Buckle, sempre se obtém civilização, quando determinadas condições estão dadas previamente para o desenvolvimento do ser humano. O mais importante, porém, não é a conquista pragmática de resultados e a observação de como estes foram obtidos em outros lugares – donde, apenas se deveria repetir uma fórmula que deu certo alhures. Mas, sobretudo, o que importa, para Droysen, é a *Bildung*, isto é, a formação. Por isto, entenda-se: o conhecimento histórico não descarta aquilo que “nos determina”, mas demonstra justamente como parte de nossa identidade é fruto de longo processo cumulativo, proveniente do passado. É relevante conhecermos as “causas” e ainda mais importante verificar qual o significado delas para nossas vidas.



Mas a história, por ser feita de ações humanas, não é uma coleção de reações a condições dadas. A ação do homem não é condicionada naturalmente e pode se dar de maneira distinta, mesmo em situações semelhantes. Por exemplo: na Alemanha, na década de 1930, o surgimento de uma crise econômica em meio a instituições democráticas recentes e frágeis levou ao autoritarismo; ora, o Brasil, em meados da década de 1980, vivia uma inflação galopante, após vinte e um anos de ditadura, e, nem por isso, deixou de ser politicamente democrático. Portanto, o historiador não pode entender nomologicamente, como se fosse mero verificador de leis naturais, mas como alguém que precisa compreender o sentido da ação em uma determinada condição necessária ainda que não suficiente. Exemplo: é difícil entender a tomada do poder por Hitler sem a crise econômica, mas ela não foi a única causa para que ele chegasse ao poder.

Nesta segunda etapa, *interpretação das condições*, podemos afirmar que, tal como na anterior, o sujeito é *intercambiável*. Se na interpretação pragmática, a mente dele era uma “folha em branco” na qual apenas se registrava uma impressão vinda de fora, nesta, podemos dizer que o exame das relações causais não depende de nenhuma característica própria do cientista. Uma lei da física deve ter a mesma validade, não importando se observada por um físico chinês ou por um físico brasileiro.

Daí o terceiro nível: a *interpretação psicológica*, a tentativa de reconstruir as intenções dos agentes históricos em dadas circunstâncias que dariam, portanto, um sentido *empático*, baseado nas ações dos homens. Geralmente, considera-se esta a etapa final da interpretação hermenêutica, ou seja, a reconstrução de intenções dos agentes, possibilitada pela empatia entre sujeitos, como se um fosse capaz de sentir como o outro.

Aqui, Droysen absorve as discussões travadas em três âmbitos da ciência: a filologia, a jurisprudência e a teologia. Desde o Renascimento, todas as três reivindicavam para si a aplicação assumida do método hermenêutico – algo que não pode ser dito sobre Francis Bacon, Isaac Newton ou Henry Thomas Buckle, por exemplo.

Não nos interessa discutir os aspectos da hermenêutica jurídica. Vale destacar, por outro lado, a importância da hermenêutica filológica e da hermenêutica teológica. A filológica procura obter o sentido *literal* (ou gramatical), isto é, fazer com que uma passagem obscura do passado torne-se inteligível no presente.

Já a hermenêutica teológica busca o sentido *espiritual*, isto é, procura compreender uma determinada passagem como sinal de outra coisa – a vontade divina, por exemplo. Aqui se trata de saber ler, por exemplo, o Velho Testamento à luz do Novo. O que está escrito naquele há de ser compreendido como sinal da verdade revelada no segundo.

Friedrich Schleiermacher (1768-1834) é, sem sombra de dúvida, um dos grandes nomes da hermenêutica da época. Mesmo porque era simultaneamente filólogo e teólogo, e, assim, reconhecia a importância tanto do esclarecimento de passagens obscuras como dos sinais escondidos em um texto. Porém, uma de suas grandes conquistas consistiu em retirar a hermenêutica do âmbito meramente científico, procurando vê-la na vida:



Sim, eu tenho de repetir outra vez que a hermenêutica não deve estar limitada meramente às produções literárias; pois eu surpreendo seguidamente no curso de uma conversação familiar, realizando operações hermenêuticas, quando eu não me satisfaço com o nível ordinário de compreensão, mas procuro discernir como, em um amigo, pode se dar a passagem de uma ideia à outra (...)

(SCHLEIERMACHER, 2001, p. 33).

**Figura 5.2:** Friedrich Schleiermacher.

Fonte: [http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Friedrich\\_Daniel\\_Ernst\\_Schleiermacher\\_2.jpg](http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Friedrich_Daniel_Ernst_Schleiermacher_2.jpg)

Assim, Schleiermacher procura compreender como, cotidianamente, em conversas ordinárias e corriqueiras, dá-se a relação entre os discursos das pessoas. Afinal, não é comum que, no dia a dia, não consigamos entender o que outras pessoas disseram e, também, que outras pessoas não captem imediatamente o que dissemos? Trata-se, portanto, de uma situação da vida e não somente científica. Aliás, só se torna uma atividade científica porque, de alguma maneira, ela já está presente na vida de cada um.

Um texto, portanto, não é um mero documento, mas sim uma resposta a uma necessidade, algo expressivo e dinâmico, que diz respeito à totalidade da vida do autor. Neste sentido, é “psicológico” (cf. SZONDI, 1995, p. 116).

Droysen reconhece o valor da interpretação “psicológica”, mas também aponta seus limites. Afinal, se fosse o caso de meramente se transpor para o passado, tentando entrar na pele do objeto, o intérprete anula-se. Droysen percebe tal contradição. E mais: não somente se anula, mas parte do pressuposto de que (a) o objeto tinha perfeita lucidez do que estava fazendo e não tinha a menor possibilidade de iludir-se. Alguém pode planejar um determinado objetivo e chegar a um ponto que não desejava ou simplesmente não esperava; (b) o objeto manteve-se o mesmo durante grande parte de sua vida, de modo que posso tomar uma biografia como base segura, estável e essencial para interpretar.

Daí a necessidade da etapa final de interpretação, na qual ela se perfaz: *a interpretação das ideias*, ou seja, o sentido mais profundo que está em curso, a partir das ações dos agentes históricos: *o sentido ideal ou espiritual*. Podemos usar um exemplo da própria obra de Droysen, a saber, o caso de Alexandre Magno: ao unir ocidente e oriente, de modo algum ele poderia imaginar que estava preparando o terreno para o Cristianismo, religião originalmente oriental que se tornou ocidental. Alexandre, por uma óbvia razão cronológica (viveu antes da era Cristã), não tinha como saber que havia preparado o terreno para o surgimento do Cristianismo. Somente o historiador, após a passagem do

tempo, pode compreender o significado histórico de uma ação. E é este sentido que será capaz de integrar os outros três anteriores, formando, portanto, uma ciência integrativa.

Mas ainda resta perguntar: o intérprete é intercambiável, como nas duas primeiras fases da interpretação? Ou ele se anula, como na fase da interpretação ou psicológica? Está em jogo algo muito relevante: o que acontece conosco, quando conhecemos?

Trata-se, no caso da história, ao menos para Droysen, de se conhecer a partir do próprio passado. Em seu curso sobre a Filosofia da História, Hegel afirma:

O espírito só tem consciência, quando ele é consciência de si; isto é, eu somente sei de um objeto na medida em que, nele, eu saiba de mim mesmo, que minha determinação saiba que aquilo que eu sou, também é objeto para mim (...). Eu sei de meu objeto e eu sei de mim. Ambos não são separáveis (HEGEL, 1995, p. 54).

O conhecimento histórico, portanto, não é saber características de uma determinada época (sua estrutura social, suas formas culturais, sua vida econômica etc.). Mas é quando sabemos mais sobre nós mesmos, que sabemos mais sobre outro período histórico, naturalmente situado no passado. Esta é a postura hermenêutica: ao saber mais sobre o outro do que este sabe sobre si, também aprendemos algo sobre nossa própria época que, se não fosse pelo estudo do passado, continuaríamos a ignorar.



O filme *A vida dos outros* (Alemanha, 2006), dirigido por Florian Henckel von Donnersmarck, mostra com muita sensibilidade a postura hermenêutica. Nele, Gerd Wiesler, espião da Stasi (polícia secreta de Estado da extinta Alemanha Oriental), deve investigar a vida do dramaturgo Georg Dreyman. Após instalar escutas por toda a residência do artista, Wiesler passa a ter mais conhecimento da vida de Dreyman do que este próprio tem. Afinal, Wiesler pode ouvir o choro escondido da namorada de Dreyman no banheiro, algo ignorado por Dreyman. Mas, tocado pela sensibilidade do artista, Wiesler transforma a própria vida, chegando a salvar o escritor de uma inevitável prisão. Ao saber mais sobre o outro do que este sabe de si, ele também descobre algo sobre si mesmo até então ignorado.



---

## Atende ao Objetivo 2

2. Leia atentamente as seguintes passagens de *Alexandre, o Grande*, de Johann Gustav Droysen.

A história nos transmitiu pouca coisa acerca da natureza desse império [N.A.: persa]. A maioria dos documentos que possuímos, quase todos superficiais, emana de homens que consideravam os persas como bárbaros dignos de desprezo (...).

Talvez seja permitido completar essa impressão com os testemunhos que esse próprio povo nos legou sobre sua vida interior, sua religião e sua história sagrada (DROYSEN, 2010, p. 51).

Mais próximos do continente asiático, os habitantes das montanhas do Hemus estavam predestinados a se tornar os adversários imediatos da Ásia. (...) o contraste entre montes e vales, entre regiões férteis e rochedos áridos suscitou, em um espaço muito restrito, necessidades e costumes muito diversos, favorecendo o espírito de invenção e de comércio (DROYSEN, 2010, p. 39).

Felipe recusou-se a transformar a Grécia em uma província da Macedônia. Ele só havia empreendido e realizado seu plano para poder fazer a guerra contra os persas. A paz que impôs após a batalha de Queroneia só teve um objetivo: unir sob seu comando todos os Estados livres da Grécia (...) (DROYSEN, 2010, p. 49).

Raros são os indivíduos e os povos aos quais é concedido o privilégio de uma missão superior ao simples fato de existir ou uma função mais alta do que as que bastam para uma vida vegetativa. Todos são chamados. Mas a história só confere imortalidade àqueles que ela escolhe para fazer deles os pioneiros de suas vitórias e os artesãos de seu pensamento (...) (DROYSEN, 2010, p. 35).

Lidos os trechos, procure identificá-los com cada uma das quatro etapas do método interpretativo.

---

---

---

---

---

---

---

### *Resposta Comentada*

A primeira passagem fala de uma lacuna documental; portanto, está ali presente a interpretação em sua fase pragmática; na segunda, Droysen descreve a situação geográfica, donde exhibe as condições da ação histórica: é a segunda fase. Na terceira passagem, ele claramente reproduz a intenção de um agente histórico – Felipe da Macedônia, pai de Alexandre. Por fim, ele alça ao nível das ideias, na qual o sentido é descortinado pela própria história, não podendo ser inferido da documentação, de condições objetivas (como a natureza), e muito menos das intenções individuais.

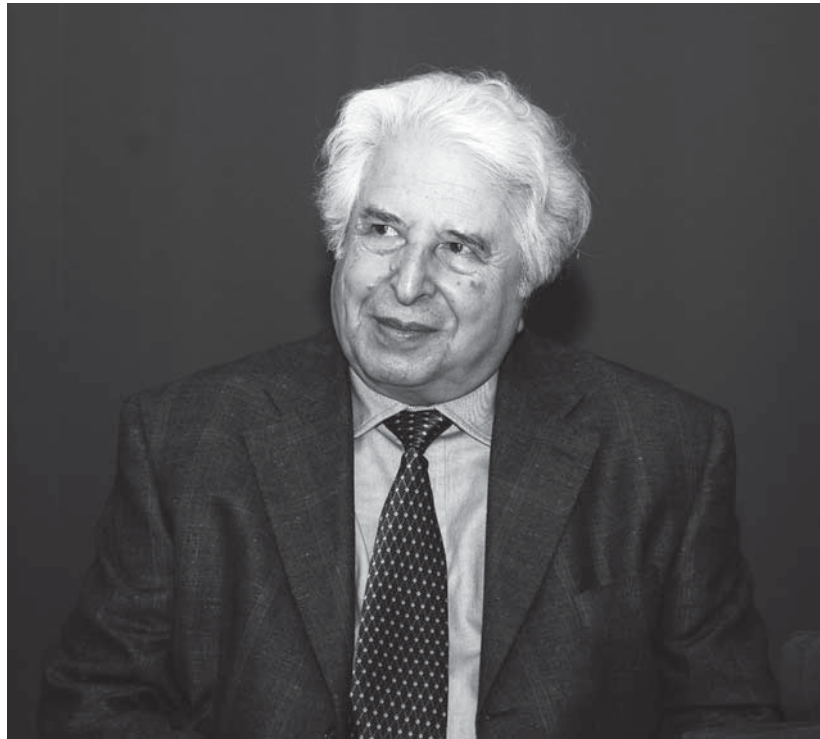
## A atualidade do método hermenêutico

O método hermenêutico do século XIX é alvo de muitos questionamentos e dúvidas. Hans-Georg Gadamer, por exemplo, afirma que a hermenêutica daquela época meramente reproduziu os erros do Iluminismo, ainda que tenha sido criada justamente para criticá-lo. Para o filósofo, a hermenêutica oitocentista – chamada por ele de “romântica” – busca a empatia afetiva com outras épocas, sem a mediação conceitual. Haveria, portanto, a necessidade de sentir como as culturas do passado, em vez de ver o seu significado dentro do processo de desenvolvimento progressivo da humanidade. E, nisso, tentaria “resgatar” o antigo tal como ele foi, compreendendo-o em seus próprios termos, como se o tempo não houvesse passado. Para Gadamer, a aposta iluminista na perfeição da razão (na busca por leis estáveis) seria substituída por uma perfeição mística (na busca pela reconstrução dos sentimentos) (cf. GADAMER, 1990, p. 278).

Gadamer é apenas um dos exemplos – talvez o mais sofisticado – de crítica à hermenêutica do XIX. Mas os resultados da aplicação do método hermenêutico podem ser surpreendentes, sem, com isso, que se pretenda mostrar que eles sejam expressão definitiva de um método infalível. Todavia, ainda é possível perceber as quatro etapas do processo de compreensão, tal como descrito por Droysen, em pesquisas atuais.

Vejamos o caso das pesquisas sobre o nacional-socialismo. Trata-se de um dos temas mais candentes do momento. É justamente a partir do Nazismo e de suas decorrências – sobretudo, o Holocausto – que se afirmou o limite de toda e qualquer metodologia da história, seja ela hermenêutica, analítica, dialética. Para Saul Friedländer, um grande especialista no assunto, não é mais possível fazer história como antigamente, leia-se: após 1945, é necessário repensar toda a forma de escrever história, pois os eventos foram de tal forma traumáticos e horríveis, que se tornou extremamente complicado explicar as ações dos nazistas como ações humanas, isto é, como atos que devem ser, em alguma medida, reconhecidos

pelos historiadores e pelo público leitor, e ouvinte de história. O historiador deve "(...) encontrar novos conceitos que possam expressar a completa ruptura com todas as normas e parâmetros do sofrimento" (FRIEDLÄNDER, 1999, p. 26). Ainda assim, mesmo admitindo sempre que é de fato imenso o sofrimento gerado pelo nazismo, a pesquisa, por ora, tem se movimentando dentro do escopo hermenêutico.



**Figura 5.3:** Saul Friedländer.

Fonte: [http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Saul\\_Friedl%C3%A4nder.jpg](http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Saul_Friedl%C3%A4nder.jpg).

Diga-se que, em momento algum, os historiadores citados a seguir mencionaram Droysen ou a hermenêutica do XIX como seus princípios teóricos norteadores. O que se pretende aqui é apenas realizar um breve exercício.

A propósito da interpretação pragmática, vejamos o caso da análise de Michael Mann, em seu livro *Fascistas*. Ao procurar conhecer as condições gerais nas quais o fascismo prosperou na



Europa, na década de 1920, Mann critica a interpretação corrente de que o fascismo só prosperaria em sociedades industriais de massa, estando as mais atrasadas e rurais ainda dependentes das formas de organização política, provenientes do Antigo Regime. Ele nota que

Os maiores movimentos fascistas podiam ser encontrados em todos os níveis de desenvolvimento, inclusive nos contextos avançados da Áustria e da Alemanha, intermediário da Itália e atrasado da Romênia e da Hungria. O fascismo não parece ter relação com o nível de desenvolvimento econômico (MANN, 2008, p. 78).

O mesmo vale para a consolidada visão de que o fascismo depende de um declínio econômico acentuado para se mostrar como alternativa política: não são os casos, por exemplo, de Portugal, Romênia, Polônia e Lituânia, países em que os fascistas assumiram o poder após anos de moderado crescimento econômico (idem, p.86). É uma aplicação bem clara da interpretação pragmática: mediante controle por comparação (Alemanha com Itália e Romênia, por exemplo), chega-se a um veto exercido pelas fontes: o fascismo *não* é determinado pelo desenvolvimento econômico. Esta fase da interpretação é importante: interpretação de modo algum é simples opinião. Simplesmente, não se pode dizer o que se quer sobre qualquer assunto. Mas note bem: de modo algum se chegou a alguma interpretação específica e significativa sobre o Holocausto. De toda forma, este é o sentido *empírico* do conhecimento histórico.

O sentido *lógico*, em que o método hermenêutico interpreta as condições de um determinado fenômeno histórico, também pode ser ainda largamente verificado na pesquisa especializada sobre o fascismo, o nazismo e o Holocausto.

No caso do nacional-socialismo, podem ser encontradas várias causas que poderíamos indicar como logicamente verdadeiras, isto é, cuja presença, se não é suficiente, é necessária para que um dia Auschwitz tenha sido construído. Sem “x”, não há “y”. Para

ilustrar: Norbert Elias percebe o desenvolvimento de uma cultura cotidiana em que os alemães, ao contrário, por exemplo, dos britânicos, não levaram os defeitos humanos em conta em seu código de ideal nacional, que "(...) não fez concessões às fraquezas e imperfeições humanas. Suas exigências eram absolutas e inflexíveis". (ELIAS, 1997, p. 289). Um corte mais amplo foi feito por Robert Paxton (cf. PAXTON, 2007, p. 167-178) que viu como primeira etapa do fascismo um conjunto de fatores intelectuais, culturais e emocionais. De fato, é bastante difícil pensar o surgimento dos partidos fascistas sem considerar fatores, como: a afirmação dos limites da racionalidade, a difusão do darwinismo social, a angústia causada pelo medo do fim dos laços comunitários de origem rural, a importância da Biologia (verificada na bacteriologia de Pasteur e na genética de Mendel), entre outros. Novamente, é impossível enumerar todas as causas, mas há de se considerar como *lógicos* os argumentos de Paxton, Elias, entre outros.

Mas seria evidentemente um equívoco confundir causas necessárias (darwinismo, irracionalismo, urbanização, biologismo etc.) e causas suficientes. Em seu livro em que procura explicar a tomada do poder de Hitler mediante o conceito weberiano de dominação carismática, Ian Kershaw apresenta um desafio lógico para os historiadores:

Como pôde Hitler transformar-se, por algum tempo, no homem mais poderoso da Europa? A classe, a educação, a instrução, os antecedentes, tudo depunha contra ele. Nem sequer era cidadão alemão (até lhe ser concedida a cidadania em 1932). Não provinha do tipo de família que tradicionalmente produzia os líderes da Alemanha. Não emergira do bojo das elites habituais do poder. Era um completo forasteiro (KERSHAW, 1993, p. 12).

Kershaw explica, então, como um "forasteiro" conseguiu amalgamar poder em círculos concêntricos e, assim, alterar a história mundial de maneira decisiva e catastrófica. Primeiro, foi

indispensável unificar os movimentos de extrema-direita, até então mais propensos às arruaças do que à organização política efetiva. Em seguida, Hitler obteve o apoio das elites tradicionais (cuja postura majoritária foi marcada por um soberbo desprezo, o que as levou a cometer o trágico erro de acharem que poderiam domá-lo uma vez na chancelaria do *Reich*). E, claro, Hitler não teria desmontado o Estado republicano de Weimar sem conquistar a massa eleitoral, indispensável para o exercício de um poder plebiscitário. Neste sentido, explica-nos Kershaw, Hitler – e somente Hitler – conseguiu unir o que se apresentava social e politicamente estilhaçado, donde a eficácia do conceito de “liderança carismática”. Sua procedência justifica-se, na medida em que, segundo Kershaw, o poder de Hitler não derivou das elites tradicionais (poder tradicional), tampouco das autoridades legais e burocráticas, muito mais utilizadas por Hitler para seus fins do que o contrário. Trata-se de uma verdade construída *intersubjetivamente*, entre dois sujeitos diferentes (o sujeito-historiador e o sujeito-objeto de estudo), isto é, por meio da reconstrução plausível (feita pelo historiador) da ação de um agente histórico sem o qual o processo histórico teria sido certamente diferente. O historiador deve, portanto, ser capaz de se tornar outro sujeito, de conhecer os motivos que levaram os alemães a apoiarem Hitler na década de 1930.

Até o momento, então, foram apresentadas circunstâncias em que a história lida com dados raros, excepcionais, incomuns: atas que revelam planos vergonhosos e mórbidos, crises devastadoras, ou um político *outsider* capaz de pôr o mundo de pernas para o ar. O homem comum, porém, também se tornou objeto de pesquisa e dos mais importantes, e misteriosos, seja o homem comum com reduzido poder decisório, seja aquele que mexe nas engrenagens e aperta os botões. É deste último que fala Hannah Arendt em seu livro *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*, no qual tenta explicar como pode ser violenta a ação impensada. Adolf Eichmann, segundo Hannah Arendt, era rigorosamente incapaz de pensar, ou seja, parecia ser totalmente contra sua natureza colocar-se na perspectiva do outro (cf. ARENDT, 1999, p. 62). Totalmente incapaz

de se comunicar, Eichmann demonstrava um talento inigualável para uso de clichês, o que revelava tão-somente que só conseguia “refletir” a partir de suas próprias experiências, que, para ele, tornavam-se normas. Em parte, nisto consiste a banalidade do mal. Um homem cujo idioma é o “burocratês” (*Amtsprache*) e que, ao mesmo tempo, ocupa uma posição central na hierarquia do poder de um Estado imperialista e genocida.

Mas a “banalidade do mal” ultrapassa a constatação da mediocridade carreirista de Adolf Eichmann. Se este era incapaz de pensar além de suas experiências, duas das ciências modernas, aponta Hannah Arendt, não somente eram impotentes para avaliá-lo, como ainda endossavam seu comportamento. Afinal, psiquiatras que o visitaram na prisão consideraram “(...) sua atitude quanto a esposas e filhos, mãe e pai, irmãos, irmãs e amigos, 'não apenas normal, mas inteiramente desejável'(...).” (ARENDT, 1999, p. 37). E o direito internacional só pôde sancionar a captura de Eichmann na Argentina e seu envio para um tribunal israelense pelo detalhe do réu ser apátrida e não por ser um assassino genocida. O que isto significa, a não ser o fato de que não dispomos de conceitos que permitam avaliar apropriadamente Eichmann – um homem medíocre? Se este homem mediano “(...) simplesmente nunca percebeu o que estava fazendo” (idem, 1999, p. 310), diríamos que nós o estaríamos? Não se trata aqui de apontar dedos para ninguém, mas simplesmente de perceber que o problema não se explica meramente pelo plano da intenção (o que não inocenta Eichmann, muito pelo contrário). Daí a ideia de banalidade do mal como um conceito apropriado para ilustrar a *forma espiritual da verdade*, por mais terrível, ou mesmo irônico, que isto soe.

No que diz respeito ao que já foi feito, podemos ver conforme anteriormente demonstrado. O método hermenêutico é, portanto, atual. E como aplicar na pesquisa as quatro etapas do processo interpretativo? E, sobretudo: *o que se ganha com ele?*

Um primeiro ganho dá-se na forma de *organização das leituras*. Banal, mas algo que efetivamente desconcerta alunos e até mesmo pesquisadores experientes. Dou o exemplo da pesquisa sobre Droysen

feita pelo autor desta aula. Ao tentar compreender o conceito de *Bildung* na teoria da história de Droysen, evidentemente, foi necessário analisar, em primeiro lugar, a própria *Historik* (1857). Nessa primeira etapa, é necessário fazer uma leitura detalhada do texto, conhecer cada passo, item, argumento. É o momento do famigerado fichamento. Podem entrar, na primeira fase, as leituras comentadas sobre a *Historik* (e não sobre todo o Droysen, por exemplo).

Na segunda fase, da busca do sentido lógico, surgiu a pergunta: quais são as condições sem as quais este texto seria impossível? Claro, há uma bem óbvia: a língua alemã. Mas o caso é outro: ver, a partir da pergunta sobre a ideia de *Bildung*, quais autores foram fundamentais para Droysen, ou seja, autores citados por ele ao longo da obra. Três nomes destacaram-se: Hegel, Wilhelm von Humboldt e Ésquilo.

Na terceira etapa, a da busca do sentido psicológico, foi feito o levantamento das obras escritas por Droysen antes de 1857, bem como se textos de cunho político, que explicassem as lacunas deixadas na leitura direta da *Historik* e na análise de textos influentes. A referência constante a um Ésquilo, por exemplo, levaram ao estudo de suas obras sobre helenismo e, sobretudo, de suas reflexões sobre a cultura grega e, claro, sobre a tragédia. Foi necessário investigar, também, como sua visão política poderia ter sido influenciada ou influenciado sua concepção de história. Aqui foram obrigatórias as leituras de livros gerais sobre a obra e a vida de Droysen, isto é, textos que não se dedicavam exclusivamente à teoria da história, mas também sobre helenismo etc.

Por fim, o exame da ideia de *Bildung*, tema importante para Droysen, mas que jamais foi tema central e explícito de algum livro ou curso, durante toda sua vida. Neste momento, os temas juntam-se. Foi importante ver como Hegel e Humboldt trataram-no, ou se ele aparecia nas obras de Droysen sobre Grécia antiga. E, claro, as leituras sobre o tema da *Bildung*, mesmo aquelas sem qualquer menção a Droysen, foram fundamentais (Georg Bollenbeck, Franco Moretti, W.H. Bruford, Aleida Assmann, Koselleck, entre outros).

A organização da leitura permite, além de traçar com mais racionalidade o programa de trabalho (sempre em relação ao tempo disponível), torna viável também organizar o debate sobre o assunto, viabilizando a identificação de *níveis de argumentação*. Este seria o segundo ganho. Na medida em que um autor pretende argumentar no nível do sentido empírico, farei o debate entre ele e com ele neste nível. Se outro pretende argumentar no sentido ideal ou espiritual, não poderei argumentar contra ele no plano meramente empírico ou mesmo lógico. Veja o caso da imensa literatura sobre o Holocausto (para sair um pouco de Droysen): não creio que seja muito produtivo comparar as biografias de Hitler, escritas por Ian Kershaw e Joachim Fest com a visão filosófica mais ousada de Hannah Arendt em *Eichmann em Jerusalém*. As primeiras podem ser comparadas com outro estudo, fortemente baseado na ideia da reconstrução da intencionalidade (como a obra *Ordinary Men*, de Christopher Browning), ao passo que a segunda mede-se melhor, se lida em paralelo ao famoso *Dialética do esclarecimento*, de Adorno e Horkheimer.



### Atende ao Objetivo 3

3. O Holocausto é, sem dúvida, um tema de difícil interpretação. Ainda assim, a hermenêutica é capaz, ao menos parcialmente, de atribuir algum sentido ao genocídio de judeus, durante a Segunda Guerra Mundial. Mas pode ser aplicado também para outros assuntos. Pense, a partir de seus conhecimentos, como uma das etapas do método hermenêutico pode ser aplicada a alguma obra de história.

---

---

---

---

---

---

---

---

---

---

### *Resposta Comentada*

A resposta é bastante livre. Pede-se apenas que você seja capaz de reconhecer um tipo de método em algum assunto do estudo da história. Você deve reconhecer um método capaz de, por repetição, reconhecer um padrão; ou, ainda, você deve ser capaz de perceber como um contexto pode explicar um determinado fato histórico; ou, ainda, como a ação intencional e consciente de um agente histórico (um indivíduo, uma instituição etc.) é capaz de transformar e, por fim, como perceber uma ideia presente em todo o processo histórico, da qual os seres humanos não têm plena consciência.

---

## **CONCLUSÃO**

O método hermenêutico, como qualquer outro, exige rigor no exame das fontes (a interpretação pragmática), mas durante o exercício do rigor, o pesquisador já se vê na necessidade de interpretar: desde a comparação entre ruínas e artefatos, como no exemplo de Droysen, seja no mais simples fichamento, no qual o leitor precisa escolher, selecionar, posto que nenhum autor dirá qual passagem é mais ou menos importante do texto. Portanto, o estudioso já se vê obrigado a discernir, mesmo que no plano mais objetivo possível, o essencial do secundário. Tudo isto até chegar ao nível da interpretação das ideias, impossível sem que se insira

um sentido ausente nas fontes, mas capaz de articulá-las de maneira verossímil. E é aí que o pesquisador se vê implicado no processo do conhecimento. Subjetividade não é arbitrariedade ou capricho, mas lenta e laboriosa construção: por esta razão, ela é resultado da interpretação e não simples expressão de uma opinião. E só é atingida após as etapas da pesquisa, percorridas de maneira mais ou menos consciente. O resultado, quando atingido (e não é fácil), é a experiência de pensar o próprio pensamento, enquanto pensamos o objeto. E aí a metodologia passa a ser algo bem mais importante do que uma disciplina monótona ou um item de projeto a ser eventualmente financiado por uma instituição de fomento. É processo de *reconhecimento*.

## Atividade Final

### **Atende aos Objetivos 1, 2 e 3, mas principalmente ao Objetivo 3**

Quais seriam as duas grandes contribuições dadas pela aplicação do método hermenêutico? Escreva um texto de até 10 linhas a respeito.

---

---

---

---

---

---

---

---

---

---



## *Resposta Comentada*

O método hermenêutico é bastante útil, em primeiro lugar, para organizar as leituras de uma pesquisa: deve-se começar pelo nível menos complexo de interpretação e, daí, sucessivamente, escalar novas leituras de acordo com o grau de profundidade – e quantidade de tempo disponível – da pesquisa.

O segundo ganho permite uma organização diferente do debate: não se pode comparar uma biografia com um texto sobre as condições objetivas de uma determinada época. Ou seja: uma biografia lida com a vontade consciente de indivíduos de uma determinada época. A vontade de alguém mudou o rumo da história; portanto, é difícil comparar isso com, por exemplo, livros que tratam de longos processos temporais. Por exemplo: se quero entender o crescimento demográfico de um país, preciso escolher uma faixa de tempo tão longa que não posso atribuir uma mudança à vontade de um indivíduo ou mesmo de um grupo de indivíduos.

---

## **RESUMO**

Nesta aula, você viu que os fundamentos filosóficos do método hermenêutico, assim como sua transformação em método para a ciência histórica e sua aplicabilidade.

Interpretar não é opinar: interpretar é expressar, explicar e traduzir; um ator, ao expressar a seu modo um determinado texto de teatro ou de cinema, também o interpreta. Um crítico literário, ao explicar uma metáfora aparentemente obscura, interpreta um texto poético; um tradutor, ao verter para a sua língua as palavras originalmente ditas em outra, também interpreta.

Na história, a interpretação é um método, desenvolvido sistematicamente por Johann Gustav Droysen. Trata-se, aí, de uma sucessão de procedimentos que permite ao historiador poder chegar a algumas conclusões: ele pode fazê-lo empiricamente, isto é,

reconhecendo padrões de repetição na realidade, assim como pode fazê-lo logicamente, reconhecendo relações causais que permitem identificar determinantes históricas; ele também há de ser capaz de reconstruir ações de sujeitos históricos, isto é, saber conhecer as intenções que levaram determinados seres humanos a agirem de um modo, e não de outro. Por fim, ele deve ser capaz de compreender uma ideia que está presente em todas as transformações históricas.

O método hermenêutico do século XIX é tido, por alguns autores, como ultrapassado, mas podemos reconhecer as quatro etapas da interpretação em obras atuais da historiografia. Se não chega a ser uma receita perfeita, ao menos, ainda é bastante eficaz, conforme podemos ver em obras de Michael Mann, Norbert Elias, Ian Kershaw e Hannah Arendt, entre outros grandes autores.

## **Informação sobre a próxima aula**

Na próxima aula, você terá contato com outro método de pesquisa história: o método dialético.

# Aula 6

## Método dialético

*Rodrigo Turin*

## Meta da aula

Apresentar o método dialético e seu uso no conhecimento histórico.

## Objetivos

Esperamos que, ao final desta aula, você seja capaz de:

1. identificar os pressupostos do pensamento dialético de G. W. F. Hegel;
2. identificar a metodologia do materialismo dialético a partir da obra de Karl Marx;
3. reconhecer a aplicação do método dialético no conhecimento histórico, a partir da obra de Caio Prado Júnior.

## INTRODUÇÃO

Nesta aula, vamos trabalhar o método dialético no conhecimento histórico. Diferente dos métodos analítico e hermenêutico, os quais você estudou nas aulas anteriores, que privilegiam na produção do conhecimento o objeto ou o sujeito, respectivamente, o método dialético tem por característica principal a reflexão sobre o condicionamento mútuo tanto do objeto como do sujeito, no ato de conhecer. Esse condicionamento mútuo entre sujeito e objeto, como veremos, apresenta importantes consequências no modo como é construído o conhecimento histórico. Do mesmo modo, essa concepção dialética apresenta uma visão da realidade histórica na qual não há uma oposição simples entre indivíduos e estrutura social, entre a liberdade de escolha dos sujeitos e os condicionamentos econômicos e sociais. O grande objetivo do método dialético é produzir uma síntese dessas oposições, demonstrando que tanto o conhecimento histórico como a realidade histórica são produzidos, enquanto efeitos dessas relações entre sujeito e objeto, entre indivíduo e estrutura.

A palavra “dialética” tem sua origem na Grécia Antiga, significando a “arte do diálogo”. Com o passar do tempo, a partir de filósofos como Platão, a dialética passou a representar a arte de, através do diálogo, ser capaz de distinguir o verdadeiro do falso. Nesse sentido, o diálogo permitia que os argumentos pudessem ser desenvolvidos a partir de posições contrárias (representadas pelos sujeitos do diálogo), tendo por resultado uma visão clara dos argumentos corretos e dos argumentos ilusórios (FEITOSA, 1997).

Essa concepção de dialética que vem da filosofia antiga, representando um modo de raciocínio dialógico, ganhou novos significados nos tempos modernos. Para a filosofia moderna, a dialética deixou de ser uma simples técnica de argumentação capaz de distinguir argumentos falsos e verdadeiros, para ganhar um sentido muito mais profundo. Dialética, a partir de então, passou a ser identificada como uma concepção filosófica acerca da própria

condição histórica dos homens, tanto como sujeitos do conhecimento como sujeitos da ação histórica. Para compreendermos como essa concepção mais profunda da dialética foi pensada na filosofia moderna, vamos nos concentrar na obra do filósofo alemão Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Em seguida, vamos analisar como essa concepção dialética foi sistematizada por Karl Marx, enquanto um método de compreensão e explicação da História. Por fim, para exemplificarmos a utilização desse método, vamos discutir a obra do intelectual brasileiro Caio Prado Júnior.

## O pensamento dialético em Hegel

Georg Wilhelm Friedrich Hegel nasceu em 1777, em Stuttgart, Alemanha. Ao lado de autores como Schelling e Fichte, Hegel fez parte de um movimento filosófico que ficaria conhecido como “idealismo alemão”. Importante ressaltar que a palavra “idealismo”, aqui, não quer dizer uma concepção equivocada ou falsificada da realidade. O sentido filosófico dessa expressão implica a concepção de que as propriedades que conhecemos dos objetos dependem do modo como esses objetos aparecem para nós. Dito de outro modo: nós não conhecemos os objetos “em si mesmos”, tal como eles são. Conhecer os objetos implica, nessa concepção, o reconhecimento de que só os poderemos conhecer através de nossos sentidos (tato, olfato etc.) e dos conceitos que formulamos para dar sentido ao mundo. A noção de idealismo, nesse sentido, vem negar a possibilidade de um conhecimento puramente empírico da realidade, como se os objetos pudessem se mostrar por si, independentemente de nós. Tudo o que eu posso afirmar a respeito de uma mesa, por exemplo, só é possível porque eu posso vê-la e senti-la, e porque tenho a palavra “mesa” para me referir a ela e fazer com que os outros me entendam e reconheçam-na.

A filosofia de Hegel tinha por objetivo identificar e suprir as lacunas que existiriam tanto na filosofia iluminista do século XVIII como no pensamento “historicista”, elaborado por alguns

historiadores alemães de sua época. No que diz respeito à filosofia Iluminista, Hegel criticava a ideia de uma razão atemporal que devesse submeter toda singularidade e individualidade históricas a noções universais. Não seria possível, por exemplo, julgar os valores e as ações dos antigos gregos a partir dos valores do presente, como se estes fossem válidos para todas as épocas. Do mesmo modo, ele criticava os historiadores contemporâneos que afirmavam que o conhecimento histórico deveria se ater apenas às individualidades, como se pudéssemos compreender os valores e as ações dos antigos gregos em si mesmos, sem relacioná-los com os valores de nosso presente ou sem inseri-los na totalidade do processo histórico. Assim, o que Hegel identificava no Iluminismo e no Historicismo era uma falsa oposição entre o universal e o singular que deveria ser ultrapassada. Para ultrapassar essa oposição, no entanto, era necessário formular uma concepção mais complexa sobre o modo como conhecemos o passado; uma concepção que não se apoiasse em pressupostos fixos e inquestionáveis, mas que reconhecesse que todo conhecimento é produzido de acordo com circunstâncias históricas, por indivíduos e sociedades específicos. Era necessário, enfim, perguntar sobre o caráter eminentemente histórico que envolve o ato de conhecer, em relação ao qual nem o sujeito, nem o objeto, poderiam estar alheios.



O termo “historicismo” pode receber diferentes definições. A mais comum, no entanto, e que diz respeito ao modo de escrita da História que Hegel repudiava, pode ser definida segundo Estevão Resende Martins da seguinte forma: “a época da historiografia alemã ao longo de todo o século XIX, de metodização e de formação científica do conhecimento histórico” (MARTINS, 2008, p. 15). Essa definição implica, assim, a busca pelo

estabelecimento da disciplina histórica como uma ciência, cujo fundamento estava na construção de um método de crítica documental (sua “metodização”), supostamente capaz de produzir uma verdade factual a respeito do passado.

Como afirmou Jorge Grespan, a concepção de conhecimento de Hegel “não pode conceber a existência prévia do sujeito, independente de seu objeto, mas sim sua mútua determinação” (GRESPLAN, 2002a, p. 61). Ou seja, não é possível afirmar, como no Iluminismo, a existência de um sujeito atemporal e dotado de uma razão autossuficiente, muito menos afirmar, como no Historicismo, que o historiador possa narrar os fatos do passado na sua pura singularidade e objetividade. Sua crítica aos historiadores alemães dirigia-se a uma suposta ingenuidade com a qual concebiam a tarefa de escrever a História, como se o historiador pudesse anular-se diante do objeto narrado. Esses historiadores não eram capazes de reconhecer, assim, o quanto as histórias que eles escreviam eram influenciadas pela época em que vivam.

Para Hegel, o historiador, enquanto sujeito do conhecimento, condicionava necessariamente a forma como o passado poderia ser representado em sua narrativa. Não havia metodologia capaz, portanto, de anular as categorias prévias do sujeito (os valores e conceitos de sua época) para que ele pudesse apresentar o passado “tal como ele foi”, em si mesmo. Para Hegel,

O historiador invariavelmente introduz seus pressupostos teóricos no material que investiga, projeta suas expectativas quanto ao sentido dos acontecimentos como télos subreptício. Só que não o faz conscientemente e daí incorre em autêntico subjetivismo (GRESPLAN, 2002a, p. 63).



O historiador, portanto, ao narrar sua história, está ordenando o sentido dessa narrativa (seu télos) a partir de valores que lhe são próprios, os quais ele compartilha, de algum modo, com seus contemporâneos. Não existe passividade no conhecimento, apenas uma inconsciência ou ignorância sobre os efeitos mútuos, existentes entre sujeito e objeto. Como diz Hegel:

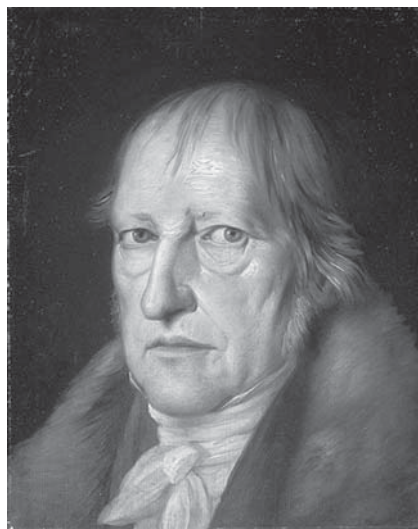
Mesmo o historiador normal e mediano, que de certa forma pretende e acredita manter-se compreensível e submisso ao fato, não age de modo passivo no seu pensar, recorrendo às suas categorias e encarando por meio destas os fatos; especialmente em tudo o que deve ser científico, a razão não pode adormecer, devendo utilizar-se da reflexão. Quem observa o mundo racionalmente também será visto da mesma forma; existe reciprocidade, troca (HEGEL, 2008, p. 18).

Reciprocidade, troca, historicidade. Essas são palavras que sintetizam a forma como Hegel concebe a relação dialética entre sujeito e objeto. Isso, pois todo conhecimento envolve um diálogo recíproco, que se desenvolve no tempo, entre o sujeito e o objeto. Não podemos aceitar, portanto, que os pressupostos que determinam certas afirmações sobre o mundo, ou seja, os pré-conceitos que carregamos e através dos quais damos sentido ao nosso cotidiano, sejam reproduzidos na pesquisa sem questionamentos. “É o modo mais habitual de enganar-se e de enganar os outros: pressupor no conhecimento algo como já conhecido e deixá-lo tal como está” (HEGEL, 1988, p. 37). Assim, antes de pesquisarmos, por exemplo, como era a organização política da sociedade grega antiga, devemos ter o cuidado de refletir sobre o que entendemos pelo conceito de “política”. Essa reflexão é fundamental para que não atribuamos àquela sociedade valores que são nossos. Ao mesmo tempo, ao estudar como aquela sociedade tem um conceito de política distinto do nosso, temos a possibilidade de nos distanciarmos de nosso conceito e de enriquecê-lo, a partir daquele estudo. Nesse sentido, a reflexão filosófica que Hegel propõe o que implica sua forma dialética de raciocínio, está fundada na ideia de que nossos

problemas e nossos objetos de estudo, por estarem em uma constante relação de interdependência, nunca podem ser tomados como entidades estáveis, como se os seus sentidos não pudessem mudar entre o início e o final de nossos estudos:

Sujeito e objeto etc., Deus, natureza, o entendimento, a sensibilidade etc. são, sem exame postos no fundamento, como algo bem conhecido e válido, constituindo pontos fixos tanto para a partida quanto para o retorno. O movimento efetua-se entre eles, que ficam imóveis; vai e vem, só lhes tocando a superfície (HEGEL, 1988, p. 37).

O pensamento dialético, tal como elaborado por Hegel, não parte nem se atém a pontos fixos, pois entende que o conhecimento só pode ser visualizado em seu movimento contínuo. Para usar ainda o exemplo do conceito de “política”, temos de ter consciência que este conceito, por um lado, estará no início de nossas perguntas sobre o passado; mas, por outro lado, este conceito sempre receberá, através dos estudos, novos sentidos, os quais motivarão outras perguntas. Afinal, é nessa dinâmica específica que estrutura essa relação de conhecimento entre sujeito e objeto que estará, ao final, o próprio sentido do conhecimento histórico: um processo cada vez mais amplo de reconhecimento de si, através do conhecimento do mundo.

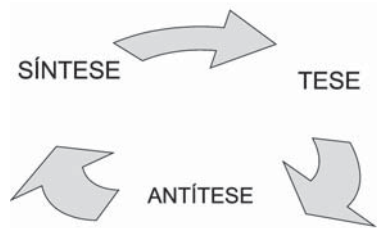


**Figura 6.1:** Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831).  
Fonte: [http://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Hegel\\_portrait\\_by\\_Schlesinger\\_1831.jpg](http://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Hegel_portrait_by_Schlesinger_1831.jpg).

Como podemos definir, então, esse movimento dialético do conhecimento? A definição mais simples é aquela que estabelece três momentos desse processo: a tese; a antítese; a síntese. A tese é o momento inicial, de afirmação, quando o mundo é definido por nossas categorias interiorizadas. A antítese é o momento de negação do momento afirmativo anterior, quando nossa situação no mundo, ou nosso confronto com o objeto, revela uma incompatibilidade entre nossas categorias prévias e esse mundo confrontado. Por fim, como resultado desses dois momentos opostos, surge a síntese, que é o momento de conciliação, no qual a positividade e a negatividade dos dois primeiros momentos unem-se em uma nova totalidade.

Essa primeira definição, no entanto, pode levar à ideia de que a relação tese-antítese-síntese é fechada e conclusiva, encontrando no momento de síntese sua resolução final. Acontece que essa relação dialética é, por natureza, aberta, gerando sempre novas sequências. Assim, mais do que um processo linear, a relação tese-antítese-síntese expressa o processo histórico do conhecimento, no qual sujeito e objeto vão revelando novas camadas de sentido na medida em que se inter-relacionam, redefinindo-se a cada momento. O télos, ou seja, o final do processo, representado pela síntese, ainda que seja uma condição necessária ao conhecimento, “como elemento central do pensamento histórico hegeliano não é sinônimo de repouso, mas sim o reconhecimento de que não há outra essência da vida humana do que o movimento” (CALDAS, 2006, p. 13). Dito de outro modo, por mais que desenvolvamos pesquisas, nós jamais encontraremos uma determinação definitiva para o conceito de “política”, pois este conceito estará sempre recebendo novos significados a partir tanto de nossos estudos como de nossas experiências de vida.

Nesse sentido, aquela primeira definição do movimento dialético do conhecimento pode, então, ser mais bem expressada através do gráfico da **Figura 6.2**:



**Figura 6.2:** Movimento dialético do conhecimento.

Mais do que um processo conclusivo, a produção da síntese, como uma unidade resultante das oposições anteriores, acaba por dar início a uma nova cisão. O resultado desse processo, para Hegel, é um movimento no qual o sujeito vai adquirindo uma maior consciência de si. Assim como o objeto só pode ser conhecido na medida em que o sujeito projeta nele suas categorias, do mesmo modo esse objeto, ao se tornar conhecido pelo sujeito, oferece a este a possibilidade de um distanciamento. Ao estudarmos as diferentes formas como as sociedades do passado pensaram e organizaram sua vida política, nós nos distanciamos de nosso conceito de “política” inicial, que havia dado início ao estudo, e acrescentamos a ele novos sentidos. Ao distanciar-se de si pela mediação do objeto, o sujeito revê suas categorias, a partir de uma nova perspectiva. Como resultado desse processo, vão sendo produzidas novas camadas de sentido que enriquecem e mudam, a cada momento, tanto o sujeito como o objeto.

Conhecer o outro é, portanto, conhecer a si mesmo. Isso implica, para Hegel, que apesar de sermos determinados e limitados a conhecer o mundo através das categorias que nos são próprias, a relação dialética entre sujeito e objeto permite a construção de uma *liberdade na determinação*: a consciência de si. “Na determinação, o homem não deve se sentir determinado, mas na medida em que observa o outro como outro, tem então seu sentimento de si” (apud CALDAS, 2006, p. 13). Ou seja, nós somos “determinados” ou obrigados a conhecer o passado a partir

de nossos conceitos. Mas, ao conhecer as outras sociedades do passado, confrontando nossos conceitos com outras experiências, tomamos consciência de como nossos conceitos determinam nosso conhecimento e nossa vida. Ao tomar consciência disso, nós podemos ter uma margem maior de liberdade diante dessa determinação, problematizando nossos conceitos.

