

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**LUCAS DA SILVA CASTRO**

**HOMEM E MUNDO:  
AMBIGUIDADE E RENASCIMENTO**

**JOÃO PESSOA  
2005**

LUCAS DA SILVA CASTRO

**HOMEM E MUNDO: AMBIGUIDADE E RENASCIMENTO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia (UFPB), como requisito para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: Filosofia Prática

ORIENTADOR: Prof. Dr. Edmilson Alves de Azevedo

**JOÃO PESSOA**  
**2005**

LUCAS DA SILVA CASTRO

**HOMEM E MUNDO: AMBIGUIDADE E RENASCIMENTO**

-

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia (UFPB), como requisito para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovada em \_\_\_\_/\_\_\_\_/2005.

**BANCA EXAMINADORA**

---

**Prof. Dr. Edmilson Alves de Azevedo**  
Orientador (UFPB)

---

**Prof. Dr. Jesus Torres Vazquez**  
Examinador (UFPE)

---

**Prof. Dr. Iraquitan de Oliveira Caminha**  
Examinador interno (UFPB)

*À minha mãe, à minha família e a todos  
aqueles que acreditam que o mundo pode  
ser transformado em algo melhor.*

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço, inicialmente, à minha família por ter me ajudado nessa longa jornada acadêmica; sem eles, o caminho teria sido mais difícil do que o que foi. Em especial, à minha mãe, a senhora Lucia Maria da Silva Castro, que sempre priorizou a minha formação sem medir os sacrifícios para cumprir essa meta pessoal. Agradeço a meu orientador Edimilson Alves de Azevedo por me orientar na construção dessa dissertação. Agradeço ao professor Raimundo Barroso Cordeiro Júnior que me orientou nos meus primeiros passos acadêmicos. Agradeço a todos os camaradas e companheiros do ME (Movimento Estudantil) e da Praça da Alegria. Aos funcionários da pós-graduação sempre dispostos a me ajudar nessa jornada acadêmica. Agradeço ao Chico, à Dona Menina e ao Pastor, funcionários da pós-graduação que sempre me trataram e me acolheram da melhor maneira possível.

*“O problema da contraposição entre comunidade e indivíduo surgiu com a sociedade ‘pura’, com a sociedade burguesa, por causa da relação causal do homem com sua classe. Em suma: surgiu como consequência da sociedade na qual se separam o fato de pertencer a uma classe e o fato de pertencer a uma comunidade, na qual o indivíduo passou a estar submetido enquanto tal às leis do movimento das classes, na qual o homem converteu-se em ser social não necessariamente comunitário.”*

(Agnes Heller. O Cotidiano e a História)

## RESUMO

O presente trabalho discute uma compreensão da ideia de ambigüidade presente nas mentalidades dos homens renascentistas nos começos da modernidade. Tal interpretação desenvolveu uma reflexão sobre o conceito de ambigüidade fazendo referência à maneira como os homens percebiam as relações indivíduo/comunidade durante tal período histórico. Uma referência fundamental de análise dessas relações desenvolvidas nesse estudo foi pensar á maneira como os homens compreendiam o destino numa lógica de autodeterminação que só iria se acentuar com o desenrolar da modernidade. Essa discussão procurou se construir a partir de uma atitude heurística entre a cultura clássica e a renascentista, justificando o fato de que os renascentistas se colocavam como representantes de uma cultura que havia perecido. Com esta atitude foi possível pensar como os homens do Renascimento recepcionaram os valores da cultura clássica.

**Palavras-chave:** Homem. Renascimento. Ambigüidade

## **ABSTRACT**

This paper discusses an understanding of the idea of ambiguity present in the minds of men in Renaissance beginnings of modernity. Such an interpretation developed a reflection on the concept of ambiguity by referring to how men perceive relations individual / community during this historical period. A reference fundamental analysis of these relationships developed in this study will consider how men understood the logic of self-determination in a destination which would only accentuate the unfolding of modernity. This discussion has sought to build on a heuristic approach between the classical and Renaissance culture, justifying the fact that the Renaissance was placed as representatives of a culture that had perished. With this attitude could think as men of the Renaissance welcomed the values of classical culture.

**Key-words:** Man. Renaissance. Ambiguity.



## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO .....</b>	<b>09</b>
<b>2 A CONSTRUÇÃO DE UM CONCEITO DE AMBIGUIDADE .....</b>	<b>20</b>
<b>3 A ASCENÇÃO AMBÍGUA DO INDIVÍDUO .....</b>	<b>42</b>
<b>4 O DESTINO AMBÍGUO DO NOVO HOMEM .....</b>	<b>68</b>
<b>5 CONCLUSÃO .....</b>	<b>94</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>98</b>

## 1 INTRODUÇÃO

A presente dissertação de mestrado, intitulada “Homem e Mundo: Ambiguidade e Renascimento”, procura refletir sobre as ambiguidades presentes na visão de mundo dos homens durante o período renascentista, vivenciado pela Europa Ocidental. A partir de um diálogo entre a obra *El Hombre del Renacimiento*, de Agnés Heller, e o personagem Hamlet, do teatro trágico de Shakespeare, foi possível perceber as ambiguidades que caracterizam o período presentes na visão de mundo do personagem shakespeariano. Uma visão de mundo marcada ao mesmo tempo por valores modernos e medievais; isto é, valores ambíguos. A partir da análise desse personagem, pudemos perceber que essa ambigüidade, presente na sua visão de mundo, não é uma característica apenas da realidade inglesa, mas que de certa forma podemos perceber a sua presença na visão de mundo de homens de outras regiões do Ocidente Europeu. A Inglaterra é apenas o caso mais contraditório e, por sua vez, mais nítido de uma representação ambígua presente na visão de mundo do homem renascentista.

O Renascimento cultural foi um período de significativas mudanças e transformações, refletidas nos valores e na cosmologia do homem moderno. Tais mudanças impactaram nos setores mais variados da cultura renascentista, compreendida como a totalidade dos atos de uma determinada sociedade. Neste período histórico, o teocentrismo cristão, característico do período medieval, já não era mais visto como explicação universal, única e absoluta daquilo que os homens representavam como sendo a realidade. Contudo, é válido ressaltar que a ciência moderna estava germinando – e neste germinar, não havia ainda uma incompatibilidade acentuada entre a sua cosmologia e a cosmologia cristã; entre os valores culturais da ciência moderna e os valores do cristianismo.

No referido processo histórico vivido pela Europa Ocidental, o fenômeno histórico conhecido como Humanismo foi apenas a primeira manifestação cultural, a qual, por sua vez, constituiu-se como um evento histórico anunciador deste período denominado Renascimento Cultural. Convém ressaltar, ainda, que o saber produzido nessa região do Ocidente Europeu (A Península Itálica), onde primeiro se verificou a ascensão do Humanismo, não sofreu rupturas tão violentas como as sofridas por outras regiões ocidentais, no que diz respeito às heranças do conhecimento herdadas do Império Romano. Em outras palavras, o feudalismo se desenrolou de forma diferente na Europa.

Por outro lado, é válido lembrar, também, que as Cruzadas possibilitaram ao Ocidente europeu a reabertura do comércio marítimo no mediterrâneo, a partir do séc. XII d.c., iniciando, assim, uma nova dinamização comercial desta região, o que valorizou

especialmente as cidades portuárias de Gênova e Veneza. Nestas cidades, ocorre como efeito desse processo o surgimento dos mecenas – ricos comerciantes que patrocinavam as artes e que, ao comprar o saber da tutela do clero, quebrando o monopólio deste sobre o conhecimento produzido na época, possibilitou a muitos artistas o desenvolvimento de temáticas que acabavam por valorizar o homem. Dessa forma, podemos dizer que é diante desse quadro histórico novo, de valorização do antropocentrismo grego, que ocorre o surgimento do Humanismo.

Pensando o Renascimento Cultural de uma maneira bastante abrangente, mostrando a amplitude da presença deste fenômeno no vivido, na existência dos homens desse período, Agnes Heller discorre sobre o seu conceito, orientando a seguinte compreensão:

El concepto de Renacimiento abarca un proceso social global que va de la esfera económica y social, en que resulta afectada la estructura básica de la sociedad, al campo de la cultura, comprendiendo la vida cotidiana y la mentalidad diaria, la práctica de las normas morales y los ideales éticos, las formas de conciencia religiosa, las artes y las ciencias. (HELLER, 1980, p.8)

Procurando refletir um conceito de Renascimento Cultural para entender aquela realidade histórica vivida pelos homens, Arnold Hauser, em sua obra intitulada *História Social da Arte e da Literatura*, elabora seu conceito de Renascença, fazendo uma crítica a duas visões contraditórias e extremadas construídas sobre o período: uma visão que afirma ser esse período algo novo, que compreende a Idade moderna a partir de uma ruptura brusca com o período precedente; e outra visão que compreende este período em que inicia a Idade Moderna como uma mera continuação da Idade Média, no sentido em que o verdadeiro ponto de mutação entre um período e outro ocorreu apenas no século XVIII, com o advento do Iluminismo. Criticando ambos os pontos de vista, por construir suas perspectivas de forma extrema e excludente sobre como compreender aquela etapa histórica, o autor chama atenção para o fato de que várias personalidades<sup>1</sup> do período não se encaixavam nem num momento histórico do medievo, nem na própria modernidade.

---

<sup>1</sup> Hauser, em *História Social da Arte e da Literatura*, chama a atenção para a fluidez do conceito de Renascença, e da dificuldade de afirmar o momento exato da aparição do fenômeno. Neste sentido, mesmo afirmando um momento histórico para essa aparição, o seu argumento reforça sua ideia inicial da existência de uma Renascença fluida: “A melhor maneira de perceber o que há de arbitrário na usual distinção entre Idade Média e Idade Moderna, e até que ponto é fluido o conceito de ‘Renascença’ está na dificuldade de atribuir a uma ou outra dessas categorias personalidades tais como Petrarca e Boccaccio Gentile da Fabriano e Pisanello, Jean Fouquet e Jean Van Eyck. Se se quiser, poder-se-á até considerar Dante e Giotto pertencentes à Renascença, Shakespeare e Molière à Idade Média. Em todo o caso, a ideia de que o verdadeiro ponto de mutação só ocorreu no século XVIII e de que a era moderna começa realmente com o Iluminismo, com a ideia de progresso, e com a industrialização, não deve ser rejeitada facilmente. Mas, talvez seja preferível situar a linha divisória crucial entre a primeira e a segunda metade da Idade Média, ou seja, no final do século XII, quando a economia

Seguindo o mesmo rastro de abrangência no tocante às reflexões anteriores sobre o conceito de Renascimento Cultural, o historiador Nicolau Sevcenko, em sua obra intitulada *O Renascimento*, faz uma leitura a respeito dos impactos dos valores culturais renascentistas naquela realidade histórica da Europa. Vejamos:

Não há, portanto, uma experiência histórica renascentista, há várias. Não há um renascimento, há múltiplos. O mais característico desse fenômeno histórico é, pois, a rica variedade das suas manifestações, assemelhadas a algumas práticas e produções entre si, contrastantes outras, convergentes ainda algumas e contraditórias, inúmeras. (SEVCENKO, 1994, p. 84)

Segundo Burckhardt (1991), o homem, durante a Idade Média, tinha uma consciência de si próprio apenas enquanto membro de um povo, de um partido, família ou determinada corporação de ofício; isto é, como parte de uma categoria geral. Já durante a Renascença, enquanto fenômeno cultural que se iniciou com o Humanismo, o homem tornou-se um indivíduo espiritual consciente da sua condição no mundo. O autor concebe as várias cidades, que mais tarde se uniriam para formar a nação italiana, como o lugar pioneiro desta ascensão das personalidades individuais. Contudo, é válido ressaltar que Burckhardt (1991) compreende este período sem fazer referência à permanência de valores culturais do período medieval, presentes na maneira como os homens compreendiam o mundo em que viviam.

Para um melhor entendimento do período renascentista, é preciso perceber, também, que as suas variadas ideias anunciadoras de um “novo mundo” foram recepcionadas de forma bastante singular, nas mais diversas regiões do Ocidente Europeu. Esta recepção se deu conforme foi sendo produzido o desenvolvimento embrionário do capitalismo e de acordo como cada realidade cultural sofreu e reagiu ao seu impacto – isto é, conforme cada realidade cultural recepcionou as ideias, os valores da Renascença.

Por outro lado, não podemos jamais nos esquecer das várias características mais gerais do Renascimento Cultural, tais como: as contradições e ambiguidades que marcaram a visão de mundo dos homens do período (manifestadas através das rupturas e permanências sociais); a valorização do antropocentrismo grego e da razão; e a retomada crítica de muitos dos valores culturais da Antiguidade Clássica Ocidental, como forma de orientação para o período que “renascia”.

Além disso, devemos lembrar que a formação dos Estados Modernos, a Reforma Protestante, juntamente com a Expansão Marítima e Comercial, foram os fenômenos sociais

---

monetária é ressuscitada, novas cidades surgem e a moderna classe média adquire pela primeira vez características que a distinguem; seria inteiramente errado situá-la no século XV, no qual, é verdade ocorreu a realização de muitas coisas, mas absolutamente nada de novo começou.” (HAUSER, 2003, pág. 273)

com poder de impacto bastante amplo, que, com muita ou pouca intensidade, acabaram sendo assimilados pelos homens nas mais diversas regiões da Europa.

O Renascimento é também visto como a primeira etapa do longo processo de transição do feudalismo para o Capitalismo. Ou seja, de uma sociedade feudal para uma sociedade burguesa. Foi a primeira grande manifestação cultural da burguesia, sendo apresentado por Agnes Heller como sendo a renascença o momento que marca a “aurora do capitalismo”. Como foi dito, as suas singularidades, enquanto eventos históricos, encontram-se intimamente ligadas à forma como o modo de produção nascente foi se estabelecendo em cada região. Sobre as particularidades da renascença europeia, Agnes Heller faz uma reflexão a respeito das condições históricas da Inglaterra em tal período, chamando a nossa atenção para o fato de que as contradições que marcaram as ambiguidades da visão de mundo dos homens renascentistas foram mais acentuadas justamente onde o capitalismo ganhou mais complexidade nos seus começos:

Como en Inglaterra, pátria del curso clásico del desarrollo histórico – La “mañana” resulto ser mucho más problemática y contradictoria que quando se habia dejado entrever en la rosada iluminación de la aurora. (HELLER, 1980, pág. 9)

Seguindo o pensamento da referida autora, o foco natural desse estudo é orientado para uma compreensão da realidade renascentista da Inglaterra, do período vivido por Shakespeare, da segunda metade do século XVI à primeira metade do século XVII, pois objetivamos observar e identificar as rupturas e permanências – as contradições, as ambiguidades que marcaram profundamente a visão de mundo dos homens do Renascimento Cultural. Tendo em vista que a Inglaterra foi o berço do desenvolvimento do modo de produção capitalista, as ambiguidades nesse referido lugar se apresentaram de maneira mais acentuada em comparação com outras realidades ocidentais.

Park Honan (2002), num estudo biográfico de Shakespeare – estudo em que procurou muito mais historicizar o poeta no seu tempo de vida, e compreendê-lo como sujeito histórico, do que valorizar mitos sobre a sua vida –, percebeu que algo novo pairava na Inglaterra, durante o reinado da Rainha Elizabeth. Na passagem abaixo, o autor descreve uma imagem da realidade inglesa que serviu de cenário para a criação dos personagens shakespearianos:

No passado, o Império Romano dominara a Europa, sendo depois substituído pela ordem de um papado imperial; agora, o colapso da igreja católica na Inglaterra estava liberando todo efeito da Renascença e das reformas europeias, de modo que uma onda de entusiasmo, liberdade e energia pairava

no ar inglês [...] As pessoas viriam a experimentar o germe da dúvida, a perda de uma certeza tranqüila com relação ao destino humano e intensas transformações no espírito da nação. Shakespeare nasceu quando certas coisas começavam a parecer terrivelmente antiquadas. (HONAN, 2002, p.28)

Observar as ambiguidades presentes na visão de mundo dos homens no Renascimento Cultural é valorizar em muitos aspectos a compreensão da mudança, das transformações, bem como, ao mesmo tempo, compreender as permanências no processo de compreensão da visão de mundo do homem renascentista; pois, na fluidez do conceito de renascença, os valores modernos e medievais convivem lado a lado, de forma ambígua. Na obra *Religião e Ciência do Renascimento*, Klaas Woortmann percebeu também o afloramento de tais fenômenos sociais ambíguos, presentes naquela realidade, mesmo tendo diminuído a importância da ruptura ocorrida naquela fase da História da Europa. O autor afirma que mais do que uma revolução, a renascença marca uma transição, pois:

Mais que uma ruptura, o que marca um período, desde um ponto de vista que aqui interessa, é uma espécie de sincretismo entre concepções medievais e modernas. O Renascimento é como que um momento limiar entre duas estruturas de pensamento, tradicional e moderna. Os “renascentes” marcam uma transição, mais que uma revolução. (WOORTMANN, 1997, p. 108)

Continuando, o autor passa, então, a refletir sobre a importância da compreensão dos valores cristãos, que permanecem durante a formação da visão de mundo do homem do Renascimento Cultural. Essa constatação tem o poder de reforçar uma compreensão da existência dessa marca da ambigüidade, que se faz presente na cosmologia do homem no início da Modernidade. Sendo assim, afirmamos o ponto de vista segundo o qual nesse período não há medida adequada que determine em que sentido pode se falar que algo possa ser puramente moderno ou puramente medieval. Portanto, a ambigüidade se faz presente justamente quando não há uma separação rígida do que é moderno e do que é Medieval. Segue nosso autor na reflexão do presente tema:

O Renascimento foi, como se viu, um período de efervescência cultural, intelectual e de ambigüidades. Motivações místico-mágicas deram impulso a idéias que seriam mais tarde construídas como triunfos da ciência e da nova mentalidade do mundo. (WOORTMANN, 1997, p.109)

Entretanto, torna-se válido ressaltar que este estudo não possui a intenção de buscar uma compreensão da presença de tais ambigüidades da visão de mundo do homem do Renascimento em outras realidades do Ocidente Europeu, mesmo sabendo da sua

manifestação em outras existências sociais e culturais, enquanto marca característica da própria renascença. Esse estudo, portanto, parte de uma perspectiva peculiar, porque procura construir uma reflexão sobre a realidade renascentista da Inglaterra; pois naquela região as rupturas e permanências do período, que demarcam a ideia de ambiguidade foram muito mais nítidas e perceptíveis do que em qualquer região do Ocidente Europeu.

Tendo a obra de Agnes Heller, *El hombre del Renacimiento*, como orientação central deste estudo, as rupturas e permanências da visão de mundo do homem renascentista serão buscadas à luz do pensamento da filosofia em questão, focalizando a análise da literatura do período, mais precisamente uma das obras, ou senão, a obra que melhor anunciou a modernidade na sua forma embrionária durante o Renascimento Cultural: *Hamlet*, de Shakespeare. Nesta obra, o ponto de partida da observação das ambiguidades presentes na visão de mundo do homem renascentista, partirá da análise das ambiguidades presentes na visão de mundo do personagem Hamlet.

Sem deixar de fazer grandes apologias sobre as suas originalidades na sua condição moderna, Harold Bloom nos chama a atenção para o fato de a obra *Hamlet* ser tão familiar quando a lemos (mesmo numa primeira leitura), que não é difícil reconhecer nessa familiaridade os começos da própria Modernidade:

É característico do triunfo shakespeariano o fato de que a obra literária mais original do Ocidente, talvez de toda a literatura mundial, tornou-se de tal modo familiar que temos a impressão de tê-la lido antes, mesmo ao encontrá-la pela primeira vez, *Hamlet*, como personagem (ou papel, se o leitor assim preferir), – é tão familiar e original – como a peça por ele protagonizada. (BLOOM, 1998, p. 503)

Portanto, partindo da análise dessa obra e do personagem principal, é necessário observar as rupturas e permanências do período renascentista, dando ênfase ao estudo do “novo homem”, isto é, observando que os valores culturais cotidianos contidos na tragédia de Shakespeare (*Hamlet*) são caracterizados por anunciarem um “novo homem”, e que os valores culturais presentes na obra entram em conflito com este mesmo “novo homem”. Seguindo os rastros deste pensamento, Harold Bloom compreende, com certo exagero, tais manifestações culturais presentes na cosmologia do príncipe Hamlet, denunciando a presença de uma visão de mundo ambígua e contraditória:

Mas isso é típico da consciência de Hamlet, pois a mente do príncipe é tão privilegiada que os julgamos, as atitudes e os valores mais contraditórios podem nela coexistir de maneira coerente, tão coerente que, para todos os

homens e para muitas mulheres, Hamlet representa, praticamente, tudo. (BLOOM, 1998, p. 501)

A partir de uma ótica que valoriza primordialmente as novidades, as rupturas do período renascentista, sem deixar de observar também certas heranças do medievo, Agnes Heller deixa perceptível que, durante aquele momento histórico vivido pelo continente europeu, na sua parte Ocidental, o homem enquanto sujeito que se autodetermina se manifestou no vivido de maneira dinâmica; isto é, produzindo sua ascensão individual frente a uma degradação do sentido comunitário tão característica da vida moderna, ao ponto em que o resultado desse processo fazia com que o coletivo fosse ficando num plano inferior, no tocante à organização dos homens em sociedade.

El dinamismo de la concepción del hombre reflejaba la misma transformación revolucionaria de la vida social y humana que la desintegración de la unidad del ideal de hombre. Aunque convendría fijarse en outro aspecto: en que del interior de una misma concepción del hombre surgió toda una variedad de ideales humanos. (HELLER, 1980, p. 26)

A partir da reflexão da autora podemos pensar que o enfraquecimento comunitário em marcha refletia a desintegração do ideal unitário de homem herdado do medievo, o que abria espaço para a autodeterminação dos homens enquanto construtores de novos ideais de si mesmos. Podemos fazer uma ressalva à força desse processo em marcha naquela etapa histórica lembrando que, se a ruptura com o período precedente foi bastante nítida durante o Renascimento, podemos dizer, também, que mil anos de cosmologia teocêntrica não poderiam ser esquecidos da noite para o dia. Muitas das características do período medieval permanecem mesmo nos dias atuais; claro, adaptadas às situações da nossa realidade conjuntural.

Neste sentido, fazemos essa pequena ressalva sobre a força dessa desintegração comunitária ocorrida no Renascimento Cultural: que foi apenas a primeira manifestação cultural significativa da burguesia nascente; a primeira grande ruptura com o teocentrismo cristão. Relativizando um pouco a compreensão sobre a força dessa ruptura, anunciadora do novo, e refletindo, a partir de uma ótica diferente daquelas que observaram apenas os sucessos e as novidades do Renascimento, Jean Delumeau, na obra *História do Medo no Ocidente*, mostra uma estrutura histórica de uma Renascença frágil, angustiada por medos sucessivos, que eram interpretados e explicados dentro da cosmologia cristã e no imaginário do juízo final. Mas, como lembra nosso autor, era uma Europa angustiada por medos sucessivos que não deixou de promover respostas efetivas para fugir dessa angústia, pois “não se sublinhou



suficientemente que houve ao mesmo tempo angústia e dinamismo – sendo este designado pelo termo Renascença.” (DELUMENEAU, 1989, p. 205)

É preciso refletir e observar com atenção a natureza da ruptura ocorrida no período renascentista. Saber que ela se realizou de forma diferente em várias regiões da Europa. Com essa consciência podemos refletir melhor os limites da compreensão e das possíveis generalizações que porventura apareçam neste estudo. Continuando, Delemeau tornou a observar:

Os últimos anos do século XV e os primeiros o século XVI indicam um dos momentos da história em que o apocalipse apoderou-se mais fortemente da imaginação dos homens [...] Em todo decorrer da Idade Média, a igreja meditou sobre o fim da história humana tal como foi profetizado pelos diferentes textos apocalípticos. (DELEMEAU, 1989, p. 205-206)

A partir da leitura do autor acima, podemos perceber que é justamente nessa etapa histórica vivida pelo Ocidente, o momento onde mais se difundiu a crença no apocalipse; não obstante o fato de que a difusão desse valor cristão se deu mais fortemente nesse período do que num período dominado pelo teocentrismo cristão de uma maneira hegemônica. Podemos dizer que essa tendência a fazer apologia ao final dos tempos pode ser muito bem observada na literatura do período, e, por razões já apontadas, esse valor aparece com constância numa produção da literatura inglesa. Essa característica cristã, aflorada numa tendência dos homens a fazer apologia ao final dos tempos no ocidente europeu, pode ser observada no teatro trágico de Shakespeare – *Macbeth*, *Romeu e Julieta*, *Hamlet* e *Otelo* – obras em que, frequentemente, os seus personagens estão fazendo alguma forma de apologia em relação ao final dos tempos. Podemos dizer que esse valor cristão permanece mesmo na sociedade contemporânea, que vive assombrada com os medos que ela mesma criou.

