

REVISTA DE
HISTÓRIA
DAS IDEIAS



HISTÓRIA E VERDADE(S)

VOLUME 23, 2002

INSTITUTO DE HISTÓRIA E TEORIA DAS IDEIAS
FACULDADE DE LETRAS DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA

A CONSTITUIÇÃO DA CONSCIÊNCIA HISTÓRICA

Para definir o quadro intelectual no qual se inscrevem as minhas reflexões sobre a constituição da consciência histórica e enquadrar o que aí está em jogo, vou começar por citar uma passagem de uma conferência pronunciada, em 1958, por Hans-Georg Gadamer:

"O aparecimento de uma tomada de consciência histórica á, provavelmente, a revolução mais importante por que teremos passado desde o advento da época moderna. O seu alcance espiritual ultrapassa com certeza aquele que se reconhece às realizações das ciências da natureza, que transformaram visivelmente a face do nosso planeta. A consciência histórica, que caracteriza o homem de hoje, é um privilégio, talvez mesmo um fardo, que como tal jamais foi imposto a alguma das gerações anteriores. A consciência que temos actualmente da história é fundamentalmente diferente da maneira como outrora o passado aparecia a um povo ou a uma época. Entendemos por consciência histórica o privilégio do homem moderno: o de ter plena consciência da historicidade de todo o presente e da relatividade de todas as opiniões"^(1)).

* Université de Paris I - Panthéon Sorbonne. Centre Thomas Hobbes.

(1) Hans-Georg Gadamer, *Le problème de In conscience historique*, editado por Pierre Fruchon, Paris, Seuil, 1996, p. 23. Esta edição retoma as conferências pronunciadas, em francês, em 1958, no Instituto Superior de Filosofia da Universidade de Lovaina, e originalmente editadas pelas Publications Universitaires de Louvain e pelas Editions Béatrice-Nauwelaerts, em 1963.

Este texto parece-me assinalar de modo simultaneamente claro e profundo o lugar da consciencia histórica na própria reflexão sobre si da época moderna. E evidente que Gadamer não foi o único a notar as implicações fundamentais da aparição da consciencia histórica, cujo papel na definição do mundo moderno ele entende ser mais importante do que as realizações da ciencia e da técnica. Com efeito, se Gadamer faz da consciencia histórica mais um privilégio do que um fardo, já Leo Strauss, no contexto de urna problemática bem distinta, a do direito natural, fazia dela, ao contrário, mais um fardo do que um privilégio. Em qualquer caso, a mesma constatação do peso irreduzível de uma consciencia histórica que recobre, por um lado, a ideia de uma historicidade de todo o presente (não mais compensada por uma ordem natural fundante da transcendência das normas), e, por outro, o princípio de uma relatividade das tradições, das culturas, dos costumes e das opiniões que faz reportar à inocência ou à cegueira qualquer tentativa de crispação cultural ou intelectual sobre si.

Gadamer, no que lhe respeita, acentua a importância da consciencia histórica para umas ciencias humanas tomadas enquanto ciencias históricas, assim como, evidentemente, para o pensamento hermenêutico. No tocante às perspectivas desenvolvidas nestas conferências de 1958, limitar-me-ei a sublinhar, de modo breve, duas diferenças em relação à abordagem que eu próprio desenvolvo, neste trabalho, sobre a consciencia histórica.

A primeira consiste no facto de, em meu entendimento, qualquer que seja o peso da consciencia histórica na época moderna, ela não constituir a sua única dimensão, nem mesmo a mais fundamental. Esse é um ponto que me afasta fortemente de Gadamer. A consciencia de si da época moderna define-se, em rigor, por outras dimensões igualmente fundamentais e não redutíveis à historicidade. A época moderna desenvolveu-se entre historicidade e transhistoricidade e constituiu-se nessa tensão. O facto de aqui me deter nestes aspectos não implica que seja meu propósito desenvolver a presente análise a partir deles; o meu propósito com estas considerações prévias decorre apenas da preocupação de que a minha análise sobre a constituição da consciencia histórica não seja entendida como uma adesão a uma visão historicista do mundo presente.

Insistirei, de preferência, sobre a segunda especificidade do meu propósito, dado que este aspecto estará no centro das minhas

análises. Em lugar de me situar a jusante da consciência histórica para examinar os respectivos efeitos sobre as ciências humanas enquanto ciências históricas, situar-me-ei a montante, a fim de estudar a constituição dessa consciência. O que deverá entender-se por constituição da consciência histórica? O que garante à história essa função na época moderna?

E ponto assente que nem a historiografia, nem a historicidade são apanágio exclusivo do pensamento moderno. Os historiadores gregos e romanos da Antiguidade tinham uma percepção não inferior à nossa do sentido de uma e de outra. Heródoto, Tucídides, Políbio, Tito Livio, Tácito, para citar apenas estes, não desconheciam nem a exigência de verdade indissociável da escrita da história, nem a explicação de tipo causal, nem a existência de povos e civilizações diferentes dos seus, nem a ruína dos Estados ou a constituição dos impérios por via da guerra. De resto, a historiografia crítica moderna constituiu-se, nos séculos XVI a XVIII, graças, em boa medida, a uma retoma dos historiadores antigos no quadro de uma problemática nova.