Essa relação dialética, tal como Hegel a entende, produz assim a conciliação de opostos, como sujeito x objeto; necessidade x liberdade; singular x universal. Conciliação no sentido de que sujeito e objeto, por exemplo, não se apresentam mais como duas entidades fixas e separadas, mas antes como integrantes de uma mesma relação de diálogo no tempo. Todas essas oposições são superadas mediante o processo histórico de conhecimento que o homem faz de si mesmo e do mundo *no tempo*. Por exemplo, a *necessidade* de conhecer o mundo a partir de nossas categorias não implica uma simples oposição à ideia de *liberdade*. Como vimos, ao termos consciência da necessidade de nossos conceitos, é que adquirimos, mediante o conhecimento, também uma maior liberdade para problematizá-los. No conhecimento, ao nos distanciarmos de nós mesmos mediante o objeto, tomamos consciência daquilo que nos determina e, com isso, abrimos um espaço de liberdade em nossa determinação.

Importante ressaltar, nesse processo, que a liberdade não vem anular a nossa determinação; afinal, sempre seremos determinados a conhecer o mundo através de nossos conceitos. Contudo, essa liberdade é o produto de uma maior consciência de como essa determinação afeta-nos e condiciona o modo como conhecemos o mundo. Podemos traduzir isso, pelo uso da fórmula *tese x antítese x síntese*.

Tese: determinação de nossas categorias para conhecer o mundo (nosso conceito original de “política”);

Antítese: liberdade produzida pelo distanciamento de si mediante o objeto (estudo da concepção e das formas políticas de outras sociedades);

Síntese: uma maior consciência de si, daquilo que temos de determinação e liberdade (como nosso conceito de “política” determina nossa experiência e como podemos problematizá-lo, dando a ele novos sentidos).

Com isso, o processo dialético de conhecimento permite que os elementos que compõem a oposição não sejam simplesmente anulados e descartados, mas suprimidos (ou sintetizados) em uma nova unidade, na qual ambos se farão presentes. Como afirma o filósofo Alexandre Kojève:

Suprimir dialeticamente quer dizer: suprimir, conservando o que foi suprimido, o que é sublimado em e por essa supressão que conserva ou essa conservação que suprime. A entidade suprimida dialeticamente é anulada em seu aspecto contingente (e desprovido de sentido) de entidade natural dada (imediata): mas ela é conservada no que tem de essencial (portadora de significação) (KOJÈVE, 2002, p. 20).

Para usar o exemplo ainda do conceito de “política”, podemos dizer que os sentidos que atribuíamos a esse conceito no início de nossa pesquisa não serão simplesmente descartados após o enriquecermos com o estudo de outras sociedades. Aqueles sentidos primeiros irão, antes, agregar-se aos novos sentidos, produzidos pela pesquisa, formando uma nova unidade do conceito de “política”. Essa lógica dialética de “supressão que conserva” pode ser exemplificada na forma como Hegel interpreta os eventos históricos. Enquanto o Iluminismo submetia toda singularidade a conceitos universais e o Romantismo Historicista, ao contrário, privilegiava as individualidades, Hegel afirmava que, para entendermos corretamente a História, devemos elucidar como a individualidade e a universalidade atuam de forma dialética. Para ele, a autonomia dos indivíduos, manifestada em suas escolhas individuais, não anula a ideia de um sentido de totalidade do processo histórico. Ao contrário, é na História que podemos ver como se dá a síntese da liberdade e da necessidade.

Hegel ilustra isso no que denomina de “os homens histórico-universais”, como César e Napoleão. Ao tomar a decisão de lutar contra seus inimigos, César pensava em seus interesses individuais, como manter sua posição e sua honra. No entanto, ao perseguir esses interesses individuais e derrotar seus inimigos, assumindo sozinho o poder do Estado, César estaria realizando, mesmo sem o saber, um sentido mais amplo, universal, que transcendia aqueles interesses individuais que motivaram a sua ação. Nas palavras de Hegel:

O que ele conseguiu com a realização de seu plano, inicialmente negativo – ou seja, o domínio pessoal de Roma –, foi uma determinação necessária à história de Roma e do mundo. De sorte que esse domínio pessoal não foi apenas uma vitória particular, mas sim o instinto que realizou aquilo que, em princípio, o seu tempo exigia. Esses são os grandes homens da história, cujos fins particulares contêm o substancial que é a vontade do espírito universal (HEGEL, 2008, p. 33).

Assim, a particularidade – representada pelos interesses individuais de César – e a universalidade – representada pela formação do Estado Imperial Romano – estão em uma relação dialética, como opostos que se diferenciam um do outro, mas que, ao final, complementam-se. Por isso, Hegel afirma que em todo elemento universal há uma determinação particular, assim como em qualquer particularidade “reside o universal como princípio transformador, de autossuperação” (GRESPLAN, 2002a, p. 66). É a isso que Hegel chama de “astúcia da razão”.

O pensamento dialético de Hegel, portanto, trouxe para a reflexão histórica a possibilidade de superarmos as oposições trabalhadas tanto pelo Iluminismo como pelo Romantismo historicista. Assim, mais do que optar pela tematização histórica do universal ou do singular, da necessidade ou da liberdade, podemos refletir de que modo estas oposições fazem-se presentes tanto no modo como conhecemos a História (a relação sujeito-objeto) como no modo como a vivemos (a relação necessidade-liberdade).



### Atende ao Objetivo 1

1. A partir do que foi apresentado nesta aula a respeito do pensamento dialético de Hegel, o qual permite superar oposições como “liberdade” e “necessidade”, faça um exercício de refletir sobre sua trajetória pessoal, fazendo uso do pensamento dialético da seguinte forma: escolha um episódio importante de sua vida e construa uma narrativa, de até dez linhas, destacando de que modo em determinada escolha que você fez estavam presentes, simultaneamente, aspectos de necessidade e de liberdade. Por exemplo, quando você teve de optar por um curso universitário, narre em que medida essa sua liberdade de escolha foi realizada a partir da consciência de necessidades que restringiam suas opções de escolha.

---

---

---

---

---

---

---

---

---

---

### Resposta Comentada

Em todas as nossas escolhas estão presentes, ao mesmo tempo, a necessidade e a liberdade. A questão é que elas só são passíveis de serem pensadas uma em relação à outra. Como vimos, nós somos obrigados a conhecer o mundo a partir de nossas categorias, mas também temos a possibilidade de adquirirmos uma maior liberdade ao desenvolvermos, pelo conhecimento, uma maior consciência sobre o que nos determina. Do mesmo modo, ao escolhermos realizar determinada ação, só o fazemos porque nos foram colocadas opções. Estas opções são-nos



colocadas a partir de processos que não dominamos e que nos antecedem. Essas opções, portanto, por menor que elas sejam, são as condições de possibilidade de nossas escolhas, de nossa liberdade. Ao fazermos vestibular, por exemplo, temos de escolher entre opções de cursos que estão dadas e que são o resultado de um processo histórico que nos antecede. Nossa escolha será condicionada por essas opções, assim como pela influência de nossa condição social e de nossa família. No entanto, são essas opções e necessidades que também permitem que tenhamos alguma liberdade de escolha, mesmo quando essa escolha resulte em “não fazer escolha”, ou em recusar nossa própria liberdade.

---

## **O materialismo dialético de Karl Marx**

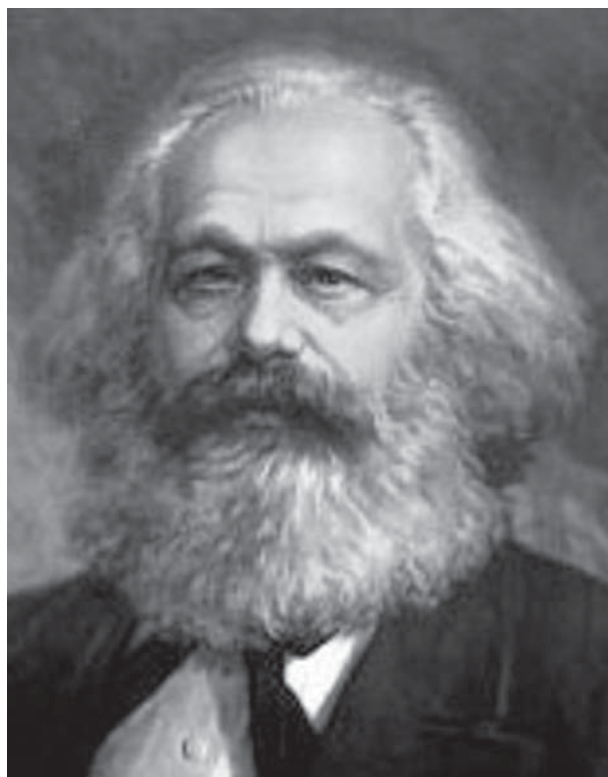
Para estudarmos agora como essa filosofia dialética de Hegel pôde ser sistematizada em um método, auxiliando pesquisas sobre a História, vamos nos concentrar na obra do filósofo, economista e historiador Karl Marx.

A obra de Karl Heinrich Marx (1818-1883) está entre as que mais impacto exerceram no pensamento e na política moderna. Nascido em Tréveris, cidade da Prússia, Marx estudou Direito e Filosofia nas universidades de Bonn e de Berlim. Nesta última universidade, da qual Hegel havia sido professor e reitor, Marx entrou em contato com o movimento dos Jovens Hegelianos, o que possibilitou que se aprofundasse na filosofia hegeliana e, acima de tudo, começasse a direcionar essa filosofia a uma crítica social. Exilado da Prússia pelas críticas que fazia ao governo, através do jornal Gazeta Renana, do qual era editor-chefe, Marx muda-se para Paris. Posteriormente, novamente para não ser preso pelas autoridades francesas, mudou-se para a Bélgica e, em seguida, para Londres.



Os “jovens hegelianos” dizem respeito a um grupo de estudantes alemães que, opondo-se a outros seguidores de Hegel, mais conservadores, achavam que as contradições do processo histórico não poderiam ser resolvidas somente pelo Estado burguês moderno. Além de Marx, faziam parte desse grupo filósofos como Max Stirner, Bruno Bauer, Ludwig Feuerbach e David Strauss – dos quais Marx, posteriormente, se distanciaria e aos quais criticaria em seus escritos.

Nesta sua trajetória de exílios, Marx pôde entrar em contato com a diversidade social que caracterizava o processo de modernização nas principais cidades europeias. Mais especificamente, ele observou de que modo as relações sociais estavam mudando conforme o desenvolvimento do capitalismo, que se tornava hegemônico. Toda sua obra é voltada para a tentativa de explicação dessas profundas mudanças que afetavam não apenas a sociedade europeia, mas também mundial. “Tudo que é sólido desmancha-se no ar” – com essa frase, Marx dava expressão a essa percepção de que o capitalismo estava remodelando todas as relações sociais e toda a visão de mundo que haviam estruturado as sociedades ocidentais (BERMAN, 1987).



**Figura 6.3:** Karl Marx (1818-1883).

Fonte: [http://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Marx\\_color2.jpg](http://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Marx_color2.jpg).

O que nos interessa destacar nesta aula, no entanto, não são os argumentos que Marx desenvolve para explicar o surgimento e o funcionamento do capitalismo. Nosso objetivo é discutir de que modo Marx usa o pensamento dialético hegeliano como o único método capaz de possibilitar uma compreensão desse desenvolvimento histórico. É preciso ficar claro, no entanto – como destaca Jorge Grespan –, que a retomada por Marx da dialética hegeliana na crítica do capitalismo

Não decorre de uma mera adesão a este método [dialético], como se ele devesse valer por si mesmo, independente do objeto a que se aplique. Esta indiferença entre método e objeto, forma e conteúdo, seria em si mesma totalmente não dialética. Ao contrário, é porque seu objeto constitui-se de modo contraditório que Marx percebe ter de investigá-lo dialeticamente (GRESPLAN, 2002b, p. 22).

Como vimos em relação a Hegel, o que caracteriza o pensamento dialético é uma relação entre sujeito e objeto que jamais pode ser pré-determinada, mas que está sempre em uma mútua transformação, cujo movimento dá-se pela conciliação de opostos que, a princípio, se contrapõem. Do mesmo modo, o pensamento dialético busca suprimir oposições como “universal x singular” e “necessidade x liberdade”, ressaltando que no processo histórico elas se inter-relacionam a todo momento de modo dialético, ou seja, opondo-se e superando-se. Assim, o que Jorge Grespan destaca é o fato de que Marx reconhece a importância do método dialético hegeliano para seus estudos devido ao fato de ter percebido que seu objeto, o desenvolvimento do capitalismo, não é um processo linear e homogêneo. Ao contrário, o que caracterizava esse processo, em sua dinâmica interna, era seu aspecto contraditório. Desse modo, não seria possível compreendê-lo através de um método analítico, que busca leis uniformes e regulares, ou através de um método hermenêutico, que privilegia as ações e intenções dos indivíduos.

Marx expressa a insuficiência desses dois métodos ao analisar, em seu livro *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*, o golpe de Estado realizado na França por Napoleão III, em 1851. Enquanto o escritor Victor Hugo interpretava o golpe como a ação de um indivíduo isolado, o filósofo francês Proudhon (1809-1865), ao contrário, via o golpe como consequência de uma evolução histórica linear e necessária, na qual os indivíduos não teriam nenhuma importância. Nenhum desses dois modos de compreender o processo histórico, no entanto, era capaz de explicar o evento em toda a sua complexidade:

Ele [Victor Hugo] vê no golpe apenas um ato de poder de um indivíduo isolado. Não se dá conta de que engrandece esse indivíduo, em vez de diminuí-lo, atribuindo-lhe uma capacidade de iniciativa pessoal que seria ímpar na história mundial. Proudhon, por sua vez, procura apresentar o golpe de Estado como resultado de uma evolução histórica precedente. (...) Em contrapartida, eu demonstro como a

luta de classes na França criou circunstâncias e condições que permitiram a um personagem medíocre e grotesco desempenhar o papel de herói (MARX, 2011, p.18).

Na medida em que os métodos de explicação de Victor Hugo e Proudhon privilegiam, de maneira exclusiva, ou a atuação dos indivíduos ou a necessidade de uma evolução histórica, eles se mostram incapazes de explicar a ação histórica naquilo que lhe é próprio, ou seja: uma síntese, de natureza dialética, entre necessidade e liberdade. Como afirma Marx:

Os homens fazem a sua própria história; contudo, não a fazem de livre e espontânea vontade, pois não são eles quem escolhe as circunstâncias sob as quais ela é feita, mas estas lhe foram transmitidas como se encontram (MARX, 2011, p. 25).

Por isso, Marx recusa aquela oposição estática entre necessidade e liberdade, buscando explicar as “condições de possibilidade” que estavam por trás do golpe de Estado, levado a cabo por Napoleão III.



Charles-Louis-Napoléon Bonaparte nasceu em Paris, em 1808. Passou a juventude exilado na Alemanha e na Suíça, após a deposição de seu tio, Napoleão I. Em 1848, ele retorna à França, sendo eleito deputado à Assembleia Constituinte e, posteriormente, presidente da França. Sem direito à reeleição e como seu mandato era limitado (1848-1852), promoveu um plebiscito que aprovou uma nova constituição (1851). Em novembro de 1852, apoiado pela burguesia francesa, conclamou outro plebiscito, que, com 95% dos votos favoráveis, instituiu o império que o transformou em imperador da França, com o título de Napoleão III.

Através da reconstrução histórica do processo de desenvolvimento econômico da França e de formação da classe burguesa, Marx identifica as condições econômicas, sociais e políticas que tornaram possível que um indivíduo, ocupando um lugar específico naquela sociedade, pudesse escolher e executar com sucesso determinada ação política. No caso específico do golpe de Estado, executado por Napoleão III, Marx identificou de que modo as próprias instituições burguesas, como o parlamento representativo, entraram em contradição com os interesses da propriedade privada. Ou seja, os direitos civis, a liberdade de imprensa e de reunião, o direito ao voto, que foram criados e fomentados pela burguesia contra a sociedade aristocrática, passaram a ameaçar agora a própria sociedade burguesa, uma vez que as camadas proletárias começaram a requerer esses mesmos valores e usá-los para reivindicar seus direitos. Assim, para que essa camada proletária não reivindicasse a riqueza e os direitos, dominados pela burguesia, esta apoiou o golpe de Napoleão III, ofertando-lhe o poder do Estado. O sacrifício dos direitos civis burgueses, em nome de um Estado forte e autoritário, foi a condição para manter a distribuição desigual da propriedade privada.

Assim como já vimos com Hegel, no exemplo de César, a ação de um indivíduo representa uma síntese composta pela intencionalidade subjetiva e pela realização de um sentido do processo histórico que transcende a consciência daquela intencionalidade. Ou seja, no caso do golpe de Estado, analisado por Marx, Napoleão III agiu movido por ambições individuais, buscando tomar o poder do Estado francês, mas sua ação foi possibilitada e deu sequência a um processo de dominação social e econômica da classe burguesa, dentro da formação da sociedade capitalista. Desse modo, não podemos explicar aquele evento, segundo Marx, atribuindo-o apenas à intenção de um indivíduo ou à necessidade de um processo histórico. Raciocinar dessa forma seria ignorar a natureza dialética do processo histórico, o qual requer, igualmente, um método dialético de explicação.

No entanto, ao adotar o método dialético hegeliano para explicar a sociedade capitalista, Marx também se viu obrigado

a transformá-lo. Marx atribuía a Hegel uma “mistificação” (ou idealização) no uso do método dialético ao privilegiar a lógica dialética das ideias no processo histórico. Nas palavras de Marx:

Meu método dialético não apenas difere ao de Hegel, quanto a seus fundamentos, como também é sua antítese direta. Para Hegel, o processo do pensamento (...) é o demiurgo [o criador] do real; o real não é mais do que sua manifestação externa. Para mim, ao contrário, o ideal não é senão o material transposto e traduzido na mente humana (MARX, 2002, p. 20).

Na visão de Marx, Hegel entendia que a história da humanidade era guiada por ideias, as quais se realizavam em instituições. Mais especificamente, o processo histórico seria a conciliação ideal entre necessidade e liberdade realizada, de forma concreta, no Estado. Era, portanto, a abstração de uma ideia (a conciliação entre a necessidade e a liberdade) que se materializava na História. O Estado, enquanto realização histórica de uma *ideia* que se desenvolvia desde o início da história humana, propiciaria ao homem a harmonia entre os elementos necessários à vida em sociedade e as condições de exercício de sua liberdade. Para Marx, ao contrário, o processo dialético não se encontrava nas ideias, mas nas relações materiais que organizavam a sociedade (seus aspectos econômicos, políticos e sociais). Como afirmou Jorge Grespan, a objeção de Marx alude a esse caráter idealista da dialética de Hegel:

Que vê todo o real – natureza e espírito – como contraditório, enquanto para Marx só o é certo tipo de relação social historicamente constituída, a saber, o das sociedades de classe em geral e da capitalista em particular (GRESPLAN, 2002b, p. 24).

O método dialético desenvolvido por Marx, portanto, busca lidar com as contradições que estruturam a organização e o desenvolvimento histórico das sociedades na sua materialidade. Por

isso, ao invés de privilegiar o Estado como realização de uma ideia, Marx concentra sua análise nas contradições da sociedade civil. Isso fica claro nos exemplos já mencionados de César e Napoleão III. Enquanto Hegel atribui a César a realização de uma ideia, centrada na formação do Estado, Marx submete a ação de Napoleão III à lógica dialética que estruturava a sociedade civil francesa do século XIX. Nesse sentido, para Marx, o Estado

Não é nada mais do que a forma de organização que os burgueses dão-se necessariamente, tanto no exterior como no interior, para a garantia recíproca de sua propriedade e de seus interesses (MARX, 2009, p. 75).

E como se estrutura, para Marx, essa dinâmica dialética da sociedade civil? Sua teoria está centrada no fato de que, em sua existência concreta, os homens entram em relações determinadas, independentes de sua vontade; relações de produção que correspondem a um grau de desenvolvimento das forças produtivas. Estas relações de produção dizem respeito às formas de organização do trabalho na sociedade, assim como à forma de distribuição da riqueza produzida. O conjunto dessas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, “a base concreta a partir da qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem as formas determinadas de consciência social” (MARX, 1972, p. 18). Entre as diferentes relações de produção que existiram nas sociedades, pode-se citar a relação escravista da sociedade antiga (onde os escravos trabalhavam para os homens livres), o feudalismo (onde os vassalos trabalhavam para o senhor, dono das terras) e o capitalismo (onde o proletário assalariado vende sua mão de obra para a indústria).

As diferentes relações de produção envolvem, para Marx, tanto os aspectos materiais da vida em sociedade (a produção de riqueza), como também os aspectos “espirituais” ou culturais, através dos quais os homens dão sentido a essas relações. Nesse sentido, ele separa essas relações de produção em três esferas distintas: as



forças de produção (agrária ou industrial, por exemplo), o estado social (a divisão da sociedade em classes) e a consciência (a cultura). O movimento dialético surge, segundo Marx, a partir dessa estrutura que sustenta as relações de produção das sociedades, a qual tende a produzir contradições. Para Marx,

Esses três momentos, a saber, a força de produção, o estado social e a consciência podem e devem entrar em contradição entre si, porque com a divisão do trabalho está dada a possibilidade, e até a realidade, de que as atividades espiritual e material – de que a fruição e o trabalho, a produção e o consumo – caibam a indivíduos diferentes, e a possibilidade de que esses momentos não entrem em contradição reside somente em que a divisão do trabalho seja novamente suprasumida [superada] (MARX, 2009, p. 36).

Para exemplificar como acontece esse processo dialético apresentado por Marx, vamos nos deter novamente no golpe de estado de Napoleão III. Na medida em que a burguesia francesa instaurava o modo de produção capitalista, ela também produziu ideias que se opunham à visão de mundo do feudalismo e da sociedade aristocrática. Assim, por oposição a uma sociedade organizada por ordens hierárquicas (nobreza, clero, povo), forjaram-se conceitos que legitimassem uma nova forma de relação social na qual essa burguesia pudesse conceber-se como classe dominante. Conceitos como **liberdade civil, representação política, meritocracia** etc. possibilitavam que os indivíduos dessa classe burguesa, que não pertenciam a ordens hierárquicas preestabelecidas, pudessem elevar-se socialmente. Ou seja, a burguesia estava criando novos conceitos que legitimassem uma nova sociedade, na qual esta burguesia poderia ter um papel preponderante.

No entanto, na medida em que essa classe burguesa consolidou-se como classe dominante, criando instituições inspiradas naqueles conceitos, ela também se viu ameaçada pela camada social mais baixa. Esta camada, composta por camponeses e proletários, é quem

### ***Liberdade civil***

Direito dos indivíduos de ir e vir, de liberdade religiosa, de exercer suas atividades físicas e mentais, de expressar suas opiniões.

### ***Representação política***

A representação política é a relação, estabelecida normalmente por meio do voto, entre o conjunto dos cidadãos de uma comunidade e os seus representantes.

### ***Meritocracia***

Forma de organização social que privilegia os méritos individuais, as aptidões, como critério de promoção social.

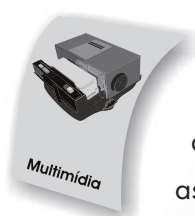
sustentava, com sua força de trabalho, a produção do capital da burguesia. O que Marx identificou é haver uma contradição entre, de um lado, a desigualdade promovida pelas relações de produção que sustentavam a sociedade burguesa (entre burgueses e proletários) e, de outro, as ideias de igualdade, representadas pelos conceitos e instituições que essa classe burguesa afirmava. Haveria contradição, por exemplo, entre a ideia difundida de que todos os indivíduos eram iguais perante a lei e a realidade dos trabalhadores, que se viam obrigados a trabalhar de dez a doze horas por dia sem ter direito a férias, saúde, educação etc. Ou seja, entre a ideia de igualdade e a realidade de desigualdade, mostrava-se a contradição dessa sociedade.

Para Marx, essa contradição só poderia ser resolvida na medida em que novas relações de produção fossem estabelecidas, nas quais todos os indivíduos pudessem ter acesso igual à riqueza produzida. Por isso, sua defesa de que o *comunismo* deveria vir a substituir a sociedade capitalista, já que seria a síntese capaz de resolver aquela contradição que encerrava a sociedade burguesa. É esse o sentido dialético do processo que ele identificou, ao analisar o golpe de estado de Napoleão III:

A burguesia tinha a noção de que todas as armas que ela havia forjado contra o feudalismo começavam a ser usadas contra ela própria, que todos os recursos de formação que ela havia produzido rebelavam-se contra sua própria civilização, que todos os deuses que ela havia criado apostataram [desertaram] dela. Ela compreendeu que todas as assim chamadas liberdades civis e todos os órgãos progressistas atacavam e ameaçavam a sua dominação classista a um só tempo na base social e no topo político, ou seja, que haviam se tornado "socialistas" (MARX, 2009, p. 80).

A classe proletária, nesse sentido, usava das próprias ideias forjadas pela classe burguesa para contestar sua dominação. Contudo, se aquela contradição da sociedade burguesa estava fazendo com que o proletário formasse uma "consciência de si" como classe social, a partir dos conceitos e instituições da própria classe burguesa, ela não

implicava em nenhuma “lei” do processo histórico, tal como afirmava o método analítico-dedutivo que você estudou na Aula 3. Ou seja, para Marx não era inevitável (como resultado de uma lei causal, como nas Ciências da Natureza) que a classe proletária viesse a tomar o poder da sociedade e mudar as relações de produção. Como vimos, o método dialético opera uma síntese entre necessidade e liberdade, sem reduzir a História a nenhuma das duas categorias – nem a uma “lei” que determine a história da humanidade, nem a uma pura liberdade de ação dos indivíduos. No caso do exemplo do golpe de estado de Napoleão III trabalhado por Marx, estavam dadas as “condições de possibilidade” de uma revolução nas relações de produção movida pela classe proletária – uma vez que as contradições da sociedade burguesa abriam espaço para sua “supressão dialética”. O que aconteceu naquele evento histórico, no entanto, foi uma reação da classe burguesa, que, ao apoiar o golpe de Napoleão III, sacrificou os direitos civis em nome de um Estado forte e autoritário que garantisse a continuidade de sua dominação, enquanto classe social.



O comunismo, para Marx, era a única forma de organização social capaz de anular as contradições produzidas pela sociedade capitalista. Karl Marx, juntamente com seu amigo Friedrich Engels (1820-1825), atuaram diretamente na organização da classe proletária para a realização da revolução que levasse à sociedade comunista. Com esse objetivo, eles escreveram o “Manifesto do Partido Comunista”, em 1848, que traduz sua visão dialética da história da humanidade para uma orientação de ação política.

Você pode ter acesso a esse manifesto no site:  
<http://www.marxists.org/portugues/marx/1848/ManifestoDoPartidoComunista/index.htm>



## Atende ao Objetivo 2

2. Você estudou como Marx interpretou o golpe de Napoleão III a partir do método dialético. Ele identificou uma contradição na forma como estavam estruturadas as relações de produção na sociedade francesa. Leia com atenção o trecho a seguir e identifique no que consistia aquela contradição, relacionando este trecho com a lógica dialética que, segundo Marx, estava por trás dos acontecimentos que levaram ao golpe de Napoleão III.

Cada nova classe instaura sua dominação somente sobre uma base mais ampla do que a da classe que dominava até então, enquanto, posteriormente, a oposição das classes não dominantes contra a classe então dominante torna-se cada vez mais aguda e mais profunda (MARX, 2009, p. 49).

---

---

---

---

---

---

---

---

---

---

## Resposta Comentada

Como vimos, a explicação de Marx para o golpe concentra-se em identificar uma lógica dialética que dá sentido ao processo histórico da sociedade francesa. A classe burguesa, para contrapor-se à aristocracia, forjou conceitos e instituições que legitimassem que indivíduos não

pertencentes à aristocracia pudessem elevar-se socialmente. No entanto, esses mesmos conceitos e instituições, formados pela burguesia, acabaram sendo usados contra ela pela camada social mais ampla dos proletários. Por isso, a frase de Marx afirma que cada nova classe instaura sua dominação sobre uma base mais ampla que a anterior. Este movimento dialético, onde a positividade gera uma negatividade, tenderia a resultar em uma nova síntese, até que todas as camadas sociais pudessem ser contempladas.

---

## **Caio Prado Júnior e a “dialética da colonização”**

Com o objetivo de exemplificar de que modo o método dialético foi usado nos estudos históricos, vamos nos concentrar agora na obra do escritor brasileiro Caio Prado Júnior (1907-1990).

Nascido em São Paulo, em uma rica família de produtores de café, Caio Prado Júnior é hoje considerado um clássico da historiografia brasileira. Ao lado de autores como Sérgio Buarque de Holanda e Gilberto Freyre, Caio Prado é reconhecido um dos grandes “intérpretes do Brasil”. Sua obra até hoje constitui uma referência central para os historiadores preocupados em compreender a formação do Brasil, principalmente em seu período colonial.

A trajetória de Caio Prado Júnior foi marcada por uma forte vinculação entre os estudos históricos e o engajamento político. Desde cedo, filiou-se ao Partido Comunista do Brasil, participando ativamente das lutas políticas, ocorridas desde a década de 1930 até a Ditadura Militar, durante a qual chegou a ser preso. Entre seus principais livros estão os seguintes: *Evolução política do Brasil* (1933), *Formação do Brasil contemporâneo: colônia* (1942), *História econômica do Brasil* (1945), *A revolução brasileira* (1966).



O Partido Comunista Brasileiro (PCB) é a agremiação partidária que alcançou maior longevidade na história política do Brasil.

Fundado em 1922, perdurou até 1992, quando acabou extinto por seus próprios militantes. Seu objetivo principal era promover no Brasil uma revolução proletária que substituísse a sociedade capitalista pela sociedade socialista.

Você pode saber mais sobre a história do PCB no site da Fundação Getúlio Vargas: <http://cpdoc.fgv.br/producao/dossies/AEraVargas1/anos20/QuestaoSocial/PartidoComunista>

Uma das contribuições de Caio Prado Júnior à historiografia brasileira foi, justamente, a utilização do método dialético marxista. Até então, nenhum autor brasileiro havia empreendido estudos aprofundados da história brasileira a partir daquele método. A adoção desse método estava ligada diretamente ao engajamento político de Caio Prado. Este fato, por si só, já nos indica uma característica importante que estudamos anteriormente acerca do método dialético: a relação entre sujeito e objeto. Longe de haver uma separação fixa entre sujeito e objeto, na qual se processaria um conhecimento supostamente neutro, o método dialético pressupõe uma relação na qual sujeito e objeto determinam-se mutuamente.



A década de 1930 é marcada, na historiografia brasileira, pelo aparecimento de três grandes livros que renovaram os estudos históricos no Brasil, tendo efeitos duradouros no modo de interpretar o passado brasileiro. Estes livros são *Casa grande & senzala* (1933), de Gilberto Freyre; *Raízes do Brasil* (1936), de Sérgio Buarque de Holanda; e *Evolução política do Brasil* (1933), de Caio Prado Júnior. Estes três livros, escritos na forma de ensaios, apresentam interpretações e abordagens distintas, privilegiando, respectivamente, os aspectos culturais, sociológicos e econômicos. No entanto, todos compartilham o esforço de submeter a história brasileira a uma reflexão inspirada nas Ciências Sociais, permitindo definir o sentido da História do Brasil e, com isso, os melhores caminhos políticos a serem adotados para o ingresso do Brasil na Modernidade.



**Figura 6.4:** Caio Prado Júnior (1907-1990).

Fonte: [http://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Caio\\_Prado\\_Junior.jpg](http://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Caio_Prado_Junior.jpg).



**Figura 6.5:** Sérgio Buarque de Holanda (1902-1982).

Fonte: [http://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Sergio\\_Buarque.jpg](http://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Sergio_Buarque.jpg).



**Figura 6.6:** Gilberto Freyre (1900-1987).

Fonte: [http://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Gilberto\\_Freyre.JPG](http://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Gilberto_Freyre.JPG).



No caso de Caio Prado Júnior, sempre foi importante para ele a ideia de que estudar a História do Brasil implicava reconhecer, de um modo ou de outro, que o historiador fazia parte do objeto que estudava. Desse modo, para Caio Prado Júnior,

A configuração social não apenas restringe, mas oferece as potencialidades no desenvolvimento do trabalho historiográfico. Quando o historiador produz, ele modifica as condições que o determinam, renegocia as estruturas da disciplina. Enfim, há um constante movimento dialético de estruturação e reestruturação dos indivíduos e da realidade e, portanto, do sujeito do conhecimento e de seu objeto (ZOREK, 2010, p. 14).

Adotar o método dialético, portanto, implica em negar uma posição de neutralidade diante do objeto do conhecimento. Eram os condicionamentos sociopolíticos nos quais Caio Prado estava inserido que possibilitavam que ele fizesse certas interrogações ao passado brasileiro. O estudo desse passado, por sua vez, viria a ter efeitos no modo como Caio Prado posicionava-se diante do seu presente. A reflexão sobre essa relação dialética no conhecimento histórico está presente em toda sua produção historiográfica, começando por seu primeiro livro, *Evolução política do Brasil*. Como afirmou Bruno Zorek:

De qualquer forma, em 1933, ser historiador e ser político tinha pesos equivalentes no texto de Prado Jr. Com isso, o sujeito do conhecimento tinha um papel ativo não apenas na relação epistemológica, mas também interferia de maneira significativa em outras esferas da vida humana, especialmente a política. De tal modo que o autor de *Evolução política do Brasil* era tanto um sujeito histórico como um historiador (ZOREK, 2010, p. 16).

Ao reconhecer-se como sujeito histórico e historiador, Caio Prado estava reconhecendo o vínculo dialético que existe entre a vivência da História (ser sujeito histórico) e o conhecimento da

História (historiador). Vínculo este, como vimos anteriormente, que se fundamenta no fato de que temos de partir de nossos conceitos para conhecer o passado, ao mesmo tempo em que o conhecimento do passado afeta o modo como trabalhamos nossos conceitos. Mas como essa relação dialética entre sujeito e objeto, na obra de Caio Prado Júnior, traduzia-se em uma interpretação da História Brasileira? Afinal, o método dialético está presente tanto na relação de conhecimento, estabelecida no diálogo entre *sujeito e objeto* (conforme estudamos na filosofia de Hegel), como também no modo de conceber e explicar a realidade histórica, ou seja: na *explicação do processo histórico* (como já vimos no caso de Marx e sua explicação do golpe de Napoleão III).

Desde seu primeiro livro, Caio Prado Júnior procurou se diferenciar dos historiadores brasileiros que o antecederam. Para ele, as obras históricas até então existentes eram incapazes de oferecer uma visão aprofundada e sintética do passado brasileiro, atendo-se apenas a acontecimentos singulares e à glorificação de personagens políticos. Os historiadores brasileiros do século XIX, como Francisco Adolpho de Varnhagen – que você estudou na Aula 4 –, privilegiavam em suas obras os grandes personagens e os eventos políticos da História do Brasil. Ao tratar, por exemplo, da Independência do Brasil, esses autores destacavam a importância de indivíduos isolados, como José Bonifácio e D. Pedro I, pintando-os como heróis da nação. Ao adotar uma visão dialética do processo histórico, Caio Prado recusava esse modelo de História que fragmentava o passado em eventos isolados e em heróis. Para ele, escrever a História significava ultrapassar a superfície dos fatos e indivíduos, como os acima mencionados, e atingir as estruturas profundas que condicionavam o sentido da História. Essa ideia, que já vimos presente na obra de Marx, de que por trás da superfície dos fatos existe um sentido mais profundo, está presente em toda a sua produção.

O esforço de Caio Prado para estabelecer esse sentido da História Brasileira concentrou-se em compreender como ocorreu

o processo de formação do território e da sociedade brasileira. Por isso, ele focalizou seu estudo no período colonial, procurando desvendar os mecanismos através dos quais a sociedade brasileira foi forjada. Como afirmou Bernardo Ricupero, a “tradução do marxismo às condições brasileiras, realizada pela obra de Caio Prado Júnior, dá-se mediante a atenção a uma questão central: a relação entre colônia e nação” (RICUPERO, 2009, p. 230).

A grande novidade que Caio Prado busca trazer à historiografia nacional está nessa ampliação de foco. Ao invés de investigar como o Brasil formou-se em sua autonomia e individualidade, tal como o haviam feito os historiadores até então, ele afirma a necessidade de inserir o Brasil no espaço mais amplo da civilização ocidental. Seu pensamento dialético levou-o a perceber que a individualidade do Brasil só poderia ser definida a partir de uma relação e não a partir de si mesma. A identidade histórica do Brasil pressupõe, portanto, uma alteridade; e esta relação é de natureza histórica, na qual ambos são formados um em relação ao outro. Como afirmou Jorge Grespan:

As coisas e os eventos individuais não o são por si mesmos, mas como resultado de “relações” que, quando se dão “no tempo”, “denominam-se processos”. A natureza já é processual. Assim, o método dialético seria a identificação de relações reais pelo sujeito do conhecimento, relações em que os fatos são produzidos, desdobrando no tempo a individuação dos eventos (GRESPLAN, 2008, p. 61).

Ou seja, na história da humanidade nada é fixo e imutável, mas tudo é transformação, processo. Além do mais, toda individualidade histórica faz parte de (e está inserida em) um processo maior. Vimos com Marx como um evento singular, como o golpe de Napoleão III, estava inserido em um processo composto por “relações” históricas (entre as classes sociais). No caso brasileiro, segundo Caio Prado Júnior, é na relação colônia-metrópole que deve ser encontrada a individualidade brasileira. É na condição de “colônia”, aponta Caio Prado, que o território e a sociedade começam a surgir.

Ser colônia implica, necessariamente, ser subordinado a uma metrópole. A colônia, “como totalidade social, se constituiria, portanto, subordinada a outra totalidade social, a metrópole” (RICUPERO, 2009, p. 232). Por “totalidade social”, nesse caso, entenda-se a unidade composta pela sociedade que se formou no Brasil, com colonizadores europeus, índios e escravos. Para usar o termo de Marx que vimos anteriormente, cada totalidade social é composta por um tipo específico de “relações de produção”. No caso do Brasil, essa totalidade era caracterizada por sua condição de colônia, na qual toda a produção que era realizada no Brasil era voltada para o mercado externo. O sentido que presidiu toda a formação do Brasil foi, portanto, suprir as demandas de sua metrópole. Com isso, segundo Caio Prado, instaurava-se a “contradição fundamental” presente na história brasileira: “interesses nacionais e portugueses díspares” (PRADO, 2008, p. 33). Em outros termos: os interesses brasileiros de produzir para si mesmos vinham a ser anulados pela condição histórica que os formou, fazendo com que sua produção fosse inteiramente voltada para o “outro”, a metrópole.

Essa relação entre colônia e metrópole condicionou as relações sociais no Brasil, fazendo com que a sociedade se estruturasse em dois principais grupos: os senhores de engenho, donos dos meios de produção, e os escravos, sua força de trabalho. Na margem desses grupos, estavam os indivíduos que produziam para o mercado interno, mas que devido à condição colonial não encontravam espaço na sociedade. Compunha-se, assim, como um “setor inorgânico” da sociedade colonial, uma vez que não se integrava em sua parte “orgânica”, isto é, aquela composta por senhores e escravos que dava sentido à existência da colônia: produzir para a metrópole. É dessa camada social marginalizada, no entanto, que saíram as bases para a formação de uma nação independente. Como afirma Bernardo Ricupero:

Em linhas gerais, Caio sugere que o que é defeito da colônia pode converter-se em qualidade da nação. Até porque a

segunda situação deve ser a negação da primeira. Portanto, é naquilo que não pertence inteiramente ao corpo da colônia, seu setor inorgânico, que se deve procurar as bases para a futura nacionalidade brasileira. Se o que caracterizou a vida da colônia foi estar toda ela voltada para fora, para o mercado externo, a nação deve justamente ter como fundamento produzir para dentro, para o mercado interno (RICUPERO, 2008, p. 143).

Assim como vimos na análise de Marx, na qual a classe proletária, tomando consciência de si, começava a reivindicar seus direitos em relação à classe burguesa, esse setor marginalizado da sociedade colonial brasileira também irá cada vez mais reivindicar os seus interesses de produzir riquezas para si e não somente para a colônia. Ou seja, a oposição metrópole x colônia, que poderíamos traduzir como a “tese” e a “antítese”, acabariam por produzir uma nova “síntese”, a individualidade do Brasil como um país independente. Nesse sentido, a interpretação de Caio Prado Júnior da Independência do Brasil não está centrada na ação de indivíduos isolados, como José Bonifácio e D. Pedro I, mas na reconstrução de um processo histórico que tornou possível que esses indivíduos fizessem suas escolhas; no caso, que decretassem a Independência do Brasil. D. Pedro I só decretou a Independência, segundo Caio Prado, porque foi apoiado por aquele setor social “inorgânico” que ambicionava ficar com a riqueza produzida no Brasil.

Importante destacar, assim, que o sentido do processo histórico, definido por Caio Prado não é dado por uma força única e unilateral, nos moldes do método analítico-dedutivo com suas leis, mas por contradições inerentes ao processo histórico; contradições que são estabelecidas e superadas através de relações sociais específicas. Como afirma Caio Prado:

É no âmbito de um tal processo que assim se desenvolve através de contradições que superadas vão dar em mudanças de situação e na eclosão de novas contradições, é aí que se realiza a ação dos indivíduos (apud GRESPAN, 2008, p. 68).

É com essa lógica dialética, na qual os opostos contraditórios produzem algo novo, como a individualidade brasileira, em que o movimento histórico se desenvolve. No caso brasileiro, aquela contradição que estruturava a relação entre metrópole e colônia dará lugar a uma nova realidade: o Estado nacional independente. A condição colonial será superada justamente pelo elemento que ela negava, ou seja: aquele setor inorgânico que produzia para o mercado interno. Como afirma Caio Prado:

Logo se vê o aspecto essencialmente revolucionário da História, observada e interpretada através da Dialética. [...] Cada um dos momentos dessa história, cada uma de suas fases ou situações traz no seu seio a transformação que a destruirá; transformação que não vem do seu exterior, que não é diferente dela própria, mas é ela mesma no seu desenvolvimento (apud GRESPAN, p. 2008, p. 62-63).

A própria situação colonial que deu origem à História do Brasil acabaria por produzir a transformação que poria fim a ela. A relação entre colônia e metrópole, como momento da História, trouxe a transformação que a destruiria: a camada social que, reivindicando produzir riqueza para si própria, poria fim à situação colonial e abriria espaço para a Independência do Brasil.



---

### Atende ao Objetivo 3

3. Você já deve ter visto o famoso quadro a seguir, pintado por Pedro Américo, chamado “Independência ou Morte”, na qual ele representa D. Pedro I às margens do rio Ipiranga, em São Paulo, declarando a Independência do Brasil. Este quadro dá um grande destaque à individualidade de D. Pedro I, consagrando-o como herói da Independência. Do mesmo

modo como o fez parte da historiografia brasileira, como o trecho do historiador Francisco Adolpho de Varnhagen – cuja obra você já estudou na Aula 4 – que acompanha o quadro.

A partir do que você estudou nesta aula sobre a explicação da História Brasileira de Caio Prado Júnior, responda como essa representação de D. Pedro I como herói da Independência pode ser criticada a partir de uma interpretação dialética da História.



**Figura 6.7:** *Independência ou Morte*, de Pedro Américo, pintado em 1888.

Fonte: [http://pt.wikipedia.org/wiki/Independ%C3%Aancia\\_do\\_Brasil](http://pt.wikipedia.org/wiki/Independ%C3%Aancia_do_Brasil).

D. Pedro I, “inspirado pelo gênio da glória, que anos depois, no próprio Portugal, lhe havia de ser outras vezes tão propício, não tardou nem mais um instante: e passou a lançar, dessa mesma província [São Paulo] que depois conceituava de ‘agradável e sedutora’, dali mesmo, do meio daquelas virgens campinas (...) o brado resolutivo de ‘Independência ou Morte!’” (VARNHAGEN, 1917, p. 185-186).

---

---

---

---

## *Resposta Comentada*

Do mesmo modo como você já viu nos exemplos de César e Napoleão, trabalhados por Hegel e Marx, a ação individual nunca é fruto de uma plena liberdade de escolha, assim como também não é apenas um produto necessário de leis pré-determinadas. Ou seja, a História não pode ser explicada pela escolha de indivíduos, nem pelo estabelecimento de leis necessárias. No caso da representação de D. Pedro I como herói da Independência, o que está sendo colocado é a explicação de um evento da História, através da escolha individual. Já na interpretação dialética de Caio Prado, como vimos, a Independência é o resultado de um processo histórico dialético e não, a realização de um indivíduo isolado. Os indivíduos só podem fazer aquilo que o processo histórico possibilitou que eles fizessem. Ou seja, a Independência do Brasil só foi possível, como vimos, porque a situação colonial produziu um setor social que ambicionava produzir a riqueza para si, para o mercado interno, e não, para Portugal.

## **CONCLUSÃO**

A metodologia dialética tem por objetivo possibilitar uma compreensão do mundo em sua complexidade, recusando e superando as oposições através das quais o percebemos superficialmente: "sujeito x objeto"; "universal x singular"; "estrutura x sujeito" etc. Desse modo, a metodologia dialética oferece um raciocínio que, através da lógica entre tese, antítese e síntese, permite superar essas oposições, entendendo-as como constituintes do processo histórico. Esse objetivo atinge tanto a forma como



concebemos nossa relação com o objeto do conhecimento como no modo como o explicamos. Desenvolvida a partir da filosofia de G. W. F. Hegel e sistematizada no materialismo dialético de Karl Marx, a metodologia dialética foi amplamente usada pela historiografia internacional e nacional, como é o caso do escritor brasileiro Caio Prado Júnior

## Atividade Final

---

### Atende aos Objetivos 1, 2 e 3

Como atividade final para esta aula, busque algum livro didático de História que você tenha em casa (pode ser algum artigo de História na internet) e escolha algum acontecimento histórico nele trabalhado. Este acontecimento pode ser a Independência do Brasil, a Inconfidência Mineira, ou qualquer outro que preferir, *com a condição de que ele mencione algum personagem histórico de destaque* (como Tiradentes, D. Pedro I etc.). A partir do que você estudou nesta aula, destaque como a explicação exposta no livro (ou artigo) aborda a relação entre necessidade e liberdade (entre o processo histórico e a ação individual), tal como você estudou nesta aula com os casos de César, Napoleão III e D. Pedro I.

Entre outros sites, você pode acessar artigos de História nesses dois endereços:

<http://www.revistadehistoria.com.br/>

<http://revhistoria.usp.br/>

---

---

---

---

---

---

---

---

---

---

---

---

---

---

---

### *Resposta Comentada*

Você deve ter percebido, no exemplo por você escolhido, de que modo o livro (ou artigo) explicou a ação do indivíduo dentro do evento histórico. Isso pode ter sido de três formas básicas:

- a) o livro destacou a importância do indivíduo para a realização daquele evento (ex: "D. Pedro fez o Brasil uma nação independente");
- b) o livro destacou forças gerais e anônimas como causas dos eventos relatados (ex: "a crise econômica fez com que Getúlio Vargas chegasse ao poder");
- c) o livro procurou relacionar as condições de possibilidade que configuraram o evento, abrindo um espaço de ação para os personagens atuarem (ex: "a crise econômica da Alemanha pós-guerra, assolada pelo desemprego, provocou uma falta de legitimidade dos velhos partidos políticos, abrindo margem para que Hitler usasse essa crise de legitimidade para promover seu discurso sobre uma nova forma política para a Alemanha").

