

4

A flexibilidade tática

De que podem valer especulações desvairadas, inquietas solitudes e fantasias, bons ou maus agouros, se indiferente a tudo isso, o mundo há de seguir seu curso? (...) E é nesse fatalismo, tão alheio à curiosidade universal dos humanistas, que em grande parte se nutre um pensamento onde não faltou, contudo, quem pretendesse vislumbrar antecipações de Bruno e Bacon.

O mesmo realismo, que se diria antes uma resignação ao real e ao imediato, essa cautelosa e pedestre razão lusitana, que no humanismo anti-humanista de João de Barros se contrapõe à 'sandice erasma', não devia soar mal à generalidade daqueles marinheiros, aventureiros, colonos, mercadores e cronistas portugueses e a seu fastio de portentos e prodígios.

(Visão do Paraíso, p. 123)

4.1.

As ambigüidades essenciais

Se, em *Visão do Paraíso*, Sérgio Buarque de Holanda identificou na plasticidade e no realismo dos colonizadores portugueses sinais da presença entre eles de traços da mentalidade medieval, a tese central do livro não consiste, como ficou dito no capítulo anterior, na contraposição entre o arcaísmo lusitano e a modernidade castelhana. Vale a pena reiterar ainda uma vez mais que, se há uma tese central no livro, é ela a de que as “visões” do paraíso projetadas no Novo Mundo se manifestaram de maneiras muito diferentes entre portugueses e espanhóis e que essa diferença pode ser compreendida por uma outra diferença, aquela que resulta das especificidades das *formas mentis* de cada um destes dois povos. A especificidade portuguesa é sobretudo o caráter plástico e a especificidade espanhola consiste na alta capacidade de abstração, de lidar com a

realidade empírica através da idealização dessa mesma realidade e, desse modo, reconstruí-la artificialmente.

Os adjetivos “plástico” e “idealista” — e outros mais que povoam o livro de Sérgio Buarque com a função de construir o retrato mais fiel possível da subjetividade dos colonizadores em questão — são aparentemente ambíguos quando identificados de modo estanque com outros adjetivos e opostos a outros tantos. Entretanto, estes adjetivos não são apenas *aparentemente* ambíguos, mas *essencialmente* ambíguos, quando inseridos no contexto dos limites de uma determinada subjetividade. Desse modo, a plasticidade portuguesa, manifesta principalmente no ajustamento à experiência chã e imediata, embora, à primeira vista, pareça um traço moderno, é, na verdade, um indício de tradicionalismo, se contrastada com o idealismo tipicamente renascentista que caracteriza a *forma mentis* castelhana. Por outro lado, essa mesma a plasticidade traz na sua definição conceptual, que transparece no uso que Sérgio Buarque faz do termo, traços que podem ser identificados em algumas das possibilidades de manifestação da subjetividade renascentista.

O que se pretende aqui argumentar é que a tendência castelhana de formular planos abstratos *a priori* não está tão mais próxima da importância que o cálculo assume para o homem político da Renascença italiana, do que a plasticidade portuguesa está próxima da flexibilidade que caracteriza o homem para Pico della Mirandola ou da capacidade de improvisação que desenvolvem alguns personagens shakespearianos.

Com o intuito de melhor desenvolver este argumento, será necessário fazer uma breve digressão que, por ora, deixará a análise do texto de Sérgio Buarque em segundo plano, para se fixar nos conceitos de “improvisação” e “flexibilidade”, utilizados por Stephen Greenblatt e Thomas Greene, respectivamente, para caracterizar a subjetividade renascentista.

4.2. A plasticidade empática

No artigo intitulado “The Flexibility of the Self in Renaissance Literature”, Thomas Greene argumenta que uma das contribuições que a história da literatura pode oferecer ao campo mais amplo da historiografia consiste na noção de

flexibilidade referida à subjetividade renascentista. O termo Renascimento e o adjetivo que o acompanha são imprecisos e, até certo ponto, inconsistentes, visto que o período a que eles se referem não pode ser delimitado por um começo e um fim definidos, que se remetem a um movimento que assumiu características muito distintas nas várias partes da Europa, e que foi bastante afetado e alterado pela Reforma protestante e pela Contra-Reforma católica. No entanto, a despeito da imprecisão do termo, Greene acredita que este período ou movimento, referido como Renascimento, pode ser compreendido, no que diz respeito às suas continuidades e descontinuidades com o período medieval, através dos conceitos de “flexibilidade” e “maleabilidade” do *self*.

Segundo Greene, o pensamento medieval, especialmente a apropriação escolástica da filosofia aristotélica, concebia a natureza humana de forma extremamente rígida. No coração desta concepção está a noção medieval de *habitus* que, de acordo com São Tomás de Aquino, é o que conforma cada criatura à sua própria natureza. O *habitus* é adquirido, mas nem por isso facilmente alterável. Isto se dá porque, conquanto artificial, o *habitus* se encontra em profunda conformidade com o que é natural em cada ser. E a natureza humana, para o pensamento escolástico, é marcada pela imutabilidade. Assim sendo, o homem, trazendo em si a marca do pecado original, que foi a causa da expulsão dos seus primeiros antepassados do paraíso, não pode, por meios exclusivamente humanos, emancipar-se desta herança que faz dele um ser decaído. E se é possível distinguir, entre as criaturas humanas, aquelas que são virtuosas daquelas que são dominadas pelo vício — distinção que se tornará ainda mais evidente com a separação do joio do trigo quando do Juízo Final —, a transmutação de virtude em vício, e sobretudo o movimento inverso, são irrealizáveis se os supomos o resultado da vontade do próprio sujeito. Esta transmutação apenas pode se dar com a interferência da vontade divina, da graça providencial.