Na realidade, aquilo que faz a especificidade dos tempos modernos, aquilo que os antigos não podiam estimar da mesma maneira é, por um lado, a relatividade fundamental dos pontos de vista — o da historiografia, tanto quanto o da etnografia⁽²⁾ —, e, por outro lado, e sobretudo, o manifesto pendor historicizante não só de todos os saberes, mas também das normas, dos valores e das maneiras de ser. O que caracteriza a consciência de si dos modernos é o facto de todos os domínios do saber e da existência se encontrarem, de um modo ou de outro, afectados pela historicidades). Este lugar do histórico, mediante a "viragem" para a história de tudo o que anteriormente podia tomar valor ahistórico, é precisamente a marca de especificidade da consciência histórica moderna.

Como se constituiu essa consciência? Pela minha parte, entenderei essa constituição no sentido de uma formação. Dito de outro modo, o que me proponho examinar é um aspecto da história da formação da consciência histórica. Procurarei mostrar que esta constituição activou, em simultâneo, dois níveis distintos, mas correlati-

(2) Cf. **Arnaldo Momigliano**, *Problèmes d'historiographie ancienne et moderne*, trad. fr., Paris, Gallimard, 1983, pp. 19-21.

(3) O que não quer dizer que tudo conduz à história ou se reduz a ela.

vos: o da historiografia e o da historicidade. Foi, com efeito, na intersecção destas duas dimensões que se formou a consciência histórica moderna. Por forma a tornar esta empresa realizável, limitar-me-ei aqui a esclarecer o papel desempenhado na formação dessa consciência histórica por um certo número de pensadores, de Bodin a Vico, pensadores cuja reflexão se situou justamente nesse ponto nuclear de confluência entre a historiografia e a historicidade, entre a história como saber e a história como realidade.

1. O pendor historicizante dos saberes e dos modos de ser

A importância de Bodin na constituição da consciência histórica reside na modificação que ele opera ao nível da relação da história com a verdade. Esta modificação atesta-se, desde logo, nas considerações sobre a utilidade da história proferidas no seu *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*(⁴).

Numa abordagem francamente tradicional, Bodin começa por assinalar que a história permite conservar a memória do saber, e por isso da verdade, e em particular a da filosofia: "E de facto a filosofia a que costumamos chamar guia da vida teria desde há muito deixado de nos lembrar os termos extremos dos bens e dos males se ela não tivesse encontrado na historia os ditos, os feitos e os ensinamentos do passado" (⁵).

Esta afirmação surge, evidentemente, colocada sob a égide da definição ciceroniana da historia como "mestra da vida". Uma ideia que passava, em Cícero, pelo princípio de uma realização da historia pelo orador(⁶). Este aspecto da dependência da historia em relação à retórica será, como veremos, posto em causa por Bodin.

(4) **Jean Bodin**, *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, texto latino e tradução ed. por Pierre Mesnard, Paris, PUF, Corpus General des Philosophes français, 1951.

(5) *Ibidem*, p. 278 A.

(6) **Cícero**, *De oratore*, II, 36, tradução E. Courbaud, Belles Lettres, Paris, 1966: "a história, testemunha dos séculos, archote da verdade, alma da recordação, escola de vida, intérprete do passado, que voz, senão a do orador, pode torná-la imortal?".

Mas, com maior profundidade, a história torna-se igualmente, com Bodin, o lugar onde se realiza a verdade, desde que considerada na sua tripla dimensão de história humana, história natural e história divina. A questão: "que frutos podemos esperar da história?", Bodin responde:

"E ela que se encarregará de nos revelar completamente não apenas as técnicas necessárias à nossa existência mas também os preceitos positivos ou negativos da vida moral, aquilo que é honroso ou vergonhoso, as bases convenientes das leis, a melhor forma da república e o meio de alcançar a beatitude. Enfim, se supirmos a história deixamos que o culto de Deus, as religiões e os oráculos sejam arrastados pelo fluxo dos tempos"(7).

Por esta via, Bodin vai muito para lá da caracterização da história como narrativa verídica: "uma narrativa não pode ser considerada histórica se não estiver conforme à verdade"(8). O que está de facto em causa não é apenas o estatuto do saber histórico, mas, fundamentalmente, a sua relação com os outros saberes. Doravante a história constitui o fundamento do conjunto do saber humano, o qual passa a estar desde então afectado por uma dimensão histórica.

Aquilo para que gostaria de chamar a atenção é para o modo como Bodin efectua duas operações distintas mas correlatas. Por um lado, ele estabelece os princípios de uma epistemologia do saber histórico, enquanto que, por outro, ele constitui uma enciclopédia histórica. A história, na sua tripla dimensão — natural, humana e divina — torna-se o lugar de uma totalização do saber. Pode dizer-se que um dos aspectos maiores do pensamento bodiniano consiste em uma visão histórica do mundo.

Começemos pela epistemologia do conhecimento histórico. Parecerá talvez incongruente, admito-o, falar de princípios historiográficos do *Methodus*, quando é sabido que Bodin aí se propõe passar da arte de escrever a história a uma arte de ler as histórias. As implicações intelectuais fundamentais dessa intenção foram descodificadas, de um modo cabal, por Julian H. Franklin, na sua obra *Jean*

(7) Jean Bodin, *Methodus*, ob. cit., p. 280 B.

(8) *Ibidem*.