---

## **RESUMO**

Você viu nesta aula de que modo o método dialético buscou superar as limitações presentes, tanto na filosofia iluminista como no Romantismo Historicista, os quais privilegiavam de modo unilateral as leis gerais ou a singularidade dos fatos. Ao superar essas limitações, a metodologia dialética abriu uma concepção mais complexa a respeito do conhecimento histórico. Ao afirmar que não

existem leis fixas e a-históricas nas quais podemos nos apoiar para conhecer o passado, assim como não é possível explicar os fatos pelas intenções individuais, a metodologia dialética quer ressaltar a própria natureza contraditória de nossa condição histórica. O nosso conhecimento do passado, nessa perspectiva, só é possível porque nós mesmos estamos inseridos em relações específicas no processo histórico, que condicionam aquilo que podemos conhecer, assim como os efeitos que esse conhecimento exercerá em nossas vidas. O nosso conhecimento historiográfico e a nossa atuação na História, portanto, são ambos formados em uma relação dialética entre necessidade e liberdade.

## **Informação sobre a próxima aula**

Na próxima aula, você irá estudar o método arqueológico, desenvolvido pelo filósofo Michel Foucault.



# Aula 7

## O método arqueológico

*Henrique Estrada Rodrigues*

## Meta da aula

Apresentar os fundamentos do método arqueológico de Michel Foucault, bem como sua recepção entre os historiadores, a partir do estudo de uma obra específica: a *História da loucura*.

## Objetivos

Esperamos que, ao final desta aula, você seja capaz de:

1. reconhecer o modo como Foucault elabora e conta sua “história da loucura”;
2. identificar os procedimentos da Arqueologia no uso das fontes e na elaboração de uma rede conceitual específica;
3. exemplificar a recepção de Foucault entre os historiadores.

## INTRODUÇÃO

Em 1970, Foucault encontrava-se no Brasil, onde concedeu uma longa entrevista a dois jovens filósofos de uma novíssima geração: José Guilherme Merquior e Sérgio Paulo Rouanet. Não era a primeira vez que aqui aportava. Em 1965, a convite de um antigo aluno que agora lecionava na Universidade de São Paulo, viera para uma série de conferências. E não fora a última de suas visitas, uma vez que retornaria em outras ocasiões, só interrompidas com seu precoce desaparecimento em 1984, quando não havia completado 59 anos de idade. Seja como for, naquele ano de 1970, era a primeira vez que chegava ao Brasil após ganhar enorme notoriedade no cenário filosófico europeu, chancelada, em abril daquele ano, com sua eleição para professor no muito prestigioso Collège de France, sediado em Paris. A última pergunta da entrevista concedida versava, inclusive, sobre o assunto de sua aula inaugural, que ainda não ocorrera.

O reconhecimento que agora desfrutava era fruto de uma obra composta, sobretudo, por quatro livros centrais: *A história da loucura na idade clássica* (de 1961 e que corresponde à sua tese de doutorado), *O nascimento da clínica: uma arqueologia do olhar médico* (1963), *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas* (de 1966, livro este que tivera enorme repercussão quando lançado) e *A arqueologia do saber* (1969). E isso não era tudo. Ainda nos anos 1960, muito escrevera sobre escritores marginais e transgressores, a exemplo de um Raymond Roussel (poeta, dramaturgo e romancista, nascido em Paris, em 1877 e quase desconhecido) ou de um George Bataille (filósofo e escritor iconoclasta, falecido em 1962). Bataille, por exemplo, em livros como *O erotismo* (1957), era admirado por ter introduzido o pensamento nos limites da transgressão. “Devemos a Bataille grande parte do momento em que estamos”, dizia Foucault em 1970.

E que “momento” era esse? Certamente, o do reconhecimento filosófico de uma ideia de transgressão na ordem do pensamento, bem representada pelas releituras francesas da filosofia nietzschiana. A obra

de Nietzsche, desde *O nascimento da tragédia* (1872), questionava a posição absoluta de uma filosofia centrada nos limites de um Sujeito soberano e de sua Razão: “Em algum ponto perdido deste universo cujo clarão se estende a inúmeros sistemas solares, houve uma vez um astro sobre o qual animais inteligentes inventaram o conhecimento. Foi o instante da maior mentira e da suprema arrogância da história universal”, dizia o filósofo alemão em texto de 1873. Afirmação provocativa, que veio a interessar filósofos como Foucault por colocar a história e o pensamento – ou a história dos sistemas de pensamento – diante de uma pergunta radical: e se a Razão ou o conhecimento científico, antes de fazerem parte de uma suposta natureza humana, não passassem de uma invenção contingente (MATOS, 1997, p. 134)? Nos rastros de Nietzsche, Foucault, já em sua tese de doutorado, redirecionaria essa interrogação para o interior de uma “história da loucura”, em boa medida centrada no século XVII.

É bem verdade que a obra foucaultiana não se resumiu a esse tipo de interrogação, nem mesmo se limitou aos livros acima citados. Obras como *Vigiar e punir* (de 1975) ou os três volumes de *História da sexualidade* (o primeiro é de 1976), ainda que contenham muitas semelhanças com os livros precedentes, recriariam os métodos de pesquisas e as reflexões teóricas, segundo rumos não inteiramente previstos nos anos 1960. E também é certo que, no capítulo das influências, o autodenominado método arqueológico, tal como elaborado entre os livros *História da loucura* e *A arqueologia do saber*, não se limita a uma aplicação mecânica das provocações nietzschianas. Em texto de 1967, para citar apenas um exemplo, Foucault reconheceria a importância daqueles que chamara os mestres da suspeita: além de Nietzsche, talvez sua maior admiração, incluía os nomes de Freud e de Marx.

Mas, então, do que se trata quando Foucault fala em arqueologia para designar a perspectiva de seus livros dos anos 1960? Qual o papel específico jogado por Nietzsche em sua elaboração? E em que medida um conjunto de obras transcorridas entre a *História da loucura* e a densa reflexão teórica sobre *A arqueologia do saber* influenciara



os historiadores? A aula que aqui se inicia pretende abordar essas questões, assim o fazendo em três momentos específicos. Em primeiro lugar, será destacado o livro *A história da loucura*, com o intuito de descortinar o quadro histórico, a partir do qual foi gestado o método arqueológico. Em seguida, serão analisadas as principais características desse método, bem como suas reformulações ao longo de livros, como: *O nascimento da clínica*, *As palavras e as coisas* e *A arqueologia do saber*. Por fim, será feito um breve mapeamento da recepção da arqueologia foucaultiana entre os historiadores, nem tanto para julgar quem fora o melhor ou mais fiel de seus intérpretes, mas apenas para demonstrar, através de poucos casos exemplares, como uma obra específica pôde ganhar uma multiplicidade de interpretações.

## História da loucura na Idade Clássica

O livro de Foucault sobre a história da loucura não foi, a rigor, sua primeira obra. Em 1954, ele já havia publicado um texto intitulado *Doença mental e personalidade*, resultado de uma trajetória de pesquisas que, definindo a alienação mental sob a luz das teorias psiquiátricas contemporâneas, avançava uma crítica das teorias médicas e psicológicas tal como exercidas em hospitais para alienados. Mais tarde, quando começava a redigir sua tese de doutorado, os resultados a que chegara nesse primeiro livro não mais o satisfizeram. Naquela entrevista, concedida a Rouanet e Merquior, esse livro sequer foi objeto de debate. Desde a *História da loucura*, a atenção de Foucault não se dirigia tanto para a **psiquiatria** ou para as diferentes formulações das ciências médicas sobre a doença mental. Afinal, e se a própria constituição da loucura como doença mental, ocorrida no final do século XVIII, fosse uma invenção do conhecimento científico, segundo circunstâncias específicas? E que circunstâncias seriam essas que teriam isolado o louco para o tornar, em certo momento, objeto de um conhecimento científico?

Como se verá ao longo desta aula, essas questões estão na base do método arqueológico. De início, porém, cabe apenas reter

### **Psiquiatria**

Ramo da medicina que cuida do estudo e tratamento dos distúrbios mentais.

Fonte: aulete.com.br

que uma “história da loucura” não seria coincidente com uma história dos avanços da psiquiatria ou das ciências médicas na definição e no tratamento dos doentes mentais.

De fato, Foucault inicia sua obra, dando um passo atrás, para um tempo bem anterior ao advento da psiquiatria, na virada do século XVIII para o XIX. Ele inicia seu livro, analisando a experiência renascentista da loucura. Para o autor, ao longo do Renascimento, a loucura e a razão mantiveram estreita relação. A loucura era sentida como uma forma constante da própria existência no mundo. Que se recorde, por exemplo, a visão trágica de gravuristas, como a do renascentista alemão Albrecht Dürer (1471-1528), cujos cavaleiros do Apocalipse (**Figura 7.1**) são representados não como promessa de reconciliação, não como arautos da justiça divina, “mas como guerreiros desenfreados da louca vingança” (FOUCAULT, 2007, p. 22).



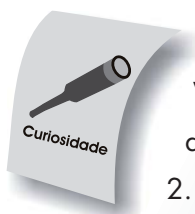
**Figura 7.1:** Os quatro cavaleiros do Apocalipse – Albrecht Dürer.

“Nesta imagem (...) a Morte é a figura feminina, deitada no chão, com a boca entreaberta, gemendo de dor e com o semblante horrorizado. (...) Aqui cabe uma pequena observação: o texto do Apocalipse fala da abertura do ‘livro que tem os decretos do mundo’. Quem abre os selos é o cordeiro que representa Cristo, o redentor da humanidade. O livro é uma revelação divina que foi confiada a João, para manifestar aos seus seguidores o que deve acontecer em breve” (RIBEIRO, 1999, p.98).

Fonte: [http://pt.wikipedia.org/wiki/Cavaleiros\\_do\\_Apocalipse](http://pt.wikipedia.org/wiki/Cavaleiros_do_Apocalipse)

Ou, então, que se pense na visão crítica de um humanista como Erasmo de Roterdã (1466-1536), cujo livro *Elogio da loucura* (repare no traço irônico desse título) puniria com as armas da sátira as presunções das “ciências” de seu tempo. Esses dois exemplos têm uma função estratégica no livro de Foucault: era o caso de demonstrar que, no Renascimento, não havia unidade entre uma manifestação visual (e trágica, como a de Dürer) e outra discursiva (e crítica, como a de Erasmo) da loucura.

Mas, na *História da loucura*, a análise sobre o Renascimento ocupa poucas páginas iniciais. Elas formam o pano de fundo a partir do qual Foucault penetra na Era Clássica, do século XVII ao final do XVIII, e que corresponde ao coração do seu livro. De fato, seu maior objetivo era o de interpretar uma era cujos privilégios, concedidos à razão, procuram banir a experiência trágica da loucura. Afinal, aquele que procurasse interpretar o sentido da história como um Dürer, ou seja, segundo uma visualidade trágica, poderia ficar cativo de histórias desordenadas e desmedidas, poderia ficar ele próprio desatinado.



Veja a definição do *Dicionário Aurélio* para desatinado: “1. Falta de tino, de juízo: loucura. 2. Atos ou palavras do desatinado.” Foucault usa muito a palavra em seu livro, mas o faz num sentido específico. Com ela, o autor define uma ideia de loucura que, a partir do Renascimento, ganha suas principais características quando contraposta ao conceito de razão, ou seja, como “erro”, “defeito”, “doença mental”. Bem diferente do que ocorria no mundo medieval, quando uma visão predominantemente religiosa do mundo contrapunha a loucura a valores cristãos, ou seja, como “pecado”, “castigo divino”, “fim dos tempos”.

Em outras palavras, a Era Clássica caracteriza-se por definir um conceito de racionalidade, pautado pelos princípios da ordem e da medida. Para Foucault, o grande representante dessa era – no plano filosófico – teria sido René Descartes (1596-1650). Um dos livros mais influentes desse filósofo, chamado *O discurso do método*, de 1637, teria defendido o sujeito do conhecimento como o fundamento de toda verdade. Essa é a origem do racionalismo moderno, ou melhor, de uma forma da razão que oferece para o sujeito “um conjunto de regras que deverá ser obedecido, para que um conhecimento seja considerado verdadeiro” (CHAUI, 1999, p. 116). O próprio Descartes chegou a dizer, no *Discurso do método*, que uma das principais regras a serem obedecidas era esta: “conduzir por ordem meus pensamentos, começando pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer, para subir pouco a pouco, como por degraus, até o conhecimento dos mais compostos” (DESCARTES, 2001, p. 23). Mas, se no plano filosófico Descartes é o grande mestre dessa razão metódica, no plano institucional Foucault identifica e analisa aquela que seria, talvez, a face mais marcante da razão clássica: a experiência do internamento, bem documentada pela eclosão, em toda a Europa, de casas destinadas a segregar todo desatinado que não se encaixasse nos parâmetros da ordem e da medida – vagabundos, marginais, sodomitas, libertinos e os próprios insanos, entre outros antissociais.

Em meio a esse universo, o que Foucault percebe? Ele constata que o louco, antes de ser analisado, era julgado; antes de ser tomado como doente, era percebido como desarrazoado. E assim, seu internamento em meio a tantos outros desatinados revela que a razão clássica construía seu sólido edifício à medida que julgava o louco com os instrumentos não de uma ciência médica, mas com as armas da ética e da moral. Isso não significava carência de qualquer conhecimento médico sobre a loucura. Isso significava, apenas, que a medicina clássica, preocupada em desvendar as verdades de uma natureza e em classificar seus tipos humanos, não individualiza o louco, não o observa em sua especificidade. Em suma: o estatuto do

louco não era definido pela ciência médica, mas por uma percepção social bem representada por instituições, como: a família, a Igreja, a polícia, entre outras (MACHADO, 2009, p. 60).

A história da loucura apresenta-se, assim, como a longa narrativa de uma partilha (entre a razão e o desatino) e de um confinamento (dos desatinados), chegando até mesmo à modernidade, com especial destaque para a passagem do século XVIII para o início do XIX. Quando Foucault começa a analisar a segunda metade do século XVIII, ele identifica um conjunto de reflexões sobre a loucura que não a pensam apenas segundo o regime mais geral e indistinto do desatino:

Na época clássica, a consciência da loucura e a consciência do desatino não se haviam separado uma da outra. A experiência do desatino que guiara todas as práticas do internamento envolvia a tal ponto a consciência da loucura que a deixava, ou quase, desaparecer (...). Mas na inquietude da segunda metade do século XVIII, o medo da loucura cresce ao mesmo tempo em que o pavor diante do desatino e com isso as duas formas de assombro, apoiando-se uma na outra, não param de reforçar-se mutuamente. E no exato momento em que se assiste à libertação dos poderes imaginários que acompanham o desatino, multiplicam-se as queixas sobre as devastações da loucura (FOUCAULT, 2007, p. 359-60).

Foucault não trata tanto dessas queixas, mas do que elas indicam: um processo no qual a loucura começa a ser localizada no interior do homem. Para ela, é destinado um olhar cada vez mais particularizado. Se na Era Clássica, a loucura muitas vezes se confundia com todo tipo de desatinado – bandidos, homossexuais, feiticeiras, entre outros –, agora, na Modernidade, a loucura passa a ser pensada a partir de uma figura bem específica: a do doente mental. Bandidos, feiticeiras ou homossexuais até podem ser considerados loucos, desde que essa loucura seja demonstrada como um caso médico. Eles até continuam a ser internados, mas a

justificativa para isso é buscada na medicina. De resto, instituições são reformuladas ou criadas apenas para os loucos da mente: é o advento do asilo psiquiátrico, que se consolida como instituição especializada nas primeiras décadas do século XIX.

A história que Foucault conta, pois, é a das condições históricas de possibilidade do advento de um novo saber sobre a loucura. Na passagem do século XVIII para o XIX, o que se percebe é que estariam dadas as condições para uma nova teoria médica, que terminaria por redefinir o “louco” como um “doente mental”. Tudo se passa como se a psiquiatria, então nascente, pretendesse transformar aquelas antigas percepções sociais em um conhecimento médico e científico sobre a loucura (MACHADO, 2007, p. 57). Mas, ao transformar o louco em objeto de um saber objetivo, ela só se convence de sua própria racionalidade à medida que também herda as práticas clássicas da violência e do degredo, bem como o seu fundo moral.



No Brasil, até bem pouco tempo, era comum chamar o louco de “pinel”. “— Ele é meio 'pinel'!”, era o que se dizia de pessoas com comportamentos ditos anormais. Por quê? Esse termo vem das chamadas “Clínicas Pinel”, especializadas no tratamento e internamento de doentes mentais. Pinel, por sua vez, é o nome do médico e cientista francês que, vivendo entre 1775 e 1828, foi um dos pioneiros nas práticas de medicalização e de internamento desses doentes. No Brasil, essas Clínicas tiveram forte difusão. Também se difundiram grandes hospitais psiquiátricos. Mas, a partir dos anos 1980, eclodiram muitas denúncias contra esses hospitais, seja pelos maus tratos dados aos internos, seja porque muitos deles abrigavam, como loucos, velhos abandonados, alcoólatras,



viciados, entre outros. Muito se falou, por exemplo, sobre o Hospital Psiquiátrico do Juqueri, inaugurado pelo psiquiatra paulista Francisco Franco da Rocha, em 1889, na região metropolitana de São Paulo. As denúncias contra o Juqueri ajudaram a alimentar um forte movimento antimanicomial, contrário às práticas de internamento dos doentes mentais. Participantes desse movimento foram, e ainda são, admiradores do livro *História da loucura*.

Enquanto doentes e miseráveis eram liberados do internamento e submetidos à assistência social, o louco – incapaz para o trabalho produtivo e, às vezes, perigoso – permaneceria destinado à reclusão. Os asilos, que fizeram a glória de um pioneiro da psiquiatria, como Pinel (1775-1828), não seriam o livre do diagnóstico médico e de sua terapêutica, mas também um espaço onde a loucura é acusada e condenada ao exílio. Durante muito tempo ainda, ela permanecerá aprisionada num mundo moral.

O início do XIX demarca o último momento do quadro histórico de Foucault. Mas é interessante perceber que ele termina concluindo a sua história por onde começou, vale dizer, evocando mais uma vez aquela experiência trágica e renascentista da loucura. Embora subsumida pelas formas filosóficas e científicas, morais ou médicas, da Era Clássica e da psiquiatria moderna, essa experiência não teria desaparecido de todo. Nas sombras da Era Clássica e da Modernidade, ela teria permanecido em vigília, para penetrar sorrateiramente no mundo da ordem e da razão. De fato, Foucault conclui sua obra, evocando o pintor Van Gogh, o ensaísta e dramaturgo Artaud e o filósofo Nietzsche. Sobretudo Nietzsche, que, desde as primeiras páginas do livro, é reconhecido como ter reinterpretado toda a história do pensamento racional que definiu loucura como doença mental.

Mais ainda, para Foucault, a obra nietzschiana teria desafiado de algo bem interessante: que, por debaixo da razão, ainda pulsaria aquela “experiência trágica que tal retidão não conseguiu reduzir” (FOUCAULT, 2007, p. 29).



Nietzsche nasceu em 1844. Durante sua juventude, destacou-se no aprendizado do grego e do latim, nos estudos bíblicos e clássicos. Desenvolveu especial gosto pela filosofia. Na universidade, interessou-se pela música e pelo teatro grego, lendo com avidez um gênero teatral, chamado de “trágico”. Em 1871, publicou o livro sobre *O nascimento da tragédia*. Para Nietzsche, a tragédia grega,

Depois de ter atingido sua perfeição pela reconciliação da “embriaguez” e da “forma”, de Dionísio e Apolo, começou a declinar quando, aos poucos, foi invadida pelo racionalismo, sob a influência “decadente” de Sócrates. Assim, Nietzsche estabeleceu uma distinção entre o apolíneo e o dionisíaco: Apolo é o deus da clareza, da harmonia, da ordem; Dionísio, o deus da exuberância, da desordem e da música (MATOS, 1991, p. 7).

De fato, entre os gregos, Apolo era um deus associado a virtudes mais equilibradas. Dionísio, por sua vez, era associado às virtudes do vinho. Depois de *O nascimento da tragédia*, Nietzsche publicou muitos outros livros, como *Aurora* (1881) e *Assim falou Zaratustra* (1884). Em 1888, um colapso mental, cuja causa não se sabe ao certo, lança-o num longo período de apatia. Ele veio a falecer em 1900.



Como lembra Roberto Machado, se a *História da loucura* aproxima Foucault de Nietzsche, ela o faz, sobretudo, através de um livro como *O nascimento da tragédia*. Nesse livro, o filósofo alemão retomara os princípios constitutivos do trágico grego – o apolíneo e o dionisíaco – para se contrapor à racionalidade científica e à moralidade modernas. E se a hipótese de uma experiência trágica – ou dionisíaca – é decisiva em *História da loucura*, continua Machado, é porque essa experiência permite dizer a verdade da psiquiatria: que seu advento como uma ciência especializada no tratamento de distúrbios mentais é parte de um controle efetuado pela razão sobre tudo o que escapa aos parâmetros – ditos normais – da ordem e da medida (2009, p. 84). O subtexto do livro de Foucault não seria, pois, o da crítica histórica de uma forma de racionalidade científica, fundada sobre fins morais? E o que tornara possível essa crítica não seria uma ideia de história, elaborada do ponto de vista de uma visão trágica da modernidade? Mediado por essa visão, ergue-se uma história que Foucault chamara de arqueológica, cujos procedimentos específicos necessitam de alguma explicitação, como será visto depois da Atividade 1.



### Atende ao Objetivo 1

This image shows a blank sheet of white paper with horizontal ruling lines. The lines are evenly spaced and run across the width of the page. There are no margins, text, or other markings on the paper.

### Resposta Comentada

(Renascimento), seja como uma experiência de desordem ou desmedida (Era Clássica), seja como uma doença mental a ser tratada pela psiquiatria (Modernidade). Para o autor, não se trata de pensar a Modernidade como a etapa mais avançada dessa história. Certamente, a Modernidade foi capaz de circunscrever a loucura no espaço específico da doença mental. Também consolidou a psiquiatria e o asilo psiquiátrico como campos especializados na identificação e tratamento dos chamados distúrbios mentais. Mas, assumindo uma dívida intelectual com a filosofia nietzschiana, Foucault desconfiava que os avanços da ciência pudessem ser uma forma específica de controle de tudo o que não correspondesse aos princípios da ordem e da medida.

---

## O método arqueológico

Que se retome, mais uma vez, aquela entrevista concedida por Foucault aos dois jovens intelectuais brasileiros em 1970, quando o filósofo olha para trás e começa a fazer um balanço sobre seu próprio percurso teórico e historiográfico. Ao analisar o método arqueológico ao longo da década de 1960, afirmou: “a análise arqueológica é a análise da maneira (...) pela qual os objetos são constituídos, os sujeitos colocam-se e os objetos formam-se” (1971, p. 25). Mas, um pouco antes, também afirmara:

Digamos que na *História da loucura* e no *Nascimento da clínica* eu ainda era cego para o que fazia. Em *As palavras e as coisas*, um olho estava aberto e o outro, fechado: donde o caráter um pouco trôpego do livro, num certo sentido teórico demais e, em outro sentido, insuficientemente teórico. Enfim, na *Arqueologia do saber*, tentei precisar o lugar exato de onde eu falava (FOUCAULT 1971, p. 19).

Essas passagens são bem interessantes por demonstrarem que o método arqueológico tem uma história no interior da obra foucaultiana, ou seja, em cada obra ele apresentaria uma feição

específica. Nesta aula, não será o caso de analisar todas as obras arqueológicas de Foucault. Talvez seja mais interessante verificar como o autor começa a elaborar seu método nesse momento em que se dizia cego para o que fazia, vale dizer, na *História da loucura*.

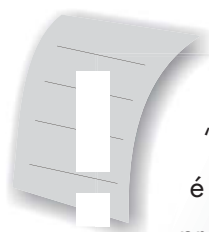
De início, é importante verificar que a *História da loucura*, embora evocasse uma matriz nietzschiana, não se mostrou cega para a pesquisa empírica e para um trabalho com fontes primárias. Com o intuito de analisar o Renascimento, a Idade Clássica e a Modernidade, a obra inaugural de Foucault levou em consideração todos os tipos de discursos – e mesmo fontes iconográficas, como visto na **Figura 7.1** – que constituíram a loucura como um campo de percepção ou de saber: seja como assombração (no Renascimento), seja como desatino (na Era Clássica), seja ainda como doença mental (na Modernidade). Dois testemunhos, de resto, indicam bem a natureza das fontes pesquisadas.

O primeiro é de Georges Canguilhem, importante historiador das ciências na França e que, oficialmente, assinara a orientação da tese de Foucault: “Quanto à documentação, o senhor Foucault releu e reviu, leu e explorou pela primeira vez uma quantidade considerável de arquivos. Um historiador profissional não deixaria de olhar com simpatia o esforço feito por um jovem filósofo para ter acesso de primeira mão aos documentos. Por outro lado, nenhum filósofo poderá censurar o senhor Foucault por haver alienado a autonomia do julgamento filosófico, submetendo-o às fontes da informação histórica” (CANGUILHEM apud ERIBON, 1990, p. 114). Para Canguilhem, a originalidade da *História da loucura* consiste na retomada da reflexão filosófica a partir de um material que, até então, nem os filósofos e nem os historiadores haviam concedido grande atenção.

Que material era esse? O segundo testemunho sobre a natureza das fontes pesquisadas esclarece esse ponto. Esse testemunho foi escrito pelo próprio Foucault:

Na *História da loucura* (...) era preciso pesquisar como os loucos eram reconhecidos, separados, excluídos da sociedade, internados e tratados; que instituições estavam destinadas a acolhê-los e mantê-los, às vezes a cuidar deles; que instâncias decidiam sobre sua loucura e segundo que critérios; que métodos eram utilizados para reprimi-los, puni-los ou curá-los; em suma, em que rede de instituições e de práticas o louco se encontrava ao mesmo tempo preso e definido. (...) E um método impunha-se: ao invés de consultar apenas a biblioteca de livros científicos, como em geral se faz, convinha visitar uma série de arquivos compreendendo decretos, regulamentos, registros de hospitais ou de prisões, atos de jurisprudência. Foi no Arsenal ou nos Arquivos Nacionais que realizei a análise de um saber cujo corpo visível não é do discurso teórico ou científico, nem a literatura, mas uma prática cotidiana e regulamentada (FOUCAULT apud ERIBON, 1990, p. 199).

Essa última passagem foi escrita por Foucault no final dos anos 1960, quando preparava sua candidatura para lecionar no Collège de France. Era preciso, entre outras coisas, apresentar um texto que resumisse suas principais atividades e publicações. Repare, no texto apresentado, que Foucault nomeia o material levantado junto aos arquivos como um conjunto de “saberes”, diferente do conjunto de conhecimentos que poderia ter levantado se pesquisasse apenas em bibliotecas e livros científicos, “como em geral se faz”.



É importante ficar clara a distinção entre “conhecimento” e “saber”. “Conhecimento” é a produção teórica sobre a loucura ou uma produção que tem pretensões de cientificidade. Esse é o caso, por exemplo, da medicina psiquiátrica (ou de um cientista como Pinel), que, na Modernidade define cientificamente o louco como um

doente mental. Já o “saber” diz respeito a um conjunto de formulações que não são regidas, necessariamente, por critérios científicos, mas que ajudam a definir certa percepção sobre a loucura, certo modo de agir sobre o louco. Por exemplo, instituições como a família, a Igreja ou a polícia produzem certas percepções sobre desajustados que legitimam formas de controle ou repressão, quando os consideram como loucos (MACHADO, 2009, p. 55-73).

Essa diferença entre um “conjunto de saberes” e um “conhecimento científico” é fundamental, porque é através dela que se pode apreender que tipo de história o autor começou a apresentar desde 1961, quando publica sua tese de doutorado. Particularmente, o que se percebe é que a amplitude das fontes usadas nessa tese começava a delinear um projeto historiográfico que pretendia se afastar de uma ideia de história que Foucault chamaria de tradicional e que se deixava pautar por uma ideia evolucionista da ciência em seu progressivo tratamento do louco como doente mental. Em outras palavras, entre o Renascimento e a Modernidade, interessava ao autor analisar um amplo conjunto de saberes ou de práticas institucionais que constituíram a loucura como tema ou objeto e que, ao final do século XVIII, tornariam possível o próprio nascimento da moderna medicina psiquiátrica.

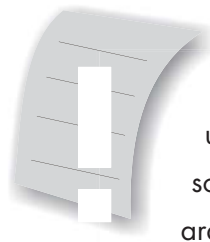
E por que essa perspectiva de abordagem? Porque, para Foucault, não é a Psiquiatria que teria descoberto, finalmente, a essência da loucura. Ao contrário, é a própria história da loucura que ajudaria a descobrir como a psiquiatria fora possível, quais teriam sido as condições históricas de possibilidade de uma racionalidade científica que, na passagem do XVIII para o XIX, redefinira o louco como doente mental. A arqueologia, pois, em sua primeira obra historiográfica, não deve ser compreendida como uma pesquisa

sobre a gênese e os progressos das categorias psiquiátricas sobre a loucura. Ao usar a palavra arqueologia, Foucault queria nomear um tipo de pesquisa historiográfica orientada por três eixos: em primeiro lugar, como uma pesquisa sobre teorias, práticas de internamento, instituições sociais e causas econômicas que formaram um amplo conjunto de saberes sobre a loucura; em segundo lugar, como uma análise crítica sobre as formas de integração da loucura às ordens da razão clássica e da medicina moderna (MACHADO, 2007, p. 53); enfim, como uma minuciosa argumentação que, por intermédio da obra nietzscheana, ainda evidenciaria, como visto anteriormente, “os dionisismos latentes sob a luz apolínea” (SERRES apud ERIBON, 1990, p. 125).

Mas não pense que, concluída e publicada a obra sobre a história da loucura, Foucault estivesse de posse de um método a ser aplicado mecanicamente sobre novos temas ou contextos de análise. Lembre-se, mais uma vez, que o próprio autor dizia-se cego, naquele início dos anos 1960. A rigor, os três eixos acima distinguidos para a arqueologia, bem como aquela diferença entre “saber” e “conhecimento científico”, foram ganhando sentido específico ao longo de obras arqueológicas como *O nascimento da clínica*, *As palavras e as coisas* e *A arqueologia do saber*. No primeiro desses três livros, por exemplo, o autor realiza uma detida investigação sobre o conhecimento médico, ou melhor, sobre o modo como o médico olha para o doente e elabora “a própria possibilidade de um discurso sobre a doença” (2011, p. 18). Já em *As palavras e as coisas* Foucault pretende fazer uma arqueologia das ciências humanas, ou melhor, ele busca analisar as condições de possibilidade de ciências que têm como objeto a linguagem (ciência filológica), a vida (ciência biológica) e o trabalho (economia política).

Mas é em *A arqueologia do saber* que toda uma rede conceitual em torno de noções, como: “discurso”, “documento/monumento”, “arquivo”, “descontinuidade”, entre outras, irá ganhar corpo e, às vezes, retificação. Sobretudo o de “saber”, que implica “mostrar segundo que regras uma prática discursiva

pode formar grupos de objetos, conjuntos de enunciações, jogos de conceitos, séries de escolhas teóricas. (...) A esse conjunto de elementos, formado de maneira regular por uma prática discursiva e indispensáveis à constituição de uma ciência, apesar de não se destinarem necessariamente a lhe dar lugar, pode-se chamar *saber*” (2010, p. 204). Publicada em 1969, essa é uma obra que, frequentemente, é vista como o desfecho de um percurso intelectual específico, cuja glória acadêmica viera em dezembro de 1970, quando pronuncia sua aula inaugural no Collège de France. É certo que, em 1971, Foucault publicava um artigo onde analisava aquele filósofo cuja visão trágica da cultura fora decisiva para a *História da loucura*. Porém, como indica o próprio título do texto – “Nietzsche, a genealogia e a história” –, esse é um instante em que parecia reformular o método arqueológico rumo a uma ideia de história que, agora dita genealógica, já ultrapassa em muito os limites propostos para esta aula.



Nos anos 1970, Foucault começa a delinear um novo caminho para a análise histórica sobre os saberes e o conhecimento. Se a arqueologia responde a “como” os saberes aparecem e transformam-se, a partir da década de 1970 seus livros destacam o “porquê”. Segundo Roberto Machado, desde então eles buscam explicar a existência ou transformação dos saberes,

Situando-os como peça de relações de poder ou incluindo-os em um dispositivo político que, em uma terminologia nietzschiana, Foucault chamara de genealogia. Parece-me, em suma, que a mutação assinalada por livros como *Vigiar e punir*, de 1975, e *A vontade de Saber*, de 1976, primeiro volume da *História da sexualidade*,



foi a introdução nas análises históricas da questão do poder como instrumento de análise capaz de explicar a produção dos saberes (MACHADO, 1984, p. 10).



---

## Atende ao Objetivo 2

2. Segundo Roberto Machado, “a Arqueologia realiza uma história dos saberes” (2007, p. 9). Procure definir o que é um saber na obra foucaultiana.

---

---

---

---

---

---

---

---

---

---

---

---

## Resposta Comentada

Quando se observa o tipo de fonte, mobilizado por Foucault, em *História da loucura*, é possível apreender os primeiros indícios do que seria definido como “saber”. Preocupado em elaborar uma história da loucura, o autor não analisa apenas os tratados médicos ou filosóficos, mas também um amplo conjunto de textos que incluem éditos reais, informes de polícia, regulamentos

de casas de internamento, entre outros. Perante essas fontes, um tipo de abordagem impunha-se: analisar um conjunto de proposições, de práticas cotidianas e instituições que reconhecia, punia ou buscava curar o louco. Mais tarde, em *Arqueologia do saber*, Foucault delimitou o sentido do procedimento. Segundo o autor, “saber” é o nome dado a um amplo conjunto de práticas discursivas indispensáveis para a delimitação de certo objeto – por exemplo, a loucura – e de sua respectiva ciência – por exemplo, a psiquiatria.

---

## A arqueologia e os historiadores

A recepção de Foucault entre os historiadores delineia, por si só, uma história ampla e plural, feita de críticas e aproximações, boas leituras e muitos mal-entendidos. Recuperá-la por inteiro ou de forma exaustiva não será o propósito da última parte desta aula. Pretende-se, aqui, recompor alguns poucos passos desse diálogo com o intuito de demonstrar como uma trajetória intelectual de difícil classificação pôde ser compreendida de diferentes ângulos ou perspectivas. Talvez seja o caso, então, de começar essa discussão por onde tudo começou, vale dizer, com as primeiras leituras da *História da loucura*. Essas leituras teriam se iniciado já no calor da hora, quando a obra mal completara 12 meses de publicação. O ano é o de 1962. Uma resenha sobre a tese de Foucault feita por Robert Mandrou, seguida de um comentário de Fernand Braudel, é publicada na França. Esses textos estão entre os primeiros comentários sobre a arqueologia de Foucault entre os historiadores. O que não seria de pequena monta, uma vez que a tese do filósofo, objeto de análise de dois eminentes pesquisadores, era publicada na revista dos *Annales*, fundada em 1929, e então, uma das mais influentes do meio historiográfico europeu. E a resenha era favorável.

De início, Mandrou lembra a característica mais marcante do autor da obra resenhada, alguém que seria ao mesmo tempo filósofo, psicólogo e historiador. Por esse motivo, ainda que *História da loucura* fosse considerada uma obra historiográfica, Foucault teria elaborado, com ela, uma “visão do mundo e dos homens, uma filosofia”, que se debate contra a reclusão da loucura como mera doença mental (MANDROU, 1962, p. 761). Assim, ainda que apontasse para os limites da obra – insuficiente na análise socioeconômica da pobreza e tímida na análise das fontes primárias –, Mandrou reconhece qual seria a sua originalidade: pensar a loucura como um fato de civilização, a partir do qual seria possível descobrir a “estrutura da exclusão” num mundo dominado pela ciência e pelo racionalismo da ordem e da medida. Em outros termos, “a reflexão histórica de Foucault sobre razão, desrazão e loucura é um questionamento de toda a nossa cultura ocidental” (1962, p. 771). Embora preocupado em descobrir o historiador, Mandrou termina destacando a “filosofia” de Foucault, cuja interpretação da cultura abraçava uma tradição crítica, vinda da filosofia nietzschiana.

Mas a resenha publicada pela revista não é encerrada aqui. “Eu acrescento algumas linhas ao arrazoado precedente para sublinhar a originalidade, o caráter pioneiro do livro de Michel Foucault”, anuncia Braudel. E ao longo de um breve comentário, com pouco mais de duas páginas, termina por destacar: “esse livro magnífico tenta perseguir, a propósito de um fenômeno particular, a loucura, o que pode ser o caminho misterioso das estruturas mentais de uma civilização” (BRAUDEL, 1962, p. 771). Esse adendo é bastante interessante. Pois, enquanto Mandrou pensava a história de Foucault, segundo referências explicitadas pelo próprio livro sobre a *História da loucura*, Braudel já trazia para o interior desse livro um quadro de referências, próprio à tradição à qual o próprio Braudel filiava-se: a tradição dos *Annales*, repensada sob a chave das “estruturas mentais”. Seja como for, tomadas em conjunto, essas duas leituras, publicadas numa mesma resenha da

revista dos *Annales*, dizem muito sobre como Foucault fora lido pelos historiadores, frequentemente preocupados em destacar ora o que haveria de filosófico em sua obra, ora o que haveria de eminentemente historiográfico.

Que se recorde, nesse sentido, dois textos exemplares dessa dicotomia. O primeiro, de Patrícia O'Brien, chama-se "A história da cultura de Michel Foucault". De início, a autora realiza um breve balanço sobre a influência do filósofo francês entre os historiadores, desde a publicação de *História da loucura* até os anos 1980. Nesse percurso, trata de criticar aqueles que reconhecem em Foucault apenas o que reforçasse suas próprias práticas ou pressupostos historiográficos. Esse é o caso, por exemplo, de uma recepção do filósofo como um intérprete das mentalidades ou das estruturas de longa duração, em boa medida tributária da resenha pioneira de Braudel. Entretanto, a autora que critica esse tipo de procedimento é a mesma que termina afirmando, em seu ensaio, que o método arqueológico de Foucault, preocupado com as regras de formação e de normalização dos saberes, seria constitutivo de um modelo alternativo para a "história da cultura". Em outros termos, Foucault poderia ser repensado como fonte inequívoca de uma "nova história cultural", cujos procedimentos a própria autora parece compartilhar. Assim como Braudel fizera para a história das estruturas mentais, Patrícia O'Brien traz o filósofo francês para o interior de seu próprio campo historiográfico, ainda que tenha criticado esse procedimento de interpretação.

O segundo texto, preocupado em analisar o substrato filosófico da obra foucaultiana, é da autoria de Paul Veyne, notadamente exposta em um livro intitulado *Foucault, seu pensamento, sua pessoa*, de 2008. Para o autor, Foucault, em suas pesquisas, sempre partira de uma decisão ao mesmo tempo teórica e metodológica: pressupunha que ideias universais não existiriam. A loucura, por exemplo, não deveria ser pensada como uma verdade trans-histórica, encoberta por modos de percepção tradicionais, progressivamente superados pelos avanços da ciência moderna. Para Foucault, fazer

a história da loucura significava interpretar o que as pessoas fizeram ou disseram da loucura em diferentes formações históricas, significa compreender os gestos, as palavras e as instituições que produziram a loucura e que a tornaram uma singularidade datada. A verdade "reduz-se a um *dizer verdadeiro*" (VEYNE, 2011, p. 25). Razão pela qual, Veyne trata de explicitar tal originalidade pela inscrição desse pensador nietzschiano numa tradição cética, "que acreditava apenas na verdade dos fatos, dos inúmeros fatos históricos e jamais na verdade das ideias gerais, pois não admitia nenhuma transcendência fundadora (2011, p. 09)." E assim, destacando o substrato filosófico da arqueologia foucaultiana, Veyne parece retomar, ainda que sob novos termos, aquela intuição de Mandrou sobre uma obra voltada a questionar o estatuto da racionalidade – ou da cultura – ocidental.



Nas palavras de Renato Lessa, "é curioso notar que, desde as suas formulações originais entre os gregos, o ceticismo é associado a imagens médicas e farmacológicas. **Sexto Empírico**, por exemplo, (...) já no século II apresentava o ceticismo como uma *terapia*, movida por disposição filantrópica, voltada para a *cura* das obsessões dogmáticas. (...) Trata-se de uma forma de filosofia que se alimenta do *conflito das filosofias* (...) os céticos dirigem sua bateria de argumentos aos dogmáticos, em função da enorme *diaphonía* – isto é, desacordo indecível – que se estabelece *entre estes*. (...) O ceticismo é, antes de tudo, uma forma de filosofar" (1997, p.13-15).

Quem seria, pois, o intérprete mais fiel do autor de *História da loucura*? Certamente, não é o caso de tomar aqui essa decisão. E isso por duas razões: em primeiro lugar, porque esse mapeamento da recepção do método arqueológico entre

### Sexto Empírico

Médico e filósofo grego de origem incerta, que viveu entre os séculos I e II, foi um dos representantes mais importantes do ceticismo pirrônico, cujos escritos têm sido fonte da maioria das referências desta corrente filosófica. Não se sabe com exatidão de onde era originário, porém viveu em Atenas, Alexandria e Roma. O sobrenome Empírico veio de suas concepções filosóficas e, especialmente, por sua prática médica. Escreveu vários livros dedicados ao pirronismo, doutrina criada por Pirron de Elida (365-275 a.C.), também conhecida como ceticismo, hoje conhecidos através de diversos manuscritos traduzidos e guardados especialmente em bibliotecas espanholas.

os historiadores é por demais incompleto. Os próprios textos de O'Brien e de Veyne têm o cuidado de elencar um conjunto muito amplo de autores que influenciaram Foucault ou foram por ele influenciados, que o criticaram ou foram por ele criticados; em segundo lugar, talvez seja bom desconfiar até mesmo da aula que aqui se encerra. Afinal, ela não deixa de ser o pálido esboço de um método arqueológico pleno de sentidos e de desdobramentos. Então, o que fazer? A única resposta possível para quem deseja alguma interpretação mais precisa sobre o autor em questão é esta: ler o próprio Foucault.



### Atende ao Objetivo 3

3. Robert Mandrou, em resenha ao livro *História da loucura*, chamou Foucault de um “escritor orquestral”, vale dizer, capaz de articular numa mesma obra múltiplas vozes: as do filósofo, do historiador e do psicólogo. Como consequência, sua obra foi lida, pelos historiadores, de diferentes maneiras, cada qual destacando uma de suas vozes específicas. Comente duas diferentes interpretações da obra foucaultiana que você tenha identificado nesta aula.

---

---

---

---

---

---

---

---

## Resposta Comentada

Como visto, Foucault encadeia uma multiplicidade de procedimentos teóricos e metodológicos, advindos de diferentes áreas de conhecimentos. Isso torna difícil enquadrá-lo em uma etiqueta específica. Um historiador como Braudel, por exemplo, reconhece em *História da loucura* algo próximo a uma história das estruturas mentais de uma civilização. Veyne, por sua vez, retoma esse mesmo livro para analisar seus pressupostos e suas conclusões filosóficas. Essas duas leituras, portanto, são bem representativas de uma obra que, ao fim e ao cabo, tornou-se objeto de reflexão para diferentes áreas do conhecimento, como a historiografia e a filosofia.

---

## CONCLUSÃO

Como visto nesta aula, pode-se dizer que Foucault inaugura seu método arqueológico ao publicar o livro *História da loucura*. Arqueologia, para o autor, não significa um conjunto fixo de procedimentos de pesquisa, mas uma perspectiva de interrogação sobre a história do saber, sobre a história da razão. O próprio Foucault se encarregaria de fazer um balanço final dessa perspectiva em entrevista de 1983, no ano anterior ao de seu falecimento:

A questão que me coloquei foi a seguinte: como ocorre que o sujeito humano torne-se ele próprio um objeto possível, através de que formas de racionalidade, de que condições históricas e, finalmente, a que preço? Minha questão é a seguinte: a que preço o sujeito pode dizer a verdade sobre si mesmo, a que preço o sujeito pode dizer a verdade sobre ele mesmo enquanto louco? Ao preço de constituir o louco o outro absoluto, e pagando não apenas esse preço teórico, mas também um preço institucional e mesmo um preço econômico, tal como determinado pela organização da psiquiatria. (...) Se empreguei o termo arqueologia, que já não uso atualmente, era para dizer que o tipo de análise que eu fazia estava

deslocado, não no tempo, mas pelo nível em que ele se situa. Meu problema não é estudar a história das ideias em sua evolução, mas sobretudo ver debaixo das ideias como puderam surgir tais ou tais objetos possíveis de conhecimento. Por que, por exemplo, a loucura tornou-se, em dado momento, um objeto de conhecimento correspondendo a um certo tipo de conhecimento. Usando a palavra "arqueologia" em vez de "história", eu quis marcar essa decalagem entre as ideias sobre a loucura e a constituição da loucura como objeto (FOUCAULT, 2008, p. 319-320).

## Atividade Final

### Atende aos Objetivos 1, 2 e 3

A partir dos elementos indicados ao longo da aula, elabore um verbete explicando a palavra "arqueologia", tal como usado por Foucault em sua *História da loucura*.

---

---

---

---

---

---

---

---

---

---

### Resposta Comentada

A arqueologia não deve ser compreendida, na *História da loucura*, como uma pesquisa sobre a gênese e os progressos das categorias psiquiátricas na identificação dos loucos



como doentes mentais. Quando usa a palavra arqueologia, Foucault nomeia uma perspectiva de análise que identifica e analisa um amplo conjunto de saberes, produzido sobre a loucura, entre o Renascimento e a Modernidade. Mais especificamente, a arqueologia pretende ser uma análise crítica sobre as formas de integração da loucura às ordens da razão clássica e da ciência moderna. Como e por que a loucura pôde se tornar objeto de percepção social e de conhecimento científico? Essa é a pergunta que orienta uma pesquisa de tipo arqueológica.

---

## RESUMO

Esta aula analisou a obra *História da loucura*. Publicado por Foucault em 1961, esse livro percorre um longo panorama histórico, do Renascimento à Modernidade, do século XVI ao início do século XIX. Seu autor trabalha com um pressuposto central: o de que a loucura, a partir do Renascimento, começa a ser percebida e analisada a partir de um contraponto com diferentes figuras da racionalidade. É assim que a razão clássica, da ordem e da medida, coloca a loucura ao lado de tantas outras formas de desatino. Já a moderna racionalidade científica, bem representada pela psiquiatria, a define como doença mental passível de ser tratada. Entre uma e outra definição, Foucault não reconhece uma evolução. Antes disso, a arqueologia é um método da análise e de pesquisa que procura descobrir como e por que essas diferentes épocas pensaram a loucura, segundo formas e procedimentos específicos. Mais ainda, a arqueologia é uma análise crítica sobre essas duas formas da racionalidade (a clássica e a científica). Afinal, ambas, contrapondo a razão seja ao desatino, seja à doença mental, justificam práticas de dominação e controle sobre tudo o que escapa aos parâmetros, ditos normais, da ordem e da medida.

## **Informação sobre a próxima aula**

Na próxima aula, você vai estudar os pressupostos teórico-metodológicos que fundamentam as diversas práticas de microanálise da historiografia contemporânea.

# Aula 8

## Micro-história

*Felipe Charbel Teixeira*

## Meta da aula

Mostrar uma análise dos pressupostos teórico-metodológicos que fundamentam as diversas práticas de microanálise da historiografia contemporânea.

## Objetivos

Esperamos que, ao final desta aula, você seja capaz de:

1. identificar as condições epistemológicas que levaram a uma crise dos macromodelos analíticos nas Ciências Humanas;
2. analisar os fundamentos comuns de diversas abordagens microanalíticas;
3. identificar, a partir de trechos de obras historiográficas contemporâneas, os alicerces teórico-metodológicos e as inserções historiográficas de obras de microanálise.

