

HISTORIANAR A CRÍTICA E CRITICAR A HISTÓRIA NO OITOCENTOS: RENAN, A HISTORIOGRAFIA E AS RELIGIÕES NO TRIBUNAL

Thiago Augusto Modesto Rudi¹

Resumo: O presente artigo coloca em foco diversos sentidos e domínios nos quais a noção de crítica foi empregada em disputas pela verdade no saber histórico oitocentista. Para tanto, procura-se descrever algumas das funções desempenhadas em escritos de Ernest Renan (1823-1892), publicados entre os anos de 1849 e 1863, nos quais esse historiador buscou examinar como as religiões já tinham sido estudadas. Narra-se, portanto, um conjunto de prescrições que almejavam determinar como se deveria escrever a história (das religiões) e quem poderia escrevê-la. Por meio da descrição dessa função prescritiva, será possível estabelecer algumas de suas relações com a edificação de modos, conceitos e procedimentos de objetivação do historiador e da historiografia naquele período.

Palavras-chave: Crítica; historiografia francesa; século XIX; Ernest Renan; verdade.

HISTORICIZING THE CRITIQUE AND CRITICIZING HISTORY IN THE 1800'S: RENAN, HISTORIOGRAPHY AND RELIGION ON THE COURT

Abstract: The article brings into focus different senses and domains in which the notion of “critique” has been used in disputes for the notion of truth in the 19th century’s knowledge of history. In order to do so, it seeks to describe some of the functions performed in the writings of Ernest Renan (1823-1892), published between 1849 and 1863, during which the historian sought to examine how religions had previously been studied. Thus, a collection of prescriptions are narrated in order to determine how history (of religions) should be written and who could write it. Through the description of this prescriptive function, it will be possible to establish to an extent its relation to the edification of ways, concepts and procedures of objectivation of the historian and of historiography for that period.

Keywords: Critique; French 19th century historiography; Ernest Renan; truth.

* O artigo resulta de capítulo da dissertação de mestrado intitulada “A grande missão do século XIX e a escrita da história de Ernest Renan (1848-1863)”, defendida pelo autor na UNESP/Assis no ano de 2014.

¹ Doutorando do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual Paulista (UNESP/Franca). Pesquisa realizada sob orientação da Prof^a. Dr^a. Karina Anhezini de Araujo e financiada pela FAPESP. Agradeço as muitas leituras realizadas pela minha orientadora, que possibilitaram a construção do texto. E-mail: thiagomrudi@hotmail.com

O historiador mestre e crítico: Ernest Renan (1823-1892)

Dois anos após sua morte, Renan se tornou um mestre da história. Como narrava Gabriel Monod, em 1894, esta posição não estava disponível a qualquer historiador. Para ser mestre, Renan precisou, antes, ser crítico; ele teve que desenvolver, em sua obra histórica, a crítica das tradições, dos documentos e dos fatos – função considerada por Monod como uma das principais da historiografia. O poder de Renan se localizaria na determinação dos verdadeiros caracteres e condições da crítica histórica; seu papel fundamental seria aquele de “desemaranhar e determinar as condições e os limites do conhecimento”. Conhecedor desses limites e condições, historiador incomparável, poder-se-ia dizer, ainda, que Renan ampliara o domínio da história ao mostrar que também as religiões poderiam ser entendidas como manifestações da evolução humana, que elas possuíam história. Aí estaria outro mérito de Renan, aquele de ter inaugurado uma história das religiões laica e acessível ao grande público, de ter possibilitado que todos compreendessem a importância da ciência das religiões para a inteligência da história (MONOD, 1894).

Anos antes dessa caracterização, em 1857, Renan explicava que a religião era a “mais alta e cativante” obra do espírito humano, produtora de irresistíveis atrativos. Nesse ano, sua “sábua pena”, sua “erudição profunda” e seu “raro talento de escrever” resolveram organizar e publicar em livro os principais artigos que, até ali, tinham se dedicado à história das religiões, ou melhor, às formas como o “sentimento religioso”² se revestiu na Antiguidade, na Idade Média e nos tempos modernos (SACY, 1857). No intuito de apresentar esses *Études d'histoire religieuse*, em um longo prefácio, Renan construiu uma rede de argumentos para melhor delimitar e se possível até resolver o “eterno” e “lamentável mal-entendido” entre o “espírito crítico” e as religiões (RENAN, 1857a).

Antes disso, talvez seja importante questionar: de qual crítica se fala? O que seria a religião? Como torná-la inteligível para a ciência (histórica)? Como fazer com que a própria ciência da história se vestisse com os estranhos trajes da religião? Estas questões nos guiarão por entre escritos publicados nos anos de 1849 a 1863, onde Renan procurou

² A construção do sentimento religioso como objeto de estudo pode se relacionar a uma tradição que remonta, ao menos na França, ao início do século XIX e à recepção da filosofia kantiana e de teorias românticas pelos estudiosos dedicados à história das religiões. A respeito disso, veja: (SIMON-NAHUM, 2002). Deve-se salientar que foi primeiramente com o teólogo Gottfried Arnold que o sentimento religioso, e não as instituições, tornar-se-ia objeto da pesquisa histórica. Para tanto, ver Mata (2010).

examinar as formas pelas quais as religiões já tinham sido estudadas. O presente artigo procura, assim, colocar em foco diversos sentidos e domínios nos quais a noção de crítica foi empregada em disputas pela verdade no saber histórico oitocentista. Para tanto, almejo narrar um conjunto de prescrições que, em tais escritos, pretendiam determinar como se deveria escrever a história (das religiões) e quem poderia escrevê-la. Por meio da descrição dessa função prescritiva, será possível narrar algumas de suas relações com a construção e cristalização de modos, conceitos e procedimentos para objetivar o historiador e a historiografia, permitindo e delimitando formas de como tais objetos seriam configurados na narrativa historiadora oitocentista.

Historicamente fatais: os passos da crítica

Em primeiro lugar e no lugar central, o cristianismo. Em março de 1849, um artigo de título sugestivo foi publicado: *Les historiens critiques de la vie de Jésus* (RENAN, 1849)³. Sem delongas, a própria crítica de joelhos abriria as portas desse texto. Sim, de joelhos, pois a condição para “pintar” as figuras que um dia foram adoradas era a de um dia tê-las adoradas. Eram deveres do filósofo: unir-se ao grande coro da humanidade no culto da bondade e da beleza morais e a incansável pesquisa da verdade. A crítica não era crime, nem falta de respeito, ela conteria o “ato do culto mais puro” e poderia ser caracterizada como irreverente, quando buscasse “tirar de seus véus a verdadeira fisionomia” daquele que disse: “Eu sou a verdade!”.

Por essas razões, como conta Renan, não foi por acaso que os primeiros trabalhos de história dos fundadores do cristianismo vieram de teólogos cristãos. A ciência laica apenas poderia, a princípio, resumir os trabalhos da erudição sagrada. Nessa evolução, nessa marcha da crítica moderna, o progresso era representado, desde o Renascimento, pela substituição das “superstições da ciência incompleta” por “verdadeiras imagens do passado”. Mesmo que cada um desses passos parecesse um “luto”, era importante salientar que os deuses destronados pela crítica – podendo-se inserir aqui Aristóteles e Homero, inclusive – receberiam os títulos mais legítimos de adoração; por meio da crítica, eles encontrariam sua verdadeira glória, sua imortalidade. Pouco a pouco, haveria a troca da

³ Utilizo aqui a versão publicada nos *Études d'histoire religieuse* (RENAN, 1857a: 133-215).

lenda por uma “realidade mil vezes mais bela” e aí estava a “lei da crítica moderna” (RENAN, 1857a: 138).

