

OS TEMPOS DA HISTÓRIA: DO TEMPO MÍTICO ÀS REPRESENTAÇÕES HISTORIOGRÁFICAS DO SÉCULO XIX

THE TIMES OF HISTORY: OF THE MYTHICAL TIME TO THE HISTORIOGRAPHY REPRESENTATIONS OF CENTURY XIX

José D'Assunção Barros*

Resumo

Busca-se examinar a relação entre Tempo e História, particularmente atentando para alguns dos principais modelos de concepção e representação do Tempo que surgiram desde o período da Antiguidade até os séculos XVIII e XIX, quando surgem diversas alternativas de representação historiográfica do tempo histórico.

Palavras-chave: Tempo; Narrativa; História.

Abstract

This article aims to examine the relation between Time and History, attempting in particular to the mainly models of conception and representation that occurred since the Antiquity and until de XVIII and XIX centuries, when appears several alternatives of historiography representations of historical time.

Key-Words: Time; Narrative; History.

O Tempo Mítico

Diversas formas de entender o Tempo foram conhecidas tanto na História (isto é, na realidade histórica das diversas sociedades humanas) como pela Historiografia (isto é, pelos historiadores). De um lado, sociedades as mais diversas elaboraram variadas representações do Tempo. De outro lado, os próprios historiadores – ao escreverem a Historiografia em diversas épocas – também conceberam variadamente a possibilidade de representar o tempo e de incorporá-lo às suas narrativas. Neste artigo, examinaremos esta variedade de formas de conceber o Tempo. Nosso ponto de partida será o antigo Tempo Mítico, elaborado em diversas das antigas civilizações. Começaremos por esta indagação. Como funcionava, ou ainda funciona em diversas sociedades, o Tempo Mítico? Consideremos a figura abaixo:

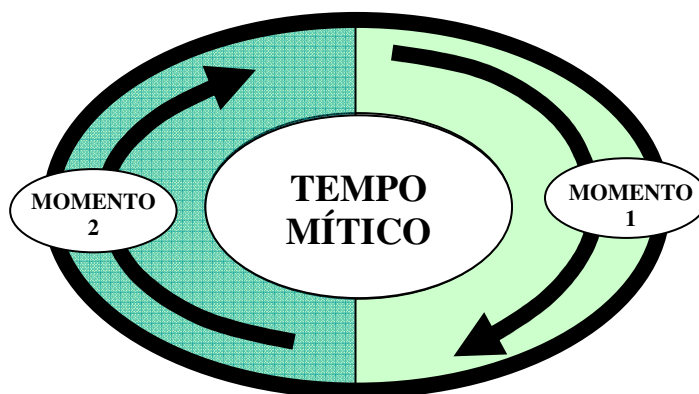


Figura 1: O Tempo Cíclico. Um exemplo binário

* Professor-Adjunto da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ), nos cursos de Graduação e Mestrado em História. Professor-Colaborador do Programa de Pós-Graduação em História Comparada da UFRJ. Doutor em História pela Universidade Federal Fluminense (UFF).

O Tempo Mítico, de modo geral, apresenta uma estrutura circular. Além disto, trata-se de um tempo reversível – se não através do próprio mito, que realiza o retorno em sua própria narrativa ou repetição cíclica, ao menos através do “rito”, que corresponde a um retorno ritual às origens, conforme veremos mais adiante. A passagem do tempo e o seu ritmo também são bem distintos do que se dará com o tempo linear, medido cronologicamente. De fato, tal como assinala Jean-Pierre Vernant (1973, p.71-112), com o Mito não se tem propriamente uma cronologia, mas sim uma “genealogia”¹.

O padrão circular acima representado, alternando dois momentos, é apenas exemplificativo. Há mitos que articulam três, quatro, doze, ou mais momentos em sua narrativa cíclica. O ciclo natural das quatro estações, por exemplo, pode dar sustentação a uma narrativa mítica, ou também as fases da lua. Uma observação sistemática do céu em sociedades antigas como a dos maias ou astecas podia levar à percepção do retorno regular de determinado corpo celeste, tal como a reaparição de um cometa a grandes intervalos de tempo, e daí se originar uma narrativa mítica menos ou mais complexa. Um padrão bastante simples podia se inspirar na alternância natural entre o Dia e a Noite, gerando um esquema binário, como o acima representado. De igual maneira, outros modelos de movimento binário extraídos da natureza podem inspirar mitos subdivididos em dois momentos, como é o caso do vai e vem das águas do oceano, ou ainda o duplo movimento de inspiração e expiração dos seres vivos.

Sobre esta última matriz está construída a cosmogonia hindu da “respiração de Brahma”, que apresenta a idéia de que, quando o Deus expira, o Universo se manifesta, e, quando inspira, o universo se retrai e retorna ao não-manifesto. A matriz da respiração, neste caso, também pode ser articulada à matriz da oposição entre as duas fases do dia, gerando as imagens do “dia de Brahma” e da “noite de Brahma”, respectivamente relacionadas à expiração e inspiração do deus. Na primeira metade do *kalpa* (o “dia de Brahma” completo), o universo é criado; a certa altura, é destruído pelo Deus Shiva para que se inicie a “noite de Brahma”. Aqui, a narrativa mítica circular, articulada em dois momentos, projeta-se diretamente sobre o alfa e o ômega, sobre a questão primeira e última: a da própria criação e destruição (renovação) do Universo².

Na verdade, o *Rig Veda* – livro sagrado extremamente complexo que teria sido produzido na Índia durante o século XX a.C – apresenta pelo menos quatro grandes cosmogonias referentes à

¹ “esta gênese do mundo, cujo decurso narram as Musas, comporta o que vem antes e depois, mas não se estende por uma duração homogênea, por um tempo único. Ritmando este passado, não há uma ‘cronologia’, mas ‘genealogia’” (VERNANT, 1973. p.71-112).

² Para os hindus, existem os “anos do homem”, os “anos do mundo” e os “anos de Brahma”. Cada ano dos homens é um “dia do mundo”. Ao mesmo tempo, atribui-se quatro idades para o mundo e que são chamadas *mahayuga*, durando cada qual 12.000 anos de mundo. Um *mahayuga*, portanto, dura 4.320 000 anos do homem, já que no calendário hindu o ano é dividido em 360 dias. Seguindo adiante, mil *mahayuga* completos não são mais que um dia Brahma, sendo que uma noite de Brahma dura o mesmo tempo. Um dia e uma noite completa de Brahma é denominada *kalpa*, e constitui um ciclo completo para o universo desde a sua criação até a sua destruição.

criação do Universo. Uma das sequências mais simples é aquela que aparece em inúmeras outras mitologias que têm na água o seu elemento primordial. (1) *Hiranyagarbha* (o embrião dourado) paira sobre as águas, e a certo momento incorpora estas mesmas águas, fecundando-as. Isto produz o nascimento de *Agni* (deus do fogo), gerando-se em seguida o universo a partir da interação entre estes dois princípios (água e fogo). O fundo deste mito também é circular, pois tudo procede da água e a ela retorna. Aqui somos levados a pensar também na cosmogonia filosófica de Tales de Mileto, filósofo grego pré-socrático que afirmava que a água é a origem de todas as coisas e também a matéria para a qual tudo retorna, constituindo-se na verdadeira fonte do movimento e da vida no universo. A água, também aqui, é apresentada como um elemento divino, e Deus corresponderia à inteligência que tudo faz a partir da água.

Outra seqüência mítica (2) é trazida pelo mais famoso hino do *Rig Veda*. No princípio, não havia nem homens nem deuses. A única coisa que existia era um impulso, sem qualquer respiração: Brahma, que tinha derivado do calor. Deste germen em potencial desenvolveu-se o desejo, que correspondeu à primeira semente do conhecimento. A primeira semente dividiu-se então em uma "elevação" e em um "ponto baixo", gerando um princípio masculino e um princípio feminino³. Nesta narrativa mítica, Brahma precede o universo e cria o mundo derivando-se do seu próprio ser. O padrão ajusta-se à já mencionada estrutura binária da respiração bramânica⁴.

Os *Vedas* ainda trazem uma terceira ordem mítica, que corresponde ao (3) *mito da separação do céu e da terra*, no qual ocorre uma violenta divisão da totalidade primordial com a finalidade de criar o mundo. Em seguida ao caos originado por essa separação entre Céu e Terra, efetiva-se a Criação de um universo já diferenciado através da ação de um ser divino, uma espécie de artesão universal chamado *Visvakarman*, que dá forma ao mundo como faria um artífice. Esta narrativa mítica é apresentada pelos poetas védicos como tema relacionado à idéia da "criação-sacrifício", e poderemos reencontrar versões da mesma em diversas outras sociedades e culturas.

Por fim, outra seqüência cosmogônica similar (4) aparece em um dos hinos do *Rig Veda* – o *Purusasukta* – e também aborda o tema do desmembramento de uma totalidade primordial, mas agora girando em torno de um gigantesco ser antropomórfico e andrógino chamado *Purusa*, e que corresponderia à totalidade primordial. A Criação é resultado de um "sacrifício cósmico" encaminhado pelos deuses, que resolvem desmembrá-lo para gerar não apenas a Natureza, como também a própria sociedade humana e mesmo novos deuses (o que reforça o caráter cíclico do mito): "Sua boca tornou-

³ O conhecimento, nesta versão, é representado por Sarasvati, a consorte da Brahma, que se manifesta a partir dele mesmo.

⁴ Por outro lado, esta narrativa mítica também pode se ajustar a uma versão na qual Brahma brota do umbigo de um outro deus, chamado Vishnu.

se Brahma; o Guerreiro foi o produto de seus braços; suas coxas deram origem aos artesãos; de seus pés nasceram os servos. Sua cabeça transformou-se no céu, seus pés na terra, a Lua resultou de seu conhecimento, o sol de seu olhar, a sua boca [já vertida em Brahma] e agora transformada em *Indra* e *Agnie*, produziu o vento da respiração [cósmica]”. Este mito, que ilustra um padrão de narrativa cosmogônica no qual a Criação é produzida pelo sacrifício de um ser divino de características antropomórficas, também pode se articular ao mito da expiração e inspiração Bramânica (já que o mito contém dentro de si a origem do próprio Brahma e de sua respiração a partir da Boca do ser primordial).

Os labirintos da mitologia indiana – inaugurados pelo Bramanismo, mas depois desdobrados no Budismo, no Janaísmo, e posteriormente em formas diversas do Hinduísmo – são extremamente complexos. Em uma das mais conhecidas versões, *Brahma* – deus de quatro cabeças que olha para todas as direções e que está sentado sobre uma flor de lótus – brotou do umbigo de *Vishnu*, o Deus que, dormindo, sonha o universo e tudo o que há nele. Nesta versão, Brahma é quem organiza os mundos (correspondendo à força criadora ativa), mas não é quem os cria primordialmente, já que os vários mundos são gerados pelos sonhos de Vishnu⁵.