A própria relação que os autores medievais e mesmo os cronistas das conquistas ultramarinas do Quinhentos estabeleciam entre o Éden perdido em algum ponto da terra, que poderia ser penetrado pelos netos de Adão e Eva, e o paraíso original, aquele do qual Adão e Eva foram expulsos, revela bastante desta rigidez medieval e do pouco espaço para a transformação que dela deriva. O acesso ao paraíso terrestre, a fruição das suas delícias e riquezas, poderia em certa

medida ser interpretado como uma transgressão do inexorável curso da vida humana após a Queda.

Segundo Sérgio Buarque, grande parte dos autores medievais, embora utilizando argumentos muito diversos e, por vezes, até mesmo contrários entre si, defendem a existência material do paraíso terrestre. No entanto, a própria necessidade de defesa denota a presença da incerteza. Além disso, havia todo um debate acerca da possibilidade de se estabelecer a identificação entre o Éden e mitos pagãos como o do horto da Hespérides e o das Ilhas Afortunadas. E, apesar de ter sido rechaçada por grande parte do pensamento cristão por macular a verdade revelada com as “mentiras” do paganismo, essa identificação não perdeu de todo a sua força, pois ela de algum modo ratificava a materialidade do paraíso. Isso porque mesmo que os autores que a rechaçavam, como Santo Isidoro de Sevilha, nem por isso colocassem em questão a existência física do Éden, este era, em grande parte dos textos, envolto em uma aura de inacessibilidade. O paraíso, protegido por querubins dos pecados humanos, era por vezes representado como um espaço cercado por uma muralha incandescente ou localizado em altitudes inatingíveis que chegavam a tanger a esfera lunar. Todos os artificios divinos que serviam como meio de segregação do paraíso tinham a função de impedir que “o santo lugar (...) fique aberto à carne ou ao espírito de desobediência e soberba”⁸⁶ dos homens.

Todavia, a tese da inacessibilidade era amplamente combatida, ainda no período medieval, através de todo tipo de argumento. Mas mesmo entre os autores medievais que se encontravam na linha de frente deste combate, e entre os seus herdeiros do Quatrocentos que, como Cristóvão Colombo, procuravam endossar a materialidade do paraíso pela experiência *atual* do mesmo, vigorava a certeza de que, sem a interferência de Deus, o homem jamais poderia ter acesso a este lugar simultaneamente terreno, angélico e divino. A descoberta e mesmo a conquista do paraíso é, antes de mais nada, uma doação. Por outras palavras, o paraíso não é meramente descoberto: ele é desvelado, ele é revelado. E é a mão da Providência que suspende o véu, é o verbo divino que agracia o descobridor, dando a conhecer o que havia sob ele.

⁸⁶ HOLANDA, S. B., COSTA LIMA, *Visão do Paraíso*, p. 197.

A graça constitui-se, assim, no elemento-chave de toda mudança, de toda transformação. Ela é imprescindível para que o que se perdeu com a Queda, sejam as virtudes, seja a vida de bem-aventurança no paraíso, possa ser de algum modo restituído. Greene cita a diferença que São Boaventura estabelece entre as concepções pagã e cristã do pecado e sua superação, para reiterar a necessidade da graça entre os últimos:

“The Greek philosophers did not know that sin is an affront to the divine majesty, nor yet that it deprives our faculties of their power. They asserted therefore, that in the performance of just acts a man might restore that justice which ... he had lost... But Catholics... know well that sin offends God... And they concluded... that if free will is to be saved from slavery to sin, grace is altogether necessary.”⁸⁷

Os portugueses e os espanhóis dos séculos XV e XVI acreditavam ainda na imprescindibilidade da graça para a realização material do mito. Os povoadores puritanos das Índias Ocidentais, ao contrário, tendo interiorizado o paraíso, transferem para o indivíduo humano, organizado socialmente, a responsabilidade pela sua realização material. Para estes, a realização do paraíso depende antes da ação que da doação. Entretanto, os conquistadores ibéricos possuem já uma concepção muito mais flexível de sua própria natureza, concepção que transparece no modo como vão lidar com a dádiva recebida de Deus, no caso de uns, e com a aspiração a essa dádiva, no caso dos outros.

Os colonizadores anglo-saxões acreditavam poder controlar o mundo e submetê-lo à ordem divina por instrumentos humanos, da ciência e da vontade humana. A sua alma, porém, já possui um curso fixo desde a eternidade, pois a graça assume entre eles um papel também preponderante, na medida em que operam com uma concepção platônico-agostiniana de predestinação. Se ao homem é dado o poder de transformar o mundo no *tempus*, libertando-o da interferência constante de Deus, a graça estabelece o destino das almas na *aeternitas*, e este estabelecimento é imputado exclusivamente à impenetrável ciência divina.

No capítulo em que trata das “visões” renascentistas do paraíso terrestre, Sérgio Buarque deixa clara a diferença entre a abordagem calvinista da relação entre o homem e o mundo e a abordagem “católica”. Ao contrário da “visão”

⁸⁷ MARITAIN. *Art and Scholasticism*, apud GREENE, T. *The Disciplines of Criticism. Essays in Literary Theory, Interpretation and History*, p. 244.

edênica medieval que acaba por se tornar hegemônica, da qual se procura expurgar o máximo possível as influências dos mitos da Antigüidade, as “visões” do paraíso renascentistas, sobretudo aquelas projetadas na natureza do Novo Mundo, seguem em grande medida o padrão dos textos antigos e a identificação das novas terras e seus habitantes com as terras e os homens da Idade do Ouro é quase unânime. A idéia da existência de uma Idade do Ouro, contudo, coaduna-se bem com a fórmula medieval da corrupção a que natureza, mundo e homem foram condenados pelo pecado original.