Ainda assim, torna-se válido observar que construir uma análise das rupturas e permanências do período, a partir da orientação do pensamento de Agnes Heller sobre o homem do período, e focalizando parte do teatro Shakespereano, coloca-se ainda de forma vaga, muito geral. Neste sentido, o primeiro capítulo vem construir uma reflexão sobre o sentido da ambigüidade, presente na visão de mundo dos homens do período, o que dá fluidez ao conceito de “Renascença” e compreende o período muito mais como uma fase de transição do que como uma fase revolucionária da história do Ocidente europeu.

Uma vez realizada essa primeira tarefa, é preciso também particularizar ainda mais o foco de observação, para facilitar a nossa abordagem e compreensão do que se deseja elucidar. Neste sentido, podemos dizer que as ambigüidades presentes na visão de mundo deste “novo homem”, enfocado com a orientação do estudo da obra de Heller (1980), serão

analisadas a partir de dois pontos de partida que parecem ser fundamentais, na medida em que o objetivo é fazer surgir o que existe de ambíguo e contraditório no comportamento daquele representante de um modo de vida ao mesmo tempo moderno e medieval.

O segundo capítulo da presente dissertação procura refletir e compreender em que sentido a ascensão do indivíduo na Renascença se realizou de maneira ambígua e contraditória. A ascensão do indivíduo pode ser bem representada por uma embrionária autodeterminação que os homens revelam ao construírem sua própria trajetória de vida. A questão que se impõe é de saber como, então, pela primeira vez na história da humanidade, o indivíduo passa a ser mais importante que o coletivo, no tocante à organização dos homens em sociedade. Porém, a resposta a essa pergunta pode ter suas ressalvas em responder como essa ascensão do indivíduo foi bastante reprimida e abalada, sofrendo fortemente os vários entraves das manifestações coletivas e dos valores culturais do período medieval, onde cotidianamente se dividiam o mundo entre cristãos e pagãos. A ascensão embrionária do indivíduo e a fragmentação do sentido comunitário, que não obstante demarcam barreiras a essa autodeterminação, são pontos de reflexões reveladores das particularidades dos olhares sobre as rupturas e permanências do período renascentista; possibilitando uma caracterização dessa ascensão ambígua do indivíduo, deste “novo homem”.

Na medida em que alguns homens renascentistas se colocavam como sujeitos históricos conscientes e responsáveis pelo renascer de um mundo que estava morto; isto é, do resgate dos valores da cultura greco-romana, porque compreendiam o medievo como sendo a idade das trevas, é natural e válido ao longo deste estudo, estabelecer um breve diálogo entre o Renascimento Cultural e o pensamento da cultura clássica ocidental. Uma atitude heurística perante as duas tradições de pensamento é um caminho frutífero para alcançar os objetivos propostos neste estudo. Pois, se o passado tal qual foi é algo inacessível no sentido de que ninguém pode compreendê-lo tal qual foi, por outro lado, podemos dizer que é possível ao estudioso compreendê-lo na sua diferença. Naquilo que o torna singular. Neste sentido, podemos dizer que a aproximação e a inevitável comparação de períodos históricos distintos podem revelar melhor as suas diferenças históricas.

Seguindo tal raciocínio, é necessário fazer uma breve reflexão sobre alguns dos tipos de discursos que se apropriaram das relações entre os indivíduos e a sua comunidade ao longo do processo histórico anterior ao início da modernidade; e que, de alguma forma, tiveram relevância para a formação da civilização ocidental. Iremos, então, iniciar o histórico dessa breve reflexão passando pelo estudo da sociedade militarizada espartana, seguindo pelo período clássico da filosofia grega (Platão e Aristóteles); estabelecendo, também, um segundo

momento de reflexão com o helenismo, com algumas correntes filosóficas que surgiram logo após a morte das chamadas comunidades naturais; e, por último, passamos para uma reflexão sobre o Teocentrismo Medieval. A partir dessa trajetória, podemos perceber de maneira mais clara em cada momento histórico, o ponto de sua singularidade. Só então, iremos discutir com maior clareza como se deu a ascensão ambígua do indivíduo na modernidade, mostrando também as suas particularidades históricas; suas diferenças.

O terceiro capítulo da dissertação reflete a maneira ambígua como o homem do Renascimento compreendia o seu próprio destino. Esse outro foco de atenção, bastante enriquecedor, que possui relações estreitas com esta nova relação entre indivíduo e comunidade, e que parece mesmo um resultado deste fenômeno histórico, reside no fato de que o homem renascentista adquiriu uma nova compreensão a respeito de seu próprio destino. A questão que se impõe é de saber como esta ascensão do indivíduo, enquanto sujeito histórico, possibilitou a este “novo homem” a percepção de que o destino era algo construído e dependia principalmente das escolhas particulares de cada sujeito; fugindo, assim, de uma visão do destino humano como sendo algo do domínio dos deuses. A ideia do destino como algo construído individualmente se constituía como um fenômeno social novo, sem precedentes na história vivida dos homens. Em muitos aspectos, parece evidente que a percepção sobre o destino humano ganhava uma nova lógica dentro de uma nova realidade.

Contudo, esta realidade ainda não se encontrava madura o suficiente, ao ponto deste “novo homem” se libertar totalmente, e, por sua vez emancipar-se dos entraves medievais que controlava o destino do homem em função da sua preparação para o dia do Juízo Final, e, para a sua entrada no Paraíso. Dessa forma, podemos dizer que uma análise sobre o destino do “novo homem” se constitui como um importante ponto de partida para uma melhor reflexão sobre as rupturas e permanências presentes na visão de mundo do homem no Renascimento Cultural, o que a tornava ambígua. Lembramos que, a partir do diálogo central das duas obras em questão – “El hombre del Renacimiento” e “Hamlet” –, procuramos compreender o sentido dessa visão de mundo ambígua.

Novamente, pelas razões levantadas anteriormente sobre a compreensão do passado, a reflexão sobre o destino do indivíduo segue a mesma ordem de raciocínio. Ordem tal que vai buscar um histórico de discursos que se apropriaram da noção do destino do indivíduo ao longo do processo histórico, passando pelas comunidades naturais da Grécia Antiga, pela filosofia helenística, pela cristandade medieval, até o início das manifestações embrionárias da modernidade durante o Renascimento Cultural. Portanto, para refletir, então, tanto a ascensão do indivíduo na embrionária modernidade, bem como, a reflexão que este faz sobre

o seu próprio destino durante os começos desse período, é necessário, pois, esse olhar sobre as diferenças históricas de tais relações sociais.

Em suma, tanto as novidades, marcadas pelas rupturas, bem como as permanências medievais nos valores culturais, na cosmologia do “novo homem”, representando as fortes ambigüidades do período, é o que mais interessa neste estudo. Cabe agora, neste capítulo que segue, discutir em que sentido utilizamos o conceito de ambigüidade, voltado para uma compreensão do período renascentista.

## 2 A CONSTRUÇÃO DE UM CONCEITO DE AMBIGUIDADE

Muitas vezes, uma maneira fecunda de desenvolver a reflexão sobre um determinado conceito, no terreno da filosofia, para caracterizar o seu surgimento e posteriormente a sua trajetória histórica, é necessário, antes de tudo, buscar uma análise de tal conceito, procurando observá-lo de uma maneira em que este se encontre ainda fora da realidade fenomênica; isto é, no seu estado puro de palavra – como uma ideia que possa ser concebida sem referência à realidade que nos chega por meio dos sentidos. Isto porque, muitas vezes, os conceitos se originam de certas palavras que passam por um processo de teorização até alcançar o estatuto de conceito.

Seguindo tal referência, de buscar refletir a natureza de um determinado conceito, partimos do pressuposto de que este sempre se origina de uma determinada palavra, que por algum motivo histórico se tornou referencial, ganhou densidade, ao ser direcionado para o entendimento de uma determinada realidade. Neste sentido, anterior à própria compreensão do conceito, existe a necessidade metodológica de se compreender o sentido de tal palavra, que se apresenta ainda desligada da realidade fenomênica do devir humano. Por isso, cabe aqui, primeiramente, caracterizar o sentido da palavra ambigüidade por certos aspectos que, por sua vez, têm o poder de elucidar melhor uma reflexão sobre a sua natureza.

Primeiramente, é preciso discutir a respeito do aspecto da contradição. Pois, uma ambigüidade é marcada por características contraditórias que convivem lado a lado, caracterizando a natureza desta palavra – o que geralmente leva a crer que tal aspecto evidencia, quase sempre, um momento de transição entre dois momentos históricos distintos, marcado por rupturas e permanências presentes na sua constituição. É o caso do Renascimento Cultural, que enquanto período histórico se situa no limiar entre a Idade Média e a Moderna, sendo uma realidade nova, que foi marcada por contradições que caracterizavam ao mesmo tempo valores culturais desses dois períodos históricos.

Outra característica importante da ideia de ambigüidade é de ter uma natureza sempre dinâmica, marcada pelo movimento do devir, alheia a qualquer tipo de repouso. Um conceito que procura acompanhar a realidade do devir deve ser também um conceito dinâmico, em constante movimentação. A sua identidade não se realiza no repouso, mas na diferença que este adquiriu com o tempo em relação a outros conceitos existentes. Por outro lado, é preciso dizer, também, que tal aspecto de contradição presente na noção de ambigüidade se difere da ideia de contradição presente na natureza da dialética. Pois esta última sempre reclama a construção de uma síntese, como resultado do movimento dos contrários. Até porque, ao se

atingir uma síntese, não se pode mais falar em ambigüidade, a não ser no surgimento de um novo movimento contrário a tal síntese, que por sua vez adquiriu o estatuto de tese para receber uma nova antítese que lhe possa renovar a sua força.

Outro aspecto importante da palavra ambigüidade se apresenta na condição pouco definida da sua própria natureza, enquanto categorização de uma essência. Pois é muito complicado estabelecer fronteiras rígidas para definir o lugar de valores culturais tão contraditórios presentes na natureza desta palavra – palavra esta que é bastante difusa, escorregadia, que se marcam certos aspectos, mas não se define com clareza, pois tal indefinição parece ser a sua própria característica. É neste sentido que podemos falar de uma Renascença fluida, difícil de ser demarcada de forma mais definitiva, em virtude dos seus diversos tipos marcos históricos passíveis de serem reclamados. Isso a depender de sobre que aspecto da produção cultural dos homens procuramos elaborar uma compreensão diferente desse período. Seja no campo da arte, da filosofia, da política, religião, etc.

Buscando uma orientação na obra de Reinhart Koselleck, intitulada *Uma História dos conceitos: problemas teóricos e práticos*, gostaríamos de levantar algumas questões que parecem ser esclarecedoras na formulação do conceito de ambigüidade que procuramos desenvolver e apresentar ao longo deste capítulo. A primeira questão diz respeito à maneira como certas palavras se transformam em conceitos e outras não; já que sempre os conceitos têm origem nas palavras – para que estas palavras, um dia, venham a se transformarem em um conceito, torna-se necessário sempre o aparecimento de um referencial que é histórico. Como observou Koselleck (1992, p. 135): “A História dos conceitos coloca-se como problemática indagar a partir de quando determinados conceitos são resultados de um processo de teorização”.

Seguindo tal raciocínio, para que surja um determinado conceito é necessário um referencial no mundo fenomênico, algo que passa a existir historicamente, que por sua vez, exige a teorização de um conceito que se dirija à compreensão dessa nova realidade. Tal conceito é geralmente criado a partir de uma palavra que é anterior ao fenômeno a ser compreendido na sua série de aparições. E que essa palavra, ao ser teorizada em função desse novo referencial histórico, adquire densidade para compreender aquilo que é novo na realidade fenomênica, marcando o ponto de transição no processo de transformação da palavra em um conceito. Dessa maneira, todo conceito deve ser direcionado para uma aplicação que é histórica. Para usar palavras de Koselleck (1992, p. 136), todo conceito é “concomitantemente Fato (Factor) e Indicador (Indicator)”. Neste sentido, podemos dizer que a palavra ambigüidade, caracterizada pela contradição de valores medievais e modernos,

coexistindo na visão de mundo do homem do Renascimento, é uma marca característica e indicadora desse momento histórico.

Portanto, para Koselleck (1992), um conceito é voltado sempre para compreender uma determinada realidade. E isso implica dizer que um conceito não pode jamais ser entendido apenas como efeito, enquanto fenômeno da Linguística. Ele é imediatamente indicativo de algo que aparece, enquanto condição de sua própria existência, estando dessa forma sempre para além da Linguística. Sendo assim, é preciso que a história vivida dos homens apresente condições históricas novas, em que só podemos pensá-las a partir de tais palavras que foram teorizadas e se tornaram conceitos, para tornar inteligível aquilo que ainda não havia sido nomeado. O sentido da palavra ambigüidade, que foi caracterizado acima, ao ser aplicado ao contexto histórico do Renascimento Cultural, que lhe demarca um referencial factual e indicador de uma novidade, passa necessariamente por um processo de teorização, para que se adquira o conteúdo novo e único daquele referencial histórico, transformando tal palavra num conceito.

Outra característica importante a ser percebida durante a aplicação de um determinado conceito, que é voltado para compreender certa realidade enquanto referencial, diz respeito ao fato de um conceito estar sempre relacionado com aquilo que se deseja compreender. Portanto, existe uma relação direta entre o conceito e conteúdo a ser compreendido por este. Neste sentido, tal relação é sempre movida pela existência de uma tensão entre o conceito e a realidade a ser compreendida, por assim dizer, em pessoa. Pois, esta última é sempre limitada e reduzida pelo horizonte de compreensão daquele, na medida em que a compreensão é sempre limitada pela situação hermenêutica em que o intérprete que realiza a compreensão se encontra.

Tal tensão, todavia, pode ser amenizada a partir de uma tomada de consciência histórica do intérprete. Atitude que se pretende radical, quando produz uma consciência crítica dos efeitos da história efetual sobre a história vivida, e, claro, sobre a produção do conhecimento histórico. Por história efetual, entendemos os efeitos dos fenômenos históricos e das obras históricas que repercutem na própria história e na produção do conhecimento em um sentido geral, e, sobretudo, na maneira como exercemos a tarefa da compreensão. Por isso, um questionamento dos efeitos da história efetual se colocaria como oportuno no momento da compreensão de uma obra ou mesmo de uma tradição; entre a tradição e a historiografia do intérprete, para compreender tal obra ou tradição ou mesmo a consciência do horizonte de compreensão do interprete. Esse efeito deve ser reconhecido pra evitar o malogro

de pensar o outro enquanto próprio. Assim, observou Gadamer (1997, p. 398), na sua obra *Verdade e Método*:

O que precisamos é apenas aprender a conhecer-nos melhor e reconhecer que os efeitos da história efetual operam em toda compreensão, estejamos ou não conscientes disso. Quando se nega a história efetual na ingenuidade da fé metodológica, a consequência pode ser até uma real deformação do conhecimento.

Dessa forma, podemos dizer que a conscientização radical dos efeitos da história efetual presentes em toda compreensão é antes de tudo uma tomada de consciência da situação hermenêutica em que nos encontramos quando lançamos o projeto de compreensão. Ser consciente de uma situação é compreender o caráter próprio como cada um se apresenta. Quer dizer como conceito e conteúdo se apresenta na sua condição própria, na sua diferença. Nunca nos encontramos diante dela porque já estamos nela enquanto condição. E, é neste sentido que a elucidação dessa situação não pode jamais ser realizada plenamente. Tal condição não é, contudo, um defeito da reflexão, na medida em que faz parte da própria essência do ser histórico que somos. Como coloca Gadamer (1997, p. 399), parafraseando Hegel, “Ser histórico significa não esgotar nunca o saber-se”. Para entender melhor o significado de uma situação que diz respeito a uma posição que limita as possibilidades de ver, vamos recorrer ao conceito de horizonte:

[...] falamos então, da estreiteza do horizonte, da possibilidade de se ampliar o horizonte, da abertura de novos horizontes, etc. A linguagem filosófica empregou essa palavra, sobretudo desde Nietche e Husserl, para caracterizar a vinculação do pensamento a sua determinidade finita e para caracterizar o ritmo de ampliação do campo visual. (GADAMER, 1997, p. 399)

Neste sentido, podemos dizer que, para a elaboração de uma situação hermenêutica significa que temos que obter um horizonte de questionamento correto para as questões que forem levantadas frente à tradição, frente a uma situação, e, frente à coisa mesma; pois dessa maneira cada caso ganharia um horizonte histórico de compreensão que possa ser percebido em suas verdadeiras medidas no que se deseja compreender. Para isso, é preciso dialogar o horizonte de uma tradição que nos é herdada com o horizonte da própria situação hermenêutica em que nos encontramos. Ainda assim, é necessário lembrar que o horizonte de compreensão é algo no qual trilhamos nosso caminho, até porque tais horizontes se deslocam ao passo de quem se move.



No momento em que a nossa consciência histórica se transportar para horizontes históricos, não significa que estes sejam realidades históricas absolutamente diferentes da nossa; pelo contrário, todos os horizontes históricos juntos formam um só horizonte que abarca a profundidade histórica da nossa autoconsciência para além das limitações do presente. Assim Gadamer percebeu:

Na realidade, trata-se de um grande horizonte que engloba tudo quanto a consciência histórica contém em si. O nosso próprio passado e o dos outros, ao qual se volta à consciência histórica, faz parte do horizonte móvel a partir do qual vive a vida humana, esse horizonte que a determina como origem e tradição. (GADAMER, 1997, p. 402)

É preciso, pois, se deslocar para outro horizonte histórico para compreendê-lo. Contudo, esse deslocar não pode ser pura abstração de si mesmo, uma transposição da nossa condição histórica, mas, antes de tudo, um reconhecimento da situação hermenêutica do nosso horizonte. Na medida em que reconhecemos nossa situação, podemos, então, ter uma consciência da alteridade e da irreducibilidade de outra situação histórica no momento da compreensão, pois uma consciência que se pretende verdadeiramente histórica tem em vista também o seu próprio presente, para que seja possível ver as relações corretas entre si mesmas e o historicamente outro. Isto se dá porque não existe um horizonte do presente por si mesmo, assim como não existem horizontes históricos a serem conquistados: a compreensão é sempre um processo de fusão desses horizontes que são presumivelmente dados por si mesmos.

Portanto, há sempre uma tensão entre o texto e o presente, ou entre a aplicação de um conceito e a realidade, por assim dizer, em pessoa. Para que a consciência histórica seja radical, ela precisa tomar consciência de sua própria alteridade, para ser capaz de destacar o horizonte da tradição de tal horizonte historiográfico. Esperamos, com essa breve exposição, termos esboçado de forma inteligível em que sentido uma tomada de consciência dos efeitos da história efetual para história, e para a produção do conhecimento num sentido amplo, pode amenizar a tensão entre um conceito e a realidade que ele deseja compreender.

Outra questão não menos importante, que Koselleck chama atenção sobre o processo de transformação de certas palavras em conceitos, a partir de um processo de teorização, diz respeito ao fato de que quando estamos voltados à tarefa de aplicação de um determinado conceito, sua história pode ser pensada por um processo de "*seleção*". Isso se dá justamente quando analisamos a maneira como um conceito se articula a certo contexto, tornando-o compreensível. Neste caso, é possível, então, fazer a "*seleção*" daquilo que diz respeito a tal

conceito, e daquilo que não diz ao analisarmos a própria língua no momento histórico em questão.

Outra característica que se apresenta como fundamental na aplicação de um determinado conceito à compreensão de uma dada realidade, é que este só pode ser pensado ou mesmo expressado uma única vez. Isto se dá porque no ponto em que sua formulação teórica e abstrata se constrói sempre se encontra relacionada com uma situação concreta que é única. Partindo desse ponto de vista, podemos indagar, então, como podemos pensar a aplicação do mesmo conceito a outras realidades. Ora, só pode ser pensada fazendo ressalvas ao fato de que, no sentido em que cada palavra pode permanecer a mesma do ponto de vista Lingüístico, mas com a mudança de contextos históricos, essa diferença histórica faz com que o conteúdo designado por ela altere substancialmente o seu sentido. Como elucidou Koselleck (1992, p.140): “A história dos conceitos mostra que novos conceitos, articulados a conteúdos, são produzidos/pensados ainda que as palavras empregadas possam ser as mesmas”.

Seguindo tal raciocínio, podemos dizer que a palavra ambigüidade pode adquirir conteúdos diversos, mas o conceito de ambigüidade, que estamos em processo de teorização, diz respeito ao contexto histórico, único, singular, da Europa Ocidental durante o Renascimento Cultural. Portanto, podemos dizer que a marca histórica, que dá singularidade ao conteúdo do conceito de ambigüidade aplicado à compreensão da Renascença, é caracterizada entre outras coisas pelo fato de que na visão de mundo do homem do Renascimento coexistem valores culturais da Idade Média e da embrionária Idade Moderna. Dessa forma, pensar um determinado conceito, no seu sentido único, o sentido de sua compreensão, significa assumir sua variação temporal de onde seu caráter único se articula no momento de sua utilização.

Neste sentido, pensamos que a aplicação do conceito de ambigüidade – apesar de saber que tal ideia se apresenta num contexto histórico mais amplo da Europa de tal período (como mostrarão os exemplos a seguir) – será voltada para a teorização do conceito de ambigüidade presente na visão de mundo do homem renascentista da realidade inglesa. Isto, porque *Hamlet*, de Shakespeare, uma das obras centrais desta reflexão, pertence ao contexto histórico da Inglaterra durante a Renascença. Além disso, como lembra Heller (1980), na Inglaterra, que foi o berço do desenvolvimento do capitalismo, as contradições se mostraram de forma mais nítida e acentuada do que em outras regiões da Europa. Apesar do conceito de ambigüidade caracterizar uma marca da Europa num sentido mais geral, o conteúdo que demarca a teorização da palavra ambigüidade aplicada à realidade inglesa do período, não

pode ser jamais universalizada tendo em vista o caráter único de aplicação de um determinado conceito. Pois, como lembra Koselleck, ao propor um estudo da história dos conceitos:

A tese principal de que as estruturas repetitivas, de acordo com o tipo específico de texto se encontram diferentemente distribuídas. Este me parece ser o argumento decisivo; a semântica comporta sempre em si estruturas de repetição, mas a semântica mesma, de acordo com o gênero e o tipo de texto, possibilitará, impedirá ou mesmo proibirá diferentes formas de repetição. (KOSELLECK, 1992, p. 144)

Saber até que ponto as ambiguidades presentes na visão de mundo do homem renascentista inglês podem ser universalizadas, ao ponto de podermos criar uma imagem significativa dos homens europeus do período, é um caminho instigante, mas é um caminho que não pode ser percorrido na brevidade desse tipo de estudo. Por enquanto, partamos apenas do pressuposto de que os homens de uma determinada época costumam partilhar certos pensamentos e preocupações que são comuns. Pensamentos que tem o poder de historicizar uma época e preservar as suas identidades, que as diferenciam de outros períodos da história.

Outra questão instigante seria pensar até que ponto o homem da embrionária modernidade renascentista possuía consciência desta ambiguidade que caracterizava sua visão de mundo. Por um lado, podemos dizer que eram conscientes da sua condição de construtores de um novo mundo, e estavam diante de um mundo que renascia; porém, outra coisa é dizer até que ponto tinham consciência dos valores feudais que entravavam esse florescer. Questões importantes que não podem ser respondidas nesse tipo de estudo, mas que foram trazidas à tona com o propósito de instigar futuras pesquisas e de partilhar o sentimento de que diante da fragilidade das nossas respostas podemos comemorar a frutificação e a fecundidade dos problemas.

Acreditamos que a partir dessa reflexão a respeito de como certas palavras são transformadas em conceitos, podemos situar melhor o leitor, a maneira como surgem certos conceitos, e de que forma os mesmos podem ser aplicados na compreensão de uma determinada realidade. Portanto, cabe agora construir uma aplicação de tal conceito, já que a maneira de aplicá-lo foi discutida acima.

Podemos dizer que os começos da formação do pensamento do homem moderno, durante o Renascimento Cultural, foram marcados por um conjunto de características que se apresentavam de maneira singular na formação das mentalidades e dos comportamentos dos

homens, orientando as práticas daqueles primeiros modernos, na maneira como compreendiam e atuavam na realidade.

Todavia, é necessário ressaltar que a compreensão de tal realidade só nos chega de maneira fragmentária. Isto porque neste aspecto reside um dos grandes limites impostos a todos os pensadores que, independentemente do tipo de conhecimento, desejam elaborar uma reflexão a respeito do que passou, do que está distante de nós, temporalmente – o fato de se preocupar com aquilo que só acontece uma vez, que não se repete e que jamais pode ser compreendido como foi. Seguindo tal raciocínio ao extremo, então, acabaríamos por negar a possibilidade de compreensão do passado, a validade da própria história conhecimento ou da história do pensamento filosófico, pela sua suposta falta de objetividade?