Bodiyi and the Sixteenth Century Revolution in the Methodology of Law and History⁽⁹⁾. Eis o que de facto escreve Bodin:

"E de bom grado reconheço que se sucederam alguns, anteriores a mim, na escrita de livros sobre a maneira de produzir a história; e não há dúvida que o seu propósito releva de uma louvável intenção. Mas, tanto quanto me é permitido, compararei a sua conduta à de certos médicos que, após haverem proposto ao doente toda a espécie de medicamentos, discutem novamente sobre o tratamento apropriado sem cuidarem de estudar o impacto e a natureza de todos os remédios dos quais usaram e abusaram, ou de os adaptar à doença em questão. Tal é, porém, a atitude daqueles que compõem livros sobre os cânones da história, mau grado todos os livros estarem pejados de referências às obras antigas e de as bibliotecas transbordarem de historiadores: não fariam eles melhor em convidar a lê-los e a imitá-los, mais do que a dissertar, formalmente, sobre os exórdios, os desdobramentos, o valor das palavras e das frases?"⁽¹⁰⁾.

É neste sentido que Bodin se afirma ele próprio como o primeiro a definir o que é o método da história. Como nota Julian H. Franklin⁽¹¹⁾, a passagem de uma definição dos *cânones da escrita* da história para o princípio de uma *leitura* das histórias envolve um deslocamento — entenda-se mesmo uma revolução — do modelo ideal de formação da narrativa histórica, definido em termos retóricos segundo critérios de estilo, de ordem, de construção, etc. Com efeito, o questionamento dos cânones da escrita da história está ligado, em Bodin, à definição de um julgamento crítico como factor central na determinação do grau de fiabilidade ou de veracidade das histórias. Esta mudança de ponto de vista implica o estabelecimento de uma nova epistemologia do conhecimento histórico.

"O que é habitual fazer-se a respeito do método das ciências que se pretende expor, creio que é bom fazê-lo, também, para a história; porque não basta acumular em casa um amontoado de

⁽⁹⁾ New York and London, Columbia University Press, 1963.

⁽¹⁰⁾ *Methodus*, ob. cit., pp. 280 B-281 A.

H Ob. cit., pp. 86-87.

historiadores, é preciso ainda saber como usar cada um deles, por que ordem e de que forma é conveniente lê-los"⁽¹²⁾.

"De que forma é conveniente lê-los" para os julgar ou ainda para determinar o crédito que se lhes pode atribuir. A nova epistemologia do conhecimento histórico começa por se colocar uma série de questões que se propõe trazer para o primeiro plano das averiguações: 1. a distinção de natureza e de lugar das fontes; 2. o estatuto da diferença entre o original e a cópia; 3. a questão da autenticidade dos documentos; 4. o fundamento da concordância que é tributada aos relatos; 5. correlativamente, os critérios (psicológicos e outros) de suspeição face a uma testemunha ou a um relato; 6. a definição das condições da certeza. Ora isto permite o estabelecimento de uma historiografia liberta dos cânones pré-estabelecidos e, ao mesmo tempo, garante para a história o estatuto que ela sempre procurara: o de narrativa verídica.

Há aqui uma mutação tanto relativamente à historiografia medieval (nas suas diferentes modalidades: grandes frescos histórico-míticos, histórias eclesiásticas, espelhos dos príncipes, etc.), quanto em relação à historiografia de inícios do Renascimento, ligada à redescoberta dos historiadores gregos e romanos: Heródoto, Tucídides, Políbio, Tito Livio, Tácito, etc. Se a viragem do século XV para o século XVI coincidiu, particularmente em Guicciardini e Maquiavel, com um retorno à história política dos antigos, este retorno tinha por objectivo, no essencial, a reconstituição de uma historiografia política e militar dos tempos conturbados e das guerras da Itália da época. O objectivo era menos o de legar, à maneira de Tucídides, "um capital imperecível" ⁽¹³⁾ em memória da posteridade, que o de tornar inteligível, pela *imitação dos antigos*, os efeitos da coeva vaga de exércitos estrangeiros em Itália e da sua dominação, para falar como Maquiavel, pelos novos "bárbaros" ⁽¹⁴⁾. Do que se tratava, por conse-

⁽¹²⁾ *Methodus, oh. cit.*, p. 283 B.

⁽¹³⁾ **Thucydide**, *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, trad. D. Roussel, Paris, Galimard (coll. Pléiade), I, 22, p. 706.

⁽¹⁴⁾ **Machiavel**, *Le Prince*, chap. XXVI, trad. C. Bec in *Œuvres de Machiavel*, Paris, Robert Laffont, (coll. Bouquins), 1996, p. 175. É bem conhecido o título deste célebre capítulo XXI: "Exortação a apoderar-se da Itália e a resgatá-la dos Bárbaros".

guinte, era de tirar lições políticas do paralelismo da história antiga e da história contemporânea. Era a este paralelismo que Maquiavel chamava "imitação":

"Todavia, para governar um reino, organizar um exército e comandar a guerra, distribuir a justiça, alargar o seu império, não se encontra nem príncipe nem república que recorra aos exemplos da Antiguidade. Penso que isso não provém tanto do estado de fraqueza que a actual religião conduziu o mundo, nem das desgraças trazidas a numerosos países e cidades da cristandade por uma orgulhosa preguiça, quanto da ausência de um conhecimento da história, indispensável para lhe captar o sentido e lhe provar o gosto. Igualmente, muitos dos que a lêem tiram prazer da aprendizagem dos acontecimentos que ela contém, sem por outro lado pensarem em imitá-los, julgando a imitação não apenas difícil mas impossível: como se o céu, o sol, os elementos, os homens tivessem mudado de movimento, de ordem e de poderio relativamente ao tempo de outrora. Desejoso de tirar os homens deste erro, entendi necessário escrever, a partir dos livros de Tito Livio que não nos foram subtraídos pelo tempo, aquilo que, em função do meu conhecimento dos acontecimentos antigos e modernos, eu tenho por necessário para uma melhor compreensão destes últimos" (15).

