

O CONHECIMENTO HISTÓRICO DA ANTIGUIDADE AO ILUMINISMO

José Antonio Vasconcelos

O entendimento daquilo o que seja a História, tanto como processo quanto como forma de conhecimento, tem sofrido mudanças com o passar do tempo. Nos dias de hoje, a História é concebida e escrita de maneira inequivocamente diferente daquelas que observamos de outras épocas. Embora quase ninguém duvide que autores antigos, como Heródoto ou Políbio, tenham sido autênticos historiadores, pouca gente escreveria estudos de História hoje do mesmo modo como eles fizeram no passado. Isso porque o modo como hoje concebemos a natureza e a finalidade do conhecimento histórico sofreu mudanças ao longo do tempo.

Aqui estudaremos a noção de História e conhecimento histórico em três épocas distintas: a Antiguidade Clássica, a Idade Média e o Iluminismo. O principal objetivo é apresentar, de modo geral e abrangente, as principais características de cada período quanto ao modo como se entendia a escrita da História e o conhecimento histórico.

Como o estudo de *todos* os aspectos envolvidos na compreensão da História de cada período seria demasiadamente amplo e, portanto, irrealizável, estudaremos a partir de recortes específicos: para a Antiguidade Clássica tomaremos como ponto de partida para reflexão dois breves comentários, um de Aristóteles e outro de Cícero; para o pensamento Medieval nos remeteremos ao livro XI das *Confissões*, de Agostinho; finalmente, para caracterizar o Iluminismo, utilizaremos aspectos do pensamento de Rousseau e de Voltaire.

1. O conhecimento histórico na Antiguidade

Ao estudarmos o conhecimento histórico na Antiguidade, confrontamos um problema: muitas das observações mais importantes sobre a natureza ou a finalidade do conhecimento histórico são comentários de passagem em obras que tratam especificamente de outros assuntos. Sendo assim, procuraremos nos ater a dois autores antigos, um grego e outro romano, respectivamente: Aristóteles e Cícero. Nenhum dos dois escreveu uma obra especificamente sobre a História, mas, a partir de alguns comentários isolados, podemos desenvolver algumas implicações teóricas. Pelo primeiro, podemos refletir sobre a concepção antiga acerca da *natureza* da História, e a partir do segundo, podemos vislumbrar as *finalidades* desse modo de conhecimento.

Na *Poética*, de Aristóteles, obra sobre a arte dramática, o filósofo grego da Antiguidade compara a História à Poesia. Esta, segundo Aristóteles, é mais perfeita, pois trata do universal, ao passo que aquela é inferior, pois se preocupa com o particular. Essa afirmação de Aristóteles é densa de significados, sendo necessário nos deter sobre ela para entender o modo como os pensadores antigos concebiam o conhecimento histórico.

Em primeiro lugar, Aristóteles supõe como evidente o fato de que o universal é mais perfeito do que o particular. Esse pressuposto, porém, tem muito a ver com o modo como os filósofos antigos concebiam o conhecimento em geral.

Não devemos nos esquecer que a sociedade grega antiga tinha como modelo a *polis*, na qual habitavam os cidadãos livres e seus escravos. Os escravos, em geral, eram considerados seres inferiores e foi exatamente por isso que haviam sido reduzidos à escravidão. Os cidadãos, por outro lado, consideravam a si mesmos como seres naturalmente superiores. Como assumiam condições de vida diferentes, também acabavam desempenhando atividades diferenciadas. Os escravos, na maioria das vezes, executavam trabalhos manuais. Os cidadãos livres, pelo contrário, deveriam ocupar-se com atividades de ordem intelectual. Agricultores pobres, muitas vezes sem escravos, eram às vezes obrigados a trabalhar a terra com suas próprias mãos e

não dispunham de tempo para fazer filosofia ou política, uma situação que eles próprios viam como degradante.

É precisamente nesse contexto cultural que podemos entender a sobrevalorização do universal. Ocupar-se com as puras ideias (pois é nas ideias que se dá a universalidade do conhecimento) seria uma atividade mais nobre, pois estaria mais próxima do que era esperado de um cidadão. Ocupar-se com o particular tornaria o cidadão mais próximo das atividades mundanas, características dos escravos.