## INTRODUÇÃO

### A experiência da microanálise

A microanálise é uma das tendências metodológicas dominantes na historiografia atual. Pelo menos, desde a década de 1970, estudos que enfatizam recortes mais circunscritos a pequenos grupos ou mesmo trajetórias de indivíduos vêm ganhando terreno no âmbito da disciplina histórica. Nesta aula, discutiremos precisamente algumas dentre as mais importantes formas de microanálise que ganharam corpo na pesquisa histórica mais recente.

É muito importante não confundir microanálise com micro-história. A micro-história é uma dentre várias formas de abordagem microanalítica dos acontecimentos passados. Certamente, a que ganhou maior difusão, mas nem por isso a mais correta. Outras formas de microanálise no âmbito das pesquisas históricas são a nova história cultural, a história da vida cotidiana, a história das mulheres, a antropologia histórica e muitas outras.

Antes de tudo, é importante identificar as condições epistemológicas que tornam possível essa mudança de horizontes. Trata-se, mais precisamente, do chamado declínio dos macromodelos explicativos nas Ciências Humanas, como o Marxismo e o Estruturalismo. No caso da história, esse declínio esteve associado a uma transformação das perspectivas metodológicas que orientam o fazer historiográfico. Marcadamente, houve, a partir do início da década de 1970, um maior interesse pelas representações que os agentes históricos constroem acerca de suas próprias existências. Os grandes modelos da história socioeconômica ou da geo-história de meados do século XX eram, para muitos historiadores, insuficientes, por não permitirem a compreensão dos significados que os personagens históricos, do mais simples camponês aos grandes líderes políticos, dão à própria existência. É no horizonte desse

pressuposto teórico, que em grande medida pode ser considerado também um pressuposto ético, que se deu a guinada da historiografia na direção da microanálise.

A seguir, discutiremos a crise dos grandes modelos explicativos, analisaremos a referida guinada na direção da microanálise, debateremos os pressupostos teórico-metodológicos da micro-história, especialmente como pensada por historiadores italianos, como: Carlo Ginzburg, Edoardo Grendi e Giovanni Levi, e por fim leremos trechos de algumas das mais importantes obras compostas, a partir de pressupostos teórico-metodológicos microanalíticos. A ideia é que você possa identificar, a partir da leitura dos trechos selecionados, as principais características da abordagem microanalíticas.

## O declínio dos macromodelos explicativos

A filosofia do século XX caracterizou-se por um grande interesse pelo fenômeno da linguagem. Autores, como: Bertrand Russel, Martin Heidegger, Ludwig Wittgenstein e Hans-Georg Gadamer, cada um a seu modo, propuseram que os fenômenos da linguagem estão na base de toda forma de compreensão da realidade. Não existe pensamento sem articulação linguística; por essa razão, a filosofia, segundo eles, deveria se ocupar inicialmente dos fenômenos da língua, e não de questões **metafísicas**.

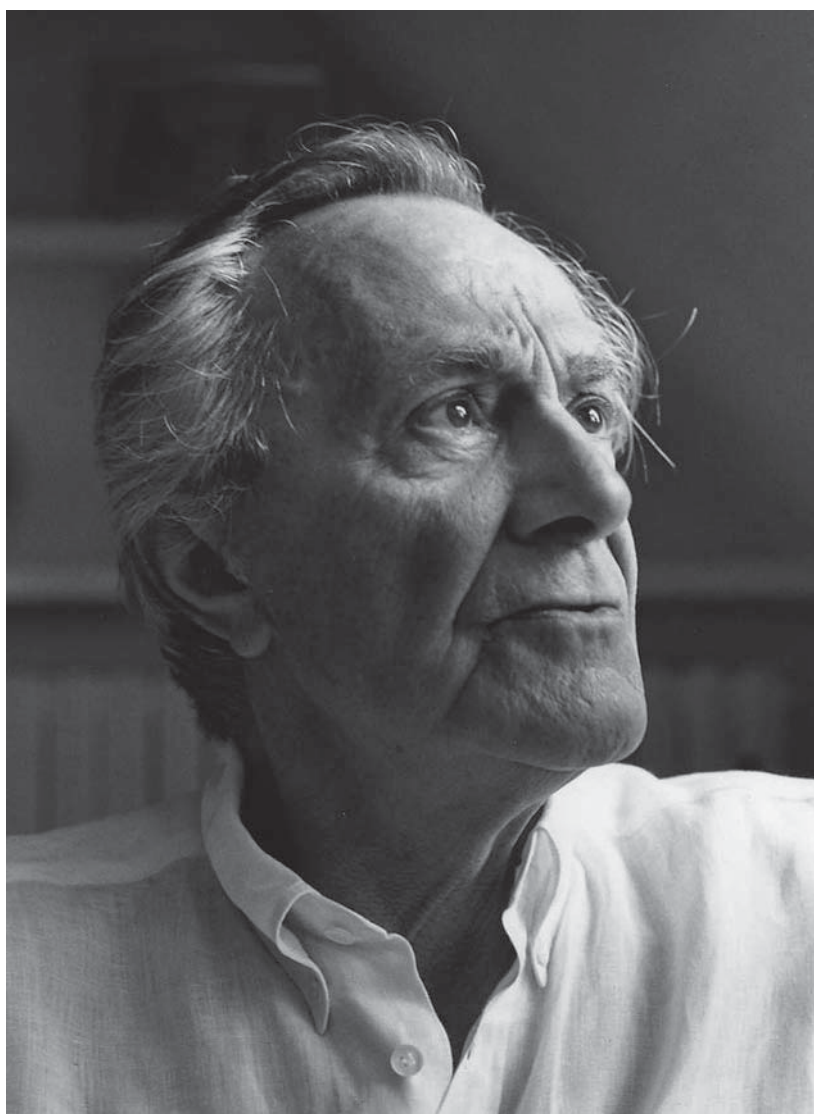
### **Metafísica**

Por metafísica entenda-se a forma de reflexão filosófica amplamente dominante desde Platão, voltada para o estudo do ser ou das essências que estão além da realidade visível.

No que diz respeito à teoria da história, a atenção às reflexões, oriundas da “virada linguística”, operada pela filosofia, esteve associada à constatação, sobretudo a partir da década de 1970, de uma *derrocada dos macromodelos explicativos*, como o Estruturalismo e o Marxismo.

Em sua obra *A condição pós-moderna* (1979), o filósofo francês Jean-François Lyotard afirmou que os grandes modelos explicativos das Ciências Sociais, como o Estruturalismo e o Marxismo, seriam na verdade *metanarrativas* ou grandes narrativas, padrões

explicativos empregados pelos cientistas sociais e historiadores para compreender a realidade. O uso que Lyotard faz do conceito de narrativa não deve ser entendido como simples “descrição”, mas como mecanismo de atribuição de sentido à realidade. Segundo Lyotard, as metanarrativas não podem ser tomadas como critérios puramente científicos: a pluralidade de discursos sobre a realidade, inclusive, seria indício da existência de diversas possibilidades, igualmente válidas, de abordar os fenômenos históricos e sociais.



Bracha L. Ettinger

**Figura 8.1:** Jean-François Lyotard afirmou que os grandes modelos explicativos das ciências sociais seriam na verdade metanarrativas.

Fonte: [http://en.wikipedia.org/wiki/File:Jean-Francois\\_Lyotard\\_cropped.jpg](http://en.wikipedia.org/wiki/File:Jean-Francois_Lyotard_cropped.jpg).

No que diz respeito à historiografia, a chamada crise das metanarrativas ou dos macromodelos explicativos pode ser associada a dois movimentos gerais, associados à reflexão histórica, que tiveram lugar a partir da década de 1970 e dizem respeito tanto à teoria da história quanto à prática historiográfica (produção empírica de histórias diversas):

- a) Passa-se a refletir com maior agudeza sobre os limites da representação histórica: que significa fazer história? O passado é acessível através de um discurso científico ou todas as construções sobre o passado são narrativas? Que significa falar na história como prática que envolve uma operação de escrita?
- b) Como percebe Roger Chartier, alguns deslocamentos fundamentais são realizados no domínio das práticas historiográficas:
  - deslocamento da análise estrutural para o exame das redes sociais (como no caso da história sociocultural dos historiadores marxistas britânicos);
  - deslocamento dos sistemas de posição (como hierarquias e categorias socioprofissionais) para o exame das situações vividas (com o privilégio das práticas e representações sociais construídas pelos próprios agentes históricos), como no caso da nova história cultural;
  - deslocamento das normas coletivas para as estratégias singulares (como na micro-história).

A derrocada dos macromodelos explicativos fez com que os historiadores tornassem-se mais atentos a questões até então secundarizadas, ou tratadas, tanto por uma historiografia tradicional de cunho político-diplomático quanto pela história estrutural e serial (por exemplo, a história praticada pela assim chamada segunda geração de historiadores, ligados à revista *Annales*), como aspectos “menores” ou “pouco importantes” da realidade passada: o corpo, a história de gênero, a vida privada, as práticas chamadas de “bruxaria” etc.



Com a Nova História francesa, com a micro-história italiana, com a história da vida cotidiana alemã e com o diálogo entre História e Antropologia nos países anglo-saxônicos – algumas das principais tendências da historiografia a partir da década de 1970 –, problemas até então vistos como marginais passaram ao centro das discussões. Fundamentalmente, essas diversas tendências interpretativas tomaram para si o desafio de fazer uma história que pudesse dar voz aos agentes históricos do passado, sem incidir numa história factual meramente descritiva.

## **A ênfase no particular**

Como vimos anteriormente, a década de 1970 caracterizou-se pelo declínio dos macromodelos explicativos, especialmente o Estruturalismo e o Marxismo. No que diz respeito à historiografia, e também falamos alguma coisa sobre isso, esta “crise dos paradigmas” esteve associada tanto ao questionamento da abrangência dos métodos quantitativos da história socioeconômica como dos princípios da geo-história de Fernand Braudel. É diante desse quadro que ganha espaço a prática da microanálise. Mas que seria microanálise?

Como o próprio nome já diz, a microanálise consiste num deslocamento do foco analítico, do macro para o micro. Se a historiografia estrutural, serial ou mesmo a história das mentalidades privilegiam as recorrências, as permanências e a “longa duração”, a microanálise toma por objeto os pequenos movimentos, os recortes temporais e espaciais mais limitados, assim como as experiências individuais.

Em certo sentido, a História, como campo discursivo, quase sempre privilegiou as análises dos fenômenos particulares, isto se pensarmos em uma história da história que se estende de Hecateu de Mileto e Heródoto aos nossos dias – não uma história linear, evolutiva, mas uma história cheia de descontinuidades. Especialmente no século XIX, com o historicismo, a ênfase no particular foi acentuada.

No entanto, na virada para o século XX, a atenção aos padrões gerais e recorrentes passaram ao primeiro plano, em função da aproximação entre história e ciências sociais, cujo ápice deu-se com a história quantitativa e serial, predominante nas décadas de 1950 e 1960, e ainda bastante influente nas décadas de 1970 e 1980. A história serial, na opinião de François Furet (1988, p. 51), apresentaria “a vantagem decisiva, do ponto de vista científico, de substituir o incompreensível ‘acontecimento’ da história positivista pela repetição regular de dados selecionados e construídos em função do seu caráter comparável”.

Ginzburg (2007, p. 262), um dos principais expoentes da micro-história italiana, argumenta, em oposição a Furet, que o limite mais grave da história serial afloraria “justamente através do que deveria ser seu objetivo mais fundamental: a identificação dos indivíduos com o papel que representam como atores econômicos ou socioculturais”. A homogeneização dos dados da experiência, realizada com o intuito de enquadrá-los em padrões repetíveis, incide, para Ginzburg, na desconsideração das particularidades da documentação. Isto não quer dizer, contudo, que as abordagens microanalíticas proponham uma volta ao historicismo do século XIX, ou a defesa de uma história “factual”, puramente descritiva, como alguns críticos apressadamente apontaram. De acordo com Jacques Revel, a microanálise nasce como “reação, como uma tomada de posição frente a um certo estado da história social” (1998, p. 16).

A microanálise constitui uma tendência marcante da historiografia contemporânea – como no caso da nova história cultural, da “história da vida cotidiana” alemã e da “história das mulheres”. Em todas essas formas de abordagem, a tentativa de compreender as representações que os agentes históricos constroem acerca de suas próprias existências é trazida ao primeiro plano. Mesmo em campos como a história do pensamento político, deu-se um deslocamento do estudo de “ideias desencarnadas” para os contextos de enunciação de cada obra – como no caso do “contextualismo linguístico” de Quentin Skinner e John Pocock.

A seguir, discutiremos uma dentre as formas de microanálise mais difundidas nos estudos históricos: a micro-história, uma variação microanalítica da história social, e até mesmo da história econômica.



---

### Atende ao Objetivo 1

1. Analise os três deslocamentos fundamentais da historiografia contemporânea apontados por Roger Chartier, indicando como eles se relacionam, cada qual de maneira distinta, à derrocada dos macromodelos explicativos nas Ciências Humanas e como eles indiciam uma guinada da historiografia na direção da microanálise.

---

---

---

---

---

---

---

---

### *Resposta Comentada*

Os três deslocamentos apontados por Roger Chartier são os seguintes:

- (a) deslocamento da análise estrutural para o exame das redes sociais (como no caso da história sociocultural dos historiadores marxistas britânicos);
  - (b) deslocamento dos sistemas de posição (como hierarquias e categorias socioprofissionais) para o exame das situações vividas (com o privilégio das práticas e representações sociais, construídas pelos próprios agentes históricos), como no caso da nova história cultural;
  - (c) deslocamento das normas coletivas para as estratégias singulares (como na micro-história).
- Em todos eles, pode-se perceber o afastamento das chamadas metanarrativas das Ciências

Humanas, na medida em que o que está em jogo é a tentativa de compreender as dinâmicas dos agentes sociais em seus diversos contextos.

---

## A micro-história italiana

A micro-história teve seu berço na Itália. Seus dois marcos são a publicação da revista *Quaderni Storici*, na segunda metade da década de 1960, e da coleção *Micro-história*, dirigida por Carlo Ginzburg e Giovanni Levi, lançada ao longo da década de 1980.

Pode-se dizer que a micro-história surge primeiro como prática historiográfica e que somente em fins da década de 1970 as primeiras reflexões teóricas sobre o campo vêm à tona. Segundo Jacques Revel (1998, p. 16),

o caráter extremamente empírico da abordagem explica que mal exista um texto fundador, um mapa teórico da micro-história. É que ela não constituiu um corpo de proposições unificadas, nem uma escola, menos ainda uma disciplina autônoma, como muitas vezes se quis crer.

Em 1977, o historiador italiano Edoardo Grendi publicou um artigo que pode ser considerado como a primeira grande discussão teórica acerca da micro-história: "Microanálise e História Social". Neste texto, Grendi defende que a singularidade da micro-história estaria na busca do *excepcional normal*. Trata-se de um conceito de difícil definição. Ginzburg e Poni (1991, p. 176-177) sugerem que:

a esta expressão podemos atribuir pelo menos dois significados. Antes de mais nada, ela designa a *documentação que só aparentemente é excepcional*. (...) Mas o "excepcional normal" pode ter ainda um outro significado. Se as fontes

silenciam e/ou distorcem sistematicamente a realidade social das classes subalternas, um documento que seja realmente excepcional (e, portanto, estatisticamente não frequente) pode ser *muito mais revelador do que mil documentos estereotipados* (grifos nossos).

A documentação “excepcional normal” não se presta bem à análise serial; no entanto, ela permite a compreensão de aspectos particulares da realidade social, aos quais podem se revelar bastante significativos.



Acerca do privilégio, atribuído à documentação “excepcional normal” pela micro-história, afirma Ginzburg (2007, p. 262):

Que o conhecimento histórico implique a construção de séries documentais, é óbvio. Menos óbvia é a atitude que o historiador deve adotar em relação às anomalias que afloram na documentação. Furet propunha desconsiderá-las, observando que o “hápx” (isto é, o que é documentalmente único) não é utilizável numa perspectiva de história serial. Mas, a rigor, o hápx não existe. Todo documento, inclusive o mais anômalo, pode ser inserido numa série.

O interesse da micro-história volta-se assim para as *singularidades*, em detrimento do que pode ser medido ou atestado de acordo com padrões de recorrência. Trata-se, fundamentalmente, do *reconhecimento do valor cognitivo do fenômeno histórico particular*.

Ao mesmo tempo, para os micro-historiadores, as singularidades não são consideradas como válidas em si mesmas. A micro-história não é um inventário de curiosidades, mas uma forma de compreender

a realidade passada, levando-se em conta os agentes históricos em seus movimentos, vozes e estratégias. Nesse sentido, a micro-história compartilha com a história cultural um horizonte geral de preocupações, especialmente no que diz respeito à relevância atribuída aos modos com que os agentes históricos reconhecem-se na dinâmica social. Porém, diferentemente do que podemos observar na história cultural de Roger Chartier, as singularidades são reconhecidas como aspectos da dinâmica maior do processo histórico, sendo considerados em suas relações com estruturas muitas vezes invisíveis e inconscientes. Daí que Ginzburg e Poni (1991, p. 178) falem em um “caráter bifronte da micro-história”:

Por um lado, movendo-se numa escala reduzida, permite em muitos casos uma reconstituição do vivido impensável noutros tipos de historiografia. Por outro lado, propõe-se *indagar as estruturas invisíveis* dentro das quais aquele vivido articula-se (grifo nosso).

Se a micro-história move-se em “escala reduzida”, ou seja, constrói seu objeto a partir de recortes espaciais e temporais mais circunscritos, ela não se encerra na simples descrição das particularidades. Muito pelo contrário: a micro-história não se abstém de indagar sobre as “estruturas invisíveis” que condicionam o vivido. Há a pressuposição de uma dinâmica do processo histórico que comporta movimentos inacessíveis à consciência humana e a micro-história não pode se mostrar desatenta a tais dinâmicas.

Porém, como defendem Ginzburg e Poni mais adiante, no mesmo texto, “em nenhum caso a micro-história poderá limitar-se a verificar, na escala que lhe é própria, regras macro-históricas (ou macro-antropológicas) elaboradas noutro campo” (1991, p.178).

*A micro-história não tem a tarefa de comprovar, na escala reduzida, o que atestam os trabalhos de história social quantitativa e história econômica, atentos às grandes mudanças e permanências.* Isto porque ela direciona o foco analítico para questões que não podem ser abordadas por uma historiografia mais atenta às grandes

transformações. Há, nesse sentido, uma redefinição da noção de contexto, como defende Jacques Revel (1998, p. 27):

A originalidade da abordagem micro-histórica parece estar em recusar a evidência que subteende (...) que existiria um contexto unificado, homogêneo, dentro do qual e em função do qual os atores determinariam suas escolhas.

## Jogos de escala

Como Edoardo Grendi percebeu já na década de 1970, a história social predominante no pós-guerra deixara em segundo plano a análise da experiência individual. Como os indivíduos articulam-se, como definem estratégias de intervenção social, como representam a si no cotidiano, todas estas questões passam a interessar à micro-história. A abordagem micro-histórica, porém, distancia-se de dois extremos: a ideia de que o “micro” é reflexo do macro e seu oposto, a saber, a compreensão do “micro” como aspecto descolado do “macro”.

É nesse sentido que podemos compreender as palavras de Jacques Revel (1998, p. 23): “a abordagem micro-histórica propõe-se enriquecer a análise social, tomando suas variáveis mais numerosas, mais complexas e também mais móveis.” Não se trata de uma negação das abordagens macro-históricas e sim, do deslocamento do foco para uma outra escala de análise. A imagem de escala remete, aqui, à cartografia: dependendo da ênfase atribuída pelo pesquisador, do modo com que ele seleciona aspectos da realidade passada a serem examinados, algumas questões podem ser propostas, outras não. Traçando uma analogia, pode-se dizer que, no mapa de um continente, as cidades são apenas pequenos pontos; no mapa de uma cidade, bairros são visíveis; no desenho de uma rua, os indivíduos aparecem com toda a nitidez.

Assim, procurando compreender a ação social como “resultado de uma constante negociação, manipulação, escolhas e

decisões do indivíduo”, o historiador italiano Giovanni Levi (1992, p. 135) procurou se valer em seus escritos da categoria de estratégia. Sua ideia fundamental, traçada no livro *A herança imaterial*, é compreender “uma racionalidade seletiva e limitada”, que explique “comportamentos individuais como fruto do compromisso entre um comportamento subjetivamente desejado e aquele socialmente exigido, entre liberdade e constrição” (2000, p. 46, grifo nosso). Mudando a escala de análise, o historiador habilita-se a tornar visíveis estratégias individuais, manifestações da referida “racionalidade seletiva” a que Levi faz referência – ou seja, ações tomadas com certas finalidades, buscando resultados nem sempre obtidos, mas desejados.

Tornado-se visíveis, as estratégias passam a constituir elementos importantes para a compreensão do modo com que as identidades sociais são definidas, não como produtos de categorias gerais de valor trans-histórico, mas como representações socialmente construídas. Nesse sentido, como argumenta Revel:

a aposta da análise microsocial – e sua opção experimental – é que a experiência mais elementar, a do grupo restrito, e até mesmo do indivíduo, é a mais esclarecedora porque é a mais complexa e porque se inscreve no maior número de contextos diferentes (1998, p. 32).

## Exemplos historiográficos de microanálises

Algumas das obras historiográficas mais populares dos últimos anos foram trabalhos microanalíticos. A seguir, estão listados alguns estudos que tiveram grande repercussão, inclusive para além do mundo acadêmico:

*O domingo de Bouvines* (1973) de Georges Duby. O historiador francês toma por objeto um único evento, a batalha de Bouvines, ocorrida no dia 27 de julho de 1214. Duby, porém,



vai além da descrição da batalha, analisando, a partir dela, os significados da guerra na Idade Média. Repare como, na narrativa, Duby tenta reconstruir tanto as visões de mundo dos guerreiros medievais, atribuindo, por exemplo, a vitória francesa à Graça de Deus. O que está em jogo aqui é a tentativa de mapear as sensibilidades dos agentes históricos em relação às próprias vidas – suas representações, para usar um conceito muito recorrente nos estudos históricos.

Trecho:

O dia 27 de julho de 1214 caiu num domingo. Domingo é o dia do Senhor e como tal lhe deve ser inteiramente dedicado. (...) Ora, no dia 27 de julho de 1214, um domingo, milhares de guerreiros transgrediram a proibição (de guerrear num dia santo). Lutaram furiosamente perto da ponte de Bouvines, em Flandres. Dois reis os conduziram, o da Alemanha e o da França. Encarregados por Deus de manter a ordem do mundo, sagrados por bispos e sendo eles próprios meio padres, deveriam mais que ninguém respeitar as prescrições da Igreja. Ousaram, contudo, enfrentar-se naquele dia, chamar seus companheiros às armas, travar um combate. Não uma simples escaramuça, mas uma verdadeira batalha. Além do mais, era a primeira batalha que um rei de França arriscava-se a travar depois de mais de um século. Enfim, a vitória que Deus concedeu àqueles que amava foi brilhante, mais que todas as de que se tinha memória. (...) Os acontecimentos são como a espuma da história, bolhas que, grandes ou pequenas, irrompem na superfície e, ao estourar, provocam ondas que se propagam a maior ou menor distância. Este deixou marcas bastante duradouras: até hoje, não foram totalmente apagadas. Somente essas marcas conferem-lhe existência. Fora delas, o acontecimento não é nada. Portanto, é delas, essencialmente, que este livro pretende tratar.

*Montaillou* (1975), de Emmanuel Le Roy Ladurie. O autor propõe-se a examinar todos os vestígios, deixados pelos habitantes

de uma vila francesa do século XIV, Montaillou. Examinando a difusão da heresia cátara, assim como sua perseguição pela Inquisição, Ladurie discute aspectos importantes da sociabilidade camponesa do fim da Idade Média.

Trecho:

A quem pretenda conhecer o camponês dos antigos e antiquíssimos regimes, não faltam grandes sínteses – regionais, nacionais, ocidentais: penso nos trabalhos de Goubert, Poitrineau, Fourquin, Fossier, Duby, Bloch... O que falta, por vezes, é o olhar direto: o testemunho, sem intermediário, que o camponês dá de si mesmo. (...) Por sorte nossa, por azar deles, um homem, no século XIV da plenitude demográfica, deu a palavra aos aldeões e mesmo a toda uma aldeia enquanto tal. Trata-se, no caso, de uma localidade da Occitânia do Sul. (...) O homem em questão é Jacques Fournier, bispo de Palmiers de 1317 a 1326. Esse prelado lúcido, devorado por um zelo inquisitorial, pertence às novas elites occitânicas, que vão assumir o controle do papado de Avignon. Ele será papa em Comtat, mais tarde, sob o nome de Bento XII.



**Figura 8.2:** Château de Montaillou, castelo em ruínas.

Fonte: [http://en.wikipedia.org/wiki/File:Montaillou\\_castle.jpg](http://en.wikipedia.org/wiki/File:Montaillou_castle.jpg)

*O queijo e os vermes* (1976), de Carlo Ginzburg, a partir do estudo da singular cosmologia elaborada pelo moleiro Domenico Scandella, o Menocchio, perante um tribunal da Inquisição. Carlo Ginzburg reconstrói as leituras feitas por esse moleiro singular, com o intuito de compreender tanto a singularidade da experiência de Menocchio como aspectos importantes acerca da relação entre cultura erudita e cultura popular.

Trecho:

1.

No passado, podiam-se acusar os historiadores de querer conhecer somente as “gestas dos reis”. Hoje, é claro, não é mais assim. Cada vez mais se interessam pelo que seus predecessores haviam ocultado, deixado de lado ou simplesmente ignorado. “Quem construiu Tebas de sete portas?” – perguntava o “leitor operário” de Brecht. As fontes não nos contam nada daqueles pedreiros anônimos, mas a pergunta conserva todo seu peso.

2.

A escassez de testemunhos sobre o comportamento e as atitudes das classes subalternas do passado é com certeza o primeiro – mas não o único – obstáculo contra o qual as pesquisas históricas do gênero chocam-se. Porém, é uma regra que admite exceções. Este livro conta a história de um moleiro friuliano – Domenico Scandella, conhecido como Menocchio – queimado por ordem do Santo Ofício, depois de uma vida transcorrida em total anonimato. A documentação dos dois processos abertos contra ele, distantes quinze anos um do outro, dá-nos um quadro rico de suas ideias e sentimentos, fantasias e aspirações. (...) Gostaríamos, é claro, de saber muitas outras coisas sobre Menocchio. Mas o que temos em mão já nos permite reconstruir um fragmento do que se costuma denominar “cultura das classes subalternas” ou ainda “cultura popular”.

*O retorno de Martin Guerre* (1983), de Natalie Zemon Davis: originalmente, a pesquisa foi concebida como roteiro cinematográfico. Após o filme ser rodado, a historiadora norte-americana redige, em forma de microanálise, a história do camponês que, após anos de ausência, encontra sua esposa casada com uma outra pessoa, que se fazia passar por ele.

Trecho:

Os historiadores vêm conhecendo mais e mais as famílias rurais, a partir de contratos de casamento e testamentos, registros paroquiais de nascimentos e óbitos, e relatos de rituais pré-nupciais, e charivaris (com panelaços e assuadas, após a cerimônia de casamento). Mas ainda sabemos pouco sobre as esperanças e sentimentos dos camponeses; as formas como vivenciaram a relação entre marido e mulher, entre pai e filho; as formas como vivenciaram as restrições e possibilidades de suas vidas. Muitas vezes pensamos neles como pessoas com poucas escolhas; mas, de fato, será verdade? Será que alguns aldeões individualmente nunca tentaram modelar sua vida de formas insólitas e inesperadas?



Fonte: <http://cinemadahistoria.blogspot.com/2010/05/antes-de-abordar-o-filme-e-sua-tematica.html>.

A *herança imaterial* (1985), de Giovanni Levi: uma das mais importantes obras de micro-história, o livro propõe-se a “estudar um minúsculo fragmento do Piemonte do século XVII, utilizando uma técnica intensiva de reconstrução das **vicissitudes** biográficas de cada habitante do lugarejo de Santena que tenha deixado vestígios documentados” (LEVI, 2000, p. 45). Uma das principais conclusões a que Levi chega é a de que “os grupos e as pessoas atuam como uma própria estratégia significativa capaz de deixar marcas duradouras na realidade política que, embora não sejam suficientes para impedir as formas de dominação, conseguem condicioná-las e modificá-las” (idem). A esse processo, ele denomina “racionalidade específica do mundo camponês”, ou seja, um conjunto de critérios que dotam de sentido as estratégias de inserção dos agentes sociais na realidade em que vivem.

**Vicissitude**

Eventualidade,  
acaso, azar.

**Atende aos Objetivos 2 e 3**

2. Os trechos trazidos acima, na Seção “Exemplos historiográficos de microanálises”, ilustram diversas variedades de microanálise. Mas, como vimos, a microanálise não foi uma tendência homogênea. Separe os trechos acima em três blocos – Nova História francesa, micro-história italiana e história sociocultural anglo-saxônica –, indique pontos de contato entre os trechos agrupados e elenque as características centrais que tornam possíveis tais agrupamentos.

---

---

---

---

---

## Resposta Comentada

*Nova História francesa: O domingo de Bouvines* (Georges Duby) e *Montaillou* (Emmanuel Le Roy Ladurie). Ambos dialogam vivamente com a tradição historiográfica dos *Annales*. No caso de Duby, isso fica evidente no seguinte trecho, que remete à discussão de Braudel sobre as diversas temporalidades da história: “Os acontecimentos são como a espuma da história, bolhas que, grandes ou pequenas, irrompem na superfície e, ao estourar, provocam ondas que se propagam a maior ou menor distância.” Duby ainda tenta justificar o olhar para o micro, a partir dos grandes movimentos da história, como se uma análise mais recortada não pudesse se justificar por si mesma. Já Le Roy Ladurie lida com a questão de outro modo. Sua preocupação é com o “o testemunho, sem intermediário, que o camponês dá de si mesmo”.

*Micro-história italiana: O queijo e os vermes* (Carlo Ginzburg) e *A herança imaterial* (Giovanni Levi). Nos dois trechos, há uma preocupação com a afirmação da dignidade própria do micro, sem descartar, contudo, a validade dos conceitos mais gerais, como cultura popular. “Mas o que temos em mão já nos permite reconstruir um fragmento do que se costuma denominar ‘cultura das classes subalternas’ ou ainda ‘cultura popular’”, diz Ginzburg, enquanto Levi fala em “racionalidade específica do mundo camponês”.

*História sociocultural anglo-saxônica: O retorno de Martin Guerre*, de Natalie Zemon Davis. Há a tentativa de fazer uma história das sensibilidades camponesas, que parte de uma valorização do popular e do desejo de compreender as representações que os agentes históricos fazem de suas próprias posições, como no caso do tipo de história cultural, praticado por E. P. Thompson. “Mas ainda sabemos pouco sobre as esperanças e sentimentos dos camponeses; as formas como vivenciaram a relação entre marido e mulher, entre pai e filho.”

## CONCLUSÃO

Estudar as variedades da microanálise é compreender as transformações por que passou a historiografia nas últimas décadas. Metodologicamente, as variedades da microanálise não nos levam a fórmulas prontas e acabadas. Muito mais importante que isso é a educação do olhar para a singularidade dos fenômenos, a tentativa de fazer justiça com as especificidades do passado, ainda que elas não possam ser apreendidas plenamente.

Para autores, como Ginzburg e Levi, examinar as trajetórias e estratégias de personagens esquecidos da grande história é, antes de tudo, compreender melhor o processo histórico, com suas diversas nuances, sem com isso invalidar as pesquisas com recortes mais amplos, tanto espacial quanto temporalmente.

### *Atividade Final*

---

#### **Atende aos Objetivos 1, 2 e 3**

Sobre as abordagens microanalíticas, o historiador francês Jacques Revel sustenta que

não basta que o historiador retome a linguagem dos atores que estuda, mas que faça dela o indício de um trabalho ao mesmo tempo mais amplo e mais profundo: o da construção de identidades sociais plurais e plásticas que se opera por meio de uma rede cerrada de relações (de concorrência, de solidariedade, de aliança etc.). A complexidade das operações de análise, requeridas por esse tipo de abordagem, impõe de fato um encolhimento do campo de observação. Mas os micro-historiadores não se contentam em registrar essa imposição factual: transformam-na em princípio epistemológico, já que é a partir dos comportamentos dos indivíduos que eles tentam reconstruir as modalidades de agregação (ou de desagregação) social.

Identifique no texto uma passagem que indicie o modo com que as abordagens microanalíticas lidam com a relação entre particular e geral em sua análise do processo histórico. Em seguida, analise como a noção de “jogos de escala” é empregada por Revel para explicar esse modo de relação entre particular e geral.

---

---

---

---

---

---

---

---

### *Resposta Comentada*

“A complexidade das operações de análise, requerida por esse tipo de abordagem, impõe de fato um encolhimento do campo de observação”. Para os micro-historiadores, o próprio tipo de pergunta que constitui o olhar para os fenômenos passados implica uma mudança na escala de observação. Não se trata de estudar o micro como reflexo do macro, mas de compreender as singularidades e sutilezas das relações que os agentes históricos estabelecem entre si. Nesse sentido, a noção de “jogos de escala”, como proposta por Revel, procura exatamente dar conta dessa complexa relação entre micro e macro. Mudando a escala de observação, mudam também as ferramentas analíticas. Daí que a microanálise não possa trabalhar com uma metodologia similar a das abordagens seriais e quantitativas.

---

## **RESUMO**

Nesta aula, analisamos algumas variações em torno da experiência da microanálise. Partindo de uma transformação no âmbito das Ciências Humanas, a chamada crise dos macromodelos



explicativos, foi examinada a atenção dada ao particular por algumas tendências da historiografia contemporânea. Foram analisadas, também, as principais características da micro-história italiana, tomando por base a noção de jogos de escala. Por fim, foram examinados quatro exemplos de microanálise, a partir de trechos de historiadores contemporâneos.

## **Informação sobre a próxima aula**

Na próxima aula, você estudará o sentido e o objetivo da história cultural, tal como praticada por Gilberto Freyre, em *Casa-grande & senzala*.



# Aula 9

## A história cultural

*Henrique Estrada Rodrigues*

## Meta da aula

Apresentar o sentido e o objetivo da história cultural tal como praticada por Gilberto Freyre, em *Casa-grande & senzala*.

## Objetivos

Esperamos que, ao final desta aula, você seja capaz de:

1. identificar algumas das principais vertentes de uma leitura racista da História do Brasil;
2. reconhecer a maneira como Gilberto Freyre reavalia, criticamente, a noção de raça e o papel do português na colonização brasileira;
3. avaliar a especificidade da história cultural, elaborada em *Casa-grande & senzala*.

## Pré-requisito

É importante retomar, da Aula 6, a discussão sobre a polissemia do conceito de cultura, especialmente as concepções antropológicas.

## INTRODUÇÃO

Entre abril de 1869 e maio de 1870, viajou pelo território brasileiro um ministro da legação diplomática da França, que chegou a entreter relações com o imperador Pedro II. Ele era conhecido como conde de Gobineau, autor de um importante estudo chamado "Ensaio sobre a desigualdade das raças humanas". Ao longo da viagem, reteve muitas impressões sobre o país. Algumas ficariam bem conhecidas por aqui, sobretudo aquelas sobre os destinos de uma nação profundamente mestiça. Gobineau até reconheceu no imperador do Brasil um branco quase puro, mas viu o brasileiro como

uma população toda mulata, com sangue viciado e feia de meter medo (...). Nenhum brasileiro é de sangue puro; as combinações dos casamentos entre brancos, indígenas e negros multiplicam-se (...) e tudo isso produziu, nas classes baixas e nas altas, uma degenerescência de triste aspecto (GOBINEAU apud RAEDERS, 1997, p. 39).

Embora essa afirmação, nos dias de hoje, possa chocar, não foram poucas as interpretações do Brasil que, desde a viagem de Gobineau – e mesmo antes – buscaram reafirmá-la ou fundamentá-la, segundo diferentes circunstâncias e referências teóricas ou científicas. Em 1902, por exemplo, Euclides da Cunha (1866-1909), no livro *Os sertões*, reconhecia no mestiço do interior do Brasil nem tanto um “degenerado”, é certo. Mas, analisando-o a partir de razões biológicas, climáticas e históricas, tratou de interpretá-lo como “retrógrado”. Quase vinte anos depois, em 1920, um sociólogo e historiador chamado Oliveira Vianna (1883-1951), em uma obra muito lida e influente – *Populações meridionais do Brasil* –, ainda apontava para a amoralidade constitutiva do mestiço, “inapto às atitudes que exigem disciplina e continuidade. Na ordem moral ou intelectual, na ordem política ou legal, na ordem econômica ou social, ele é sempre (...) um excessivo, um instável, um irregular, um

descontínuo, um subversivo” (1987, p.165-166). E em 1949, na última obra que publicou em vida – *Instituições políticas brasileiras* – o problema racial alimentava não apenas a crítica social de Vianna, como também sua recusa de um conceito de cultura que parecia minimizar os fatores biológicos e hereditários na formação das raças e do caráter dos indivíduos.

Entretanto, repare que, nesse percurso de cerca de oitenta anos, entre Gobineau e Oliveira Vianna, algo novo insinua-se com o último livro do intelectual brasileiro. *Instituições políticas brasileiras*, justificava seu juízo sobre o mestiço, criticando um argumento que, sob os parâmetros da palavra “cultura”, contrariava o racismo (ou racismo) vindo dos tempos do conde de Gobineau. De fato, quando critica o conceito de cultura, Vianna refere-se aos argumentos, vindos de antropólogos americanos ou radicados nos EUA, sobretudo Franz Boas, que viveu entre 1858 e 1942. E ele tinha razão em suas precauções. Afinal, Boas é o autor de textos, como “Raça e progresso” (de 1931), decisivos seja na crítica às velhas pretensões científicas das explicações racialistas, seja na elaboração de um conceito de cultura como fator explicativo da diversidade entre os homens. Em outras palavras, para além da biologia, outros fatores ajudariam a explicar as diferenças e especificidades das diversas populações, tais como: o meio ambiente, os costumes, a estrutura social e econômica, as formas de integração com a natureza, as formas de manifestação do sagrado. E esses seriam apenas alguns dados que, em conjunto, implicavam uma nova percepção sobre as razões da diversidade entre os povos ou da diversidade cultural.

Oliveira Vianna, realmente, sabia o que estava em questão. Pois essa leitura sobre a diversidade não teria se restringido, apenas, ao contexto norte-americano. Ela vinha influenciando o terreno sobre o qual ele próprio se debruçava: o da história do Brasil. De fato, na primeira metade do século XX, Vianna viu surgir historiadores e sociólogos que, mobilizando a categoria de cultura – ou deixando-se influenciar pela antropologia cultural –, enunciavam formas de pensar a história do Brasil ou a do povo brasileiro segundo pressupostos que

relativizavam – ou mesmo abandonavam – os velhos pressupostos racialistas. Que se pense, sobretudo, em um sociólogo e historiador como Gilberto Freyre (1900-1987). Em sua juventude, ele chegou a ser aluno de Boas nos EUA. E durante os anos 1930, elaborou uma história do Brasil que, sob a chave do conceito de cultura, deu novo sentido à ideia de miscigenação, bem diferente das antigas ideias de “atraso” ou “degeneração”. Um leitor de primeira hora de Freyre, como Sérgio Buarque (1902-1982), não deixou de perceber o que estava em jogo. Para esse historiador, em um território, como o brasileiro, atravessado pelo encontro entre diferentes povos ou etnias – da África, do continente europeu e das terras indígenas –, a mestiçagem implicava reconhecer a formação de uma nova cultura, a exigir um novo paradigma historiográfico, capaz de interpretá-la sem preconceitos raciais (HOLANDA, 1978, p. 13).

Assim, antes de reforçar velhos pressupostos racialistas, outros pesquisadores como Freyre e Sérgio Buarque, contemporâneos de Oliveira Vianna, teriam criado ou difundido categorias de interpretação que buscavam compreender a especificidade dessa mestiçagem. E o conceito de cultura parecia ser um dos mais importantes instrumentos teóricos para esse desafio. Nesse sentido, qual seria a especificidade dessa nova abordagem da sociedade brasileira? De que maneira o conceito de cultura fora mobilizado para novas práticas de pesquisa? E em que sentido essas práticas poderiam ser reconhecidas como uma “história cultural”?

Esta aula pretende discutir essas questões. E assim o fará tomando como fio da meada a elaboração de uma perspectiva historiográfica que mobilizou, no Brasil, o conceito de cultura em um contexto intelectual de disputa contra interpretações racialistas da história do Brasil e da formação de seu povo. Nesse sentido, três etapas serão percorridas. Num primeiro momento, serão analisadas as matrizes racialistas de leitura da história do Brasil, notadamente aquelas em gestação a partir das últimas décadas do século XIX. Num segundo momento, a obra *Casa-grande & senzala*, publicada em 1933 por Gilberto Freyre, será objeto de investigação. Pretende-

se compreender de que maneira, nesse livro, o contraponto realizado entre os conceitos de raça e cultura instigou uma virada cultural no interior do pensamento historiográfico brasileiro. Por fim, numa terceira e última parte, será o caso de analisar a maneira como esse contraponto elaborou um conceito de cultura que valorou positivamente, na história do Brasil, o reconhecimento de uma sociedade miscigenada.

## O racismo no pensamento social brasileiro

Como visto, a questão racial foi interpretada por intelectuais, como Euclides da Cunha e Oliveira Vianna, a partir de um ponto de vista específico, qual seja, o da mistura das raças, o da miscigenação na formação do povo brasileiro.

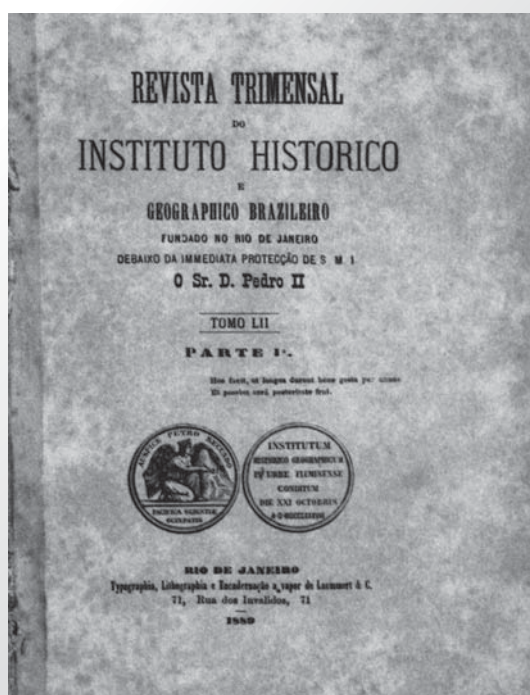


No livro *O trato dos viventes* – cujo último capítulo analisa a invenção do mulato e as trocas culturais entre a África e o Brasil, durante os séculos XVI e XVII – o historiador Luiz Felipe de Alencastro distingue “mestiçagem” de “miscigenação”. Enquanto a miscigenação seria a mistura biológica, mestiçagem implicaria um processo social de formação de novas identidades culturais. Embora esta distinção tenha inegável valor para se compreender a história do Brasil, esta aula utilizará os dois termos como sinônimos.

Mas esse ponto de vista, no Brasil, não foi obra do século XX. A ideia de um brasileiro pardo como emblema da nação estivera presente desde os debates da independência, sendo reavivado



durante as lutas abolicionistas da segunda metade do século XIX (MATOS, 2009, p. 26). Quanto às formas de se pensar a história, essa ideia foi bem marcante, por exemplo, no interior do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Essa instituição foi fundada em 1838. Suas práticas de pesquisa e de documentação deveriam ser o alicerce de uma história comprometida com os princípios pedagógicos e civilizatórios do Império brasileiro, vale dizer, com os parâmetros da ordem monárquica e da unidade nacional.



Fonte: <http://pt.wikipedia.org/wiki/IHGB>

Capa da *Revista do IHGB* (1889). Atualmente, o Instituto tem uma página na internet ([www.ihgb.org.br](http://www.ihgb.org.br)) onde é possível encontrar informações sobre sua história e suas atuais atividades. Nessa página, também é possível acessar todas as edições da revista, de 1839 aos dias de hoje.

Desde o momento em que Pedro II assume o trono, em 1840, esse Instituto contou com a proteção do próprio imperador. E desde 1839, foi responsável pela publicação de uma revista que é editada até os dias de hoje. Já no ano de 1840, a *Revista do IHGB* propôs um prêmio a quem apresentasse a melhor proposta para se escrever a história do Brasil. Saiu-se vencedor Karl von Martius (1794-1868). Médico, botânico e antropólogo de origem alemã, ele já tinha viajado e pesquisado pelo Brasil, nas primeiras décadas do século XIX.

A monografia vencedora tinha como título “Como se deve escrever a história do Brasil”. Von Martius defendeu que se devia abandonar “certo espírito de crônica”, característico das histórias políticas, ou seja, uma história na qual as ações dos governantes ganhavam grande destaque. Ele também destacou a função pedagógica da historiografia, que deveria animar o amor à pátria e virtudes cívicas, como a coragem ou a prudência. Mas é digna de nota a centralidade do problema racial em sua proposta historiográfica, uma vez que a identidade do povo brasileiro se definiria a partir da mescla ou do aperfeiçoamento das três raças aqui colocadas desde a colonização: o branco europeu, o indígena e o negro. O branco era celebrado por sua missão desbravadora, por ser um veículo da civilização em terras tropicais. O elemento indígena também ganha destaque, ainda mais que ele poderia ser fonte para a elaboração de mitos nacionais. Já ao negro – visto como uma raça mais atrasada, ou melhor, tomada como obstáculo aos avanços da civilização – não é dado muito destaque (IGLESIAS, 2000, p. 60-72).

O prêmio dado para o ensaio de Von Martius é bem representativo do tipo de historiografia que o IHGB desejava alimentar no Brasil. E é de se notar que a discussão sobre o problema racial no Brasil, ao longo da segunda metade do XIX, preservou o tema crucial da mescla das raças, embora isso fosse lido como um sinal nem sempre muito positivo sobre o povo brasileiro. De fato, se o caráter híbrido da sociedade era aceito como constitutivo do Brasil – e o prêmio concedido a Von Martius é testemunha disso –, as

condições de possibilidade de se construir uma nação moderna sobre tal base fora objeto de muitas desconfianças no Brasil monárquico – e a boa acolhida dada ao conde de Gobineau é bem revelador desse fato. Mais ainda, como lembra a historiadora Hebe Matos, as relações entre raça e cultura haviam se tornado

centrais para o pensamento ocidental de finais do século XIX, e não era fácil para os intelectuais brasileiros recusá-las. A questão racial passou a estar presente, mesmo que por vezes de forma sutil, em praticamente todo o pensamento social brasileiro (MATOS, 2009, p. 25-26).

É certo que no final do século XIX a monarquia escravista desagregou-se (a abolição da escravidão é de 1888 e a proclamação da República é de 1889). Mas, a nascente república não interrompeu o curso das linguagens racialistas sobre o Brasil.



Fonte: [http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Jean-Baptiste\\_Debret\\_Coleta\\_de\\_esmolos\\_para\\_irmandades\\_%28acendedor\\_de\\_lampi%C3%B5es%29.png](http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Jean-Baptiste_Debret_Coleta_de_esmolos_para_irmandades_%28acendedor_de_lampi%C3%B5es%29.png)

É importante ver um pouco mais de perto esse contexto do fim do século XIX ao início do século XX. O historiador Ricardo Benzaquen, em uma tese sobre Gilberto Freyre, chamada *Guerra e*

paz (1993), relembra as duas grandes narrativas sobre a questão racial no Brasil, durante esse período. A primeira delas deriva da influência de viajantes estrangeiros como o próprio conde de Gobineau. O argumento principal sustentava a inviabilidade do país como uma nação moderna ou civilizada. E isso porque

se imaginava que a miscigenação, ao propiciar o cruzamento, a relação entre "espécies" de qualidade diversa, levava inexoravelmente à esterilidade, senão biológica, certamente cultural, comprometendo irremediavelmente qualquer esforço de civilização entre nós (BENZAQUEN, 1994, p. 28-29).