Em vista de seu poder de criar e recriar os mundos através de sua atividade onírica, Vishnu – “aquele que está em tudo” – torna-se a representação do equilíbrio, sendo o responsável pela sustentação, proteção e manutenção do universo⁶. O ciclo de fluxo e refluxo, nesta versão, origina-se de Vishnu. Quando Vishnu expira, universos inteiros saem de seus poros, manifestam-se através da ‘ação criadora ativa’ de Brahma e são habitados; e a cada final dos tempos, no momento da inspiração de Vishnu, serão novamente sugados pelos seus poros. Este é também o momento em que Brahma se recolhe para dormir, e no qual Shiva se põe em atividade destruindo tudo pelo fogo. Shiva é o dançarino cósmico, deus da destruição que a tudo incinera com o abrasivo calor do fogo da renovação, nos instantes em que abre seu terceiro olho. Depois que o universo é destruído por Shiva, há como que um momento fora do tempo cíclico da respiração, no qual Vishnu se encontra dormindo sem sonhos e flutuando sobre o oceano primordial. Depois deste instante, quando o próximo universo está para ser recriado, reinicia-se a respiração onírica e reaparece Brahma do umbigo de Vishnu para criar tudo mais uma vez.

Ao mesmo tempo em que sonha novos mundos, Vishnu é também capaz de penetrar em todos os átomos de cada um dos universos gerados por sua atividade onírica, bem como no coração

⁵ Por outro lado, há também a versão de que no início tudo era repouso e equilíbrio, e só Brahma existia. Houve então a primeira vibração – *Om*, o “som primordial” – a partir da qual o universo foi criado com o surgimento da trindade hindu formada por Brahma, Vishnu e Shiva. Aqui, entramos na seqüência anterior, que estamos descrevendo.

⁶ A consorte de Vishnu – ou seja, a sua shakti, ou aspecto feminino – é *Lakshmi*, deusa da prosperidade, da riqueza e da beleza.

de todas as criaturas vivas que os habitam, e em todos e cada um destes lugares permanece como observador imperturbável. Por outro lado, há ainda a figura de Durga – mãe do universo – que representa o poder do sono que age sobre Vishnu no momento do interciclo entre a Criação e a Destruição⁷. Pode-se dizer que a posição de Brahma é um pouco ambígua nesta versão da mitologia hindu, pois depois de ter criado o mundo a partir da respiração de Vishnu, deus do qual ele mesmo saíra, parece se esgotar por um instante a sua função (ao menos nos limites dos mundos já criados, se considerarmos que Brahma continua criando mundos durante toda a parte do “dia de Brahma” que corresponde à expiração de Vishnu). Assim mesmo, há aqui uma intrincada dialética a considerar, pois no panteão primordial dos deuses hindus há três aspectos manifestos: o Criador (Brahma), o Preservador (Vishnu) e o Destruidor (Shiva)⁸. Além disto, Brahma reaparece mais uma vez entregando aos seres humanos os *Vedas* – livros que já trazia em suas mãos no momento mesmo em que brotara do umbigo de Vishnu⁹.

O mito da separação violenta entre o Céu e a Terra, que apontamos como uma das narrativas míticas incluídas nos *Vedas* com relação à criação do mundo, também reaparece em culturas várias. Marshall Sahlins o encontrou entre os maori. O mito de criação do mundo deste povo parte da união inicial entre o Céu (ranci) e a Terra (papa). Da união entre os espaços elementais masculinos e femininos teriam nascido os diversos deuses, que depois separaram o Céu e a Terra em âmbitos distintos. Surge posteriormente um deus chamado *Tane* que molda uma mulher com a matéria extraída da própria Terra, para depois inseminá-la e dar origem à Humanidade (SAHLINS, 2008, p.38). Todos os homens, saídos da própria terra, a ela retornam inevitavelmente, reatualizando eternamente o mesmo ciclo.

Os mitos cíclicos, conforme documentam as pesquisas etnográficas e as fontes míticas que nos foram legadas de civilizações já históricas através da escrita, aparecem de inúmeras maneiras tanto nas diversas mitologias das grandes civilizações como em culturas mais localizadas. Entre os gregos, Gaia (a Terra) dá a luz a Urano (o Céu), que depois irá fertilizá-la. Cronos (Saturno), filho de ambos e o primeiro dos Titãs, irá romper a conjugação entre o Céu e a Terra ao castrar o próprio pai, na verdade a pedido da própria mãe, configurando um “ato edípico de substituição”, para utilizar uma expressão de Marshall Sahlins (2006, p.87). A partir daí inicia-se a segunda geração de deuses gregos,

⁷ Em um dos mitos menores dentro do grande mito, Durga por duas vezes (em duas encarnações) desposou Shiva. O que também se conforma à natureza cíclica do mito.

⁸ Estes três aspectos se desdobram de um deus ainda anterior: Adhinatha, o “imanifestado”.

⁹ A cosmogonia bramânica também pode se achar adaptada ao mito da decadência através das quatro “eras” do mundo. A idade da Terra, formando a *Mahayuga*, é dividida em quatro “eras” ou *yugas*. A cada *Yuga* que se passa, a virtude do mundo vai se perdendo progressivamente. Na *Satya-Yuga* a virtude prevalece e o mal é desconhecido; na *Treta-Yuga* a virtude cai para três quartos; na *Dwapara-Yuga* a virtude já caiu pela metade; na *Kali-Yuga*, por fim, só restará um quarto de virtude. Depois disto, virá a destruição renovadora, após a qual Brahma precisará recriar o mundo. Mais adiante, voltaremos a este padrão mítico, que concebe o mundo em termos de idades decaídas.

presidida por Cronos. Durante o reinado de Cronos, a humanidade teria vivido a sua “Idade de Ouro”, conforme o padrão mítico de eras progressivamente decaídas que comentaremos mais adiante. Ao casar-se com sua irmã Réia, Cronos teve três filhas e três filhos (Hades, Poseidon e Zeus). Uma vez que – em vista de seu próprio crime patricida, e também por temor a uma maldição que havia sido rogada por Urano ao profetizar que um dia Cronos também seria destronado por seu próprio filho – o deus do Tempo desenvolvera o hábito de devorar todos os seus filhos homens ao nascerem. Mas Réia consegue enganá-lo por ocasião do nascimento de Zeus (Júpiter), oferecendo-lhe uma pedra enrolada em um pano, que Cronos engoliu sem perceber a troca. Mais tarde, Zeus voltará para se vingar de Cronos, que também é levado a beber uma poção mágica que o faz vomitar os outros dois filhos (já adultos) que um dia tinha devorado (Hades e Poseidon). A partir daí, depois de vencer uma guerra de cem anos e de banir os tios Titãs para o Tártaro e acorrentar Cronos no mundo subterrâneo, Zeus torna-se senhor do Olimpo e líder da terceira geração de deuses, enquanto seus irmãos Hades e Poseidon irão se tornar respectivamente os senhores do mundo dos mortos e dos mares.

As três seqüências constituem ciclos: Uranos, que representa a geração inicial de deuses gregos, é destronado pelo filho Cronos, que será por fim destronado por Zeus¹⁰. Também se articula à narrativa dos deuses gregos¹¹ um mito à parte que se refere à Humanidade, e cujo padrão reaparecerá de modos variados em outras culturas: trata-se de um singular padrão mítico que encaminha uma narrativa sobre diversas eras que vão sucessivamente se degradando, e que muito habitualmente corresponde a uma perspectiva pessimista destinada a explicar a deficiente natureza humana.

No caso da mitologia grega, a degradação humana encontra seu mito maior na *Teogonia* de Hesíodo, um poeta que viveu em fins do século VIII a.C. Depois de descrever a já discutida narrativa relativa às várias gerações de deuses gregos, Hesíodo interpola em sua *Teogonia* os célebres episódios de Prometeu e de Pandora, que irão precisamente justificar a condição humana. Prometeu havia roubado o fogo divino para dá-lo aos homens, e com isso atrai a ira de Zeus, terminando por ser condenado à tortura cíclica de ter o fígado eternamente devorado por uma ave. Para os mortais, o castigo foi ardiloso: é criado um ser à imagem e semelhança das deusas imortais que irá oferecer aos homens um presente em nome dos deuses olímpicos. Epimeteu, irmão de Prometeu, recebe o

¹⁰ Outro elemento cíclico é a presença dos *Hecatônquiros*, três gigantes que possuíam cem braços e cinquenta cabeças, e que eram filhos diletos de Gaia. Tanto Urano como Cronos cometeram o erro de os hostilizarem, e por isso atraíram a fúria de Gaia, que acabou conspirando para a sua deposição.

¹¹ A *Teogonia* de Hesíodo (final do século VIII a.C.) retrocede mais além na narrativa sobre a sucessão de gerações de deuses. O poeta conta que no início era o *Caos*, o “vazio primordial”. Depois vieram *Géia*, a Terra, o *Tártaro*, deus das profundezas, e por fim *Eros*, a força do desejo e pai de toda a vida. O *Caos* deu origem a *Érebo* (escuridão profunda) e a *Nix* (a Noite). De *Géia* nasceram *Urano* (o Céu), *Montes e Pontos* (o Mar). A partir da união de Geia com seu filho Urano, entramos na seqüência anterior. Ver BRANDÃO, 1986, p. 183s.

presente e, ao abrir o que ficaria conhecido como “caixa de Pandora”, deixa escapar todos os males do mundo, conseguindo aprisionar apenas a Esperança.

Quando a caixa de Pandora se abre, inicia-se a decadência humana. A partir daí, Hesíodo registra quatro eras da humanidade que se degradam sucessivamente: a Idade do Ouro ficaria para trás, e se iniciariam, em seguida, a Idade de Prata, a Idade de Bronze, a Idade de Ferro. Entre a Idade do Bronze e a Idade do Ferro, Hesíodo na verdade encaixa mais uma era, a “Idade dos Heróis”. Mas isto não altera muito a idéia geral deste mito, que procura essencialmente retratar a progressiva degradação da humanidade através de sucessivas eras.



Figura 2: Um Mito de degradação humana

O padrão mítico apresentado por Hesíodo não é um caso isolado na história do pensamento mitológico. Muitas outras sociedades produziram narrativas similares, em geral para explicar as evidentes deficiências humanas. É assim que o imenso repertório de mitos nas várias sociedades e civilizações oferece muitas variações que envolvem sequências míticas de degradação da humanidade. Podemos citar o interessante exemplo do Janaísmo, que é uma das mais antigas religiões indianas, ao lado do Budismo e do Hinduísmo. Aqui se apresenta uma imagem bastante peculiar do Tempo, descrito como um “giro cosmogônico” que inclui dentro de si a sequência da degradação humana. O que ocorre, porém, é que a ‘série descendente de degradação’ será contrabalançada por uma ‘série ascendente’ de recuperação da virtude, de modo que ao fim de tudo se constitui um círculo que se repete eternamente.