A filosofia, portanto, constituiria a preocupação mais elevada de todas. Ao tentar compreender o que permanece em face às mudanças, os gregos antigos destacaram a preocupação com a questão do ser, objeto da metafísica. A questão do ser, sendo a mais geral de todas, seria também a mais importante. A História, por outro lado, entendida como o registro de eventos dispostos em ordem cronológica, seria, dentre os interesses do cidadão, um dos mais insignificantes, uma vez que trata primordialmente do particular.

Antes de avançarmos, é interessante observarmos um detalhe significativo, a partir do qual podemos elevar o *status* do conhecimento histórico sem abandonar a perspectiva aristotélica, aqui tomada como paradigmática do pensamento antigo. Aristóteles, na *Poética*, não compara a História à metafísica, mas à poesia, e mais especificamente à arte dramática, ou seja, é comparada à poesia sob a forma de uma *história* representada em uma peça teatral. Que a História possa ser comparada desfavoravelmente em relação a campos de conhecimentos de caráter muito geral, como a metafísica, a psicologia, a ética ou a lógica, isso seria bastante compreensível. Mas o drama não apresenta personagens *particulares*, vivendo situações igualmente *particulares*? As desventuras de Édipo, por exemplo, tais como narradas pelo dramaturgo grego Sófocles, constituem uma série de eventos particulares arranjados em ordem cronológica, de modo não muito diferente daquele que caracteriza as obras de História. Além do mais, muitos dos personagens das tragédias gregas antigas eram também personagens históricos, e os enredos dessas peças, não raro,

correspondiam a sequências de acontecimentos que realmente tinham acontecido. O que, afinal, fazia da Poesia algo distinto da História, e, mais do que isso, uma forma de conhecimento mais nobre, mais elevada?

Para solucionarmos esse paradoxo é preciso, antes de tudo, colocarmos “entre parênteses” nossa compreensão atual da distinção entre História e Ficção. De acordo com essa compreensão, a História toma como referentes personagens e situações reais, enquanto a Ficção trabalha com personagens e situações imaginadas. Na concepção aristotélica, porém, essa diferença, embora presente, não era a mais importante. Para Aristóteles, o que distingue um domínio do outro é o modo como o autor de História ou de Ficção constrói (ou não) o enredo da história que ele busca contar. Nesse sentido, a História, em Aristóteles, é identificada como crônica, na qual os acontecimentos são ordenados cronologicamente sem o caráter de necessidade. Isso significa que os eventos se dão um após o outro, mas não um *por causa* do outro. Esse segundo modo de alinhar os acontecimentos é característico da ficção: Édipo não simplesmente foge de sua cidade após ter consultado o oráculo, mas também *porque* o consultou. É esse arranjo que permite ao autor escrever não só uma sucessão de acontecimentos, mas também uma sucessão de acontecimentos com começo, meio e fim. Explicar o “porquê” exige que o autor recorra a leis universais. Em outras palavras, explicar é também uma forma de universalizar.

A partir dessas reflexões, podemos perceber que muitas das obras da História produzidas na Antiguidade tinham um parentesco com o discurso ficcional e isso é o que incrementava seu valor cognitivo. Tucídides, por exemplo, escreveu sobre a História da Guerra do Peloponeso, explicando as *causas* do conflito. Ele escreveu sobre eventos do passado, mas para tal ele empregou um modo narrativo análogo ao de uma epopeia. Porém, se afirmarmos que a História ganha valor na medida em que se avizinha da ficção, encontrar-nos-emos face a um problema: por que, afinal, nos preocuparmos com a História, por que nos damos ao trabalho de escrevê-la se já temos a ficção?

Em outras palavras, qual é a particularidade da História que a torna merecedora de ser lida, independente da incorporação de elementos do discurso ficcional?