Ora, por mais que o que aconteceu de verdade quase sempre nos escape, é possível, mesmo assim, a partir dos fragmentos que guardam uma memória histórica de certo momento do passado, elucidar em que sentido aquele momento histórico, passível de datação, apresenta-se de maneira singular frente a outros períodos da história vivida dos homens. Esse é um dos grandes motes da produção do conhecimento sobre o tempo passado; a produção de identidades enquanto diferença histórica. Gadamer, em sua obra *O Problema da consciência Histórica*, aponta bem essa tarefa da compreensão que, sendo histórica, carece do senso histórico quando o projeto de compreensão for lançado para aquilo que guarda uma distância temporal frente à historicidade que marca o pertencimento cultural de qualquer sujeito do conhecimento.

Ter senso histórico é a disponibilidade e o talento do historiador para compreender o passado, talvez mesmo exótico a partir do próprio contexto em que ele emerge. Ter senso histórico é superar de modo conseqüente a ingenuidade natural que nos leva a julgar o passado pelas medidas supostamente evidentes de nossa vida atual, adotando as perspectivas de nossas instituições, de nossos valores e verdades adquiridas. (GADAMER, 2003, pág. 18)

Quando a tarefa da compreensão, nas ciências ditas humanas, reconhece a singularidade de cada período histórico, reconhecendo naquilo que será compreendido algo que deve determinar os caminhos seguidos pela própria compreensão enquanto tarefa primeira, permanente e última dessa atividade do pensamento, o que está em jogo é o fundamento da própria filosofia. Por outro lado, está em jogo cada vez mais, a percepção de uma tomada de consciência histórica radical das chamadas ciências humanas em relação ao lugar de onde fala o intérprete desejoso de compreensão. Tal tomada de consciência reflete principalmente na construção da autonomia, por parte das ciências humanas, frente aos

procedimentos das ciências da natureza, que geralmente buscam a construção de chaves que sejam capazes de abrir todas as portas.

Fazendo alusão à ética de Aristóteles, enquanto inspiração para pensar os problemas de compreensão do presente, Gadamer (2003) percebe que para este pensador, o Saber Ético e o Ser Ético estão numa relação de pertencimento cultural, de tal forma que não há como estabelecer a criação de uma lei universal, para compreender situações quase sempre diferentes, sem correr o risco destas se tornarem impraticáveis, pela própria condição de transitoriedade do devir. Pois, em certo sentido, a tarefa da consciência ética é avaliar uma situação concreta, tendo como referência as exigências éticas mais gerais. Contudo, a generalidade extremada pode obscurecer o sentido daquilo que uma situação hermenêutica pode exigir dela. Partindo dessa leitura de Aristóteles, sobre o conhecimento ético, Gadamer (2003) faz referência ao fato de o Saber Histórico e de o Ser Histórico se encontrarem nesta mesma relação de pertencimento cultural.

Vimos que a consciência ética é, ao mesmo tempo, Saber Ético e Ser Ético. E essa integração do saber à substância da moralidade, a relação de pertencimento na educação e na cultura (no sentido etimológico) entre a consciência ética e o conhecimento concreto das obrigações e dos fins que nos vão servir de modelo para analisarmos as implicações ontológicas da consciência histórica [...] O conhecimento histórico é ao mesmo tempo Ser histórico e Saber Histórico. (GADAMER, 2003, pág. 58)

Desta maneira, buscando orientação em uma atitude hermenêutica, que reconhece toda compreensão como histórica, em que sentido é possível dizer que a visão de mundo do homem dos começos da modernidade se manifesta de maneira ambígua, contraditória? Em que sentido as mentalidades dos homens renascentistas eram marcadas ao mesmo tempo por valores culturais que caracterizavam a modernidade e valores culturais que caracterizavam o homem do medievo? Em que sentido continuidade e descontinuidade ou, como melhor desejar, ruptura e permanência, manifestam-se nessa visão de mundo do homem do Renascimento Cultural? Como podemos pensar o sentido dessa diferença histórica, presente na visão de mundo do homem renascentista, que demarca sua própria identidade?

Gadamer (2003) orienta toda a compreensão fazendo referência à atualização de que Heidegger faz do círculo de compreensão hermenêutica, próprio do Romantismo alemão do século XIX, para o fato de que toda interpretação tem como tarefa primeira, permanente e última, não deixar que seus conhecimentos e concepções prévios se imponham pelo que se antecipam nas instituições e noções populares, mas assegurar o seu tema científico por um desdobramento de tais concepções segundo as coisas mesmas.

Seguindo tal raciocínio, o nosso projeto lançado de compreensão, que não cessa jamais de ser atualizado, na condição de ser um ato da própria existência, é de que, reconhecemos a possibilidade de falar a respeito das mentalidades de uma época, no sentido em que os homens de um determinado período e lugar participam de algo que é comum. Neste sentido, podemos demarcar a visão de mundo dos homens do Renascimento, a partir de uma compreensão de valores culturais caracteristicamente modernos que convivem lado a lado com uma concepção de mundo cristã, denunciando as ambigüidades presentes na representação dos homens do período. Dessa forma podemos fazer ressalvas ao fato de perceber em que sentido o que nós intitulamos como ambigüidade possui relações de afinidade com as coisas mesmas. Na orientação de que esta ideia parece elucidar uma condição singular da própria Renascença dos começos da modernidade, é razoável lembrar que sempre existe uma relação de tensão entre o conceito e conteúdo a ser compreendido por ele.

Quando fazemos referência então a essa característica da compreensão de mundo dos homens do começo da modernidade, o conceito de ambigüidade que procura caracterizar um traço das mentalidades de uma época, é necessário, também, construir uma fundamentação desse conceito para perceber melhor em que sentido os homens de uma época participam de algo que é comum e, ao mesmo tempo, singular, pois caracteriza um período determinado temporalmente e espacialmente pela história vivida dos homens.

Essa fundamentação deve buscar uma investigação autêntica, direcionada às coisas mesmas para compreender aquela realidade, por assim dizer, em pessoa. É neste sentido que a hermenêutica nos ensina a noção de que não podemos fugir de nossos preconceitos, mas podemos, por outro lado, tirar o caráter extremado deles, o que nos permite uma compreensão segundo as coisas mesmas.

Pierre Bourdieu, no seu livro *O Poder Simbólico*, desenvolve uma reflexão que permite iluminar essa perspectiva de pensar como um conceito de ambigüidade, que marcou a visão de mundo do homem do Renascimento, analisada a partir do caso inglês, pode ser universalizada para compreender outras realidades da Europa, que foram marcadas pela Renascença sem lhes tirar seu conteúdo próprio: o conteúdo que demarca sua identidade enquanto diferença. O referido autor desenvolve os conceitos de *habitus* e de campo de produção cultural, que possibilita compreender o que chamamos de mentalidades de uma época; ao fazermos referência ao fato de que os homens de uma determinada época, em certo sentido, participaram de estruturas de relações sociais que os objetivaram. Ao fazer referência a tais noções, principalmente a de *habitus*, este pensador busca a recusa de outros caminhos,

nos quais a sociologia se orientava; como o caminho do sujeito e da consciência, o do inconsciente, e o do finalismo e mecanicismo, etc.

A partir dessa reflexão, o autor trabalha a construção de um novo sentido para a noção de *habitus*. Esse novo sentido se orienta pela noção aristotélica de *hexis*, que durante a Idade Média foi convertida pela escolástica pela noção de *habitus*. Bourdieu (2009) chama atenção para o fato de que é na compreensão antiga da palavra que a sua força teórica residia, precisamente na direção da pesquisa por ela designada, a qual está na origem da superação que tornou possível sua utilização do conceito de *habitus*. Para o autor, o fundamental de tal compreensão está ligado ao fato de que o trabalho de conceitualização pode ser algo cumulativo e sujeito a ser aprimorado.

Já no livro *A economia das trocas simbólicas*, Bourdieu faz referência à noção de *habitus* como sendo um conjunto de disposições inconscientes que são ao mesmo tempo produtos da interiorização de estruturas objetivas.

O princípio gerador e unificador de todas as práticas e, em particular, destas orientações comumente descritas como escolhas da vocação e muitas vezes consideradas efeitos da tomada de consciência não é outra coisa se não o *habitus*, sistema de disposições inconscientes que constitui o produto da interiorização das estruturas objetivas e que, enquanto lugar geométrico dos determinamos objetivos e de uma determinação, do futuro objetivo e das esperanças subjetivas, tende a produzir práticas e por esta via, carreiras profundamente ajustadas às estruturas objetivas. (BOURDIEU, 2009, pág.201- 202)

A partir desse ponto de vista, podemos dizer que, enquanto parte de uma elite intelectual da renascença, que teve acesso ao conhecimento erudito do período, Shakespeare, em sua obra *Hamlet*, pode ser percebido como construtor de uma visão de mundo marcada por ambigüidades, que são produto de *habitus*, que pode ser perceptível em outros intelectuais da época. E sendo assim, enquanto processo de interiorização de estruturas objetivas, e, nesse sentido, comuns aos intelectuais do período, o conceito de ambigüidades, presente na visão de mundo do homem renascentista inglês, pode de alguma maneira ser universalizável.

A noção de campo de produção cultural, que significa a aplicação a universos diferentes do mesmo modo de pensamento, pode elucidar melhor em que sentido fazemos referência à presença da ambigüidade na visão de mundo dos homens como sendo uma marca característica das mentalidades da época Renascentista. O campo de produção cultural é caracterizado como espaço social de relações objetivas, por onde se estuda as estruturas universais destas relações, mostrando como é possível, aplicando-o a domínios diferentes,

elucidar não só as propriedades específicas de cada campo “alta costura, literatura, filosofia, política” (BOURDIEU, 1998, p.66), como também, as invariantes reveladas pela comparação dos diferentes universos tratados como casos particulares do possível. Neste sentido, esta reflexão procura desenvolver uma atitude Heurística na maneira de como discutir o que foi proposto.

Portanto, quando estamos nos referindo a um conceito de ambiguidade que marcou a visão de mundo do homem dos começos da modernidade, denunciando o fato de o homem ora se orientar por valores culturais que se desenvolveriam na época moderna, ora se orientar por valores culturais do medievo, procuramos mostrar que este conceito procura compreender traços característicos das mentalidades de uma época, por representar certas estruturas que objetivaram as relações humanas naquele período. Neste sentido, alguns exemplos de autores do próprio período, e também de interpretes do período, são dignos de nota, para mostrar como as comparações entre campos de produção cultural diferentes da época e sobre a época revelam esse conceito de ambiguidade que marca a visão de mundo do homem do Renascimento Cultural.

Um exemplo da renascença florentina do início do século XVI é característico de como essa noção de ambiguidade marcava a sua presença na visão de mundo dos homens, mesmo em uma região onde não se desenvolveu de forma intensa o que chamamos de feudalismo e, por sua vez, dos valores culturais da Idade Média. Quando analisamos o campo de produção cultural da política, mais precisamente O capítulo XIV do livro *O Príncipe* de Nicolau Maquiavel, intitulado “Os deveres do Príncipe com suas tropas”, podemos perceber na imagem que o autor faz de como deveria ser um príncipe naquela conjuntura política, um exemplo representativo de como um conceito de ambiguidade pode tornar inteligível a compreensão dessa marca significativa do Renascimento.

No capítulo em questão, Maquiavel constrói a imagem de um príncipe que é representante da embrionária modernidade e, ao mesmo tempo, de uma permanência dos valores guerreiros do cavaleiro medieval. Lembra o autor, ainda, que negligenciar a arte da guerra, para qualquer príncipe, é a razão primeira para a perda do poder político; e, por outro lado, o louvar e cultivar essa arte são antes de tudo estar preparado para preservar o poder por parte daquele que o detém e, também, o caminho mais eficaz a ser seguido por parte daquele que deseja obtê-lo. Neste sentido, o príncipe, enquanto governante, é, antes de tudo, um combatente, aquele que se exercita na arte militar. Parafraseando Maquiavel (1996), um príncipe que não possua o entendimento da arte militar não pode ser estimado por seus soldados e nem mesmo pode confiar neles.



Neste sentido, o príncipe, nem mesmo em período de paz, pode deixar de pensar na guerra e se exercitar para o combate – seja na caça ou em outros exercícios físicos que lhe permitam estar sempre preparado. Essa exigência de Maquiavel para a formação do príncipe, um combatente que vai para o campo de batalha servir de exemplo perante os seus subordinados, é o modelo do guerreiro medieval; é o príncipe medieval que monopoliza o poder das armas e vai para o campo de batalha e serve de exemplo para os seus subordinados. Portanto, podemos dizer que esta marca do príncipe, caracterizado pela exigência dessa arte, assemelha-se muito aos imperadores Carolíngios – Carlos Magno e Pepino, "O breve". Todavia, há uma diferença marcante quando observamos o príncipe de Maquiavel, ainda que este preserve significativas heranças dos valores culturais do Medieval, se o comparamos com os exemplos dos príncipes medievais referidos acima.

Para esse pensador, o príncipe deve, no período de paz, exercitar-se mais do que no período de guerra, e isto de duas maneiras: com ações como as que foram observadas acima, e, necessariamente, com o exercício da mente. A compreensão dos eventos da história política e sua reflexão é tarefa indispensável para esse príncipe moderno. Como já observamos o primeiro caso, passemos para a análise do segundo. É recorrente entre vários interpretes de Maquiavel a compreensão de que este vê a história como uma *magistra vitae*<sup>2</sup> (mestra da vida). E o estudo da história, junto com a observação dos grandes feitos dos homens do passado, e o exemplo de outros tantos governantes ao longo do tempo, consequentemente, deve auxiliar o príncipe na conquista e na manutenção do poder.

Quanto ao exercício da mente, o príncipe deve ler livros de história, refletir sobre os fatos dos grandes homens. Ver como foram conduzidas as guerras, motivos de sua vitória e derrotas para delas fugir e alcançar as primeiras. Sobretudo fazer como já fizeram alguns grandes homens que tomaram como modelo alguém, que, antes dele havia sido louvado e glorificado, mantendo sempre em mente suas proezas e ações. Diz-se que Alexandre "O Grande" imitava Aquiles; Cezar imitava Alexandre; Cipião imitava Ciro. (MAQUIAVEL, 1996, Pág. 75)

Esta condição necessária da leitura da história, para a formação do príncipe, é uma condição da modernidade que a difere, das condições indispensáveis e necessárias à formação do príncipe medieval. Neste período, o domínio da palavra e da escrita ainda não havia se

---

<sup>2</sup> Devemos fazer ressalvas ao fato de que uma compreensão da história como *magistra vitae* por parte de Maquiavel não significa que esse autor compreenda a história como movimento cíclico, no sentido em que tudo que aconteceu vai acontecer novamente. Esse autor compreende a história como possibilidade de imitação e não como uma cópia rígida a ser seguida para uma ação política no presente. Os exemplos dos homens do passado são fonte de inspiração para uma imitação que sirva a ação política do presente. Ademais, podemos dizer que a fortuna tem uma importância profunda no pensamento político de Maquiavel para ser suprimida pela segurança da história. Quando a fortuna gira ao contrário somente a ética pode suportar sua ação danosa e imprevisível.

tornado condição indispensável para formação do guerreiro medieval. Um exemplo disso é que Pepino, o Breve, só aprendeu o domínio da escrita e do uso da palavra em idade avançada. Podemos lembrar que o monopólio do saber por parte da igreja dificultava o acesso ao conhecimento e, de certa maneira, o viver como guerreiro ou como cavaleiro não exigia esse atributo para desenvolver bem a função exigida por seu estamento social. É neste sentido, portanto, que podemos dizer que há uma ambiguidade que atravessa o pensamento de Maquiavel, quando o autor se refere às exigências necessárias para a formação de um príncipe no seu tempo de vida. Sua visão sobre o tema está marcada por valores culturais do Medieval e da Modernidade, o que torna inteligível a compreensão das ambiguidades como sendo uma marca singular da visão de mundo dos homens no Renascimento Cultural.

Outro exemplo do período que permite pensar o conceito de ambiguidade como uma marca presente na visão de mundo do homem renascentista, afirmando essa condição como parte integrante das mentalidades de uma época, pode também ser percebida no estudo de outra obra oriunda do próprio período, intitulada *Meditações Metafísicas*, de Descartes. Este pensador começa o seu discurso partindo do questionamento de todas as verdades ditas do conhecimento para, a partir daí, compreender como se pode chegar com segurança ao conhecimento da verdade. Questiona por sua vez todas as verdades para se construir o conhecimento verdadeiro.

Descartes, ao duvidar que existam coisas fora do homem que sejam responsáveis pelo surgimento das ideias, e ao acreditar que todas as ideias, ou mesmo fantasias, são coisas que estão no próprio homem, no próprio sujeito que as concebe, está desenvolvendo um dos fundamentos identitários da ciência moderna, no sentido em que, na Grécia Antiga, as realidades estavam fora do homem e não tinha sua existência determinada na dependência da existência do próprio sujeito. Portanto, quando este autor se referir à existência do cogito como sendo uma substância, ou mesmo condição para existência de todas as coisas, que gera a própria possibilidade de conhecimento no homem, está afirmando um paradigma de conhecimento singularmente moderno. A passagem abaixo, da referida obra do autor, aponta essa condição específica da modernidade, que caracteriza a construção do conhecimento moderno:

Pois que eu tenho a capacidade de conceber o que é aquilo que em geral se chama uma coisa ou uma verdade, ou um pensamento, parece que não o obtenho em outra parte que não seja em minha própria natureza; mas ouço agora um barulho, se vejo o sol, se sinto calor, até o presente julguei que esse sentimento se originava de algumas coisas que existiam fora de mim; e,

enfim, parece-me que as sereias, os hipógrifos e todas as outras quimeras são ficções e invenções do meu espírito. (DESCARTES, 1999, Pág. 273)

Ernest Cassirer, na sua obra *Indivíduo y cosmos en la Filosofía dei renacimiento*, constrói uma compreensão da filosofia deste período, mostrando de que maneira ela se difere tanto da filosofia antiga, da qual é herdeira em muitos aspectos, bem como da filosofia medieval. Este pensador vê, na descoberta da autoconsciência por parte do sujeito, a grande novidade da filosofia moderna, ao ponto em que o *cogito* de Descartes é, por sua vez, eleito como o exemplo significativo dessa tomada de consciência de tal mudança de perspectiva no conhecimento filosófico. Neste sentido, podemos dizer que, fazendo o elogio das novidades renascentistas, para Cassirer, Descartes teria sido um pensador capaz de possibilitar uma mudança brusca e revolucionária na história da filosofia, ao fundar o pensamento moderno como produto do ato livre do espírito:

O começo da filosofia moderna de nenhum modo se reconhece como produto de uma transição histórica: antes bem, como o mesmo Descartes compreendeu e expressou, é produto de um ato livre do espírito que de um só golpe, com uma decisão única e independente da sua vontade, aparta de si todo o passado e passa a caminhar por um caminho novo do ponto de vista do conhecimento. Não se trata de uma paulatina evolução, mas sim de uma autêntica revolução da mentalidade<sup>3</sup>. (CASSIRER, 1951, p 160. Tradução nossa)

Não obstante o significado da novidade elaborada pela noção de *cogito* é preciso lembrar, contudo, que ao valorizar essa ruptura proporcionada pela filosofia de Descartes, Cassirer não deu importância devida ao fato de que este pensador é fruto do seu próprio tempo, do momento histórico que o determina e condiciona as suas possibilidades de anúncio do novo. Procurando compreender, também, a existência de valores medievais, presentes no pensamento desse autor, podemos dizer que, para Descartes, esse *cogito* que conhece e que tem consciência que as verdades estão no entendimento, só pode conhecer as coisas verdadeiramente como extensão de uma substância infinita que tudo conhece. Descartes constrói a novidade de tirar o conhecimento que seria gerado nas coisas externas e o colocar sob responsabilidade do sujeito; o conhecimento está no cogito. Contudo, essa capacidade de conhecer, que existe no sujeito, é fruto de uma substância infinita que o gerou e

---

<sup>3</sup> “El comenzio de la filosofía moderna de ningún modo se reconoce como producto de una transición histórica; antes bien, como el mismo Descartes lo comprendió y lo expresó, es el producto de un acto libre del espíritu que um solo golpe, com una decisión única e independiente de la voluntad, aparta de si todo El pasado y echa a andar por el nuevo camino dei conocimiento de si mismo. No se trata de una paulatina evolución, sino de una auténtica revolución de la mentalidad.” (CASSIRER, 1951, p.160)

que permite a este conhecer o que é possível conhecer verdadeiramente, sem deixar dúvidas. Essa substância infinita é Deus, e, neste sentido, a partir dessa substância infinita que Descartes vai explicar a capacidade do homem de conhecer por extensão divina.

Pois haverá algo por si mais claro e mais manifesto do que pensar que existe um Deus, ou seja, um ser supremo e perfeito, em cuja idéia, e apenas nela, a existência necessária e eterna está incluída e, conseqüentemente, o que existe? [...] Porém, além disso, noto que a certeza de todas as outras coisas depende dela de tal forma que, sem esse conhecimento é impossível jamais conhecer algo perfeitamente. (DESCARTES, 1999, pág. 309)

Podemos dizer, a partir da análise da passagem acima, que a ideia de ambigüidade, como foi tratada neste capítulo, atravessa o pensamento de Descartes, e que neste sentido é possível compreender que o conceito de ambigüidade é algo que torna essa visão de mundo inteligível dentro de um campo de produção cultural do Renascimento. Portanto, podemos construir a ideia de que Descartes, ainda que anunciador e fundador da filosofia moderna, não deixa de ser um representante da renascença, no sentido em que sua visão de mundo ainda é ambígua, marcada ao mesmo tempo pelos valores culturais da idade média. Neste caso, o teocentrismo cristão.

Outro exemplo importante, de onde podemos extrair uma reflexão que reforça a nossa compreensão sobre a importância do conceito de ambigüidade para compreender essa característica da visão de mundo do homem renascentista, está colocado no livro intitulado *O Processo Civilizador*, de Norbert Elias, mais precisamente, no capítulo que se refere ao problema da mudança no Renascimento Cultural. Norbert Elias faz um comentário sobre uma obra de Erasmo de Roterdã, *De Civilitat Morum Puerlium*, que foi construída com o propósito de fazer uma reflexão sobre a conduta humana naquela etapa histórica. Na sua leitura, esse autor percebeu como esta obra de Roterdã encontra-se numa mesma condição, juntamente com outras obras de outros humanistas sobre maneiras; condição esta que é determinada pela existência de uma espécie de limiar, de ponte, entre a Idade Média e os Tempos Modernos.

Para Elias (1994), esse momento histórico vivido por Roterdã é marcado por um processo de transformação das estruturas sociais, e inaugura o surgimento de um novo modelo de relações humanas. Esse modelo que vem se desenvolvendo de maneira vagarosa, pode ser muito bem percebido com o advento de uma mudança de comportamento direcionada para a necessidade de policiar o próprio comportamento e o dos outros. É o florescimento de um típico período de transição, que tem início com o afrouxamento da

hierarquia social medieval, antes mesmo do estabelecimento dos tempos modernos. Para Elias (1994) as pessoas do período chegavam mesmo a apresentar uma dupla face. E esse aspecto duplo pode ser visto como uma visão de mundo marcada pela ambiguidade, onde convivem lado a lado, nas mentalidades dos homens renascentistas, características marcantes de ambos os períodos históricos. Assim afirma Norbert Elias:

No processo de transformação e inovação que designamos pelo termo "Renascença", o que era considerado como "apropriado" e "impróprio" nas relações humanas sem dúvida mudou em certa medida. Mas a ruptura não fora marcada por uma súbita exigência de novos estilos de comportamentos, opostos aos antigos. A tradição de **Courtosie** é mantida em certos aspectos pela sociedade que adota o conceito de **Civilitas**, como no **Civilitas Morum Puerilium**, para indicar "bom comportamento" social. (ELIAS, 1994, p.86)

Como mostra o autor acima, o processo civilizador do Renascimento ainda não havia substituído por completo o conceito de sociedade de corte pelo conceito de civilização, como forma de orientar os comportamentos dos homens em seu cotidiano. Em certos aspectos o modo de comportamento das sociedades dos cortesãos é mantido junto aos comportamentos da nova sociedade em formação. Esse olhar sobre os comportamentos também permite a compreensão da existência de uma visão de mundo marcada pela ambiguidade tão característica da Renascença.