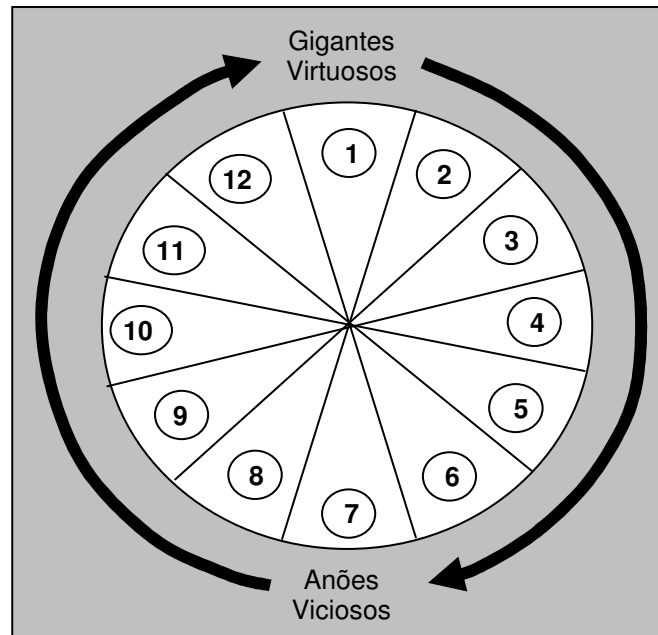


Figura 3: O Tempo como uma Roda de 12 Raios, na mitologia jainista

Na mitologia jainista, o Tempo é representado por uma roda de doze raios (idades), sendo que seis idades constituem uma 'série descendente' (*avasarpini*) e seis idades constituem a 'série ascendente' (*upsarpini*). O circuito descendente, no qual a felicidade começa a se misturar com a tristeza e a virtude com os vícios, corresponde à ocorrência de sucessivos decréscimos na estatura física e moral dos seres humanos, que de colossais gigantes geminados, plenos de virtudes, ao final da série descendente já terão se transformado em anões entregues a toda sorte de vícios e já sem nenhum resquício das virtudes primordiais. Mas então se iniciará deste que é o ponto mais baixo possível da decadência humana, a série ascendente, que através de seis novas idades restituirá progressivamente aos seres humanos a sua estatura moral e física, levando-os de novo ao ponto de origem, no qual todos possuíam uma altura descomunal em relação ao padrão atual. Depois disso, o círculo se reinicia, e assim ocorreria indefinidamente através de imensos ciclos de tempo.

Além da diminuição na estatura e da degradação das virtudes, à medida que o Tempo avança pela série descendente também ocorreria uma gradual redução na duração da vida dos seres humanos. Na quinta idade da série descendente (no esquema, correspondente ao número "6"), a duração máxima da vida humana poderia chegar a 120 anos. Depois desta idade, que segundo os jainistas teria se iniciado em 522 a.C, irá se iniciar uma "idade de anões", na qual não apenas a altura máxima se restringiria a 50 centímetros, como também a duração da vida poderia chegar no máximo a 20 anos.

O mito jainista da degradação humana faz parte do grupo de narrativas que, além da fase de degradação, incluem uma série ascendente de recuperação da virtude ou da bem-aventurança, de

modo a contrabalançar a série descendente e negativa. Mas há também aquelas narrativas míticas, tal como foi o caso da sequência das quatro ou cinco eras de Hesíodo, que registram apenas a degradação, sem prever o retorno cosmogônico à situação primordial. Isto não impede, contudo, que a circularidade mítica possa ser alcançada através de outros artifícios. Há um poderoso elemento que pode reinstaurar desde sempre o equilíbrio, ou mesmo resgatar o homem da angústia da finitude, ao transportar o indivíduo humano (ou o grupo) ao tempo primordial: o recurso do rito.

O ritual é freqüentemente concebido como um recurso capaz de assegurar uma “redenção na origem”. Através do ritual – sob a forma da festa, do transe, dos cânticos, da sessão de cura, da narrativa – o indivíduo humano retorna às suas origens e reintegra-se ao Cosmos. Supera, portanto, a sua limitada natureza humana¹². Desta maneira, pode-se dizer que, também aqui, refaz-se o tempo cíclico. Através do ritual, o indivíduo pertencente a uma humanidade decaída encontra a sua redenção na origem: torna-se ele mesmo Deus¹³.

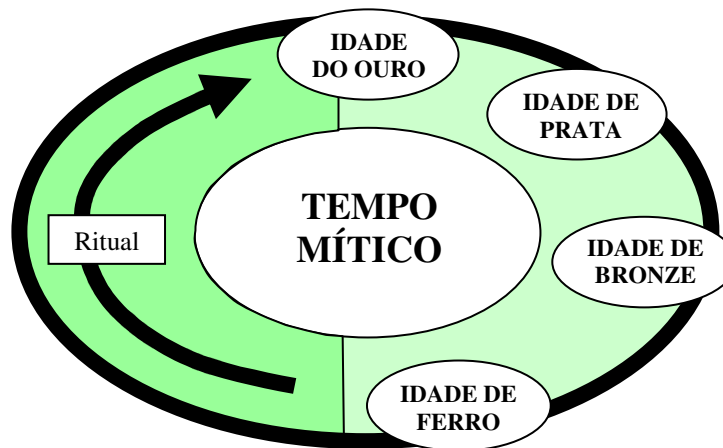


Figura 4: Um mito de idades decaídas, e seu retorno ritual

É também através do Rito que, em muitas sociedades ágrafas, o indivíduo reencontra o ancestral da tribo, unindo-se a ele durante o ritual. O Ritual permite refazer a outra metade de um tempo cíclico, restabelecendo um equilíbrio perdido. Rito e Mito, portanto, se completam, estabelecendo uma unidade cíclica.

Ao estudar os havaianos, o antropólogo Marshall Sahlins (1981) registra um interessante mito cíclico de caráter binário, que se reatualiza através da alternância ritual anual entre os deuses Lono e Kú. Lono faz a sua entrada com as chuvas de inverno, fertilizadoras da natureza, e institui um período

¹² Entre as funções do retorno mítico através do ritual, inclui-se também a função da cura. Adentrar o tempo mítico com vistas à purificação constitui, em diversas culturas, um dos caminhos para vencer ou superar enfermidades. Assim, não raramente o xamã, empenhado na cura de um indivíduo, recita o mito de origem da tribo ou mesmo a cosmogonia. A idéia é que a recriação do mundo pode curar o doente.

¹³ Identificar-se ritualmente com o Deus, com o animal totêmico ou com o ancestral comum a toda a tribo é, além disso, assegurar a coesão do grupo e firmar a sua própria identidade, por oposição a indivíduos pertencentes a outras culturas e que não partilham daquela tradição em comum. De igual maneira, recitar em ritual um mito cosmogônico é recriar o mundo mais uma vez, e portanto assegurar a manutenção do universo.

produtivo e pacífico de quatro meses que, depois, será substituído pelo semicírculo de Kú. Para o pensamento mítico binário, não existe forçosamente simetria entre as duas metades de um ciclo. No mito em questão, a era de Lono corresponde a quatro meses do ano, e a era de Kú corresponde a oito meses, portanto a dois terços do ano. Isto não tem muita importância do ponto de vista do pensamento mítico. O que importa é que as duas metades se equiparam simbolicamente. Em termos de produção econômica, pois este mito liga-se também ao trabalho, o que assinala a passagem de Lono a Kú é a transição da pesca da cavala para a pesca do peixe-serra. Por outro lado, a sucessão de Lono por Kú corresponde a um mito de fundação bem conhecido dos havaianos. Lono é um Deus/Rei deposto. Kú, que lhe toma o poder, está associado a ritos sacrificiais. Na época em que o Havaí foi “descoberto” pelo Capitão Cook (1728-1779), em 1776, os rituais dirigidos a Kú eram praticados com sacrifícios humanos. O Capitão Cook, segundo Sahlins, teria sido assimilado pelos havaianos ao deus Lono, que no mito ancestral de fundação do Havaí havia sido deposto pelo deus Kú. Cook terminará tendo seu sacrifício ritual reivindicado pelo chefe havaiano, representante da linhagem do deus Kú. Desta maneira, uma intervenção histórica – esse evento externo que corresponde à chegada do Capitão Cook ao Havaí – termina por ser engolido pelo Mito, ao ser reincorporado no ciclo.

O tempo cristão: faça-se a linha, e a linha se fez

Tal como nos atesta Mircea Eliade em *O Mito do Eterno Retorno* (1969), mas também Germano Pattaro em *A Concepção Cristã do Tempo* (1975), os hebreus, com seu “monoteísmo profético”, estariam entre os primeiros – seguidos pelos cristãos – a introduzir como concepção de ordenação cósmica um Tempo linear, irreversível, teleológico, através do qual os eventos datados e localizados desempenhariam um papel fundamental para as narrativas bíblicas¹⁴. Ao substituir pela ‘salvação futura’ prevista nas profecias a ‘redenção na origem’ que era proposta pelos rituais e concepções míticas, e ao introduzir os eventos como peças-chaves neste caminho linear em direção ao grande acontecimento do Juízo Final, os hebreus e cristãos preparam, tal como observam autores vários, a idéia de Tempo que logo permitiria o surgimento da História¹⁵.

¹⁴ Vale ressaltar que, entre os Gregos Antigos, a idéia de um tempo linear aparece excepcionalmente em Epicuro e Lucrécio. Na Roma Antiga, Políbio também elabora no século II a.C uma abordagem da História que também insinua o tempo linear, pois pretende elaborar pela primeira vez uma História que é já universal (e não mais um múltiplo conjunto de várias histórias) ao organizar os acontecimentos em torno deste único processo que é a formação e expansão do domínio do Império Romano: “O caráter peculiar de nossa obra depende daquele que é o fato mais extraordinário de nossos tempos: dado que o destino volveu para uma única direção os acontecimentos de quase toda a terra habitada, e obrigou todos a se dobrarem para uma única finalidade, é necessário que o historiador recolha para os leitores, numa visão unitária do conjunto, os vários atos mediante os quais o acaso levou a cabo as coisas do mundo” (POLÍBIO, *apud* BODEI, 2001, p.17). A história, com Políbio, passa a girar em torno da Missão de um Império universal.

¹⁵ Com relação ao “monoteísmo profético”, dos hebreus e cristãos, acrescenta Ernst Cassirer em seu estudo sobre *A Filosofia das Formas Simbólicas* (2004, p.212): “O Tempo torna-se Futuro, e somente Futuro. Passado e Presente perdem-se nesse Tempo do Futuro”.

Inventava-se com os judeus um novo tipo de História, orientada por uma linha única e voltada para o futuro, na qual a única macro-narrativa que tinha importância era a que se referia à trajetória do povo eleito. Contra o pano de fundo das pequenas histórias dos pagãos, os hebreus traziam a sua própria história a primeiro plano. Todos os eventos, mesmo os mais adversos, eram conclamados a participar de um plano que Deus tinha para um único povo, e até as mais ultrajantes derrotas perante os inimigos, como tão bem assinala Reinhart Koselleck no capítulo VI de *Futuro Passado* (1979), eram agora incorporadas como peças-chave neste enredo maior: nas narrativas judaicas estas derrotas tornavam-se penitência, “castigos que [os hebreus] foram capazes de suportar” (KOSELLECK, 2006, p.127).

Confirmando a tradição judaica recebida através do Velho Testamento, já é de fato um novo modelo de História – uma história universal com sentido único, e que aponta escatologicamente para um futuro no qual se eternizarão a salvação ou a condenação – aquele que é introduzido por Santo Agostinho em *Cidade de Deus*, e que, passando na Idade Média por Gioachino da Fiore (1145-1202), chegará até o século XVII e a primeira metade do século XVIII com Bossuet (1681) e Lessing¹⁶. Trata-se de um passo além do modelo hebreu, precisamente porque o modelo agostiniano refere-se a uma história de todo o gênero humano, e não mais a uma contraposição entre a história de um povo eleito e as histórias menores dos pagãos (BODEI, 2001, p.18). De resto, esta História – que Santo Agostinho concebe em seis etapas por paralelismo com o modelo da Criação do Mundo em seis dias – parece situar o Futuro de fato como um “outro mundo”, radicalmente distinto deste complexo de Presente-Passado que corresponde à aventura humana em direção à salvação ou à condenação. O Futuro corresponderá ao momento em que finalmente o tempo histórico poderá ser interrompido, tal como se interrompera o tempo da Criação naquele “sétimo dia” no qual Deus pudera finalmente descansar após o trabalho da Criação.