Ao lado dessa lei, a busca apaixonada das origens também caracterizava a crítica. E é em tal sentido que não demoraria muito para que ela encontrasse os textos bíblicos, pois o “mais belo dos livros sagrados”, “a mais curiosa das literaturas” e o mais “precioso monumento” da “mais interessante das antiguidades” não poderia ser excluído desse movimento. Mais do que isso, o movimento crítico em direção à Bíblia provava a fatalidade no espírito humano, comprometida nas “vias do racionalismo” a uma ruptura com a tradição.

Desse movimento fatal e geral, Renan ainda distinguiria duas maneiras pelas quais a crítica analisaria uma narração sobrenatural. A primeira, feita pelos “racionalistas”, admitiria o plano de fundo da narrativa, o século e os personagens para dizer dos fatos: tratava-se, aqui, de explicar a própria matéria da história, já supondo a realidade de tal matéria. A segunda forma de explicação, feita pelos “mitólogos”, colocaria em dúvida a narração por ela mesma, levando em conta sua formação, sem atribuir valor histórico. Nesse modo de explicação, a aparição de tais narrativas seria compreendida como um “simples fato psicológico”, como um poema criado pela tradição tendo como causa os “instintos da natureza espiritual do homem”.

O modo racionalista de explicação fora o único conhecido da antiguidade, segundo Renan. Evêmero deixara seu nome ao sistema que interpretava os mitos substituindo as tradições maravilhosas pelos fatos naturais e, neste sentido, a exegese protestante teria sido, no seu início, o puro evemerismo. Eichhorn seria a prova e o primeiro a aplicar este sistema de interpretação à Bíblia⁴. O que fazer, porém, com a intervenção divina presente em todas estas narrativas? Admiti-la ou negá-la a todos os povos primitivos? A solução para esse problema se relaciona com a necessidade de conceber as antigas narrativas segundo “o

⁴ O teólogo protestante Johann Eichhorn possibilita um entrecruzamento de importantes referências. Professor da Universidade de Göttingen, Eichhorn pode ser localizado junto a nomes como Herder e Michaelis na revolução dos estudos bíblicos que contribuiu, no século XVIII, para um impulso nas investigações a respeito do Oriente. Nesses estudos, o teólogo alemão pôde, assim como Johann Gabler e Bruno Bauer, conceber os textos da Bíblia como uma fusão entre mito e história. É importante lembrar que este teólogo foi pai de Karl Friedrich Eichhorn, importante nome na formação da escola histórica do direito, e por assim dizer, na formação do historicismo, ao lado de Savigny e Niebuhr. Sobre isto, ver: Mata (2010), Said (1990), Araujo; Mollo; Varella; Mata (2008), Martins (2010) e Wehling (1994).

espírito do tempo” que as produziu e, assim, bastaria “traduzir para a nossa língua a língua dos antigos” (RENAN, 1857a: 140).

Demoraria um pouco para que esse modo de tratar os textos se voltasse ao novo testamento, e, somente a partir de 1800, Dr Paulus⁵ ofereceria as bases para uma história crítica de Jesus. Com ele, haveria a distinção de dois elementos em uma narração: o “objetivo” (o que é fato) e o “subjetivo” (o julgamento do narrador da fonte). Com esses dois elementos seria preciso “colocar-se no ponto de vista da época e separar o fato real” das adições da fé.

Renan critica tais procedimentos. Essa exegese seria limitada, pouco própria a salvar a dignidade do caráter de Jesus e fundada sobre o emprego “mecânico” de alguns artifícios. Se os narradores sagrados não mereciam qualquer fé em relação às circunstâncias, por que dar tanto valor à veracidade do “plano de fundo” de suas narrativas? Perguntas como essa permitiram que Renan caracterizasse a explicação “dita racionalista” como mesquinha e insuficiente, mas também como satisfatória à primeira necessidade de ousadia em um terreno que durante muito tempo fora proibido.

As reprovações de Renan a essa primeira forma de interpretar os documentos das religiões incidiam, principalmente, na aplicação de uma crítica realista às narrativas que eram concebidas fora de toda a realidade. Por isso mesmo, foi imprescindível o surgimento de outra maneira de interpretar. As ideias novas viriam da “mitologia comparada” produzida na Alemanha: Heyne, Wolf, Niebuhr e Otfried Müller desvendavam a antiguidade grega e latina⁶; Gabler, Bauer e de Wette aplicaram para a história sagrada os princípios da crítica já reconhecidos para a história profana⁷. Bauer, especialmente, teria

⁵ Trata-se do teólogo Heinrich Eberhard Gottlob Paulus que, no início do século XIX, produziu alguns volumes que tratavam filologicamente e historicamente os escritos do novo testamento.

⁶ A respeito de Christian Gottlob Heyne, Friedrich August Wolf, Barthold Georg Niebuhr e Karl Otfried Müller, é importante fazer referência a alguns aspectos que os “aproximam”. Além de todos terem se dedicado a estudos a respeito da antiguidade, todos eles (com exceção de Müller) encontraram na filologia um meio fundamental de trato com a antiguidade. É interessante notar que grande parte destes autores teve algum vínculo com a universidade de Göttingen. Esta instituição, desde meados do século XVIII, representava uma novidade na história das universidades incluindo a valorização dos docentes, o fim da censura e a ênfase na produção científica. E nessas favoráveis condições é que se pode dizer que muitos dos desenvolvimentos da pesquisa histórica, atribuídos inclusive a Niebuhr e Ranke, foram antecipados neste lugar. Para tanto, ver, entre outros, Mata (2010), Said (1990), Araujo; Mollo; Varela e Mata (2008), Martins (2010), Simon-Nahum (2002), Fornaro (2004), Hartog (2011) e Pires (2012).

⁷ Wilhelm de Wette foi um teólogo e estudioso da bíblia que teve dentre suas leituras Schelling, Semler, Eichhorn, Gabler e Bauer. O passado bíblico foi pensado por esse autor através de mitos e sua preocupação centrou-se na forma como tal passado fora produzido, não como teria sido. O mito seria a poesia de um povo

HISTORIANAR A CRÍTICA E CRITICAR A HISTÓRIA NO OITOCENTOS: RENAN, A HISTORIOGRAFIA E AS RELIGIÕES NO TRIBUNAL

afirmado que a mais antiga história dos povos era mítica, perguntando-se por que os hebreus eram exceção, já que nos livros da Bíblia havia lendas semelhantes às de outros povos. O triunfo da “nova escola” estaria nessa perspectiva e a rejeição de uma “explicação natural” marcava a ruptura com a “interpretação evemerista”. A partir daí, tratava-se de descobrir, na história dos hebreus, todos os traços dessa “idade primitiva do espírito humano” na qual apenas se sabia “expressar a verdade sob o envelope da fábula”. De modo gradual, o mito invadia todos os pontos da história de Jesus.

Depois dessa vitória, porém, a “escola mitológica” passou a oferecer muitas variedades de interpretação. Ao lado da explicação mítica, vários admitiam a elucidação evemerista e outros ainda misturavam as duas: “não se desistia de buscar uma história no Evangelho” (RENAN, 1857a: 152)⁸. Enquanto isso, “os mais sensatos” declaravam não haver possibilidade de distinguir qual seria a parte da realidade e qual a parte do símbolo.

A Alemanha, todavia, nunca parava na “especulação”. Depois dos “mitólogos ecléticos”, viriam aqueles “absolutos”, que procuravam explicar todos os fatos do evangelho por “mitos puros”, renunciando a tentativa da extração de um resíduo histórico. Um autor e uma obra foram escolhidos para representarem esse sistema absoluto: David-Frédéric Strauss e sua *Vida de Jesus*⁹. Mesmo que caracterizados, primeiramente, como a representação de um sistema, os recortes “autor e obra” parecem impor alguns procedimentos diferentes para tal análise. Antes que Renan pudesse indicar algumas soluções aos estudos a respeito do cristianismo, ele examinaria a repercussão da obra (na Alemanha e na França), seus precedentes, seus posicionamentos políticos e teóricos como aspectos fundamentais.