Outro exemplo elucidador da compreensão dessa marca da ambiguidade presente na visão de mundo dos homens renascentistas, que permite compreender também como uma característica estava presente no imaginário coletivo pode ser extraído das reflexões de Mikhail Bakhtin, a respeito da cultura popular na Idade Média e no Renascimento. Em seu estudo, o autor refletiu o olhar de Rabelais sobre o carnaval, que era uma festa popular de longa data e que de alguma maneira tinha seu impacto sobre as mentalidades da época. Podemos dizer que o campo de produção cultural do carnaval, enquanto expressão de uma maioria, torna-se espaço privilegiado para se ter uma ideia do quanto à marca da ambiguidade era característica da época Renascentista. Nessa obra, o autor refletiu as relações entre a cultura popular e erudita do período a partir da existência de um contato de circularidade entre ambas as culturas, e, também questionou a ideia de que houvesse uma separação rígida entre ambas as culturas.

Quando Bakhtin procurou construir a sua reflexão centrando o seu olhar em Rabelais e na sua obra (1993) – apontou para a existência de um diálogo entre a cultura popular e a erudita do período. Era comum tratar ambas as manifestações culturais de forma separada,

percebendo a cultura erudita como a cultura dirigente e inovadora de uma época, ao ponto em que a cultura popular manifestava a tradição e a permanência. Ao contrário desse ponto de vista, o autor mostra que Rabelais, representante da cultura erudita, tem interesse justamente pelas manifestações populares que fogem ao domínio daquilo que é oficializado tanto pela Igreja como pelo Estado. E neste sentido, o carnaval enquanto manifestação popular, aparece como expressão por excelência da extra-oficialidade.

A partir do autor, podemos dizer que, no carnaval, as relações entre arte e vida são bastante estreitas. Não há um palco de encenação, como no caso do teatro, pois todos são atores; não há espectadores, e, neste sentido, todos se apresentam para a destruição de uma concepção de mundo oficial, que é seguida pela construção de uma nova concepção de mundo. O carnaval é o momento onde ocorre a quebra da hierarquia social, onde pessoas separadas no cotidiano, pelas suas diferenças sociais, acabam por se igualarem, numa permissão de familiaridade não aceita pela oficialidade. A liberdade é, então, vivida com muita intensidade.

O carnaval na Idade Média, para lembrar o nosso autor, era representante de um realismo grotesco, onde o riso era construído para rebaixar e ridicularizar o que era estabelecido, e, em certo sentido, institucionalizado, para recriá-lo de uma maneira mais humanizada. Há, no realismo grotesco da Idade Média, uma valorização do corpo e da matéria, em uma concepção de mundo integrada. Rabelais é herdeiro dessa concepção integrada, do rebaixar para recriar; não vê no riso algo apenas decadente, mas criador. O realismo renascentista da concepção de Rabelais, apesar de apresentar elementos novos, modernos, ainda é herdeiro do realismo grotesco da idade média. E neste sentido que podemos falar em uma ambiguidade que marca a sua visão de mundo:

Na consciência artística e ideologia do Renascimento, essa ruptura não se consumara ainda por completo; o "baixo" material e corporal do realismo grotesco cumpre ainda suas funções unificadoras, degradantes, destronadoras, mas ao mesmo tempo regeneradoras. Não importa quão dispersos, desunidos e individualizados estivessem os corpos e as coisas "particulares", o realismo do Renascimento não cortara ainda o cordão umbilical que os ligava ao centro fecundo da terra e do povo [... ]São duas as concepções do mundo que se entrecruzam no realismo Renascentista; a primeira deriva da cultura cômica popular; a outra, tipicamente burguesa, expressa um modo de existência preestabelecido e fragmentário. As alternâncias dessas duas linhas contraditórias caracterizam o realismo renascentista. (BAKHTIN, 1993, pág. 21)

Como afirma, acima, Bakhtin, ao refletir o olhar de Rabelais sobre o carnaval, esse autor da renascença era representante ao mesmo tempo de uma concepção de mundo

originária da cultura cômico popular e, ao mesmo tempo, representante de uma concepção de mundo tipicamente burguesa, que estava em formação. Neste sentido, podemos falar de uma ambiguidade que marca a visão de mundo de Rabelais, dentro de uma circularidade que permitia as trocas mútuas entre cultura popular e erudita.

Outro exemplo que ilumina a compreensão das relações existentes entre cultura popular e erudita de um período, e, que nos ajuda a pensar a universalização de uma marca das mentalidades de uma época, no sentido em que os homens participam de algo que lhes é comum, é a obra *O Queijo e os Vermes*. Essa obra permite pensar como o conhecimento erudito de um período poderia estar à disposição de um homem comum, representante da cultura popular. A partir desta, poderíamos pensar como é possível falar de forma mais generalizada de uma marca das mentalidades de uma época presente na visão de mundo do homem renascentista, quando geralmente fazemos referência aos homens do Renascimento ou dos começos da modernidade, a partir de fontes restritas do campo de produção da cultura, ou mais especificamente da cultura erudita. A obra *O queijo e os vermes*, do historiador italiano Carlo Ginzburg, mostra, em certo sentido, a possibilidade dessa universalização, quando um homem da cultura popular é afetado pela cultura erudita.

Esta obra relata a história de um simples moleiro da região de Friuli, de nome Menocchio, que foi levado três vezes ao tribunal do Santo Ofício e, na última vez, foi condenado à fogueira, por proferir uma cosmologia diferente da ideologia cristã. A partir do estudo dos processos de Menocchio, Ginzburg procura relacionar a visão de mundo do moleiro com muitas das obras que circulavam na cultura erudita do Renascimento Cultural. Apesar de Menocchio possuir uma cosmologia própria, como mostra o nosso autor, muitas de suas ideias foram extraídas de livros que circulavam no período, muitos de condição proibida pelo Santo Ofício. Entre outras coisas, esse historiador procura compreender como este homem da cultura popular tem acesso a tais saberes. E, neste sentido, o que é importante também nesta obra é perceber que entre a cultura popular e a erudita existe uma circularidade, e não uma separação rígida.

A partir dessa reflexão, poderíamos pensar que tanto numa cultura popular como numa erudita, pensadas por uma ideia circularidade, a marca da ambigüidade como característica da visão de mundo do homem Renascentista poderia se difundir em condição de ser generalizada. Poderíamos falar da possibilidade de compreensão da universalização de uma marca presente nas mentalidades de uma época, extraída do estudo das obras de teatro produzidas por Shakespeare. Autor que viveu um período jamais visto em épocas precedentes na Inglaterra, no que diz respeito à atuação e patrocínio dos teatros pela rainha Elizabeth III.

É de se esperar que, pela própria natureza artística de serem produzidas para ser encenadas perante um público, as peças teatrais apresentavam a possibilidade de produzir um fascínio nas várias camadas da população. Aqui, nesta passagem abaixo, podemos lembrar a obra de Arnold Hauser, *História Social da Arte da Literatura*, para fazer referência ao alcance de Shakespeare junto a seus contemporâneos:

Em todo caso, Shakespeare foi o primeiro, se não o último grande poeta em toda a história do teatro, a atrair e receber a plena aprovação de um público numeroso e heterogêneo que abrangia quase todos os níveis da sociedade. (HAUSER, 1998, p. 430)

As pessoas influenciadas diretamente pela encenação das peças de teatro poderiam sentir o que era uma arte que imitava a vida e uma vida que poderia também imitar, ou mesmo se reconhecer na arte. Podemos dizer que, a partir do reconhecimento da existência dessa relação entre cultura popular e erudita, guardando todos os perigos das generalizações, podemos falar de um conceito de ambiguidade voltado para a compreensão da visão de mundo do homem renascentista. Não iremos nos alongar muito nos exemplos porque a nossa intuição, por aquilo que foi dito, é que esta condição da modernidade se apresenta como uma marca característica das mentalidades da época; e sendo assim, é passível de certa generalização. Generalização que se mostra possível e inteligível com uma filtragem proporcionada pela distância temporal.

Esperamos que os exemplos citados acima tenham produzido no leitor o efeito da clareza, quando fazemos referência ao conceito de ambiguidade para compreender essa marca da ambiguidade presente na visão de mundo do homem Renascentista. Esperamos também ter deixado claro como, a partir da noção do *habitus* e de campo de produção cultural, é possível compreender como os homens de um determinado período participavam de certas relações sociais que os objetivavam. Bourdieu, ao discutir que há algo de comum (um *Modus Operandi*) presente nos vários campos de produção cultural de um determinado período, acaba por colocar a historicidade das obras no centro da compreensão, na ideia de que nenhuma obra está para além da história.

Porém, é necessário fazer alguma ressalva a essa perspectiva do autor, pois Bourdieu acredita que esse *Modus Operandi* é a essência da própria história. A essência da história seria como aquela chave que abre todas as portas, que é suficiente para explicar e que, além disso, permanece a mesma no desenrolar da existência. O autor em questão parece ser mais fecundo quando nos leva a compreender como os homens de determinado período participam



de relações sociais que os objetivam, porém se apresenta como merecedor de ressalvas no sentido em que procura compreender, na existência de tais relações, a percepção da própria essência da história.

Podemos dizer que, acreditar que tais estruturas que objetivam as relações humanas são a essência da história, é negar as próprias condições históricas de cada realidade. Neste sentido, é válido lembrar que construir uma compreensão, segundo as coisas mesmas, que apanhe aquela realidade, é compreender o caráter autêntico da coisa a ser compreendida e não ficar buscando a essência naquilo que há de comum entre as coisas. Além do mais, as identidades de uma época, de uma determinada sociedade, presas no tempo e no espaço, só podem ser percebidas pela diferença, e jamais pela sua essência. Quando falamos de história, falamos necessariamente de vida, de devir humano, onde a diferença é construída em conjunto com a dinâmica da novidade. Neste sentido, a identidade pode ser vista como diferença, e, jamais, como essência. Pois não podemos falar da essência daquilo que é transitório – o devir humano –, mas podemos falar das suas diferenças e marcar os pontos de suas mutações.

É neste sentido que trabalhamos com a percepção de que, mesmo construindo a compreensão de que as ambiguidades marcaram a visão de mundo do homem renascentista, esse conceito está ligado a um referencial histórico que determina a sua identidade enquanto diferença. É neste sentido que fazemos referência às condições históricas da Inglaterra do Renascimento cultural, que são diferentes de outras realidades históricas da Europa da época renascentista, a despeito da existência de coisas que são comuns aos homens nessas regiões. Sendo assim, acreditamos que seria bastante interessante perceber, também, como é possível que homens que compartilham traços comuns, que constituem as mentalidades de uma época que os objetivam, podem, por outro lado, pensar diferente, produzir *hábitus* que são particulares. É neste sentido que pretendemos compreender como esse conceito de ambigüidade, essa representação ambígua presente na visão de mundo do homem renascentista, aparece na tragédia *Hamlet*, de Shakespeare.

Podemos dizer que, ao nosso favor, naquilo que diz respeito à tarefa da compreensão, encontra-se o efeito positivo da distância temporal. Sobre esse tema, Gadamer, em sua obra *Verdade e Método* (1997), ao valorizar o fenômeno da distância temporal para a compreensão, procura chamar a atenção do leitor para o fato de que esta distância não pode ser transposta ou mesmo vencida por nenhum intérprete da compreensão. E que superar essas condições da distância temporal era o preconceito ingênuo do historicismo, que acreditava alcançar a objetividade histórica através de um esforço, para se colocar na perspectiva da

época a ser estudada e pensar com os conceitos e representações que lhe são próprios. Antes de tudo, é tarefa da compreensão considerar a distância temporal como fundamento de uma possibilidade positiva. A partir desse autor, compreendemos que a distância temporal não pode ser tratada como sendo uma grandeza definível, mas como algo que permite à compreensão avançar num movimento contínuo de universalização. Na passagem abaixo, o autor aponta uma reflexão sobre as possibilidades positivas da distância temporal para a compreensão.

Na verdade, trata-se de reconhecer a distância de tempo como uma possibilidade positiva e produtiva do compreender. [...] A possibilidade de adquirir uma certa visão panorâmica, o caráter relativamente concluído (Abgeschlossenheit) de um processo histórico, o seu distanciamento com relação às opiniões objetivas que dominam o presente, tudo isso são, até certo ponto, condições positivas da compreensão histórica. [...] A distância temporal possui ainda outro sentido além da morte do interesse pessoal pelo objeto. A distância temporal que possibilita essa filtragem não tem uma dimensão fechada e concluída, mas está ela mesma em constante movimento e expansão. [...] Essa distância, além de eliminar os preconceitos de natureza particular, permite o surgimento daqueles que levam a uma compreensão correta. [...] Ela tomará consciência dos próprios preconceitos que guiam a compreensão para que a tradição se destaque e ganhe validade como uma opinião distinta. (GADAMER, 1997, pág. 393 - 395)

Podemos dizer, diante da reflexão do nosso autor sobre os efeitos positivos da distância temporal para a compreensão, que esta permite a construção de uma universalização purificada pelo tempo, que é um aspecto importante da temporalidade. Aspecto que nos permite falar em ambiguidade como uma marca característica das mentalidades dos começos da modernidade. Agora passemos a reflexão de como essa marca pode ser pensada a partir do caso particular do teatro Shakespeariano.

### 3 A ASCENSÃO AMBÍGUA DO INDIVÍDUO

Atualmente, os homens do Ocidente Europeu, e aqueles oriundos de suas colônias de além mar, especialmente do chamado “novo mundo”, vivem numa forma de organização social onde a representação do individual possui muito mais ênfase, muito mais importância, do que as representações coletivas, no tocante à organização dos homens em sociedade. Com a formação do individualismo, fruto da expansão do modo de produção capitalista e, conseqüentemente, do desenrolar do mundo burguês, os comportamentos coletivos foram, de maneira acentuada, adquirindo uma visão de mundo onde a comunidade, ou seja, a necessidade de se construir uma organização social que desse privilégio ao coletivo, colocava-se cada vez mais como entrave ao desenrolar dos indivíduos enquanto sujeitos históricos. A comunidade se tornou empecilho à autodeterminação dos indivíduos.

Esta supervalorização do indivíduo, sem precedentes na história da humanidade, em detrimento da comunidade a que ele pertence, pode ser facilmente identificada nos discursos e comportamentos do homem contemporâneo. Exemplo desse fenômeno é que, anunciando o Neoliberalismo como política econômica da Inglaterra, no final da década de 70 do século XX, a primeira ministra britânica, Margaret Thatcher, disse que a sociedade não existe, o que importa é o indivíduo. Claramente, um dos significados desse discurso proferido pela primeira ministra evidencia uma exacerbação da importância do indivíduo no contexto histórico em que vivemos.

Agnes Heller, numa das muitas passagens da sua obra *O Cotidiano e a História*, foi capaz de elucidar com clareza a construção dessa supervalorização do indivíduo na modernidade. Diz a autora: "A carência de comunidade converte-se em princípio para o individualismo, ao passo que sua autoconsciência desemboca na chamada ‘teoria do egoísmo’." (HELLER, 2000, p.76). Seguindo esse raciocínio, podemos afirmar, então, que ao mesmo tempo em que a complexidade do mundo burguês supervalorizou o indivíduo, ao ponto de se construir no individualismo uma característica marcante do comportamento do homem ocidental, provocou também um mal estar neste homem contemporâneo, no sentido em que não podemos fugir da nossa condição de seres sociais, mas nos orientamos por uma formação baseada em valores egoístas.

Na medida em que a questão acima parece estimular o exercício do pensamento e da reflexão filosófica no campo da conduta dos homens, torna-se válido para uma melhor compreensão do problema que foi levantado, buscar uma leitura de vários tipos de discursos que se apropriaram da relação entre indivíduo e comunidade ao longo da história, e que por

sua vez são importantes para se compreender a formação da Civilização Ocidental. Na passagem abaixo, sem deixar de fazer ressalvas aos perigos da construção de um conceito de indivíduo que seria supra-histórico, na crença da existência de um objeto natural, iremos tomar inicialmente como orientação, uma noção contemporânea de indivíduo, apresentada por Nicola Abbagnano, no seu *Dicionário de Filosofia*. Em sua definição, caracterizada pela presença do senso histórico, esse autor trabalhou com a ideia de que em cada momento histórico o indivíduo marca, entre outras coisas, a sua singularidade e sua não-repetibilidade.

Na filosofia contemporânea, o I (assim como a noção análoga de elemento) é definido em relação com as exigências predominantes nos vários campos de indagação, ou melhor, em relação às várias exigências analíticas. No campo moral e político ou I é a pessoa [...] Mas foi sobretudo no campo das ciências históricas que a filosofia e a metodologia utilizaram a noção de indivíduo, evidenciaram o caráter individualizante das ciências do espírito, diante do caráter generalizante das ciências naturais. O conhecimento histórico visa pensar o I em seu caráter singular e irrepitível, ou seja, não como caso particular de uma lei, mas como irredutível aos outros I, neste caso o evento histórico (fato, pessoa, instituição, etc.), tem duas características: a singularidade e a não-repetibilidade. (ABAGNANO, 2003, p. 556).

A despeito do caráter singular e da não-repetibilidade da condição histórica dos indivíduos, todavia, é preciso ressaltar que o centro dessas nossas reflexões são as manifestações embrionárias desta ascensão do indivíduo em detrimento do coletivo. Isto é, investigar os começos dessa construção de valores culturais que orientaram o comportamento do homem ocidental para uma visão de mundo mais voltada para o indivíduo do que para o coletivo. Comportamento este que com o desenvolvimento do capitalismo veio a desembocar no individualismo. Como percebeu Agnes Heller:

É verdade que a sociedade burguesa desenvolveu a individualidade numa medida sem precedentes; Isto pode ser comprovado de modo mais evidente se recordarmos o momento histórico em que tal desenvolvimento iniciou o seu processo, ou seja, o Renascimento. (HELLER, 2000, p. 74).

Historicamente, esta problemática da contraposição entre a comunidade e o indivíduo começou com o Renascimento Cultural, onde teve início a formação do modo de produção capitalista na sua fase de acumulação primitiva do capital. Novamente, Agnes Heller se remota a esta fase da história do ocidente, em que há uma separação entre o fato de se pertencer a uma classe social ou a uma determinada comunidade:

O problema da contraposição entre comunidade e indivíduo surgiu com a "sociedade pura", com a sociedade burguesa, por causa da relação casual do homem com a sua classe. Em suma: surgiu como consequência da sociedade na qual se separam o fato de pertencer a uma classe e o fato de pertencer a uma comunidade, na qual o indivíduo passou a estar submetido enquanto tal às leis do movimento das classes, na qual o homem converteu-se em ser social não necessariamente comunitário. (HELLER, 2000, p. 73)

Como forma de elucidar melhor essa relação indivíduo e comunidade, no tocante à organização da vida dos homens em sociedade, a partir da chamada Renascença, é necessário, antes de tudo, como já foi frisado anteriormente, perceber determinados tipos de discursos que se apropriam desta relação num período anterior da formação da civilização ocidental, do qual esta é herdeira daquela em muitos aspectos.

Estamos falando mais precisamente da civilização grega; pois na medida em que os renascentistas se colocavam como renascentes de algo que havia morrido na civilização clássica ocidental, torna-se válida a busca de uma perspectiva heurística que permita elucidar as semelhanças e diferenças frente a tais realidades históricas singulares, com o propósito de esclarecer melhor esta relação indivíduo-comunidade no período renascentista. Neste sentido, podemos dizer que é conveniente e mesmo didático fazer um balanço histórico dessa relação, passando também pelo período Helenístico da histórica grega e pelo Teocentrismo Cristão da Idade Média, reconstruindo-se assim alguns conceitos básicos desta tradição que repercutiram posteriormente no período moderno.

Quando observamos a civilização grega, principalmente o período de desenvolvimento das cidades-estados, Atenas e Esparta, podemos observar que a relação entre os indivíduos e a sua comunidade possuía uma lógica de organização do social, no sentido em que a comunidade era vista como algo natural e, dessa forma, sendo suas fronteiras encaradas como naturais, deveriam ser respeitadas e preservadas pelos homens. Pois, foi nas cidades-estados que se construiu a direção da vida espiritual dos gregos. Aqui nessa observação é interessante perceber o que as manifestações coletivas elegiam como ideal de vida naquele momento histórico; que significava a preservação das fronteiras de sua comunidade natural, o respeito natural pelas tradições da comunidade.

O passado, nas comunidades ditas de caráter natural, torna-se o padrão de referência para a organização do presente, para o desenvolvimento dos homens em sociedade. Fazemos a ressalva de que essa condição não significa dizer que tal passado possa ser copiado na íntegra em tais sociedades, o que seria negar qualquer possibilidade de mudança histórica. Mas, a memória coletiva do passado torna-se, antes de tudo, o eixo central de referência para

a organização dos homens em sociedade. Como observou Agnes Heller, o nascimento em tais condições é determinante para o desenvolvimento dos homens, e não suas escolhas pessoais:

As comunidades dessas sociedades são "naturais" no sentido de que não podem ser objeto de uma escolha livre e de que a posição social do indivíduo, as possibilidades de desenvolvimento de sua individualidade e de sua hierarquia de valores estão determinadas pelo nascimento e no momento do nascimento [...] Todo indivíduo se desenvolvia até tornar-se individualidade precisamente no seio da comunidade. Quem perdia sua comunidade perdia também a condição de existência da sua atividade; o castigo mais duro era o exílio. (HELLER, 2000, p. 68-71).

Alain Renaut, no livro intitulado *O indivíduo*, procura fazer uma reflexão a respeito da filosofia do sujeito, e lança um olhar sobre a condição singular da modernidade, comparada às condições históricas de desenvolvimento dos homens nas comunidades tidas como naturais. O autor em questão busca refletir a sua temática dentro de uma perspectiva histórica; apesar de centrar a sua atenção sobre a noção de liberdade e autonomia do indivíduo na modernidade; vez ou outra, faz referência a sociedades anteriores com o propósito de perceber melhor as singularidades da própria modernidade. Nesta passagem, o autor faz uma reflexão sobre a relação entre a construção da liberdade e a tradição nas sociedades anteriores ao advento da Modernidade:

Em seus trabalhos de antropologia comparada, Luis Dumont insistiu com rigor neste ponto: as sociedades tradicionais, independentemente de se tratar de sociedades primitivas ou da sociedade medieval, são caracterizadas pela heteronomia. É necessário compreender que, nessas sociedades, a tradição se impõe ao indivíduo sem ter sido por ele escolhida e nem ter sido fundada em sua própria vontade. É-lhe imposta de fora, sob forma de transcendência radical à qual os homens obedecem como obedecem as leis da natureza. Isso faz com que a existência das pessoas esteja constantemente situada sob a dependência dessa tradição. (RENAUT, 1998, p. 28).

A ideia de que a tradição se impõe ao indivíduo sem ter sido escolhida por ele satisfaz a nossa reflexão sobre as comunidades naturais da Grécia Antiga, durante o desenvolvimento das cidades-estados. Contudo, como poderemos observar no transcórre do próprio texto em questão, há modificações na relação indivíduo-comunidade já no período Helenístico da civilização grega, mais precisamente nas correntes filosóficas que irão servir de referência para a construção do cristianismo, que se desenvolveram como efeito da dominação da Macedônia sobre a Grécia.

Analisando um dos exemplos históricos mais significativos das chamadas comunidades naturais, podemos dizer que a criação mais característica da sociedade

espartana, no período em questão, foi a construção do seu estado militarizado. Este estado representava pela primeira vez uma força educadora, no mais alto sentido da palavra. Força esta, que orientava o indivíduo na busca de valores culturais que privilegiasse o sentido do coletivo, da comunidade em que este está inserido. Werner Jaeger, no livro *Paidéia, a formação do homem grego*, dedicado ao estudo da compreensão do lugar dos gregos na educação na história da humanidade, percebeu essa característica de forte valor comunitário na sociedade espartana, ao refletir a perspectiva de Platão sobre o referido tema, bem como as reflexões de Plutarco e, também, de Xenofonte; ambas dotadas de elogio em relação ao forte valor que se dava à construção de sentimentos comunitários na vida cotidiana de Esparta.