Para responder a essa pergunta é preciso, agora, passar para o segundo autor antigo que havia mencionado no início dessa seção: Marco Túlio Cícero. Em uma famosa passagem, Cícero afirma que “A História [...] é a testemunha dos tempos, a luz da verdade, a vida da memória, a mestra da vida, a anunciadora da Antiguidade. [...] Ignorar o que aconteceu antes de termos nascido equivale a ser sempre criança”.¹ Na concepção de Cícero, a História tem um propósito acima de tudo moral: ela nos dá exemplos de conduta, ensinando-nos como agir ao apresentar as ações dos grandes personagens, dignos de serem imitados, assim como as ações dos personagens históricos mais vis, que devem ser evitadas.

Esse propósito, na verdade, não serve para que possamos distinguir a História da Literatura. Aliás, a exemplaridade moral constitui um traço mais marcante nesta última: as fábulas, como as de Esopo, buscam sempre nos dar uma “lição de moral”; a tragédia, ao apresentar as ações de seres humanos na sua melhor condição, nos ensina como agir; a comédia, que apresenta as ações humanas na sua pior condição, nos ensina como *não* agir; as epopeias narram os feitos de grandes heróis, cuja virtude é um modelo a ser imitado. Por exemplo, na Odisseia, uma das mais importantes obras de Literatura do mundo antigo, encontramos um Herói, Ulisses, que derrota os troianos com a artimanha do cavalo de madeira; enfrenta inúmeros obstáculos para voltar para casa; e, por fim, tem de provar a própria identidade ao vergar o arco de uma madeira tão dura que só a força do verdadeiro Ulisses daria conta de fazê-lo. A heroína, Penélope, mulher de Ulisses, espera fiel e pacientemente a incerta volta do marido, a despeito das propostas de inúmeros pretendentes. Temos assim dois exemplos de virtude: o de Ulisses que é inteligente, obstinado e forte, atributos que denotam a virtude masculina na cultura grega; e o de Penélope, que

¹ Cícero, *Do Orador*, apud Paulo Ronai, *Dicionário Universal de Citações*. São Paulo: Círculo do Livro, 1985, p. 437.

demonstra fidelidade, a principal virtude feminina. Ulisses e Penélope constituem, assim, exemplos a serem imitados.

Na História dificilmente encontraremos exemplos assim. Ainda que Péricles seja lembrado como exemplo de virtude, e Alcibíades como exemplo de comportamento imoral, ainda assim eles não alcançam a exemplaridade dos personagens de ficção. Por mais heroico que Júlio César tenha sido, não há como compará-lo a Ulisses. E a questão já formulada anteriormente retorna aqui com mais intensidade: se podemos contar com a Ficção, porque precisamos da História? Se temos Ulisses como modelo, porque precisamos de Péricles?

Ora, a personalidade de Péricles, por mais pálida que possa parecer em comparação com a de Ulisses, é dotada de uma força retórica imensa pelo fato de ele ter realmente existido. Por mais que admiremos a vida e a personalidade de um personagem de ficção, sempre temos como desculpa o fato de que ele vive em um domínio diferente do nosso, que seu modo de vida é impossível de ser alcançado por uma pessoa real, “de carne e osso”. Mas com os personagens históricos, a coisa muda de figura. Eles foram pessoas reais, “de carne e osso” e se eles conseguiram realizar feitos notáveis no passado, por que nós, que vivemos no presente, também não conseguiríamos fazer o mesmo? É nesse sentido que podemos entender a História como “mestra da vida”. Ela nos ensina pelo exemplo, com um poder de persuasão insuperável.

Essa visão da História, característica do mundo antigo, perpassa todas as épocas da História, inclusive a nossa. A recordação de feitos heroicos de personagens do passado, como Tiradentes, Dom Pedro I ou Zumbi dos Palmares, faz eco à concepção de História esboçada na passagem de Cícero acerca dela. É claro que a História também constrói de maneira fictícia seus personagens. O Júlio César ou o Tiradentes contados pela História provavelmente não correspondem exatamente ao Tiradentes ou ao Júlio César que de fato existiram. Mas numa concepção como a de Cícero isso não importa. Nela a História só ganha cumpre seu papel na medida em que acreditemos na realidade dos mitos que a narrativa histórica constrói.