Este conhecimento da história cuja importância Maquiavel sublinhava e pôs em prática, não engendrou verdadeiramente uma reflexão epistemológica sobre o conhecimento histórico, pela razão de que os historiadores antigos forneciam um paradigma historiográfico. Só quando o paradigma explodiu, relativamente, pelo menos, em virtude da interrogação bodiniana sobre o método da história, a questão epistemológica veio para primeiro plano. Será um conceito completamente diferente do de imitação que permitirá pensar, a partir de então, a relação entre a história antiga e a história moderna.

No plano historiográfico, as questões da veracidade dos testemunhos e das narrativas, da autenticidade das fontes e do grau de crença que se pode reconhecer aos enunciados históricos tomam, em Bodin, o lugar do princípio de imitação. É evidente que a referência aos historiadores da Antiguidade está sempre presente, mas no

(15) **Machiavel**, *Discours sur la première décade de Tite-Live, livre 1, Avant-propos*, in *Œuvres*, ob. cit., p. 188.

quadro de uma problematização nova do estatuto do conhecimento histórico. Podemos notar, pelo menos em dois planos, esta retoma dos temas antigos no âmbito de uma interrogação renovada: ao nível das questões da verdade histórica; e ao nível da aquiescência perante a narrativa.

"Segue-se, pois, que para apurar com clareza a verdade histórica é preciso não somente escolher cuidadosamente as suas fontes, como também não esquecer a sensata opinião de Aristóteles, segundo a qual ao ler a história não é conveniente mostrar-se nem demasiado crédulo, nem completamente incrédulo" (16).

"Mas como é muito difícil estar isento de toda a paixão (ainda que o exijamos como condição necessária ao nosso historiador ideal) ser-nos-á necessário, antes do mais, evitar uma aquiescência demasiado fácil a tudo o que o escritor nos dirá de louvável sobre si próprio, sobre os seus concidadãos, sobre os seus amigos, e de desonroso sobre os seus inimigos"(17).

O que está em causa nestas reflexões é a definição daquilo que constitui, para Bodin, a posição crítica⁽¹⁸⁾ e o julgamento crítico sobre a veracidade das histórias:

"E agora o lugar, parece-me, de dizer como julgar exactamente as histórias. Com efeito, se encontrássemos o respeito da verdade e a fidelidade junto daqueles que deveriam guindá-los ao mais alto nível, não haveria nenhuma razão para pôr em dúvida o seu relato e para refrear a nossa concordância: mais existe nos historiadores um desacordo de tal modo profundo que, não contentes de se opor uns aos outros, a maior parte de entre eles encontra-se ainda em contradição consigo mesmo, em decorrência da paixão, do humor ou do erro momentâneo. Será então necessário começar por estabelecer as generalidades concernentes à natureza senão de todos ao menos dos principais povos, afim de poder provar através de uma justa crítica a veracidade das histórias e de lhes avaliar mais correctamente os aspectos particulares"(19).

⁽¹⁶⁾ *Methodus, ob. cit., p. 294 A.*

⁽¹⁷⁾ *Ibidem, p. 295 A.*

⁽¹⁸⁾ Cf. *Ibidem, p. 295 B:* "A posição crítica consistirá então em avaliar os louvores concedidos a cada pessoa, menos pelo julgamento dos seus familiares ou dos seus amigos que pelo do adversário".

⁽¹⁹⁾ *Ibidem, p. 313 B.*

Correlativamente a esta crítica do julgamento histórico, Bodin leva a cabo, conforme atrás o sublinhei já, uma verdadeira historicização da enciclopédia. Dito de outro modo, a história conduz, nele, a uma totalização do saber. E em relação a ela que os outros saberes se vão definir.

"Há três espécies de história ou de narrativa verídica: a história humana, a história natural e a história sagrada. A primeira reporta-se ao homem, a segunda à natureza e a terceira ao seu autor. Uma apresenta os feitos do homem através das suas sociedades; outra estuda as causas operantes na natureza e deduz a sua marcha progressiva a partir de um primeiro princípio; a última, enfim, chama a si e observa a acção e as manifestações do Deus soberano e dos espíritos imortais" (20).

Os três tipos de história, assim definidos, resumem não apenas a totalidade do saber mas igualmente as regras práticas, as virtudes e os fins.

"Estas três disciplinas conduzem assim a três modos de aprovação: os que se harmonizam com a verosimilhança, com a necessidade lógica e com a fé; e com as virtudes correspondentes, a prudência, a ciência e a religião. A primeira vem operar a discriminação do honesto e do vergonhoso, a segunda, do verdadeiro e do falso, e a terceira, da piedade e do sacrilégio. Uma recebe da sua conformidade à razão e à experiência o título de guia da existência; outra, [recebe] da busca dos segredos da natureza o título de inquiridora universal; e a última [recebe] da graça de Deus para connosco o nome de flagelo dos vícios. Estas três virtudes conjugadas engendram a sabedoria autêntica, o bem supremo e soberano do homem" (21).

Esta enciclopédia histórica comporta uma ordem gnosiológica inversa da ordem ontológica: a primeira vai da história humana à história sagrada, passando pela história natural, enquanto que a segunda coloca em posição hegemónica a história sagrada, tradução do poder supremo de Deus sobre a natureza e a história. Esta hierarquia ontológica não deve levar em caso algum à conclusão que a história humana se encontra submetida a uma necessidade inelutável.

(20) *Ibidem*, p. 281 A.

(21) *Ibidem*, p. 281 B.