Para começar, era necessário ter em mente que Strauss poderia ser compreendido como o resumo do que já havia sido feito antes. Por isso, colocar-se contra ele, significava “[...] provocar a fatalidade da razão, a marcha necessária do espírito humano” (RENAN, 1857a: 154)¹⁰. Os erros a ele atribuídos seriam aqueles que preparam a descoberta da verdade. Mesmo assim, Strauss não seria muito bem-vindo na França. No país de Renan,

e não o oposto da verdade histórica. Este teólogo foi uma das principais referências de Jacob Burckhardt e, principalmente, de David Friedrich Strauss (MATA, 2010; HOWARD, 2000).

⁸ No texto original: “On ne renonçait pas à chercher une histoire dans l’Évangile”.

⁹ A respeito de David Friedrich Strauss e de sua importância para a história das religiões, principalmente com sua obra “*Vida de Jesus*” (1835), ver Bouvier (2010), Dufour (2010), Mata (2010) e Santos (2010).

¹⁰ No texto original: “s’attaquer à la fatalité de la raison, à la marche nécessaire de l’esprit humain”.

mais do que na Alemanha, a cisão entre teologia e ciência profana seria muito mais marcada e Strauss deveria ser lido como um teólogo e um filósofo da escola de Hegel¹¹. Sua *Vida de Jesus* seria uma obra de teologia, de exegese sagrada, assim como as de Michaelis, Eichhorn e Paulus. Tais autores não se encontrariam na “ciência independente”, eles eram parte de um “sistema de hermenêutica” que se opõe a outro sistema com uma “pedantesca rigidez”. A França não possuía a capacidade de compreender a união entre teologia e filosofia, “fenômeno tão singular” na Alemanha.

A obra de Strauss seria, portanto, apenas a “filosofia do chefe da escola alemã contemporânea aplicada às narrativas religiosas” e a cristologia desse teólogo somente “a tradução simbólica das teses abstratas do filósofo”. O Cristo de Strauss era um Cristo *a priori*, um “Cristo hegeliano”, ou seja, não era um “Cristo histórico”. Renan, dessa forma, não mediu esforços para esclarecer o tom “abstrato” do livro de Strauss, típico da cristologia hegeliana, na qual o ideal ficava acima de Jesus como pessoa histórica. Faltava a Strauss, em suma, o “sentimento da história e do fato”, ele nunca saía das questões “do mito e do símbolo” (RENAN, 1857a: 154-156).

Eis a história de um livro que ficou isolado. Nem historiadores, nem críticos e nem teólogos concordariam com ele. Para Renan, essa reclusão seria até normal, porque nenhum sistema exclusivo poderia resolver o tão difícil problema das origens do cristianismo. Um único meio não bastaria para explicar os fenômenos complexos do espírito humano, ainda mais quando se tratassem das histórias primitivas e das lendas religiosas. Todas elas seriam uma mistura do real com o ideal, e, no caso das narrativas evangélicas, aplicar a denominação de mito talvez não fosse o suficiente, seria necessário pensá-las como narrativas lendárias e tradicionais. Somente assim, a história deixaria subsistir a ação e o papel pessoal de Jesus; apenas desse modo, ela poderia discernir o “histórico do fabuloso”. Isso era possível? Sim, pois as contradições das narrativas evangélicas não negariam a verdade histórica, elas suporiam, muitas vezes, um “fundo de realidade” por meio de alguns elementos que se repetem em todos os evangelhos. Além disso, o fato da aparição da

¹¹ A história das religiões na França era, em meados do século XIX, dividida, principalmente, em dois domínios: teológico e universitário. Sem embargo, foi em tal momento que houve um maior distanciamento entre as esferas da moral e dos estudos religiosos. Esta constante diferenciação teve projeção nas organizações universitárias, sobretudo no que tange ao fato de as principais cadeiras universitárias terem sido ocupadas por teólogos liberais, advindos do protestantismo. Para tanto, ver Buarque (2007), Date-Tedo (2006/2007) e Simon-Nahum (1999).

doutrina nova apenas se produzia pela “ação de uma poderosa individualidade”. Desse modo, posto que a França fosse mais bem-dotada do sentimento da vida prática que a Alemanha, talvez ali se pudesse escrever a vida de Cristo de uma maneira científica, evitando tratar o tema no domínio da especulação abstrata, como fez Strauss.

Essa argumentação de Renan desembocaria no problema das funções da história. Por meio da descrição dos posicionamentos políticos de Strauss em relação ao seu sistema (teológico e hegeliano), um diagnóstico para a Alemanha, ou melhor, o principal defeito dos vizinhos apareceria: o “abuso da reflexão”. O problema nem seria excesso de reflexão, e sim a tentativa alemã de aplicação de “leis reconhecidas no passado” à situação presente. Está em questão, para Renan, a capacidade de se constatar a “marcha necessária dos sistemas”, as leis pelas quais eles se sucedem e o perigo de, a partir dessa “verdade especulativa”, tirar consequências para o presente.

Na construção desse presente, na composição de um contexto historiográfico oitocentista, havia também lugar para a “nova escola” representada por Bruno Bauer. Segundo Renan, Bauer pretenderia explicar a aparição do cristianismo, diferentemente de Strauss, por meios “simples e naturais”, reduzindo a formação da lenda de Jesus às proporções de um fato bastante comum. Entre Bauer e Strauss, o cristianismo poderia ser coisa nova ou embasado na tradição; Jesus poderia ser ideal ou real. E quando a polêmica entre os dois se tornasse muito grande, Renan mandaria buscar “o melhor remédio” para impedir as injúrias: a independência completa da crítica. Sem tal independência, a religião não obteria seu verdadeiro lugar na história, isto é, aos olhos da crítica. Manter o silêncio seria o mesmo que se iludir a respeito do papel da religião. Em uma história da filosofia, como exemplificava Renan, Platão ocuparia um volume, enquanto Jesus ocuparia dois. Caso alguém pensasse a crítica como severa ou desdenhosa para com os produtos do espírito humano, Renan salientava que a crítica era também reconhecida em todos esses produtos “sem distinção nem antítese”.

Do ponto de vista das diferentes idades: domínios da crítica

A dificuldade talvez estivesse em outra distinção, antítese, diferença: as “idades de reflexão”. A idade da humanidade que produziu religiões como o cristianismo seria repleta

de “espontaneidade”¹², não deixando qualquer rastro. Como o homem individual, as religiões só poderiam lembrar-se de sua infância quando fossem adultas e desenvolvidas, quando os fatos primitivos já tivessem desaparecido para sempre. A condição para compreender Jesus, portanto, era a de se colocar acima da “idade de reflexão atual” e contemplar as faculdades da alma naquele estado de “fecunda e ingênua liberdade”. Quanto mais se penetrasse as origens do espírito humano, mais se compreenderia que o milagre é apenas o não explicado. Para Renan, nessa infância da humanidade, o milagre não se apresentava como sobrenatural, ele era a ordem habitual para homens estranhos às “nossas ideias de ciência experimental”. Para que não restassem dúvidas, era possível resumir esta diferença citando um autor que, no início do século XIX, muito contribuiu para debates como esses, ao buscar a superação de uma abordagem somente filológica, ou mesmo histórico-crítica: “é preciso dizer dos milagres o que Schleiermacher dizia dos anjos: não se pode provar sua impossibilidade; no entanto, toda esta concepção é tal, que ela não poderia mais nascer de nosso tempo; ela pertence exclusivamente à ideia que a antiguidade tinha do mundo” (RENAN, 1857a: 154)¹³.