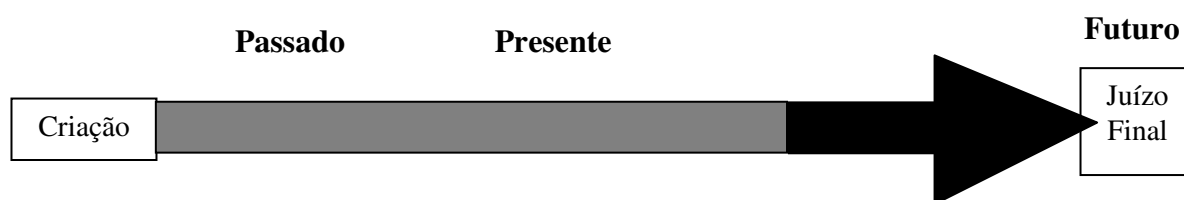


Figura 5: O Tempo judaico-cristão

A figura 5, e mais detalhadamente o ‘Quadro 3’ procuram sintetizar os principais traços do padrão de temporalidade proposto pelo modelo histórico-teológico do Cristianismo. O Tempo é linear e

¹⁶ A “escatologia” corresponde à doutrina dos fins últimos, isto é, ao corpo de crenças relativas ao destino final do homem e do universo (LE GOFF, 1990, p.325). O “escatológico”, desta maneira, refere-se a um “acontecimento final”, de natureza religiosa.

“teleológico”, isto é, possui um “telos”, um “fim” a ser atingido¹⁷. Este tempo linear é enquadrado por duas datas: a da Criação e a do Juízo Final, e no seu decorrer é pontilhado por eventos que expressam a Vontade Deus. Já não importa tanto o número de etapas que constituem este percurso – as “seis idades do mundo” de Santo Agostinho ou as três épocas de Gioachino da Fiore – mas sim o fato de que as diversas doutrinas das idades do mundo eram concebidas de tal modo que, depois do nascimento de Cristo, estava-se vivendo já a última delas, o que implicava que “desde então não poderia acontecer mais nada de novo, pois o mundo se encontrava sob a perspectiva do Juízo Final” (KOSELLECK, 2006, p.128).

A função dos eventos em tal estrutura de tempo é singular. Cada evento só adquire seu real sentido quando inserido e compreendido no interior desta sequência relacionada ao futuro teológico¹⁸. Trata-se, de fato, de uma história “transcendente” – isto é, conduzida de fora pela vontade divina¹⁹. No que concerne à Temporalidade – isto é, no que se refere à relação entre Passado, Presente e Futuro que se estabelece a partir da escatologia cristã – o Futuro constitui um outro mundo, distinto do Presente-Passado, embora este se conduza para aquele. Por fim, pode-se dizer que o tempo historiográfico do historiador-teólogo (isto é, o terceiro tempo que é produzido pela história-conhecimento de um ponto de vista teológico-cristão) é reconstituído a partir de diversas histórias, que ilustram os vícios e virtudes e esclarecem a vontade de Deus.

Posteriormente, e acompanhando a mesma linearidade e teleologia, os iluministas do século XVIII propõem o seu ajuste: substituir pela “utopia sócio-política” a escatologia, substituir pelo “Reino da Razão” o Paraíso Prometido no final da linha, e introduzir no interior da linearidade teleológica, agora “imaneente”, um Espírito Absoluto, ao invés do Deus transcendente que intervém na História através de revelações e milagres inscritos nos eventos.

Estes exemplos, por ora, valem-nos para ressaltar que a diversidade das idéias de tempo não se refere apenas aos pensadores das várias escolas filosóficas e historiográficas, mas também se refere ao confronto entre civilizações e culturas humanas diversificadas, ou mesmo entre formas distintas de religiosidade, como acrescenta Ernst Cassirer em seu ensaio *A Filosofia das Formas*

¹⁷ “Telos” é a palavra grega que corresponde a “fim”. “Teleológico” – algo que aponta para um fim pré-definido – não deve ser confundido com “Teológico”, expressão que vem do radical “Teo”, que se refere a “Deus”. No caso da História Cristã, ocorre que ela seja simultaneamente Teológica (relacionada a Deus) e Teleológica (apontando para um “fim”).

¹⁸ “Tudo o que acontece sobre a Terra é passível de repetir-se, de um ponto de vista estrutural. Isso quer dizer que o acontecimento, tomado isoladamente, é ele mesmo dotado de importância. O acontecimento só se torna único e adquire seu sentido mais elevado quando é relacionado ao futuro teológico e ao Juízo Final. Ao atribuir à história um sentido para além de si mesma, Santo Agostinho conquista uma liberdade de interpretação para o fazer e o sofrer humanos, que lhe confere uma habilidade superior para enxergar de maneira especialmente precisa os acontecimentos terrenos” (KOSELLECK, 2006, p.127).

¹⁹ Uma história “transcendente” opõe-se a uma “história imaneente”. A primeira é conduzida de fora, por uma vontade exterior como a de Deus; a segunda, que corresponde ao modelo de história que surge com o iluminismo, é “imaneente” porque conduzida de dentro, pelos próprios homens que dela participam, e que, portanto, se tornam sujeitos de sua própria história.

Simbólicas, na parte em que desenvolve uma reflexão sobre “A configuração do tempo na consciência mítica e religiosa”²⁰. Eis aqui uma primeira História do conceito de Tempo a ser considerada.

Diga-se de passagem, e acompanhando as reflexões de Juliana Bastos Marques em seu artigo sobre “O Conceito de Temporalidade e sua aplicação na historiografia antiga”, a interação do conceito de Tempo com a História – hoje tão óbvia e irreduzível – tem também a sua história própria, e é importante destacar que o conceito original de História, entre os gregos, não se baseava na reflexão sobre a natureza do tempo, uma vez que etimologicamente a palavra significaria “pesquisa, informação, relato” (MARQUES, 2006, p. 65). Ademais, tanto com Heródoto como com Tucídides, o que se tem, para nos expressarmos com alguma liberdade, é o que equivaleria hoje a uma História do Tempo Presente (ou, ao menos, do tempo recente), de modo que não ocorre aqui, ainda, a preocupação com uma temporalidade mais extensa²¹. O objetivo principal da História, conforme formulado por Heródoto era evitar que fossem esquecidas “as grandes façanhas dos gregos e dos bárbaros”; tratava-se de preservar aquilo que merecia ser lembrado do destino comum a todas as coisas, que era ser levado pelas correntezas do Lethes, o “rio do esquecimento”²². Deste modo, Heródoto, e ainda Tucídides, estavam muito mais preocupados com o seu passado recente, de modo que a sua história não trabalha com a noção de tempo. Já posteriormente, com o desenvolvimento dos gêneros proto-históricos da cronologia e da genealogia, a noção de temporalidade adentra definitivamente, com importância definitiva, o conceito de História²³.

Já nos referindo à História plenamente envolvida pela interação com a noção de temporalidade, outra aporia fundamental para compreender a relação entre Tempo e História é aquela que confronta o ‘tempo da ação’ e o ‘tempo da narrativa’. Com o ‘tempo da ação’ estamos no universo que se refere aos “Fios” que enredam a própria história efetiva, e com o ‘tempo da narrativa’ estamos já no âmbito deste Tempo que é *Trama*, para tomar emprestado de Ivan Domingues esta feliz metáfora que ilumina este segundo Tempo que surge na operação historiográfica como construção ou artefato literário. Ou seja, considerando que o historiador extrai os seus materiais da História Efetiva, e os reordena para compor a sua História-Conhecimento, impõe-se aqui um incontornável confronto entre o

²⁰ “Seria uma tarefa excitante acompanhar essas variações e transformações no sentimento de tempo através de toda a história da religião e mostrar de que maneira justamente este aspecto alternante do tempo, a concepção de sua existência, de sua duração e mudança, constitui uma das mais profundas diferenças no caráter de cada religião singular” (CASSIRER, 2004, p.211).

²¹ A *Archaeologia*, no início do relato de Tucídides sobre a *Guerra do Peloponeso*, é na verdade apenas uma pequena parte da obra, tal como indica Juliana Bastos Marques (2008, p.53).

²² Na Mitologia Grega o Lethes era um rio que se localizava no Hades; aqueles que bebessem de suas águas, o que era inevitável, seriam tomados pelo esquecimento. Por isso a palavra Alétheia (“não-esquecimento”) tornou-se o vocábulo correspondente a “verdade”.

²³ A genealogia, em sua primeira formulação e ainda sem cunho historiográfico por não se preocupar em opor o relato verdadeiro ao mítico, está bem representada por Hesíodo com *Os Trabalhos e os Dias*, que adicionalmente nos apresenta um bom exemplo do tempo cíclico dos gregos antigos.

'tempo dos eventos' ou 'tempo do vivido', intrincado emaranhado de fios com o qual o historiador se depara, e o 'tempo da narrativa', com o qual o historiador terá de lidar já como autor que precisa configurar um texto historiográfico.

É interessante destacar que tanto na percepção e escolha dos “fios”, isto é, na apreensão dos processos históricos pela pesquisa, como na composição da “trama”, isto é, na organização de uma narrativa ou texto de análise com vistas a repassar os resultados da pesquisa sob a forma de um texto histórico, o Tempo não se encontra dado de antemão, e tampouco é um elemento uniforme. Pomian, em *L'ordre du Temps*, já observava para a parte de percepção dos processos históricos pelo historiador que a História não tem um tempo pré-estabelecido, como quer a concepção do “tempo físico-natural”, mas sim tempos intrínsecos aos processos estudados (POMIAN, 1984, p.92). Sua perspectiva, neste caso, era a do “tempo estrutural” dos Annales, de modo que a noção fundamental que anima a sua idéia de construção historiográfica do tempo é a da História-Problema à maneira dos Annales, considerando que o “problema” constituído leva a perceber o tempo singular da interação entre o problema e o processo.

Outras tendências também encaminharão essa incontornável tarefa do historiador de construir o seu tempo. Na historiografia de tendência pós-moderna, o universo histórico (a realidade a ser examinada, por assim dizer) é disperso, caótico, descontínuo, e mais ainda o historiador é chamado à construção do tempo histórico neste primeiro momento que é o da apreensão da realidade histórica (a realidade que lhe é trazida pela pesquisa). De uma realidade dispersa e descontínua ele precisa começar a construir a sua seleção, a sua periodização, os eventos que ajustará em sucessão e simultaneidade, pois deverá comunicar um sentido através desta dispersão e descontinuidade. De igual maneira, e em um segundo momento para além da pesquisa e reflexão sobre os processos históricos que está examinando, o historiador é também um literato que precisa construir um texto específico e expô-lo ao leitor – seja este texto predominantemente narrativo ou analítico. Deste modo, surge aqui a necessidade de construir um tempo narrativo, que deve interagir com o tempo processual, com o “tempo da ação”.