Sérgio Buarque contradiz a tese de Burckhardt, segundo a qual há uma profunda descontinuidade entre Idade Média e Renascimento. Contudo, ao mesmo tempo, acredita que a noção “continuidade ininterrupta” entre os dois períodos não deva levar a um abatimento das diferenças entre eles. O autor procura salientar, antes de tudo, a tensão renascentista entre a ainda forte idéia de corrupção e o entusiasmo nascido de uma intensa fé na renovação e transformação mundanas. O *topos* da roda da Fortuna e da instabilidade dos negócios humanos, amplamente presentes nos textos de aurores do Renascimento, são bastante representativos desta tensão. Ao enfrentamento destas questões não escapavam nem ibéricos, nem anglo-saxões. Entre estes últimos, no entanto, a relação com a Fortuna passa menos por qualquer tipo de negociação do que por sua submissão e controle por meio da razão. “Bacon e seus sequazes”, escreve Sérgio Buarque,

“admitindo embora as vicissitudes das coisas, acham melhor não encarar de frente a roda da sorte, que pode dar vertigem. Ou ainda que esperam do avanço do saber um instrumento para luta e a vitória sobre as leis que presidem ao destino das coisas mundanas”⁸⁸

Ainda que, para os ibéricos e latinos em geral, mesmo durante todo o Renascimento, a submissão e o controle do mundo estejam menos garantidos — e a idéia medieval de corrupção das coisas mundanas continue viva, uma vez que é inerente à própria crença na interferência da Fortuna na vida dos homens —, a noção renascentista de maleabilidade do *self* chega muitas vezes a se desdobrar em uma maleabilidade do mundo e da natureza. Ainda segundo Sérgio Buarque:

O espetáculo, ou a simples notícia de algum continente mal sabido e que, tal como a cera, se achasse apto a receber qualquer impressão e assumir qualquer forma,

⁸⁸ HOLANDA, S. B., *Visão do Paraíso*, p. 237.

suporta assim, entre muitos deles, as idealizações mais inflamadas. Idealizações estas de que seria como um negativo fotográfico este nosso mundo entorpecido e incolor, e em que parecia ganhar atualidade histórica a possibilidade de remissão. Se isso é especialmente verdadeiro no caso de um Colombo, que por sinal julgava próximo o fim do mundo, precisando mesmo que se daria no ano de 1656, nem antes nem depois, não o deixa de ser nos outros navegantes que o antecederam ou sucederam, como Cadamosto, Vespúcio, os dois Cabotos, até Verrazzano.

O processo mental que se encontra à base de semelhante atitude não é muito diferente do que, em certas obras de imaginação, escritas aproximadamente pela mesma época, opõe a uma degradação da Natureza e do mundo a nostalgia das imagens idílicas.⁸⁹

É justamente a metáfora da cera, a escolhida por Thomas Greene para caracterizar a subjetividade do homem do Renascimento. A tese de Greene é que a literatura renascentista deixa transparecer, apesar de sua heterogeneidade, a transformação que se opera na concepção de natureza humana e, por conseguinte, na subjetividade dos homens dos séculos XV e XVI. É esta mesma heterogeneidade que parece tornar ainda mais clara a tese do autor, pois a idéia de que o homem não está preso em uma forma determinada pela sua natureza, pelo *habitus*, pelo pecado original, somente podendo ser libertado dessa forma através de um favor divino cede lugar a uma multiplicidade de maneiras de conceber a maleabilidade do *self*.

Esta transformação pode ser resumida em uma fórmula de Erasmo de Roterdã que, segundo Greene, pode ser considerada o moto do que ele chama de a “revolução humanista”. De acordo com esta fórmula, o homem não é o ser “nascido”, mas “formado”. Ao contrário dos outros seres criados, o homem não possui uma forma determinada ao nascer e se encontra, durante toda a sua vida terrena, em um incessante processo de formação. Por isso a educação passa a assumir um novo e eminente papel, a partir do fim da Idade Média. A educação é uma via imanente de transformação. E sua eficácia é função da flexibilidade do sujeito, desse sujeito plástico, desse sujeito em formação, deste sujeito que se *trans*-forma.

A manifestação desta flexibilidade e a natureza da transformação a ela correspondente podem, entretanto, divergir bastante. Essas divergências são de primordial importância para que, mais adiante, se possa compreender as

⁸⁹ Ibid, p. 233.

peculiaridades que distinguem os portugueses e os espanhóis da era dos descobrimentos, mas que os definem como homens do Renascimento.

De forma esquemática, pode-se dizer que Greene identifica, entre os autores renascentistas que analisa, dois modos básicos de se conceber a maleabilidade do *self*: um horizontal e outro vertical. A *Oração sobre a Dignidade do Homem* de Giovanni Pico della Mirandola é o texto que representa, por excelência, o primeiro tipo de flexibilidade. A exaltação da liberdade humana e da capacidade do homem de se metamorfosear segundo seu próprio arbítrio constituíram a forma mais aguda de oposição do pensamento humanista à rigidez medieval, tanto àquela fundamentada na idéia de *habitus* da vertente do aristotelismo tomista, quanto àquela que se baseia na noção de predestinação do platonismo agostiniano.

Pico leva ao extremo a crença na mobilidade do *self*, ao afirmar que o homem pode tanto elevar-se a ponto de compartilhar da dignidade divina, como pode corromper-se a ponto de forjar para si uma natureza semelhante a dos animais irracionais. A educação do homem, no âmbito desta concepção vertical de formação do sujeito, constitui, portanto, um caminho privilegiado para alcançar algum *status* de divindade. As disciplinas que constituíam a *paideia* humanista de Pico — quais sejam: a ética, a dialética, a filosofia natural e a teologia — eram tidas como degraus na escalada rumo a uma forma superior do ser.

É interessante notar que Greene chama a atenção para a inclusão da magia nesta *paideia* humanista, sobretudo das práticas relacionadas à astrologia, ao hermetismo e à cabala. A magia e aquele que estabelece um controle mágico do mundo representam essa junção entre o natural e o sobrenatural, e por conseguinte, a flexibilidade necessária para alterar a natureza das coisas. O homem do Renascimento é um pouco mago de si mesmo: tal como o alquimista que transforma em ouro materiais pouco nobres, ele pode transformar sua natureza animal em algo próximo ao divino. Além disso, a importância da magia, assim como da educação de um modo mais geral, põe em relevo um traço deste homem do Renascimento, este homem dotado de livre-arbítrio, que é fundamental para se pensar a diferença entre os colonizadores portugueses e os espanhóis: o domínio da arte em detrimento da natureza. O homem passa a dispor da arte para transformar a si mesmo e converter-se em um Deus em miniatura.