Esse ponto de vista possibilitava ao historiador o desejo de compreender a concepção dos milagres pertencente à antiguidade e, ao mesmo tempo, demandava a afirmação de que as ciências modernas negavam a existência do sobrenatural. Era certo que o surgimento do *ser* e tudo o que se passou no mundo fizeram parte do desenvolvimento regular das leis do *ser*, leis constitutivas da única ordem de governo: a natureza (física ou moral). Dizer então que haveria alguma coisa para além da natureza na ordem dos fatos seria uma contradição. As coisas humanas e as causas de Jesus deveriam ser buscadas dentro da humanidade e as leis que produziram Jesus, seriam leis permanentes da consciência humana. Mesmo diante dessas certezas, haveria brecha para um desespero: a possibilidade de nunca se chegar a uma completa inteligência de tais aparições por causa da falta de documentos.

¹² Este caráter “espontâneo” na história que diversas vezes aparece nos textos renanianos pode estar relacionada com as leituras que Renan fez da obra de Herder. Ver Said (1990), Saliba (2003) e Simon-Nahum (1999).

¹³ No texto original: “Il faut dire des miracles ce que Schleiermacher disait des anges : On ne peut en prouver l'impossibilité; cependant toute cette conception est telle, qu'elle ne pourrait plus naître de notre temps; elle appartient exclusivement à l'idée que l'antiquité se faisait du monde”. A respeito de como Friedrich Schleiermacher contribuiu para a histórias das religiões nesse período referenciado por Renan, ver Buarque (2010).

HISTORIANAR A CRÍTICA E CRITICAR A HISTÓRIA NO OITOCENTOS: RENAN, A HISTORIOGRAFIA E AS RELIGIÕES NO TRIBUNAL

Entre as leis e os documentos, ainda restava a dúvida de qual Cristo escolher: o histórico ou o evangélico? Impossível escolha, já que o homem Jesus e o Jesus ideal resultante dos evangelhos seriam inseparáveis. Sem desespero! Há real no lendário e, “[...] se a história é obrigada a medir a glória dos indivíduos pela pegada luminosa ou benéfica que eles deixaram no mundo [...]” (RENAN, 1857a: 213)¹⁴, ela não deveria achar exagerado o clarão incomparável, cuja consciência religiosa dotou Jesus. Separar o humano do divino, sim, mas que não se confundisse a adoração do “herói real” com a do “herói ideal”. O Cristo verdadeiramente admirável estaria ao abrigo da crítica histórica, sabendo-se que a pintura de um sublime caráter nada ganharia por estar em conformidade com o herói real.

Somente Cristo tinha esse abrigo privilegiado? Mesmo que ele mantivesse seu lugar de honra, outros sujeitos também foram acolhidos sob a pena de Renan. Foi o caso de Maomé (RENAN, 1851). Tratava-se de outro homem, mas o objeto típico da crítica não mudou: as origens, especificamente aquelas mais obscuras, as religiosas. Graças a tal característica, a ameaçadora impotência do real poderia angustiar, todavia Maomé era um caso diferente, era possível “tocá-lo” de todas as partes; tratava-se, de fato, de um personagem histórico. Frente aos poucos sinais desses acontecimentos que não aconteciam mais, adivinhar ou entrever o primitivo era até permitido. A história, mesmo que fosse “tão avarenta” para as épocas não conscientes, não estaria inteiramente muda. Se abordar de modo direto o problema não fosse possível, ao menos “envolvê-lo a partir do exterior” poderia sê-lo.

Alguns preceitos desse exterior podem ser vislumbrados. Primeiramente, era um dever excluir todos os julgamentos simples e absolutos. Essa obrigação se relacionava com o lugar da crítica, com a sua inserção no “meio fugidio e esquivo da vida”. Nada que saísse do homem seria puro ou absoluto e as religiões, entendidas como as “obras mais completas da natureza humana”, não permitiriam considerações absolutas.

Essa diretriz muito teria a ver com o abuso da utilização da palavra “espontaneidade” pelo século XIX. Segundo Renan, tratava-se de uma reação contra a escola que exagerava o “poder criador das faculdades refletidas”. Significava o dever de

¹⁴ No texto original: “[...] si l’histoire est obligée de mesurer la gloire des individus à la trace lumineuse ou bienfaisante qu’ils ont laissée dans le monde [...]”.

excluir a ideia de composição dos poemas primitivos, de excluir toda ideia de impostura da formação de grandes lendas. Assim, o espontâneo talvez ocupasse esse lugar do “obscuro”, daquilo que não se viu acontecer. Essas delimitações respeitavam também os pressupostos da reflexão sobre a beleza das coisas, pois se do ponto de vista da verdade histórica o *savant* tinha apenas o direito de admirar, era importante saber que os sentimentos teriam seu valor e beleza para além da “realidade do objeto que os excita”. Eis que um problema emerge: como conciliar essas regras com o movimento mulçumano que, para Renan, foi produzido quase sem fé religiosa? A resposta do erudito francês se tornou nada mais nada menos do que a própria conclusão de seu texto: o dogma da Europa era a civilização, logo, que ela deixasse aos outros povos o direito de manejar, de presidir, suas tradições com a mais perfeita liberdade.

Apesar dessas dificuldades, talvez o cristianismo e o islamismo fossem até recentes demais, quando comparadas às religiões gregas da antiguidade (RENAN, 1853a). No artigo intitulado *Des religions de l'antiquité et de leurs derniers historiens*, enquanto algumas proximidades entre os historiadores, seus objetos e suas respectivas críticas eram construídas, outras distâncias foram delimitadas. A religião de um povo, sendo “a expressão mais completa de sua individualidade”, seria mais instrutiva que sua história. Enquanto a lenda religiosa era obra “própria e exclusiva do gênio de cada raça” e dava a “imagem fiel da maneira de sentir e de pensar” própria de uma nação, a história conteria uma parte “fortuita ou fatal” que não dependeria de um povo. Desse modo, o que o século XVIII via como um “amontoado de superstições e de puerilidades” tornar-se-ia, “aos olhos de uma filosofia da história mais completa”, o centro do desenvolvimento humano.

História e religião, séculos XVIII e XIX. Faltava ainda mais uma distância: aquela entre o moderno e o antigo. E ela seria demarcada a partir da fundamentação das (im)possibilidades de uma interpretação científica. As religiões e a ciência teriam formas distantes e até mesmo opostas de conceber o mundo. Para o estudioso, o fato de já ter sido religioso poderia aparecer como solução. Quando se trata das religiões da antiguidade, no entanto, o problema aumentaria, pois aí seria necessário tê-las vivido, ou pelo menos “fazê-las renascer em si”. As ideias modernas demonstravam, porém, que qualquer esforço nesse sentido seria quase em vão. Por isso, outro princípio era indispensável na prática da compreensão: todas as vezes que as obras espontâneas do espírito humano parecessem

desprovidas de razão seria devido à incapacidade de compreendê-las. Para Renan, se o historiador moderno se colocasse “realmente no ponto de vista em que estavam os antigos”, ele perceberia que tais fábulas tinham razão em alguma coisa.