E para quem duvida que essa ideia um dia fora possível, pode observar o texto do conde de Gobineau, que em 1873 dizia:

a grande maioria da população brasileira é mestiça e resulta de mesclagens contraídas entre os índios, os negros e um pequeno número de portugueses. Todos os países da América (...) mostram, incontestavelmente, que os mulatos de distintos matizes não se reproduzem além de um número limitado de gerações. A esterilidade nem sempre existe nos casamentos; mas os produtos da raça gradualmente chegam a ser tão malsãos e inviáveis que desaparecem antes de darem à luz, ou então deixam rebentos que não sobrevivem (GOBINEAU apud RAEDERS, 1997, p. 85).

Para o Brasil, esperança só haveria, talvez, com vagas de imigração europeia, ou seja, com brancos europeus.

Por seu turno, a segunda grande narrativa sobre a questão racial nos primórdios da República preserva o mesmo diagnóstico sobre a miscigenação. Mas, sob o pressuposto de uma hierarquia das raças na qual a branca ocuparia um lugar privilegiado, ela aposta num processo de branqueamento da população, capaz de libertar o país de seus elementos indígenas e, especialmente, negros. O branqueamento seria a única saída desejável para o problema da miscigenação, a única chance de o país escapar da barbárie. "Dentro de um prazo determinado, calculado eventualmente em cerca de três gerações ou mais ou menos 100 anos, acreditava-se que a herança negra estaria

definitivamente erradicada do Brasil” (BENZAQUEN, 1994, p. 29). Talvez o representante mais ilustre dessa tese tenha sido João Batista de Lacerda (1846-1915), que de 1895 até o ano de sua morte foi diretor do Museu Nacional, sediado no Rio de Janeiro. Em 1911, ele participou do I Congresso Internacional das Raças, em Paris, onde apresentou o texto “Sobre os mestiços no Brasil”. Para o autor, o mestiço poderia ser reabsorvido pelo branco. E o negro era culpabilizado pelo que haveria de mais vil ou retardatário. Em suma, Lacerda defendia que “o Brasil mestiço de hoje tem no branqueamento, em um século, sua perspectiva, saída e solução” (LACERDA apud SCHWARCZ, 1994, p. 138).

Por tudo isso, é possível perceber a ambiguidade constitutiva dessas duas grandes narrativas sobre a questão racial no Brasil. De um lado, elas aceitam modelos racialistas para a história. De outro, porém, sugerem que, sob tal perspectiva, o país poderia se tornar inviável como nação, dado sua formação profundamente mestiça. De resto, essas explicações tiveram seu período de maior influência entre 1870 e 1930. Nesse período, homens de ciência – como João de Lacerda – e institutos de ensino e pesquisa – como o IHGB ou o Museu Nacional – buscaram saídas para esse dilema, a exemplo da tese sobre o “branqueamento”. Entretanto, a partir da publicação de *Populações meridionais do Brasil*, em 1920, um autor como Oliveira Vianna se tornaria um dos representantes mais ilustres e sofisticados de um novo tipo de racismo.



Francisco José de Oliveira Vianna nasceu em Saquarema, no Rio de Janeiro, em 1883. Formou-se em Ciências Jurídicas e Sociais na Faculdade de Direito do seu estado. Em 1916, tornou-se professor da Faculdade de Direito do Rio de Janeiro. Essa formação – entre o Direito e a Sociologia – foi muito importante, uma vez que forneceu ao autor métodos de pesquisa afeitos às exigências científicas (coleta de dados, discussão bibliográfica,

comprovação dos argumentos, entre outros requisitos). Mais importante ainda foi o fato de Oliveira Vianna ter usado os métodos apreendidos em pesquisas sobre a história do Brasil. *Populações meridionais do Brasil* foi seu primeiro livro. Publicada em 1920, essa obra abarca tanto uma análise sociológica, onde se destaca a identificação dos diferentes grupos sociais brasileiros, como uma perspectiva historiográfica, capaz de reconstituir a origem e a evolução desses mesmos agrupamentos. Oliveira Vianna pesquisou e escreveu bastante. Até 1930, chegou a publicar cinco obras. Entre 1931 e 1940, foi consultor jurídico do Ministério do Trabalho, Indústria e Comércio, criado pelo presidente Vargas.

É certo que Vianna, em um livro como *Populações meridionais do Brasil* – que reconstruía a formação nacional a partir de um estudo sobre a diversidade das populações regionais do Norte e do Sul –, mobiliza um instrumental analítico, advindo da institucionalização da pesquisa científica no Brasil. “Pressões históricas e sociais sobre a massa da população”, diz Vianna (1987, p. 15), são fatores explicativos de um povo em nada homogêneo ou uniforme. Razão pela qual o autor teria aproximado a história da sociologia para interpretar a realidade política, jurídica e social do país. Entretanto, fatores de natureza biológica ainda estariam presentes em sua obra. Esse é um motivo para certo determinismo racial de sua exposição, que não deixa de prestar homenagem à linguagem racista. Há hoje um grupo de ciências novas, afirma Vianna, “que são de um valor inestimável para a compreensão científica do fenômeno histórico” (1987, p. 14).

Em outras palavras, Vianna mobiliza uma rede complexa de fatores para explicar as populações meridionais do país. A aproximação entre história e sociologia torna sua obra permeável até mesmo a uma interpretação cultural da sociedade, vale dizer,

atenta aos costumes, tradições e valores regionais como elementos constitutivos de sua reconstrução historiográfica. A rigor, ainda que bastante larga e imprecisa, uma ideia de cultura já se insinua aqui. Porém, o legado racista oferece-lhe a arma teórica para invalidar culturalmente um povo mestiço como protagonista da modernização do Brasil. Retomem-se outra vez as palavras já citadas na introdução desta aula. Segundo Vianna, o mestiço é antes de tudo “inapto”, “irregular” e “excessivo” na ordem moral ou intelectual. Para uma história cultural que valorizasse positivamente a formação mestiça da sociedade brasileira, seria preciso esperar a forte influência exercida por uma obra, como *Casa-grande & senzala*, publicada em 1933. Com esse livro, Gilberto Freyre rearticula, segundo novos termos, os conceitos de raça e cultura. Tudo se passa como se essa rearticulação fosse a condição de possibilidade de uma vertente cultural capaz de valorar positivamente a ideia de mestiçagem num país atravessado por leituras fortemente racistas da sociedade. Isso é o que se verá na sequência desta aula.



---

### Atende ao Objetivo 1

1. Como visto, autores como o conde de Gobineau ou Oliveira Vianna, de diferentes modos e em diferentes contextos, viram com desconfiança o mestiço na formação do povo brasileiro. O historiador Ricardo Benzaquen, por sua vez, identificou e analisou as duas grandes narrativas sobre a questão racial, nas primeiras décadas do Brasil republicano. Faça uma síntese das duas narrativas, discutidas por Benzaquen.

---

---

---



## Resposta Comentada

A interpretação do conde de Gobineau sobre a mestiçagem, bem como a de um sociólogo e historiador, como Oliveira Vianna, são bem representativas de um contexto intelectual em que a linguagem racista conheceu seu auge, ao menos no Brasil. Essa linguagem, que terminou fazendo da raça um objeto de conhecimento científico, procurou legitimar uma suposta hierarquia racial. Nesse sentido, como analisa Benzaquen, no período que vai do final do século XIX ao início do XX, duas grandes narrativas abordaram essa questão. A primeira sustentava a inviabilidade de um país tocado pela miscigenação, ou melhor, pela mistura do branco de origem europeia com raças tidas inferiores como a negra ou a indígena. A segunda também via com precaução a miscigenação, embora apostasse no progressivo embranquecimento do povo uma possível saída para o atraso social brasileiro.

## Gilberto Freyre, entre a raça e a cultura



Gilberto Freyre nasceu em Pernambuco, em 1900, vindo a falecer em 1987. Durante sua formação intelectual, bacharelou-se em Ciências Políticas e Sociais pela Universidade de Colúmbia, nos Estados Unidos, além de passar curtas temporadas na Europa.

**Figura 9.1:** Gilberto Freyre.

Fonte: [http://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Gilberto\\_Freyre.JPG](http://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Gilberto_Freyre.JPG).



Sua passagem por terras norte-americanas deixaria marcas profundas em sua obra. Uma vez que em Colúmbia fora aluno e leitor privilegiado de Franz Boas, com quem começou a delinear mais claramente as diferenças entre os conceitos de raça e de cultura para a história social.

Tais conceitos – como se verá mais adiante – são fundamentais na estrutura narrativa de *Casa-grande & senzala*, publicado em 1933. Esse livro deu início a uma trilogia, intitulada “Introdução à história da sociedade patriarcal no Brasil”. No primeiro volume, Freyre estuda a formação da família brasileira no chamado regime de economia patriarcal. O segundo volume, chamado *Sobrados e mucambos*, analisa a decadência do patriarcado e o desenvolvimento das cidades ao longo do século XIX. Por fim, o terceiro – *Ordem e progresso* – enfatiza a transição do trabalho escravo para o trabalho livre e seus impactos na desintegração da ordem patriarcal. Como se vê, Colônia, Império e República correspondem ao recorte temporal dos três livros. Para os propósitos desta aula, vale a pena destacar como o primeiro livro teria definido os procedimentos básicos para uma história cultural que, depois, ganharia desdobramentos específicos nas obras subsequentes.

Segundo o Gilberto Freyre, *Casa-grande & senzala* pretendia interpretar os aspectos mais significativos da formação da família brasileira. Embora privilegiasse o complexo açucareiro da região Nordeste, sobretudo Pernambuco, Freyre defendia que os elementos ali delineados teriam dado ao conjunto da sociedade brasileira seus traços mais característicos, suas condições de estabilidade econômica, social e familiar.



Quando fala em “complexo açucareiro”, Gilberto Freyre refere-se às atividades econômicas e às formas de sociabilidade gestadas, no período colonial, em torno da

produção de cana-de-açúcar. As principais características desse complexo são: a monocultura (a produção da cana-de-açúcar), o latifúndio (a grande propriedade agrária) e o trabalho escravo. Nesse sentido, o título dado ao livro – *Casa-grande & senzala* – não se refere apenas às formas de habitação dos senhores e dos escravos. A “casa-grande e a senzala” são vistas, pelo autor, como uma espécie de microcosmo de tudo o que acontecia no complexo açucareiro – as relações de trabalho; as relações sexuais; as trocas culturais entre brancos, índios e negros; o encontro entre a religiosidade africana e a católica; a criação de novos espaços de convívio e sociabilidade, entre vários outros aspectos. Uma característica fundamental do complexo açucareiro foi o chamado patriarcalismo (de onde patriarca, patriarcado, termos muito usados por Freyre). O patriarcalismo diz respeito ao poder (político, econômico e social) do patriarca – no mais das vezes o senhor de engenho, dono de terras e escravos. Ele chegava a pensar que a própria administração pública (os cargos de governo, por exemplo) deveria ser uma extensão de sua própria casa e de seus interesses privados.

A casa-grande (...) não se deve considerar expressão exclusiva do açúcar, mas da monocultura escravocrata e latifundiária em geral: criou-a no Sul o café tão brasileiro, como no Norte, o açúcar. Percorrendo-se a antiga zona fluminense e paulista dos cafezais, sente-se nos casarões em ruínas, nas terras ainda sangrando das derrubadas e dos processos de lavoura latifundiária, a expressão do mesmo impulso econômico que em Pernambuco criou as casas (FREYRE, 1969, p. 46).

De resto, para dar conta de tal complexo, o autor inova metodologicamente, usando uma base documental até então pouco utilizada: “diários íntimos, cartas, livros de viagem, folhetins, autobiografias, confissões, depoimentos pessoais escritos e orais, livros de modinhas e versos, cadernos de receita, romances, notícias e artigos de jornais” (BASTOS, 1999, p. 218). Esse deveria ser o caminho de uma história, diz Freyre, capaz de “penetrar na intimidade mesma do passado; surpreendê-lo nas suas verdadeiras tendências, no seu à vontade caseiro, nas suas expressões as mais sinceras” (1969, p. I). Assim, por intermédio de tal base documental, o autor delineia os principais traços de um complexo monocultor, escravocrata e patriarcal, bem como a tensão fundamental que alimentaria os destinos da nação brasileira: de um lado, as “distâncias” econômicas, políticas e sociais entre o senhor e o escravo; de outro, as “proximidades” sexuais e culturais, criadas pelo convívio rotineiro, na casa-grande e na senzala, entre africanos, indígenas e portugueses.

Vale a pena destacar esse último ponto. Afinal, é a partir dessas “proximidades” que Gilberto Freyre explica a formação de uma sociedade miscigenada. E assim o faz nem tanto segundo os velhos preconceitos racialistas. Aliás, o próprio branco europeu, ou melhor, o português, já seria um homem tocado pela miscigenação: a predisposição do português para a colonização escravocrata, lembra Freyre, explica-a em grande parte o seu passado cultural, indefinido entre a Europa e a África. Pois é preciso lembrar que as terras de Portugal foram atravessadas por povos das mais diversas procedências: antigos romanos, antigos visigodos (aqueles mesmos que ajudaram a por fim ao próprio Império Romano), judeus, mouros (africanos que adotaram a religião islâmica e a cultura árabe, e que na Idade Média povoaram partes da Espanha e de Portugal), negros escravizados. É por isso que Gilberto Freyre chegou a dizer, numa linguagem toda peculiar, que em Portugal a influência africana fervia sob a europeia, dando especial tempero “à vida sexual, à alimentação, à religião; o sangue mouro ou negro correndo por uma grande população brancarina quando não predominando em regiões ainda hoje de gente escura;

o ar da África, um ar quente, oleoso, amolecendo nas instituições e nas formas de cultura as durezas germânicas; corrompendo a rigidez doutrinária e moral da Igreja medieval; tirando os ossos ao Cristianismo, ao feudalismo, ao direito visigótico, ao Latim, ao próprio caráter do povo” (FREYRE, 1969, p. 6).

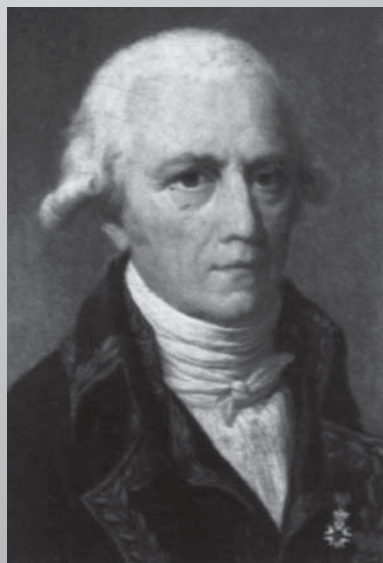
A bem da verdade, o contraponto entre uma linguagem racialista e outra cultural é bem mais matizada do que se poderia imaginar à primeira vista. Ricardo Benzaquen, no já citado livro sobre Gilberto Freyre, chamou a atenção para o caráter dramático da questão racial em *Casa-grande & senzala*, lembrando o fato nada trivial que o autor não teria abandonado o conceito de raça em sua obra. Antes disso, tal conceito aparece em todo o relato, muitas vezes ao lado dos elogios à diversidade cultural, quando analisa a contribuição de portugueses, negros, índios – também mouros e judeus – para a formação da sociedade luso-brasileira. Porém, em Freyre, não se tratava mais nem dos velhos pressupostos do conde de Gobineau nem das teses sobre o embranquecimento de João Batista de Lacerda. Pois o autor não apenas louva a miscigenação – o que seria inadmissível pelo primeiro –, como também acentua o valor positivo das culturas africanas e árabes para a cultura luso-brasileira – à revelia dos postulados do segundo. Freyre, segundo Benzaquen, trabalharia com uma concepção “neolamarckiana” de raça. Inspirada na obra de Lamarck, tal concepção era baseada na aptidão dos seres humanos “para se adaptar às mais diferentes condições ambientais” (1994, p. 39).



Jean Baptiste Antoine de Monet de Lamarck (1744-1829) foi um importante naturalista francês. A partir de 1771, dedicou-se ao estudo da medicina. Depois de algum tempo, começa a se interessar por química e mineralogia, para então abandonar a medicina pela botânica. Ele é o autor de uma pioneira explicação sistemática sobre a evolução

dos seres vivos. Para Lamarck, os seres vivos possuíam não apenas uma organização complexa, como também uma capacidade de reação ou adaptação às mudanças ambientais. Em um livro, chamado *Filosofia zoológica*, de 1809, Lamarck afirmava:

Circunstâncias têm uma influência sobre a forma e a estrutura orgânica dos animais. (...) É verdade que, se alguém tomar essas expressões literalmente, dirá que cometo um erro. Não importam quais sejam as circunstâncias, elas não operam para trazer diretamente nem uma modificação que seja na forma e estrutura orgânica dos animais. Mas mudanças significativas em circunstâncias levam, para os animais, a mudanças em suas necessidades. (...) Tais mudanças nas necessidades levam necessariamente a mudanças em suas ações, (...) que resultarão em uso preferencial de uma parte sobre a outra e em alguns casos, no desuso total de alguma parte que tenha se tornado inútil (apud FERREIRA, 2007, p. 25).



Fonte: [http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Jean Baptiste\\_de\\_Lamarck.gif](http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Jean_Baptiste_de_Lamarck.gif).

Nesse sentido, é importante destacar – ainda com Benzaquen – que tal concepção enfatizaria a capacidade humana de

incorporar, transmitir e herdar as características adquiridas na sua – variada, discreta, localizada – interação com o meio físico. (...) Convertendo portanto a ideia de raça muito mais em um efeito do que propriamente em uma causa, essa concepção neolamarckiana conseguia garantir consistência, estabilidade e sobretudo perenidade à cultura (1994, p. 39-40).

Diferente de Gobineau, pois Freyre não concorda com uma ideia hierárquica das raças na qual o branco europeu ocuparia o topo da escala. Em contraposição a Lacerda, Freyre abandona pressupostos evolucionistas, contidos nas teses sobre o embranquecimento. E a despeito de ser um leitor respeitoso de Oliveira Vianna e também de Euclides da Cunha, o mestiço não é lido como um retrógrado ou perigoso. Sua concepção de raça, ao contrário, não corresponde mais ao velho determinismo puramente biológico, mas a uma concepção de mestiçagem afeita à influência do “meio” e à diversidade cultural. Em outras palavras, uma noção “neolamarckiana” de raça não invalida a vocação culturalista de Freyre, ainda que ofereça um tom específico à sua adesão ao culturalismo de Franz Boas. Essa adesão, por sinal, merece uma consideração mais específica, uma vez que ela, reafirmada continuamente pelo próprio Gilberto Freyre, é a fonte inequívoca de sua história cultural. Esse será o tema da terceira parte desta aula.



---

## Atende ao Objetivo 2

Gilberto Freyre, ao falar sobre o português em *Casa-grande & senzala* – esse mesmo português que colonizaria o Brasil –, o reconhece como fruto de antagonismo entre duas culturas e duas raças – a europeia e a africana –

Fazendo dele, de sua vida, de sua moral, de sua economia, de sua arte um regime de influências que se alternam, equilibram-se ou hostilizam-se. Tomando em conta tais antagonismos de cultura, a flexibilidade, a indecisão, o equilíbrio ou a desarmonia deles resultantes, é que bem se compreende o especialíssimo caráter que tomou a colonização do Brasil (FREIRE, 1969, p. 10).

2. Explique o papel desse dualismo ou antagonismo na maneira como Gilberto Freyre contaria a história da miscigenação.

---

---

---

---

---

---

---

---

---

---

### *Resposta Comentada*

A maneira como Freyre descreve o português é estratégica. Tomando-o como um miscigenado, ele descarta, logo de início, um dos postulados das linguagens do racismo, a saber, o da preponderância do “branco” sobre o negro ou o índio em solo brasileiro. Além disso, embora ainda opere com uma noção de raça, não o faz segundo pressupostos rigidamente hierárquicos. Ele enfatiza a capacidade humana de incorporar e transmitir características adquiridas pela interação do homem com o meio. Isso tudo abre uma perspectiva de análise que torna o antagonismo das raças permeável a uma ideia positiva de mestiçagem e de diversidade cultural que, ao fim e ao cabo, matizaria os pressupostos raciais de autores como o conde de Gobineau.



## Gilberto Freyre e a história cultural

Já foi dito, aqui na aula, que Gilberto Freyre foi aluno nos Estados Unidos de Franz Boas, com quem aprendeu a distinguir as noções de raça e de cultura. Boas, de fato, vinha construindo, desde o final do século XIX, uma das mais influentes obras no interior das Ciências Humanas. Sua trajetória intelectual abarcou muitas áreas, incluindo etnografia (estudo e registro de povos e etnias), linguística (estudo dos fundamentos e da evolução da linguagem), mitologia e folclore. Também foi autor de diversas gramáticas de línguas indígenas. Mas, como lembra Celso Castro, a principal contribuição de Boas não foi a de formalizar teorias; seu papel foi o de crítico de teorias então consagradas, como o evolucionismo e o racismo.

Com isso, abriu caminho para que outros antropólogos – muitos deles, seus alunos – desenvolvessem as implicações decorrentes da percepção da relatividade das formas culturais sob as quais os homens têm vivido (CASTRO apud BOAS, 2010, p. 18).



**Figura 9.2:** Franz Boas.

Fonte: <http://commons.wikimedia.org/wiki/File:FranzBoas.jpg>.





Veja como o *Novo Dicionário Aurélio* define evolucionismo: “1. Doutrina filosófica ou científica, baseada na ideia da evolução.

2. Biologia. Designação comum às doutrinas (darwinismo, lamarckismo) que ensinam a mutabilidade das espécies.” Já foi visto, nesta aula, um pouco da contribuição de Lamarck. Mas o dicionário lembra também a de Charles Darwin, autor de *A origem das espécies*, publicada em 1859. A partir de Darwin, o conceito de evolução desdobrou-se em teorias sobre a evolução propriamente dita (ou seja, o mundo não é constante, nem as espécies) e sobre a seleção natural dos mais aptos, entre outras (DUARTE, 2009).

Gilberto Freyre, antigo estudante brasileiro em Colúmbia, nunca deixou de reconhecer o impacto que Boas teria produzido em sua formação, sobretudo na concepção de *Casa-grande & senzala*. Já no prefácio da primeira edição do livro, por exemplo, ele afirma que, com seu velho professor, aprendeu a considerar “fundamental a diferença entre raça e cultura; a discriminar entre os efeitos de relações puramente genéticas e os de influências sociais, de herança cultural e de meio” (1969, p. XXXI). E foi assim que, caminhando entre as fronteiras da Sociologia, da História e da Antropologia, Gilberto Freyre desenvolveu as lições aprendidas em Colúmbia num sentido específico. Tratava-se, para o autor brasileiro, de articular aquele viés neolamarckiano do conceito de raça a uma noção de cultura que superasse as velhas ordenações hierárquicas do racismo, segundo as quais o branco europeu era erigido como padrão para um povo civilizado.

Nesse sentido, conduzindo a referência de Boas para uma história sobre a colonização do Brasil, a obra de Freyre desenha um sentido bem específico para uma história cultural. *Casa-grande*

& *senzala* parece evocar, antes de tudo, o antigo sentido latino da palavra “cultura”, derivada do verbo *colo* – cultivar, habitar, cultuar, cuidar, tratar bem. De *colo* enquanto “habitar”, por exemplo, derivou a palavra *colonus* (colono). Em outros termos, Freyre evocara a origem comum entre as ideias de colonização, culto e cultura, embora o fizesse, dissociando o antigo *colo* de uma ideia de “cultura” (ou de “culto”) cristalizada em torno da noção de um “bem” que alguns possuiriam e outros não. Pois é justamente essa cristalização que justifica uma leitura hierárquica entre povos ditos cultos (os da raça branca) e povos ditos incultos (os negros ou mestiços), como fizeram, por exemplo, um conde de Gobineau ou um Oliveira Vianna. Bem diferente dessa leitura e sob influência de Franz Boas, *colo* seria retomado, por Freyre, no plural, ou seja, enquanto culturas múltiplas e não hierarquizadas, cada qual com seu conjunto de valores, crenças, costumes, artefatos e comportamentos. Mais ainda, sob a luz da história colonial, a cultura brasileira é lida sob a ótica da miscigenação, capaz de guardar as diferentes tradições em seu longo processo de formação.



Como lembra Alfredo Bosi, no livro *Dialética da colonização*, *colo* significou, na língua romana, *eu moro, eu ocupo a terra, eu trabalho, eu cultivo o campo*. A palavra é a matriz de *colônia*, como terra ou povo que se pode trabalhar ou sujeitar. Se se passa de *colo* para *cultus*, tem-se já uma relação com o passado. *Cultus* é um sinal de que a sociedade que produziu o seu alimento já tem memória, além de sugerir também o *culto dos mortos*, ou seja, uma forma da religião como lembrança. “A possibilidade de enraizar no passado a experiência atual de um grupo perfaz-se por mediações simbólicas. É o gesto, o canto, a dança, o rito, a oração, a fala que evoca, a fala que invoca”

(1992, p.15). Já *culturus* implica uma ideia de mediação entre o passado e o futuro, entre o que se tem e o que se deseja cultivar, seja nas labutas do solo – agricultura – seja na formação do ser humano desde a infância. “Cultura é o conjunto das práticas, das técnicas, dos símbolos e dos valores que se devem transmitir às novas gerações, para garantir a reprodução de um estado de coexistência social. A educação é o momento institucional, marcado do processo” (1992, p. 16). Entre o passado e o futuro, a colonização do Brasil teria reelaborado todas essas dimensões de “cultivo”, “culto” e “cultura” – seja o aspecto econômico da migração e do cultivo de novas terras, seja o aspecto social da formação de novas formas de coexistência.

Certamente, alguns intérpretes afirmam que Gilberto Freyre compusera uma imagem muitas vezes idílica da cultura colonial, minimizando o que haveria de violento na coexistência entre índios, escravos e senhores. Luiz Costa Lima, por exemplo, chega a falar numa história “otimista-conciliatória”. A partir do reconhecimento do papel da família patriarcal, lembra o intérprete, Freyre reconheceria “o que de mais valioso o passado legara-nos: a prática da flexibilidade, de convivência harmônica dos contrários, uma espécie de sabedoria ao mesmo tempo realista e lírica diante dos valores e instituições” (COSTA LIMA, 1996, pág. 149). Nesse sentido, complementa Benzaquen, a mestiçagem pode realmente engendrar uma visão mais harmônica da sociedade, reforçada por um modelo cristão do escravismo, segundo o qual o escravo é incluído na família qual uma criança na casa de um senhor ao mesmo tempo justo e severo. Entretanto, continua Benzaquen, essa concepção convive de maneira ambígua, em *Casa-grande & senzala*, com uma concepção despótica da escravidão, cuja matriz é

a Antiguidade Clássica. A autoridade despótica, exercida no interesse do senhor, também alimenta a narrativa de Freyre sobre a constituição de uma cultura da violência, bem representada pelas surras dadas nos moleques e pelas perversões sexuais de patriarcas com suas escravas ou outros subordinados (BENZAQUEN, 1994, p. 49-57).

Não há por que, aqui, escolher entre essas diferentes leituras – a de Benzaquen ou a de Costa Lima – qual a mais fiel à história, contada por Gilberto Freyre. Elas são bem representativas das diferentes leituras que um texto como *Casa-grande e senzala* têm provocado. Aliás, essa é uma obra que provocou muito mais. De um lado, ela foi fundamental ao propor o emprego de fontes primárias pouco convencionais nos anos 1930, descortinando novos caminhos para uma história da cultura atenta ao estudo da vida cotidiana, da esfera privada e do imaginário social. Por esse motivo, um historiador como Peter Burke reconhece uma série de analogias entre Freyre e os historiadores franceses dos *Annales* (BURKE, 1997). Mais ainda, o brasileiro seria uma espécie de precursor da chamada “nova história cultural” dos anos 1970.



A chamada “Nova História Cultural” é o nome comumente dado – sobretudo em Língua Inglesa – à renovação teórica e metodológica operada na historiografia, a partir do final dos anos 1960. Em geral, ela designa um conjunto de autores que buscou decifrar o passado por meio de suas representações, de onde a centralidade de conceitos como: “imaginário”, “narrativa”, “sensibilidade”, “ficção”, “práticas simbólicas”. A este respeito, pode-se consultar com proveito um livro muito importante, organizado por Lynn Hunt nos anos 1980, traduzido e publicado no Brasil, em 1992. Intitulado, justamente, *A nova história cultural*, o livro traz ensaios que analisam:

- 1) modelos alternativos de história cultural, como os de Foucault, Thompson ou Natalie Davis;
- 2) a influência da antropologia cultural de Clifford Gertz ou Marshall Sahlins;
- 3) a fecundação entre história da cultura e teoria literária, como operadas por Hayden White e Dominick la Capra.

O livro ainda conta com a colaboração de um dos principais representantes da história cultural francesa: Roger Chartier. No Brasil, as obras de Peter Burke sobre o mesmo assunto também são bastante influentes, a exemplo de *O que é história cultural?* publicado em 2005, esse texto traça um amplo panorama para a questão proposta, indo do século de Burckhardt e Michelet (o século XIX) aos desdobramentos da Nova História Cultural nos anos 1990.

Ao mesmo tempo, o autor de *Casa-grande & senzala* é reconhecido porque não temeu a potência reflexiva de sua obra, capaz de intervir de maneira decisiva nos modos como se pensava a formação do povo brasileiro. Talvez por isso, um intelectual como Antonio Candido tenha destacado o sopro de radicalismo de Freyre ao solapar, nos anos 1930, a base racista de interpretação da sociedade brasileira, uma base inequívoca para justificar as velhas hierarquias políticas, sociais e econômicas do Brasil (CANDIDO, 1995).

Por fim, para quem quiser tomar a história cultural num sentido muito restrito, qual seja, como uma história da produção artística, seria possível escrever um capítulo específico sobre a influência de Gilberto Freyre em suas mais diversas manifestações, da antropofagia, de um Oswald de Andrade, à música tropicalista, de Gilberto Gil e Caetano Veloso; do Cinema Novo, de Glauber Rocha, ao Teatro Oficina, de José Celso Martinez Correa; da literatura, de um Jorge Amado, à

pintura de um Cícero Dias. Escrever esse capítulo, porém, não é o propósito desta aula. Para finalizá-la, talvez seja o caso, apenas, de evocar a homenagem feita ao livro *Casa-grande & senzala* pelo poeta pernambucano Manuel Bandeira, coorganizador – com Gilberto Freyre e Cícero Dias – do I Congresso Afrobrasileiro, realizado em Recife, em 1929. Disse o poeta:

Essa história de raça,  
Raças más, raças boas  
– Dizia o Boas –

É coisa que passou  
Com o franciú Gobineau  
Pois o mal do mestiço  
Não está nisso.

Está em causas sociais,  
De higiene e outras que tais:  
Assim, pensa, assim fala  
Casa-grande & senzala.  
(1974, p. 397.)



---

### Atende ao Objetivo 3

3. Na Aula 6 – “História da cultura: discussão preliminar” – você já viu que o conceito de cultura possui inúmeros significados. Nessa aula, foi afirmado: “E a situação torna-se ainda mais complexa se passarmos dos usos correntes do dia a dia para as concepções científicas, isto porque ‘cultura’ é um conceito central em duas áreas das mais importantes Ciências Humanas: a antropologia e a história.” Gilberto Freyre, por sua vez, movimentou-se entre essas duas áreas. Nesse sentido, qual a especificidade da vocação culturalista de *Casa-grande & senzala*?

[illegible]

## Resposta Comentada

---

## CONCLUSÃO

essa obra tem sido considerada como decisiva para uma “virada culturalista” no pensamento social brasileiro, ainda que ela tenha sido interpretada das mais diversas maneiras – celebrada pela valoração positiva da miscigenação; reconhecida pela inovação no trato de novas fontes primárias ou de novos temas de pesquisa; criticada por minimizar a exploração ou a violência ao descrever as relações sociais entre senhores e escravos. Seja como for, sob o selo do conceito de cultura, o livro de Gilberto Freyre pretendia ser, sobretudo, a história íntima de quase todo brasileiro: de sua vida doméstica, conjugal, sob o patriarcalismo escravocrata e polígamo; de sua vida de menino; do seu cristianismo, reduzido à religião da família e influenciado pelas crendices da senzala. (...) Nas casas-grandes, foi até hoje onde melhor exprimiu-se o caráter brasileiro; a nossa continuidade social. No estudo de sua história íntima, despreza-se tudo o que a história política e militar oferece-nos de empolgante por uma quase rotina de vida: mas dentro dessa rotina é que melhor sente-se o caráter de um povo. Estudando a vida doméstica dos antepassados, sentimo-nos aos poucos nos completar: é outro meio de procurar-se o “tempo perdido”. Outro meio de sentirmo-nos nos outros – nos que viveram antes de nós; e em cuja vida antecipou-se a nossa. É um passado que se estuda, tocando em nervos; um passado que emenda com a vida de cada um; uma aventura de sensibilidade, não apenas um esforço de pesquisa pelos arquivos (1969, p. 49).

## Atividade Final

---

### Atende aos Objetivos 2 e 3

Analise como a história cultural de Gilberto Freyre contrapõe-se a uma vertente racista de interpretação do Brasil.



### Resposta Comentada

pois a maneira de se pensar um povo mestiço. Além disso, a abordagem cultural exigiu uma pesquisa atenta a tudo o que se passava dentro e no entorno da “casa-grande e da senzala”, a exemplo das formas de religiosidade, da vida íntima e sexual, da vida social e econômica, ou do domínio patriarcal.

---

## RESUMO

Nesta aula, você analisou como o problema da mestiçagem, pensado a partir do encontro entre africanos, índios e o branco europeu, foi fundamental para diferentes formas de interpretação do povo brasileiro e de sua história. Entre o século XIX e as primeiras décadas do século XX, era comum um tipo de história que privilegiava uma vertente racista de interpretação, baseada na superioridade da raça branca. Entretanto, um sociólogo e historiador, como Gilberto Freyre, teria mobilizado categorias de interpretação que buscavam dar um sentido positivo à ideia de mestiçagem. Nesse sentido, você viu que o conceito de cultura foi um dos mais importantes instrumentos teóricos desse desafio. Além disso, também foi possível compreender como o livro *Casa-grande & senzala* é atravessado por uma ideia de história cultural atenta à vida íntima e familiar, às formas da religiosidade, ao cotidiano social e econômico do complexo açucareiro, aos valores de uma sociedade patriarcal.

## Informação sobre a próxima aula

Na próxima aula, você vai entrar em contato com alguns fundamentos teóricos e metodológicos sobre a História dos Conceitos.

# Aula 10

## História dos conceitos

*Rodrigo Turin*

## Meta da aula

Apresentar os fundamentos teóricos e metodológicos da história dos conceitos.

## Objetivos

Esperamos que, ao final desta aula, você seja capaz de:

1. reconhecer a concepção hermenêutica acerca da linguagem e sua importância na história dos conceitos;
2. descrever a proposta teórico-metodológica da história dos conceitos;
3. reconhecer a historicidade dos conceitos e seu papel na experiência histórica.

## INTRODUÇÃO

A reflexão sobre o papel da linguagem no conhecimento histórico é, atualmente, um tema fundamental na reflexão historiográfica. Essa reflexão pode encaminhar-se seja a uma atenção especial ao modo como os atores históricos compreendiam a si através da elaboração e do uso de conceitos e discursos, seja a uma interrogação sobre a própria possibilidade de o historiador representar o passado. Desse modo, a reflexão sobre a linguagem abarca tanto o modo como entendemos a atuação de homens e mulheres na História como a elaboração do conhecimento histórico pelo historiador.

Uma das vertentes teórico-metodológicas que mais tem contribuído para esta reflexão é a história dos conceitos (*Begriffsgeschichte*). Como veremos nesta aula, a história dos conceitos concentra sua atenção nas relações existentes entre linguagem e experiência (ou, ainda, entre conceitos e História), para desenvolver uma metodologia capaz de resgatar a historicidade dos conceitos, através dos quais a História é, ao mesmo tempo, vivenciada e conhecida. Este programa metodológico só se torna possível porque se fundamenta em uma concepção não instrumental da linguagem, ou seja, não toma palavras e conceitos como simples instrumentos com os quais indicamos ou representamos objetos autônomos. A concepção de linguagem que informa a reflexão da história dos conceitos baseia-se, antes, em uma tradição filosófica cujo esforço foi, justamente, superar a dicotomia universalizante e a-histórica entre sujeito e objeto, na qual as palavras e os conceitos eram pensados como simples instrumentos de mediação entre o “eu” e o “mundo”. Desse modo, para uma melhor compreensão das orientações metodológicas da história dos conceitos, devemos estudar, previamente, quais são as linhas gerais dessa concepção de linguagem. Para isso, vamos nos concentrar na obra do filósofo Hans-Georg Gadamer.

## A hermenêutica ontológica de Hans-Georg Gadamer

O filósofo alemão Hans-Georg Gadamer (1900-2002) é um dos pensadores mais importantes e influentes do século XX. Sua vasta obra é uma referência incontornável não apenas para a Filosofia, como também para as chamadas “Ciências Humanas”, como a História, a Sociologia e a Antropologia. Seu livro mais conhecido, *Verdade e método* (1960), é um verdadeiro clássico do pensamento filosófico contemporâneo. Neste livro, Gadamer sistematizou uma série de questões daquilo que ele define como uma “hermenêutica filosófica”. Seu objetivo é investigar como a “verdade” é experimentada e vivenciada em campos como: a Filosofia, a Arte e a História. Para Gadamer, a verdade nessas formas de saberes, assim como nas nossas ações cotidianas, não é o resultado da aplicação de algum método, mas um verdadeiro “acontecimento original”. Sua proposta é, justamente, desvendar no que consiste esse “acontecimento”, através do qual experimentamos a verdade quando produzimos um conhecimento histórico ou quando fruimos alguma obra de arte.



A palavra "hermenêutica" deriva da divindade grega Hermes, que era considerado o mensageiro dos deuses. Por possibilitar a comunicação entre deuses e homens, os gregos atribuíam a Hermes a origem da linguagem e da escrita. Como deus mensageiro, era um deus da comunicação.

Mas a palavra "hermenêutica", em seu sentido moderno, foi utilizada para designar a arte e a técnica de interpretar textos. Foi o teólogo e filólogo alemão Friedrich Schleiermacher (1768-1834) quem procurou sistematizar em uma reflexão filosófica e metódica o

modo como os textos podem ser interpretados corretamente. Seu objetivo era estabelecer metodologias de interpretação histórica, capazes de resgatar os sentidos originais de textos canônicos, como a Bíblia, e, assim, dirimir as leituras antagônicas que deles tinham sido feitas. Gadamer, ao retomar à palavra “hermenêutica”, procura dar a ela um novo sentido, não apenas metodológico, como o fez Schleiermacher, mas filosófico.

Ora, quando nós lemos um livro de História ou quando vemos uma pintura, só podemos afirmar que chegamos a alguma verdade daqueles objetos quando acreditamos tê-los compreendido. Caso não pudéssemos estabelecer nenhum sentido em relação àqueles objetos, não conseguiríamos sequer distinguir se eles dizem respeito a alguma experiência do passado ou a alguma experiência estética, muito menos qual a mensagem que eles nos passam. Simplesmente, esses objetos não nos “diriam” nada. Assim, Gadamer elege o ato da compreensão como o tema fundamental para sua investigação acerca do modo como experimentamos a verdade.

Para Gadamer, contudo, o ato da compreensão não se reduz apenas a uma tarefa ou a um comportamento especializado, entre outros, do sujeito, mas caracteriza-se como o modo mesmo como nós vivemos o mundo. Em outras palavras, nós não exercemos a compreensão apenas quando lemos um texto ou vemos um filme. Seguindo as lições de seu professor, o filósofo alemão Martin Heidegger (1889-1976), Gadamer entende a compreensão como uma qualidade que está presente em absolutamente todas as nossas ações. A compreensão não é apenas um resultado de conhecimento; ela também é sua condição, pois a compreensão também antecede nosso contato com os objetos do mundo. Nunca partimos do nada. Estar no mundo, em suma, é compreendê-lo a cada instante. Portanto,

“compreensão” deixa de ser um conceito restrito, de como ler corretamente textos ou ver quadros, para assumir o caráter existencial da própria vida humana. Trata-se, portanto, “de um conhecimento nunca acabado, pois não universal, que é posto em questão a cada nova ação, sem prescindir das experiências já ‘ganhas’ em situações anteriores” (GAY, 2010, p. 166).

Contudo, se a compreensão não se reduz a um ato instrumental, mas é o que define o modo de estarmos no mundo, como essa compreensão acontece? Como já dissemos anteriormente, Gadamer nega que a verdade resulte da aplicação de algum método. A ideia de chegar à verdade através de um método, com validade universal, implica, para Gadamer, a pressuposição da existência de um sujeito e um objeto do conhecimento como uma estrutura igualmente universal e a-histórica. Ou seja, nem o sujeito, nem o objeto mudariam no decorrer do tempo, cabendo ao sujeito (no caso, o historiador) descobrir, através do método, uma verdade absoluta sobre o passado. O método seria, como a própria palavra diz, o caminho para se chegar a um fim, no caso, à verdade. Como vimos na Aula 3, por exemplo, o objetivo do método analítico-dedutivo é possibilitar que o historiador, como sujeito do conhecimento, produza uma verdade sobre o passado que não seja influenciada por seus valores. O método, nesse sentido, é o que garante que o sujeito do conhecimento possa produzir um conhecimento verdadeiro sobre os seus objetos de estudo. Toda a filosofia moderna foi construída a partir dessa dualidade entre, de um lado, um sujeito autônomo e universal, e de outro, objetos existentes por si mesmos, independentes das questões levantadas pelo sujeito de conhecimento. O método seria justamente um meio capaz de ligar essas duas entidades distintas e autônomas, capacitando ao sujeito do conhecimento construir uma verdade positiva sobre as coisas do mundo.

É essa separação entre um sujeito produtor de conhecimento e o mundo composto por “coisas” passivas e autônomas, que Gadamer esforça-se por rejeitar. Para ele, tanto o sujeito como o objeto não podem ser compreendidos como entidades separadas, mas como parte de uma



mesma relação, já que ambos são imersos no mesmo processo histórico que possibilita o ato da compreensão. O que quer dizer que tanto aquilo que consideramos os “objetos” como o “sujeito” do conhecimento só existem na sua historicidade, em sua existência no tempo.

Em outras palavras, antes de ser um polo objetual anteposto a sujeitos contemplativos, o mundo resulta dos esforços compartilhados, interativos e autointerpretativos (hermenêuticos) dos seus agentes constituintes (CÔRTEZ, 2006, p. 278).

Ou seja: objeto e sujeito, antes de serem “polos” opostos e distantes, determinam-se mutuamente em um constante diálogo, no qual ambos são ao mesmo tempo produtos e produtores. Por isso, para Gadamer, o conhecimento é essencialmente um “acontecimento histórico”. Nós só conhecemos o passado porque levantamos perguntas que são próprias ao nosso presente; e este passado, sem as nossas perguntas, não seria transformado em objeto de conhecimento. Passado e presente, ou, no caso do conhecimento histórico, objeto e sujeito, existem um em relação ao outro, em uma determinação recíproca.

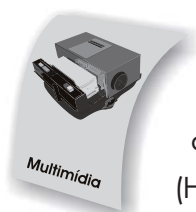
Essa reavaliação da forma como a compreensão é vivenciada pode ser melhor visualizada a partir do próprio conhecimento histórico. No século XIX, quando a História ambicionava tornar-se uma ciência, os historiadores reconheciam, de um lado, a historicidade de todas as atividades humanas que eles investigavam, ou seja, que cada sociedade deveria ser entendida em sua singularidade histórica. Nesses termos, cabia ao historiador estudar a Grécia Antiga, por exemplo, naquilo que ela tinha de singular, sem atribuir valores do presente (do historiador) àquela sociedade. Por outro lado, esse reconhecimento da historicidade do mundo não se estendia ao modo como esses historiadores entendiam a si, enquanto produtores de conhecimento. Através da construção de um método, acreditavam que poderiam conhecer o passado sem que seus próprios valores interferissem na elaboração de um saber sobre o passado. Como vimos na Aula 4, com o método analítico-indutivo, esses historiadores do século XIX afirmavam que era papel

da História narrar os fatos do passado “tal como aconteceram”, como se os valores do presente devessem ser anulados, através do método histórico. É essa “ingenuidade” que Gadamer acusa no Historicismo do século XIX:

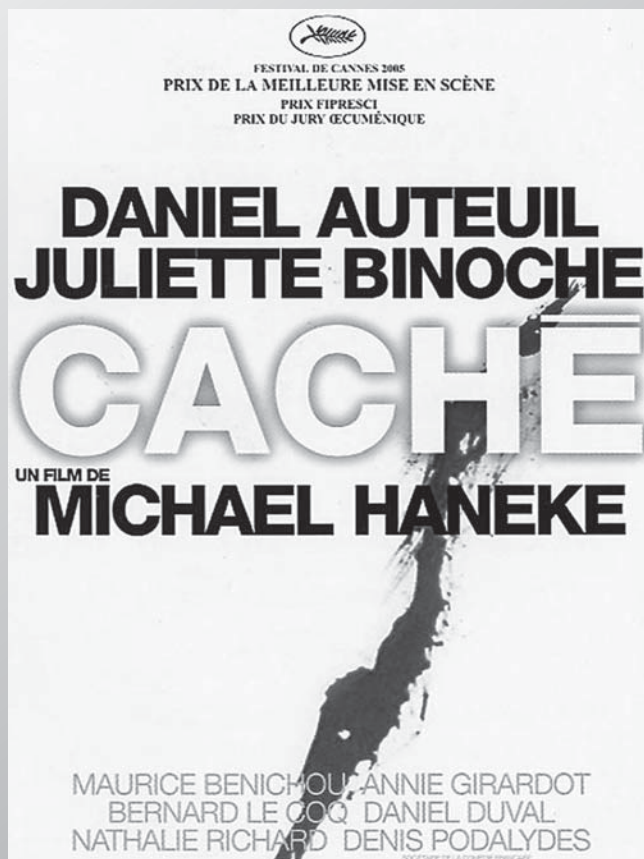
O historicismo objetivista é ingênuo porque jamais vai até o fim de suas reflexões. Confiando cegamente nas pressuposições de seu método (que garantiria por si mesmo a verdade), esquece-se inteiramente da historicidade que também é a "sua" (GADAMER, 1998, p. 70).

Para usar o exemplo referido anteriormente, a ambição de um historiador conhecer a sociedade da Grécia Antiga sem que as questões e os valores do seu presente interferissem nesse conhecimento seria, aos olhos de Gadamer, uma ingenuidade. Não há qualquer método que possibilite essa anulação do presente no conhecimento do passado. Afinal, para Gadamer, é somente através das questões de nosso presente que podemos conhecer alguma coisa sobre as sociedades do passado.

Em oposição a essa ingenuidade metódica dos historiadores do século XIX, Gadamer ressalta que sem os nossos pré-conceitos, ou seja, os juízos próprios ao nosso presente, jamais poderíamos estabelecer qualquer compreensão do mundo. O ato de conhecer implica sempre um “projetar-se” em direção àquilo que se conhece. Seja em relação a um texto, a um quadro, ou ao próprio passado, nós só conseguimos compreendê-los quando projetamos neles sentidos provisórios, os quais são informados pelos nossos pré-conceitos. No decorrer da leitura do texto ou da pesquisa histórica, esses sentidos provisórios vão sendo confrontados e revisados, alimentando, por sua vez, novos sentidos que são (re)projetados. Assim, ao projetarmos nossas perguntas no estudo da sociedade da Grécia Antiga, por exemplo, produziremos um conhecimento que, uma vez realizado, alimentará novas perguntas. E assim indefinidamente. A compreensão, portanto, é um contínuo projetar-se em relação ao objeto de estudo, o qual, por sua vez, sempre mudará de acordo com nossas questões.