O projeto histórico do Iluminismo e do Idealismo Hegeliano

Tal como assinala Koselleck em *Passado Futuro*, o projeto moderno do Iluminismo vê a história como uma marcha do Espírito Universal em direção à Liberdade. A História torna-se aqui, para retomar a expressão utilizada por Koselleck, um “singular coletivo”, uma grande história da humanidade, e é sintomático que a palavra “História”, no singular, substitua a expressão “Histórias”, no plural, ainda

muito utilizada no período da História Teológica pré-iluminista para designar a superposição de diversas histórias superpostas que foram se acumulando na experiência humana.

O surgimento e desenvolvimento da noção de Progresso, tão bem estudado por Robert Nisbet em seu ensaio *A História da Idéia de Progresso* (1985) desempenhou um papel fundamental não apenas para as novas concepções historiográficas que iriam surgir como também para trazer sustentação à maior parte das visões de mundo que foram se constituindo no ocidente, fornecendo um traço importante para a elaboração das Identidades e para a auto-definição das sociedades, grupos sociais e indivíduos no ocidente (DIEHL, 2002, p.21-44).

Emmanuel Kant, filósofo que, como Hegel, atribuía uma importância particular à História, pode ser destacado como exemplo do modelo iluminista. Para ele, a História caminha na direção do melhor. Em sua interpretação específica, a competição entre os seres humanos constitui o grande motor da história – gerando discórdias e concórdias entre os homens e, por uma razão ou por outra, conduzindo-os coletivamente através do Progresso. E se as ações humanas incluem as pequenas mesquinhas, os interesses privados, os movimentos individualistas e os vícios humanos, a história termina por transmutar em utilidade coletiva todo este entrelaçado de ações humanas. Assim, por exemplo, se é da avareza que surge o comércio, este se torna, contudo, um ganho para a civilização (BODEI, 2001, p.46), um fator de progresso.

Teleológico e Otimista, Racional e Idealista, o modelo introduzido pelo projeto iluminista irá encontrar mais tarde uma sofisticada formulação com Hegel, que aprimora a concepção dialética a adapta a esta concepção otimista, além de reformular esta concepção teleológica de uma história do Espírito de acordo com os interesses oitocentistas do Estado-Nação, o que o leva a apresentar, de certo modo, uma perspectiva mais conservadora, tal como requeriam os novos tempos da restauração.

Cada uma destas agências – o Espírito, a Liberdade, a Razão, o Estado – mas também o Povo acham-se cuidadosamente refletidos em sua obra de introdução à filosofia da história que foi intitulada *A Razão na História* (2008). Mas, vale dizer, embora prossiga a heróica leitura do Iluminismo como manifestação da Razão contra os preconceitos de sua época, o Hegel de *Fenomenologia do Espírito* já desconfia da capacidade do povo como força autônoma. Enquanto no item 341 de *A Fenomenologia do Espírito* há uma definição do Iluminismo como “pura inteligência”, no item 342 Hegel já se refere a “má inteligência da multidão” (2007, p.373, 374). Sintomaticamente, reaparece ali a caminhada do Iluminismo, a meta-história da Razão que avança para o seu destino de realização plena, mas o “povo”, em sentido depreciativo de multidão manipulável, já se alinha no campo das forças retrógradas. Esboça-se também uma crítica contra a ‘singularidade’, aquilo que se afasta da razão coletiva, e podemos entrever aqui alguns ecos do embate entre o paradigma generalista do positivismo e o paradigma particularizante que já ia sendo proposto pelo historicismo:

O Iluminismo não enfrenta indistintamente estes três lados do inimigo [clero, déspota, povo]; com efeito, sendo sua essência inteligência pura – que é universal em si e para si – sua verdadeira relação com o outro extremo é aquela em que o Iluminismo se dirige ao [que há de] comum a ambos. / O lado da Singularidade, que se isola da consciência espontânea universal, é o seu oposto [...] (HEGEL, 2007, p.375).

De todo modo, o modelo de tempo que aqui se pressupõe é o do vetor que aponta para um futuro antecipável: o da vitória da Razão Humana. A história, em Hegel, é movida por uma combinação entre as paixões humanas e a ‘astúcia da Razão’, e não é por acaso que o filósofo, a certa altura, utiliza a metáfora dos “vapores” e do “vento”. As paixões dos indivíduos constituem as energias que surgem na história e que darão movimento a esta mesma história, mas é a ‘astúcia da Razão’ que as jogará umas contra outras, produzindo uma determinada direção que, ao fim das contas, resulta em progresso. A concepção histórica de Hegel também concede um lugar importante aos grandes indivíduos, cumprindo notar que a grandeza destes está precisamente no fato de que eles se tornam “expressão de forças coletivas”. Através destes grandes homens, mas também através das paixões humanas que são levadas a se entrecocar com vistas a serem conduzidas a uma racionalidade oculta, uma força irresistível vai se impondo à História. Forçando a sua entrada de modo a irromper como novo Presente e a romper com o Passado em um processo dialético, no qual uma nova semente como que busca destruir e renovar a sua casca, “o espírito escondido bate às portas do presente” (HEGEL, apud BODEI, p.50). Das contradições surge o movimento da História, em uma interpretação dialética do tempo histórico que, ao contrário da que se verá em Marx, é ainda idealista, originada no Espírito em sua caminhada para a liberdade cada vez maior em relação às limitações humanas.

Linear em simples linha reta, como pode ser imaginado a partir da perspectiva de alguns iluministas, ou, ainda linear, mas, com Hegel, articulado a pequenos circuitos dialéticos que impulsionam a história para frente através do confronto entre Teses e Antíteses com vistas a atingir a Síntese e gerar novos recomeços a partir de um novo ponto. O Tempo se apresenta aqui como o inevitável caminho a ser percorrido pela Humanidade em sua marcha para o Progresso, para a Liberdade, e para a plena realização da Razão Humana. O Real é Racional, e a história efetiva e a consciência histórica coincidem, de modo que “fazer história” e “fazer a história” são experiências que se recobrem.

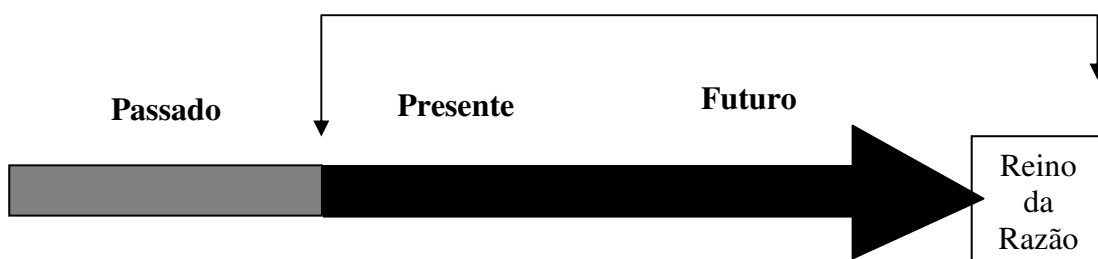


Figura 6: A Temporalidade Iluminista Clássica: uma Representação

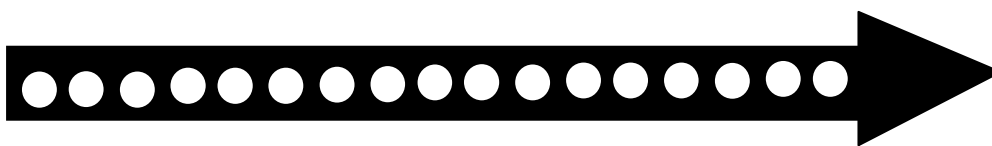


Figura 7: A Temporalidade Dialética do Idealismo Hegeliano: uma Representação

O projeto iluminista e a história hegeliana, tal como observa Koselleck em seu livro *Futuro Passado* (1979), concebem a História do ponto de vista de uma Consciência Universal que se afirma e se realiza a cada ciclo como reflexão, exteriorização e retorno a si, de modo que é possível a cada avanço interiorizar uma consciência sempre superior de si (Reis, 2006). Estamos então em pleno otimismo em relação à racionalidade, e o tempo histórico pode ser concebido como lugar da sua realização crescente e cada vez mais aperfeiçoada. Do mesmo modo, os historiadores não deveriam fazer mais do que perceber e dar a perceber a racionalidade inerente aos processos históricos, da mesma forma que os processos históricos coincidem com a triunfante história desta mesma racionalidade²⁴.

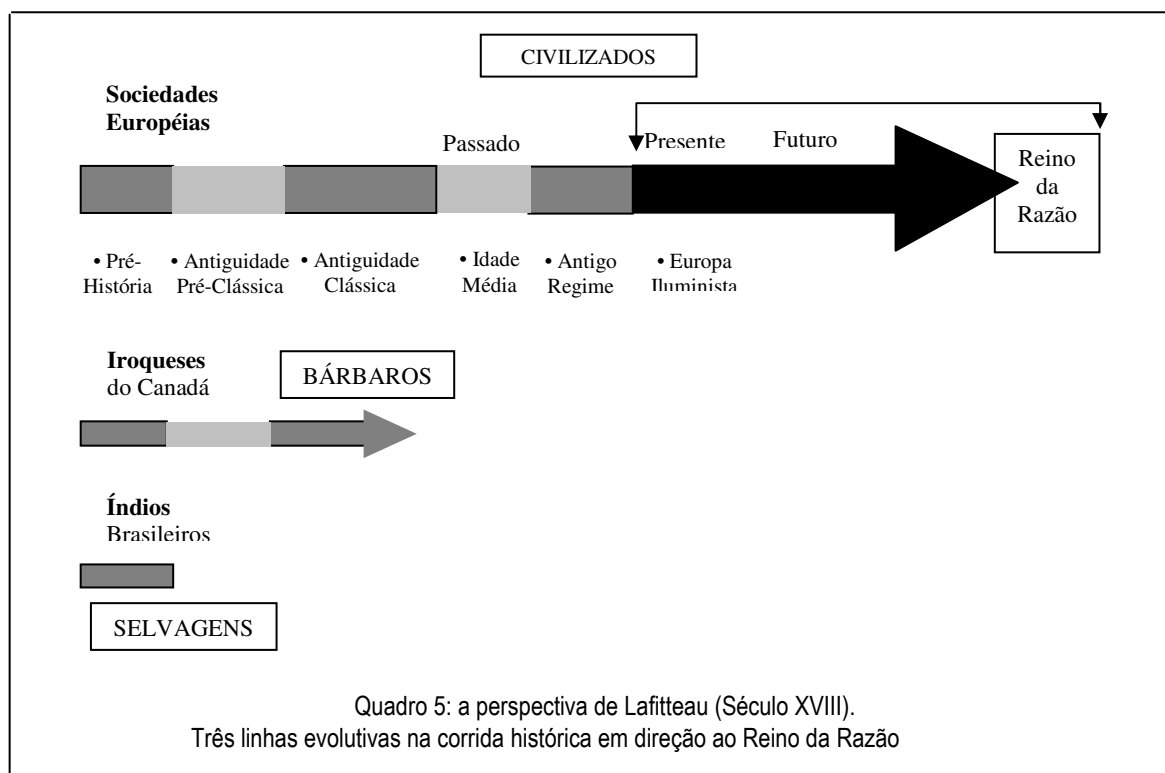
Sintetizando os seus principais aspectos, o tempo iluminista mostra-se aqui Linear (ou linear-dialético, para o caso do Tempo Hegeliano), e também Progressivo, Acelerado, Teleológico (um vetor apontando para o futuro do Reino da Razão Plena) No caso do Iluminismo é ainda um tempo cravejado de Eventos que traduzem evolução e revoluções, embora já na perspectiva hegeliana, um modelo que surge já no período da Restauração, prevaleça apenas o caráter evolutivo dos eventos.