A distância em relação a essa outra idade que era, ao mesmo tempo, a própria, transformava a grande dificuldade para o estudo das religiões da antiguidade em sua principal justificativa: o fato de elas estarem em uma idade bem diferente e, quiçá, até oposta à idade do século XIX. O desafio seria fazer coincidirem os pontos de vista, diminuir ao máximo a distância entre a idade das religiões, idade da infância, marcada pela espontaneidade e a idade da ciência, dos tempos modernos, coordenados pela reflexão. Para tanto, esse texto a respeito das religiões da Antiguidade buscava tratar especialmente de um “[...] manual indispensável, não somente do antiquário e do filólogo, mas também de todos os espíritos curiosos que acreditam que a história das religiões é um dos elementos mais essenciais da história do espírito humano, isto é, da verdadeira filosofia” (RENAN, 1853a: 823)¹⁵. Para além das considerações mais específicas a esse “manual” – uma tradução do livro de Frédéric Creuzer¹⁶ –, o texto de Renan localizava e criticava os estudos posteriores ao de Creuzer e, simultaneamente, atribuía significado definidor para a tradução desse livro em francês.

Nos domínios da crítica, a “ceifa” era recorrente. As formas como os mitos podiam ser estudados na Alemanha foram retomados pelo erudito francês, novamente por meio da separação entre duas vertentes: a primeira, com o sistema de Evêmero, explicando todas as fábulas por fatos históricos e a outra que buscava nos mitos uma tradução simbólica. A conhecida reprovação à segunda forma de tratar os mitos seria, porém, desenvolvida de outra maneira nessa ocasião. Para Renan, aplicar uma explicação simbólica aos mitos, seria o mesmo que tomar as obras de Kant ou de Schleiermacher para reconstituir a teoria do cristianismo primitivo. Nesse ponto estaria o defeito essencial de Creuzer. A distância recuava e retornava já que, segundo Renan, os hábitos analíticos de seu presente obrigavam

¹⁵ No texto original: “[...] manuel indispensable, non-seulement de l’antiquaire et du philologue, mais encore de tous les esprits curieux qui croient que l’histoire des religions est un des éléments les plus essentiels de l’histoire de l’esprit humain, c’est-à-dire de la vraie philosophie”.

¹⁶ Logo abaixo do título desse artigo, está inscrita a seguinte referência: “*Religions de l’antiquité, considérées principalement dans leurs formes symboliques et mythologiques, du docteur Frédéric Creuzer, ouvrage traduit et refondu par J.-D Guigniaut [...]*”. A “tradução” da *Symbolik und Mythologie* de Friedrich Creuzer na França, marca um importante momento em sua trajetória, já que a obra não havia sido bem recebida pelos alemães. Veja mais em Fornaro (2010).

a separar o “signo da coisa significada”, mas, para o homem espontâneo, tal separação era inviável.

Em oposição a Creuzer, “simbólico demais”, surgiriam duas reações no movimento de estudos mitológicos na Alemanha. De um lado, uma escola “antissimbólica” e, do outro, uma escola “puramente helênica” (dizendo da originalidade da mitologia grega). Em relação a essas duas correntes, ficava para Renan o ensinamento da crítica moderna de que na infinita variedade dos tempos e dos lugares não haveria qualquer coisa muito estável para ser fixada pelo olhar. Nesse momento, portanto, a potência da história em identificar, profundamente, as leis do humano, essa potência das permanências históricas, simultaneamente, fundamenta-se e transforma-se, pois, para ser sincera, a história do espírito humano deveria oferecer o “quadro de sua eterna e indescritível fluidez”.

É de tal fluidez que poderia sair o brilho do tradutor de Creuzer na França: Joseph-Daniel Guigniaut¹⁷. Para Guigniaut, não bastava traduzir, ele somaria ao livro de Creuzer os trabalhos paralelos e posteriores a respeito de mitologia antiga. Para Renan, ao preferir apenas “julgar” os sistemas disponíveis, Guigniaut seguia a linha imposta a todos os espíritos sérios na França do século XIX, pois o caráter desse século seria a crítica; o “tempo dos sistemas passou” e o ecletismo era o método inevitável. Aliás, segundo Renan, a França não sabia inventar, ela apenas se colocava entre os extremos para chegar o mais próximo da verdade. Foi assim que Guigniaut (como Renan, talvez), com a intenção de “alta imparcialidade e de inteligente conciliação”, bem fazia ao não se conter em uma das “escolas exclusivas”.

Espíritos críticos: destinos, necessidades e papéis no tribunal

O “destino” de Renan, porém, era se voltar à “leitura universal”, à Bíblia, livro que quase se confundiria com a história do povo de Israel (RENAN, 1855e). Para o historiador francês, era por meio da Bíblia que a Alemanha, possuindo o “dom de penetração histórica”, avistava a verdade ao fazer dessa história o que ela já fazia com outras: um estudo crítico e gramatical dos textos. Mesmo antes da Reforma, a “vizinha” já havia feito

¹⁷ Guigniaut era, nesse momento, membro da *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* e um dos principais nomes da história das religiões da Antiguidade na França.

HISTORIANAR A CRÍTICA E CRITICAR A HISTÓRIA NO OITOCENTOS: RENAN, A HISTORIOGRAFIA E AS RELIGIÕES NO TRIBUNAL

da ciência do hebreu uma espécie de domínio próprio. Nos séculos XVII e XVIII, a crítica francesa não caminhava bem com o “espírito limitado dos teólogos” e com a “ininteligência” típica da escola de Voltaire. Enquanto isso, na Alemanha, Michaelis, Eichhorn, dentre outros, representariam maravilhosos progressos para a crítica, colocando quase um ponto final nos estudos hebraicos.

Esse “quase” se devia ao livro de Heinrich Ewald considerado no artigo *Du peuple d’Israël et de son histoire*¹⁸. Ewald demonstrava que algo poderia ser feito ainda. A ousadia, a penetração de espírito e a brilhante imaginação do historiador alemão do povo de Israel teriam possibilitado a superação de seus antecessores. Tal superação se basearia na abertura de outras formas de ver as condições de redação dos documentos centrais para a história de Israel: o Pentateuco.

O destino repete, faz-se repetir. Para Ewald e para Renan, a história do povo de Israel estava destinada a criar a religião monoteísta, era sua obra própria, não se poderia fugir. Impossível não saber que o cristianismo, antes de ser plantado, já germinava. Mas quando o destino se desgasta, era então preciso uma grande lei de toda a história do povo hebreu: a luta entre duas necessidades opostas, entre a largura do espírito e o pensamento conservador. Renan reconhecia na Bíblia a história e vice-versa. A questão das necessidades não era exclusiva de seu tempo. Saía do livro bíblico de Daniel, passaria por Santo Agostinho e chegaria a Bossuet o ensaio de filosofia da história mais antigo e que mais viveu. O sistema de filosofia da história de Israel teria sido o primeiro a tomar o mundo como um todo, a ver na sucessão dos impérios algo além do fortuito e a submeter a uma fórmula o desenvolvimento dos casos humanos.

Essa(s) filosofia(s) da história das e nas religiões prefaciava os *Études d’histoire religieuse* (RENAN, 1857a: I-XXVII). Naquele momento, a essência das religiões estaria na exigência de uma crença absoluta, de se colocar acima do direito comum, de negar ao historiador imparcial toda competência quando se trata de julgá-las. Para apoiar essa pretensão, as religiões seriam necessitadas de um sistema particular de filosofia da história baseado na crença em uma intervenção milagrosa da divindade nas coisas humanas.

¹⁸ A referência que aparece logo após o título do artigo de Renan é a seguinte: “EWALD, H. *Geschichte des Volkes Israel bis Christus*. Goettingue, 1854. 4 vol”. Heinrich Ewald foi um importante orientalista e teólogo que contribuiu, principalmente, com a crítica do Antigo Testamento, inserindo uma diferenciação entre “história santa e real”. Para tanto, ver Römer (2012).