Tal como num acampamento, nas cidades todos tinham suas ocupações e modo de vida regulamentado em função das necessidades do estado e tinham consciência de não pertencerem a si próprios, mas à Pátria. Em outro lugar, escreve: Licurgo habituava os cidadãos a não terem nem desejo nem capacidade para fazerem, vida privada. Pelo contrário, levava-os a se consagrarem à comunidade e agruparem-se em torno do seu senhor, libertando-os do culto do eu-pessoal, para pertencerem primeiro à Pátria. (JAEGER, 1995, p. 113)

Para o autor em questão, este ideal espartano de uma vida orientada para a construção dos valores culturais que privilegiavam o coletivo, baseados na preservação da comunidade natural, tem suas raízes históricas no processo de subjugação dos antigos Messênios. Estes eram tidos como um povo amante da liberdade, mas, a partir das invasões dos chamados Povos do Mar sobre a região onde se desenvolveu a Grécia Antiga, sofreu a dominação dos antigos Dórios (povo que lançou as bases culturais da posterior sociedade espartana). A dominação dos Messênios por parte dos Dórios, pela dificuldade da disputa travada nesse processo amplamente preservado na memória coletiva da cultura dominadora, exigia sempre por parte dos Dórios o fortalecimento do sentido comunitário de sua sociedade, como meio de preservar sua dominação. A construção de uma Paideia centrada no interesse coletivo pode ser bem percebida numa reflexão sobre as elegias do poeta e general espartano de nome Tirteu, que representava o sentimento coletivo da voz pública da pátria, muito mais que uma mera representação da sua individualidade. Sobre este autor, Jaeger faz a seguinte ressalva:

Tirteu não é uma individualidade poética no sentido atual: é expressão do sentir geral. Revela a convicção certa de todo cidadão consciente. Por isso se exprime com frequência na primeira pessoa do plural: Lutemos! Morramos!. E até quando diz “eu” não se trata do seu eu subjetivo, pelo qual dá livre expressão à consciência do seu valor artístico ou pessoal, nem do eu do chefe – já que Tirteu foi tido como general –, mas sim do eu universal, da “voz publica da Pátria”, como disse Demóstenes. (BLOOM, 1998, p. 118).

A partir da referência acima, podemos mesmo dizer que a voz da individualidade na comunidade natural espartana só se fez importante na medida em que ela representou o sentimento de preservação dessa mesma comunidade; principalmente quando esta coletividade era ameaçada de maneira belicosa pelo inimigo, tanto de caráter interno quanto de condição externa. A compreensão diz respeito ao fato de que o indivíduo constrói, aqui, a sua singularidade, o seu reconhecimento pessoal como feito de valorização de sua comunidade. Portanto, não existe condição histórica para a construção de destaque, ou mesmo honra pessoal que possa ser planejada fora de uma determinação comunitária como expressão das escolhas pessoais. Neste sentido, o exemplo abaixo, extraído da elegia do poeta e general Tirteu, é capaz de elucidar bem esta questão:

Mas aquele que cai entre os combates e perde a vida bem amada cobre de glória a sua cidade, os seus concidadãos e seu pai, ao ser chorado por todos, novos e velhos, quando jaz, com o peito, o côncavo escudo e a armadura trespassada por muitos projéteis; a sua dolorosa memória enche a cidade inteira e são honrados entre os homens o seu sepulcro e os seu filhos, e os filhos e toda a sua linhagem; a honra de seu nome não se extingue jamais e, mesmo que jaza no meio da terra se torna imortal. (BLOOM, 1998, p. 122)

Podemos dizer que outro aspecto importante da referência acima diz respeito ao fato de que o sentimento comunitário, e, a força da honra proporcionada pela realização do eu-pessoal enquanto expressão da vida comunitária supera mesmo a mera existência da vida pessoal, produzindo seus efeitos gloriosos sobre a estirpe do guerreiro que um dia se tornou referência de vida comunitária. Esse sentimento de forte valor comunitário pode ser também percebido na cidade-estado de Atenas no exemplo histórico do filósofo Sócrates.

Quando direcionamos o nosso olhar para refletir o significado do exemplo histórico da cidade-estado de Atenas, percebemos também que a preservação e, conseqüentemente, a valorização das fronteiras daquela comunidade natural se apresentava como o ideal de vida a ser buscado pelos homens. Devemos fazer ressalva ao fato de que é difícil saber até que ponto esse ideal de vida era universalizável, a partir do exemplo que será apresentado. Pois, a presença desse ideal como referência de vida não significa dizer que todos os homens atingiam ou mesmo buscavam o viver de forma comunitária, nem no caso de Atenas nem de Esparta, mas evidentemente podemos dizer que, quem não se adaptasse a tal sentido de vida comunitária estaria mais longe de uma existência honrada, e certamente da imortalidade enquanto reconhecimento das gerações vindouras. Pois, para os gregos antigos, era



impossível o homem buscar o seu bem estar social sem, antes de tudo, valorizar o melhoramento da sua pólis.

Seguindo esse raciocínio, podemos dizer que a frase de Sócrates "conhece a ti mesmo" não possui a força de seu significado, enquanto conhecimento introspectivo que o homem produz de si mesmo, mas antes de tudo, sua força reside como possibilidade de o homem se conhecer enquanto parte de uma comunidade; comunidade esta que naturalmente determina o lugar de cada indivíduo na sociedade. É neste sentido que Sócrates é apresentado na obra em questão pelo filósofo e seu discípulo Platão. Este pensador mostra como, na *Apologia de Sócrates*, no desenrolar de seu julgamento, ao fazer a defesa de uma vida dedicada ao divino e a sua cidade, a sua comunidade natural, Sócrates despreza as suas próprias necessidades pessoais em função da vida comunitária guiada pela virtude:

Ora que eu sou realmente um homem dado pelo deus à cidade, podei verificá-lo pelo seguinte: num plano puramente humano não seria compreensível que eu tivesse descurado todos os meus interesses pessoais, suportando já há tantos anos as conseqüências desta atitude, para me dedicar exclusivamente a vós, aproximando de cada um em particular, como um pai ou um irmão mais velho, e persuadindo-o a ocupar-se da virtude. (PLATÃO, 1997, p. 30)

O resultado do julgamento de Sócrates foi a sua condenação à pena de morte; isto porque o filósofo não se preocupou em ser absolvido pelas leis humanas, sob qualquer condição, nem por meio de pagamento de dívidas, nem mesmo por bajular os juízes que o julgaram. Para Sócrates, o homem não poderia temer a morte, pois esta era menos temível para a comunidade do que praticar a injustiça. É com essa preocupação em ser justo e, por conseguinte, dotado de virtude, que o filósofo prefere a condenação das leis humanas, a trair a missão que o divino lhe propôs.

Uma vez condenado, e enquanto seus amigos se desesperavam, Sócrates esperava serenamente a sua punição encarando a morte como um bem. Nesta espera, ele recebe a visita de seu discípulo e amigo Critón, que lhe propõe um plano de evasão da prisão, onde tudo já se encontra arquitetado para a fuga. No diálogo travado entre ambos, na cela da prisão, o condenado convence Critón a reconhecer que é uma grande injustiça para um homem que viveu setenta e dois anos na cidade de Atenas revoltar-se contra as leis desta cidade, sob o pretexto que sua condenação foi injusta.

Para além da virtude do cidadão e de sua honra, o que está em jogo na negação de Sócrates de se evadir da prisão, é a preservação da sua comunidade natural, o efeito da sua

virtude que servirá de fonte de orientação para as gerações vindouras. O filósofo preserva sua virtude convencendo Critón de que, além da morte ser um bem, é preferível sofrer o mal a ter que cometê-lo contra qualquer um principalmente contra a sua comunidade natural, a cidade-estado de Atenas. Claramente, podemos perceber no discurso do filósofo, que o coletivo se sobrepõe ao indivíduo na construção do social. Vejamos uma passagem da obra *Apologia de Sócrates*, de Platão (1997, pág. 61-63)

*Sócrates:* Considera agora o seguinte: saindo daqui sem consentimento da cidade, não fazemos nós mal a alguém e precisamente àqueles a quem menos o devíamos fazer? Que te parece? E estaremos nós então a observar aqueles princípios que reputamos justos ou será precisamente o contrário?

*Crítón:* Não posso responder ao que me perguntas porque não estou compreendendo.

*Sócrates:* Bem, encara então a questão dessa maneira. Se, no momento de nos evadirmos o como quer que se chame a ação em causa, as leis e o estado nos encontrassem e, postados a nossa frente, nos perguntassem: Diz-nos Sócrates que tencionas fazer? Essa ação que empreendes pode ter outro fim que seja destruir-nos, a nós, as leis, e a todo Estado na medida das suas possibilidades? Ou parece-te possível que um Estado subsista e não seja derrubado, quando as decisões dos tribunais não têm força e se vêem desrespeitados e abolidos por simples particulares? Que resposta daremos nós, Crítón, a essas perguntas e a outras semelhantes? Muito poderia dizer qualquer pessoa, sobretudo o orador, sobre a destruição desta lei que determina que as decisões de um tribunal são para se cumprir ou responderemos que o Estado foi injusto conosco não nos julgando como devia. Será isto que diremos?

[...] Ou a tua sabedoria é tão escassa que não te apercebes que, aos olhos dos Deuses e dos homens que têm algum senso, a Pátria é algo muito precioso, mais venerável, sagrado e digno de apreço do que uma mãe, um pai e todos os antepassados; que é preciso honrá-la, obedecer-lhe e fazer por lhe agradar, mesmo quando está irritada, mais do que a um pai, e que se deve persuadi-la a mudar de opinião ou fazer o que ela ordena, sofrer com paciência o que ela mandar sofrer e, se ela o desejar, deixar se bater, prender e levar para a guerra na perspectiva de ser ferido ou morto? Tudo isso se deve fazer porque é justo, sem jamais ceder terreno, nem recuar nem abandonar seu posto, executando pelo contrário, aquilo que o Estado e a Pátria ordenam quanto na guerra ou tribunal ou em qualquer parte, ou então fazer nos mudar de opinião com argumentos justos.

Podemos dizer, a partir da análise acima, que seria contraditório para o filósofo Sócrates, amante da autonomia, da liberdade de sua cidade-estado, que a defendeu em duas grandes guerras – primeiramente, contra os Persas e, posteriormente, contra os Espartanos –, cometer uma injustiça contra a mesma. O filósofo tinha consciência da sua obrigação natural frente à sua comunidade natural.

Outro exemplo importante desse ideal comunitário da Grécia Antiga pode ser extraído da obra *A República*, de Platão; no sentido em que esta obra representa um esforço intelectual deste filósofo em construir a República ideal, justa para os cidadãos. Os exemplos em que podemos pensar a força dessas comunidades naturais presentes na obra são vastos, por isso, focaremos apenas no estudo de um livro da respectiva obra que por si é suficiente para refletirmos a força desse sentido comunitário. No livro VII da *República*, a alegoria da caverna, Platão, conduzindo um diálogo entre Sócrates e Glauco, parece se preocupar principalmente com a formação do cidadão que seja capaz de contemplar o bem e que, por sua vez, possa dirigir a cidade com justiça, guiando assim seus concidadãos. Logo, surge a imagem de homens que se encontram presos dentro de uma caverna, caverna esta que só permite aos seus habitantes ver as sombras dos objetos que se encontram no reino do sensível.

A caverna representa, para Platão, a realidade do devir, realidade em constante mudança, e que é apreendida pela opinião. Para formar o cidadão é preciso tirá-lo da ignorância da caverna e fazê-lo se habituar a contemplar o mundo das formas, porque só aqui reside o bem, e tudo que é justo. Esta passagem da obra mostra a preocupação em tirar o homem da ignorância, da feiúra do espírito, para que este compreenda o que é justo, e possa, a partir daí, ser justo com a cidade.

Agora, meu caro Glauco, precisará aplicar essa alegoria a tudo que opusemos antes, para comparar o mundo percebido pela visão com o domicílio carcerário, e a luz do fogo que nele esplende com a energia do sol. Quanto a subida para o mundo superior e a contemplação do que lá existe, se vires nisso a ascensão da alma para a região do inteligível, não terás desviado de minhas esperanças, já que tanto ambicionas conhecê-las. (PLATÃO, 2005, pág. 517)

Assim, o cidadão preparado para dirigir a cidade deve atingir a região extrema do cognoscível, onde se encontra a ideia de Bem, de difícil percepção, mas que, uma vez apreendida, força-nos à conclusão de que é a causa de tudo que é bom, e que aquele que deseja ser justo nos assuntos tanto públicos como nos privados precisa atingir sua contemplação, porque aqui se encontra a verdade. O mundo sensível é o mundo das trevas a ser superado. Platão passa, então, a buscar que tipos de conhecimentos são necessários para o cidadão sair desse mundo das trevas para conhecer a justiça que reside no inteligível.

Certamente, todos esses conhecimentos necessários à formação do cidadão dizem respeito à busca por uma contemplação do ser e, um afastamento do devir. Por isso, Platão faz referência à Aritmética e à Geometria (2005) como disciplinas que apontam para este caminho, mas que por ficarem no reino do hipotético, precisam do auxílio do verdadeiro conhecimento – a dialética, que é responsável por coroar as outras ciências que servem a tal

fim, pois este método contempla como nenhum outro, o verdadeiro, a verdade do ser. No ponto importante do exemplo que é necessário lembrarmos, para o nosso propósito, é que aquele que foi educado ( 519d à 520d) a contemplar o bem foi educado com uma finalidade de servir à comunidade. Por isso, deve necessariamente voltar para a caverna, para guiar os concidadãos para o reino da justiça, pois estes não compreendem as formas inteligíveis e não podem compreender a verdade e a justiça. É preciso voltar para a caverna, como Sócrates o fez; ainda que o preço dessa volta seja a própria vida.

No livro I da *Ética a Nicômacos*, Aristóteles elucida também essa discussão sobre a importância do coletivo, em detrimento do indivíduo, na maneira como se organizava o social. Para este autor, o bem é aquilo a que visa todas as coisas. Já para o homem, o bem comum, que é o bem supremo, que consiste na felicidade, é a própria finalidade da existência do próprio homem. A busca de algo tão nobilitante como a felicidade, como lembra esse autor, deve ser orientada por uma ciência superior. Este conhecimento é a ciência política, que deve habituar o homem a buscar o bem supremo, que é a felicidade – essa que só se constrói enquanto bem comum, enquanto preservação da *pólis*; lugar, por excelência, daquilo que é comum aos cidadãos e que lhes permite ser feliz. Afirma Aristóteles, sobre a superioridade da felicidade que se atinge de maneira coletiva:

Ainda que a finalidade seja a mesma para um homem isoladamente e para uma cidade, a finalidade da cidade parece de qualquer modo maior e mais completa, seja para a atingirmos seja para perseguirmos; embora seja desejável atingir a felicidade para um único homem, é mais nobilitante e mais divino atingi-la para uma nação ou para as cidades. (ARISTÓTELES, 1994b, p.18)

Já na *Política*, Aristóteles define a cidade como a comunidade política por excelência. Nestes termos, ela é apresentada como o bem supremo. No capítulo I do livro I, como lembra tal pensador, existe naturalmente em todos os homens, o impulso para participar de uma comunidade política, em virtude do homem por natureza ser um ser social e político. Já no capítulo II e III do livro VII, o autor em questão pergunta em que consiste a felicidade, para dar a resposta de que a felicidade do homem não pode ser separada da felicidade da cidade, e que esta compreensão é mesmo óbvia: "Por outro lado resta-nos discutir se a felicidade de uma cidade é a mesma de cada homem, ou não é a mesma. Aqui também a resposta é óbvia: Todos admitem que é a mesma." (ARISTÓTELES, 1994a, p.18) A felicidade do homem, portanto, confunde-se com a felicidade da comunidade.

Alain Renaut, quando discute a ideia de autonomia e de liberdade do indivíduo entre os gregos antigos, comparada com os modernos, propõe a seguinte questão como forma de

elucidar o problema: aquilo que caminha junto com a compreensão da liberdade, em termos de autonomia, segundo a modernidade, teria sido perfeitamente concebível dentro do contexto intelectual e cultural em que os gregos problematizam a sua liberdade? O próprio Renaut dá a resposta:

A necessidade de responder de forma negativa enraíza com particular precisão naquilo que a reflexão jurídica e política de Aristóteles revela a este respeito: O direito que os cidadãos possuem (e que defina sua liberdade) de exercer coletivamente parte da soberania (em cujo caso esse direito deveria ser estendido a todo homem enquanto tal) mas na organização finalizada de uma natureza no seio da qual "alguns são feitos para comandar, e outros, para obedecer". Assim, o fundamento definitivo da soberania reside na hierarquia das naturezas no contexto da ordem no mundo e não na vontade humana enquanto tal, ditando suas próprias leis e submetendo à autoridade que ela reconhece. (RENAUT, 1998, pág. 11)

A partir da reflexão acima, podemos entender a que vontade dos homens numa comunidade natural, encontra-se determinada na ordem natural do mundo, que é a ordem da comunidade ao qual o homem pertence por via do nascimento, e não de suas escolhas pessoais. E ele só pode atingir a sua liberdade e felicidade dentro dessa lógica comunitária.

Em um novo contexto histórico, a partir do século III a.C., já enfraquecido por uma série de guerras internas que destruíram as suas principais cidades-estados, o mundo grego estava sendo abalado pelas chamadas invasões macedônicas. Com a dominação de Felipe II sobre a Grécia Antiga, que teve na batalha de Queroneia em 228 a.C. o seu grande marco histórico, foi inaugurado um momento de significativas mudanças na forma como os homens começavam a refletir o mundo em que viviam. É o momento histórico que inaugura os começos da desintegração das comunidades ditas naturais. Não é o propósito deste breve estudo, enumerar o conjunto e o efeito de tais mudanças, mas, antes de tudo, buscar compreender como este momento novo na história vivida dos homens refletiu nas relações entre indivíduo e comunidade, na maneira como se passou a organizar o social em uma situação em que as comunidades naturais estavam fragmentadas.

A despeito da ressalva, podemos dizer que, com a invasão macedônica sobre a Grécia antiga, chegavam ao fim as chamadas comunidades naturais. A destruição da *pólis* comunitária e natural, característica marcante das cidades-estados elucidadas acima, proporcionou um olhar diferente do indivíduo sobre a sua nova condição no mundo, na medida em que este se emancipava de certas fronteiras naturais que eram até então estabelecidas pelo nascimento. A comunidade, não sendo mais natural, passa a ser fruto de escolha histórica do próprio indivíduo. Contudo, é necessário dizer que essa escolha ainda não significa uma contraposição frente à comunidade, ao sentido comunitário dos homens,

mas o que coloca como norte para os homens é a busca por uma nova comunidade. Portanto, se não existe mais comunidades naturais, por outro lado, o desejo comunitário e a necessidade de se construir uma vida comunitária permanece entre os homens. Assim reflete Agnes Heller, sobre essa nova perspectiva:

Nas fases de dissolução das comunidades naturais, rompe-se definitivamente essa contraditória harmonia entre o indivíduo e a comunidade e começam a desempenhar um papel cada vez maior as comunidades não "pré-existentes", as comunidades escolhidas. Nessa fase, ainda não se coloca o problema de saber se indivíduo e comunidade se contrapõe; o que está em discussão é se apenas o homem pode entrar em conflito com uma comunidade determinada, ou, mais exatamente se o indivíduo pode escolher mais autonomamente, no lugar das comunidades em dissolução cujos valores se diluem progressivamente, uma nova comunidade que explicita uma hierarquia de valores fixa e estável. Não se trata, portanto, de uma simples contraposição entre indivíduo e comunidade, mas entre o indivíduo que aspira a uma nova comunidade e uma velha comunidade em dissolução cada vez maior. (HELLER, 2000, p. 72).

Podemos dizer que com a expansão do império macedônico, através de Alexandre, ocorreu uma fusão entre os elementos culturais do ocidente com os elementos culturais do oriente. Esse processo histórico de choque entre elementos culturais distintos ficou conhecido como Helenismo. Esse processo histórico teve como um de seus efeitos mais significativos o surgimento de várias correntes filosóficas, entre elas o Epicurismo e o Estoicismo, que centraram a sua reflexão nesta importância histórica adquirida pelo indivíduo, no sentido de poder optar por uma nova comunidade. A respeito das correntes filosóficas acima, Agnes Heller faz a seguinte ressalva:

Ambas se viram obrigadas a se enfrentarem com a dissolução da moral e da solidariedade comunal e ambas buscavam uma solução individual à questão de como viver; como viver o sábio, por suposto, já que o estoicismo e o epicurismo antigos foram sempre concepções de mundo aristocráticas e só acessíveis à elite.<sup>4</sup> (HELLER, 1980. p. 106. Tradução nossa).

Ambas as correntes filosóficas surgiram no momento de decadência das *pólis* gregas, e ganharam força durante o período mais glorioso de Roma, incorporando-se ao pensamento ocidental. Entretanto, foi através do cristianismo, principalmente quando este se tornou religião oficial de Roma, que essa incorporação se solidificou. Entre outras coisas, valorizou-se a construção de uma formação do indivíduo que se compreendia no extra-mundo, que

---

<sup>4</sup> “Ambas se vieron obligadas a enfrentarse con la disolución de la moral y de la solidaridad comunal y ambas buscaban una solución individual a la cuestión de cómo vivir; como vivir el sábio, por supuesto, ya que el estoicismo y el epicureismo antiguos fueron siempre concepciones del mundo aristocráticas y solo accesibles a la elite.”

buscava sua salvação e seu ideal de perfeição, afastando-se justamente das coisas terrenas. Por isto, compreendiam as coisas terrenas e humanas, com suas leis e suas instituições, como algo naturalmente imperfeito. O naturalmente imperfeito que foi construído pelo homem não poderia se harmonizar, no sentido de seguir os passos do restante da natureza que era encarada como racional, e, neste sentido, perfeita. O efeito dessa compreensão do mundo para a formação do sábio, era que o homem carecia de toda uma atitude que o afastasse das coisas do mundo, tornando-se um indivíduo extra-mundano ou fora-do-mundo.

Aqui, pela primeira vez na história, o indivíduo se coloca diante de uma condição nova na sua existência, de como viver seguindo a natureza que é perfeita, ou mesmo como buscar para as coisas terrenas essa perfeição que é da natureza, e se construir historicamente em uma realidade objetiva. Realidade esta que não se coloca previamente como princípio determinado por uma comunidade dita natural, mas, construída historicamente. Agora, o significado da vida se encontrava como condição de escolha da própria vida.

O homem nascia em um mundo determinado pela natureza, um mundo sem objetivos que não oferecia fins individuais nem dava o menor sentido à vida. A tarefa do homem, portanto (advertindo que não se trata de sua finalidade), consistia em uma sábia confrontação com a objetividade. Devia obter sua liberdade no mundo que é dado objetivamente e em consonância com ele<sup>5</sup>. (HELLER, 1980. p. 106. Tradução nossa).

Luis Dumont, no seu livro intitulado *O individualismo*, que procura construir uma perspectiva antropológica da ideologia moderna, permite-nos refletir o sentido dessa condição de como o cristianismo pensava o indivíduo. Em sua compreensão, esse autor já percebia um elo entre a compreensão desenvolvida pelo cristianismo sobre o indivíduo e o desenrolar do próprio indivíduo na futura modernidade. Dumont busca, por sua vez, compreender de que maneira a religião cristã, que como qualquer outra religião permeia todas as esferas da vida de um determinado sujeito ou grupo social, já encontrava nas suas entrelinhas certas raízes que na modernidade desembocariam no individualismo.

Podemos dizer que o cristianismo teria herdado principalmente do estoicismo, e mesmo extrapolado a partir desse contato, essa concepção de um indivíduo fora do mundo, já presente em sua doutrina nos primeiros séculos da sua formação. Neste sentido, o homem cristão é um indivíduo em relação a Deus fora do mundo. E quanto mais se afastar das coisas

---

<sup>5</sup> “El hombre hacia em un mundo determinado por la naturaleza, un mundo sin objetivos que no ofrecia fines individuales ni daba el menor sentido a la vida. La tarea del hombre, por tanto (adviértase que non e trata de su finalidad), consistia em una sabia confrontación con la objetividad. Deba obter su libertad em El mundo de lo dado objetivamente y em consonância com ello.” (HELLER, 1980. p. 106)

terrenas, mais próximo estará de uma salvação pessoal, de uma emancipação individual, de uma transcendência pessoal para a união dos indivíduos fora do mundo, numa comunidade que caminha na terra, mas possui seu coração no céu. Mesmo a noção de liberdade cristã pode ser percebida como extra-mundana, e todo esforço para se chegar à perfeição perpassa pela busca interior, própria do indivíduo extra-mundano. Sobre este aspecto da formação do cristão, da sua compreensão do mundo, Dumont (1985, p. 43) faz a seguinte ressalva: “O valor infinito do indivíduo é, ao mesmo tempo, o aviltamento, a desvalorização do mundo tal como existe; é postulado por um dualismo, estabelece uma tensão que é constitutiva do cristianismo e atravessará toda a história”.

Essa tensão, entre uma existência extra-mundana do cristão e a objetividade da vida na sua materialidade e compreensão dessa existência se acentuará com a relação íntima que se construiu entre o cristianismo e o poder temporal. No começo da sua história, enquanto religião que nasce negando as instituições romanas, como o Estado, as leis, e a própria autoridade do imperador, o cristianismo que vê esse mundo como sendo fruto da imperfeição dos homens que não souberam aproveitar o que Deus havia lhes dado, pode nesta fase construir de maneira menos contraditória e conflituosa essa compreensão exacerbada desse indivíduo fora do mundo. Podemos dizer que essa situação foi possível, sobretudo, porque os cristãos eram perseguidos, e não legitimados pelas instituições romanas.