Este ponto, aliás, constitui uma sutil diferença entre o Tempo Iluminista e o Tempo Hegeliano. Em uma modernidade que acelera o tempo em direção ao futuro realizador da máxima Liberdade, o projeto iluminista facilmente sacrifica o passado-presente no altar da Deusa Razão com vistas à realização deste futuro pleno, de modo que a revolução, a violência contra o Presente em nome do Futuro, encontra-se plenamente justificada. Se retornarmos aos tempos da Revolução Francesa, podemos facilmente compreender sob esta perspectiva de aceleração em direção ao futuro a radical violência contra o Presente-Passado que foi consubstanciada no período do Terror.

²⁴ Com relação à possibilidade de uma função da Historiografia em ensinar o presente – ou seja, a antiga idéia de uma história *magistra vitae* (mestra da vida) – os iluministas dividem-se. Para Hegel, como atesta uma passagem selecionada por Remo Bodei em seu ensaio sobre “o sentido da história” (1997, p.51), a história-efetiva, e a historiografia que a torna explícita, nada teria a ensinar ao presente: “costuma-se atribuir a reis, a estadistas e a povos os ensinamentos da experiência histórica. Mas o que a experiência e história ensinam é justamente que os povos e governos nunca aprenderam nada da história, nem nunca agiram segundo doutrinas que tivessem podido deduzir dela”. Cética em relação à capacidade da historiografia ensinar algo aos homens que pensam reger os destinos do mundo, mas confiante nos resultados progressivos da história-efetiva em direção a um mundo melhor, de acordo com os designios do Espírito da Razão, esta é a concepção idealista e progressista da História apresentada por Hegel, expressa através de um tempo que, como o de quase todos os que viveram em sua época, aponta confiante em direção a um futuro necessariamente melhor para a humanidade.

Remo Bodei, ao discutir as filosofias da História no século XVIII em seu livro *A História tem um Sentido?* (1997), chama atenção para os pequenos ajustes que precisaram ser feitos nesta concepção iluminista do tempo sob a pressão das novas descobertas geográficas. Presos à sua concepção universalista da história e incapazes de compreender as diversas sociedades do planeta como dotadas de desenvolvimentos próprios e específicos (como os poucos historiadores românticos de sua época e alguns dos historicistas do século seguinte) alguns dos historiadores iluministas conceberam o Tempo Histórico como dotados de tempos múltiplos correspondentes às diversas sociedades, mas todos seguindo o mesmo padrão de desenvolvimento e referidos a certo grau de desenvolvimento no espectro que ia da selvageria à civilização. Assim, Bodei chama atenção para um historiador jesuíta do século XVIII chamado Lafitteau, que ao estudar os iroqueses do Canadá vira neles o grau de cultura que um dia tiveram os atenienses clássicos, da época de Péricles. Considerava-os quase ultrapassando a barbárie, e já capazes de elaborar discursos retóricos como o dos gregos do período clássico (BODEI, 2001, p.30).

Bodei prossegue mostrando que, na concepção do historiador jesuíta Lafitteau, os iroqueses do Canadá estavam em defasagem temporal e podiam ser considerados como “antigos atenienses que viviam no presente histórico médio da Europa”. Seria mesmo possível acrescentar que “os ameríndios da Amazônia seriam nossos contemporâneos que estacionaram na Idade da Pedra” (BODEI, 2001, p.30). Uma tal concepção situa a Europa das Luzes na vanguarda de uma evolução, apresentando-a como estágio mais desenvolvido de um mundo coabitado por sociedades mais atrasadas neste mesmo caminho evolutivo, ou mesmo estagnadas.



Outra versão “evolutiva” do Tempo Iluminista, ainda no século XVIII, seria elaborada pelo filósofo e matemático francês Condorcet (1743-1797)²⁵. Ele dividirá a história do progresso espiritual em dez eras, acreditando que ele e seus contemporâneos estariam vivendo a transição da nona para a décima era – uma era que poderia ser compreendida como uma “sociedade de massa”. Remo Bodei (2001, p.35) sugere que o modelo de inteligibilidade dos acontecimentos proposto por Condorcet menos se assemelharia a uma simples reta temporal do que a uma “escadaria” – isto porque a História de determinado período retoma todos os progressos das fases históricas precedentes. Destarte, o Progresso teria apresentado um movimento extremamente lento nos degraus iniciais (como, por exemplo, a passagem para a era agrícola), e a partir daí um ritmo cada vez mais acelerado:

²⁵ Sobre a atuação de Condorcet na Revolução e suas posições historiográficas, ver o capítulo “Condorcet: História e Revolução” do livro *Ilustração e História* de Maria das Graças de Souza (2001, p.151-196).

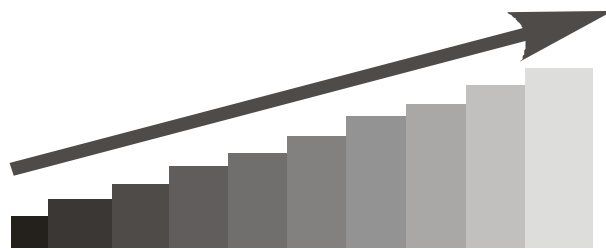


Figura 8: A perspectiva de Condorcet (século XVIII).
A História como uma escadaria progressiva de dez andares

É, aliás, particularmente curioso e impressionante que estas idéias de Condorcet sobre a História – assinaladas por um “inacreditável otimismo histórico” (SOUZA, 2001, p.153) e registradas no texto que recebeu o título de *Esboço de um quadro histórico do progresso do espírito humano* (1793) – tenham sido postas por escrito em um momento extremamente difícil na vida de Condorcet, que estava então clandestino e encontrava-se perseguido por ter publicado um panfleto pela Convenção naquele ano que antecederia o ano de sua prisão e morte em uma cela na pequena cidade francesa de Clamart.

Conforme a sua concepção sobre os progressivos estágios do desenvolvimento humano, na verdade já acalentada desde 1772 (antes de entrar para a atividade política), Condorcet acreditava que, àquela altura da História, o estado de evolução e aperfeiçoamento da humanidade não mais poderia ser interrompido, a não ser que ocorresse alguma catástrofe mundial, e que por isto caberia aos homens iluminados pela razão acelerar este progresso humano, que por si mesmo era inevitável (SOUZA, 2001, p.154). O Presente que então viviam ele e seus contemporâneos – passagem triunfal para o último degrau da evolução humana – afirmava definitivamente a sua superioridade sobre todas as épocas do Passado, e, depois de adentrarem este degrau supremo, os seres humanos dos séculos vindouros não fariam mais do assistir ao acrescentar de novas luzes a um progresso inesgotável. A História, portanto, fazendo-se coincidir o curso dos acontecimentos e a sua própria narrativa, não deveria fazer mais do que registrar aquela que seria a lei suprema do desenvolvimento humano, a sua “perfectibilidade indefinida”²⁶. O Progresso, dito de outro modo, constituía a grande lei que imprimia regularidade ao curso da História, e conhecer esta última, isto é, refletir sobre o que havia sido o homem até então e sobre o seu estado atual poderia contribuir para oferecer aos homens ilustrados os meios de acelerar o progresso e aproximar mais rapidamente a humanidade do futuro²⁷.

²⁶ Isto é, o seu eterno aperfeiçoamento, sempre progressivo e sem recuos.

²⁷ Outro ilustrado que apresentava uma expectativa progressista similar à de Condorcet era Turgot, que em 1750 já havia escrito um discurso intitulado “Os progressos sucessivos do espírito humano”.

É interessante notar que, acompanhando a tendência mais geral do iluminismo, Condorcet tratava a humanidade como um único povo, tal como já haviam feito David Hume, Henri Rousseau e inúmeros outros homens de sua época, por oposição a contravozes mais excepcionais como a de Herder e por contraste com a tendência historicista que, no século XIX, afirmaria a particularidade de cada povo e, portanto, o seu filão histórico particularizante. Já a história iluminista, inclusive a de Condorcet, tendia a buscar generalizações e leis que se aplicassem a todo o gênero humano, e a história da humanidade não abarcava senão povos em estágios menos ou mais avançados em relação ao desenvolvimento possível do homem. Os métodos previstos por Condorcet para esta escrita historiográfica deveriam trazer à tona este desenvolvimento único – colocar em relevo por sobre a ampla diversidade de povos o que neles havia de uma humanidade comum, que era o que realmente importava:

[tratava-se de escolher os fatos na história dos diferentes povos e] aproximá-los, combiná-los, para deles extrair a história hipotética de um povo único, e formar o quadro de seus progressos (CONDORCET, *Esquisse*, p.86) [SOUZA, 2001, p.157]

Por outro lado, é certo que ao intenso otimismo condorcetiano se contrapunha um setor pessimista ou menos otimista da Ilustração. Rousseau, contra o enaltecimento dos progressos da civilização, já havia enaltecido o “bom selvagem”. Montesquieu, a pretexto de sua célebre obra sobre a *Grandeza e Decadência dos Romanos*, já discorrera mais sistematicamente sobre a questão da decadência dos impérios, e Diderot e D’Alembert já haviam refletido sobre a ruína das grandes realizações humanas com as inevitáveis revoluções (SOUZA, 2001, p.155). De todo modo, a apaixonada fé no progresso humano do setor otimista da intelectualidade iluminista passaria ao século seguinte, embora já não mais sob o signo inquietante da Revolução.

Além da versão hegeliana do Tempo Iluminista, o século XIX traria outra versão conservadora do otimismo iluminista e da sua confiança no Progresso. O Projeto Positivista – inaugurado na história das idéias por Augusto Comte – busca combinar Ordem e Progresso, e corresponde contextualmente ao período da Restauração e dos ajustes históricos entre os privilégios aristocráticos que ainda podiam ser preservados e os interesses de uma burguesia industrial que saíra fortalecida da Revolução Francesa.

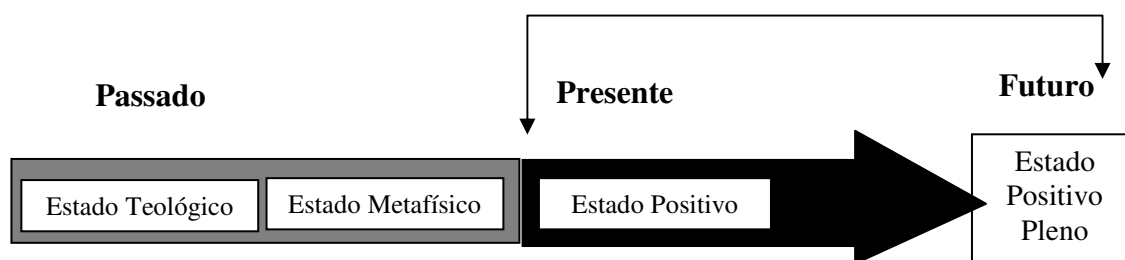


Figura 9: A Temporalidade Positivista: uma Representação

O modelo acima apresentado corresponde ao Positivismo Comtiano. Augusto Comte, fundador da sociologia positivista ainda na primeira metade do século XIX, concebia o destino humano em termos de uma passagem por três estágios sucessivos: o Estado Teológico, o Estado Metafísico, e o Estado Positivo. Todas as sociedades humanas, seguindo o modelo das sociedades européias que eram as mais avançadas segundo a perspectiva positivista, deveriam realizar esta passagem pelos “Três Estados”. Chegando ao Estado Positivo, já não haveria mais mudanças de qualidade, mas apenas progresso quantitativo, isto é, avanços científicos de modo geral. Deste modo, o Tempo Positivista continua sendo linear e teleológico: aponta para um futuro no qual estaria realizado plenamente o estado Positivo. Do ponto de vista de um historiador positivista do século XIX, o Passado (correspondente aos estados teológico e metafísico que haviam sido superados na civilização européia com o advento do Iluminismo) continua destacado do Presente, que praticamente se funde ao Futuro, já que se considera que, na Europa, o Estado Positivo já começou a ser estabelecido.