A arte, inclusive, pode jogar com essa natureza da compreensão. No filme francês *Caché* (HANEKE, 2005), o espectador é estimulado durante todo o enredo a projetar suas expectativas para dar um sentido fechado à narrativa. Essas expectativas, invariavelmente, são pré-conceitos que carregamos de como uma história como aquela deveria ou poderia ser explicada. O filme, no entanto, jamais cumpre nossas expectativas, levando-nos sempre a suspendê-las e refazê-las sem que, ao final, nenhuma delas realize-se. O efeito de estranhamento que o filme nos causa leva, justamente, a suspender nossos pré-conceitos mais arraigados acerca do que esperamos de um filme.



Contudo, como já vimos, esse objeto não é algo passivo e autônomo, mas também exerce um papel ativo no ato da compreensão. Gadamer afirma, assim, que a compreensão tem a forma de um contínuo diálogo, já que não apenas nós interpelamos os objetos, como também somos interpelados por eles.

O transmitido – o texto, a obra, o indício – coloca, ele próprio, uma pergunta e situa, portanto, nossa opinião no aberto [ou seja, não sabemos responder de imediato]. Para poder dar resposta a esta pergunta que se nos coloca, nós, os interrogados, temos de começar, por nossa vez, a interrogar (GADAMER, 1999, p. 550).

Enquanto um diálogo, o processo do conhecimento é caracterizado por perguntas e respostas, mas não é apenas o sujeito que pergunta. Para Gadamer, o objeto também nos coloca questões, e não apenas nós, sujeitos, colocamos questões a ele. Esse processo de conhecimento resulta, como exemplificaremos a seguir, em uma transformação contínua tanto do sujeito que conhece, pois suspende e revisa seus pré-conceitos, como do objeto, que se mostra a cada vez sob novas dimensões.

Para usar novamente o exemplo do conhecimento histórico, basta pensar no papel que a tradição exerce no modo como conhecemos o passado. Para que o passado possa ser compreendido, e, portanto, dotado de sentido, temos de fazer perguntas que orientem nossas pesquisas. São as interrogações levantadas pelo historiador, as quais ele projeta no passado, que possibilitam que esse passado possa ser transformado em História. Contudo, devemos perguntar: de onde surgem essas interrogações? O que motiva os interesses do historiador pelo passado? Assim com o texto coloca-nos questões, às quais tentaremos responder, colocando novas questões ao texto, do mesmo modo podemos dizer que o passado interpela-nos, suscitando em nós interesses e questões que nos orientam em sua investigação. Há, portanto, um efeito recíproco e produtivo entre tradição e conhecimento histórico, entre passado e presente. É o que Gadamer chama de “fusão de horizontes”. No caso, fusão do “horizonte” de questões e expectativas de nosso presente com o “horizonte” do passado:

O horizonte do presente não se forma, pois à margem do passado. Nem mesmo existe um horizonte do presente por si mesmo, assim como não existem horizontes históricos a serem ganhos. Antes, *compreender é sempre o processo de fusão desses horizontes presumivelmente dados por si mesmos* (GADAMER, 1999, p. 457).

Gadamer salienta, por fim, que todo esse processo da compreensão como uma fusão de horizontes acontece através do *médium* da linguagem. Como ele afirma: “O ser que pode ser compreendido é linguagem” (GADAMER, 1999, p. 687). Para ele, portanto, a tradição é o passado que se faz presente na linguagem. Basta pensar, por exemplo, que todas as palavras que você usa no seu cotidiano e através das quais aprende e apreende o mundo, antecedem a sua própria entrada no mundo, ou seja, seu nascimento. Elas já estavam lá, foram usadas por seus pais, avós e antepassados, e você as recebe como uma herança deixada pelo passado. Com isso, essas palavras carregam em si sentidos acumulados no tempo que chegam até nós e colocam-nos questões. É através dessas palavras que compartilhamos nossos valores no presente (como “liberdade”, “bem”, “mal” etc.), assim como é através delas que interrogamos o passado. Este é o efeito produtivo da tradição, na qual o passado (através das palavras que herdamos) possibilita que levantemos questões sobre ele. Daí a importância de aguçar nossa compreensão da historicidade dos conceitos que nos formam através de uma história desses conceitos. Ou seja, a necessidade de estudarmos como essas palavras que chegaram do passado até nós foram usadas pelas gerações anteriores. Conhecer a história dessas palavras e conceitos é uma maneira de conhecer como as gerações do passado, assim como nós, também herdaram seus conceitos e, a partir deles, levantaram suas próprias questões (as quais legaram às gerações posteriores). A tarefa da história dos conceitos, diz Gadamer, “surge no âmbito dessa vida da linguagem, que prossegue, produzindo efeitos e sustenta a formação de conceitos” (GADAMER, 2002, p. 110).



O conceito de linguagem pode receber diferentes significados. Um dos significados possíveis, por exemplo, é o instrumental.

Nesse sentido, a linguagem é simplesmente um instrumento, uma ferramenta, que usamos para nomear os objetos e comunicarmo-nos.

Para Gadamer, contudo, a linguagem não pode ser entendida como um simples instrumento. Nós não usamos a linguagem como se fosse uma ferramenta que pudéssemos descartar. Ela não está “fora” de nós, não é um objeto. A linguagem é, antes, aquilo que está em nós, que nos define e que permite dar sentido ao mundo. Como vimos, a linguagem (por meio das palavras, principalmente, mas também imagens, música etc.) já existe antes de nascermos (ela está nos livros, nos dicionários, no uso cotidiano), e os sentidos das palavras foram elaborados pelas gerações anteriores. E ao herdarmos a linguagem, herdamos os sentidos que vieram do passado. São esses sentidos que permitem e condicionam o modo como vamos usar a linguagem e, assim, dar sentido ao mundo. Só podemos (e devemos) chamar uma cadeira com a palavra “cadeira”, porque este é o sentido que, no passado, foi dado a essa palavra. É por isso que Gadamer afirma que o passado sempre nos afeta por meio da linguagem.

Como veremos a seguir, o projeto da história dos conceitos, elaborada pelo historiador Reinhart Koselleck, fundamenta-se, em grande parte, nessas reflexões, desenvolvidas por Gadamer. E como vimos, fazer essa história dos conceitos implica não apenas realizar

uma pesquisa histórica sobre os conceitos, mas também refletir sobre a própria possibilidade de conhecermos o passado. Afinal, como salienta Gadamer, *viver e conhecer* a História devem ser entendidos como um mesmo “acontecimento”.



---

### Atende ao Objetivo 1

1. Como vimos, para Gadamer, o passado enquanto objeto de conhecimento não é algo passivo, mas ativo. Ou seja, ele nos afeta e sempre influencia as questões que formulamos ao estudar a História. A partir do que você estudou sobre a concepção hermenêutica de Gadamer, responda qual a importância da linguagem, das palavras, no modo como o passado chega até nós.

---

---

---

---

---

---

---

---

---

---

### Resposta Comentada

Na concepção hermenêutica de Gadamer, a linguagem tem um papel fundamental no modo como o passado afeta-nos. Como vimos, as palavras que usamos foram elaboradas antes de nascermos, pelas gerações que vieram antes de nós. Quando nascemos e aprendemos a usar as palavras, nós herdamos os sentidos que foram atribuídos a elas (como estão nos dicionários,

por exemplo). Assim, ao usarmos as palavras, nós estamos nos relacionando com o passado. Pode-se dizer, com isso, que é o modo como as gerações anteriores usaram as palavras, dando sentidos a elas, que determina o modo como o passado chega até nós, mediante essas palavras. E ao levantarmos alguma questão ao estudar o passado, é a partir dessas palavras, dessa linguagem, que o fazemos. Por isso, para Gadamer, é através da linguagem que acontece o que ele chama de “fusão de horizontes” – entre o horizonte do passado e o horizonte do presente.

---

## **A história dos conceitos de Reinhart Koselleck**

Para compreendermos como essas reflexões filosóficas de Gadamer puderam ser traduzidas e sistematizadas em um método de pesquisa histórica, vamos nos concentrar agora na obra do historiador alemão Reinhart Koselleck (1923-2006).

A partir da década de 1960 e 1970, um grupo de historiadores alemães engajou-se num esforço coletivo de imprimir uma nova configuração teórico-metodológica para uma história das ideias que eles consideravam limitada. Essa história das ideias anterior, praticada principalmente por filósofos, era marcada por duas características: ou procurava-se imprimir um caráter normativo à pesquisa, no sentido de corrigir os usos deturpados com que os conceitos foram empregados no passado; ou, ao contrário, praticava-se uma pesquisa de cunho genealógico, com a intenção de resgatar as origens dos conceitos políticos atuais sob o signo da continuidade. Em ambos os casos, a historicidade própria aos conceitos, ou seja, os diversos sentidos que foram a eles atribuídos no passado em diferentes sociedades, acabava sendo interpretada como um caminho que levava, necessariamente, aos sentidos que aqueles conceitos tinham no presente do investigador. Desse modo, a investigação histórica sobre um conceito como o de “Estado”, por exemplo, estava preocupada em identificar nos autores



do passado um processo evolutivo e linear que culminaria no sentido que no presente se atribui ao conceito. Ao invés reconhecer a diferença e a especificidade no modo como as sociedades significaram seus conceitos, o historiador ou o filósofo acabava buscando nessas sociedades um significado que só veio a existir no seu presente. Com isso, atribuía às sociedades do passado valores e significados que só diziam respeito ao seu presente, o que impossibilitava uma correta compreensão histórica do modo como aquelas sociedades significaram seus conceitos.

Diante desse tipo de investigação, a história dos conceitos, promovida por Koselleck, tinha como objetivo analisar as formulações conceituais em sua historicidade, resgatando os contextos sociais e semânticos nos quais os conceitos inseriam-se – sem atribuir a eles os significados atuais. Desse modo, como destaca Marcelo Gantus Jasmin:

Os principais pontos atacados pela crítica desta então nova historiografia estavam na baixa contextualização de ideias e conceitos, utilizados no passado, no anacronismo daí derivado e na insistência metafísica da essencialidade das idéias (JASMIN, 2005, p. 31).

Essa “insistência metafísica da essencialidade das ideias” pressupunha que as ideias e os conceitos têm uma vida própria, uma “essência”, independente dos contextos sociais nos quais se inseriam. E era justamente com o objetivo de devolver as ideias e os conceitos a seus respectivos contextos, que a história dos conceitos de Koselleck vai se desenvolver.



Esse projeto historiográfico da história dos conceitos resultou na publicação do *Dicionário de conceitos históricos fundamentais* (*Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*),

organizado por Reinhart Koselleck, Otto Brunner e Werner Conze, entre 1972 e 1997. Publicado em nove volumes, com mais de sete mil páginas, esse dicionário procurou fazer a história dos principais conceitos políticos e sociais das sociedades modernas. Esse programa de pesquisa também passou a ser desenvolvido em outros países. Um exemplo disso é projeto intitulado Ibero-ideas, que agrega pesquisadores da Espanha, México, Brasil, Chile, Argentina, entre outros países latino-americanos, e cujo objetivo é realizar uma história dos conceitos para os países ibéricos (Espanha e Portugal) e para os países latino-americanos.

Você pode ter mais informações sobre esse projeto no site: <http://www.iberconceptos.net/Default.aspx?id=po>

Outras informações e textos complementares, você pode acessar nos sites:

<http://foroiberoideas.cervantesvirtual.com/institucional/institucional.jsp?menu=0>

<http://www.jyu.fi/yhtfil/hpsc/index.html>

<http://www.historiaintellectual.net/>

Mas no que consiste essa história dos conceitos? Como afirmamos anteriormente, as reflexões promovidas pela história dos conceitos devem muito às considerações de Gadamer sobre a historicidade da linguagem e seu papel fundamental no modo como compreendemos o mundo. Do mesmo modo que em Gadamer, para Koselleck a linguagem não pode ser entendida como um mero instrumento com o qual nomeamos e classificamos as coisas. Ela é, antes, uma condição existencial que, ao mesmo tempo, permite e orienta nossa compreensão do mundo. Koselleck exemplifica essa concepção de linguagem através de uma citação de um crítico literário alemão do início do século XIX:

Já que se fala tão mal das hipóteses, se deveria, pelo menos uma vez, tentar iniciar uma história sem hipóteses. Não se pode dizer que alguma coisa é, sem dizer o que ela é. Ao refletir sobre os fatos, já os estamos relacionando com conceitos e certamente não é indiferente saber quais sejam esses conceitos (SCHLEGEL apud KOSELLECK, 2006, p. 305).

O que se destaca desta passagem é a impossibilidade de desassociar fatos e conceitos. Do mesmo modo que para Gadamer não há uma separação entre um sujeito e um objeto autônomos, Koselleck salienta que não existe um fato puro, independente da linguagem que utilizamos. Ao nos referirmos a qualquer acontecimento histórico, fazemos uso de conceitos que condicionam o modo como o vivemos e o compreendemos. Basta pensar, por exemplo, nos acontecimentos de maio de 1964, quando os militares depuseram o presidente João Goulart e assumiram o governo do Brasil. Este mesmo acontecimento foi conceituado de modos tão distintos como “golpe” e “revolução”. Cada uma dessas conceituações envolve maneiras completamente diferentes de compreender aquela experiência do passado, revelando pontos de vista formulados no presente e, também, orientados para distintos planejamentos de futuro. Ou seja, os diferentes sentidos que se atribuía ao mesmo evento dependiam de lutas sociais e de posições políticas, de quem defendeu essas ideias e de como elas foram formuladas. Importante ressaltar, desse modo, que os conceitos não apenas indicam e representam como as pessoas compreendem determinada experiência histórica como também atuam de forma decisiva e direta na realização destas mesmas experiências. Os conceitos, para Koselleck, são ao mesmo tempo *índice* e *fator* da realidade. Ou seja, eles servem tanto para resgatarmos como os grupos davam sentido aos eventos (por isso eles são “índices”), como também esses conceitos influíam diretamente na realidade vivida por aqueles grupos, sendo traduzidos em ações políticas (e por isso são “fatores” da realidade). Desse modo, refletir sobre qualquer fato implica, também, refletir sobre os conceitos que herdamos e usamos para compreender e planejar nossa experiência histórica.



Ainda que o projeto de uma história dos conceitos, de Koselleck, esteja ligado às reflexões de Gadamer, esses dois autores divergem em um ponto fundamental. Para Gadamer, como vimos, tudo o que pode ser compreendido é linguagem, não havendo, assim, fatores históricos extralinguísticos (ambientais, sociais, econômicos) que devam ser considerados à parte da linguagem. Para Koselleck, no entanto, é fundamental considerar fatores que não se reduzem à linguagem, mas que também condicionam o modo como a História acontece e é conhecida (KOSELLECK, 1997, p.197). O historiador, nesse sentido, também se interessa em abordar os textos como testemunhos de uma realidade (econômica, social, ambiental) que os transcende. Para Koselleck, portanto, se toda história é linguisticamente condicionada, deve-se dizer também que toda linguagem é historicamente condicionada.

Quem desejaria negar que todas as experiências concretas que temos só se tornam experiências pela mediação da linguagem? É justamente isto o que faz a história possível. Mas, ao mesmo tempo, quero insistir que linguagem e história permaneçam separadas analiticamente, pois nenhuma das duas pode ser, na sua inteireza, relacionada à outra (KOSELLECK, 1989, p. 649-650).

Ou seja, nós só podemos conhecer o passado porque as experiências do passado foram transmitidas através da linguagem (de documentos), mas isso não quer dizer que todas aquelas experiências do passado possam ser reduzidas à linguagem que chegou até nós. Ao analisar um documento, sempre nos referimos a alguma experiência que está além dele.

Ao analisar, por exemplo, um boletim policial, o historiador o trata como um índice de experiências que extrapolam aquilo que o documento diz de forma explícita (o crime específico do boletim). A partir do documento, ele busca experiências mais amplas, como a relação entre estado e força policial na sociedade, atitudes de repressão, grupos perseguidos etc.

Para Koselleck, a história dos conceitos tem por um de seus objetivos justamente realizar essa reflexão conceitual. Essa reflexão pode ser direcionada em dois sentidos:

- a) uma reconstrução sincrônica das redes semânticas de determinado período, resgatando a historicidade própria aos conceitos e inserindo-os em seus contextos de uso;
- b) uma análise diacrônica, na qual os conceitos são estudados em uma perspectiva temporal de longa duração, mapeando as inflexões semânticas pelas quais passaram.

No que diz respeito ao primeiro sentido, a história dos conceitos contribui com a história social através da elucidação do significado das expressões empregadas em determinada situação histórica. Ao estudar a Revolução Francesa, por exemplo, você encontraria nos textos da época expressões como “cidadãos” e “**estamentos**”, sendo usadas por grupos sociais antagônicos: a aristocracia e a burguesia. Ora, sem um estudo das significações possíveis que esses termos tinham à época, designando seja uma sociedade igualitária (no caso da burguesia), seja uma sociedade hierárquica (no caso da aristocracia), você jamais conseguiria compreender o sentido das lutas sociais e de representação da sociedade que estavam acontecendo na França, do final do século XVIII. Enquanto a burguesia lutava para legitimar e ampliar o uso do conceito de “cidadãos”, que implicava que todos os indivíduos

### **Estamento**

O conceito de “estamento” foi cunhado pelo sociólogo alemão Max Weber (1864-1920).

Ele se refere a uma forma de organização e coesão social, na qual os grupos sociais distinguem-se uns dos outros a partir de características como: educação, linhagem, prestígio etc.; em oposição às “classes sociais” aquisitivas, nas quais o que define a identidade dos grupos é a acumulação de capital (bens, dinheiro). Nas sociedades estamentais, a hierarquia social tende a ser mais rígida e estável, pois os elementos que definem os grupos são herdados. Nas sociedades de classe, como a nossa, as hierarquias sociais são mais móveis, pois os indivíduos podem ascender de classe, através da aquisição de capital.

da sociedade eram iguais, a aristocracia buscava manter o conceito de “estamentos”, a fim de garantir seus privilégios sociais.

Portanto, a história dos conceitos é, em primeiro lugar, um método especializado da crítica de fontes que atenta para o emprego de termos relevantes do ponto de vista social e político, e que analisa com particular empenho expressões fundamentais de conteúdo social ou político (KOSELLECK, 2006, p. 103).

Além desse aspecto sincrônico, no qual a história dos conceitos auxilia os historiadores sociais em suas pesquisas sobre períodos temporais curtos (como o evento da Revolução Francesa, por exemplo), existe também a abordagem diacrônica dos conceitos. Aqui, o objetivo é mapear as mutações semânticas sofridas pelos conceitos, através de um longo período de tempo. Nesta perspectiva, ela se interessa em perceber mudanças em uma esfera que não coincide com as da história social. É o caso, por exemplo, da análise de conceitos fundamentais, como: “democracia”, “estado”, “revolução”, “modernidade”, “história”, entre outros, cujos usos estendem-se a uma pluralidade de situações sociais. Na medida em que os conceitos, uma vez formulados, sobrevivem às situações nas quais foram empregados originalmente, podendo ser novamente empregados pelas gerações futuras, eles sofrem mudanças de significação que apenas uma história de longa duração pode perceber.



Neste projeto de história dos conceitos, elaborado por Koselleck, é fundamental fazer uma distinção entre palavras e conceitos. Para ele, o que define os conceitos (diversamente de outras palavras simples como “cadeira”, por exemplo) é o fato de agregarem em si uma multiplicidade de sentidos que foram acumulados no decorrer de diferentes experiências históricas.

Um conceito, portanto, ao contrário das palavras ordinárias, tende a manter-se polissêmico. Como diz Koselleck:

Embora o conceito também esteja associado à palavra, ele é mais do que uma palavra: uma palavra torna-se um conceito se a totalidade das circunstâncias político-sociais e empíricas, nas quais e para as quais essa palavra é usada, agrega-se a ela (KOSELLECK, 2006, p. 109).

Isso pode ser exemplificado pelo conceito de “história”. Desde a Antiguidade até o século XVIII, escrever histórias justificava-se enquanto um ato de imortalização de acontecimentos dignos de serem memorizados. Não havia um conceito singular, a “História”, que abarcasse toda a humanidade, mas sempre “histórias”, no plural, designando relatos de eventos particulares. Regulada por regras retóricas bem definidas, como aquelas que você estudou na Aula 2, as histórias deveriam servir como repertórios de exemplos morais e cívicos a serem imitados, uma vez que os homens do presente poderiam aprender com as experiências do passado. Esse uso dos relatos do passado era sintetizado na expressão “história como mestra da vida” (*historia magistra vitae*). Tucídides, por exemplo, ao escrever sua *História da Guerra do Peloponeso*, afirmava que sua obra era um “bem para sempre”, pois as gerações futuras poderiam evitar erros e aprender a agir a partir das experiências por ele relatadas. O que sustentava essa compreensão da história era, portanto, o pressuposto de uma natureza humana fixa e universal. Uma vez que os homens não mudam, tudo o que aconteceu no passado pode vir a acontecer novamente. Daí a importância e a justificativa, nessa tradição clássica, da escrita da história.

É apenas no período entre 1750 e 1850, na Alemanha, que ele identifica o surgimento do conceito moderno de história. No caso

dos textos produzidos por autores alemães, por ele analisados, esse surgimento expressou-se linguisticamente. Se antes existiam duas palavras para designar a história, *Historie* (entendida como a narrativa dos acontecimentos) e *Geschichte* (os acontecimentos em si), o que passa então a prevalecer nos textos é o uso de *Geschichte* no singular, denotando não mais o plural “as histórias”, mas sim um novo singular coletivo (*die Geschichte*, a História).

Essa transformação, mais que a simples criação de uma nova palavra, indica uma mudança conceitual profunda, onde a fórmula da *historia magistra vitae* (história como mestra da vida) deixa de ser operacional e um novo modo de conceber o tempo impõe-se. Com isso, o que era um plural de experiências passadas (limitando um espaço de experiências possíveis) fica compreendido como um todo único e englobante: a História Universal, que abarca toda a humanidade em um mesmo processo. Além disso, uma mesma palavra vem a expressar tanto o processo histórico (a realidade vivida) quanto sua narrativa (a escrita da história). Se, na tradição clássica (como você estudou na Aula 2), escrever histórias justificava-se pela possibilidade de um aprendizado moral e cívico, através da imortalização de eventos particulares, com o conceito moderno a justificativa da escrita da História direciona-se ao esclarecimento do sentido universal que orienta o processo histórico. Caberia ao historiador, assim, não mais tirar lições morais dos eventos, mas antes narrar esses eventos em uma sequência necessária, mostrando o “progresso” da humanidade.

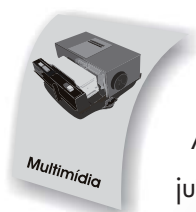
O processo histórico, portanto, passa a ser entendido como dotado de um sentido definido. E é somente com a descoberta desse sentido que a escrita da história pode vir a orientar os homens, mostrando a eles para qual futuro a humanidade caminha. Como afirmou o historiador francês François Hartog:

Este futuro que esclarece a história passada, este ponto de vista e este *telos* [finalidade] que lhe dão sentido, adquiriu, sucessivamente, com as vestes da ciência, a imagem da Nação, do Povo, da República ou do Proletariado. Se ainda



resta uma lição da história, ela vem, por assim dizer, do futuro e não mais do passado (HARTOG, 1999, p. 9).

Desse modo, se no conceito antigo de história, o passado circunscrevia um limite das experiências possíveis, ensinando aos homens do presente como agir, com o conceito moderno de história é o futuro que passa a orientar as ações do presente. A busca pelo progresso, tão característica das sociedades modernas, fundamenta-se nessa compreensão da história como um processo cuja realização plena dá-se somente em um futuro redentor, no qual a humanidade enfim se realizaria completamente. O presente, nessa concepção, é entendido como uma contínua transição para um futuro melhor. Daí as diversas ideologias políticas dos séculos XIX e XX que apelavam a esse futuro redentor como justificativa para suas ações, por mais bárbaras que parecessem.



No século XX, em diferentes países, como: Itália, Alemanha, Rússia, entre outros, grupos políticos justificaram suas ações a partir da História. Em nome do progresso, ou de um sentido qualquer que atribuíam ao processo histórico, foram realizadas as maiores barbáries já vistas pela humanidade. Assim, em nome do progresso, justificaram-se violências contra as populações indígenas ou contra as populações africanas. Do mesmo modo, políticos, como Hitler, justificaram suas medidas de extermínio de grupos étnicos e sociais em nome da História: “Por mais que vocês declarem-nos culpados, a Deusa do eterno tribunal da história romperá, sorrindo a solicitude do procurador e o julgamento deste tribunal; pois ela nos absolve” (HITLER apud KOSELLECK). Desse modo, ações como o extermínio de mais de 6 milhões de judeus, poderiam ser justificadas em nome de um futuro qualquer.

Esse tipo de uso da História para justificar e legitimar a política, foi muito bem trabalhada no filme *1984*, de Micheal Radford (1984). O filme é baseado no romance *1984*, de George Orwell, que narra a história a Winston Smith, personagem que vive em um Estado que busca controlar todos os movimentos e pensamentos dos indivíduos. Este Estado, entre outras medidas, divulga uma imagem da História que justifica e glorifica todas as suas ações, fazendo com que os indivíduos acreditem em sua necessidade.



**Figura 10.1:** Capa do filme *1984*, de Michael Radford.

Essa mudança conceitual, analisada por Koselleck indica, enfim, uma transformação no modo como vivemos e conhecemos a história na modernidade. Os conceitos que herdamos definem aquilo que esperamos realizar, da mesma maneira que orientam

aquilo que podemos conhecer. Como vimos com Gadamer, este é o efeito produtivo da tradição, que nos afeta invariavelmente. A história dos conceitos busca, justamente, refletir como a tradição, materializada em conceitos, produz efeitos no modo como os homens vivem e conhecem a História. Ela permite, assim, que possamos tomar consciência da historicidade de nossos conceitos através do estudo de sua história e de suas mudanças de significados, evitando que universalizemos e naturalizemos o modo como enxergamos o mundo a partir dos significados que atribuímos hoje aos conceitos. Só assim torna-se possível construir uma margem de liberdade que permita pensar o novo, mantendo um constante diálogo com as experiências do passado. Como formulou o sociólogo francês Raymond Aron, só assim poderemos “devolver ao passado a incerteza do futuro”.



---

### **Atende ao Objetivo 2**

2. No nosso cotidiano, nós usamos a linguagem, por meio de palavras e conceitos, sem refletir qual é a história dessas palavras e como elas são fundamentais na forma como damos sentido ao mundo que nos cerca. A partir do que você estudou nesta aula, descreva, em até dez linhas, como a proposta metodológica da história dos conceitos, elaborada por Koselleck, ajuda-nos a refletir sobre o caráter histórico dos conceitos que usamos.

---

---

---

---

---

---

---

---

## *Resposta Comentada*

Como vimos, longe de ser um simples instrumento para designar coisas, a linguagem é aquilo que molda nossa compreensão do mundo. A linguagem, por meio das palavras e dos conceitos, portanto, do mesmo modo como as sociedades, é dotada de historicidade, ou seja, ela está sujeita a mudanças no decorrer do tempo.

A história dos conceitos investiga como os grupos sociais, em diferentes momentos, usaram os conceitos para dar inteligibilidade ao mundo em que viviam. Através do resgate dos diversos significados que foram atribuídos aos conceitos, ela visa mapear suas mudanças de significados, entendendo-as ao mesmo tempo como índice e fator das experiências históricas. Além disso, a história dos conceitos permite que estudemos, através da reconstrução dos significados que foram dados aos conceitos, no decorrer de longos períodos, mudanças importantes de visões de mundo. Esse é o caso, por exemplo, do conceito de “história”. A longa trajetória desse conceito, desde a Antiguidade até os dias atuais, permite perceber como na Modernidade se formou uma concepção de história bastante diferente daquela das sociedades anteriores. Através desse estudo, podemos ter uma maior reflexão crítica sobre o caráter histórico – e, portanto, passível de mudanças – de nossos conceitos fundamentais.

## **Uma análise do conceito moderno de História no Brasil**

Este projeto de pesquisa da história dos conceitos tem, hoje, uma grande repercussão internacional, envolvendo pesquisadores de diversos países, como: Holanda, França, Estados Unidos, Espanha, México, entre muitos outros. Pesquisas sobre história política, historiografia, história intelectual e história da arte beneficiam-se

e desenvolvem as prerrogativas metodológicas apresentadas por Koselleck. Do mesmo modo, sua hipótese acerca da formação dos conceitos fundamentais da Modernidade orienta uma série de investigações para além do caso alemão, por ele estudado. Com objetivo de oferecer um exemplo historiográfico dessa proposta metodológica, apresentaremos agora o livro *A experiência do tempo: conceitos e narrativas na formação nacional brasileira (1813-1845)*, do historiador Valdeci Lopes de Araujo.

A hipótese central de *A experiência do tempo* vincula-se diretamente às investigações capitaneadas por Reinhart Koselleck acerca da formação dos conceitos fundamentais da Modernidade. Como vimos, de acordo com a tese de Koselleck, entre 1750 e 1850 houve uma transformação no sentido dos conceitos sociopolíticos no mundo linguístico germânico, assim como a criação de neologismos que denunciavam uma mudança no modo como o passado e o futuro eram relacionados. A produção de uma crescente assimetria entre essas categorias fez com que as expectativas em relação ao futuro se desvinculassem de tudo quanto as experiências do passado tinham sido capazes de oferecer aos homens, enquanto um repertório de exemplos. Ou seja, a História não seria mais uma “mestra da vida”, ensinando lições morais, através dos exemplos do passado. A partir dessa mudança, o próprio tempo era alçado – como nunca antes – a um objeto de reflexão filosófica. Enquanto no modelo da História como mestra da vida o passado era entendido como plural, composto por diferentes “histórias” (história da Grécia, história de Roma etc.), a partir de então o que começa a surgir e ser sistematizado por aquela reflexão filosófica é uma história singular, a *História*, que agrega todas aquelas histórias plurais em um tempo único. Esse tempo único vai ser representado por conceitos, como o de “progresso”, designando um melhoramento contínuo da humanidade no tempo. O conceito moderno de História vai dar forma, assim, a uma experiência moderna do tempo, que será entendido então como uma contínua transição rumo a um futuro diferente do presente e melhor que esse presente. Como vimos anteriormente, Koselleck denomina esse período de forte mudança conceitual como *Sattelzeit*.

O que as investigações de Valdei Lopes de Araújo buscam mostrar é justamente a existência de um análogo ao *Sattelzeit* kosellekiano para o Brasil do século XIX. A hipótese que permeia suas investigações está centrada em uma descontinuidade conceitual, ocorrida na década de 1830. Esta descontinuidade caracteriza-se, como mostra o autor, pela formação daquela experiência moderna do tempo no Brasil, na qual o passado deixa de ofertar lições morais ao presente, como acontecia com a geração anterior, e a História passa a ser entendida e vivenciada como uma contínua transição. Assim, entre a geração que participou do processo de Independência do Brasil e aqueles que se veriam responsáveis pela tarefa de construir uma narrativa histórica para o Brasil independente, já nas décadas de 1830 e 1840, novos significados e conceitos foram configurados – apresentando-se, ao mesmo tempo, como índices e fatores de um novo espaço de experiência que marcava a inserção do Brasil na Modernidade.

No desenvolvimento desta hipótese central, Valdei Araújo discute uma ampla variedade de tópicos e autores, cuja articulação, além de reforçar o sentido de seu argumento, permite vislumbrar a extensão abarcada por essa mudança conceitual no Brasil, em seus níveis ético (as justificativas da ação política), estético (literatura, pintura etc.) e intelectual (escrita da História, Filosofia).

As duas partes em que se divide *A experiência do tempo* estruturam a forma narrativa e analítica através da qual o autor apresenta esse processo de descontinuidade conceitual. Na primeira parte, centrada nos textos de José Bonifácio, Valdei Araújo realiza uma apurada análise semântica dos termos através dos quais Bonifácio, expressando uma consciência de crise do Império Português, procurava orientar as ações necessárias para sua solução. Seus projetos de reformas ilustradas, definidas em momentos sucessivos, apoiavam-se nos conceitos de “restauração” e “regeneração”. O primeiro conceito buscava expressar a expectativa de *restaurar* o velho Portugal da época dos descobrimentos e, assim, “anular” a aceleração das mudanças que então aconteciam.

O conceito de “regeneração”, por sua vez, direcionava-se ao projeto de emancipação do Brasil como possibilidade de um “novo começo” de Portugal. Este “novo começo”, no entanto, apesar de já implicar uma ideia de mudança, não era entendido como o início de algo diferente e realmente “novo”, mas era guiado por princípios imutáveis, como se o Império Português pudesse nascer no Brasil com as mesmas características que o definiam. A concepção de futuro que está presente aqui, enfim, não é caracterizada por uma mudança contínua rumo a algo sempre diferente, mas como a possibilidade de restauração de um passado que é entendido como modelo.

A análise dos textos de Bonifácio indica, assim, um movimento direcionado a uma crescente temporalização dos conceitos (*regeneração* como “novo começo”), mas cujas limitações seriam explicitadas pela própria marcha dos eventos que culminariam com a Independência do Brasil – que acabaria se mostrando como algo realmente novo, inédito, e não como a volta a um passado qualquer. Ou seja, José Bonifácio fazia uso de conceitos cujos significados não previam o aparecimento do “novo” na História, uma vez que, como no conceito antigo de história, trabalhado anteriormente, o passado restringiria o campo de experiências possíveis de serem realizadas. Como afirma Valdei Araujo:

O processo de independência, na medida em que reforçava a separação dos dois reinos, não poderia mais ser descrito em termos de restauração e regeneração. A manutenção da identidade do sistema (defendido por Bonifácio), mesmo na hipótese-limite do abandono do Reino de Portugal, cedia à compreensão de que na América *algo novo se realizava* (ARAUJO, 2008, p. 96).

Para a geração que se ocuparia do processo de organização de um Estado Nacional independente, a continuidade de um mundo luso-brasileiro inscrita naqueles conceitos de José Bonifácio mostrar-se-ia cada vez mais problemática. Uma das contribuições mais valiosas da tese de Valdei Araujo está justamente em mostrar como esse

processo levaria à elaboração de *um sentido* do passado brasileiro, centrado nos termos “metrópole” e “colônia”. A escrita da História do Brasil, que os historiadores românticos do século XIX começam a produzir, passaria a narrar os eventos do passado brasileiro como um processo no qual o Brasil era explorado por sua metrópole, Portugal. O sentido da História Brasileira seria marcado, a partir disso, pela sua luta contra a exploração e por sua lenta emancipação. O Brasil, a partir de então, seria entendido cada vez mais em oposição a Portugal, deixando de identificar-se como parte do Império Português. Desse modo, a Independência do Brasil passaria a ser compreendida e justificada como a realização final de sua individualidade histórica no tempo, construída em oposição a Portugal.

Na segunda parte do livro, o autor apresenta-nos esse movimento de ruptura com os conceitos herdados dessa geração de José Bonifácio. Para a geração, formada após a Independência, composta por escritores românticos, como o poeta Gonçalves de Magalhães, e por instituições como o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, criado em 1838, os conceitos vão passar a dar sentido a uma experiência do tempo moderna, na qual o passado deixa de ofertar lições para o presente e o tempo passa a ser vivido como uma transição contínua. É a partir daqui que Valdeir Araújo apresenta a formação de um conceito moderno de História, tal como aquele estudado por Koselleck, no Brasil do século XIX.



Gonçalves de Magalhães foi o principal poeta romântico brasileiro. Nascido em 1811, ele fez parte de seus estudos em Paris, onde entrou em contato com o Romantismo francês. Junto com outros brasileiros que estavam em Paris, criou uma revista literária importante, chamada *Nitheroy*, através da qual divulgavam para o público brasileiro as ideias românticas. De volta ao Brasil, Gonçalves de Magalhães publicou vários livros de filosofia e de



poesia, além de ser sócio do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB).

A criação do IHGB, em 1838, visava à construção dos referentes simbólicos em relação aos quais o “Brasil” e o “brasileiro” poderiam e deveriam ser pensados, garantindo-lhes tanto um passado quanto um futuro. No mesmo momento de sua fundação, foram criados igualmente o Arquivo Público do Império e a Academia Imperial de Belas Artes, que integraram o esforço dos políticos na construção de um Estado Imperial independente, centralizado e forte.

Para saber mais, você pode acessar o site do IHGB: <http://www.ihgb.org.br/>. Nesse site, além de informações sobre o IHGB, você pode ter acesso às revistas produzidas no século XIX.

Você também poder ter acesso à revista *Nitheroy*, criada por Gonçalves de Magalhães, através do site: <http://www.brasiliana.usp.br/node/440>

Assim, o autor associa a formação de uma consciência histórica moderna no Brasil diretamente à geração de escritores do Romantismo, que surge na década de 1830 (após a Independência), e sua ruptura semântica com os ideais iluministas, compartilhados por José Bonifácio. Nesse sentido, Valdei Araujo destaca a importância do texto “Ensaio sobre a história da literatura do Brasil”, do poeta romântico Gonçalves de Magalhães, publicado na revista *Nitheroy*, em 1836, no qual a noção de literatura por ele trabalhada assumiria os atributos típicos do conceito moderno de História. Para Gonçalves de Magalhães, a literatura não poderia mais ser compreendida como uma imitação daqueles modelos clássicos (que você estudou na Aula 2), fornecidos pela Antiguidade Greco-Romana, como Homero e Virgílio. A literatura nacional deveria ser, a partir desse momento, a expressão natural de uma identidade brasileira que se realiza na

história. Daí a necessidade, segundo Magalhães, de escrever uma história da literatura brasileira distinta da de Portugal como modo de narrar a formação histórica da singularidade nacional. Como afirma Valdei Araujo:

Esse novo conceito de literatura, cuja imagem está lançada tanto no passado quanto no futuro, está lado a lado com novos conceitos que igualmente passaram por um processo de historicização. A experiência do tempo parece romper com suas permanências cíclicas e apontar para um desenvolver linear e progressivo. Essa nova experiência do tempo, produzida e produtora dos novos conceitos, requer um arsenal epistemológico, fundado em categorias, como sentido, expressão, compreensão e individualidade (ARAUJO, 2008, p. 124).

Ou seja, a literatura, assim como a História, deveria indicar e ser “expressão” do “sentido” de formação da “individualidade” do Brasil, como nação independente. No decorrer das décadas de 1840 e 1850, esse processo de consolidação de uma nova rede semântica se afirmaria, estendendo-se a outros conceitos e criando neologismos. Dentro do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, o próprio conceito de história seria reformulado, assumindo uma importância fundamental ao garantir a elaboração de uma narrativa histórica para o Brasil. Com isso, aquela rede semântica presente nos textos de José Bonifácio, vinculada a uma compreensão cíclica do tempo, tornava-se definitivamente obsoleta. A partir de então, a experiência do tempo no Brasil passaria a estruturar-se cada vez mais em torno de conceitos como progresso, individualidade, civilização e, por fim, evolução. Desse modo, o livro de Valdei Lopes Araújo é decisivo em nos mostrar a importância da década de 1830 enquanto momento chave do processo de mudança conceitual e de historicização da realidade no Brasil.

## CONCLUSÃO

Todos os conceitos que configuram nossa vida em sociedade, como “cidadania”, “democracia”, “república”, “liberdade”, “História” etc., longe de terem seus significados estáveis e congelados, estão em contínua e ininterrupta transformação. Nós, ao virmos ao mundo, herdamos esses conceitos das gerações passadas, com todos os significados que lhes foram atribuídos, a partir de experiências específicas. Nós só conseguimos dar sentido ao mundo que nos cerca graças a esses conceitos herdados. No entanto, na medida em que vivemos, nós reelaboramos constantemente esses conceitos, através de nossas experiências. Como vimos nesta aula, é nesse diálogo contínuo entre o passado e o presente, mediado pela linguagem, que a História constrói-se. A história dos conceitos visa tornar essa condição histórica a base de seu programa de pesquisa, investigando como os homens do presente e do passado herdaram determinados conceitos e, ao mesmo tempo, atribuíram-lhe novos sentidos.

### *Atividade Final*

---

#### **Atende ao Objetivo 3**

No dicionário da língua portuguesa, publicado em 1728, por Raphael Blutteau, a palavra “discreto” tem o seguinte significado:

1. Deriva de discernir, porque o discreto discerne e distingue uma coisa da outra, formando um juízo delas e dando a cada coisa seu lugar.
2. Quem tem muito engenho, muita agudeza (BLUTTEAU, p. 243).

Após ler com atenção essa definição, busque em algum dicionário atual a definição dessa mesma palavra, “discreto”. Leia essa definição, destaque quais as principais diferenças que

[illegible]

---

## RESUMO

A história dos conceitos tem por objetivo refletir sobre a historicidade dos conceitos, assim como propor uma metodologia de pesquisa que permita investigar como os conceitos receberam diferentes significados no decorrer do tempo. O historiador Reinhart Koselleck, a partir das reflexões do filósofo Hans Georg Gadamer, foi quem sistematizou uma metodologia própria para a história dos conceitos. Além disso, ele aplicou essa metodologia, a fim de investigar, a partir do caso da Alemanha, como os principais conceitos das sociedades modernas foram formados. Um destaque especial é dado ao conceito de “história”, cujo novo significado define uma experiência moderna do tempo, marcada por uma representação linear e evolutiva da história da humanidade. Essa metodologia foi igualmente aplicada em outros países, como o Brasil, onde essa mesma transformação no significado dos conceitos pôde ser constatada.

## Informação sobre a próxima aula

Na próxima aula, você irá estudar o Novo Historicismo, proposto pelo historiador Stephen Greenblatt.



# Aula 11

## O novo historicismo

*Felipe Charbel Teixeira*

## Meta da aula

Discutir os aspectos centrais do “novo historicismo”, a partir do exame da obra de Stephen Greenblatt.

## Objetivos

Esperamos que, ao final desta aula, você seja capaz de:

1. identificar as características centrais da definição de “poética da cultura”, como sugerida por Stephen Greenblatt;
2. identificar os diálogos interdisciplinares propostos pelo novo historicismo;
3. analisar as especificidades das noções de modelagem do eu, como proposta por Greenblatt, e a ideia de cultura por ela suscitada.



## INTRODUÇÃO

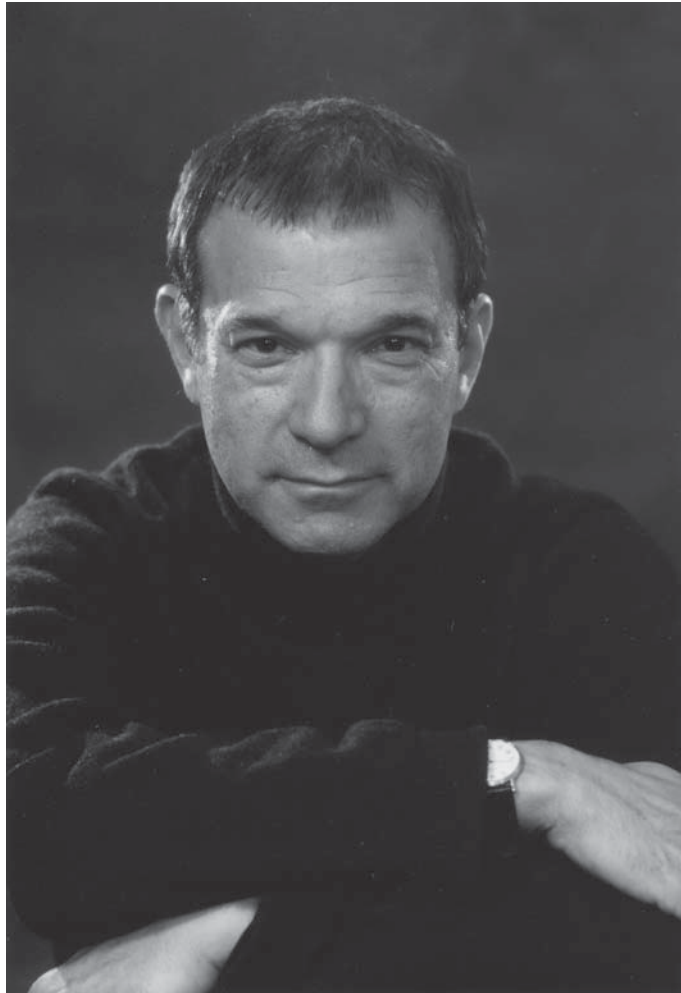
Muito se fala sobre a necessidade da interdisciplinaridade, sobre a importância do diálogo da história com as outras ciências humanas. O novo historicismo é uma das tendências das ciências humanas em que esse diálogo mostra-se mais evidente. Inicialmente, um movimento no âmbito dos estudos literários, o novo historicismo é, hoje, um campo em que historiografia e estudos literários convergem de maneira bastante inovadora.

O ponto de partida do novo historicismo é a tentativa de compreender textos literários do passado, sem deixar de lado sua complexidade. O novo historicismo recusa as interpretações simplistas, que ora tomam o texto como simples reflexo do momento histórico, ora como uma produção autônoma, o produto de um gênio, descolado de seu momento e das circunstâncias que lhe são constitutivas. Assim, a premissa do novo historicismo é a de que, entre esses dois extremos, há um conjunto de possibilidades a explorar.

Nesta aula, discutiremos o surgimento e a afirmação do novo historicismo, a partir da década de 1970, e analisaremos os múltiplos diálogos interdisciplinares suscitados por esse movimento que articula historiografia e estudos literários.

### Uma “poética da cultura”

Como já foi dito, o chamado novo historicismo está associado a um modo de interpretação de textos literários do passado, especialmente do Renascimento, predominante entre intelectuais norte-americanos, a partir de meados da década de 1970. Não se trata propriamente de uma tendência exclusiva da historiografia contemporânea, uma vez que boa parte dos seus praticantes vem do campo da teoria literária. Ainda assim, muitos historiadores têm se interessado pelas reflexões do novo historicismo, especialmente os escritos de Stephen Grenblatt, caracterizados pela tentativa de historicizar a abordagem de textos literários do passado.



**Figura 11.1:** Stephen Greenblatt é um crítico literário e estudioso das obras de William Shakespeare.

Fonte: <http://commons.wikimedia.org/wiki/File:StephenJayGreenblatt.jpg>.

A própria referência a “historicismo” indica o intuito de compreender os textos literários historicamente: por um lado, ela remete aos historicistas do século XIX, caracterizados pelo apego aos fenômenos particulares; por outro, ela diz respeito a uma tendência atual, no âmbito das ciências humanas, de valorizar os agentes históricos examinados a partir de suas especificidades, sem tentar reduzi-los a categorias gerais trans-históricas, como estruturas sociais ou econômicas, à nação ou ao Estado. Nesse sentido, o novo

historicismo constitui uma alternativa interessante aos historiadores que fazem da literatura um objeto de análise, por evitar alguns reducionismos comuns a certas abordagens historiográficas do fenômeno literário – como, por exemplo, pensar o texto literário como reflexo da realidade, como se um texto literário tivesse um objetivo documental (ou seja, representar a realidade) e não o objetivo de produzir um efeito estético junto ao seu leitor. O novo historicismo procura levar em conta o aspecto estético do texto sem desconsiderar seu aspecto social; para isso, os historiadores ligados ao novo historicismo pensam a sociedade e a cultura não como todos coesos, mas como espaço de disputas, negociações e conflitos.