Com efeito, em oposição à história natural, que está submetida à necessidade, e à história sagrada, que decorre das finalidades, a história humana é o lugar da contingência:

"Mas a história humana resulta principalmente da vontade dos homens, a qual nunca se assemelha, e não se antevê de todo o seu termo. De facto, todos os dias nascem novas leis, novos costumes, novas instituições, novos ritos, e as acções humanas, a menos que elas sejam orientadas pelo seu guia natural, a saber, a justa razão, não cessam de conduzir a novos erros" (22).

Se é possível retirar ilações de uma tal história, é na medida em que ela dá lugar a conjunturas que retornam, de tempos a tempos, de maneira circular. As histórias humanas particulares, sejam as de um só homem ou as de um só povo, integram-se na história universal, a qual pode tomar uma forma comparativa ou cronológica.

Vemos, portanto, o lugar fundamental que a história vem ocupar no pensamento de Bodin, quer ao nível da historiografia, quer ao nível da historicidade. Assistimos, com ele, à historicização do mundo humano, natural e sagrado. Trata-se de um momento alto na constituição da consciência histórica.

2. *A incorporação de todas as histórias na história humana*

É em função das duas operações bodinianas acima analisadas que, nos séculos XVII e XVIII, terão assento algumas das dimensões fundamentais da consciência histórica moderna. Efectivamente, definir-se-ão, no século XVII, os princípios de uma historiografia crítica, e, no XVIII, a ideia de uma historicização da consciência de si.

Para examinar estes dois pontos tentarei esclarecer, por um lado, o estabelecimento dos princípios de uma historiografia crítica em Gabriel Naudé e Pierre Bayle (com a transformação, no caso deste último, da enciclopédia histórica em um dicionário histórico e crítico), e, por outro lado, a historicização da consciência de si realizada por Vico.

í²²) *Ibidem*, pp. 282 A-B.

Gabriel Naudé e Pierre Bayle⁽²³⁾ conheciam a obra de Bodin, que ambos citam. Mas o que é capital para nos é o facto de estes dois autores formularem, no século XVII, os princípios da historiografia crítica.

a) Naudé: *A historiografia crítica e a identidade da França*

Naudé traça as linhas de uma historiografia crítica na qual o estatuto da narrativa, o valor do testemunho e a fiabilidade da testemunha são os problemas que passam para o primeiro plano da reflexão.

No começo da sua *Addition à l'histoire de Louis XI*, Naudé interroga-se sobre as razões pelas quais os historiadores tinham escrito que Luís XI era ignorante. Eis as questões colocadas por Naudé: "De onde vem pois este equívoco, e de que modo se tornou ele tão comum não somente em França mas por todas as academias da Europa, que o expõem todos os dias nos seus livros, com grande menosprezo e em prejuízo da nossa nação?"⁽²⁴⁾.

O que é posto em evidência são as causas do equívoco e a fragilidade das razões que as sustentam: "Falta agora, após a dedução total de todas as causas deste erro, mostrar até que ponto elas são frágeis e pouco sustentadas e apoiadas na razão"⁽²⁵⁾.

No que respeita aos testemunhos, trata-se, para Naudé, "de os produzir como fazem os juízes e delegados, quer dizer, sem nada alterar, nem da sua substância, nem da sua palavra, seguindo nisto a razão e o exemplo de Scaliger, esse grande homem"⁽²⁶⁾. Mas se a testemunha é assim convocada, é em ordem a revelar a razão do seu discurso. Assim, na análise levada a cabo no capítulo VII, sobre a invenção da imprensa, Naudé convoca as diferentes teses defendidas a respeito dessa invenção, criticando-lhes a validade:

"Mas apresenta-se agora uma [tese] que é bem mais difícil de combater, por ser sustentada e apoiada por Hadrianus Junius, douto

⁽²³⁾ Bayle consagra a Bodin uma longa nota no seu *Dictionnaire historique et critique*, na qual faz também referência à apreciação elogiosa de Naudé sobre o filósofo-jurista angevino.

⁽²⁴⁾ Naudé, *Addition à l'Histoire de Louis XI*, Paris, (=Addition) 1630. Referimo-nos à edição de Bruxelas, 1713, II, p. 13.

⁽²⁵⁾ *Ibidem*, II, p. 17.

⁽²⁶⁾ *Avertissement*, *Addition*, pp. III-IV.

médico, crítico e historiador da Holanda, o qual tomou a causa da cidade de Harlem para reivindicar para o seu país esta bela invenção [da imprensa] que ele acreditava ter-lhe sido roubada por aquele que primeiro a publicou na Alemanha; seja que ele tenha querido enganar todo o resto do mundo para favorecer o lugarejo da sua república, ou que ele se tenha de facto deixado persuadir por uns quaisquer anciãos que, ao que ele diz, frequentes vezes lhe mentiram" (27).

Esta crítica do testemunho está ligada a uma avaliação das conjecturas, do seu carácter mais ou menos fundamentado. Deste modo, e ainda a propósito da invenção da imprensa, Naudé mostra que as teses sustentando que esta invenção ocorreu primeiro na China ou no México não passam de conjecturas mal alicerçadas⁽²⁸⁾. Para atestar, com um argumento suplementar, o carácter crítico da iniciativa levada a cabo por Naudé, basta recordar os termos através dos quais ele enuncia a sua análise:

"Eu apenas aí incluirei o que consegui apurar da sua invenção, tanto pela leitura de todos os Autores que sobre isso escreveram, quanto por uma laboriosa pesquisa e inspecção de mais de quinze mil velhos livros em vinte e cinco ou trinta das melhores e mais famosas bibliotecas desta cidade de Paris" (29).