O Tempo Positivista, tal como o Tempo Iluminista, segue sendo Progressivo, mas não é mais Acelerado como no tempo revolucionário dos iluministas. Isto porque o Positivismo não apresenta um projeto revolucionário, mas sim um projeto evolucionista. Seu objetivo é a ‘conciliação de classes’ sob a égide de uma burguesia industrial já assentada no poder, e não a ‘luta de classes’ (como ocorrera na época da Revolução Francesa sob a liderança de uma burguesia então revolucionária). Os tempos, agora, são outros. Por isso o Tempo Positivista segue sendo Teleológico, mas é já anti-revolucionário (um vetor apontando para um futuro de Racionalidade Plena, que, pretensamente, já começa a se ver realizado à medida que as diversas ciências, uma a uma, vão passando dos estados inferiores (teológico e metafísico) para o Estágio Positivo. No limite final, temos a realização plena do positivismo, quando as Ciências Sociais se tornarem elas mesmas inteiramente positivas como a Física e as Ciências da Natureza. No que se referem à elaboração da história-conhecimento, os Eventos do Passado devem ser imobilizados pelo Historiador, para não se tornarem nocivos e explosivos no Presente-Futuro do Estado Positivo em formação. Desta maneira, a função dos historiadores no Positivismo seria explicar os eventos, estabelecer sobre eles um controle através do seu enquadramento em Leis Gerais das sociedades humanas a serem descobertas pelos historiadores e sociólogos positivistas.

Outros paradigmas do século XIX: O Tempo Histórico Historicista e os dois tempos do Materialismo Histórico

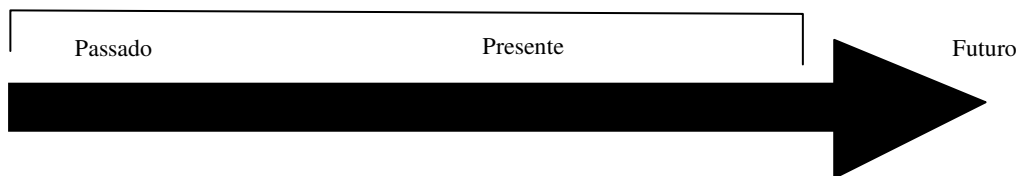
O Tempo Historicista não é difícil de representar visualmente. Abrindo mão de uma concepção universalista da História, os historicistas estarão preocupados com a elaboração de suas histórias nacionais, e procuram não pensar muito em um futuro teleológico. No que concerne à preocupação

com as histórias nacionais e com as singularidades locais, por oposição à obsessão pela unidade histórica universal dos iluministas, os historicistas já tinham tido um precursor no século anterior, um filósofo da história que habitualmente é classificado como um romântico do século XVIII chamado Johann G. Herder (1744-1803). Herder escrevera nesta direção duas obras importantes: em 1774, um livro intitulado *Ainda uma Filosofia da História para a Educação da Humanidade*, e posteriormente outra obra intitulada *Idéias para uma Filosofia da História da Humanidade* (1794). Os protagonistas do grande movimento histórico seriam para ele os “Espíritos dos Povos”, através dos quais, Deus se manifesta – e nem uma Providência transcendental como queriam os historiadores teólogos, ou um Espírito da Razão como queriam os iluminista universalistas. Surge aqui o que mais tarde, no século seguinte, se tornaria um paradigma alternativo através dos historicistas oitocentistas: a consideração e o respeito pelas diferenças nacionais. A História é um entrelaçado de várias histórias que caminham juntas, uma vez que cada povo é livre para exprimir a sua singularidade e a sua própria natureza. Assistimos com Herder à celebração das diferenças, e se a história continua a avançar progressivamente para o futuro, talvez a sua representação visual mais adequada seria esta:



Figura 10: Representação visual do movimento das histórias, em Herder

O respeito às singularidades nacionais será uma das bases do pensamento historicista e de sua concepção de tempo histórico. Para muitos dos historicistas do século XIX, o melhor dos mundos possíveis era a Monarquia ou nação que acolhia o seu trabalho, e estes estado-nacionais em afirmação estavam dispostos a financiar suas carreiras e a situá-los na posição confortável e necessária de restauradores da memória nacional, de organizadores dos acervos documentais do país, de edificadores da disciplina historiográfica que recentemente fora incluída no panteão de conhecimentos universitários. Aos diversos historiadores estados como o da Monarquia Prussiana, só pediam que escrevessem uma historiografia que não motivasse as revoluções, como a que ocorrera em 1830. A Revolução Francesa também já há algum tempo fora uma página virada da História, e já ocorrera a Restauração. Estes governos desejavam apenas se organizar, conservar privilégios aristocráticos, mas sem deixar de atender aos interesses de uma burguesia que não era mais revolucionária (como na época do pensamento Ilustrado) e sim conservadora. Para os historicistas da Escola Alemã o tempo é uma linha reta, bastante simples:



Muitos historicistas não tinham qualquer preocupação em especular sobre um futuro a ser atingido, precisamente porque haviam sido contratados por este ou por aquele estado-nação para escrever uma História que, ao sedimentar a memória da nação, desautorizasse revoluções radicais. O projeto de muitos destes historicistas era certamente conservador, particularmente o dos historicistas das sete primeiras décadas do século XIX. A nação-estado que acolhia o historiador devia ser vista como uma espécie de “melhor dos mundos possíveis”. As melhorias deveriam vir através das ações habituais da Política tradicional. Embora o futuro existisse para muitos dos historicistas da Escola Alemã, ele não se apresentava como qualitativamente distinto do Presente ou do Passado, ou ao menos não representava um mundo melhor a ser atingido, pois isto indicaria que o Presente deveria ser superado. Deste modo, no que concerne à Temporalidade Historicista, pode-se dizer que o Presente tende a incorporar o Passado, embora seja dele distinto, formando um contínuo que constitui a contemporaneidade, sendo que o Passado legitima o Presente no caso dos historicistas vinculados, no século XIX, à estrutura estatal e aos projetos dos Estados Nacionais.

Com referência ao tempo historiográfico, o historicista costuma pensar em termos de uma *Reconstituição* do tempo da História Efetiva, o que se dá assumidamente a partir do ponto de vista do Historiador (sobretudo para o caso dos historicistas relativistas, que já começam a aparecer com maior frequência a partir de meados do século XIX), e através da idéia de uma oposição da perspectiva da *Compreensão* à perspectiva da *Explicação*, que seria a das ciências naturais e exatas.

A tendência mais recorrente a legitimar historiograficamente o Presente, através de uma glorificação do estado-nacional e de sua memória, não impede de todo modo que sejam perceptíveis variações entre os vários historicistas. É interessante o caso de Leopold von Ranke, considerado por muitos como o “pai do historicismo alemão”. Ranke fora contratado pela Monarquia Prussiana para glorificar historiograficamente este estado e sua memória, e para narrar esta história de uma maneira em que não se vissem motivadas as atitudes revolucionárias, mas sim a idéia de que as melhorias na vida humana e nacional deveriam ser atingidas através de reformas. Tornou-se amigo de Frederico Guilherme da Prússia e de Maximiliano da Baviera, e alcançou uma excelente posição social através de seu trabalho como historiador. Por outro lado, é muito interessante a maneira como percebe as épocas do Passado. Apesar de glorificar a nação que acolhia seu trabalho, e de atender às necessidades do governante, ele via cada época como “perfeita em si mesma”, de modo que nenhuma delas, nem mesmo o seu Presente, possuía um grau de importância maior do que as outras épocas. A

passagem de uma época para outra não representava uma superação da época anterior, como haviam proposto tantos dos historiadores do século XIX e, na sua própria época, Hegel:

Eu afirmo que cada época provém imediatamente de Deus, e o seu valor não reside fora dela, mas na sua existência mesma, na sua peculiaridade. [...] Cada época deve ser vista como algo válido e mostra-se altamente digna de consideração (RANKE, apud BODEI, 2001, p.56).

Fora da Alemanha, onde o predomínio da concepção historicista é evidente, teremos inúmeros outros exemplos de historiadores que, através da perspectiva historicista, buscam “reconstituir” uma história que situa a sua própria época como o melhor dos mundos que poderia ser atingido, resultando que a partir daí as transformações deveriam se dar através de reformas no quadro da política tradicional. Assim, na Inglaterra de meados do século XIX teremos a obra sobre a *História da Inglaterra* (1849) de Thomas Babbington Macaulay (1800-1859), que pretende reconstituir o passado histórico com vistas a mostrar uma progressiva ascensão “em direção às formas da liberdade constitucional inglesa” (FONTANA, 2004, p.233). Isto implica, para o caso do historiador *whig* Macaulay, em compreender a História em termos de graduais vitórias dos reformistas *whigs* contra os *tories*, que aparecem como defensores do *status quo* e como freios à progressiva evolução política liderada pelos *whigs*²⁸. Portanto, o tempo histórico apresenta-se aqui linear e progressivo. Mas não há mais muito o que esperar do futuro, senão melhorias que virão das reformas políticas e do desenvolvimento tecnológico. Macaulay, por exemplo, tal como seu antagonista escocês Thomas Carlyle (1795-1881), sustentava enfaticamente que o sufrágio universal seria “incompatível com a existência da civilização” (FONTANA, 2004, p.232).