2. O conhecimento histórico no pensamento medieval

A Idade Média compreende um intervalo de tempo bastante longo, que se estende do século V ao XV, mas que podemos abarcar com um só olhar em função de uma característica marcante durante todo o período: a enorme influência da religião cristã. Na verdade, o cristianismo já constituía uma crença bastante expressiva no Ocidente desde sua adoção pelo imperador Constantino, no século IV, e continuou sendo importante mesmo após o fim da época medieval. Mas só na Idade Média é que poderíamos conceber uma série de episódios como as Cruzadas, por exemplo. Elas só foram possíveis porque ocorreram em uma época em que a autoridade do papa e a unidade da Igreja eram inabaláveis. Uma autoridade e uma unidade que ainda eram incipientes no século IV, mas que também já haviam se tornado bastante frágeis ao final do período medieval. No início do século XVI, com a Reforma Protestante, essa fragilidade da autoridade papal foi colocada em evidência de modo particularmente pungente.

O cristianismo surgiu e se desenvolveu a partir do encontro de duas tradições distintas, a greco-romana e a judaica. Na tradição greco-romana a História é concebida como uma sucessão de eventos sem um início e um fim predeterminados. O conceito clássico de historicidade deriva da identificação do tempo com o movimento dos astros: os intervalos de tempo, como dia, semana ou ano, correspondem a fenômenos da Astronomia, tais como a rotação e translação da Terra ou as fases da Lua. Como esses fenômenos são de natureza cíclica, o tempo humano, na concepção greco-romana, também se manifesta na forma de ciclos: a sucessão das gerações, dos reinados, etc. Novamente podemos tomar Ulisses como exemplo dessa concepção de História: desde a vitória sobre Troia até sua volta para casa se passam 20 anos. Mas quando Ulisses retorna a Siracusa ele continua com vigor idêntico ao da

juventude, como se o tempo não tivesse passado, ou melhor, como se ele tivesse voltado ao ponto de partida.

A influência da tradição judaico-cristã situa o tempo em uma perspectiva completamente diferente. A História é concebida a partir de uma narrativa linear e não cíclica. O contraponto judaico de Ulisses, nesse sentido, é Abraão. Esse é chamado por Deus para sair de sua terra e não mais retorna. Em vez de um ciclo, temos uma narrativa linear, com começo, meio e fim. A partir dessa visão que se desdobra de forma horizontal, podemos contemplar a História da humanidade em uma perspectiva bastante abrangente, tendo início na Criação (começo), passando pela redenção de Cristo (meio) e culminado no fim dos tempos, com a vinda do Reino de Deus (fim).

O grande pensador cristão, nesse sentido, é Agostinho de Hipona. Embora, cronologicamente Agostinho pertença ao mundo antigo, uma vez que morreu antes da deposição do imperador Romulus Augustus em 475, o pensamento agostiniano, buscando uma solução satisfatória para a oposição entre fé e razão, já anuncia as grandes questões filosóficas da época medieval.

A grande contribuição de Agostinho para uma epistemologia da História surge quase que por acidente. No livro XI das *Confissões*, Agostinho trata da questão da eternidade de Deus. Mas, para que possamos melhor compreender o modo de existência do ser incriado, nada melhor que o contraste com o modo de existência da criatura, que, por fazer parte de nossa própria experiência, aparentemente conhecemos de modo mais satisfatório. Agostinho recusa uma compreensão do tempo identificada com o movimento dos astros, pois esses se colocam como um *instrumento* pelo qual medimos o tempo, mas não como o tempo em si mesmo. Em uma longa e complexa argumentação, Agostinho chega à conclusão de que o tempo é uma distensão da alma. O tempo se dá em três dimensões, passado, presente e futuro, não como unidades ontologicamente autossuficientes, mas como um único tempo – o presente – que se desdobra em três direções: *memória* presente de eventos passados, *atenção* presente de eventos presentes e *expectativa* presente de eventos futuros.