Esta avaliação crítica é necessária, porque sucede com a imprensa aquilo que sempre ocorre com as belas realizações, que são por todos cobijadas. Tal como eram em número de sete as cidades que antigamente se gabavam do nascimento de Homero, assim também, agora, cada país, ou mesmo cada cidade, parece aspirar à honra e glória imortal devidas por esta invenção.

Descobrir o inventor da imprensa pressupõe que se examine aquilo a que Naudé chama "o conflito das diversas opiniões"⁽³⁰⁾, no caso as que sustentam que a invenção teve lugar na China, ou no México, ou na Holanda, ou na Alemanha, etc., Sendo certo que todo o problema passa, naturalmente, por descortinar qual das opi-

⁽²⁷⁾ *Ibidem*, VII, p. 110.

⁽²⁸⁾ *Ibidem*, VII, p. 108.

⁽²⁹⁾ *Ibidem*, VII, p. 105.

⁽³⁰⁾ *Ibidem*, VII, p. 107.

niões prevalecerá, deverá então ser tida em conta aquela sobre a qual convergirem as afirmações das testemunhas que viviam à época:

"É por isto que é preciso enfim admitir que a impressão começou na Alemanha e que, não obstante todas as oposições dos Holandeses não devemos privar essa grande e engenhosa nação daquilo que a razão e a autoridade de todos os grandes personagens que viviam ao tempo que ele nos deu esta bela invenção lhe acordam"⁽³¹⁾.

A questão da verdade está igualmente no centro da problemática de Naudé. Ainda em relação à invenção da imprensa, Naudé interroga-se sobre "aqueles a quem nós somos *verdadeiramente* devedores desta boa invenção"⁽³²⁾. Reclama, além disso, para si próprio, o reconhecimento de que a sua intervenção neste assunto se faz "pela verdade" e "desinteressada de qualquer paixão ou afectividade"⁽³³⁾. O problema da verdade histórica encontra-se de igual forma no cerne das primeiras reflexões de Naudé na *Apologie pour tous les grands personnages qui ont été faussement soupçonnés de Magie*, quando ele fala na prudência como não visando senão o cultivo e o aperfeiçoamento do espirito. Esta prudência deve-nos permitir distinguir o verdadeiro do falso e deve determinar "o andamento e a procura que queremos fazer da verdade".

A historiografia crítica assume também, em Naudé, uma função de crítica pública das ilusões e falsidades que tão facilmente se propagam na opinião com base em certas obras históricas, em particular sobre a França. A história da França é assim, segundo ele, composta em boa medida por ficções e mitos, como a conversão de Clovis, a morte de Joana d'Arc na fogueira (quando afinal ela não foi queimada senão em efígie), as conversões de Henrique IV (que não têm senão sentido político), etc.

A aplicação das regras da historiografia crítica afecta, assim sendo, a face da história, e, portanto, da identidade da França.

⁽³¹⁾ *Ibidem*, VII, p. 120.

⁽³²⁾ *Ibidem*, VII, p. 115 (itálico da minha responsabilidade).

⁽³³⁾ *Ibidem*.

b) Bayle : Discurso do método crítico e dicionário histórico

O papel de Bayle no estabelecimento de uma historiografia crítica é fundamental. Limitar-me-ei, a esse propósito, a um aspecto: a evidenciação do estatuto específico da verdade e da certeza históricas.

Note-se, em primeiro lugar, que no *Projet d'un dictionnaire critique*, de 1692, a ideia de um dicionário crítico era concebida como a pedra de toque de todos os outros livros: "Não seria desejável que houvesse no mundo um dicionário crítico ao qual se pudesse recorrer para estar certo de que o que se encontra nos outros dicionários, e em todas as outras espécies de livros, á verdadeiro?"⁽³⁴⁾.

Ora, o texto do *Projet* de 1692 comporta aquilo que poderá, com toda a propriedade, designar-se de discurso do método crítico. Emprego esta expressão — de forma propositada, bem entendido — para, numa primeira instância, evocar indirectamente Bodin, mas também, e sobretudo, para sublinhar a relação heterodoxa de Bayle com um outro método: o método cartesiano.

Este discurso do método crítico está exposto no título IX, intitulado: "As mesmas razões que provam a utilidade das outras ciências provam a utilidade das investigações críticas"⁽³⁵⁾.

Bayle parte de uma dualidade, que pode legitimamente qualificar-se de cartesiana, entre os conhecimentos autênticos decorrentes das verdades em relação às quais nenhuma dúvida é possível e as pesquisas históricas ou os debates relativos aos factos humanos que nos deixam "permanentemente nas trevas" e que permanecem sempre sujeitos a alguma nova contestação. Mas, longe de se ficar por uma oposição entre razão e facto, entre matemáticas e história, Bayle transgride os interditos cartesianos e define o estatuto da verdade histórica mediante uma extensão das noções de verdade e de certeza para fora do terreno ao qual Descartes as havia confinado:

"Sustento que as verdades históricas podem ser conduzidas até a um grau de certeza mais indubitável que o é o grau de certeza a que

⁽³⁴⁾ Pierre Bayle, *Projet d'un dictionnaire critique*, à M. du Rondel, 1692, in fac-similé de l'édition du *Dictionnaire historique et critique*, Paris, 1820-24, Genève, Slatkine, 1969, T. XV, p. 230. O Projecto é evidentemente anterior à publicação do *Dictionnaire historique et critique* propriamente dito.