Pode-se dizer que o novo historicismo surgiu como um conjunto de práticas que, apenas em momento posterior, foram objeto de complexas reflexões teóricas. Procurando sistematizar certos aspectos conceituais, articulados ao longo de duas décadas de trabalho empírico, Stephen Greenblatt e Catherine Gallagher (2005, p. 17) atestam a existência de alguns “impulsos e percepções” que podem ser tomados como aspectos recorrentes nos mais diversos modos de abordagem associados ao grupo: “o fascínio pelo particular, a curiosidade ampla, a recusa de normas estéticas universais e a resistência a formular um programa teórico abrangente”. Inicialmente, seus praticantes propunham-se a transcender as barreiras disciplinares entre literatura, história e antropologia. Eles recusavam tanto as abordagens formalistas do *new criticism*, quanto o contextualismo marxista que tendia a ver os textos literários como reflexos diretos das estruturas sociais.

**New criticism**

O *new criticism* foi uma corrente da crítica literária que surgiu nos Estados Unidos, na década de 1930. Sua principal bandeira era a recusa de uma interpretação dos textos literários, baseada no exame da vida de um autor ou de acontecimentos externos à obra. Os críticos ligados ao *new criticism* defendiam que um texto literário deveria ser interpretado, a partir dos seus próprios pressupostos, e que um texto deveria conter todas as suas chaves interpretativas. Trata-se da ideia de autonomia do texto literário, desenvolvida especialmente pelo poeta T. S. Eliot. De acordo com Ivan Teixeira (1998),

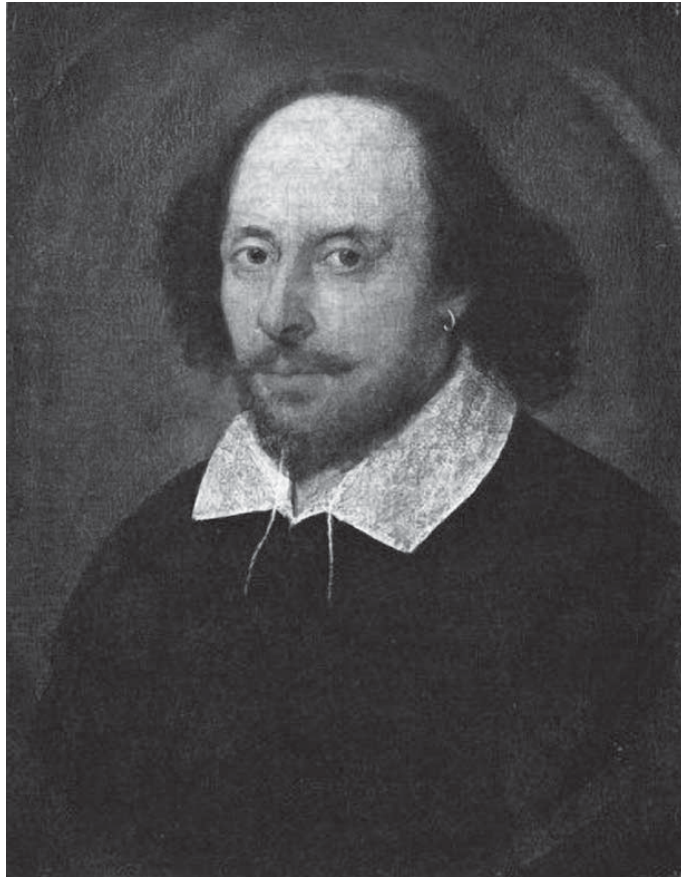
contrariando noções consagradas no século XIX, Eliot recusou a ideia de poesia como expressão da personalidade do poeta, concebendo-a como resultado consciente do trabalho do espírito, que organiza as experiências da personalidade. Em vez de entender o poema como consequência de sentimentos pessoais, Eliot passou a encará-lo como uma forma de apropriação pessoal da tradição literária, em que a visão individual das coisas deve, essencialmente, transformar-se em sabedoria técnica.

Podemos traçar alguns paralelos entre os anseios iniciais dos “novos historicistas” e algumas das tendências contemporâneas da historiografia contemporânea. Assim como o contextualismo linguístico de Quentin Skinner e John Pocock, o novo historicismo construiu sua identidade como uma alternativa tanto ao contextualismo “reflexológico” – típico, por exemplo, da teoria marxista da cultura da terceira internacional –, quanto aos modos interpretativos

descolados das práticas sociais. Do mesmo modo que a história social de orientação marxista praticada por E.P. Thompson e Eric Hobsbawn, os “novos historicistas” colocam no plano central de suas análises o interesse pelas motivações dos agentes históricos. Em relação à micro-história, os “novos historicistas” compartilham a atenção aos fenômenos particulares, assim como o exame minucioso das excepcionalidades e a valorização da construção narrativa do relato histórico. Mas é com a história cultural que o novo historicismo estabelece seu diálogo mais forte. Roger Chartier (2006, p. 8) afirma que

para entender como algumas obras literárias tratam as representações coletivas do passado podemos encontrar ajuda no conceito de “energia social”, que desempenha um papel essencial na perspectiva analítica do “New Historicism”. Em seu livro *Shakespearean Negotiations (Negociações Shakespeareanas)*, cujo subtítulo é *The circulation of social energy in Renaissance England (A circulação de energia social no Renascimento Inglês)*, Greenblatt define a noção de “energia social” como uma noção-chave tanto para o processo de criação estética como para a capacidade das obras de transformar as percepções e as experiências de seus leitores ou espectadores.

Chartier identifica na categoria de energia social um elemento decisivo para a compreensão dos modos com que autores do passado apropriavam-se de referências culturais, contribuindo assim para a própria dinâmica da cultura, entendida como totalidade em movimento. “Estamos profundamente interessados”, afirmam Greenblatt e Gallagher (2005, p. 23), “em rastrear as energias sociais que circulam de modo amplo por uma cultura, fluindo e refluindo entre margens e centro, passando de zonas designadas como arte para outras aparentemente indiferentes ou hostis à arte”.



**Figura 11.2:** William Shakespeare.

Fonte: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:CHANDOS3.jpg>.

A noção de circulação é crucial: a cultura não é imóvel, estática; ela é dinâmica, e seus produtos, mesmo aqueles considerados como “grande arte”, são ativados pela mesma energia, envolvida na elaboração dos assim chamados “textos menores”, ou mesmo em aspectos da realidade que não dizem respeito à arte, propriamente. Nesse sentido, pouco importa, para os “novos historicistas”, o valor estético *a posteriori* atribuído a um texto. A energia social é a condição de vitalidade do fenômeno artístico, e sua circulação não se restringe aos textos considerados canônicos – ou seja, os textos que a tradição acabou, pelas mais diversas razões, considerando como escritos fundadores de uma cultura (Shakespeare, Goethe, Flaubert etc.); para o novo historicista, interessam também os textos

convencionalmente chamados de “menores”, ou seja, aqueles produzidos por autores pouco expressivos, até mesmo porque é com base no exame minucioso desses textos que ficaram à margem do cânone que se pode compreender melhor o diferencial dos grandes autores, tornando possível a compreensão daquilo que os fez grandes. Cabia aos modos de se valer dessa energia, de negociá-la, de armazená-la, de lançar mão dela, operar as articulações contingentes que tornaram possível, por exemplo, que as peças de Shakespeare adquirissem a força que têm. Para Greenblatt, essa força não deve ser compreendida simplesmente como produto de um espírito genial. O que não implica descartar a noção de gênio; ela, todavia, tem muito pouco a oferecer aos historiadores.

O conceito de “energia social” é muito importante para Greenblatt. Ele é certamente uma metáfora, na medida em que o autor não acredita, de fato, que havia uma energia que circulava entre os textos. O que ele procura demonstrar, ao empregar essa metáfora, é que um texto nunca é um produto exclusivo da subjetividade de um autor. Um grande poeta e dramaturgo como Shakespeare – e Shakespeare tem sido muito citado aqui em função da enorme atenção destinada por Greenblatt à obra do autor inglês – se vale dos conflitos, das forças sociais, das linguagens comuns, e as emprega em seu processo produtivo. A “energia social”, para Greenblatt, é tudo aquilo que circula socialmente e que pode se fazer presente como matéria-prima de um texto.

Nesse sentido, mapear a circulação de energia social implica deixar em segundo plano a “aura” que envolve produções artísticas consagradas, como as peças de Shakespeare: “Se as tradicionais ‘leituras atentas’”, afirmam Greenblatt e Gallagher (2005, p. 19), “levavam a um senso intensificado de pasmo admirativo, ligado à celebração do gênio, as novas leituras historicistas são o mais das vezes céticas, cautelosas, desmistificadoras, críticas e até adversas”. Daí que, em *Shakespearean Negotiations* (*Negociações Shakespereanas*), Stephen Greenblatt (1988, p. 12) defina algumas premissas de suas pesquisas:

1. Não pode haver apelo à ideia de gênio como origem das energias da grande arte (ou seja: Greenblatt quer evitar as soluções fáceis, as explicações mais simples, como dizer que o que confere valor a uma obra é a genialidade do autor. A genialidade é sempre um ponto de partida, mas nunca um ponto de chegada para o historiador da arte).

2. Não pode haver criação sem motivo.

3. Não pode haver representação transcendente, atemporal ou imutável. (Toda produção artística é localizada historicamente e culturalmente.)

4. Não pode haver artefatos autônomos.

5. Não pode haver expressão sem uma origem e um objeto, um *de* e um *para*. (O que caracteriza o aspecto distintivo de um ficcionista, um dramaturgo ou um poeta, para Greenblatt, é uso que ele faz, a partir da sua subjetividade, da energia social, e ao mesmo tempo a capacidade desse artista de mobilizar um público, de conseguir produzir os efeitos estéticos desejados.)

6. Não pode haver arte sem energia social.

7. Não pode haver geração espontânea de energia social.

A produção artística, por esse viés, é considerada como resultado particular de modos de circulação de energia social. Para compreender tais mecanismos de circulação, sustentam Greenblatt e Gallagher (2005, p. 19), faz-se necessário tomar a cultura como texto – no sentido metafórico de que, assim como um texto, a cultura pode ser interpretada. Partindo das reflexões do antropólogo norte-americano Clifford Geertz, estes autores afirmam ser possível descobrir “significados que aqueles que deixaram traços de si jamais teriam articulado”. Para tanto, eles dão ênfase às margens – anedotas, rituais, alegorias, tudo, enfim, que permita o “acesso” interpretativo à dinâmica simbólica da cultura.



Entendida como texto, a cultura se presta a análises que, a princípio, pouca ou nenhuma relação teria com os fenômenos associados à “grande arte”, e ainda assim constituem chaves interpretativas relevantes para o exame da circulação de energia social. “Na análise do campo cultural mais amplo, as obras de arte canônicas são relacionadas não apenas com trabalhos ditos menores, mas também com textos que ninguém considera literários” (GREENBLATT; GALLAGHER, 2005, p. 21). Nesse sentido, como argumenta H. Aram Veeseer (1989, p. XI), os “novos historicistas” teriam desenvolvido um “método de descrever a cultura em ação”.

A expressão *poética da cultura*, cunhada por Stephen Greenblatt, procura iluminar exatamente o caráter de constructo dos fenômenos culturais – os quais, de acordo com o autor, são dotados de uma dimensão criativa própria, oriunda de trabalhos constantes de “negociação” entre agentes históricos, sempre construindo e modelando suas identidades, sempre se posicionando em jogos culturais que são ao mesmo tempo produto das ações individuais e muito mais que elas, sempre se valendo de simbologias que, com o passar do tempo, tornam-se quase impenetráveis. O termo “poética”, aqui, remete ao entendimento aristotélico do termo. Ou seja: trata-se de um fazer-se, da cultura como algo que está sempre se refazendo em um caldeirão de controvérsias, em alguma coisa que nunca é estática, sempre igual a si mesma, mas dinâmica, dotada de movimento contínuo. É esta a dimensão que Greenblatt explora em *Shakespearean Negotiations* e em *Renaissance self-fashioning*, dois dos seus principais livros, e também em *Como Shakespeare se tornou Shakespeare*, recentemente traduzido para o português. A seguir, examinaremos alguns traços desses estudos.



---

### Atende ao Objetivo 1

1. O conceito de energia social é recorrente na obra de Stephen Greenblatt e está diretamente relacionado à ideia de “poética da cultura” por ele defendida. Caracterize essas duas noções e discuta a articulação entre elas existente.

---

---

---

---

---

---

---

---

### *Resposta Comentada*

“Energia social” é uma categoria central para a compreensão do processo de criação estética, na medida em que indica a circulação dos valores socioculturais no âmbito de uma determinada cultura. Por essa razão, ela está diretamente ligada à categoria de “poética da cultura” – ou seja, a cultura entendida como um fazer-se, como algo sempre em modelagem, e não como algo pronto, unitário, sempre idêntico. Precisamente porque a cultura tem essa característica de mobilidade (logo, tem uma poética), ela é o produto da confluência de energias sociais.

---

## Construir-se no (e como) texto

Em *Renaissance self-fashioning* (que pode ser traduzido como *A modelagem do eu no Renascimento*), Stephen Greenblatt (1980, p. 1) propõe-se a discutir uma questão pouco usual: a modelagem do eu nos escritos de alguns dos principais autores do Renascimento inglês, como Thomas Morus, Christopher Marlowe e William Shakespeare.



### Thomas Morus

Thomas Morus (1478-1535), nome latinizado de Thomas More, é autor de uma das mais importantes obras do Renascimento italiano: *Utopia*. Morus foi um importante estadista em seu tempo, tendo servido por muitos anos ao monarca Henrique VIII. Christopher Marlowe (1564-1593) foi um dramaturgo inglês contemporâneo de Shakespeare, precocemente associado.



**Figura 11.3:** Thomas Morus, por Hans Holbein.

Fonte: [http://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Hans\\_Holbein\\_d.\\_J.\\_065.jpg](http://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Hans_Holbein_d._J._065.jpg).

Seu ponto de partida é a ideia de que na Inglaterra do século XVI havia um sentido bastante difundido de que o “eu” poderia ser modelado.

Talvez a observação mais simples que possamos fazer é a de que no século XVI parece ter havido uma crescente autoconsciência acerca da modelagem da identidade humana, como um processo manipulável, artístico (GREENBLATT, 1980, p. 2).

Mais uma vez, a referência explícita é a obra de Clifford Geertz, especialmente a ideia de que os homens são artefatos culturais capazes de construir para si identidades sociais, forjadas a partir de relações complexas. Parte do esforço de construção do “eu” se relaciona à produção de textos, que são analisados como “linhas de força convergentes da cultura do século XVI” (ibid., p. 5).

No que diz respeito ao processo de modelagem do eu nos textos de Thomas Morus, Marlowe e Shakespeare, Greenblatt afirma que tal processo envolvia necessariamente a “submissão a um poder absoluto ou autoridade situada ao menos parcialmente fora do eu – Deus, um livro sagrado, uma instituição como a Igreja, corte, administração colonial ou militar”. Daí surge a afirmação que estrutura boa parte das reflexões do autor: “Toda identidade adquirida sempre contém dentro de si os signos de sua própria subversão ou perda” (ibid., p. 9). Trata-se da dialética entre *self-fashioning* (modelagem do eu) e *self-cancellation* (cancelamento do eu), tensão constitutiva associada à produção de subjetividade. Os signos culturais, assim, circulam nos textos como elementos desse jogo ambíguo entre modelagem e cancelamento – este é precisamente o objeto de uma poética da cultura.

Em *Shakespearean Negotiations* (Negociações Shakespereanas), Greenblatt (1988, p. 5) aprofunda o exame das várias dimensões que uma poética da cultura pode adquirir, propondo a categoria-

chave, já analisada anteriormente, de circulação de energia social. A premissa fundamental de suas análises encontra-se na ideia de que se os traços textuais nos quais nos interessamos e dos quais obtemos prazer não são fontes de autoridade,

se eles são signos de práticas sociais contingentes, então as questões que nos perguntamos acerca deles não podem se centrar apropriadamente em uma procura por essências intraduzíveis. Ao invés disso, podemos nos perguntar como as crenças coletivas e experiências foram moldadas, moveram-se de um meio a outro, concentraram-se em formas estéticas manuseáveis, oferecidas para consumo.

Greenblatt procura fugir tanto da ideia da autonomia estética da obra literária, alicerçada na noção atemporal e trans-histórica de gênio, como da consideração da literatura como epifenômeno das dinâmicas históricas gerais – como na afirmação do historiador marxista Arnold Hauser (2000, p. 421) de que “Shakespeare vê o mundo através dos olhos de um cidadão abastado, de mentalidade liberal, cético e, em alguns aspectos, desiludido”. A poética da cultura, ao contrário, procura analisar precisamente as trocas simbólicas, para empregar expressão do sociólogo francês Pierre Bourdieu, com ênfase nos modos com que os indivíduos modelam e cancelam a si mesmos numa constante dialética da produção das identidades sociais, sempre particulares e, em grande medida, irrastráveis.

A noção de que a cultura é um texto, de certa forma, presta-se a interpretações diversas, por acentuar o caráter subjetivo de toda interpretação do passado. A “descrição densa” de Geertz, um dos fundamentos da poética da cultura de Stephen Greenblatt, atribui um destaque acentuado à figura do analista, cujas interpretações são dotadas de alto grau poético, no sentido do conceito engenhoso, e não de uma estética autônoma.



---

### Atende ao Objetivo 2

2. Caracterize os diálogos interdisciplinares propostos pelo novo historicismo, indicando sua importância para o campo dos estudos históricos.

---

---

---

---

---

---

---

---

### *Resposta Comentada*

É possível traçar diversos pontos de contato do novo historicismo com abordagens teórico-metodológicas das mais diversas ciências humanas. No campo da antropologia, pode-se falar da leitura feita por Greenblatt da obra de Clifford Geertz, que procura tomar as culturas como textos passíveis de interpretação. Mencione-se, ainda, o diálogo com a sociologia de Pierre Bourdieu, com a noção de trocas simbólicas. Mencione-se, ainda, um ponto de contato com a história cultural, especialmente como praticada por Roger Chartier, com as noções de práticas, representações e apropriações.

---

## CONCLUSÃO

A obra de Stephen Greenblatt, ainda pouco conhecida pelos historiadores brasileiros, representa um importante ponto de convergência de diversas tendências contemporâneas das ciências humanas. Nesse sentido, ela se caracteriza pelo apelo à interdisciplinaridade e ao rigor hermenêutico. Com o novo historicismo, a interpretação de textos literários do passado reveste-se de complexidade, sendo descartadas interpretações mais apressadas ou rasteiras. Obviamente, não se trata de afirmar a possibilidade de um método capaz de atestar a interpretação última, verdadeira, de um texto, mas de uma abertura a novos diálogos que, eles mesmos, procuram dar conta da complexidade da produção literária. Com o novo historicismo, as fronteiras entre história e literatura se mostram mais fluidas, mais porosas.

### Atividade Final

---

#### Atende ao Objetivo 3

Leia atentamente os trechos a seguir, extraídos de um artigo do historiador da literatura Thomas Greene (2005). A discussão proposta nesse texto, publicado em 1968, é retomada por Greenblatt em 1980, servindo de inspiração para a elaboração de um dos seus livros mais importantes, *Renaissance self-fashioning (A modelagem do eu no Renascimento)*:

Aprendemos menos daquilo que uma determinada época acreditava de forma unânime – ou pensava acreditar –, do que de seus conflitos, suas tensões, ou do desconforto semiconsciente que obscurece sua unanimidade.

*Homines non nascuntur, sed finguntur*, escreveu Erasmo – os homens não nascem, são modelados –, uma fórmula que poderia ser tomada como o lema da revolução humanista. A metáfora da modelagem pressupõe que a natureza de um homem é essencialmente informe, como cera, essencialmente neutra e, notemos de passagem, não maculada pela depravação original. Educação, no pensamento humanista, é a divisa impressa na cera macia da consciência. Já no início do século XV o humanista Vergerio fala da vantajosa elasticidade das mentes dos garotos jovens, e incita os pais a moldar seus filhos antes que aquela elasticidade seja perdida, “enquanto as mentes dos jovens estão vívidas e a idade deles flexível”.

Identifique em cada um desses trechos características do novo historicismo e analise o modo como Greenblatt apropriou-se dessas discussões em sua obra.

---

---

---

---

---

---

---

---

---

---

### *Resposta Comentada*

No primeiro trecho, pode-se perceber a presença de um entendimento de cultura bastante próximo da ideia de poética da cultura, sugerida por Greenblatt. A ênfase nas tensões sociais, nos desconfortos, implica uma definição de cultura que passa longe de uma ideia de homogeneidade. Esse entendimento é fundamental para Greenblatt. É a partir dele que o autor pensa o conceito de energia social. Já no segundo trecho, a noção de “modelagem do eu” é apresentada. Ou eu, ou o *self*, é apresentado como alguma coisa que se constitui a partir de uma relação do eu com o mundo. Cada um é autor do próprio eu, e inclusive escrever constitui uma forma importante de modelagem do eu.



## RESUMO

O novo historicismo constitui uma importante variação da historiografia contemporânea, que permite interpretar com mais cuidado o processo de produção e recepção das obras de arte do passado. Por meio do exame da obra de Stephen Greenblatt, o mais importante autor ligado a essa tendência, vimos como, por meio do emprego de categorias como “energia social” e “poética da cultura”, tornou-se possível compreender as complexidades da elaboração da obra de arte literária. Ao mesmo tempo, essa complexidade demanda uma nova forma de compreender a relação do autor com a obra. A noção de “modelagem do eu” permite lançar luz sobre a circulação de energia social, na medida em que o processo de produção de um texto é visto, também, como o processo de produção de uma personalidade.

## Informação sobre a próxima aula

Na próxima aula, você vai estudar o último assunto desta disciplina: “história intelectual”, no qual você vai ter um breve panorama sobre o tema com especial destaque para o contexto brasileiro.



# Aula 12

## A história intelectual

*Henrique Estrada Rodrigues*

## Meta da aula

Apresentar um breve panorama da “história intelectual”, com especial destaque para o contexto brasileiro.

## Objetivos

Esperamos que, ao final desta aula, você seja capaz de:

1. identificar algumas das principais vertentes da história intelectual no Brasil;
2. avaliar a especificidade de uma tradição intelectual que, no Brasil, pode ser agrupada e interpretada sob a chave do conceito de formação;
3. analisar os motivos pelos quais os autores pertencentes a essa tradição podem ser reconhecidos como “intelectuais públicos”.

## Pré-requisito

É importante retomar, previamente, a Aula 10 que fala sobre História dos conceitos.

## INTRODUÇÃO

Certa feita, um historiador francês, chamado Roger Chartier (2003), relembrou a dificuldade de se definir o que seria uma “história intelectual”. A dificuldade começava com o simples fato de que essa área do conhecimento, a rigor, teria diferentes designações nos mais diversos países, cada qual indicando objetos, métodos ou ênfases específicas de análise e interpretação. A historiografia americana, por exemplo, conhecia a designação *intellectual history* (história intelectual) desde, ao menos, o início do século XX, quando foi criado um campo de estudos chamado *New History* (Nova História). Por outro lado, essa mesma historiografia consolidara, desde os anos 30, uma nova disciplina, chamada de *history of ideas* (História das Ideias), cujo mais conhecido protagonista foi um autor, chamado Arthur Lovejoy. Essa disciplina teve grande repercussão a partir dos anos 40, graças à criação de uma revista, chamada *Journal of the History of Ideas* (Revista de História das Ideias), bastante influente desde então.

E isso ainda não é tudo. Chartier continua seu texto, lembrando que nenhuma das designações acima ganhou corpo nos países europeus. Na Alemanha, o termo *Geistesgeschichte* (podendo ser traduzido como “História do Espírito” ou mesmo “Ciências Humanas”) seria dominante. Na França, “história das ideias” jamais teria ganhado importância e a designação de “história intelectual” seria utilizada, quando associada a outras: “história da cultura intelectual” ou “história social dos intelectuais”, por exemplo. Na verdade, em solo francês, a expressão “história das mentalidades” fora dominante, graças à grande influência da tradição historiográfica que a teria desenvolvido: a tradição associada à conhecida Revista dos *Annales*.

Seja como for, Chartier levanta uma nova questão: a despeito dessas diferentes designações, será que o objeto de investigação dessas tradições historiográficas não seria o mesmo? Vejamos sua

resposta. De início, Chartier relembra as palavras de um historiador americano, chamado Robert Darnton. Para este historiador, a história intelectual compreenderia o estudo de três tópicos: a de pensamentos sistemáticos (como os tratados filosóficos), a de correntes de opinião e de difusão de ideias (como aquelas gestadas pela imprensa) e o estudo das visões de mundo (a exemplo das mentalidades coletivas). Em seguida, Chartier relembra as palavras de um autor, chamado Jean Ehrard, que circunscreve o campo da história intelectual em três vertentes específicas: a dos pensamentos e da sensibilidade, a da opinião coletiva e a dos grandes sistemas de mundo.

Ora, conclui Chartier, no fundo todas essas definições teriam algo em comum: por história intelectual entende-se o estudo das formas de pensamento. Na verdade, é possível que as diferentes tradições historiográficas, as diferentes formas de se nomear o estudo desse objeto (formas de pensamento) sejam fruto de diferentes modos de valorar o que seria mais ou menos significativo (a opinião coletiva ou as obras específicas de grandes autores, como Marx ou Platão? tratados sistemáticos ou correntes de opinião veiculadas em jornais, canções ou panfletos? o discurso escrito ou o discurso oral?). A partir disso, talvez ainda seja possível destacar outro dado, qual seja, o fato de que essas diferentes tradições privilegiam a inscrição do pensamento sob a forma textual. Esse último dado é apenas sugerido pelo texto de Chartier, mas vale a pena que nos detenhamos um pouco mais sobre ele.

Dizendo de outra maneira: ainda que se reconheça que nem toda produção intelectual reduz-se a “texto escrito” – um quadro de Portinari ou um filme mudo de Chaplin não teriam “boas ideias”? –, os historiadores da vida intelectual (ou dos intelectuais) privilegiam, como fonte de pesquisa, as fontes escritas. Mesmo quando eles reconhecem que canções podem veicular ideias – como uma ideia de liberdade, nas canções de protesto posteriores ao golpe civil-militar no Brasil de 1964 –, a ênfase recai sobre a letra da música. Mesmo que a oralidade seja reconhecida como importante, o registro escrito é privilegiado no estudo e na interpretação das ideias.

Fiquemos, então, circunscritos a esse campo específico de abordagem. Tomemos a história intelectual como um campo de investigação historiográfica, voltado a analisar formas de pensamento, ou melhor, correntes de opinião ou de ideias, veiculadas em discursos escritos. Ao menos, esse recorte tem a vantagem de fazer, justamente, isto: oferecer um recorte plausível, sem o qual correríamos o risco de nos perder numa infinidade de possibilidades. Mas esse recorte ainda não resolveria todos os nossos problemas. Pois, como circunscrever um campo de estudos que, como bem notou Chartier, ainda assim teria, ele próprio, uma história plural? Diante dessa dificuldade, Chartier, em seu texto, tratou logo de elaborar mais um recorte. Depois de relembrar, de forma introdutória, aquelas diferentes tradições nacionais – recordando: a americana, a francesa e a alemã –, seu texto termina por se concentrar numa análise específica da tradição francesa.

Nesta aula, seguiremos essa última sugestão, embora caminhemos para um lado um pouco diferente, qual seja, rumo à história intelectual tal como ela tem sido praticada no Brasil. Nesse sentido, seguiremos três passos. Em primeiro lugar, será o caso de esboçar um panorama bem introdutório sobre, por assim dizer, a “história intelectual” no Brasil. Em seguida, faremos um pequeno exercício de “história intelectual”, ou melhor, tentaremos demonstrar como um conceito bem específico – o conceito de “formação” –, fora decisivo para a construção de certo “estilo” de produção intelectual no Brasil. O terceiro e último passo será apenas um desdobramento do anterior. Trata-se de analisar como esse conceito de “formação” determinou certo “estilo de pensamento” no interior da própria historiografia brasileira.

## **História intelectual no Brasil**

Pode-se dizer que, nos dias de hoje, a designação “história intelectual” tem ganhado alguma relevância na pesquisa universitária, feita no Brasil. Uma breve consulta na Internet permite

que encontremos, por exemplo, dois importantes grupos de pesquisa que assumem essa nomenclatura. O primeiro, contando com historiadores, como Astor Antônio Diehl (professor da Universidade de Passo Fundo/RS) e Benito Schmidt (da Universidade Federal do Rio Grande do Sul) entre outros, está inscrito no diretório de pesquisas do Conselho Nacional de Pesquisa (CNPq) com o nome de “História intelectual, história dos intelectuais e historiografia”. O segundo grupo refere-se a um conjunto de professores universitários que, sob a coordenação geral da historiadora Sara Albieri, formou uma linha de pesquisa, nomeada “Núcleo de Estudos em História da Cultura Intelectual”, com sede na Universidade de São Paulo (USP). Vejamos como esses grupos apresentam-se, uma vez que esse parece ser um bom indício sobre o que entendem por “história intelectual”.



Os dois grupos de pesquisa aqui identificados têm em comum a preocupação de definir um espaço interdisciplinar de trabalho, além de consolidar espaços para a pesquisa, produção de textos e seminários sobre a história intelectual. Informações sobre os mesmos podem, inclusive, ser obtidas em suas respectivas páginas na Internet: Fonte: <http://dgp.cnpq.br/buscaoperacional>; Fonte: <http://histint.vitis.uspnet.usp.br/>

O primeiro grupo justifica dessa maneira seu projeto, tal como é possível ler no *site* do CNPq: “a história intelectual, situada na confluência de diferentes domínios de análise, tem por ambição ‘pensar, conjuntamente, as transformações dos conceitos e de universo social’” (Koselleck). Veja, pois, que os pesquisadores desse projeto delimitam seu horizonte teórico a partir de uma referência ao historiador alemão Koselleck, referência central da chamada



“história dos conceitos”, que você já estudou na Aula 10 sobre a “História dos conceitos”: Já o segundo grupo de pesquisa, sediado na USP, buscaria “promover pesquisa e o intercâmbio de alto nível em História da Cultura Intelectual, campo com amplo espectro de temas e problemas, situado no entrecruzamento da história das ideias, da filosofia, das ciências e da cultura”. Os pesquisadores desse projeto, pois, optaram por definir um amplo espectro de referências quando tentam definir o que seria a área da história intelectual.

De certa maneira, a primeira impressão que fica desses dois exemplos é que o campo da “história intelectual” seria uma espécie de grande guarda-chuva, embaixo do qual muitas áreas encontram abrigo – desde a história dos conceitos até uma história das ciências. Diante dessa relativa indefinição, como pensar a especificidade da área? Talvez fosse interessante deixar de lado qualquer propósito de criar uma definição unívoca da área, embora pudéssemos abordá-la de um ângulo que parece promissor, qual seja, o da própria história da “história intelectual” no Brasil. Afinal, como tentaremos demonstrar, com essa história seria possível reconhecer não apenas diferentes perspectivas de abordagem, como também seus mais importantes frutos desde, ao menos, as primeiras décadas do século XX, quando o Brasil opta pela especialização da pesquisa científica, através do ensino universitário.



Sabe-se que, durante o período colonial, os luso-brasileiros que desejavam realizar estudos superiores dirigiam-se para a Europa, especialmente para a Universidade de Coimbra, em Portugal. Em território brasileiro, o governo metropolitano havia proibido a instalação de universidades. O Ensino Superior, no Brasil, começa a ganhar corpo, a partir da vinda da família real, em 1808. Desde então, muitos cursos foram fundados,

a exemplo das Escolas de Medicina de Salvador (fevereiro de 1808) e do Rio de Janeiro (novembro de 1808) ou das Escolas de Farmácia (1839) e de Minas (1876) em Ouro Preto. Mas, no Brasil, a organização do curso superior sob a forma universitária só ocorrerá, efetivamente, no século XX. Em 1920, por exemplo, foi criada a Universidade do Rio de Janeiro. Essa foi uma iniciativa muito incipiente, uma vez que somente a partir de 1931, com a elaboração do “Estatuto das Universidades Brasileiras”, é que um sistema de Ensino Superior universitário ganha forte estímulo. Para haver “Universidade”, estipulava-se a obrigatoriedade de pelo menos três entre os seguintes cursos: Direito, Medicina, Engenharia, Educação, Ciências e Letras. O objetivo era o de estimular a investigação científica e formar uma elite técnico-científica. Sob esses parâmetros, pode-se dizer que uma das primeiras grandes instituições criadas foi a Universidade de São Paulo, em 1934.



**Figura 12.1:** Faculdade de Medicina da Bahia.

Fonte: [http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Faculdade\\_medicina\\_bahia.jpg](http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Faculdade_medicina_bahia.jpg).

De fato, um breve retrospecto dessa história – a história da “história intelectual” – seria capaz de nos mostrar suas principais vertentes. Nesse sentido, recuperemos o retrospecto, proposto pelo historiador Jose Murilo de Carvalho, realizado em um texto, chamado “História intelectual no Brasil: a retórica como chave de leitura” (2000). Esse texto é capaz de nos oferecer um ótimo panorama sobre os percursos da história intelectual no Brasil.

José Murilo parte da tese de que a história intelectual no Brasil desenvolveu-se, a partir de três tipos de abordagem. Vamos a elas. A primeira teria como principal característica destacar o autor das ideias – o pensador, por assim dizer. Nesses casos, estamos diante de trabalhos que ora apresentam uma espécie de síntese das principais ideias do autor estudado, ora explicam essas ideias, situando o pensador num determinado contexto social. Esse tipo de abordagem floresceu, especialmente, nas diversas histórias do pensamento político, jurídico, filosófico, sociológico que ainda encontramos por aí. Um exemplo bem conhecido é o de Antonio Paim e a sua *História das ideias filosóficas no Brasil*, muito lida nos anos 1960 e 1970. Além disso, vale a pena destacar outra característica desse tipo de história. De fato, continua José Murilo, uma vez que muitos pensadores compartilham as mesmas ideias, os historiadores buscaram, frequentemente, agrupá-los em correntes específicas de pensamento. Esse é o caso, notadamente, de manuais clássicos de histórias do pensamento liberal, socialista, republicano, anarquista, entre outras. Que se recorde um professor de Filosofia da Universidade de São Paulo, chamado João Cruz Costa, que ficou conhecido com a sua obra sobre *O positivismo na República*, de 1956.

A segunda grande abordagem da história intelectual no Brasil, segundo José Murilo, estaria mais próxima dos cientistas sociais ou de historiadores fortemente influenciado por uma perspectiva mais sociológica. Dizendo em outros termos, a principal diferença com relação à primeira abordagem é que, agora, não se trata mais de fazer grandes panoramas sobre a “história das ideias filosóficas no

Brasil”, como a de Paim, ou estudos como aquele sobre o “positivismo na República”, de Cruz Costa. “Predomina o esforço, agora mais sistemático do que no grupo anterior, de interpretar as ideias como ideologias vinculadas a interesses de grupos e classes sociais, ou mesmo do Estado” (CARVALHO, 2000, p. 124).



### Definindo Ideologia

Por ideologia, o dicionário Aurélio compreende:

1. Ciência da formação das ideias (...). 2. Filos. Pensamento teórico que pretende desenvolver-se sobre seus próprios princípios abstratos, mas que, na realidade, é a expressão de fatos, principalmente sociais e econômicos, que não são levados em conta ou não são expressamente reconhecidos como determinantes daquele pensamento (Aurélio, 1975).

Já no *Dicionário de política*, seus organizadores – Bobbio, Matteucci e Pasquino – lembram que o conceito é de difícil definição, razão pela qual o verbete “ideologia” ocupa quase 13 páginas do livro. Mas os autores reconhecem, ao menos, dois sentidos prioritários, muito próximos daqueles indicados pelo Aurélio: ora o conceito remeteria a um sistema de crenças e ideias, ora seria usado para criticar uma espécie de “falsa consciência” das relações de dominação entre as classes sociais.

Trata-se, como se pode ver, de um tipo de abordagem que, embora continue atenta aos grandes pensadores ou grandes correntes de pensamento, interessa-se mais pela reconstrução dos contextos de produção e veiculação das ideias, bem como pela identificação dos

interesses que determinam as escolhas intelectuais dos pensadores e de suas diferentes visões de mundo. Esse é o caso, por exemplo, de uma obra como *Ideologia da cultura brasileira (1933-1974)*. Publicada por Carlos Guilherme Mota em 1978, seu título – que inclui o conceito de ideologia – já sugere a perspectiva de análise.

Por fim, a terceira abordagem seria mais recente, produto, em grande parte, de teses universitárias influenciadas seja pelos novos métodos provenientes da história da cultura intelectual, da história das mentalidades ou da história social das ideias – tal como indicadas por Chartier na introdução desta aula –, seja pela atenção que os historiadores passaram a dar, a partir dos anos 60, às estratégias discursivas e às formas literárias do discurso intelectual. Um livro como *Ideias em movimento: a geração de 1870 na crise do Brasil-Império* – tese de doutorado, defendida na USP, no ano de 2000 – é bem representativa dessa nova abordagem. Nessa obra, Ângela Alonso analisa como intelectuais brasileiros do final do período imperial teriam “reformulado” conceitos, vindos da Europa a partir dos seus usos em um novo contexto, notadamente durante as lutas políticas do final do XIX. Aliás, vale notar que o próprio texto de José Murilo, que estamos comentando, seria bem representativo dessa nova abordagem historiográfica. Afinal, depois de terminar seu panorama sobre a história da “história intelectual” no Brasil – e que aqui reconstituímos a largos passos –, José Murilo continua o ensaio tentando desvendar uma nova perspectiva para a história intelectual. Trata-se, no caso, de analisar as estratégias discursivas dos intelectuais brasileiros, cujo “estilo de pensar” se caracterizaria por uma natureza profundamente retórica.



“Quanta retórica!!”, às vezes se diz de alguém que tem muita “lábria” (para lembrar uma gíria bem usual). Ou seja, retórica indicaria aquela capacidade de falar muito sem dizer coisa alguma.

Mas, a despeito desse significado negativo, é bom lembrar que “retórica” aponta para uma modalidade de saber muito antiga. Na verdade, esse saber fora central na experiência dos antigos gregos e romanos. De fato, a antiguidade clássica testemunha uma atenção muito grande com a linguagem escrita e oral, com seus usos, com suas estratégias argumentativas. Razão pela qual a linguagem acabou se transformando em objeto de constante reflexão. A retórica entraria justamente aí. Ela indica, em linhas bem gerais, uma arte do convencimento, da persuasão, a partir da qual os recursos da linguagem passam a ser estudados sistematicamente, como pode ser visto, por exemplo, em uma obra como a do filósofo grego Aristóteles, conhecida, justamente, como Retórica. Aliás, vale lembrar que essa “arte” foi muito importante até o século XIX, como demonstra José Murilo de Carvalho no texto que estamos usando nesta aula (disponível na Internet em <http://www.ifcs.ufrj.br/~ppghis/pdf/topoi1a3.pdf>)

Ora, o que se pode perceber é que essa terceira e última abordagem tem muitas afinidades com aqueles dois grupos de pesquisa que identificamos no início deste capítulo, a saber, o grupo inscrito no diretório de pesquisas do CNPq (“História intelectual, história dos intelectuais e historiografia”) e o “Núcleo de Estudos em História da Cultura Intelectual” (sediado na USP). Razão pela qual o próprio texto de José Murilo, preocupado em identificar e analisar certo “estilo brasileiro de pensamento”, parece bem sugestivo para a continuidade de nossa aula. E isso porque essa noção de “estilo de pensamento” oferece-nos uma importante chave de leitura para uma das vertentes mais interessantes de certa produção intelectual, tradicionalmente conhecida como “pensamento social brasileiro”.

Em geral, essa designação é usada para identificar um conjunto de autores que, na primeira metade do século XX, elaborou grandes ensaios de interpretação sobre o Brasil, a exemplo de Sérgio Buarque de Holanda, Gilberto Freyre, Caio Prado Júnior, Antonio Candido. Nesse sentido, essa tradição pode se prestar muito bem para um exercício introdutório de “história intelectual”, preocupado em identificar e analisar qual seria o “estilo de pensamento” desses autores. Mas, então, que estilo seria esse? Malgrado diferenças específicas, todos eles trataram de pensar a história do Brasil a partir de uma perspectiva bem específica, pautada pelo conceito de “formação”. É isso que se verá nas próximas partes desta aula. Primeiro, faremos em pequeno esboço sobre o sentido desse conceito. Em seguida, analisaremos seu papel na delimitação de um universo historiográfico dos mais significativos da história intelectual no Brasil. Ao fim, espera-se que esse pequeno exercício possa oferecer um exemplo possível – ainda que parcial e limitado – de “história intelectual”.



---

### Atende ao Objetivo 1

1. Na primeira parte do texto, você viu diferentes práticas de pesquisa para uma “história intelectual”. Identifique e descreva as principais características de duas dessas vertentes historiográficas.

---

---

---

---

---

---

---

---

---

---

---

---

### *Resposta Comentada*

A partir de José Murilo de Carvalho, é possível identificar, de início, uma vertente da história intelectual que, no Brasil, foi fortemente influenciada por uma perspectiva mais próxima da Sociologia. Essa vertente teria se destacado, sobretudo, por pensar as ideias como ideologias, vinculadas a interesses de grupos, de classes sociais ou do Estado. Uma segunda vertente importante seria bem representada pelo próprio José Murilo de Carvalho. Esse historiador estaria bem atento a uma história da cultura intelectual que destaca as estratégias discursivas (ou retóricas) na formulação e transmissão das ideias. Nesse sentido, José Murilo de Carvalho é representativo de uma vertente de pesquisa que associa a “história intelectual” a uma pesquisa, preocupada em identificar e analisar, em certos textos ou autores, o que ele próprio chamou de “estilo de pensamento”.

---

## **O conceito de formação**

A importância do conceito de formação para a tradição intelectual acima identificada é facilmente reconhecida, quando se repara no próprio título ou subtítulo de muitas obras publicadas. Que se recorde alguns livros bem conhecidos: de Gilberto Freyre, *Casa-Grande e Senzala* (1933) tem como subtítulo “formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal”; o livro clássico de Caio Prado Júnior, de 1942, chama-se *Formação do Brasil contemporâneo*; o de Celso Furtado, de 1959, ganhou o nome



de *Formação econômica do Brasil*; de 1959 também é a primeira edição de *Formação da literatura brasileira*, de Antonio Candido. Há ainda outros livros que não levam a palavra “formação” em seus títulos, mas que adotam uma chave explicativa para a história que compartilha o ponto de vista das obras citadas acima. É o caso, por exemplo, de *Populações meridionais do Brasil* (de Oliveira Vianna, publicado em 1920) ou de *Raízes do Brasil*, de Sérgio Buarque de Holanda (1936). Diante desse amplo conjunto de obras, como abordá-las? Como em nossa aula se trata sempre de fazer recortes específicos, façamos mais um.

Delimitemos, claramente, qual será nosso objeto de análise. Ao falarmos numa certa “ideia de formação na historiografia brasileira”, estamos nos referindo a um contexto específico do chamado “pensamento social brasileiro” que compreende um conjunto de obras publicadas entre os anos 1920 e os anos 1950 do século passado. Certamente, a ideia de formação continuou a aparecer em muitas obras, publicadas bem depois dos anos 1950. *Os donos do poder*, por exemplo, de Raymundo Faoro, cuja edição definitiva é dos anos 1970, tem como subtítulo “formação do patronato político brasileiro”; também é o caso de nos lembrarmos de *O povo brasileiro*, de Darcy Ribeiro, publicado em 1995, com o seguinte subtítulo: “a formação e o sentido do Brasil”. Mas essas últimas obras já seriam casos isolados de certo “estilo de pensamento” que utiliza o conceito de formação para compor grandes sínteses de interpretação sobre o Brasil, talvez os últimos grandes suspiros desse “estilo” de escrita da história.

Posto isso, duas questões podem ser feitas, a partir das obras aqui citadas:

1ª) por que tantos autores teriam usado o conceito de formação, como chave explicativa de suas respectivas obras?

2ª) por que a ideia de formação floresceu, notadamente, entre os anos 20 e 50 do século passado, declinando a partir dos anos 1960?

Essas questões darão o norte da sequência desta aula, cujo percurso deverá cumprir duas etapas bem específicas: em primeiro lugar, é o caso de definir, especificamente, o que esses autores compreenderam pelo conceito de formação; em seguida – e que corresponderá à última parte desta aula –, caberá analisar duas coisas: de um lado, as razões que levaram esses intérpretes do Brasil a falarem em “formação” numa conjuntura histórica específica, transcorrida entre os anos 20 e 50; de outro, as razões para o progressivo abandono da ideia de “formação”, como chave explicativa da história do Brasil, algo possível de ser notado, sobretudo, a partir dos anos 1960. Então, comecemos com um percurso bem panorâmico pela própria história do conceito de “formação”.

Este conceito, na verdade, evoca múltiplas referências, todas elas apontando para um patrimônio intelectual que, certamente, pertencia ao repertório dos autores aqui assinalados. Sem pretensão de esgotar o tema, cito apenas três matrizes fundamentais para se compreender o sentido da formação, tal como fora mobilizado pelo pensamento social brasileiro. Em primeiro lugar, é importante lembrar as origens gregas do conceito. Já na Grécia Clássica, “paideia” era o termo que, evocando a ideia de “formação”, desenhava múltiplos sentidos: civilização, cultura, tradição, literatura, educação. Educação e cultura, a rigor, constituíam um ideal consciente que, corporificado na literatura e na filosofia, fazia das leis e dos costumes em comuns objetos de intensa investigação. Recorde-se, aliás, que “investigação”, “indagação” também eram significados possíveis da própria ideia de “história”, que, assim, assumia seu lugar na “paideia” – ou melhor, na formação – do homem grego. Aliás, é sempre bom reparar que esse termo – “paideia” – não está de todo distante do nosso cotidiano. Você, certamente, já consultou na Internet algum verbete da Wikipédia. Repare na formação dessa palavra: “wiki” é um termo de origem havaiana que significa “rápido”; mas “pédia”, por sua vez, vem justamente do nosso grego paideia, com todos os sentidos possíveis elencados acima. Repare, nesse sentido, como “paideia” está presente em uma palavra como Enciclopédia (do grego *egkyklopaideía* – e o slogan da Wikipédia é, justamente, “enciclopédia livre”).



**Figura 12.1:** Rafael Sanzio e a obra “A Escola de Atenas”: Este afresco exibe 56 sábios de diferentes épocas, como Aristóteles, Sócrates ou Epicuro, como se fizessem parte de uma mesma “Escola”.

Fonte: [http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Escola\\_de\\_atenas\\_-\\_vaticano.jpg](http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Escola_de_atenas_-_vaticano.jpg).

Em segundo lugar, cabe reconhecer que a ideia de formação conheceria novo e vigoroso uso durante o Renascimento, notadamente entre as cidades italianas dos séculos XV e XVI. E isso não ocorrera por acaso. Pois, nessa época, os chamados humanistas italianos retomaram uma intensa reflexão sobre a vida cívica e política, sobre os valores associados às decisões coletivas na cidade, em contraposição ao ideal de vida contemplativa, sancionado pelo Cristianismo ao longo da Idade Média. Razão pela qual a formação dos humanistas incluía um conjunto de disciplinas que, passando pelo estudo das gramáticas grega e latina, da retórica, da poesia ou da filosofia moral, visavam capacitar o educando para intervir nos assuntos da cidade. E a escrita da história, mais uma vez, não ficou alheia a esse movimento de renovação. Maquiavel, por exemplo, foi autor não só de *O Príncipe*, mas também de uma *História de Florença*, com a qual procurou reinterpretar a identidade de sua cidade sob a chave de uma história exemplar. Entre outras coisas, Maquiavel rememorava e elogiava feitos exemplares como modelo para a formação do cidadão.

Por fim, e chegando a um universo intelectual um pouco mais próximo de nossos historiadores, é o caso de lembrar a retomada da ideia de formação na literatura alemã do final do século XVIII e início do XIX, e que parece ter encontrado nos chamados “romances de formação” seus representantes mais notórios. Certamente, o romance exemplar é aquele conhecido como *Os anos de aprendizagem de Wilhelm Meister*, de Goethe, cuja história (publicada no final do século XVIII) narra a difícil reconciliação entre um indivíduo problemático, guiado por certo ideal de vida, e uma realidade social concreta que teima em colocar sucessivos obstáculos ao seu idealismo.