Fundava-se aí, para Renan, o eterno mal-entendido entre o espírito crítico (ou científico) e as religiões, pois a crítica deveria seguir apenas a franca e leal indução. Seu princípio não admitia o milagre, porque tudo na história teria sua explicação humana. E a história da humanidade poderia ser definida, simultaneamente como um vasto conjunto em que tudo é essencialmente desigual e diverso, e onde tudo é da mesma ordem, sai das mesmas causas, obedece às mesmas leis. Ao estudioso caberia então a procura dessas leis com a única intenção de “descobrir a exata nuance do que é” (RENAN, 1857a: XII).

Deveria ficar claro que essa paciente e incessante busca da história crítica das religiões não enfraqueceria o sentimento religioso, mesmo porque, segundo Renan, um homem que levasse a vida a sério e empregasse sua atividade na perseguição de um fim generoso seria, ele também, religioso. Mas que não se obrigasse a ciência a passar pela censura de um poder que não teria nada de científico. Não se poderia confundir a lenda com a história, mas seria em vão tentar banir a lenda, já que ela revestiria necessariamente a fé da humanidade. A história não deveria nem refutar nem fazer apologia quando se referisse às questões propriamente teológicas. Para tal papel de “controversista”, de “polemista”, Voltaire bastaria. Essa figura exemplar auxiliava na comprovação de que não se poderia ser, ao mesmo tempo, bom controversista e bom historiador. Voltaire, “tão fraco como erudito”, “tão desprovido do sentimento da antiguidade” não alcançara a verdade (RENAN, 1857a)¹⁹.

Para alcançá-la, a liberdade advinda da ciência bastaria. E por tal liberdade, Renan escolhera conservar seu silêncio diante das diversas críticas endereçadas aos seus artigos. Seus planos se focariam em uma pesquisa inflexível da verdade, a partir de todos os meios de legítima investigação disponíveis. Quando os resultados lhe parecessem certos ou prováveis, sua expressão seria firme e franca, fora de qualquer segunda intenção de aplicação; quando correções fossem necessárias graças à crítica de pessoas competentes ou ao progresso da ciência, ele agiria com docilidade. O erudito francês apenas lamentava a ausência da abertura de um grande aparelho de demonstração ao apresentar certas ideias nos artigos. Renan esperava, contudo, que o exposto no presente aparecesse um dia em sua plena luz, conforme o plano de estudos que ele havia traçado: depois de terminar a história

¹⁹ Mesmo que Renan cite Voltaire apenas nesse momento e desta forma, é perceptível, quando se lê o verbete *Histoire* de Voltaire, o quanto suas questões e suas referências ainda são encaradas como desafios na escrita da história de Renan. Veja, principalmente, Kern (2010), Voltaire (2007) e Lopes (2003; 2001).

HISTORIAM A CRÍTICA E CRITICAR A HISTÓRIA NO OITOCENTOS: RENAN, A HISTORIOGRAFIA E AS RELIGIÕES NO TRIBUNAL

das línguas semíticas, ele gostaria de contribuir em algo para esclarecer a história das religiões semíticas e das origens do cristianismo (RENAN, 1857a: XXIII-XXVIII).

Em *Vie de Jésus* (RENAN, 1863), o primeiro livro da *histoire des origines du christianisme*, figurava entre sua introdução e seu primeiro capítulo a tensa relação entre o “onde se trata principalmente das fontes desta história” (RENAN, 1863: III-LIX)²⁰ e o “lugar de Jesus na história do mundo” (RENAN, 1863: 1-18)²¹. Escrever a vida de Jesus e inscrevê-la na história significava descrevê-la e explica-la a partir do cotejo de diversas fontes documentais. Além dos evangelhos, que tinham o primeiro lugar na história do fundador do cristianismo, Renan não dispensaria outros documentos que possuíssem a “[...] inapreciável vantagem de nos mostrar os pensamentos que, no tempo de Jesus, fermentavam nas almas [...]” (RENAN, 1863: IX)²². O grande aparelho de demonstração tornava-se possível por meio de uma investigação de quais dados descobertos nas fontes poderiam ser empregados em uma história de princípios racionais (GRAFTON, 1998).

Nos limites da erudição, porém, também havia história. Como esquecer que Jesus ocupava um lugar tão formidável no progresso, desenvolvimento e evolução do mundo e das religiões? O cristianismo fora uma revolução que dera um progresso para a história religiosa. De certa forma, esse acontecimento mais notável da história do mundo teria começado desde o momento em que o homem “se distinguiu do animal”, ou seja, desde quando ele se tornou religioso²³. Daí em diante a religião deu vários passos em direção à “religião da humanidade”²⁴. Nessa marcha, o incomparável Jesus se localizaria em um ponto inigualável no qual as mais nobres porções da humanidade abdicaram do paganismo e passaram ao cristianismo.

²⁰ No título original: “Introduction ou l’on traite principalement des sources de cette histoire”.

²¹ No título original: “Place de Jésus dans l’histoire du monde”.

²² No texto original: “[...] inappréciable avantage de nous montrer les pensées qui fermentaient au temp de Jésus dans les âmes [...]”.

²³ Como se sabe, o homem “se distinguiu” do animal de outras variadas formas. O debate avocado por Marx e Engels em *A ideologia alemã* pode ser representativo de uma dessas formas. E, além disso, endereça uma interessante disputa com pensadores alemães da religião, muitos destes, já citados durante o presente texto. Ademais, este texto de Marx e Engels serve também especialmente para retomar e refletir a respeito da oposição entre uma concepção histórica que partiria da realidade (da terra) e outra que partiria da representação (do céu). Ver Marx e Engels (1996).

²⁴ Em seu livro, Renan caracterizou o cristianismo como a “religião da humanidade”, o que não nos impede de lembrar a importância dessa expressão para seus contemporâneos, especialmente a partir das proposições de Auguste Comte (1798-1857), de quem Renan também foi leitor. Para isso, indico uma autora de grande importância para a história do positivismo no século XIX que dedicou alguns de seus textos a comparações entre os pensamentos de Renan e de Comte (PETIT, 1991; 2003).

Essa história, esse modo de se fazer história e de se tornar histórico não era impossível, já que a idade do século XIX lhe era propícia. Quando essa idade atual do espírito humano tentava se colocar nos olhos de uma idade estranha e diferente, cheia de espontaneidade e “parteira” das religiões, sobressaía um fato imenso: a “consoladora garantia de um futuro misterioso” onde a raça e o indivíduo reencontrariam suas obras e o “fruto de seus sacrifícios” (RENAN, 1857a).

Para tanto, era fundamental que se partilhasse do espírito crítico, da crítica (RENAN, 1860c). Uma história que não fosse crítica, talvez não pudesse ser *verdadeiramente* uma busca da *verdade*. Nesse esforço de penetração do passado, a tradição crítica e filológica, de tantos progressos na Alemanha, seria incontornável (RENAN, 1855b; 1860e). A paciência nos estudos gramaticais de textos apresentava um caminho para a história. Todos aqueles que o seguissem poderiam entrar para a “tropa” encarregada da grande obra e missão do século XIX: “a história crítica do espírito humano” (RENAN, 1857c) ou a “história filosófica do espírito humano” (RENAN, 1857b). Uma ou outra, uma e outra.

Na formação dessa “tropa”, ao menos metade do imenso trabalho filológico e crítico foi produzido a partir da teologia. O estudo das línguas orientais, um dos ramos mais fecundos da erudição moderna bem como produtor de uma revolução tão profunda em todas as questões da história do espírito humano, foi introduzido para interpretar as escrituras. O sentimento, o gênio crítico dos modernos, seus fundadores e seus mais ilustres representantes começaram como teólogos (RENAN, 1853b).