O exemplo mais claro de flexibilidade horizontal poder ser encontrado, para Greene, em Petrarca. Nele, como em Pico, pode-se observar a ênfase no livre arbítrio, no poder dado ao homem de escolher seu próprio destino, mais do que isso, de escolher sua própria forma. Porém, este poder pode representar um grande perigo, visto que pode levar à dispersão do sujeito que, ante as múltiplas formas que pode assumir, muitas vezes acaba afastando-se do caminho que leva à escolha ética. O homem de Petrarca é o ser capaz de encarnar uma enorme variedade de papéis, variedade que pode ser um impulso para uma transformação vertical ascendente, mas pode também acarretar em seu aprisionamento no interior da própria instabilidade.

A Reforma protestante e a Contra-Reforma foram, para Greene, os dois movimentos que subverteram ou combateram abertamente a idéia de um sujeito flexível, capaz de, movido pela própria vontade, formar e reformar a si mesmo, ao longo de sua existência terrena. A teologia luterana e calvinista, ao recuperar a idéia agostiniana de predestinação, restringiu brutalmente a liberdade de um homem cuja salvação dependia inteiramente da graça divina, e de uma graça concedia previamente a sua existência terrena. A Contra-Reforma, por sua vez, subverteu a noção de formação do *self*, ao concebe-la, não como resposta a vontade do próprio sujeito, mas como obediência cega a vontade divina.

A flexibilidade do *self* está na base de uma outra característica que, de acordo com Stephen Greenblatt, pode ser imputada como um dos traços soberanos do sujeito ocidental moderno, qual seja a capacidade de improvisação. Esta capacidade consiste, de um modo geral, na especial habilidade de lidar com o imprevisível, submetendo-o a determinados propósitos, e de transformar dados da realidade objetiva em uma narrativa, em um roteiro que sirva a estes propósitos.

A capacidade de improvisação foi forjada na época dos grandes descobrimentos que resultaram da expansão ultramarina européia. A necessidade de lidar com um mundo novo, o que inclui uma nova geografia e uma multiplicidade de novas culturas, e estabelecer com este Novo Mundo uma relação de dominação, e portanto de poder, embora não possa ser tomada como o fator explicativo do desenvolvimento desta nova habilidade, pode ser muito útil para sua compreensão. E ainda que a improvisação ante a alteridade que constituía o Novo Mundo fosse se desse em graus e formas diferentes entre diversos povos colonizadores, pode-se dizer que, mesmo uma explicação genética da colonização,

há de levar em conta que o continente americano não era apropriado pelos colonizadores europeus como mera *tábula rasa*, ou como cera informe, na qual podiam sem mais reimprimir ou modelar o Velho Mundo. A diferença inédita tinha de ser convertida em material de improvisação. E o foi, ainda que de formas muito distintas, por portugueses e espanhóis.

Antes de entrar nestas distinções, entretanto, vale a pena tornar mais claro o próprio conceito de improvisação, tal como apresentado por Greenblatt, e suas implicações no contexto do mundo renascentista.

A capacidade de improvisação constituiu-se no bojo do processo de formação da noção de individualidade, e, sem esta última, aquela não seria possível. Isto sucede porque a improvisação diante do inesperado que constitui a alteridade depende do estabelecimento de uma relação empática com o outro. Para definir a natureza da capacidade de improvisação, Greenblatt lança mão do conceito de “empatia”, que o sociólogo Daniel Lerner, no livro *The Passing of Traditional Society*, acredita ser um dos traços distintivos da sensibilidade ocidental moderna, em comparação com aquela das sociedades tradicionais. Tal como Greene, Lerner argumenta que o sujeito moderno é dotado de uma sensibilidade móvel que lhe confere uma elevada capacidade de adaptação. O elemento-chave desta mobilidade psíquica é a empatia, que pode ser definida pela capacidade de intelectualmente se ter acesso à experiência de um outro sujeito. Em outras palavras, a empatia é a capacidade de “se colocar no lugar do outro”.

Lerner compreende a empatia como um traço positivo da modernidade ocidental, o qual denota uma espécie de plasticidade generosa, muito pouco ou quase nada presente nas sociedades tradicionais. Greenblatt concorda com o sociólogo no que se refere ao papel central da empatia na subjetividade moderna e a considera o instrumento fundamental da improvisação. Todavia, diverge de Lerner quanto ao ponto de que a empatia é um traço exclusivamente positivo e desenvolve seu próprio argumento no sentido de sublinhar o poder de manipulação do outro pelo sujeito empático:

Professor Lerner is right to insist that this ability is a characteristically (thou not exclusively) Western mode, present to varying degrees in the classical and medieval world and greatly strengthened from the Renaissance onward; he misleads only in insisting further that it is an act of imaginative generosity, a sympathetic appreciation of the situation of the other fellow. For when he speaks confidently of the ‘spread of empathy around the world,’ we must understand that

he is speaking of Western power, power that is creative as well as destructive, but that is scarcely ever wholly disinterested and benign.⁹⁰

Os argumentos de Lerner e Greenblatt expandem o conceito de maleabilidade do *self* de Greene. Não se trata meramente mais de identificar um entre dois tipos de flexibilidade, um vertical e outro horizontal. A capacidade empática não ajuda os homens a se tornarem anjos ou deuses, nem a sua ausência os corrompe em seres brutos. Tampouco a empatia promove uma constante remodelação da sua subjetividade. Mais que vertical ou horizontal, a empatia é responsável por uma maleabilidade fundamentada em um movimento de transcendência centrífuga, de uma abertura do *self* para fora, para o outro. Isto somente é possível na medida em que o sujeito empático concebe a si mesmo e ao outro como uma narrativa; quando transforma suas histórias individuais em narrativas e, dessa forma, pode apreender a si e ao outro como totalidades.