Goethe (1749-1832) é uma das figuras principais da literatura alemã e do romantismo europeu.

Foi autor de obras muito lidas e influentes, como *Fausto* e *As afinidades eletivas*. Publicado em duas partes (em 1795 e 1796), o romance sobre *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister* foi bem recebido em sua época. O livro conta as aventuras de Wilhelm Meister, que, contrariando as expectativas de sua família burguesa, junta-se a um grupo de artistas do teatro, com os quais passa a viver, viajar e passar por uma série de encontros e desencontros. Ao narrar essa trajetória, Goethe desenha um amplo painel da vida de seu tempo. Atualmente, é possível encontrar duas boas traduções do livro para o Português. Uma delas foi publicada, no



Brasil, pela Editora 34. A outra foi publicada em Portugal pela editora Relógio D'Água.

Fonte: [http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Goethe\\_1791.jpg](http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Goethe_1791.jpg).

É nessa tensão entre interioridade e mundo, entre subjetividade e realidade concreta que o romance desenha os “anos de aprendizagem” – ou seja, os anos de “formação” – de seu herói. De resto, é sempre bom lembrar que, em alemão – a língua de Goethe –, um termo muito usado é o de *Bildung*, palavra que, assim como o grego “paideia”, pode ser traduzido de muitas maneiras: cultura, formação, educação, aprendizagem, entre outras.

Posto isso, dois aspectos podem ser destacados, a partir desse breve percurso. Em primeiro lugar, como visto, o conceito de formação implica, sobretudo em suas matrizes grega e renascentista, uma referência específica às condições de possibilidade da vida política. Nesse sentido, um olhar para a história intelectual que mobiliza a ideia de formação não está falando de coisas mortas, mas de tudo aquilo que, vindo do passado ou da tradição, ainda formaria um conjunto de referências e valores capazes de intervir na vida pública dos homens presentes. Em segundo lugar, quando nos lembramos do romance de formação de Goethe, o que se percebe é que as referências à vida pública, à formação do cidadão ou aos acontecimentos retumbantes da história são repensados sob a luz de um drama específico. Esse é o drama de um indivíduo isolado, em permanente confronto com seus limites ou possibilidades, confronto esse que descortinaria o sentido de sua vida.

Mas o que tudo isso teria a ver com o “estilo de pensamento” daqueles intelectuais brasileiros, com a forma como eles mobilizaram o conceito de formação para suas respectivas obras historiográficas? Certamente, duas coisas. Em primeiro lugar, a leitura de autores, como: Gilberto Freyre, Sérgio Buarque, Celso Furtado, Caio Prado, entre outros, deixaria claro uma preocupação central com os destinos da vida política no Brasil, notadamente com as chances ou os obstáculos de um país, como o Brasil – de origem colonial e escravocrata – tratar com igualdade seus cidadãos e democratizar a sociedade e suas instituições. Nesse sentido, pode-se dizer que, quando usam o conceito de formação, o fazem evocando uma referência mais próxima do universo grego e renascentista (ou

melhor, humanista). Entretanto, o interessante é que todos eles também evocam algo da *Bildung*, tal como elaborada por Goethe. Em Goethe, é o “sentido de uma vida individual” que estava em jogo; entre os historiadores brasileiros, é o sentido de outra individualidade histórica – a nação brasileira – que movimenta tantas obras historiográficas.

Em outros termos, para os intelectuais brasileiros aqui citados, nossa formação sempre pareceu transitar num permanente descompasso entre o que efetivamente somos – um país de origem colonial e escravocrata – e o que gostaríamos de ser – moderno, urbano e industrial, uma nação grande e de futuro. Nossos historiadores, certamente, construíram diferentes interpretações para esse descompasso. Entretanto, autores tão diferentes, como Caio Prado Júnior e Gilberto Freyre, têm em comum o fato de assumirem esse “drama histórico” como o ponto de vista de apreciação de nossa história, ponto de vista este que, com o conceito de formação, definiu um estilo de pensamento bem característico de nossa vida intelectual – ao menos, bem característico de uma tradição intelectual preocupada em pensar o que seria ou deveria ser, afinal de contas, um país como o Brasil. Vejamos, pois, essa questão mais de perto na última parte desta aula.



---

## Atende ao Objetivo 2

2. Faça um pequeno verbete sobre o conceito de “formação”, demonstrando de que maneira ele pode ser pensado como característico de certo estilo de pensamento dos intelectuais brasileiros.

---

---

---

---

---

---

---

---

---

---

---

---

---

---

---

---

### *Resposta Comentada*

O conceito de formação tem, ele próprio, uma história. Nesse sentido, é possível identificar, ao menos, quatro referências específicas:

1ª) a primeira remete ao conceito grego de paideia, de difícil tradução, mas que sugere intercâmbios possíveis entre as esferas da cultura e da educação, da ética e da política;

2ª) a segunda referência evoca o contexto do Renascimento, que associa a ideia de formação aos ideais cívicos e humanistas;

3ª) a terceira diz respeito aos chamados romances de formação, que descrevem uma contínua tensão entre um indivíduo problemático e os obstáculos colocados pelo mundo;

4ª) por fim, formação remete ao próprio pensamento social brasileiro, ou seja, tal conceito permite identificar um estilo de pensamento característico desse universo intelectual.

---

## **Os intelectuais brasileiros e o sentido da formação**

Até agora, tocamos apenas de leve em um dos aspectos mais significativos da ideia de formação, tal como mobilizada pelo pensamento social brasileiro. E esse aspecto está vinculado ao contexto

que viu florescer um conjunto enorme de obras historiográficas que mobilizaram tal ideia, vale dizer, ao período que vai dos anos 1920 ao final dos anos 1950 do século XX. Não se trata, aqui, de mera coincidência e a própria leitura das obras já citadas permitiria descortinar algumas razões desse florescimento, num contexto histórico tão específico. Vamos diretamente ao ponto: todos os autores aqui evocados – Caio Prado, Gilberto Freyre, Sérgio Buarque, Celso Furtado etc. –, bem como suas respectivas, reconstroem as linhas mestras da evolução do Brasil num contexto – repito, dos anos 1920 aos 1950 – em que o Brasil parecia romper com os fundamentos mais tradicionais de sua vida econômica, política e social.

Nessas décadas, como se sabe, o Brasil urbanizava-se rapidamente – só ao longo dos anos 1950, a maioria da sua população passou a viver nas cidades e não mais, no campo. Esse período também deixou claro que o Brasil, através de uma incipiente industrialização, modificava profundamente toda sua estrutura produtiva. Em síntese, era todo um mundo rural, era toda uma vida econômica, baseada na produção agrícola – uma economia de tipo e de origem colonial, muitos diziam na época – que parecia ir ficando para trás. Havia, pois, a sensação de que mudanças profundas aconteciam no país. Em outros termos, os autores acima citados mobilizam a ideia de formação num contexto em que discernem que algo novo poderia se realizar no país, como se o tempo da história, no momento em que escreviam suas obras, tivesse criado as condições possíveis para a dissolução de nossas tradições mais arraigadas. É o século XX, com a consolidação do trabalho livre, com a urbanização e com a industrialização que estaria operando nossas mais profundas rupturas. Nesse sentido, caberia perguntar: por que nossos autores procuraram investigar a formação do Brasil e de sua identidade num momento em que os legados da tradição pareciam destinados, justamente, a desaparecer ou a se transformar radicalmente?

Para responder essa pergunta, talvez seja interessante descortinar um pouco mais a maneira como a ideia de formação deu uma forte ossatura para diferentes interpretações sobre os



legados de nossos antepassados, sobre os traços constitutivos de nossa formação num contexto em que o passado não parecia mais oferecer critérios seguros para quem quisesse intervir nos destinos do país. Dois autores, certamente, podem servir aos nossos propósitos, uma vez que indicam paradigmas opostos sobre os modos de se operar com o conceito de formação num contexto histórico de ruptura da tradição. São eles: Oliveira Vianna e sua obra *Populações meridionais do Brasil* (1920); Celso Furtado e seu livro *Formação econômica do Brasil*.

a) Oliveira Vianna. Intelectual e homem público, teve participação destacada junto ao Ministério do Trabalho do Estado Novo de Getúlio Vargas (1937-1945). *Populações meridionais do Brasil* é a sua primeira (e talvez mais importante) obra. Publicada em 1920, muito lida e influente até os anos 1960, seu pressuposto é bem claro: a república federativa brasileira, tal como edificada com o fim da monarquia e a proclamação da República, importara princípios liberais e democráticos, leis e instituições, incompatíveis com a tradição brasileira, de origem rural e oligárquica. A consequência dessa tese é evidente: em *Populações meridionais do Brasil* – uma síntese de nossa história social, do século XVI ao século XIX –, o autor opera com o conceito de formação para descortinar, nas linhas evolutivas de nossa sociedade, a ausência de tradições democráticas. Para o autor, a democracia, no Brasil, seria uma ideia fora de lugar. Do que precisamos, diria Vianna em outro livro, “é do Presidente único que não divida com ninguém sua autoridade” (In: *O idealismo da constituição*, apud Faoro, p. 11). O exemplo a ser seguido viria do próprio passado, notadamente da tradição centralizadora do Imperador Pedro II, exemplo inequívoco da necessidade de um Estado forte capaz de organizar nossa vida nacional e educar povos incultos e bárbaros, tanto os antigos déspotas rurais dos grandes latifúndios como uma população mestiça e, por isso, considerada por Vianna como racialmente inferior. Ou seja: escrevendo a obra acima citada durante o período da chamada Primeira República (1889-1930) – que parecia romper com nosso passado centralizador, vindo

da monarquia brasileira –, a ideia de formação, em Vianna, assume uma feição profundamente tradicionalista; diante do novo que se abre ao seu olhar, é para o passado – o Segundo Reinado de Pedro II – que ele se volta, buscando na figura de Pedro II o exemplo de uma pedagogia política centralizadora. Não por acaso, Oliveira Vianna é considerado um autor central do chamado “pensamento autoritário – ou antidemocrático – brasileiro”.

b) Celso Furtado. Furtado tem algo em comum com Vianna: ele também foi um intelectual e homem público; teve atuação destacada nos governos JK e João Goulart. Mas, diferente de Vianna, suas convicções eram mais republicanas e democráticas. Por isso, foi condenado ao exílio quando militares e civis – muitos dos quais leitores de Oliveira Vianna – deram fim ao governo Goulart, com o golpe de 1964. Sua obra mais famosa é a *Formação econômica do Brasil*, na qual analisa a evolução dos grandes ciclos econômicos de uma economia de tipo colonial, vale dizer, voltada a abastecer o mercado externo com produtos primários – cana-de-açúcar, minério, café, borracha etc. Furtado também detecta, a partir do período republicano, um mundo em ebulição, sobretudo a partir do final dos anos 1920. Desde então, lembra o autor, os processos incipientes de industrialização e de constituição de um mercado interno lançaram as bases para se completar a tarefa inconclusa da independência política de 1822: a nossa verdadeira emancipação econômica. Nesse ponto, pois, ele se afasta de Vianna. A interpretação de Furtado não é tradicionalista. Sua contribuição – teórica e política – deu-se no sentido de legitimar (ou mesmo acelerar) esse processo de ruptura com os fundamentos coloniais de nossa vida econômica, sem apelar a um estado autoritário como o promotor do progresso. Nesse sentido, se Furtado também trabalha com o conceito de formação para pensar a nossa história, assim o faz para identificar o ponto de chegada desse processo formativo, vale dizer, um presente urbano e industrial que, a partir dos anos 1950, tinha plenas condições de emancipar o país das teias que o prendiam a uma situação de dependência econômica e de subdesenvolvimento. Antes de ser tradicionalista, pois, Celso Furtado é um reformista.

Como se vê, o conceito de formação é próprio de um “estilo de pensamento” que, na vida intelectual brasileira, tem muito pouco de um ideal de objetividade científica.



Como lembra a filósofa Hannah Arendt, durante muito tempo – especialmente a partir do século XIX –, muitos intelectuais pensaram a “objetividade científica” da pesquisa historiográfica como uma espécie de “abstenção”, da parte do historiador, em julgar ou em atribuir qualquer tipo de valor ao curso dos eventos revelados pelas fontes documentais. Mas há muito tempo esse ideal de objetividade vem recebendo as mais diversas críticas. Por exemplo: a própria seleção das fontes primárias implicaria escolhas, portanto, já disporia o curso dos eventos segundo critérios que nada teriam daquela tão desejada abstenção (ARENDT, 1992, pags. 79-80).

Isso não significa dizer que autores como Furtado e Vianna trataram de “romancear” a nossa história. O que se pode dizer é que, sob a chave da formação, uma história de nossa história intelectual (que é o que estamos fazendo aqui) parece se deparar com um estilo muito específico de escrita política sobre o Brasil. Em outros termos, os autores até agora elencados quiseram que suas respectivas obras pudessem, de alguma maneira, ter alguma eficácia sobre os destinos do país. Por essa razão, eles foram muitas vezes chamados de “intelectuais públicos”. Aliás, se levarmos a sério a própria origem da palavra intelectual, talvez seja justamente por isso que suas obras e suas respectivas intervenções na cena brasileira se prestam tão bem a um exercício de “história intelectual”.



Segundo o Dicionário de política de Bobbio, Matteucci e Pasquini, o adjetivo “intelectual” (de origem latina) virou substantivo, pela primeira vez, em meados do século XIX, na Rússia, quando foi inventado o termo *intelegenciya* para indicar um grupo social particular. Mas o termo

logo se generalizou para designar a classe culta (...). Cerca de 40 anos depois desta primeira forma de substantivação, apareceu uma segunda em língua francesa, com o termo *intellectuels*. (...) seu registro de nascimento, isto é, sua oficialização, remonta ao célebre ‘Manifesto dos intelectuais’, publicado no jornal “Aurora” de 14 de janeiro de 1898. (...) Ainda hoje, de fato, indicar uma pessoa como intelectual não designa somente uma condição social ou profissional, mas subentende a opção polêmica de uma posição ou alinhamento ideológico, a insatisfação por uma cultura que não sabe se tornar política ou por uma política que não quer entender as razões da cultura” (BOBBIO, 2004, p.637).

Nesse sentido específico, não é por acaso que a ideia de formação – enquanto um estilo de pensamento – começa a refluir como chave da historiografia à medida que a pesquisa profissionaliza-se e especializa-se nas faculdades de história e em seus respectivos programas de pós-graduação, sobretudo a partir dos anos 1960. A gradativa profissionalização da pesquisa historiográfica corresponde, de fato, ao progressivo abandono da categoria de formação, enquanto um estilo de pensamento. Embora boa parte das pesquisas sobre a História do Brasil não abandone de todo seu intuito de pensar a identidade nacional ou de intervir nos destinos do país, ela procura justificar seus propósitos, segundo métodos e critérios de cientificidade que não parecem mais acolher

aqueles grandes saltos interpretativos, aquelas grandes sínteses – com propósitos éticos e políticos – de autores, como Furtado ou Viana. O estilo, aos poucos, passa a ser outro – nem melhor nem pior, apenas diferente. Mas, essa parte de nossa história já escapa aos recortes que propusemos para esta aula.

## CONCLUSÃO

Certamente, a história intelectual, enquanto uma modalidade específica de análise das formas de pensamento, não se apresenta como uma disciplina fechada, ou melhor, dotada de métodos e conceitos encerrados em si. Talvez esta modalidade de pesquisa esteja, ela própria, em constante processo de formação (ou melhor, de *transformação*). Esta aula pretendeu, apenas, sugerir alguns parâmetros possíveis de pesquisa e análise. A bem da verdade, um trabalho de “formação”, embora nunca chegue ao fim, só começa verdadeiramente, quando o aluno começa a andar com as próprias pernas.

### *Atividade Final*

---

#### **Atende ao Objetivo 3**

Analise as razões do florescimento e, posteriormente, do recuo do conceito de formação, enquanto certo estilo de pensamento de intelectuais brasileiros.

---

---

---

---

---

---

---

---

---

---

---

---

---

---

---

### *Resposta Comentada*

O que se pode perceber é que os autores que pertencem ao chamado pensamento social brasileiro – a exemplo de Celso Furtado e Oliveira Vianna – pertencem a uma tradição intelectual que buscou, ao mesmo tempo, interpretar a História do Brasil e intervir em seus destinos. Ou seja, o conceito de formação oferecia uma chave para se identificar e interpretar as principais linhas de desenvolvimento de nossa história social, econômica e política. Ao mesmo tempo, ao sugerir linhas específicas para o desenvolvimento do Brasil, a ideia de formação apontava para formas possíveis de intervenção na realidade. Talvez por isso esse conceito, enquanto chave de nossa vida intelectual, tenha perdido um pouco de sua força num contexto intelectual que, a partir dos anos 1960, começa a elaborar um estilo de pensamento pautado não mais por grandes voos interpretativos, mas, sobretudo, pela progressiva especialização da pesquisa universitária.

---

## **RESUMO**

Nesta aula, foi possível perceber como a “história intelectual” – enquanto uma modalidade de pesquisa sobre diferentes formas de pensamento – tem, ela própria, uma história rica e plural. A partir do historiador francês Roger Chartier, vimos que tal modalidade de

pesquisa, a rigor, ganhou diferentes denominações em diferentes países – “história das ideias” (nos Estados Unidos) ou “história da cultura intelectual” (na França) seriam apenas dois exemplos bem conhecidos. Por outro lado, a partir do historiador brasileiro, José Murilo de Carvalho, notamos que, no Brasil, o campo da história intelectual descortinou, ao longo do século XX, diferentes vertentes teórico-metodológicas. Por fim, procuramos fazer um pequeno exercício de história intelectual. A partir do conceito de formação, identificamos e interpretamos as principais características de uma tradição intelectual, reconhecida como “pensamento social brasileiro”.





## Metodologia da Pesquisa Histórica

# Referências

## Aula 1 .....

- ARÓSTEGUI, Júlio. *A pesquisa histórica: teoria e método*. Bauru: EDUSC, 2006.
- BERNHEIM, Ernst. Metodologia da Ciência Histórica (1908). In: MARTINS, Estevão de Rezende (Org.). *A história pensada: teoria e método na historiografia européia do século XIX*. São Paulo: Contexto, 2010.
- BROWNING, Christopher. *Ordinary men: reserve police bataillon 101 and the Final solution in Poland*. New York: Harper-Collins, 1998.
- BUCKLE, Henry Thomas. Introdução geral à história da civilização na Inglaterra (1857). In: MARTINS, Estevão de Rezende (Org.). *A história pensada: teoria e método na historiografia européia do século XIX*. São Paulo: Contexto, 2010.
- CASTRO, Celso; D'ARAUJO, Maria Celina; SOARES, Gláucio Ary Dillon. *Visões do golpe: a memória militar de 1964*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1994.
- FARIA, João Roberto de (Org.). Nota prévia. In: ASSIS, Machado de. *Machado de Assis: do teatro: Textos críticos e escritos diversos*. São Paulo: Perspectiva, 2008.
- FLORENTINO, Manolo; FRAGOSO, João. *O arcaísmo como projeto: mercado atlântico, sociedade agrária e elite mercantil no Rio de Janeiro (c. 1790- c. 1840)*. Rio de Janeiro: Diadorim, 1993.
- KERSWAH, Ian. *Hitler: um perfil do poder*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.
- KOSELLECK, Reinhart. Erfahrungswandel und Methodenwechsel: Eine historische-anthropologische Skizze. In: \_\_\_\_\_. *Zeitschichten: studien zur historik. mit einem Beitrag von Hans-Georg Gadamer*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.
- MOMIGLIANO, Arnaldo. Las Orígenes de la historia universal. In: \_\_\_\_\_. *De paganos, judíos y cristianos*. Ciudad de México: FCE, 1996.
- RÜSEN, Jörn. *Razão histórica: teoria da história: os fundamentos da ciência histórica*. Brasília: Editora da UnB, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Reconstrução do passado: teoria da história II: os princípios da pesquisa histórica*. Brasília: Editora da UnB, 2007.
- SCHELER, Max. *Morte e sobrevivência*. Lisboa: Edições 70, 1993.
- THOMPSON, Edward Palmer. As peculiaridades dos ingleses. In: NEGRO, Antonio Luigi; SILVA, Sérgio (Org.). *As peculiaridades dos ingleses e outros artigos*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2001.
- WALLERSTEIN, Immanuel. O capitalismo chega a seu fim: Trabalho Necessário, [S.l.], ano 6, n. 7, 2008. Entrevista. Disponível em: <[www.uff.br/trabalhonecessario](http://www.uff.br/trabalhonecessario)>. Acesso em: 09 ago. 2010.

## Aula 2 .....

ALBANESE, Gabriella. A redescoberta dos historiadores antigos no humanismo. In: PIRES, Francisco Murari (Org.). *Antigos e modernos: diálogos sobre a (escrita da) história*. São Paulo: Alameda, 2008.

BERHEIM, Ernst. Metodologia da ciência histórica. in: MARTINS, Estevão de Resende (Org.). *História pensada: teoria e método na historiografia do século XIX*. São Paulo: Contexto, 2010.

BIONDO, Flavio. *Roma instaurata/Rome instauré*. Édition, traduction, présentation et notes par Anne Raffarin-Dupuis. Paris: Les Belles Lettres, 2005.

BODIN, Jean. *Oeuvres philosophiques de Jean Bodin*. traduit et publié par Pierre Mesnard. Paris: Presses Universitaires de France, 1951.

BRAVO, Benedetto. Critique in the sixteenth and seventeenth centuries and the rise of the notion of historical criticism. In: LIGOTA, Christopher; QUANTIN, Jean-Louis (Org.). *History of Scholarship*. a selection of papers from the seminar on the history of scholarship held annually at the warburg institute. Oxford: Oxford University Press, 2006.

BRUNI, Leonardo. The study of literature. In: KALLENBORG, Craig W. (org.). *Humanist educational treatises: the itatti renaissance library*. Cambridge: Harvard University Press, 2002.

CÍCERO. De l'orateur. In: \_\_\_\_\_. *Oeuvres complètes de ciceron*. Publiée sous la direction de M. Nisard. Paris: Firmin Didot Frères, 1869.

DESCARTES, René. *Discurso sobre o método*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

GARIN, Eugenio. *L'éducation de l'homme moderne (1400-1600)*. Paris: Fayard, 1968.

GINZBURG, Carlo. *Relações de força: história, retórica, prova*. São Paulo: Cia. das Letras, 2002.

GRAFTON, Anthony. *As origens trágicas da erudição*. Campinas: Papirus, 1998.

GRAFTON, Anthony. Bring out your dead: the past as revelation. Cambridge: Harvard University Press, 2001.

GRAFTON, Anthony. *Defenders of the text the traditions of scholarship in an age of science, 1450-1800*. Cambridge: Harvard University Press, 1991.

GRAFTON, Anthony. *What was history? the art of history in early modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

HARTOG, François. *O século XIX e a história: o caso fustel de coulanges*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2003.

- JOBIM, José Luís. (Org.). *Palavras da crítica*. Rio de Janeiro: Imago, 1993.
- KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto/Editora PUC-Rio, 2006.
- MABILLON, Jean. *Brèves réflexions sur quelques règles de l'histoire*. Paris: POL, 1990.
- MILLER, Peter (Org.). *Momigliano and antiquarianism: foundations of the modern social sciences*. Toronto: University of Toronto Press, 2007.
- MOMIGLIANO, Arnaldo. Consideration on history in a age of ideologies. In: *Settimo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*. Roma: Edizioni de storia e letteratura, 1984.
- MOMIGLIANO, Arnaldo. *Problèmes d'historiographie ancienne et moderne*. Paris: Gallimard, 1983.
- PHILLIPS, Mark Salber. "Reconsiderations on history and antiquarianism: Arnaldo Momigliano and the Historiography of Eighteenth-Century Britain". *Journal of the History of Ideas*, v. 57, n. 2, p. 297-316, 1996,
- PIRES, Francisco Murari. *Modernidades tucidideanas*. São Paulo: Edusp, 2007.
- RICOEUR, Paul. *L'histoire, la mémoire, l'oubli*. Paris: Seuil, 2001.
- VALLA, Lorenzo, Discourse on the forgery of the alleged donation of Constantine. In: \_\_\_\_\_. *Latin and english*. English translation by Christopher B. Coleman. New Haven: Yale University Press, 1922. Acessível em: <<http://www.historiabari.eu/Documenti%20antichi/Documenti/Europa/Donazione%20di%20costantino%202.pdf>>. Acesso em: 31 ago. 2011.
- VOLTAIRE, François-Marie Arouet. Letter to abbé Jean Baptiste Dubos: on the age of Louis XIV. In: Stern, Fritz (Org.). *The varieties of history: from Valtaire to the present*. New York: Vintage Books, 1972.

### Aula 3 .....

- ARON, Raymond. *Les étapes de la pensée sociologique*. Paris: Gallimard, 1967.
- BLANCKAERT, Claude. *La nature de la société: organicisme et sciences sociales au XIX siècle*. Paris: L'Harmattan, 2004.
- COMTE, Auguste. *Cours de philosophie positive*. Paris: Rouen Frères, 1830.
- GARDINER, Patrick. *Teorias da história*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984.
- HEILBRON, Johan. *The rise of social theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1995.

HUME, David. *Investigação acerca do entendimento humano*. São Paulo: Abril, 2000. (Os pensadores).

KREMER-MARIETTI, Angèle. *Sur l'esthétique de Taine*. [S.l.], n. 32, 1981.

LACERDA, Gustavo Biscaia de. Augusto Comte e o positivismo redescobertos. *Revista de Sociologia e Política*, v. 17, n. 34, p. 319-343 out. 2009.

LACERDA, Gustavo Biscaia de. Elementos estáticos da teoria política de Auguste Comte: as pátrias e o poder temporal. *Revista de Sociologia e Política*, n. 23, 63-78 nov. 2004.

NORDMANN, Jean-Thomas. Taine et le positivisme. *Romantisme*, n. 21-22, 1978.

PENA, Sérgio D. J. Razões para banir o conceito de raça da medicina brasileira. *Dossiê: raça, genética, identidades e saúde*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 2, p. 321-46, maio/ago. 2005. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/hcsm/v12n2/05.pdf>>. Acesso em: 16 ago. 2011.

ROMERO, Sílvio. *História da literatura brasileira*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1980.

RÜSEN, Jorn. *A reconstrução do passado: teoria da história II: os princípios da pesquisa histórica*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2007

TAINE, Hyppolite. *Histoite de la littérature anglaise*. Paris: Librairie de L. Hachette, 1863.

VENTURA, Roberto. *Estilo tropical: história cultural e polêmicas literárias no Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras, 2000.

## **Aula 4** .....

ABREU, Capistrano. "Florilégio de Francisco Adolpho Varnhagen, Visconde de Porto Seguro", in: *Ensaio e estudos*, vol.1. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 1975.

CARLYLE, Thomas. "Sobre a História", in: MARTINS, Estevão Resende (org). *A História pensada*. Teoria e metodologia na historiografia do século XIX. São Paulo : Contexto, 2010.

CEZAR, Temístocles. "Varnhagen em movimento: breve antologia de uma existência". *Topoi*, v. 8, n. 15, 2007.

CEZAR, Temístocles. "Quando um manuscrito torna-se fonte histórica: as marcas de verdade no relato de Gabriel Soares de Sousa (1587). Ensaio sobre uma operação historiográfica". *História em revista*, Pelotas, v. 6, 2000.

COMTE, Auguste. "Plano das operações científicas necessárias para reorganizar a sociedade", in: GARDINER, Patrick. *Teorias da História*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984.

COULANGES, Fustel. "A história, ciência pura", in: HARTEG, François. *O século XIX e a História*. O caso Fustel de Coulanges. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2003.

Da MATA, Sérgio. "Leopold von Ranke. Apresentação", in: MARTINS, Estevão de Rezende. *A História pensada*. Teoria e método na historiografia europeia do século XIX. São Paulo: Contexto, 2010.

BRAW, J. D. "Vision as revision: Ranke and the beginning of modern history", *History and Theory*, vol. 46, 2007.

GILBERT, Felix. *History: politics or culture ? Reflections on Ranke and Burkhart*. Princeton: Princeton University Press, 1990.

HUME, David. "Investigações acerca do entendimento humano", in: *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 2000.

HUME, David. "Of the study of History", in: KELLEY, Donald (org). *Versions of History from Antiquity to the Enlightenment*. New Haven: Yale University Press, 1991.

MEINECKE, Friedrich. *El historicismo y su génesis*. México: Fondo de Cultura Económica, 1982.

PHILLIPS, Mark Salber. *Society and Sentiment*. Genres of historical writing in Britain, 1740-1820. Princeton: Princeton University Press, 2000.

RANKE, Leopold von. "Preface to Histories of the Latin and Germanic Nations from 1494-1514", in: STERN, Fritz (Org.). *The Varieties of History from Voltaire to the present*. New York, Vintage, 1973.

RANKE, Leopold von. "História Universal", in: MARTINS, Estevão de Rezende. *A História pensada*. Teoria e método na historiografia europeia do século XIX. São Paulo: Contexto, 2010.

RANKE, Leopold von. *The History of the Popes, their Church and State, and specially their conflicts with protestantism in the sixteenth and seventeenth centuries*. London: Henry G. Bohn, 1847.

ROBERTSON, John. *The Case for the Enlightenment: Scotland and Naples, 1680-1760*, Cambridge: Cambridge U.P., 2005.

SILVA, Taíse Tatiana Quadros. *A reescrita da tradição: a invenção historiográfica do documento na História Geral do Brasil de Francisco Adolpho de Varnhagen*. Rio de Janeiro, UFRJ, 2006.

VARNHAGEN, Francisco Adolpho de. *História Geral do Brasil, isto é do descobrimento, colonização, legislação e desenvolvimento deste Estado, hoje imperio independente, escripta em presença de muitos documentos autenticos recolhidos nos archivos do Brazil, de Portugal, da Hespanha e da Hollanda*. Alammert e Madrid, 1854-1857.

VARNHAGEN, Francisco Adolpho de. *História da Independência do Brasil*, MEC/INL, Brasília, 1972.

WEHLING, Arno. *Estado, história, memória: Varnhagen e a construção da identidade nacional*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

## Aula 5 .....

ANDRADE, Carlos Drummond de. *Antologia poética*. Rio de Janeiro: Record, 2010.

ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

BACON, Francis. *Novum organum ou verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza*: Nova Atlântida. 2ª edição. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores)

BUCKLE, Henry Thomas. Introdução geral à história da civilização na Inglaterra. In: MARTINS, Estevão de Rezende (Org.) *A história pensada: teoria e método na historiografia européia do século XIX*. São Paulo: Contexto, 2010.

CALDAS, Pedro S. P. Teoria e prática da metodologia da pesquisa histórica: reflexões sobre uma experiência didática. *Revista de teoria da história*, Goiânia. n. 3, 2010.

DROYSEN, Johann Gustav. *Alexandre o Grande*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2010.

DROYSEN, Johann Gustav; STUTTGART, Peter Leyh; FROMANN-HOLZBOOG, Bad-Canstatt. (Ed.) *Historik*. Stuttgart: Frommann Holzboog, 1977.

ELIAS, Norbert. *Os alemães: a luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

FRIEDLÄNDER, Saul. Auseinandersetzung mit der Shoah: Einige Überlegungen zum Thema Erinnerung und Geschichte. In: KÜTTLER, Wolfgang et al. *Geschichtsdiskurs Band 5: globale konflikte, erinnerungsarbeit und neuorientierung seit 1945*. Frankfurt am Main: Fischer, 1999.

GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und methode: grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. 6ª edição. Tübingen: Mohr, 1990.

GRIMAL, Pierre. *Dicionário da mitologia grega e romana*. Lisboa: Bertrand, 1992.

HACKEL, Christine. Studium an der Berliner Universität. In: \_\_\_\_\_. (Org.) *Philologe – Historiker – Politiker: Johann Gustav Droysen (1808-1884) zum 200. Geburtstag*. Berlin: G+H Verlag, 2008.

HEGEL, Georg W. F. *Die Vernunft in der Geschichte*. Hamburg: Meiner, 1995.

KANT, Immanuel. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KENNY, Anthony. *Uma nova história da filosofia ocidental: o despertar da filosofia moderna*. São Paulo: Loyola, 2009. v. 3.

KERSHAW, Ian. *Hitler: um perfil do poder*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

LIMA, Luiz Costa. Hermenêutica e abordagem literária. In: \_\_\_\_\_ (Org.) *Teoria da literatura em suas fontes*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1983. v. 1.

LORENZ, Chris. *Konstruktion der Vergangenheit: eine einföhrung in die Geschichtstheorie*. Köln; Weimar; Wien: Böhlau, 1997.

MANN, Michael. *Fascistas*. Rio de Janeiro: Record, 2008.

PALMER, Richard. *Hermeneutics: interpretation theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*. Evanston: Northwestern University Press, 1969.

PAXTON, Robert. *A anatomia do fascismo*. São Paulo: Paz e Terra, 2007.

SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Hermenêutica: arte e técnica da interpretação*. Petrópolis: Vozes, 2001.

SZONDI, Peter. *Introduction to literary hermeneutics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

## **Aula 6** .....

BERMAN, Marshall. *Tudo que é sólido se desmancha no ar: a aventura da modernidade*. São Paulo: Cia. das Letras, 1987.

CALDAS, Pedro S. História, ação e cultura: um esboço de comparação entre Nietzsche e Hegel. *Fênix*, Uberlândia, ano 3, n. 2, 2006.

FEITOSA, Zoraida M. Lopes. Dialética e retórica em Platão. *Boletim do CPA*, Campinas, n. 4, jul./dez. 1997.

GRESPLAN, Jorge. *A dialética do avesso: crítica marxista*. São Paulo, v. 14, 2002b.

\_\_\_\_\_. A teoria da história em Caio Prado Júnior: dialética e sentido. *Revista IEB*, n. 47, set. 2008.

\_\_\_\_\_. Hegel e o historicismo. *História Revista*, v. 7, 2002a.



HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes, 1988.

\_\_\_\_\_. *Filosofia da história*. Brasília: UNB, 2008.

KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*. Rio de Janeiro: Contraponto: EDUERJ, 2002.

MARTINS, Estevão Resende. Historicismo: o útil e o desagradável. In: ARAÚJO, Valdeir Lopes de et al. (Org.). *A dinâmica do historicismo: revisitando a historiografia moderna*. Belo Horizonte: Argumentum, 2006.

MARX, Karl. *Contribution à la critique de l'économie politique*. Paris: Éditions sociales, 1972.

\_\_\_\_\_. *El capital*. 2002. Disponível em: <<http://www.ucm.es/info/bas/es/marx-eng/capital1/>>. Acesso em: 28 ago. 2002.

\_\_\_\_\_. *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*. São Paulo: Boitempo, 2011.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2009.

\_\_\_\_\_. Frederico. *Manifesto do Partido Comunista*. Disponível em: <<http://www.marxists.org/portugues/marx/1848/ManifestoDoPartidoComunista/index.htm>>. Acesso em: 01 ago. 2011.

PRADO JÚNIOR, Caio. *Evolução política do Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 2008.

REVISTA História. Disponível em: <<http://revhistoria.usp.br/>>. Acesso em: 01 set. 2011.

RICUPERO, Bernardo. Caio Prado Júnior e o lugar do Brasil no mundo. In: BOTELHO, André; SCHWARCZ, Lilia Moritz (Org.). *Um enigma chamado Brasil: 29 intérpretes e um país*. São Paulo: Cia. das Letras, 2009.

\_\_\_\_\_. *Sete lições sobre as interpretações do Brasil*. São Paulo: Alameda, 2008.

ZOREK, Bruno. Desenvolvimento histórico do sujeito epistemológico na obra de caio Prado Júnior. *Ars historica*, v. 1, n. 2, jul-dez. 2010. Disponível em: <[http://www.ifcs.ufrj.br/~arshistorica/doc/arshistorica02\\_a02.pdf](http://www.ifcs.ufrj.br/~arshistorica/doc/arshistorica02_a02.pdf)>. Acesso em: 01 ago. 2011.

## Aula 7 .....

BRAUDEL, Fernand. Trois clefs pour comprendre la folie à l' époque classique. *Annales: économies, sociétés, civilisations*, [S.l.], n. 4, p. 761-772, 1962.

ERIBON, Michel. *Michel Foucault: 1926-1984*. São Paulo: Cia. das Letras, 1990.

FOUCAULT, Michel et al. *O homem e o discurso: a arqueologia de Michael Foucault*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1971.

- \_\_\_\_\_. *A arqueologia do saber*. 7ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- \_\_\_\_\_. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. 8ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- \_\_\_\_\_. *História da loucura*. 8ª edição. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Nascimento da clínica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1977.
- GRIMAL, Pierre. *Dicionário de mitologia grega e romana*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1993.
- LESSA, Renato. *Veneno pirrônico: ensaios sobre o ceticismo*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1997.
- MACHADO, Roberto. *Foucault, a ciência e o saber*. 4ª edição. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.
- MACHADO, Roberto. Introdução: por uma genealogia do poder. In: Foucault. *Microfísica do poder*. 4ª edição. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.
- MANDROU, Robert. Trois clefs pour comprendre la folie à l'époque classique. *Annales: économies, sociétés, civilisations* [S.l.], n. 4, p. 761-772, 1962.
- NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. São Paulo: Cia. de Bolso, 2007.
- O'BRIEN, Patrícia. A história cultural de Michael Foucault. In: HUNT, Lynn. *A nova história cultural*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- RIBEIRO, Noemi. *Albrecht Dürer: o apogeu do Renascimento alemão*. Rio de Janeiro: Museu Nacional de Belas Artes, 1999.
- VEYNE, Paul. *Foucault, seu pensamento, sua pessoa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

## Aula 8 .....

- DAVIS, Natalie Zemon. *O retorno de Martin Guerre*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- DUBY, Georges. *O domingo de Bouvines*. São Paulo: Paz e Terra, 1993.
- GINZBURG, Carlo; PONI, Carlo. *O fio e os rastros*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

\_\_\_\_\_. *O queijo e os vermes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

\_\_\_\_\_. O nome e o como. In: \_\_\_\_\_. *A micro-história e outros ensaios*. Lisboa: Rio de Janeiro: Difel: Bertrand-Brasil, 1991.

LADURIE, Emmanuel Le Roy. *Montaillou, povoado occitânico*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

LEVI, Giovanni. Sobre a micro-história. In: BURKE, Peter (Org.). *A escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo: Editora Unesp, 1992.

\_\_\_\_\_. *A herança imaterial: trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

LIMA, Henrique Espada. *A micro-história italiana: escalas, indícios, singularidades*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. São Paulo: José Olympio, 1979.

REVEL, Jacques. Microanálise e construção do social. In: \_\_\_\_\_. *Jogos de escala: a experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 1998.

## **Aula 9** .....

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Cia. das Letras, 2000.

ALMEIDA, Argus Vasconcelos de; FALCÃO, Jorge Tarcísio da Rocha. As teorias de Lamarck e Darwin nos livros didáticos de Biologia no Brasil. *Ciência e educação*. Bauru, V. 16, n. 3, 2010.

BANDEIRA, Manuel. Casa-grande & senzala. In: *Poesia completa e prosa*. Rio de Janeiro: Aguilar, 1974.

BASTOS, Elide Rugai. Casa-grande & senzala. In: MOTA, Lourenço Dantas. *Introdução ao Brasil: um banquete no trópico*. São Paulo: Senac, 1999.

BENZAQUEN, Ricardo. *Guerra e paz: casa-grande & senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

BOAS, Franz. Raça e progresso. In: *Antropologia cultural*. 6ª edição. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.

BOSI, Alfredo. Colônia, culto, cultura. In: *Dialética da colonização*. São Paulo: Cia. das Letras, 1992.

\_\_\_\_\_. Poesia versus racismo. In: *Literatura e resistência*. São Paulo: Cia. das Letras, 2002.

BURKE, Peter. Gilberto Freyre e a nova história. *Tempo social: revista de sociologia da USP*. São Paulo, v. 9, n. 2, out. 1997.

\_\_\_\_\_. *O que é história cultural?* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

CANDIDO, Antonio. O significado de Raízes do Brasil. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 26ª edição. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.

CASTRO, Celso. Apresentação. In: BOAS, Franz. Raça e progresso. In: *Antropologia cultural*. 6ª edição. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.

COSTA LIMA, Luiz. A versão solar do patriarcalismo: Casa grande e senzala. In: *Aguarrás do tempo*. Rio de Janeiro: Rocco, 1989.

\_\_\_\_\_. Ah, a doçura brasileira. In: MOREIRA, Maria Ester; PAIVA, Márcia de. *Cultura: substantivo plural*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1996.

DUARTE, Regina Horta. História e Biologia: diálogos possíveis, distâncias necessárias. In: \_\_\_\_\_. *História, ciências, saúde – Manguinhos*. Rio de Janeiro: número 4, volume 16, outubro-dezembro de 2009.

FERREIRA, Marcelo Alvez. *Transformismo e extinção: de Lamarck a Darwin*. 2007. Tese (Doutorado)-Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007. <Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-24102007-150401/pt-br.php>>. Acesso em: 26 dez. 2011.

FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala*. 14ª edição. Rio de Janeiro: José Olympio, 1969.

GOBINEAU. L' emigration au Brésil, de 1873. In: RAEDERS, Georges. *O conde de Gobineau no Brasil*. São Paulo: Paz e Terra, 1997.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. Negros e brancos. In: *Cobra de vidro*. 2ª edição. São Paulo: Perspectiva, 1978.

HUNT, Lynn (Org.). *A nova história cultural*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

IGLÉSIAS, Francisco. *Historiadores do Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

MATTOS, Hebe. Raça e cidadania no crepúsculo da modernidade escravista no Brasil. In: GRINBERG, Keila; SALLES, Ricardo (Org.). *O Brasil imperial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009. v.3.

RAEDERS, Georges. *O conde de Gobineau no Brasil*. São Paulo: Paz e Terra, 1997.

SCHWARCZ, Lillian. *Espetáculo da miscigenação*. Estudos avançados, São Paulo, v. 8, n. 20, 1994.

\_\_\_\_\_. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930*. São Paulo: Cia. das Letras, 1993.

VIANNA, Oliveira. *Instituições políticas do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1987.

\_\_\_\_\_. *Populações meridionais do Brasil: populações rurais do Centro-Sul*. Belo Horizonte: Itatiaia; Niterói: Ed. UFF, 1987. v. I.

## **Aula 10 .....**

ARAUJO, Valdeci Lopes de. *A experiência do tempo: conceitos e narrativas na formação nacional brasileira (1813-1845)*. São Paulo: Hucitec, 2008.

CORTÊS, Norma. *Descaminhos do método: notas sobre história e tradição em Hans-Georg Gadamer*. Varia Historia, Belo Horizonte, v.22, n.36, jul./dez. 2006.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Mini Aurélio escolar século XXI*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

GADAMER, Hans-Georg. *O problema da consciência histórica*. Rio de Janeiro: FGV, 1998.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Vozes, 1999.

GAY, María Eugenia. *Estou de altos! As possibilidades do jogo para a história*. 2010. Dissertação (Mestrado)-Departamento de História, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

HARTOG, François. *O tempo desorientado: tempo e história: como escrever a história da França? Anos 90*, n. 7, Porto Alegre, 1997.

JASMIN, Marcelo Gantus. *História dos conceitos e teoria política e social: referências preliminares*. Revista Brasileira de Ciências Sociais, São Paulo, v. 20, n. 57, 2005.

JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Rio de Janeiro: Contraponto: PUC-Rio, 2006.

KOSELLECK, Reinhart. *L'expérience de l'histoire*. Paris: EHESS, 1990.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto: Editora PUC-Rio, 2006.

## Aula 11 .....

CHARTIER, Roger. "El pasado en el presente: literatura, memória e historia". In: *ArtCultura*, Uberlândia, v.8, n.13, 2006.

GALLAGHER, Catherine; GREENBLATT, Stephen. *A prática do novo historicismo*. Bauru: Edusc, 2005.

GREENBLATT, Stephen. *Renaissance self-fashioning: from more to Shakespeare*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1980.

\_\_\_\_\_. *Shakespearean Negotiations*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1988.

GREENE, Thomas. "A flexibilidade do self na literatura do Renascimento". *História e perspectivas*. Uberlândia (32/33), 2005.

TEIXEIRA, Ivan. "New Criticism". *Cult*, 1998.

VEESER, H. Aram. "Introduction". In: VEESER, H. Aram (Org.). *The new historicism*. New York and London: Routledge, 1989.

## Aula 12 .....

ALONSO, Ângela. *Ideias em movimento: a geração de 1870 na crise do Brasil-Império*. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

ALTAMIRO, Carlos. *Ideias para um programa de história intelectual*. Tempo social: revista de sociologia da USP. São Paulo: volume 19, número 1 (disponível eletronicamente em: <http://www.scielo.br/pdf/ts/v19n1/a01v19n1.pdf>).

ARENDT, Hannah. O conceito de história – antigo e moderno. In: *Entre o passado e o futuro*. 3ª edição. São Paulo: Perspectiva, 1992.

BENJAMIN, Walter. O narrador. In: *Obras escolhidas I*. 3ª edição. São Paulo: Brasiliense, 1987.

BOBBIO, Norberto et alli. Dicionário de política. 12ª edição. Brasília: Ed. UnB, 2004.

CALDAS, Pedro Spinola Pereira. O que restou da bildung: uma análise da "Ciência como vocação", de Max Weber. *Revista da SBHC*. Rio de Janeiro: volume 4, número 2, dezembro de 2006 (disponível eletronicamente em: [http://unirio.academia.edu/PedroCaldas/Papers/592327/O\\_que\\_restou\\_da\\_Bildung\\_Uma\\_analise\\_de\\_Ciencia\\_como\\_vocacao\\_de\\_Max\\_Weber](http://unirio.academia.edu/PedroCaldas/Papers/592327/O_que_restou_da_Bildung_Uma_analise_de_Ciencia_como_vocacao_de_Max_Weber)).

CARVALHO, José Murilo. A história intelectual no Brasil: a retórica como chave de leitura. In: *Topois*: revista do programa de pós-graduação em história social da UFRJ. Número 1, volume 1, 2000.

CHARTIER, Roger. *À beira da falésia*. Porto Alegre: Ed. URGs, 2003.

FAORO, Raymundo. Os donos do poder: a formação do patronato político brasileiro. São Paulo: Publifolha, 2000.

FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala*. 14ª edição. Rio de Janeiro: José Olympio, 1969.

FURTADO, Celso. *Formação econômica do Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional/Publifolha, 2000.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo dicionário de língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1975.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 26ª edição. São Paulo: Cia. das Letras, 1998.

MAZZARI, Marcus Vinicius. *Labirintos da aprendizagem: pacto fáustico, romance de formação e outros temas de literatura comparada*. São Paulo: Ed. 34, 2010.

PRADO JÚNIOR, Caio. *Formação do Brasil contemporâneo*. São Paulo: Brasiliense/Publifolha, 2000.

VIANNA, Oliveira. *Populações meridionais do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia; Niterói: Ed. da UFF, 1987 (volumes I e II).

VIANNA, Oliveira. *O idealismo da Constituição*. 2ª edição. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1939. Explicativo.







ISBN 978-85-7648-862-0



9 788576 488620



UENF  
Universidade Estadual  
do Norte Fluminense



Universidade  
Federal  
Fluminense



UFRRJ



Fundação Carlos Chagas Filho de Amperó  
à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro



GOVERNO DO  
Rio de Janeiro

SECRETARIA DE  
CIÊNCIA E TECNOLOGIA



UNIVERSIDADE  
ABERTA DO BRASIL

Ministério da  
Educação



PAÍS RICO É PAÍS SEM POBREZA