Tais “missionários” já tinham descoberto várias minas do inédito, repletas de “pérolas preciosas” que precisavam ser “lapidadas” (RENAN, 1853b; 1858c; 1860a). Somente assim poderiam se tornar originais e serem expostas para alguns “curiosos”. Nessa exposição, era importante deixar claro que o melhor olhar direcionado a elas seria aquele que as caracterizasse como documentos históricos, e até como “monumentos históricos” (RENAN, 1855d; 1858b). No momento em que esses curiosos deixassem de ser somente curiosos e passassem a melhor conhecer os detalhes das “preciosidades”, várias especificidades poderiam ser determinadas, como suas “datas corretas”, exemplarmente (RENAN, 1855c). Daí em diante, as “exposições” poderiam se tornar meios para se

HISTORIANAR A CRÍTICA E CRITICAR A HISTÓRIA NO OITOCENTOS: RENAN, A HISTORIOGRAFIA E AS RELIGIÕES NO TRIBUNAL

alcançar verdades mais profundas, distantes no passado e discutíveis no presente (RENAN, 1860b; 1862).

Essas discussões deveriam ser variadas. Com ou sem “pérolas”, esses sujeitos poderiam refletir a respeito do passado, do presente e do futuro (RENAN, 1854; 1860d). Entre idades e tempos, buscavam os rastros que a crítica e os espíritos críticos (não) poderiam e (não) deveriam ter deixado; examinavam os rastros atuais, prometiam e prescreviam os pósteros. Poderiam pensar nos aspectos morais, estéticos e epistemológicos localizados em tais tempos (RENAN, 1850; 1857a; 1855a; 1858a). A história poderia e deveria ser crítica em vários sentidos: ela podia criticar e julgar o passado; tribunal para a história e para quem escreve história. A história crítica ansiava ao papel de constituidora das possibilidades do conhecimento, de organizadora das formas pelas quais a razão iluminaria algo ou alguém²⁵.

No século XIX, Renan foi um desses “missionários”, um dos historiadores que disputaram e construíram um papel, um poder, um domínio para a história e para o historiador. Pendular e histórico, esse poder, essa atitude do historiador não deveria configurar um crime, mesmo que deslocasse e reposicionasse, na fluidez dos papéis, o historiador, a história e o tribunal. Renan foi um dos membros dessa “tropa” que se dispôs aos sacrifícios, aos lutos, aos julgamentos discutidos e desempenhados em uma história que objetivava a crítica, a história, o historiador e, ao mesmo tempo, pactuava e construía determinados procedimentos que pudessem fundamentar essa prática.

O resumo conclusivo da presente descrição poderá colocar em evidência uma questão crítica: no parágrafo anterior, o nome de Renan poderia ser substituído pelo nome de qualquer outro historiador oitocentista? Esta pergunta e sua resposta encontram-se no *começo* deste artigo. Parte constituinte de uma pesquisa a respeito da escrita da história de Renan, o presente texto tem seu nascimento marcado pela tensão entre a busca da especificidade do pensamento desse historiador francês e a necessidade de estabelecer relações com escritos de outros historiadores oitocentistas (RUDI, 2014). Graças a esta cena, a narrativa pôde desdobrar-se em torno dos sentidos e domínios, específicos e gerais, do conceito de crítica nos escritos de Renan. Primeiro efeito deste movimento: no título e

²⁵ Veja os principais sentidos que a crítica assume tanto para Kant (segundo Renan, o “pai da filosofia moderna”) quanto para Hegel em Abbagnano (2007: 223).

no primeiro subtítulo, o nome de Renan inscrito após um sinal de dois pontos; seu nome na companhia de prescrições duplas – historiar a crítica, criticar a história; historiador mestre e crítico.

Segundo efeito deste movimento: os escritos desse historiador tornados úteis para a composição, prévia e introdutória, de um *corpus* que possibilite a compreensão de algumas características do que se poderia chamar de crítica historiadora e/ou histórica. Este movimento e esses efeitos nos levaram a crer que a crítica seria um modo de fazer e um modo ser (do) historiador e ao mesmo tempo um valor organizador da relação do historiador com os saberes e consigo mesmo. Não apenas pensada como um dos fundamentos dessa relação, a crítica permitia uma repartição na qual essa própria forma de relacionar-se era inteligível, pensável, enfim, problemática. Prescrita dessas várias maneiras por e para um historiador francês do século XIX, a crítica se tornou uma importante ferramenta na composição do saber histórico assim como uma arte indispensável nas batalhas em que presentes e passados historiográficos foram escolhidos, denunciados e partilhados.

Referências

Fontes

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. A ideologia alemã (Feuerbach). 10. ed. São Paulo: Hucitec, 1996.

MONOD, Gabriel. *Les maîtres de l'histoire: Renan, Taine, Michelet*. Paris: C. Levy, 1894.

RENAN, Ernest. Les historiens critiques de la vie de Jésus. *La liberté de penser*, t. III, p. 365-384, 15 mar. 1849.

_____. Qu'est-ce que la religion dans la nouvelle philosophie allemande? *La liberté de penser*, t. VI, p. 341-349, jun-nov. 1850.

_____. Mahomet et les origines de l'islamisme. *Revue des Deux Mondes*, t. 12, p. 1063-1101, 15 dez. 1851.

_____. *Spicilegium Solesmense, complectens SS. Patrum scriptorumque ecclesiasticorum anecdota hactenus opera, curante Domno J.-B. Pitra*. T. I. *Journal de l'Instruction publique*, t. 21, n. 100, p. 667, 15 dez. 1852.

HISTORIAN A CRÍTICA E CRITICAR A HISTÓRIA NO OITOCENTOS: RENAN, A
HISTORIOGRAFIA E AS RELIGIÕES NO TRIBUNAL

____. Des religions de l'antiquité et de leurs derniers historiens. *Revue des Deux Mondes*, t. II, p. 821-848, 15 mai 1853a.

____. Thèses de l'abbé Jallabert présentées devant la Faculté des lettres de Paris : 1° *De Epistolis consolatoriis Beati Hieronymi*. 2° *Examen du livre des Philosophoumena*. *Journal de l'Instruction publique*. T. XXII, n° 70, 31 ago. 1853b. p. 547-549.

____. Channing et le mouvement unitaire aux États-Unis. *Revue des Deux-Mondes*. Nouvelle période, 2^a série, T. 8, 15 dez. 1854, p. 1085-1107.

____. La Tentation du Christ, par M. Ary Scheffer. *Journal des Débats*, 25 abr. 1855a.

____. [Note sur les Recherches sur la religion et le culte des populations primitives de la Grèce, d'Alfred Maury.] *Journal des Débats*, 4 ago. 1855b.

____. Note sur l'*Histoire des Musulmans de Sicile*, de Michel Amari. *Journal des Débats*, 25 ago. 1855c.

____. *Lettres de Jean Calvin, recueillies pour la première fois et publiées d'après les manuscrits originaux, par Jules Bonnet. Lettres françaises*. 2 vol. *Journal des Débats*, 4 set. 1855d.

____. Du peuple d'Israël et de son histoire. *Revue des Deux Mondes*, Nouvelle période, 2^a série, 15 nov. 1855e, p. 746-774.

____. *Études d'histoire religieuse*. Paris: Michel Lévy frères libraires-éditeurs, 1857a.

____. *Histoire des religions de la Grèce antique*, par Alfred Maury. Tome I. *Journal des Débats*, 19 mai 1857b. p. 2-3.

____. [Nota a respeito do segundo volume da *Histoire des religions de la Grèce antique*, de Alfred Maury]. *Journal des Débats*, 22 nov. 1857c. p. 3.

____. *Des Beaux-Arts en Italie, au point de vue religieux*, par Ath. Coquerel fils... - Paris, 1857. *Journal des Débats*, 20 mai 1858a.