Para tanto é necessário que o sujeito empático não apenas perceba o outro como indivíduo, mas também que tenha desenvolvida a capacidade de abstração necessária para que, transcendendo as idiosincrasias próprias e alheias, possa estabelecer um grau de identificação entre a sua própria narrativa e a narrativa do outro. Um certo grau de identificação e mesmo de familiaridade em relação a narrativa que constitui o outro é imprescindível para que se possa improvisar com ela, para que se possa manipulá-la:

“If improvisation is made possible by the subversive perception of another’s truth as an ideological construct, that construct must at the same time be grasped in terms that bear a certain structural resemblance to one’s own set of believes”⁹¹

Nos termos de Sérgio Buarque de Holanda, poder-se-ia dizer que a improvisação consiste em estabelecer uma relação empática com a *forma mentis* do outro, apreendendo-a como uma narrativa e reordenando seus elementos narrativos a fim de os manipular de acordo com propósitos próprios. Apreendendo o sistema de crenças do outro como ideologia e, em seguida, ficcionalizando o que é real para este outro, o sujeito empático tem de se dispor a representar um papel, encarnar o personagem em que o outro foi transformado, sem perder consciência

⁹⁰ GREENBLATT, S., *Renaissance Self-fashioning*, pp. 227-228.

⁹¹ *Ibid.*, p. 228.

de si próprio. Ele tem, nas palavras de Greenblatt, de promover um divórcio entre a língua e o coração⁹². Este movimento empático e o poder de improvisação dele decorrente podem se dar em um indivíduo em relação ao outro ou em toda uma cultura em relação à outra.

Segundo Greenblatt, Shakespeare foi um dos autores renascentistas que representou com maior acuidade o poder de manipulação conferido pela capacidade de improvisação. Esta capacidade e este poder, por certo, não são estão presentes em todos os seus personagens. Mas esta desigualdade é justamente o que permite a manipulação de uns por outros. São estes traços que permitem a Iago, personagem da peça *Otelo*, conduzir a trama para um fim trágico.

Iago possui um caráter empático altamente desenvolvido. Ele concebe o seu próprio *self* e o de todos os que estão a sua volta como narrativas e a capacidade de abstração e de se colocar no lugar do outro, que caracterizam o sujeito empático, conferem-lhe o poder de manipular o personagem de Otelo. Otelo, por sua vez, também se concebe como uma narrativa, mas a sua condição de mouro cristão torna-o extremamente rígido, incapaz de empatia. Iago percebe a rigidez de Otelo, a inflexibilidade com que ele exulta os valores cristãos, para o persuadir da infidelidade de Desdêmona, cujo desejo sexual pelo próprio marido não é considerado por este como condizente com comportamento de uma mulher cristã. Assim, a intriga de Iago somente é eficaz pois este é capaz de estabelecer uma relação empática com Otelo e manipular a seu favor os elementos que constituem a sua subjetividade.

O tipo de manipulação empreendido por Iago em relação a Otelo é, para Greenblatt, análogo ao tipo de estratégia de que os primeiros colonizadores espanhóis das Antilhas lançaram mão para manipular a seu favor o sistema de crenças de grupos nativos a fim de explorar sua mão-de-obra.

Para sustentar seu argumento, Greenblatt recorre a um episódio narrado em 1525 por Peter Martyr, em *De orbe novo*, acerca das estratégias, plenas de improvisação, utilizadas pelos conquistadores espanhóis para convencer um grupo indígena de uma ilha próxima à Hispaniola a embarcar nos navios castelhanos, nos quais seriam levados para trabalhar como escravos nas minas. Acreditava-se, entre estes indígenas, que após a morte a alma dos homens era purificada e em

⁹² Ibid., p. 228.

seguida estava apta a desfrutar uma existência de delícias em uma ilha localizada ao sul. Neste local, os homens poderiam, à medida que envelheciam, fazer-se jovens novamente e assim desfrutar os prazeres paradisíacos das ilha por muitos anos mais.

Os conquistadores espanhóis conseguiram persuadir os nativos de que provinham desta ilha paradisíaca e de que poderiam retornar a ela, levando-os consigo ainda em vida. Embora não tenham sido muito bem sucedidos em seus propósitos finais pois, ao se darem conta de que haviam sido enganados, os índios cometeram suicídio em massa, os espanhóis revelaram sem dúvida uma alta capacidade de improvisação baseada em qualidades empáticas.

Eles foram capazes de apreender o tipo de cega obediência que esta sociedade indígena apresentava em relação ao conjunto de mitos que formava seu aparato religioso e tomá-lo como uma ideologia passível de manipulação. Foram também capazes, através de um processo de abstração, de identificar os mitos indígenas com os seus próprios mitos. A ilha, que era o destino das almas dos índios após a sua morte, apresenta traços muito semelhantes ao paraíso terrestre do imaginário europeu. O tema do rejuvenescimento, por exemplo, é bastante semelhante ao motivo edênico da Fonte da Juventude que, de acordo com Sérgio Buarque, foi um dos mais caros à imaginação dos conquistadores europeus.

4.3. Natureza e Artificio

A princípio, a caracterização da flexibilidade do *self* identificada neste novo homem do Renascimento parece rejeitar uma aproximação coerente com a preponderância do concreto, do empírico, do imediato que se pode verificar na subjetividade dos colonizadores portugueses.

A descrição que Sérgio Buarque faz da sobriedade e do realismo deste povo, e o pendor para uma atitude naturalista que resulta destas características, não parece muito afim à idéia de que, na ascensão do homem rumo à conquista da dignidade divina, o artifício seja o mediador fundamental. Tanto no que se refere às disciplinas tradicionais da educação humanística, quanto no que diz respeito ao saber iniciático que permite o controle da natureza e a metamorfose de si que tanto atraiu os neoplatônicos do século XV, como o saber dos alquimistas, dos

seguidores de Hermes Trimegisto e dos praticantes das mnemotécnicas, a exaltação da arte, em oposição à natureza, não se coaduna com a afirmação de um cronista português do século XVI, segundo a qual a “experiência, ‘que é madre das coisas, nos desengana e de toda dúvida nos tira’”⁹³.