⁽³⁵⁾ *Ibidem*, p. 239.

fazemos chegar as verdades geométricas; bem entendido, considerar-se-ão estas duas espécies de verdade segundo o género de certeza que lhes é próprio"⁽³⁶⁾.

As noções de verdade e de certeza podem assim estender-se ao domínio dos factos e da história, na condição de se determinar o tipo de certeza ao qual a história pode aspirar: "Assim, um facto histórico encontra-se no mais alto grau de certeza que lhe deva caber, a partir do momento em que se tenha podido detectar a sua existência aparente: porque não se pede senão isso para este tipo de verdade" ⁽³⁷⁾.

Uma vez assim definidas as condições da verdade e da certeza históricas susceptíveis de congregar, em torno a si, uma pluralidade de historiadores, torna-se possível introduzir na história os critérios de distinção entre o verdadeiro e o falso:

"Mostra-se certamente a falsidade de variadas coisas, a inexatidão de muitas outras e a verdade de muitas outras, e eis assim demonstrações que podem servir a um número de pessoas maior que [o das demonstrações] dos geómetras; porque são poucas as pessoas que nestas têm gosto, ou que encontram maneira de as aplicar à reforma dos costumes"⁽³⁸⁾.

Este alargamento dos conceitos de verdade e de certeza, que conduz Bayle à concepção de um tipo de verdade e de certeza próprios da história e, mais genericamente, das investigações dos factos, permite fazer da crítica a instância por excelência do estabelecimento da verdade: "Aliás, a despeito dos Senhores matemáticos, não lhes é tão fácil, a eles, atingir a certeza de que carecem, quanto o é aos historiadores de atingir a certeza que lhes basta" ⁽³⁹⁾.

A caracterização de uma dimensão especificamente histórica da verdade e da certeza, quer dizer, da verdade e da certeza de facto, está pois ligada à primazia concedida à história humana, colocada, desde então, no centro da pesquisa histórica.

Este privilégio da história humana em relação à história sagrada e à história natural traduz-se assim pela passagem da enciclo-

⁽³⁶⁾ *Ibidem*, p. 241.

⁽³⁷⁾ *Ibidem*, p. 241.

⁽³⁸⁾ *Ibidem*.

⁽³⁹⁾ *Ibidem*, p. 242.

pedia histórica de Bodin ao dicionário histórico de Bayle. A reflexão historiográfica tem consequências de vulto sobre a consciência daquilo com que a história é feita.

3. A historicização da consciência de si

Até aqui examinei dois momentos intelectuais centrais na constituição da consciência histórica. Primeiramente, o da //viragem/ historicizante, ao nível da enciclopédia, em Bodin. Nessa tendencial propensão para o "histórico", a história humana era acompanhada da história sagrada e da história natural. Esta última está esboçada no *Théâtre de la nature universelle*, obra importante de Bodin na qual os seres naturais se encontram classificados desde o mais modesto até ao mais distinto. Em segundo lugar, o da passagem da enciclopédia histórica ao *Dictionnaire Historique* de Bayle. Aquilo que esta passagem opera é uma redução do saber histórico à história humana. A dimensão da natureza vê-se assim colocada entre parêntesis.

Importa agora abordar um terceiro momento fundamental da constituição da consciência histórica. Trata-se da historicização da consciência de si. Uma historicização da percepção de si que é efectuada por Vico.

Antes mesmo de começar a minha análise da *Ciência Nova*, de 1744, pretendo contornar uma dificuldade prévia, talvez aparente mas, em todo o caso, capaz de perturbar o meu propósito. Não é de todo minha intenção entrar na polémica relativa à questão de saber se Vico é sobretudo um antigo ou um moderno. Com efeito, o pensamento de Vico vive na tensão entre posicionamentos opostos e é nessa tensão que reside grande parte da sua importância. No tocante à história, por exemplo, Vico afirma, por um lado, que o mundo civil e o das nações são obra do homem, e, por outro, que eles são obra da providência. É assim que pode ler-se na conclusão da *Ciência Nova*, de 1744⁽⁴⁰⁾:

**"Não há dúvida que este mundo das nações é obra do homem
– disso fizemos o primeiro princípio da nossa ciência, acrescentando**

⁽⁴⁰⁾ Vico, *Principes d'une science nouvelle relative à la nature commune des nations*, trad. Ariel Doubine, Paris, Nagel, reimpr. 1986.

que se ela não tivesse podido ser estabelecida pelos filósofos e pelos filólogos essa verdade teria permanecido desconhecida —. Mas há de igual modo na sua base um espírito [a providência] cujos propósitos, frequentemente diferentes dos fins particulares a que se propõem os homens, lhes são por vezes mesmo opostos e sempre superiores. Estes fins necessariamente delimitados tornam-se assim meios destinados a esperar por outros fins muito mais importantes para a salvação do género humano⁽⁴¹⁾.