A princípio poderíamos acreditar que, segundo Agostinho, a percepção da passagem do tempo pressupõe que sejamos seres passivos nesse processo, como se o tempo fosse algo que acontecesse conosco, mas sobre o qual não teríamos qualquer controle. E essa conclusão seria plenamente justificada se Agostinho tivesse encerrado sua argumentação na questão sobre a *natureza do tempo*. Mas o fato é que Agostinho vai além, e propõe o paradoxo da *medida do tempo*: uma vez que o movimento dos astros foi descartado como referente absoluto, o que há no interior do ser humano, em sua *alma*, que lhe permita distinguir um tempo curto de um tempo longo? Nesse sentido o tempo não seria somente uma *distensão* da alma (passividade), mas à medida que se distende, ela também produz uma *extensão* de si mesma (atividade).

Para explicar essa síntese de atividade e passividade, Agostinho recorre ao exemplo da recitação de um poema. Antes de recitá-lo, tenho todo ele como expectativa (futuro). À medida que começo a recitá-lo, o poema vai sendo atravessado pelo presente, de modo que, ao final, a recitação do poema em sua totalidade faz agora parte de minha memória (passado). Esse processo, pelo qual o futuro é atravessado pelo presente, tornando-se passado, que caracteriza a passagem do tempo; não é somente algo que acontece comigo, mas algo que por meio de minhas ações (afinal, a recitação do poema é também uma ação) eu faço acontecer. Intenção e distensão, atividade e passividade, formam assim, na concepção agostiniana do tempo, uma unidade dinâmica.

Mas aquilo que vale para a recitação de um poema é válido também para todas as ações que se desenrolam ao longo da vida de um indivíduo, em que o poema é só uma parte. E o que vale para a vida de um indivíduo é válido também para a História do gênero humano. Lentamente, passamos da questão abstrata do tempo à questão da História enquanto processo. E, nesse sentido, o exemplo do poema é significativo para nosso propósito de passar a História como *processo* a uma concepção medieval de História como *forma de conhecimento*. Pois, assim como o poema é, ao mesmo tempo, uma ação e uma

forma de narrativa, também as ações humanas têm como característica o fato de poderem ser narradas.

A História assume, assim, em Agostinho, a condição de uma narrativa das ações humanas ao longo do tempo. Tal como na concepção antiga, essas ações não se limitam à vida de um indivíduo, mas compreendem também a sucessão das gerações humanas, assumindo assim uma forma cíclica. Mas essa sucessão, diferente do modo como entendiam os antigos, não significa um retorno ao estado inicial. Pelo contrário, assumindo a perspectiva cristã, Agostinho entende a história humana como sendo dirigida a um fim: a realização do Reino de Deus. A perspectiva linear torna-se então dominante e a narrativa histórica ganha o sentido de uma História narrada tendo em vista um *telos*, isto é, a realização de uma meta predeterminada de caráter transcendente.

3. O conhecimento histórico no Iluminismo

Depois de uma breve apresentação da concepção de História na Antiguidade e no limiar da Idade Média, vamos agora dar um salto significativo no tempo e avançar para a concepção de História no Iluminismo. Entre os autores iluministas podemos destacar dois, Rousseau e Voltaire, que apresentam compreensões do conhecimento histórico ao mesmo tempo opostas e complementares, e que servem para esclarecer a grande novidade acerca do modo como se concebe a História a partir de então.

Jean-Jacques Rousseau tinha uma visão pessimista do desenvolvimento da história humana. Para ele o ser humano é bom por natureza, mas a vida em sociedade o corrompe. O homem civilizado é, para Rousseau, uma pessoa cheia de vícios. E, como a História se apresenta como um progresso rumo a níveis cada vez mais altos de civilização, esse processo é entendido por Rousseau como uma marcha em direção a uma degradação moral cada vez maior. Em outras palavras, à medida que o tempo passa, os seres humanos

ficam cada vez piores. Essa concepção de História como *declínio moral* é um lugar comum nos escritos de Rousseau, especialmente no *Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens* e no *Contrato Social*.