Por outro lado, é necessário lembrar, também, que quando o Cristianismo historicamente deixou de negar Roma, tornando-se a religião oficial do Império, a partir da conversão de Constantino no século IV, ele é forçado a buscar uma maior adaptação frente ao mundo. Parafraseando Dumont (1985), poderíamos dizer que o Estado romano tinha dado um passo fora do mundo na direção da igreja, mas ao mesmo tempo a igreja tornou-se mais mundana do que foi até então. A partir de então, essa transformação da igreja em instituição mundana tornou o cristianismo também mais mundano, o que acentuou essa contradição já experimentada na história dessa religião.

Após o rompimento com Bizâncio, e necessariamente com a autoridade e controle do imperador por parte da igreja, esta começou a reinar soberanamente no Ocidente Medieval, tanto como instituição que guarda o poder espiritual, como também como aquela que cuida dos assuntos terrenos, forçando uma maior adaptação do cristão, que vivia no extremo do extra-mundo, como um indivíduo fora do mundo, para se adaptar a uma vida mais voltada para as coisas do mundo. Neste processo, podemos marcar os começos do início de uma transformação do indivíduo encarado como extra-mundo, para o indivíduo no mundo. Transformação que irá se concretizar somente na modernidade.



Neste sentido, podemos dizer que foi com a explosão da Renascença, a primeira grande manifestação cultural da burguesia, que o capitalismo nascente foi, aos poucos, dissolvendo as representações coletivas da cosmologia do homem da cristandade ocidental. Com esse modo de produção em desenvolvimento, os homens do período foram forçados cada vez mais, a dar importância a um tipo de organização social em que o homem se tornasse cada dia mais dinâmico; seguro de suas potencialidades para garantir a busca por seus interesses individuais, e, por conseguinte, modificando as estruturas sociais, numa lógica permanente e cada vez mais rápida. Esse dinamismo do homem se apresentava como reflexo de uma nova realidade histórica, onde o indivíduo via, na rigidez de uma comunidade, uma barreira a ser superada para o seu desenvolvimento enquanto sujeito histórico.

O Renascimento foi a aurora do modo de produção capitalista. A vida dos homens renascentistas e, conseqüentemente, do conceito renascentista de homem, tem suas raízes no processo mediante o qual os começos do capitalismo destruíram as relações naturais entre o indivíduo e a sua família, sua posição social e o seu lugar preestabelecido na sociedade, ao mesmo tempo em que abalaram todas as relações sociais, a distribuição das classes e dos estratos sociais. Sobre esse momento histórico que inaugura uma contraposição entre indivíduo e a comunidade, observou Agnes Heller, no seu livro *El Hombre del Renacimiento*:

A riqueza como objetivo, a produção em benefício da produção mesma, a produção como processo infinito que dissolve e transforma as coisas sem parar e, por conseguinte, a dissolução de toda as comunidades estabelecidas e naturais: todos os problemas que a nova situação colocava diante dos homens, conduziam ao desenvolvimento de novos tipos de homens e, em conseqüência, de um novo conceito de homem, distinto tanto do conceito antigo como do medieval; o de homem dinâmico<sup>6</sup> (HELLER, 1980, p. 14. Tradução nossa).

A Inglaterra da Renascença, por ter sido o berço do desenvolvimento do modo de produção capitalista e, por conseguinte, do abalo permanente das estruturas sociais, viveu de maneira bastante acentuada nas suas manifestações embrionárias modernas, essa contraposição entre comunidade e indivíduo que se fazia como marca característica dos comportamentos e da compreensão de mundo do homem moderno, agora encarado como historicamente dinâmico.

---

<sup>6</sup> “La riqueza como objetivo, la producción en beneficio da producción misma, es decir, la producción como proceso infinito que disuelve e transforma las cosas sin parar y, por consiguiente, la disolución de todas las comunidades establecidas e naturales: todos os problemas que la nova situación colocaba delante de los hombres, conducían al desarrollo de nuevos tipos de hombres y, en consecuencia, de un novo concepto de hombre, distinto tanto del concepto antiguo como del medieval; el del hombre dinámico.” (HELLER, 1980, p. 14)

As contradições, as ambigüidades que caracterizaram a visão de mundo deste homem moderno, referente à relação indivíduo-comunidade, tiveram uma dimensão bastante acentuada no território inglês. O contraste entre um mundo moderno que renascia se orientando por valores da cultura clássica ocidental e a desagregação do mundo medieval, fazia da Inglaterra uma região onde o novo e o velho dividiam cotidianamente o mesmo espaço. No livro intitulado *Shakespeare uma vida*, Park Honan vê a erupção desses elementos novos, próprios da modernidade, numa Inglaterra governada pela rainha Elizabete, como marcas de um período de euforia frente à reforma protestante e outras tantas manifestações culturais que caracterizaram a Renascença.

No passado, o Império Romano dominara a Europa, sendo depois substituído pela ordem de um papado imperial; agora, o colapso da igreja católica na Inglaterra estava liberando todo o efeito da Renascença e da Reforma européia, de modo que a onda de entusiasmo, liberdade e energia pairava no ar inglês. [...] As pessoas viriam a experimentar o germe da dúvida, a perda de uma certeza tranqüila com relação ao destino humano e intensas transformações no espírito da nação. Shakespeare nasceu quando certas coisas começavam a parecer terrivelmente antiquadas. Junto com a "velha fé", perderam-se também as missas de réquiem e as trentals (séries de trinta missas de réquiem), o De Profundis, os relicários, as romarias e o incenso, bem como as velas, tochas e velhas cerimônias, a extrema-unção, o purgatório e as missas de expiação. Os dias santos foram reduzidos de mais de cem para vinte e sete, e os vigários eram agora enaltecidos. (HONAN, 2002, p. 28).

Sem perder de vista a realidade da Inglaterra da segunda metade do século XVI à primeira metade do século XVII, quando nos deparamos com a literatura do período renascentista, é possível perceber o aflorar de certos valores culturais que manifestavam esse espírito do homem dinâmico, em contraposição a determinados valores coletivos, muito bem representado na visão de mundo do dramaturgo e poeta Shakespeare. Na obra *Hamlet*, o príncipe Hamlet, personagem tido como sendo o mais universal do teatro shakespeariano, é um exemplo característico de como muitas manifestações de valores culturais que representaram a ideia de um dinamismo humano jamais visto na história vivida da Humanidade, puderam vir à tona. E ao mesmo tempo, é característico da visão de mundo do personagem, a representação de um dinamismo ainda marcado por valores culturais próprios do homem durante o período medieval.

A tragédia moderna *Hamlet* tem a sua trama construída em torno do personagem príncipe e de seu projeto de vingança contra seu tio Cláudio. Este último, ao assassinar o rei Hamlet, conforme as palavras do espectro em sua aparição ao príncipe Hamlet, ocupou na

condição de rei o trono da Dinamarca, e, como era costume da época, desposou a esposa do rei Gertrudes como sendo sua rainha. Harold Bloom, no livro *Shakespeare a invenção do humano*, mostra como, movido pelo seu desejo de vingança contra o rei Claudio, o príncipe foi fortemente impulsionado pelo espectro de seu pai a construir esse fato como finalidade da vida. Segue o referido autor:

Houvesse Hamlet ficado impassível após a visita do fantasma, não teria sofrido mortes violentas Polônio, Ofélia, Laertes, Rosenkrantes, Guildensterns, Cláudio, Gertrudes e o próprio príncipe. Todos os acontecimentos da peça dependem da reação de Hamlet ao fantasma, reação esta dialética como tudo em mais em Hamlet. (BLOOM, 1998, p.483).

A despeito de todo o movimento impulsionador da vingança desenvolvida pelo príncipe Hamlet contra o tio Claudio ter sido impulsionado pela aparição do referido espectro, é necessário fazer ressalvas a qualquer compreensão que possa levar a uma leitura do príncipe Hamlet como sendo um mero instrumento nas mãos do espectro, como alguém que realiza o seu projeto de vingança influenciado por outro. É necessário perceber que o projeto de vingança levado a cabo pelo príncipe é construído com tamanha racionalidade, que existe por parte deste, toda uma atitude crítica que coloca em xeque a própria autoridade do espectro, onde é questionado o significado da sua aparição enquanto figura astuciosa. Portanto, podemos dizer que a racionalidade com que o príncipe constrói o seu projeto de vingança, é uma característica marcante da visão de mundo do homem moderno, e, neste sentido, fundamental para o dinamismo desse homem, reveladora da emancipação dos indivíduos enquanto sujeitos históricos que foram lançados no mundo, e se realizam nele conforme suas próprias escolhas.

Passando à análise da obra, podemos dizer que o príncipe Hamlet, tendo voltado da universidade de Wintemberg, na Inglaterra, para o castelo de Elsenor, na Dinamarca, logo após a morte de seu pai, recebeu a notícia de seu amigo Horácio, a respeito de que o espectro do seu pai apareceu, em noites anteriores à chegada do príncipe, para ele e para outros guardas do palácio, Bernardo e Marcelo. Hamlet, então, espera pelo aparecimento do espectro no mesmo local indicado pelos guardas.

O espectro, ao aparecer para Hamlet, conta que foi assassinado pelo seu irmão Cláudio, e em que condição ocorreu o assassinato, exigindo que o príncipe se vingue do patife. Este resolve pela vingança sobre seu tio e o espectro o obriga mesmo a fazer juras de vingança. Contudo, mesmo fazendo um juramento de vingança, Hamlet precisou comprovar se as palavras proferidas pelo espectro, a respeito do assassinato de seu pai, eram verdadeiras.

Dessa forma, podemos dizer que o príncipe não obedeceu cegamente ao espectro, passando mesmo a testá-lo. Como observou Bloom (1998, pág.505):

A experimentação é a característica singular da consciência sempre borbulhante de Hamlet; se não é capaz de conhecer totalmente a si mesmo, é porque é uma fonte eterna de sensibilidade, reflexão e sentimento, jorrando sem parar.

Seguindo a reflexão do autor, podemos mesmo dizer que o príncipe vai, através da experimentação, da observação empírica, buscar racionalmente a verdade sobre o assassinato do seu pai. Ele resolve, para esse fim, adaptar uma peça de teatro chamada “*A Ratoeira*”, que será representada para a corte de Elsenor, a história que lhe foi contada pelo espectro a respeito do assassinato do rei Hamlet. Essa ideia nos permite refletir a profundidade da racionalidade do dinamismo do príncipe em construir o seu projeto de vingança. Hamlet acredita que Cláudio, ao observar a cena do crime, deixará pistas que revelam a sua culpa no assassinato do seu pai, e que a peça é uma forma de armadilha para apanhar a consciência do rei. Ao mesmo tempo, o príncipe precisa ter certeza, também, que não está sendo manipulado pelo demônio que se apropriou das formas do seu pai para incentivá-lo na construção da tragédia, em um momento em que este se encontra fragilizado. Portanto, com a peça intitulada “*A Ratoeira*”, o nosso autor experimenta racionalmente a consciência do rei e a veracidade da história que lhe foi contada pelo espectro.

*Hamlet* – [...] A postos minha razão! ... Humm! Ouvi contar que certos criminosos, assistindo a um espetáculo, sentiram-se de tal modo impressionados com a sugestão que lhe apresentava a cena, que imediatamente revelaram os crimes que haviam praticado; porque embora o homicídio não possua língua, pode falar pelos meios mais miraculosos. Vou fazer com que esses atores representem diante de meu tio algo parecido com o assassinato de meu pai. Ficarei observando-lhe o semblante; vou fazer-lhe a maior pressão e, por menos que fique alterado, sei o que me incube fazer. O espírito que vi bem poderia ser o demônio, pois o demônio tem o poder de assumir um aspecto agradável. Sim e, talvez quem sabe, valendo-se de minha fraqueza e de minha melancolia, já que ele exerce tamanho poder sobre semelhante estado de ânimo, engana-me para condenar-me ao inferno? Quero ter mais seguras provas. Esse espetáculo será a armadilha em que apanharei a consciência do rei! (SHAKESPEARE, 1978, p. 250)

Podemos dizer, a partir da análise acima, que o príncipe Hamlet mostra toda a sua prudência e racionalidade, estando a todo instante bastante atento para que nada escape a sua vontade de compreender racionalmente a verdade, para levar a cabo o seu projeto de vingança de uma maneira justificável. Neste sentido, é possível afirmar, a partir de certa comparação

entre grandes personagens da literatura ocidental, que a astúcia desenvolvida por Hamlet é bastante diferente daquela que fazia de Ulisses na Grécia Antiga, um personagem astucioso. Esse dependia de Palas Atenas para adquirir essa condição, como podemos observar que a deusa faz o personagem se passar por um velho estrangeiro para que ele pudesse preparar a sua vingança sobre aqueles que pretendiam desposar sua esposa em meio a sua demorar em retornar da guerra de Troia. Já para Hamlet, a sua astúcia é uma construção da sua própria consciência racional, e se o espectro lhe impulsiona no projeto de vingança, o príncipe possui sua autonomia diante da aparição. Nesse sentido, percebeu Harold Bloom:

Na práxis de Hamlet, a inferência torna-se o mecanismo sublime da dedução, metafórico porque salta à frente cada vez que as circunstâncias se alteram. A inferência é também o mecanismo que conduz o público a consciência de Hamlet. (BLOOM, 1998. p. 521).

Poderíamos nos alongar mais em outros exemplos que reforçam essa vontade de conhecimento da verdade por meio da racionalidade, presente na visão de mundo do príncipe Hamlet. Contudo, iremos nos prender naquilo que parece apontar para uma compreensão do que seria o auge dessa racionalidade dinâmica do personagem em questão, que seria a capacidade de reconhecer, por parte do príncipe, os limites da sua compreensão sobre a sua própria racionalidade. Depois de ter pensado a ideia da peça de teatro, representando as condições em que seu pai foi assassinado, conforme as palavras do espectro, o príncipe passa a refletir e reconhecer as suas próprias limitações, para julgar a sua compreensão da verdade sobre o fato.

O príncipe Hamlet vai atingir o auge da sua racionalidade, justamente reconhecendo as suas próprias limitações para descobrir a verdade que se apresenta empiricamente diante de seus olhos. Este personagem pede a Horácio, seu melhor amigo, que observe o semblante de Cláudio, quando ele estiver vendo a peça de teatro, pois o príncipe reconhece que está tão envolvido com todos esses ocorridos, que teme a fragilidade do seu próprio julgamento.

*Hamlet* – [...] Será representada, hoje de noite, uma peça, perante o rei, na qual existe uma cena parecida com as circunstâncias que te contei da morte de meu pai. Peço-te que, quando chegar a referida passagem, observes meu tio, com toda a penetração de tua alma. Se seu crime oculto não aparecer claramente em determinada passagem da peça, é que foi um espírito infernal o que vimos, e todas as minhas imaginações são mais negras do que as que forjam de Vulcano. Com a maior atenção, não tires os olhos dele. Quanto a mim, meus olhos estarão cravados em seu rosto e depois uniremos nossas observações, para julgarmos o que o exterior dele nos anunciar.

*Horácio* - Está bem, meu senhor. Se durante a representação dissimular ele o que quer que seja e alguma coisa escapar a minha perspicácia, eu pago o furto. (SHAKESPEARE, 1978, p.259)

Eis o auge da racionalidade do personagem, que reconhece ao amigo Horácio as próprias limitações na busca pela compreensão verdadeira. Hamlet constrói toda a peça de teatro para apanhar a consciência do rei, mas se sente fragilizado e envolvido o suficiente na trama, que teme o seu julgamento não ser coerente. Assim, visualizou Bloom sobre o personagem de Shakespeare (1978, p.58): “A introspecção é sua característica mais original; o eu interior, em constante mutação, o sonho da consciência infinita, jamais foi retratado de forma tão plena.”

Podemos dizer que o dinamismo do homem do Renascimento, perceptível em sua autodeterminação enquanto sujeito histórico, e também na sua racionalidade com forte caráter de experimentação, é marca determinante da visão de mundo produzida na modernidade. Mas, a condição que permite o desenvolvimento de tais características modernas, presentes na visão de mundo do personagem, e que é anunciadora da singularidade moderna, pode ser muito bem lida no fato de que o príncipe Hamlet jamais se questionou, em todo o decorrer da obra, e mesmo após a precipitação das pequenas tragédias (a morte de seu pai, de Ofélia, de Polônio, de Rosencrantz e Guildenstern, que se somaram formando a maior delas no final da obra), se suas atitudes iriam trazer ou não a destruição do trono da Dinamarca. Como poderia um personagem tão racional e consciente, como o príncipe Hamlet, não fazer este tipo de questionamento? Como mostra Harold Bloom (idem, p. 503), sem deixar de fazer forte apologia a Shakespeare: “A consciência é a principal característica de Hamlet; trata-se do personagem mais consciente e atento de toda a literatura. Temos a impressão que nada escapa a essa figura ficcional”.

Percebendo o quanto o príncipe Hamlet é astucioso e precavido, é preferível acreditar que a permanência do trono da Dinamarca nas mãos de Cláudio, ou não, não eram mais importantes do que as suas necessidades mais pessoais, entre elas, o projeto de vingança contra o seu tio. Isto nos leva a crer que os laços de comunidade, e a valorização da tradição, entravam em degradação na cosmologia, nos valores da visão de mundo do príncipe Hamlet – agora, um ser historicamente dinâmico que vê, nas fronteiras impostas pela sua própria comunidade, barreiras contra o seu projeto de vingança. Mesmo o arrependimento, que era uma marca presente em personagens da tragédia grega, em que estes, ao observarem os efeitos de seus atos se arrependem e procuram tardiamente remediar suas opções, não fez

parte da inferência racional do príncipe Hamlet, em meio aos acontecimentos trágicos preparados por ele mesmo. O sentido comunitário se encontrava fragilizado.

Contudo, é necessário reconhecer que tanto essa contraposição do indivíduo frente a sua própria comunidade, que é marca do seu dinamismo, bem como, a racionalidade presente em sua visão de mundo, que orientava o seu comportamento frente às questões existenciais, estava ainda fortemente limitada pelos entraves dos valores culturais do cristianismo. Podemos dizer que a racionalidade renascentista, mesmo reconhecendo as suas limitações, como no caso do exemplo do personagem, carregava ainda as marcas proporcionadas pelos entraves da superstição da cosmologia cristã, bastante forte no Renascimento Cultural: “Hamlet - Ora, a qualquer estranho dai bom acolhimento! Há mais coisa entre o céu e a terra, Horácio, do que pode sonhar tua filosofia.” (SHAKESPEARE, 1978 p. 226)

Logo após o momento que marca, na tragédia de Shakespeare, o auge da racionalidade do personagem, podemos mesmo dizer que o sucedido é que a superstição ganha corpo na visão de mundo presente no pensamento do príncipe. Antes de ser compreendida como contraditórios em relação a toda postura racional do personagem, no desenrolar da obra, os valores medievais presentes em sua compreensão devem ser percebidos como denunciadores e, neste sentido, reveladores de uma marca caracterizadora da historicidade renascentista. São produtos do habitus cultural daquele período histórico. Neste sentido, podemos dizer que o dinamismo e a racionalidade de Hamlet, enquanto expressão do homem renascentista, são ambíguos e carregados de uma superstição muito forte; ao mesmo tempo em que permite ao homem uma auto-determinação histórica que se contrapõe às fronteiras das comunidades, sua visão de mundo encontra-se ainda travada aos valores comunitários do medievo.

Passemos então à reflexão dos efeitos da peça de teatro *A Ratoeira*, adaptada por Hamlet para ser encenada para o rei. Quando logo após a apresentação da peça, o príncipe, enfim, tem certeza do ocorrido, o seu projeto de vingança pode ser levado a cabo com sucesso ou mesmo sem o perigo dos seus atos incorrerem numa atmosfera de insensatez, que seria difícil justificá-los na história. Podemos dizer que a peça *A Ratoeira* cumpriu a sua finalidade de apanhar a consciência do rei, pois causou tamanho transtorno em Cláudio, que era impossível mesmo negar a veracidade das palavras proferidas pelo Espectro, no fatídico encontro com Hamlet.

Assim, certo de seu projeto de vingança, Hamlet se direciona para os aposentos de Cláudio, para matá-lo, e encontra-o numa situação vulnerável, pronto para ser abatido com facilidade e, dessa maneira, cumprir a realização da vingança que Hamlet havia prometido e jurado junto ao Espectro do pai. Hamlet, nos aposentos de Claudio, chega mesmo a preparar

a espada para vingar a morte do pai, porém, desiste. E desiste do ato criminoso justamente porque o rei, naquele momento, encontrava-se fazendo orações. Eis a maneira como a racionalidade de Hamlet é abalada diante de uma crença supersticiosa presente na visão de mundo do personagem. Hamlet lembra que se matar Cláudio, neste momento de pureza em que ele se encontra rezando, é jogar por água abaixo todo o projeto de vingança, pois seria premiar o assassino de seu pai, mandando-o para o céu, e não para o inferno, como era o seu intuito como realização do seu projeto de vingança.

Dessa forma, estando Cláudio rezando, decide o príncipe matá-lo em outro momento, quando o mesmo estivesse cometendo incesto ou outro pecado grave, para que, com isso, Cláudio fosse diretamente queimar nas profundezas do inferno. Percebe-se que, logo após o auge da racionalidade do príncipe, existe uma quebra da mesma, que é marcada por uma dose de superstição muito forte. Dessa maneira, podemos falar de uma racionalidade presente na visão de mundo do homem renascentista, que marcava a sua visão como algo ambíguo. A passagem abaixo, da tragédia, marca esse limite da racionalidade de Hamlet, caracterizado por uma superstição medieval:

*Hamlet* - Agora que está rezando, poderia cair sobre ele. E é o que farei agora. Mas assim irá ele direto para o céu e seria essa a minha vingança?... Será melhor refletir. Um infame assassina meu pai e eu, filho dele, envio o malfeitor para o céu. Oh! Isto seria premiar, remunerar, mas nunca vingança. Ele surpreendeu meu pai na grosseira fartura de inchado pão: com todas as suas culpas em plena flor, tão louçãs quanto uma planta no mês de mai! E quem, exceto Deus, sabe como saldou a conta? De acordo com todos os indícios e segundo nossas presunções, grave é a sua situação. E fica cumprida a vingança, ferindo eu o delinqüente enquanto purifica seu espírito, quando se acha disposto e preparado para o transe fatal? Não, volta para teu lugar, espada. E escolhe ocasião mais terrível! Quando estiver dormindo na embriaguez, ou se encontre encolerizado; no deleite incestuoso de seu leito, jogando, blasfemando, ou em ato tal que não tenha esperança de salvação. Precipita-o, então, de tal modo, que seus calcanhares dêem coices no céu e seja sua alma tão negra e maldita quanto o inferno onde se precipita! Minha mãe me aguarda. Este remédio somente prolongará teus moribundos dias! (idem, p. 272).

Podemos dizer que a reflexão do personagem, na passagem acima, a respeito de saber se sua atitude pode levar a vítima do seu projeto de vingança tanto para o céu como para o inferno, é um exemplo significativo, e, ao mesmo tempo denunciador da racionalidade ambígua presente na visão de mundo dos homens no Renascimento. A presença de valores do período medieval naquela etapa histórica ainda são forte o suficiente, e, por sua vez, contribuem para a formação de uma ruptura renascentista ambígua; onde muitos valores culturais novos se misturam às heranças do Medievo. Harold Bloom, trabalhando



Shakespeare, com a ideia do Cânone Ocidental, exagerou sobre sua originalidade ao se referir às novidades presentes no príncipe, criando mesmo uma imagem de um Hamlet tão universal e original que não caberia no seu próprio contexto histórico:

Sabemos que o rei Hamlet foi um temido Guerreiro, líder em tempo de guerra, apaixonado (ou sexualmente atraído) pela esposa. Das qualidades que tornam o Príncipe notável, nenhuma pode ser atribuída ao pai guerreiro. Como puderam Hamlet e Gertrudes gerar um filho tão intelectual a ponto de ser impossível contextualizá-lo, mesmo na peça shakespeariana? (BLOOM, 1978, p. 48),

Ao contrário do ponto de vista desenvolvido por Bloom, sobre a universalidade e, por sua vez, a dificuldade de contextualizar o personagem Hamlet, mesmo na tragédia Shakespeareana, partimos do pressuposto de que o personagem Hamlet é fruto do seu próprio contexto histórico, uma expressão reveladora daquela conjuntura de modernidade embrionária. Podemos fazer ressalvas aos exemplos lançados por Bloom, para demarcar o seu ponto de vista sobre o personagem. Em primeiro lugar, mesmo não sendo ele notavelmente viril, Ofélia se sentia sexualmente atraída por Hamlet, e vice-versa – fato dos vários bilhetes de amor emitidos pelo príncipe para sua amada Ofélia, e das dificuldades que Polônio e Laertes enfrentam, para tentar alertá-la do suposto falso amor de Hamlet pela sua pessoa. Podemos dizer que um dos motivos do suicídio de Ofélia foi, juntamente com a morte do pai, a negação que posteriormente Hamlet faz do seu amor para com ela, amaldiçoando qualquer casamento que esta venha fazer no futuro, mandando-a para um convento e tirando as seguintes palavras da boca de Ofélia: "Como sou desgraçada! Ter visto o que vi e ver agora o que vejo" (SHAKESPEARE, 1978, p. 255).