Coaduna-se ainda menos com a idéia de Sérgio Buarque de que a forma como os portugueses colonizaram suas possessões no além-mar, como penetraram nas novas geografias e nas novas culturas, se deu por meio de um constante exercício de purificação que liberta a experiência do mágico:

A exploração pelos portugueses da costa ocidental africana e, depois, dos distantes mares e terras do Oriente, poderia assimilar-se, de certo modo, a uma vasta empresa exorcística. Dos demônios e fantasmas que, através de milênios, tinham povoado aqueles mundos remotos, sua passagem irá deixar, se tanto, alguma vaga ou fugaz lembrança, em que as invenções mais delirantes só aparecem depois de filtradas pelas malhas de um comedido bom senso⁹⁴.

Este trecho se encontra no primeiro capítulo do livro e é constantemente reiterado até o seu fim. Contudo, a estrutura dialética da narrativa de Sérgio Buarque que, muitas vezes se utiliza de um grande número de exceções ao argumento central de modo a melhor confirmá-lo, relativiza a importância da concretude da natureza para os portugueses. O caráter simbólico que a natureza assumia no interior de uma estrutura mental baseada na *analogia* alicerçava a convicção de que os elementos concretos do mundo natural eram apenas o ponto de partida da escalada na direção de um mundo superior, o mundo do espírito. Portanto, na *forma mentis* dos colonizadores portugueses, não era o artifício, mas a adesão à natureza concreta, exorcizada da magia e do sobrenatural, que se encontrava o meio de acessar o sobrenatural. Para eles,

“o mundo empírico, em sua baixeza, só vale na medida em que nos descobre os degraus necessários para ascendermos, dentro dos limites humanos, até o conhecimento das coisas invisíveis e, porque invisíveis, isto é, incorpóreas ou espirituais, certamente mais digna de estima do que as riquezas, as comodidades, as honrarias e todos os bens da Terra.”⁹⁵

⁹³ *Apud* HOLANDA, S. B., *Visão do Paraíso*, p.5.

⁹⁴ *Ibid.*, pp.11-12.

⁹⁵ *Ibid.*, pp. 275-276.

Esta forma de lidar com a natureza é classificada por Sérgio Buarque como a apreensão simbólica das realidades aparentes e, entre os autores portugueses da época, o padre Antônio Vieira foi quem a empregou mais abundantemente. No caso deste autor, o acesso ao espiritual através do real e do concreto não se dá pela manipulação artificial deste real, mas pelo emprego de um dos sentidos naturais do homem, do “mais espiritual dos sentidos”⁹⁶, qual seja a *visão*. Embora Vieira se mostre muitas vezes reticente quanto ao poder mediador dos sentidos entre as coisas terrenas e supraterras, em relação às potencialidades da visão, Sérgio Buarque afirma que o pensamento do jesuíta não discrepa muito das idéias dos humanistas neoplatônicos. Ele cita a afirmação de Pico della Mirandola, segundo a qual “o que é o olho no mundo corpóreo é a mente no campo espiritual”⁹⁷. Também pode ter sido Vieira influenciado pelo humanista português Leão Hebreu, segundo o qual, enquanto os demais sentidos apreendem apenas a parte inferior do mundo corpóreo, a visão tem acesso à sua parte celeste. Além disso, Sérgio Buarque argumenta que o próprio Inácio de Loyola reverenciava o papel mediador da visão, que deveria ser integrada aos exercícios religiosos. Desse modo, o autor de *Visão do Paraíso* afirma a inexistência de uma oposição irreconciliável entre o pensamento humanista neoplatônico e o pensamento dos seguidores de Santo Inácio:

não é forçada, como poderia parecer, a associação do pensamento jesuítico, tão estreitamente vinculado ao aristotelismo e ao tomismo, com o pensamento neoplatônico de certos humanistas. Pois ao menos neste ponto, o fundador da Companhia parece conformar-se, segundo já observou um comentador moderno, com certas correntes que surgem principalmente no Renascimento e tenderão a favorecer a possibilidade de apreensão do espiritual pelos sentidos^{98*}

A maleabilidade é, também entre os nosso colonizadores, um traço de fundamental importância. E se no realismo dos portugueses do Quinhentos pode ser reconhecida uma qualidade arcaica, a plasticidade que a ele se combina é o próprio avesso da rigidez medieval. Não é por meio da manipulação mágica do mundo que os colonizadores portugueses ascendem ao divino, mas a forma pela

⁹⁶ Ibid., p. 276.

⁹⁷ PICO DELLA MIRANDOLA, G., *Hepataplus*, apud Ibid., p. 276.

⁹⁸ Ibid., p. 277.

* Sérgio Buarque faz referência nesta passagem ao livro *Das Weltkonzil von Trient* de Georg Schreiber.

qual se amoldam à natureza, às circunstâncias, à experiência inédita tem muito da flexibilidade e capacidade de improviso do homem renascentista.