A essa concepção de História como *processo* articula-se outra enquanto *forma de conhecimento*. Por que, afinal, devemos estudar a História? Será que, conhecendo o passado, podemos tomar consciência do declínio da humanidade e reverter esse processo? Não, para Rousseau isso não é possível. Uma vez perdida a autenticidade característica do homem natural, não há mais caminho de volta. Uma vez que o caráter humano se corrompeu, este se encontra corrompido para sempre. Mas, se pudermos manter em um indivíduo o estado de inocência natural até a idade adulta, então sim, podemos vislumbrar um modo de livrar o ser humano do jugo dos vícios que o atormentam. Quando uma pessoa atinge a idade adulta seu caráter já está formado. Se até então não teve seu caráter corrompido, é porque não se corromperá mais. Essa é, em grandes linhas, a proposta pedagógica esboçada na obra *O Emílio*, de Rousseau, que explica a pertinência do conhecimento histórico para a vida humana.

Emílio é um personagem fictício inventado por Rousseau e representa o aluno que aprende sob as condições consideradas ideais. Para evitar que o caráter de Emílio se degenera, seu professor o priva do contato com outras pessoas. Essas, geralmente, se apresentam de um modo, mas são de outro; falam uma coisa, mas fazem outra, e, assim, constituem um péssimo exemplo para a personalidade ainda em formação do jovem Emílio. O modo ideal pelo qual o aprendiz toma contato com a sociedade é por meio da História. Diferente do que aconteceria em um contato direto, as pessoas que fazem parte da História não apresentam a si mesmas, mas são apresentadas por outro, um historiador que se coloca na condição de juiz imparcial. O historiador relata, ao mesmo tempo, o que essas pessoas diziam e o que elas faziam, dando a Emílio a oportunidade de comparar uma e outra situação. Desse modo, Emílio será capaz de conhecer os homens como de fato são, integralmente, por suas palavras e ações, e poderá julgá-los de forma indiferente, sem a tentação de

tornar-se semelhante a eles. Ele verá a maldade “de fora”, sem o risco de tornar-se mau também.

Podemos perceber, assim, a permanência de um traço da concepção antiga (ciceroniana) de História: a educação moral. A grande diferença entre o entendimento de História, tanto para Cícero e quanto para Rousseau, é que o primeiro enfatiza as personalidades extraordinárias, as pessoas do passado que se destacaram por terem revelado um excelente ou péssimo caráter, ao passo que o segundo usa a História para mostrar como, “no fundo”, todos somos uma mescla de bom e mau, e como as pessoas, que aparentemente são extraordinárias, na verdade não fogem tanto assim do padrão comum à maioria dos seres humanos.

Se, agora, nos voltarmos para Voltaire, nosso segundo pensador iluminista, perceberemos nele, a princípio, uma imagem em negativo da filosofia de Rousseau. Em primeiro lugar, Voltaire vê com bons olhos o avanço da civilização e dos costumes, não conseguindo entender como uma pessoa sensata pode aceitar as ideias de Rousseau, que elogia a condição de selvageria típica do homem em seu estado natural. O desenvolvimento das ciências e das artes, que Rousseau criticava com tanta insistência, era, para Voltaire, o sinal mais claro de que uma civilização tinha chegado a seu auge. Embora Voltaire não conceba o progresso da humanidade em uma trajetória contínua e constante, ainda assim sua visão é de caráter otimista, em oposição a Rousseau, que via o curso da História como declínio.

Para Voltaire, ao contrário de Rousseau, a História deveria se ocupar com as pessoas extraordinárias. Ele critica os historiadores de seu tempo que, vivendo em uma época específica e tendo contato com uma corte determinada, sobrevalorizam sua própria experiência e acreditam que a época em que vivem e a corte de que fazem parte é a melhor de todas. Tanto que, ao morrer um rei insignificante, imediatamente começam a escrever maravilhas sobre seu reinado. A História, segundo Voltaire, não pode e nem deve se confundir com bajulação, sob o risco de perder seu sentido mais importante: a instrução moral.