Também, é possível dizer que não sendo o príncipe notavelmente guerreiro, foi capaz de duelar com Laertes, melhor esgrimista da Dinamarca à altura e tendo recebido pouca vantagem no duelo. Assim, podemos dizer também que a capacidade de juntar elementos culturais, tanto do medievo, como é o caso da virilidade e da arte esgrimista do guerreiro, bem como, da própria modernidade, como é o caso do exercício da escrita e do controle da palavra ao ponto de ser o personagem escritor de peças teatrais, são características que demarcam as ambiguidades da visão de mundo do príncipe. Neste sentido, podemos dizer que as ambiguidades que marcam a visão de mundo de Hamlet podem ser lidas como exemplo revelador das ambiguidades que marcam a visão de mundo dos homens no Renascimento Cultural.

Portanto, compreendemos que, antes de Hamlet ser de difícil contextualização naquela etapa histórica, mesmo na tragédia de Shakespeare, como sugere Harold Bloom, ele parece ser uma das expressões máximas daquele contexto cultural renascentista; Shakespeare fez de Hamlet um dos personagens mais completos e reveladores do período. Hamlet, como afirmamos, é conhecedor da espada, bem como da arte da palavra, é um príncipe capaz de duelar e escrever peças de teatro. Neste sentido, podemos dizer que o príncipe Hamlet se diferencia do pai, na medida em que ele se apresenta como representante da própria modernidade; e o seu genitor mais parece com um guerreiro medieval, representante de valores culturais em desagregação.

A partir dos exemplos explorados acima, afirmamos que é inegável que, durante o Renascimento cultural, muitos dos valores universais do cristianismo e das manifestações tradicionais da comunidade cristã imperaram fortemente contra a embrionária representação da emancipação individual do homem. Mesmo o dinamismo do homem na Renascença possuía fortes heranças medievais, fazendo a ressalva ao fato de que estas heranças foram recepcionadas, em certo sentido, pelo cristianismo medieval, por meio das correntes filosóficas do helenismo, como observou Agnes Heller (1980, p.24. Tradução nossa):

É inegável que as premissas ideológicas destas transformações estavam enraizadas na concepção medieval cristã do homem, nos conceitos medievais de salvação pessoal e igualdade abstrata, e na subordinação dual da cristandade medieval. Mas, em um contexto novo e revolucionário se reestruturaram radicalmente estes conceitos. A tradicional concepção cristã foi como temos visto, deslocada progressivamente pelo conceito renascentista de Homem dinâmico e durante muito tempo, também o ideal cristão de homem caiu, relegado a um segundo plano (com o que pretendemos afirmar que a maioria dos representantes do novo ideal humano foram hostis à religião: antes, bem eram religiosos<sup>7</sup>.

A partir da passagem acima, é necessário dizer que, mesmo percebendo as heranças medievais estando presentes no conceito de Homem dinâmico, Agnes Heller (1980) parece extremar um pouco o seu ponto de vista, ao falar do Renascimento como sendo de um contexto revolucionário. O conceito medieval cristão de homem que dava sustentação à vida comunitária, aos poucos, foi abrindo espaço ao conceito renascentista de homem. No entanto,

---

<sup>7</sup> “Es inegable que las premisas ideológicas de estos cambios estaban arraigadas en la concepción medieval Cristiana del hombre em los conceptos medievales de salvación personal e igualdad abstracta y em la subordinación dual de la cristandad medieval. Pero em um contexto nuevo y revolucionario se reestructuram radicalmente esos conceptos. La tradicional concepción Cristiana fue, como hemos visto, desplazada progressivamente por el concepto renascentista del hombre dinámico y durante mucho tiempo también El ideal Cristiano Del hombre quedo relegado a um segundo plano (com lo que nos pretendemos afirmar que La mayoría de los representantes Del novo ideal humano fueron hostiles a La religión: antes bien eran religiosos.”

ao se quebrar o ideal unitário de homem medieval, como bem mostrou Heller, não se criou um ideal unitário de homem renascentista, e sim vários ideais. Isso gerou uma diversidade na versatilidade das relações humanas, que, diferentemente da antiguidade, não se confundiriam mais versatilidade individual e versatilidade social nas relações indivíduo-comunidade; o desejo do indivíduo não se confundia mais com o desejo da comunidade. O comentário de Heller (1980, p.17. Tradução nossa) permite esclarecer melhor esta questão:

Porém, a versatilidade individual do Renascimento foi muito mais ambígua. O que a tornou possível foi a aparição das primeiras formas que com o tempo haviam de criar, uma inimaginável gama de versatilidade social. [...] Daqui devemos apreender a conclusão de que a versatilidade do Renascimento e sua concepção disto a diferencia do ocorrido na Antigüidade, eram dinâmicas e estavam repletas de contradições objetivas<sup>8</sup>

Podemos dizer, a partir dessa leitura, que o ideal unitário de Homem do Cristianismo continuou e continua até os dias atuais, em forma de valores culturais, arraigados na mentalidade do homem ocidental; claro, perdendo força numa escala progressiva da Renascença até os dias atuais. Neste sentido, afirmamos que as manifestações do ideal de homem cristão foram marcantes na cosmologia do homem na Renascença.

Podemos lembrar, aqui, a força desse valor cristão a partir do exemplo da célebre passagem da obra *Hamlet* (Ato I, Cena II), em que o príncipe Hamlet sente profunda vontade de cometer o suicídio. Isto estando inconformado com a morte do pai e com a pressa com que sua mãe se casara com o seu tio Cláudio. Contudo, o ideal cristão de homem proíbe a prática social do suicídio, sendo Deus o único capaz de tirar a vida do homem, e, sendo assim, castigando todos aqueles que não respeitam o dogma cristão, com a negação do paraíso, da salvação eterna.

O príncipe Hamlet, mesmo criticando os dogmas cristãos, não deixa de obedecê-los, desistindo mesmo de cometer o suicídio. Era uma forte barreira que o seu dinamismo não foi capaz de transpor. Portanto, a dimensão do seu ideal cristão de homem, falou mais alto do que a sua vontade de cometer o suicídio. É válido notar que, neste momento da peça, Hamlet ainda não tinha tido contato com o espectro do pai, o que estimulou o príncipe a ter novamente o gosto pela vida, para realizar o seu projeto de vingança. Observemos a vontade

---

<sup>8</sup> “Pero La versatilidad individual del Renacimiento fue mucho más ambigua. Lo que la hizo posible fue la aparición de las primeras formas de producción burguesa, formas que con el tiempo habían de crear una inimaginable gama de versatilidad social. [...] De aquí debemos sacar la conclusión de que La versatilidad Del Renacimiento y su concepción de ella, a diferencia de lo ocurrido en la Antigüedad, eran dinámicas y estaban repletas de contradicciones objetivas.”

do príncipe de cometer o suicídio e, ao mesmo tempo, o seu questionamento do porquê da condenação desse ato de livre arbítrio.

*Hamlet* - Oh! Se esta sólida completamente sólida carne pudesse ser derretida, ser evaporada e dissolvida num orvalho! Por que o Eterno fixou suas leis contra o suicídio? O Deus! O Deus! Como me parecem objetos, antiquados, vãos e inúteis todos os usos deste mundo! Opróbrio para o mundo! Ah! Abjeção! É um jardim que não foi limpo, onde tudo cresce à vontade, produtos de natureza grosseira e amarga unicamente o ocupam. (SHAKESPEARE, 1978, p. 211).

Mesmo compreendendo o caráter não revolucionário da Renascença, contudo, afirmamos que a representação individualizante do homem dinâmico ganhou força, e essa força ganharia, progressivamente, dia após dia, até à atualidade, um valor a ser seguido como orientação sobre o comportamento dos homens. Neste sentido, os entraves feudais, no máximo, conseguiram retardar tal emancipação. Agnes Heller (1980) nos chama a atenção para o fato do conceito de homem dinâmico ser de impossível definição. Mas se pode resumir dizendo que todos os conceitos relativos às relações humanas se movem de maneira versátil. Esse dinamismo promoveu, na cosmologia do novo Homem, uma nova percepção sobre o seu próprio destino. Continuando, Agnes Heller (1980, p.15. Tradução nossa) percebeu que: “O mesmo dinamismo caracterizava a relação do Homem com a sociedade. A eleição do próprio destino, em sentido social, é sinônimo de possibilidade infinita (no nível dado da evolução social, por acaso)<sup>9</sup>”.

Dessa forma, podemos dizer que, rompendo com os entraves feudais que o castrava, afirmando a auto-determinação do sujeito em meio à decadência do sentido comunitário, o homem renascentista, com o seu dinamismo, foi capaz de construir o seu próprio destino. Agora o futuro não mais obedeceria a uma lógica fatalista, ou mesmo que exigia a busca por uma comunidade, e sim uma possibilidade de construção permanente feita pelo próprio indivíduo, a partir de suas próprias escolhas. Harold Bloom (1998, p.513) observou bem a manifestação desse espírito no poeta Shakespeare e na sua criação: “O príncipe e o poeta – dramaturgo são gênios das transformações como Shakespeare Hamlet é agente e não instrumentos de transformações.” Quer dizer que ambos são construtores dos seus próprios destinos. Refletir o destino humano, a partir da análise do personagem, é tarefa que segue adiante no próximo capítulo da dissertação.

---

<sup>9</sup> “El mismo dinamismo caracterizaba la relación del hombre con la sociedad. La elección Del próprio destino, en el sentido social, es sinônimo de posibilidad infinita (en El nível dado de la evolución social, por supuesto)” (HELLER, 1980, p.15).

#### 4 O DESTINO AMBÍGUO DO NOVO HOMEM

No capítulo anterior, analisamos o surgimento dessa contraposição entre indivíduo-comunidade na história da civilização Ocidental, e marcamos o momento histórico de seus começos, com o nascimento da sociedade de classes durante a Renascença. Mostramos, também, que nesse momento, essa contraposição se apresentou de maneira ambígua, por ser o homem do período, herdeiro de valores culturais do Medievo, em vários aspectos. Seguindo um dos efeitos dessa contraposição para os homens modernos, cabe agora discutir de que maneira este homem dinâmico compreendia o seu próprio destino. Esta questão, todavia, deve também ser enfocada dentro de uma perspectiva histórica, como foi anteriormente apresentada a discussão sobre a relação entre indivíduo-comunidade.

Para iniciar a discussão sobre o destino, na Antigüidade Clássica, quando havia o tipo de comunidades naturais, gostaríamos de lembrar o seguinte: em tais sociedades, ditas naturais, o fato de pertencer naturalmente a uma comunidade que determina sua posição social pelo nascimento, não deixa ao indivíduo a liberdade deste escolher sua posição e sua autodeterminação histórica. Neste sentido, pertencer a uma comunidade desse tipo é, necessariamente, assumir uma determinação externa à vontade do próprio indivíduo. Será, então, mera coincidência o fato que em tais sociedades o destino dos indivíduos se apresenta de maneira pré-determinada? Ou mesmo fatalista?

Quando nos debruçamos sobre a cultura dos gregos antigos, sobre os seus costumes, focalizando o nosso olhar a respeito de como estes compreendiam o destino, seja dos humanos ou mesmos dos deuses, tanto do ponto de vista da mitologia, da literatura e, até mesmo, da própria filosofia, parece clara a emergência de uma continuidade que se inicia em Homero e se estende até o período clássico da história grega. Tal continuidade se apresenta na ideia que tanto o destino dos homens como o dos deuses já se encontravam traçados. Neste sentido, ninguém poderia fugir ao seu próprio destino – destino este que vem do exterior, que é algo fora do próprio ser, que é arrastado para cumprir aquilo que já estava predeterminado.

Todavia, é necessário esclarecer que, ao falarmos da existência de uma continuidade na maneira como os gregos compreendiam o destino dos homens, que se estende do período Homérico ao período Clássico da história grega, não significa dizer que não existam rupturas, ou, como desejam alguns leitores, descontinuidades entre tais períodos históricos e tais estilos literários; neste caso em especial, a epopeia e a tragédia. Segundo Jaeger, o próprio Aristóteles, na sua *Poética*, refletiu bem a existência de tais diferenciações:

A epopéia e a tragédia concordam somente em serem, ambas, imitação de homens superiores, em verso; mas difere a epopéia da tragédia, pelo seu metro único e a forma narrativa. E também na extensão, porque a tragédia procura, o mais que é possível, caber dentro de um período que é do sol, ou pouco excedê-lo, porém a epopéia não tem limite de tempo – e nisso diferem, ainda que a tragédia, ao principio, igualmente fosse ilimitada no tempo, como os poemas épicos. (JAEGER, 1995, pág.205)

Não é propósito deste capítulo, buscar uma reflexão aprofundada, ou mesmo exaustiva, a respeito de como os homens compreendiam o destino na Grécia Antiga, mas, antes de tudo, ser capaz de perceber as singularidades da compreensão que os gregos possuíam sobre esta questão, marcando a sua diferença frente a outras realidades históricas cronologicamente posteriores, a saber, o período helenístico e o teocentrismo medieval; e evidentemente, como é o tema deste estudo, focalizar a diferença na maneira como os homens passaram a compreender o destino nos começos da modernidade, com o advento do Renascimento cultural e o desenvolvimento do modo de produção capitalista, mais precisamente com o surgimento da chamada sociedade de classes.

Passemos, então, parafraseando Aristóteles, à análise da imitação das ações humanas de caráter elevado, no tocante à reflexão sobre o destino. Podemos dizer que a *Iliada*, obra atribuída à figura de Homero, que data do século VIII a.C., apresenta como tema central do seu desenvolvimento, a mitológica guerra de Troia. Esta guerra foi travada entre os gregos e os troianos, após o rapto de Helena espartana, mulher de Menelau, por Páris, filho de Príamo, rei de Troia. É válido fazer ressalvas ao fato de que os dez anos de duração da referida guerra, em que foram travados vários conflitos sangrentos entre os mortais envolvidos, onde cada um cumpriria seu próprio destino, mesmo a contra-gosto, foi, sem sombra de dúvidas, uma obra dos Deuses.

Esta obra, referida acima, tem a sua origem na festa de casamento entre Peleu e Tétis, o único casamento que ocorreu entre um mortal e uma deusa. Nesta, todos os deuses participavam em harmonia, até a chegada da Discórdia, que não sendo convidada para a festa, resolveu armar uma discórdia entre os deuses. Na festa de casamento, a deusa jogou uma maçã de ouro entre as deusas que lá estavam, para que esta fosse destinada a mais bela imortal. Logo criou-se uma disputa entre Hera, Atena e Afrodite, pela posse da maçã. Tal disputa iria gerar o início da guerra de Troia.

Não podendo os deuses resolver tal disputa, trataram de chamar aquele que era considerado o mortal mais bonito que existia, para resolver o problema – Paris, filho de Príamo, rei de Troia. Páris escolhe Afrodite, em detrimento de outras deusas, para receber a maçã, claro, provocando a ira destas. Para vencer a disputa, Afrodite prometeu a Páris a

mulher mais bonita que existia. Esta era Helena espartana, mulher de Menelau. Tamanha era beleza desta mortal, que ela teve muitos pretendentes querendo desposá-la. Sua beleza forçou o seu pai, que fora aconselhado por Ulisses, a deixar à sua disposição a escolha do seu próprio marido, com a garantia de estes aceitarem lutar para preservar a escolha feita por Helena. O agraciado pela mortal foi Menelau.

Certo dia, Menelau recebeu Páris em sua casa, e, como havia prometido Afrodite, Helena se apaixonou cegamente por Páris, seguindo-o para Troia e deixando para trás Menelau e todos os antigos pretendentes que juraram defender o seu casamento, conforme acordo feito. É desta maneira que se inicia a guerra de Troia – através de uma manipulação que os deuses fazem sobre o destino dos homens.

A obra *Ilíada* tem início após nove anos de conflitos entre os gregos e os troianos. É a partir deste momento que podemos compreender melhor esta ideia que foi levantada sobre a maneira como os gregos compreendiam o seu destino como algo já traçado. Neste sentido, podemos dizer que, para uma compreensão sobre a maneira de como o destino era visto pelos gregos antigos, é bastante revelador para a nossa reflexão, o diálogo estabelecido entre Heitor, filho do rei Príamo e principal guerreiro troiano, e sua mulher, Andrômaca, preocupada com uma possível morte de Heitor no campo de batalha. E Heitor responde:

- Querida, não te aflijas por minha causa. Nenhum homem será capaz de matar-me se não for este o meu destino. Mas ninguém pode escapar à sua sorte, seja bravo ou covarde. Volta para casa, para os teus trabalhos domésticos e o governo do teu lar, e deixa a guerra para os homens (HOMERO, 2003a, pág. 66).

Nesse momento da Guerra de Troia, Heitor ignorava que o seu destino era morrer pelas mãos do cruel Aquiles. Heitor não conhecia o seu próprio destino, mas sabia que não podia fugir dele. Já Aquiles conhecia o seu próprio destino e tinha consciência de que não podia negá-lo, ainda que estivesse previsto. Depois de brigar com Agamenão pela posse da escrava Briseida, Aquiles se nega a combater e só retorna à guerra quando morre o seu grande amigo, Pátroclo. É a partir deste momento de perda, que Aquiles mais se refere ao seu destino fatalista. Numa conversa com o seu filho Aquiles, em que este se encontra conformado com o seu destino, a deusa Tétis, procura persuadí-lo, de não travar a batalha pessoal contra Heitor, e diz: “– Meu filho, não fales assim! Não sabes que teu destino está ligado ao de Heitor e que depois de sua morte tu seguirás?” (idem, pág. 155). E Aquiles responde: “Irei agora ao encontro de Heitor e pouco me importa se meu destino é morrer logo após ele. Ninguém escapa ao seu destino, nem mesmo os próprios deuses. Portanto, minha

mãe, não procures dissuadir-me de entrar no combate, pois já tomei a decisão”. (2003a, pág. 155).

Na passagem, Aquiles reafirma a ideia de que nem mesmo os deuses fogem do seu destino já traçado. Quando Tétis vai falar com Hefesto, para que este faça novas armas para que seu filho possa combater, este lamenta o destino trágico já anunciado do filho de Tetis: “Ah! Pudesse eu afastar de teu filho o destino cruel que o persegue!” (2003a, pág. 160). É interessante perceber, também, o exemplo do destino, no combate travado entre Aquiles e Enéias. Quando este está próximo de perecer diante das armas de Aquiles, o deus Netuno o envolve numa nuvem de poeira, e o tira da possibilidade de ser morto pelo guerreiro, justamente porque este não era o seu destino – morrer pelas mãos de Aquiles:

Correu Netuno para o campo de batalha, atravessou a multidão de guerreiros e, chegando próximo ao lugar onde se achavam os dois contendores, lançou uma névoa sobre os olhos de Aquiles e suspendeu Eneias nos ares, levando-o para a retaguarda. (HOMERO, 2003a, pág. 173).

Segundo Agnes Heller, quando os antigos gregos faziam referência ao destino do homem, falavam da existência do fado (A moira), que significava irreversibilidade, imutabilidade; referiam-se, sobretudo, ao desenvolvimento inevitável do destino dos indivíduos e dos povos, como um curso vital dos antepassados, que é ordenado pelos deuses. Perante o fado, o homem não era medíocre ou mesmo não estava desamparado. Assim, como lembra Heller (1980, p. 371. Tradução nossa):

Quem atuava segundo o fado, triunfava, e quem se opunha a ele sucumbia; porém o primeiro não era necessariamente o mais grandioso. (Victrix causa diis placuit sed victa Catem, como se diz em Roma). Porque a vitória não se devia ao mérito do vencedor (eram os deuses quem realmente haviam triunfado)<sup>10</sup>.

Este sentido de compreensão, de um destino que é fatalista e que quem triunfava de fato eram os deuses, está presente também na *Odisséia*, epopéia do século VIII a.C., atribuída a Homero, que se refere centralmente à volta do guerreiro Ulisses da Guerra de Troia – volta esta que dura dez anos, e que, somada aos dez anos da guerra de Troia, são vinte anos que o guerreiro passa sem poder contemplar o seu filho Telêmaco e sua esposa Penélope. Esta que,

---

<sup>10</sup> “Quien actuaba según el hado triunfaba y quien se oponía a él sucumbía; pero lo primero no era necesariamente lo más grandioso (Victrix causa diis placuit sed victa Catón, como se dijo luego em Roma). Porque la victoria no se debía al mérito Del vencedor (Eran los dioses quienes realmente habían triunfado).” HELLER, 1980, p. 371)



durante tal período, é cortejada por uma série de pretendentes, que dia e noite consomem as riquezas de Ulisses, dentro do seu próprio palácio, esperando por uma decisão de Penélope, a despeito da possível morte do guerreiro e da sua necessidade de escolher um novo marido.

No regresso para casa, após o fim da guerra de Tróia, Ulisses e seus companheiros, fatigados com a viagem, param para descansar na ilha onde habitavam as vacas sagradas de Hélio. Ulisses, temendo os deuses, avisa os seus companheiros que se encontram famintos, a respeito da proibição de se banquetear com as vacas de Hélio. Enquanto Ulisses dormia, os seus companheiros quebravam suas ordens. Quando as carnes foram ao fogo, elas mugiam como se as vacas estivessem vivas. Assustados, acordaram Ulisses, entraram na embarcação e fugiram da ilha. Em alto mar, a ira divina de Zeus, com seu trovão implacável, destrói a nau, produzindo um naufrágio e matando todos aqueles que se banquetearam com as vacas de Hélio.

Ulisses, o único que não participou do banquete, fora salvo pela ninfa Calipso, que ofereceu ao guerreiro a imortalidade, condição divina para que este a escolhesse como sua esposa. Mas o destino de Ulisses deveria ser cumprido e este não era o seu destino. E é neste sentido, que o guerreiro possa cumprir o seu destino já traçado, que Atena se reúne com Zeus para cobrar o regresso de Ulisses para Ítaca, a sua terra natal, ainda que esta volta fosse contrária à vontade de Poseidon. E assim que Hermes, seguindo ordem de Zeus, vai transmitir a sua vontade à ninfa Calipso, sobre o destino do astucioso Ulisses, que deveria morrer entre os seus, diz Hermes:

Diz ele que vive aqui um homem, o mais desgraçado de todos os heróis que combateram em torno da cidade de Príamo durante nove anos. e que, no décimo, depois de a terem posto a sangue, regressaram as suas casas: mas que, no regresso ofenderam Atena, a qual desencadeou contra eles um vento adverso e enormes vagas. Pereceram então todos os valorosos companheiros, mas a ele o vento e as ondas o arremessaram a essa ilha. Ordena-te Zeus que deixe partir sem demora, pois não é seu destino que morra aqui longe dos seus, mas que reúna os amigos e retorne a seu palácio de elevado teto e a terra de seus pais. (HOMERO, 2003b, pág. 75).

A ninfa Calipso, à contragosto, prepara Ulisses para o tão sonhado regresso à pátria. Mas antes disso, este é conduzido à terra dos féaces, pois é o destino destes grandes navegadores levar Ulisses para Ítaca. Na terra dos féaces, o rei Alcino recebe bem o guerreiro, dá-lhe bastantes presentes e promete reconduzi-lo à sua terra. Mas antes do regresso, Ulisses passa a relatar à corte as provações por que passou e o perecimento dos companheiros, como por exemplo, o fato de ter vazado o único olho do ciclope Polifemo, atraindo para si, a ira de Poseidon, pai do ciclope. Depois, narrou o encontro com o gigante

Antífanos, onde novamente pereceram muitos dos seus companheiros. Ulisses conta como, na ilha de Circe, os seus companheiros foram transformados em porcos. Depois dessa peleja, foram conduzidos à morada de Persefanes e Hades, para consultar Tirésias, e este indicar o caminho para casa. Na volta, sofrem um naufrágio provocado por Zeus, porque banquetearam as vacas sagradas de Hélio. Somente Ulisses escapa à morte, pois foi o único que não participou do banquete. Com o naufrágio, Ulisses foi parar na ilha da ninfa Calipso.