Não foram apenas os espanhóis que se mostraram capazes de estabelecer uma relação empática com os mitos indígenas. Segundo Sérgio Buarque, todos os povos conquistadores das terras americanas, os portugueses inclusive, construíam a sua “geografia fantástica”⁹⁹, traduzindo para os termos e temas adventícios, a mitologia indígena. Para o autor, esta tradução apenas se fazia possível pois os motivos edênicos presentes na tradição europeia podiam ser considerados verdadeiros arquétipos. Desse modo, a estrutura arquetípica desses motivos podia, por um processo de abstração, ser emancipada dos detalhes peculiares que os adornavam nas suas versões clássicas e medievais e ser identificada com mitos dos nativos americanos. Esse é o caso, por exemplo, do mito das serras resplandecentes:

“Na América, ao recolher dos indígenas vagas notícias sobre a existência de serras ofuscantes, o adventício limitou-se, provavelmente, a transmutar, segundo sua esperança ou cobiça, a matéria que nelas fulgia, fosse embora neve, quartzo ou mica. A tão pouca se reduziria sua parte na elaboração e desenvolvimento ulterior desse mito.”¹⁰⁰

A defesa que o padre Simão de Vasconcelos faz, no século XVII, de que o Éden provavelmente se localizaria em terras brasileiras é, em parte, sustentada pela idéia da existência de uma “fé comum” de vários grupos indígenas em torno do mito do paraíso. Este mito fora, segundo o etnólogo Alfred Métraux, responsável pela migração de tribos tupinambá e potiguara e também, de acordo com Nimuendajú, dos Guarano-Apapocuava que, partindo do sul, se espalharam pelo litoral leste do Brasil. Entre estes, é curioso notar, a descrição de uma “terra sem mal”¹⁰¹ — que segundo uma versão se encontrava no céu, mas segundo uma outra localizava-se na própria Terra, em algum ponto ao leste — em muitos pontos se assemelhava os tópicos relacionados ao Éden da tradição europeia. Um dos mais evidentes é o da “ausência de todo mister penoso e fatigante”, ao qual já se fez alusão anteriormente:

⁹⁹ Ibid., p. 83.

¹⁰⁰ Ibid., p. 84.

¹⁰¹ Ibid., p. 172.

A imortalidade, a ausência de dor e fadiga, o eterno ócio, pois que ali as enxadas saem a cavar sozinhas e os panicuns vão à roça buscar mantimento, segundo presunção já recolhida por Manuel da Nóbrega e Fernão Cardim, a abundância extraordinária de bens terrenos, principalmente de opíparos e deliciosos manjares, tais são os característicos mais constantes da terra “sem mal”, ou seja, do Paraíso indígena. Impunha-se naturalmente o confronto com o Éden das Escrituras onde, num horto de delícias cheio de árvores aprazíveis e boas para comida, o homem se acharia não só isento da dor e da morte, mas desobrigado ainda de qualquer esforço físico para ganhar o pão.¹⁰²

Essa semelhança aparente entre os mitos indígena e cristão levou dois portugueses, em meados do século XVI, a acompanharem trezentos índios tupis em uma migração ao Peru, onde, num dado momento, acreditaram que poderia estar localizada a “terra sem mal”. Já entre os castelhanos, essa migração estimulou a organização de diversas expedições à bacia amazônica em busca do local paradisíaco.

O que ocorre é que, entre os portugueses, este movimento empático em relação à mitologia indígena não funcionava como meio de ativar algum processo que resultasse na realização do mito, ao contrário do que acontece entre os espanhóis. Sem dúvida, a identificação entre os mitos indígenas e os motivos edênicos da tradição adventícia depende da capacidade de abstração do detalhe, do episódico, do particular. Entretanto, trata-se apenas da identificação de um mito com outro mito, de fantasia com fantasia, de imaginário com imaginário. O passo seguinte não é dado pelos portugueses: o passo que os levaria a identificar o imaginário com o real, o mito com a natureza americana. Mas como se disse anteriormente, quando se trata de lidar com a realidade, os colonizadores portugueses assumem uma atitude pragmática em que o detalhe e o episódico ganham enorme importância.

É, todavia, justamente nesse pragmatismo que reside a flexibilidade da *forma mentis* portuguesa. É nessa enorme habilidade para se adaptar ao circunstancial, sacrificando o cálculo, os ideais, os planejamentos excessivamente rígidos, que os portugueses manifestam o seu caráter maleável. O tipo de flexibilidade que caracteriza a subjetividade dos colonizadores portugueses está, em certa medida, mais próxima da flexibilidade do *Príncipe* de Maquiavel do que do novo homem de Pico.

¹⁰² Ibid., p. 173.

Greene aloca Maquiavel em um conjunto de autores do Renascimento italiano tardio que não mais compartilham do otimismo dos que participaram do início do movimento. Para Maquiavel, a flexibilidade do homem não está em sua natureza amorfa. Por sua própria natureza, o ser humano não pode alimentar a expectativa de transcender sua condição de animal. Contudo, entre todos os seres criados, o homem é o único dotado de razão. E se esta razão não o transforma em um semideus, pode ao menos dotá-lo de uma flexibilidade tática que o permita fazer um uso adequado das qualidades que se encontram presentes na sua própria natureza animal. Trata-se de uma flexibilidade horizontal, mas que, ao contrário do que teme Petrarca, não dispersa as energias humanas em uma variedade de possibilidades de ser, nem o submete a uma constante instabilidade. A flexibilidade que Maquiavel considera um dos traços fundamentais do bom príncipe é aquela que proporciona o máximo de controle da natureza instável da Fortuna.

Em Pico e Petrarca, a flexibilidade que marca a natureza humana, se bem aproveitada, pode levar o homem a se transformar em um ser mais virtuoso, mais próximo da virtude Divina. Estes autores operam ainda com uma concepção clássica e cristã de virtude. A *virtù* de Maquiavel não se confunde com as virtudes cristãs ou com as virtudes cardeais. Um príncipe de *virtù* deve, se as circunstâncias impostas pela fortuna assim o exigirem, utilizar estratégias e assumir comportamentos que contrariem a moralidade cristã e as virtudes convencionais para conquistar e manter o Estado. Mas deve sempre dissimular, criando uma aparência de virtude que corresponda à moral cristã.

De acordo com Quentin Skinner, em seu livro *As Fundações do Pensamento Político Moderno*, Maquiavel rompe com a concepção agostiniana segundo a qual a virtude é uma dádiva gratuita de Deus. Nessa nova concepção de virtude vinculada à retórica, a virtude pode ser adquirida na experiência empírica da vida humana, seja através da educação, seja através da atuação do homem na vida pública. A relação entre virtude e ação completa a idéia de que a virtude é uma qualidade adquirida pelo homem viril, o *vir virtutis*, capaz de se impor sobre as investidas da *fortuna*, que enquanto mulher precisa e deseja ser dominada pelo *vir*. A virtude deixa de ser exclusivamente o caminho da salvação após a morte para se tornar também a via da conquista da fama, da honra e da glória no mundo sublunar.