Essa ideia de exemplaridade moral pode ser facilmente identificada em duas biografias que Voltaire escreveu. A primeira é a *História de Carlos XII*, na qual Voltaire narra a derrota do monarca sueco após uma série de batalhas bem sucedidas. Carlos XII serve de exemplo aos soberanos com pretensões expansionistas. Se ele, com toda a sua astúcia, coragem e recursos acabou sendo derrotado, o que dizer dos demais monarcas, que contam, na maioria das vezes, com muitos pontos a menos a seu favor? A figura do rei derrotado serve então para dissuadir os soberanos da atividade guerreira para que possam se dedicar a atividades mais construtivas. Outra biografia, a de Pedro, o Grande, da Rússia, tem um caráter diverso. Apesar de reconhecer em Pedro um soberano autoritário, Voltaire o elogia porque trouxe a civilização a um país atrasado. A Rússia, sob o domínio de Pedro o Grande, avançou muito no campo das ciências e das artes, e só isto já é suficiente para indicá-lo como modelo de virtude, exemplo a ser imitado.

Mas, se em Voltaire a finalidade da História é a formação moral, encontramos-nos novamente diante do mesmo problema: o que distingue a perspectiva voltaireana daquela esboçada por Cícero na Antiguidade? Se a História, para Cícero, é a “mestra da vida”, o mesmo acontece com Voltaire: é pelo exemplo positivo ou negativo dos grandes personagens do passado que podemos conduzir melhor nossas ações no presente. Mas em Voltaire encontramos uma diferença significativa em relação à concepção antiga. Se na Antiguidade a História era valorizada à medida que se aproximava do discurso literário, agora a Literatura se torna o Outro da História. Para Voltaire, o maior inimigo da História é a *fábula*, isto é, o discurso ficcional. Por causa da fábula somos muitas vezes incapazes de distinguir fato e ficção, e misturamos à narrativa histórica os relatos de eventos que jamais aconteceram de verdade. E com isso, a História simplesmente deixa de ser o que é, uma exposição fidedigna de acontecimentos do passado, e se transforma em mera fantasia, que entretém, mas não educa.

Autores como Voltaire e Rousseau nos mostram de modo claro como a História, ainda no século XVIII, guardava semelhanças extraordinárias e surpreendentes em relação ao modo como ela era concebida na Antiguidade. Mas esses autores insinuam também algumas diferenças significativas, que serão retomadas pelos historiadores do século XIX na tentativa de fazer da História uma forma de conhecimento genuinamente científica.

4. Em síntese

Neste capítulo estudamos alguns aspectos das concepções de História na Antiguidade, na Idade Média e no Iluminismo, seguindo um percurso que passou por Aristóteles, Cícero, Agostinho, Rousseau e Voltaire.

Para os autores antigos, a História é um conhecimento inferior, uma vez que trata do particular, mas pode ganhar um *status* cognitivo mais elevado se adotar as estratégias narrativas do discurso ficcional, especialmente o encadeamento dos eventos de modo que o anterior explique o subsequente, uma vez que, ao explicar, recorre-se a leis universais. Além disso, no mundo antigo a História tem uma função predominantemente moral, fornecendo exemplos de conduta. Nesse sentido, a História se assemelha à ficção, no entanto, diferencia-se desta, pois possui um maior poder de persuasão, uma vez que lida com fatos e personagens reais.

A concepção de História no mundo medieval é determinada pelo encontro de duas tradições: a greco-romana, que entende a História como uma sucessão de ciclos, e a judaico-cristã, para a qual os eventos históricos desenrolam-se de forma linear. Nesse sentido a História, para os pensadores medievais, desenvolve-se a partir de ciclos, como a sucessão de séculos ou de reinos, mas pode também assumir a forma de uma narrativa linear, com começo, meio e fim.

A concepção de História do Iluminismo, de forma geral, mantém a ideia de que a ela deve contribuir para a nossa formação moral, mas, em alguns aspectos, é bastante original. Essa originalidade se revela, por exemplo, em

Rousseau, quando ele rejeita o extraordinário em favor do ordinário, ou em Voltaire, quando esse insiste na distinção entre discurso histórico e discurso ficcional.