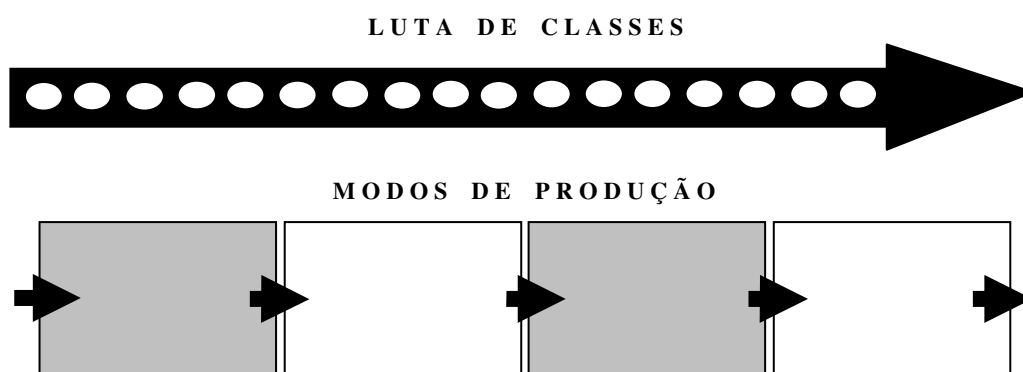
O Historicismo Relativista, nas suas várias versões, irá aprofundar de uma nova maneira a concepção do tempo histórico. Para o historicismo presentista de fins do século XIX ou do século XX, através de nomes como os de Benedetto Croce (1866-1952) ou Collingwood (1889-1943) – mas também para outras correntes de pensamento como a do “pragmatismo” de John Dewey (1859-1952)²⁹ – cada Presente possui o seu Passado, reescrevendo a sua história. Já não há aqui nenhuma pretensão de “narrar os fatos tal como eles se deram”, mas sim o objetivo de narrar os fatos de acordo com o ponto de vista e o interesse e motivações de uma época, de uma escola historiográfica nacional, ou mesmo de um historiador. O Passado tornar-se-á construção do Presente. Esta leitura também será mais tarde incorporada pela Escola dos Annales, sendo que se frisarà naquele movimento que o Passado é construção problematizada do Presente. Será esta, também, a posição da escola

²⁸ O *Whig Party*, na Grã-Bretanha, era o partido que reunia as tendências liberais, contrapondo-se ao *Tory Party*, que constituía uma linha conservadora. Sobre os historiadores *whigs*, ver BURROW, 1981. Sobre a historiografia britânica do século XIX, de modo geral ver PARKER, 1990.

²⁹ John Dewey, um filósofo diretamente interessado nas questões da Educação, deixou registradas também algumas observações sobre o pensamento historiográfico (1949, p.233).

presentista americana, através de historiadores como Charles Beard (1874-1948) e Carl Becker (1873-1945).

Retornemos, por ora, aos debates da historiografia no século XIX. Enquanto os estados-nacionais europeus convocavam historiadores historicistas para a reconstituição da História e da Memória nacionais, a própria Alemanha do século XIX traria, das fileiras oriundas da chamada ‘esquerda hegeliana’ (um setor mais crítico do pensamento derivado de Hegel) um nome que estaria destinado a mudar a historiografia ocidental, senão no seu próprio século, ao menos no século seguinte. Karl Marx, conjuntamente com Friedrich Engels, seria um dos fundadores do Materialismo Histórico – uma concepção da história que retoma a dialética hegeliana e a combina a novas idéias, como a de “luta de classes”. Para os fundadores do Materialismo Histórico existem duas histórias entrelaçadas: a “história da luta de classes” e a ‘história dos modos de produção’. Uma está dentro da outra. Os modos de produção sucedem-se na história como grandes épocas ou sistemas econômico-sociais, aos quais corresponde um determinado universo cultural e ideológico perfeitamente ajustado à base econômico-social. As classes sociais em luta estão sempre relacionadas a posições específicas dentro do modo de produção que as fez surgir, e do seu confronto de interesses surgem as contradições que movimentam a dialética do materialismo histórico – não mais uma dialética idealista, como a de Hegel, mas uma dialética materialista, na qual as grandes transformações sempre começam na base econômico-social, a partir do desenvolvimento das forças produtivas. Poderia ser esta a representação deste duplo tempo que é o do Materialismo Histórico, e que busca entrelaçar a “história da luta de classes” com a “história dos modos de produção” (Figura 12).



A linha reta que representa a “luta de classes” é alimentada por contínuos círculos dialéticos, mas no âmbito mais amplo não deixa de ser uma linha reta que aponta teleologicamente para o futuro: uma sociedade sem classes que corresponderá ao Modo de Produção Socialista. Os blocos que se sucedem na “história dos modos de produção” correspondem a estruturas ou sistemas bem diferenciados entre si, cada qual com seu próprio padrão de racionalidade e organização social. Os modos de produção separam-se uns dos outros por rupturas, que podem corresponder a revoluções

sociais (ou então a outros tipos de “revoluções”, como a revolução agrícola, que permitiu o rompimento em relação à economia de coleta ainda no período pré-histórico, ou então a revolução urbana, que inicia o período histórico propriamente dito com as grandes civilizações urbanas. O ‘Quadro 8’ sintetiza os aspectos fundamentais do tempo do Materialismo Histórico.

Deve-se notar ainda, na concepção temporal proporcionada pelo Materialismo Histórico, que pode ser entrevista ainda uma ‘dialética de tempos diferenciados’ por dentro deste tempo meta-narrativo que conta a história da ‘luta de classes’ e da sucessão de ‘modos de produção’³⁰. Se o movimento dialético da História dá-se através do confronto entre as ‘forças produtivas’ e as ‘relações de produção’ – duas faces de um determinado ‘modo de produção’ que começam a certa altura se contraditar, embora na origem tenham sido feitas umas para as outras – isto ocorre, pode-se aventar, em termos de uma contradição entre duas velocidades diferenciadas de tempo. As forças de produção constituem a parte mais dinâmica de um modo de produção, ao menos na corrente mais clássica do Materialismo Histórico. Jamais cessam de se transformar as forças de produção, de se desenvolver, de se impulsionarem para a frente. Desenvolvimentos tecnológicos as impulsionam para o futuro, os modos de trabalho se desenvolvem, os trabalhadores se aprimoram como sujeitos de produção, inclusive adquirindo maior consciência de classe. As ‘relações de produção’, contudo, tendem a criar hierarquias sociais bem-estabelecidas e redes de deveres, limitações e privilégios para os vários níveis sociais envolvidos no processo produtivo, dando origem a um certo sistema de propriedade e de apropriação de recursos. Haverá uma mudança muito mais lenta nas ‘relações de produção’, uma velocidade menor do seu tempo histórico. Alguns irão argumentar mesmo que as ‘relações de produção’ são estáticas, isto é, imóveis, transformando-se por isto em um ponto de inércia que deverá necessariamente vencido pelas forças produtivas para que seja possível a progressão dialética com vistas ao estabelecimento de um novo modo de produção.

Uma leitura ou outra, pode-se dizer que existe também por dentro do próprio modo de produção um confronto entre dois tempos históricos diferenciados, o das ‘forças de produção’, que produz mudanças em uma velocidade maior, e o das ‘relações de produção’, que só lentamente se transforma, ou se mostra mesmo imóvel. De todo modo, ao final do processo que se estabelece a partir desta dialética de durações, o sistema tende a ser impulsionado para a frente. O Materialismo Histórico, ao menos na habitual versão que se associa ao ideal de atingir um dia o ‘modo de produção socialista’, ou uma ‘sociedade sem classes’, continua a constituir como aparência mais externa uma linha reta que aponta para o futuro.

³⁰ Uma leitura envolvendo ‘tempos diferenciais’ em Marx pode ser encontrada em VEGA, 1997, p.189.

REFERÊNCIAS**FONTES**

1. AGOSTINHO, Santo. “Elevações sobre os Mistérios” In *Confissões*. Livro XI. Petrópolis: Vozes, 2005, 20ª Edição.
2. ARISTOTELES. *Física*. Paris: Les Belles Lettres, 1990.
3. BAGBY, Philip. *Culture and History, Prolegomena to the Comparative Study of Civilizations*. Londres: Longmans, 1958.
4. BOSSUET. *Discours sur l'histoire universelle, pour expliquer la suite de la religion et le changement des empires*. Paris: Lamy, 1802. [original: 1681].
5. CONDORCET, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit huymain*. Paris: Garnier-Flammarion, 1988 [Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano. Campinas: Edunicamp, 1990] [original: 1793]
6. DEWEY, John. *Logic – the Theory of Inquire*. New York: Henry Holt and Co., 1949.
7. DILTHEY, Wilhelm. *Introduction to the Human Sciences*. Princeton: Princeton University Press, 1991. (1º volume da Introdução ao estudo das Ciências do Espírito, 1883) <http://www.marxists.org/reference/subject/philosophy/works/ge/dilthey1.htm>. [original: 1883].
8. HEGEL. *A Razão na História – uma Introdução Geral à Filosofia da História*. São Paulo: Centauro, 2008.
9. HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 2007.
10. HESÍODO. *Teogonia: a origem dos deuses*. São Paulo: Iluminuras, 1991.
11. HESÍODO. *Teogonia / Os trabalhos e dias*. Lisboa: Imprensa Nacional, 2005.
12. KANT, Immanuel. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo: Brasiliense, 1986 [original: 1774].
13. KOSELLECK, Reinhart. *Le Règne de La Critique*. Paris: Minuit, 1979 [original: 1959].
14. KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado – contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006 [original: 1979].
15. MACAULEY, Thomas Babbington. *History of England*. Philadelphia: Porte & Coates, 1849.
16. <http://www.stre Korsoc.org/macaulay/title.html>.
17. MONTESQUIEU. *Grandeza e Decadência dos Romanos*. São Paulo: Paumape, 1995.
18. RICOEUR, Paul *Temps et Récit*. Paris: Seuil: 1983/1985 [Tempo e Narrativa. São Paulo: Papyrus, 1994].

BIBLIOGRAFIA:

1. BODEI, Remo. *A História tem um sentido?* Bauru: EDUSC, 2001 [original: 1997].
2. BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia Grega*. Petrópolis: Vozes, 1986.
3. MARQUES, Juliana. Bastos. “O Conceito de Temporalidade e sua aplicação na historiografia antiga”. *Revista de História – USP*, nº58, 1º semestre de 2008. p.44-66.
4. CASSIRER, Ernst. “O Conceito Místico de Tempo” e “A Configuração do Tempo na consciência mítica e religiosa” In *A Filosofia das Formas Simbólicas. Parte II: O Pensamento Mítico*. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p.186-244.
5. DIEHL, Astor. « Aspectos da desilusão da idéia de progresso na História e suas implicações” in *Cultura Histórica – memória, identidade e representação*. Bauru: EDUSC, 2002. p.21-44.

6. DOMINGUES, Ivan. *O fio e a trama – reflexões sobre o Tempo em História*. Belo Horizonte: UFMG/Illuminuras, 1996.
7. ELIADE, Miceas. *Le mythe de l'éternel retour*. Paris: Gallimard, 1969.
8. FONTANA, Josep. *A História dos Homens*. Bauru: EDUSC, 2004 [original: 2000].
9. NISBET, Robert. *História da idéia de Progresso*. Brasília: UNB, 1985.
10. PATTARO, Germano. "A Concepção Cristã do Tempo" In RICOEUR, Paul (org.). *As Culturas e o Tempo: estudos reunidos pela UNESCO*. Petrópolis: Vozes, 1975, p.197-228.
11. POMIAN, Krysztof. *L'ordre du temps*. Paris: Gallimard, 1984 [*El orden del tiempo*. Madrid: Júcar, 1990].
12. REIS, José Carlos. Tempo, História e Compreensão Narrativa em Paul Ricoeur. *Locus*, vol.12, nº1, jan/jul 2006;
13. SAHLINS, Marshall. *História e Cultura – apologias a Tucídides*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006 [original: 2004].
14. SAHLINS, Marshall. *Metáforas históricas e realidades míticas*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008 [original: 1981].
15. SOUZA, Maria das Graças de. "Condorcet: História e Revolução" In *Ilustração e História*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001. p.151-196.
16. VERNANT, Jean-Pierre. "Aspectos míticos da memória e do tempo" in *Mito e Pensamento entre os Gregos*. São Paulo> Difusão Européia / EDUSP, 1973. p.71-112.

Artigo recebido em: 30/08/2010

Aceito para publicação em: 30/09/2010