É interessante notar que a descrição de Simmel da aventura amorosa — que, no capítulo anterior, foi comparada a aventura da conquista do Novo Mundo pelos povos ibéricos — se refere essencialmente ao papel do homem na relação. É nele que a experiência paradoxal da atividade e da passividade, da conquista e da graça se configura como uma aventura:

O fato de que o homem atua como a parte impositiva, agressiva, lançada com frequência ao assalto, faz perder facilmente de vista o elemento devido ao destino em toda vivência erótica, de qualquer tipo que seja, a dependência de algo impossível de determinar de antemão, que escapa a qualquer obrigatoriedade. E com isto nos referimos não apenas à dependência da aceitação da outra parte, mas a algo mais profundo. (...) para além do que recebemos do outro, sempre como um dom gratuito, há na fortuna amorosa — como um portador mais profundo e impessoal desse dom pessoal — também um favor do destino, algo que recebemos como uma graça outorgada por poderes invisíveis.^{103*}

Para Maquiavel, mesmo o homem de *virtù* pode controlar apenas a metade de seu destino, impondo-se apenas em parte à Fortuna. A outra metade permanece à mercê das imprevisibilidades desta deusa caprichosa. E para não sucumbir ao imprevisível, ele deve se adequar da melhor forma possível às circunstâncias que a Fortuna coloca em seu caminho, ao invés de procurar submetê-las a qualquer tipo de ideal transcendente.

Friedrich Meinecke, no livro *La Idea de la Razón de Estado en la Edad Moderna*, afirma que a idéia de razão de Estado formulada por Maquiavel consiste na conjugação entre naturalismo, racionalismo e voluntarismo. Na *natureza*, estariam inscritas as necessidades do Estado e da vida política ditadas pelo arbítrio da Fortuna. Ao príncipe, ou ao cidadão no caso das repúblicas, cabe agir racionalmente em relação a essas necessidades, ainda que esta racionalização implique a utilização de mecanismos contraditórios à moral e ao Direito Natural. Mas para tanto é necessário que o governante tenha *vontade* de fazê-lo, vale dizer, seja um homem de *virtù*.

¹⁰³ SIMMEL, G. *Sobre la Aventura*, p. 31.

* “El hecho de que el varón actúe como la parte premiosa, agresiva, lanzada con frecuencia al asalto, hace perder fácilmente de vista el elemento debido al destino en toda vivencia erótica, de cualquier clase que sea, la dependencia de algo imposible de determinar de antemano, que escapa a cualquier oblidatoriedad. Y con esto nos referimos no sólo a la dependencia de la aceptación por la otra parte, sino algo más profundo. (...) más allá de lo que recibimos del otro, siempre como un don gratuito, hay en la fortuna amorosa — como un portador más profundo e impersonal de esse

O contexto espiritual do Renascimento italiano e o movimento de secularização que o caracteriza promovem, segundo Meineck, a intensa valorização da experiência, do mundo real em detrimento do mundo ideal. Isso é válido, naturalmente, também para a experiência política. É uma época em que aqueles que conduzem o Estado e detém o seu poder, sejam príncipes ou cidadãos das repúblicas, operam na vida política através da razão de Estado, muitas vezes sacrificando alguns dos valores da moral cristã. E foi justamente por levar a um extremo, nunca antes alcançado, a valorização da experiência concreta, real, que Maquiavel foi capaz de transformar a *experiência* de razão de estado na *idéia* de razão de Estado.

No âmbito do pensamento político, Maquiavel foi o único capaz de fazê-lo em sua época. Seus contemporâneos, embora vivendo a experiência da razão de Estado, quando esta alcança o momento em que poderia ser formulada em *intelequia*, ponto em que o conflito com a moral cristã alcançava os limites da convivência, recuavam e se refugiavam no mundo do *espírito*. A imagem utilizada por Meinecke é a de que, no limiar desse conflito, Maquiavel mergulha no abismo da experiência para torná-la *idéia*. Seja por destemor religioso, seja por destemor face à própria experiência, Maquiavel tem a coragem de dizer, de escrever, de pensar a própria *natureza*.

Não se trata aqui, é claro, de tomar o pensamento de Maquiavel como o paradigma da *forma mentis* dos colonizadores portugueses. O que se quer é mostrar como, ainda que não compartilhem de um tipo de flexibilidade fundada no artifício, ainda que não dados à grandes saltos de abstração — salto de abstração que, aliás, Maquiavel deu exemplarmente a transformar experiência em *idéia* —, a extremada valorização da experiência pelos portugueses também encontra espaço na cultura renascentista.

Os portugueses apostaram o sucesso da sua empresa colonizadora em uma espécie de flexibilidade tática que põe em primeiro plano as necessidades ditadas pelo circunstancial, pelo episódico e pelo concreto. Nisso se aproximaram do pensamento de Maquiavel. Nisso foram homens de *virtù*. Para tanto, exilaram o mito no mundo ideal das aspirações. No texto de Sérgio Buarque, a natureza,

don personal — también un favor del destino, algo que recibimos como una gracia otorgada por poderes imprevisibles.”

ainda apreendida analógica e simbolicamente, é o elemento essencial através do qual e para o qual se manifesta a flexibilidade portuguesa.

O fato de não transformarem a experiência em idéia ou de não transformarem idéia em experiência não leva a concluir que os portugueses manifestassem a rigidez do homem medieval. A sua flexibilidade foi, pelo contrário, tão exacerbada que não os permitiu submeter a experiência à rigidez de uma idéia. Idéia e experiência conviveram lado a lado, pouco se tocando, muitas vezes se contradizendo. Mas precisamente a flexibilidade do caráter português tornou possível incorporar essa contradição.