____. Les Traductions de la Bible. [Sur les travaux de Munk, de Cahen et de Reuss.] *Journal des Débats*, 8 dez. 1858b.

____. *Le livre de Job*: traduit de l'hébreu – étude sur l'âge et le caractère du poème. Paris: Michel Lévy frères libraires-éditeurs, 1858c.

____. *Le Cantique des cantiques*: traduit de l'hébreu – étude sur la plan, l'âge et le caractère du poème. Paris: Michel Lévy frères libraires-éditeurs, 1860a.

____. Note sur l'Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique, par Edouard Reuss. *Journal des Débats*, 2 fev. 1860b.

____. Notes sur les *Essais de critique religieuse*, d'Albert Réville, le *Traité des doctrines religieuses des Juifs pendant les deux siècles antérieurs à l'ère chrétienne*, de Michel Nicolas et *La Magie et l'astrologie dans l'antiquité et au moyen-âge*, d'Alfred Maury. *Journal des Débats*, 6 out. 1860c.

____. De l'Avenir religieux des sociétés modernes. *Revue des Deux Mondes*, t. XXIX, p. 761-797, 15 out. 1860d.

____. Dr A. Sprenger. Discussion sur quelques points de la vie de Mahomet, revu et annoté par E. Renan. *Revue germanique*. T. XII, 31 out. 1860e, p. 5-48.

____. Études critiques sur l'Évangile de St Matthieu, par Albert Réville. *Journal des Débats*, 8 ago. 1862.

____. *Vie de Jésus*. Paris: Michel Lévy Frères libraires éditeurs, 1863.

SACY, Silvestre de. [Fragmento do prefácio dos *Études d'histoire religieuse* com observações de S. de Sacy]. *Journal des Débats*, 18 mar. 1857.

VOLTAIRE. História; Historiógrafo. In: _____. *A filosofia da história*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 1-36.

Bibliografia

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 5. ed. Tradução da edição brasileira coordenada e revista por Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ARAÚJO, Valdeir L. de; MOLLO, Helena M.; VARELLA, Flávia F.; MATA, Sérgio R. da (Orgs.). *A dinâmica do historicismo: revisitando a historiografia moderna*. Belo Horizonte: Argvmentvm, 2008.

BOUVIER, Agnès. La rencontre entre Flaubert et Renan autour des *Études d'histoire religieuse*. *Flaubert*, n. 4, 2010, [em linha]. Disponível em: <http://flaubert.revues.org/index1229.html>; Acesso em: 26 ago. 2011.

BUARQUE, Virgínia de A. de C. Uma história moral, apologética e... moderna? A escrita católica do século XVIII ao início do século XIX. *História da historiografia*, Ouro Preto, n. 6, p. 142-157, mar. 2007.

____. A concepção de história na teologia católica do Oitocentos. *Estudos de Religião*, v. 24, n. 39, p. 61-79, jul./dez. 2010.

DATE-TEDO, Kiyonobu. *L'histoire religieuse au miroir de la morale laïque au XIXe siècle em France*. 2006-2007. École Doctorale "Sciences de l'Homme et de la Société",

HISTORIANAR A CRÍTICA E CRITICAR A HISTÓRIA NO OITOCENTOS: RENAN, A
HISTORIOGRAFIA E AS RELIGIÕES NO TRIBUNAL

Université Charles-de-Gaulle – Lille 3, Paris. Disponível em: http://hal.archives-ouvertes.fr/docs/00/31/09/53/PDF/Kiyonobu_Date.pdf; Acesso em 13 ago. 2011.

DUFOUR, Philippe. La lettre perdue. Sur les historiens allemands du christianisme dans la “Revue des Deux Mondes”. *Flaubert*, n. 4, 2010, [em linha]. Disponível em: <http://flaubert.revues.org/index1217.html>; Acesso em: 26 ago. 2011.

FORNARO, Sotera. Friedrich Creuzer (1771-1858) à l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. *Flaubert*, n. 4, 2010, [Em linha]. Disponível em: <http://flaubert.revues.org/index1212.html>; Acesso em: 26 ago. 2011.

GRAFTON, Anthony. *As origens trágicas da erudição: pequeno tratado sobre a nota de rodapé*. Campinas: Papirus, 1998.

HARTOG, François. *O século XIX e a história*. O caso Fustel de Coulanges. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2003.

_____. Plus et moins qu’une discipline: le cas des études classiques. *Fabula LHT. Littérature Histoire Théorie*, n. 8, publié le 16 mai 2011 [En ligne]. Disponível em: <http://www.fabula.org/lht/8/8dossier/257-8hartog>. Acesso em: 27 ago. 2011.

HOWARD, Thomas A. *Religion and the rise of historicism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

KERN, D. Voltaire. In: MALERBA, Jurandir (org.). *Lições de história: o caminho da ciência no longo século XIX*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010, p. 33-41.

LOPES, Marcos A. *Voltaire historiador: uma introdução ao pensamento histórico na época do Iluminismo*. Campinas: Papirus, 2001.

_____. (Org.) *Grandes nomes da história intelectual*. São Paulo: Contexto, 2003.

MARTINS, Estevão de R. (Org.). *História pensada: teoria e método na historiografia europeia do século XIX*. São Paulo: Contexto, 2010.

MATA, Sérgio da. *História e religião*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.

PETIT, Anne. Enseignement scientifique et culture selon Ernest Renan. *Revue d’histoire des sciences*, t. 44, n. 1, p. 23-60, 1991.

_____. Le prétendu positivisme d’Ernest Renan. *Revue d’Histoire des Sciences Humaines*, t. 1, n. 8, p. 73-101, 2003.

PIRES, Francisco M. Ranke e Niebuhr: a apoteose tucidideana. *Revista de História*, São Paulo, n. 166, p. 71-108, jan./jun. 2012.

THIAGO AUGUSTO MODESTO RUDI

RÖMER, T. Renan et l'exégèse historico-critique de la Bible. *Colloque de rentrée du Collège de France: Hommage à Ernest Renan*, Paris, 11 e 12 de outubro de 2012. Disponível em: http://www.college-de-france.fr/site/colloque-2012/p1347353206910_content.htm#|q=../colloque-2012/symposium-2012-2013.htmlp=../colloque-2012/symposium-2012-10-11-16h00.html; Acesso em: 23 out. 2012.

RUDI, Thiago A. M. A grande missão do século XIX e a escrita da história de Ernest Renan (1848-1863). 2014. 158f. Dissertação (Mestrado em História). Faculdade de Ciências e Letras – Universidade Estadual Paulista, Assis, 2014.

SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SALIBA, Elias T. *As utopias românticas*. 2. ed. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

SANTOS, Samuel N. Criticismo neotestamentário e os evangelhos enquanto fontes histórico-biográficas para a construção de uma Vita de Jesus. *Revista Jesus Histórico*, v. 1, p. 54-78, 2010.

SIMON-NAHUM, Perrine. Ernest Renan, Histoire du christianisme et histoire des religions. In: HILAIRE, Yves-Marie (éd.). *De Renan à Marrou. L'histoire du christianisme et le progrès de la méthode historique (1863-1968)*. Villeneuve-d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 1999.

_____. L'histoire des religions en France autour de 1880. *Revue germanique internationale* [en ligne], t. 17, 2002. Disponível em: <http://rgi.revues.org/895>. Acesso em: 07 abr. 2013.

WEHLING, Arno. *A invenção da história: estudos sobre o historicismo*. Rio de Janeiro: Editora Central da UGF; Niterói: Editora da UFF, 1994.

Recebido em: 04 de agosto de 2016

Aceito em: 15 de março de 2017