Poderíamos, naturalmente, detectar uma série de outras passagens implicando aquela tensão. Se insisto neste aspecto é para sublinhar que importa que não nos iludamos sobre a noção de historicização da consciência de si ou da percepção de si dos povos, tal como a coloco a partir de Vico. A dimensão teológica e religiosa do seu pensamento proíbe, com efeito, a redução da *Ciência Nova* a um puro e simples historicismo. A ideia de um retorno periódico das coisas humanas e a ideia da existência, na natureza, de uma República eterna, vão no mesmo sentido. Em contrapartida, há de facto em Vico a ideia de que a visão que os homens têm de si próprios é mutável, que a sua natureza, os seus costumes, a sua linguagem, a sua governação, o seu carácter, em suma, a sua percepção do mundo e deles próprios se modifica profundamente. Mais ainda, é um profundo erro histórico pensar que os homens de ontem e de hoje são idênticos. Ora — aspecto de manifesta importância para o nosso propósito —, é precisamente isto que Vico censura na concepção de Bodin a respeito do ciclo das constituições. Eis uma passagem, entre outras:

“O facto de ter sido aplicado o termo 'povo' ao mundo primitivo das cidades num sentido moderno — tendo-se os filósofos e os filólogos revelado incapazes de compreender as velhas e rígidas aristocracias — teve por resultado dois outros erros no emprego dos termos 'rei' e 'liberdade'. Todos, de facto, acreditaram que o antigo governo de Roma tinha sido monárquico e que Brutus instaurou um regime fundado na liberdade popular. Jean Bodin caiu no mesmo erro de que já tinham sido vítimas todos os escritores políticos, dado que ele admite que os governos se sucedem pela ordem seguinte: monarquia, tirania, democracia e aristocracia. Note-se bem até que ponto,

(41) *Ibidem*, § 1108.

desde que os verdadeiros princípios estejam ausentes, se é levado a forçar as ideias" (42).

Dito de outro modo, Bodin, como muitos outros, enganou-se ao imaginar uma sabedoria profunda dos antigos, e, ao interpretar mal os termos "povo", "rei" e "liberdade", não compreendeu o que era a idade heroica: "Atribuímos aos antigos três ideias que somente espíritos evoluídos poderiam conceber: a ideia de uma justiça fundada nas regras da ética socrática, a ideia de glória como resultando da relevância dos serviços prestados à humanidade e, por fim, o desejo da imortalidade" (43).

O que não foi tomado em linha de conta por filósofos, filólogos e juristas, foi o facto de a percepção de si e do mundo ter uma história, e de, em consequência, não devermos falar dos comportamentos, da língua, dos costumes e da governação dos povos antigos da mesma maneira que o fazemos, hoje, em relação ao nosso. Há, efectivamente, uma história das nações, uma história dos povos que é na sua origem uma história da percepção que os homens têm de si próprios.

"Iremos estudar neste quarto livro a marcha seguida pela história das nações [...] O mundo passou [pela] idade dos deuses, dos heróis e dos homens. E segundo esta divisão ternária que veremos os povos desenvolver sucessivamente três naturezas num encadeamento constante e ininterrupto de causas e efeitos; destas naturezas saíram três espécies de costumes; estes deram origem a três espécies de direitos naturais dos indivíduos, que por seu turno serviram de fundamento a três tipos de sociedades civis ou repúblicas, três espécies de línguas e de caracteres"(44).

É esta história das percepções de si, com as modificações que ela implica ao nível do registo da existência individual e colectiva, que permitiu descobrir o verdadeiro Homero, que estava longe de ser um sábio filósofo, e, mais genericamente, a idade dos heróis que transforma a nossa visão da antiguidade.

(42) *Ibidem*, § 663.

(43) *Ibidem*, § 666.

(44) *Ibidem*, § 915.

Se aqui falo da idade heroica é porque ela é, para Vico, fundamental, na medida em que comporta o elemento da prova da *Ciência Nova*. Para dar conta da história é portanto necessário pôr em causa o princípio da imitação que homogeniza todas as idades. Há três diferentes idades da percepção humana de si. Vico é assim levado a reinterpretar as virtudes heroicas no quadro de uma análise histórica da formação das sociedades aristocráticas.

"As sociedades que assim se iam desenvolvendo, eram naturalmente fundadas na autoridade dos melhores, daqueles que se distinguem da massa pelas suas grandes virtudes dignas dos tempos heroicos. Era a piedade, pois eles adoravam a divindade, que a sua ignorância, é certo, multiplicava em numerosos deuses [...] Era o pudor [...], a temperança [...]. Quanto à sua coragem e à sua magnanimidade, a luta contra os animais ferozes, o cuidado com que se dedicavam a cultivar a terra, a hospitalidade que eles concediam aos fracos e aos que se encontravam em perigo dão-nos provas irrefutáveis; tais foram estas antigas sociedades heroicas dignas da raça de Hércules" (45).

Os tempos heroicos são assim reinterpretados em função da percepção de si do homem no âmbito da constituição de uma ordem aristocrática definida por três características: a protecção das fronteiras, a discriminação das ordens e a discriminação das leis.

O que faz a força e a especificidade do pensamento histórico de Vico é a relação que estabelece entre a estrutura social, jurídica e política dos povos e os modos de reconhecimento ou de desconhecimento, o que se traduz numa história da percepção de si. Esta compreensão da história como algo que envolve uma história das representações de si fará sucesso após a *Ciência Nova*. A partir do momento em que a armadura teológica do seu pensamento vier a ser posta em causa, a história da representação de si invadirá o pensamento historicista e a teoria sobre as concepções do mundo. Antes disso, as filosofias da história seguirão caminhos que haviam sido já iniciados por Vico. Penso, em particular, no pensamento histórico em Herder, Kant e Hegel.

(45) *Ibidem*, § 1099.

Conclusão

A consciência histórica constituiu-se, entre o final do século XVI e os meados do século XVIII, em três momentos sucessivos que aqui procurei reequacionar. Repito-o, contudo: a historicidade, cada vez mais a historicidade de si e do outro, não é a única dimensão que caracteriza a modernidade. Face ao histórico, há uma dimensão trans-histórica que obriga a complexificar a compreensão do mundo moderno. Regressarei a esse assunto em outra ocasião.