Sensibilizado com a história, o rei Alcino prepara o regresso de Ulisses, que foi deixado ainda dormindo na areia da praia, pelos Féaces. O guerreiro acorda na sua terra prometida, como seria o seu destino. Disfarçando Ulisses, Atena o conduz à casa do porqueiro Euneu, sempre fiel ao amo, e para lá conduz também Telêmaco, filho de Ulisses. A deusa faz com que este reconheça o seu pai e trame junto com ele a morte dos pretendentes, para instalar a paz no seu OIKOS e cumprir o destino que os deuses estabeleceram. Ulisses, com a ajuda de Telêmaco e seus criados fieis, leva à morte os pretendentes e ativa novamente os laços com a fiel e cordata Penélope, preparando-se para uma vida longa e abastada depois de tantos sofrimentos, como era a vontade divina. Assim, o destino se apresenta como algo já traçado, predeterminado, que atinge a todos, mesmo à contragosto.

Essa compreensão de um destino que já está traçado para todos, tanto os mortais como os imortais, pode ser percebida, também, na dramaturgia do teatro grego, principalmente quando nos referimos às tragédias gregas, que possuíam um alcance significativo em sua apresentação para aquela sociedade. Sobre o teatro grego e os efeitos da exibição de suas peças para um público bastante numeroso, Werner Jaeger fez a seguinte ressalva:

A concentração de um destino inteiro no breve e impressionante curso dos acontecimentos, que no drama se desenrolam entre os olhos e ouvidos dos espectadores, representa em relação à epopéia, um aumento enorme do efeito instantâneo produzido na experiência vital das pessoas que ouvem. (JEAGER, 1995, p. 295)

No que diz respeito a esse efeito instantâneo produzido pelo teatro grego sobre as pessoas, no tocante à compreensão sobre o destino humano e divino, passaremos agora a analisar tais perspectivas na visão dos três grandes espíritos trágicos da Grécia Antiga. Pela ordem cronológica, Ésquilo é o que primeiro se apresenta. Na obra *Prometeu acorrentado*, Ésquilo mostra o destino trágico do titã Prometeu, quando este foi castigado por frustrar os planos de Zeus – que era de destruir a humanidade. Quando Prometeu deu o fogo sagrado que foi roubado de Hefesto para a humanidade, tornando-a independente através do conhecimento das artes, proporcionado pelo domínio do fogo, ele atraiu para si a ira de Zeus.

Ésquilo inicia a sua obra com a imagem do titã Prometeu sendo acorrentado no Caucasso por Hefesto, e a contragosto deste. O Deus do fogo está sob a ordem de Zeus e vigiado de perto pela Força que arrasta o titã por meio de correntes, e também pelo Poder, ambos súditos de Zeus que estão ali para garantir que Hefesto cumpra as ordens de Zeus. Esta passagem da obra mostra Prometeu acorrentado fazendo uma reflexão sobre o seu destino trágico junto às Oceanides, lembrando justamente a impossibilidade de suas forças fazerem frente à fatalidade do destino:

Prometeu: os sofrimentos que me esmagam hoje e os muitos ainda por vir constroem-me a solução. Depois das provações verei brilhar enfim a liberdade? Mas, que digo? Não sei antecipadamente todo o futuro? Dor nenhuma ou desventura cairá sobre mim sem que eu tenha previsto. Temos que suportar com o coração impávido a sorte que nos é imposta e admitir a impossibilidade de fazermos frente à força irresistível da fatalidade. (ÉSQUILO, 1998, pág. 125 pl 135)

A partir de então, o titã passa a explicar às Oceanides o porquê do castigo imposto por Zeus contra ele, levando à desaprovação por parte destas diante da sua atitude de contrariar o deus mais poderoso do Olimpo. Prometeu, a partir desse momento, passa então a dialogar com a mortal Io sobre a desgraçada condição em que se encontram. Mortal esta por quem Zeus se apaixonou e que por meio dessa paixão despertou os ciúmes de Hera, esposa de Zeus, que tratou de castigá-la para se vingar do Deus e da pobre mortal. Hera castigou a mortal lhe colocando na cabeça um chifre, e cuidando para que fosse durante toda a vida maltratada por um moscado no seu destino errante, para que esta jamais tivesse tempo para descansar do martírio imposto. Prometeu, que podia prever o futuro, passa então a falar sobre o destino de Io, e diz a mesma que do ventre dela surgirá aquele que, no futuro, o libertará do castigo produzido por Zeus. Estava o titã falando do nascimento do semideus Hércules, que libertará o referido imortal em um de seus doze trabalhos:

Prometeu – um detalhe, entretanto, deverás ouvir: da nobre estirpe oriunda de teu leito um dia nascerá o herói, que vergará seu arco glorioso para me livrar, com o passar do tempo, desses sofrimentos. (ÉSQUILO, 1998, pág. 54, 1140)

Prometeu tem consciência do seu próprio destino, da fatalidade que rege o mesmo, e, também, passa então com seu poder de ver tudo antes, a fazer alusão ao destino de Zeus, referindo-se ao fato do destino deste se encontrar também traçado e ser inevitável como é para todos os deuses e para todos os mortais:

Minha resposta é esta: há de chegar o dia em que, malgrado a pertinácia de sua alma, Zeus passará a ser extremamente humilde, pois os festejos nupciais já programados custar-lhe-ão o fim do trono e do poder com seu inevitável aniquilamento; será então inteiramente consumada a maldição de seu pai, Cronus, contra ele. (ÉSQUILO, 1998, pág. 56, 1200)

Zeus, preocupado com a previsão do titã sobre o seu próprio destino, por este ter o poder de ver tudo antes que aconteça, manda Hermes dialogar com Prometeu, exigindo deste um esclarecimento a respeito desse destino trágico proferido contra Zeus. Prometeu trata Hermes, o mensageiro, com ironia, não lhe desvendando nada sobre a fatalidade que o deus enfrentará. Zeus, irado, impõe uma nova punição contra Prometeu, que consiste no fato de que uma águia, diariamente, comeria o fígado deste titã, impondo-lhe a dor diária do fígado comido pelo animal de rapina. Refletindo o papel do destino na tragédia grega, lembra Jeager (1995), que o efeito religioso específico da vivência do destino humano (que Ésquilo desperta nos espectadores com a representação de suas tragédias) é o que sua arte tem de especificamente trágico. É difícil dizer até que ponto os gregos compreendiam, de fato, o destino do homem e dos deuses, a partir dessa ideia da sua irreversibilidade. Mas, é válido afirmar que ensinavam, dessa maneira, e que neste sentido afirmavam essa compreensão em seu teatro, que possuía grande valor educativo, através de sua capacidade de exposição e difusão para aquele público.

Na trilogia intitulada *Oréstia*, de Ésquilo, podemos observar também essa compreensão fatalista do destino dos homens. Conta o mito que Agamêmnon, filho de Atreu e irmão de Menelau, chefe dos gregos na guerra de Troia, cumpre o seu destino trágico ao regressar para a sua terra natal, quando do término da referida guerra. Sobre esse exemplo, é válido lembrar que o destino trágico do guerreiro está ligado ao destino trágico da estirpe do seu avô. E quando o fatalismo cai sobre a estirpe dos homens, todos os membros dessa estirpe sofrerão a ação fatalista do destino. O destino do guerreiro está ligado a uma maldição lançada contra o seu avô, Pélops, que, por sua vez, estenderia-se para todos os membros da sua estirpe. Quando Pélops desposou a filha de Enomau (Hipodâmia), conseguiu o casamento de maneira fraudulenta, com a ajuda de Mirtilo (servo de Enomau).

Tendo atingido o seu objetivo, Pélops causa a morte de Mirtilo, por medo de ser descoberta a sua fraude. Este, em seu leito de morte, lançou sobre aquele uma terrível maldição, que foi atendida pelos deuses e que se estenderia por toda a raça de Pélops. Desde a primeira geração, já se manifestou a potência funesta da maldição que fora lançada contra

Pélops. Esta se revelou na rivalidade entre Atreu e Tiestes, ambos filhos de Pélops, pela disputa do trono de Micenas. Tiestes, tendo conquistado Aerope, esposa infiel de Atreu, roubou deste último um carneiro de ouro que lhe foi dado por Zeus, e, que devia assegurar ao seu possuidor o trono de Micenas. Entretanto, Zeus, preferindo a figura de Atreu, devolve o trono a este.

Para vingar-se de Tiestes, Atreu expulsou o irmão de Argos; mais tarde, em seguida a uma proposta de reconciliação simulada, que ocultava seus verdadeiros planos criminosos, fê-lo comer num banquete funesto, as carnes de seus próprios filhos. O único filho sobrevivente do banquete funesto, chamava-se Egisto. As precauções de Tiestes sobre o seu irmão veio agravar ainda mais a maldição lançada sobre a estirpe de Pélops, preparando o fatalismo. Na geração posterior, Menelau, filho de Atreu, vê a sua mulher fugir com Páris para Troia, o que motivou o surgimento da guerra de Troia. Agamêmnon, ao se dirigir para Troia para recuperar Helena, mulher de Menelau, não poderia imaginar o destino trágico que lhe aguardaria na sua chegada em sua própria casa.

Passados dez anos de guerra, esta chegara ao fim, e Agamêmnon retorna para casa para cumprir o seu destino trágico, pois os deuses não quiseram que este morresse na guerra, mas voltasse para a sua casa. Durante a sua ausência, Egisto, primo de Agamêmnon, que sobreviveu ao banquete funesto, seduz Clitemnestra, mulher deste, que se encontra ainda abalada com a morte trágica de sua filha Ifigênia, da qual Agamêmnon é culpado; Clitemnestra, juntamente a Egisto, trama a morte do herói quando do retorno deste da referida guerra. Eis o momento em que começa a tragédia de Ésquilo: Agamêmnon, ao retornar para casa, não imaginava o que estava por vir. Mas Cassandra, filha do rei Príamo, rei de Troia, que foi levada como escrava de Agamêmnon, tinha o poder de conhecer o destino trágico deste, como também conhecia o destino trágico da cidade de Troia por meio de um dom que lhe foi dado por Apolo.

Cassandra: “o comandante de incontáveis naus guerreiras, destruidor de Ilion, não percebe ainda os golpes assassinos que a cadela odiosa sordidamente lhe prepara, bajulando-o, com língua hipócrita e contentamento falso – flagelo traiçoeiro com desígnios torpes que o fardo inelutável torna realidade”. (ÉSKUÍLO, 2003, p.64)

Cassandra, lamentando o fardo inelutável do destino que iria cair sobre ela e o guerreiro, torna *"não há remédio para minhas predições"*. E o coro segue: *"se for destino, mas desejo que não seja"*. O que se seguiu foi que Agamêmnon acabou sendo assassinado na sua banheira por Clitemnestra. Porém, a maldição só terminou quando Orestes, filho de Agamêmnon, matou Clitemnestra e Egisto, e cumpriu o destino da estirpe. Sobre o tema do

destino que cai sobre uma família inteira e não apenas sobre um único membro, Jeager faz a seguinte ressalva, na sua *Paideia*;

A trilogia é o ponto de partida mais adequado para se compreender a arte de Esquilo, pois revela claramente que não se trata de uma pessoa, mas de um destino cujo portador não é necessariamente o indivíduo só, mas também pode ser uma família inteira. O problema do drama em Esquilo não é o homem, o homem é o portador do destino. (JEAGER, 1995, p.301)

A partir daqui, deixemos o dramaturgo Ésquilo de lado e passemos a analisar a compreensão do destino na Trilogia Tebana de Sófocles, que reflete também esta dimensão de destino humano que é lançado e atinge todos os membros de uma mesma estirpe; neste caso, a estirpe do tebano Laio. Este nutria uma forte paixão por Crísipo (filho de Pélops), e acabou raptando-o, e, por isso, atraiu para si e para a sua futura estirpe, a maldição lançada por Pélops, segundo a qual Laio deveria morrer sem deixar descendentes ou estes destruiriam Laio e a cidade de Tebas. Posteriormente, ignorando a maldição Laio, casou-se com Jocasta e tornou-se rei de Tebas. Apesar de um oráculo ter anunciado que, como castigo pelos seus amores anti-naturais com Crísipo, nasceria um filho dele e de Jocasta, e que este filho o mataria. Desta relação nasceu o casamento entre ambos e, também, um filho de nome Édipo.

Tendo nascido Édipo, Jocasta mandou dar-lhe a um pastor de ovelhas para que este o matasse e dessa forma livrasse o casal do destino trágico. Entretanto, o pastor, movido por um sentimento de piedade, salvou a vida de Édipo e entregou-o a outro pastor, que cuidava do rebanho do rei de Corinto, cidade vizinha a Tebas. Em Corinto, Édipo foi entregue a Polibo, rei da cidade, e a sua mulher, Mérope, que o criaram como se fosse filho deles, pois em idade avançada não poderiam mais ter filhos. Tendo atingido a maioridade, Édipo foi insultado por um habitante de Corinto, que disse que ele era filho adotivo de Polibo. Sozinho e querendo saber a verdade sobre a sua vida, Édipo se dirige a Delfos, para consultar o oráculo de Apolo a respeito de sua descendência; o Deus não respondeu a sua pergunta, de saber se era ou não filho adotivo de Polibo, mas disse que um dia ele mataria o seu pai e iria desposar a sua mãe.

Temendo o oráculo, Édipo tenta fugir do seu destino e não volta para a cidade de Corinto, por medo de acontecer o que fora proferido pelo oráculo. Mal sabia ele que, ao se dirigir a Tebas, estava indo ao encontro de seu próprio destino, pois deste ninguém consegue fugir. Próximo a Tebas, um homem idoso que vinha com os criados gritou insolentemente para Édipo deixar o caminho para os seus cavalos. Este reagiu e matou o homem que vinha

no carro, e um dos seus escravos, enquanto o outro fugira. Édipo, sem saber, acabara de matar o seu pai.

Em Tebas, havia um monstro chamado Esfinge, que cantava músicas maravilhosas e propunha enigmas mortais para os tebanos. Estes, não podendo resolver os seus enigmas, acabavam por ser devorados por ela. Creonte, irmão de Jocasta, quando soube da morte de Laio, e estando abalado com a perda de seu filho, que fora devorado pela Esfinge, declara que aquele que destruir a Esfinge, desposará Jocasta e se tornará rei de Tebas. Édipo, não tendo nada a perder, decifra o enigma da Esfinge e tem como prêmio a mão de Jocasta e o trono de Tebas. Édipo, sem saber, desposa a sua própria mãe e tem com ela quatro filhos, que são, ao mesmo tempo, seus filhos e seus irmãos; e filhos e netos de Jocasta. São eles: Eteócles, Políneses, Antígona e Ismênia. Filhos que sofreram a força do destino que foi lançado contra a estirpe de Laio.

A partir de então, começa a tragédia de Sófocles, *Édipo Rei*. Isto por que, como lembra Aristóteles na *Poética*, tudo termina antes do sol se pôr, e, enquanto o mito é atemporal, na tragédia tudo se resolve em um único dia. Os anciãos de Tebas, alarmados com a hibridez das plantações e dos animais, procuram Édipo, depois de muitos anos passados de seu reinado, para que este, que já salvara a cidade num tempo de outrora, pudesse resolver tal problema que tornava a colheita e as fêmeas sem fertilidade. Édipo recorre a Creonte, seu cunhado e tio, para que este procure Tirésias, para que o advinho possa revelar um presságio dos Deuses e a sua fúria possa ser acalmada. Tirésias diz que, aquele que matou Laio continua impune, e que esta é a origem das calamidades que afetam a cidade. E, a partir do que foi dito por Tirésias, Édipo começa a investigar quem assassinou Laio. Édipo, nesse momento, jamais imaginaria que a investigação sobre o assassino de Laio apontaria para sua própria pessoa. São estas as palavras de Édipo para os cidadãos, sobre o motivo da calamidade que assola a cidade – palavras que, na sua ignorância, era o prelúdio do cumprimento do seu próprio destino trágico:

- Quem se denunciar não deverá ter medo: não ocorrerá outro perigo além do exílio, a vida lhe será poupada. Se alguém sabe que o matador não tebano, é de outras terras, Conte-me logo pois a minha gratidão virá juntar-se generosa recompensa. Mas, se ao contrário, cidadãos, nada disserdes e se qualquer de vós quiser inocentar por medo ou para proteger algum amigo, da imputação de assassinato, eis minhas ordens: proíbo terminantemente aos habitantes deste país onde detenho mando e o trono que acolheram o assassino, sem levar em conta o seu prestígio, ou lhe dirijam a palavra ou lhe permitam imanar-se as suas preces ou sacrifícios e homenagens aos bons deuses ou que partilhe com tal a água sacra Que todos ao contrário, o afastem

de seus lares, pois ele comunica mácula indelével segundo se revela o deus em seu oráculo. (SÓFOCLES, 1989, 265-285)

Diante da ignorância do rei em relação ao destino que lhe aguardava, Tirésias revela para Édipo a sua situação trágica: "*apenas quero declarar que, sem saber, manténs as revelações mais torpes e sacrílegas com a criatura que devias venerar, alheio à sordidez da tua própria vida*". Édipo, de imediato, não aceita o que foi dito por Tirésias, mas antes do sol se pôr, o rei pôde presenciar a morte de Jocasta, que ao tomar consciência do ocorrido, resolveu enforcar-se. E Édipo, diante da tragédia, furou com broches os próprios olhos, para não mais olhar o mundo, e como forma de cumprir o que foi prometido aos cidadãos da cidade, autobaniu-se de Tebas. Seu destino foi tornar-se um andarilho, até perecer em Colono, na periferia de Atenas, cidade onde reinava o rei Teseu. Esse era o destino de Édipo, que segundo Febo, sua morte iria encher de glória a cidade onde fosse perecer. Este é o tema da tragédia de Sófocles, *Édipo em Colono*. Nesta tragédia, podemos observar um Édipo que não luta mais contra o seu próprio destino, mas que o aceita e o busca para um perecer tranquilo na periferia da cidade de Atenas.

Com a morte de Jocasta e o exílio de Édipo, Eteócles, filho e irmão de Édipo, assumiu o trono de Tebas, com a condição de revezar o poder com o seu irmão mais velho, de nome Polínicos. Passado o prazo do governo do irmão, conforme acordado, este, em vez de assumir o trono, é expulso de Tebas pelo irmão. Inconformado, rumou para Argos e se colocou na construção de um exército para combater contra Tebas. Polínicos, obcecado pelo poder, tenta conseguir o apoio de Édipo para a sua causa; pois, onde Édipo percesse, a região seria coberta de glórias no futuro. Dirigindo-se a seu filho-irmão, Polínicos, Édipo nega o seu pedido e anuncia o destino trágico deste e de seu irmão Eteócles.

Etéocles e tu nasceram de outro pai, e não de mim. Por isso os olhos do destino fixam em ti, não tanto agora, mas depois se os contingentes de que falas já avançam em direção a Tebas, Ouve bem: Jamais poderás conquistá-la; antes morrerás sangrentamente e teu irmão cairás contigo [...] Queiram os deuses que jamais a tua lança possa vencer a terra que te viu nascer. Queiram eles também que tu jamais retorne a Argos rodeadas de muitas colinas, e que ferido pela mão do teu irmão usurpador, morras e ao mesmo tempo mates! (SÓFOCLES, 1989, 172)

Às portas de Tebas foi consumado o destino que Édipo havia anunciado sobre seus filhos-irmãos; ambos se mataram às portas desta cidade. A partir daí, Creonte, irmão de Jocasta, torna-se o novo rei da cidade de Tebas. Tem início a última das peças de Sófocles que compõe a Trilogia Tebana: *Antígona*. O rei Creonte, ao assumir o trono, logo após os



exércitos de Argos saírem em retirada, fugindo da represália de Hemon (filho do rei e chefe do exército de Tebas), lançou um decreto. Este proibía aos gregos qualquer oferenda ou ritual que fosse prestado a Polínises, pelo fato deste ter lutado contra Tebas. Já para Etéocles, que lutara pela Pátria, merecia todas as oferendas exigidas pela tradição.

Antígona, que prometera ao irmão cultuar o seu corpo, caso este viesse a perecer, não leva em consideração o decreto de Creonte. Ela Justifica que as leis da tradição exigem que todo grego deveria ter seu funeral segundo as honras da religião; e se o irmão é grego, deve ser cultuada a sua morte como é a de todo grego. Antígona, ao desobedecer o decreto da cidade, é presa por Creonte, que de maneira irredutível a condena à morte. Hemon, quando sabe da condenação de sua noiva pelo próprio pai, retorna imediatamente do campo de batalha, onde combatia os argivos para tentar convencer seu pai a voltar atrás no seu decreto.

Não conseguindo convencer o pai da injustiça do decreto, o guerreiro vai tentar salvar a sua amada, mas quando chega à caverna, encontra Antígona enforcada. Quando Creonte, arrependido, dirige-se à caverna, encontra o seu filho em estado de desespero diante da situação de perda. Tomado por tal sentimento, Hemon cospe na cara de Creonte e tenta atingir o mesmo com um golpe de espada. Não conseguindo atingir Creonte, Hemon acaba por cometer suicídio, caindo por cima de sua própria espada. Ao regressar para casa Creonte, encontra a sua mulher Eurídice morta; esta última deu uma punhalada no próprio fígado, quando soube da tragédia do filho. Dessa maneira, cumpriu-se o destino trágico da estirpe de Laio.

Podemos dizer, também, que na obra *Hipólito*, de Eurípedes, está presente esta mesma compreensão, de um destino que já se encontra traçado, como obra de uma divindade que arrasta o homem para o fatalismo, a despeito da sua própria vontade, para cumprir o seu destino trágico. Esse drama de Eurípedes começa com a ira de Afrodite, que recai sobre Hipólito. Este mortal venera Artêmis (deusa da pureza, da caça, da castidade) de uma maneira extremada, e, por outro lado, acaba por desprezar a deusa Afrodite, também de maneira extremada. Apesar do servo que o acompanhava, aconselhar Hipólito a não desprezar nenhum deus, em temor de sofrer a sua ira, este mortal, não levando em conta as palavras do servo, acaba por atrair contra a sua pessoa a ira de Afrodite.

Para se vingar desse mortal, a deusa desprezada flecha o coração da mortal Fedra, madrasta de Hipólito e mulher de seu pai, Teseu. A flecha faz com que Fedra se apaixone perdidamente por Hipólito. E a sua serva, que não suportava mais ver Fedra sofrendo calada por esse amor, diz que quando Afrodite flechava o coração de alguém era preciso se entrega. Esta, motivada pelas palavras da serva sobre a potência de Afrodite, declara-se a Hipólito.

Fedra é humilhada por Hipólito, e não suportando tal humilhação, põe fim à sua própria vida. Nos rastros da sua morte, Fedra deixa entender para Teseu que Hipólito é o culpado por tudo que sucedeu a ela.

Quando Teseu chega ao seu palácio e encontra a sua mulher morta, é levado a crer que Hipólito foi o verdadeiro culpado pela morte da esposa. Teseu manda o seu filho para o exílio, expulsando-o da cidade. E para completar a sua vingança contra Hipólito, que era por sua vez a vingança da deusa Afrodite, podemos dizer que Teseu fora manipulado para construí-la, invocando contra o seu próprio filho a ira de Poseidon (deus do mar). Este deus lhe devia um favor, e Teseu pede para que o deus liquidasse Hipólito, ainda que sobre as ressalvas do deus que conhecia a trama de Afrodite. Quando a notícia de que o guerreiro estava no último fiasco de sua existência chegou ao palácio da cidade de Atenas, Teseu se mostrou arrependido com o mal causado contra o filho. Principalmente, depois que este vê a deusa Artêmis lhe revelar a inocência de seu servo Hipólito, e a trama vingativa de Afrodite contra o mesmo. O arrependimento de Teseu só encontra tempo hábil apenas para pai e filho se reconciliarem diante da tragédia.

Todo o destino de Hipólito fora manipulado de fora por Afrodite. Todo o destino deste já é traçado na primeira vez que aparece no drama de Eurípedes; quando a deusa anuncia o destino trágico de Hipólito e de todos aqueles que a deusa irá utilizar para desenvolver esta vingança sobre o mortal que a despreza. Eis as palavras de Afrodite:

[...] A todos que habitam e vêm a luz do sol, entre o ponto e os limites do atlas, se veneram o meu poder, respeito: mas faço cair em desgraça aqueles que nos tratam com soberba, pois grata é também aos deuses a veneração dos mortais.[...]O filho de Teseu, nascido da Amazonas e criado pelo casto Pitéu, Hipólito, é o único que entre os cidadãos dessa terra de Tresaena, diz ser eu a pior das deusas- desdenha as delícias do amor e afasta as legítimas uniões. Venera a Artemis, irmã de Febo e filha de Zeus, como a maior entre as deusas. [...] De acordo com os meus desejos, Fedra nobre esposa de seu pai, ao vê-lo foi ferida no coração por violento amor. [...] Desde então, ferida pelo agulhão do amor, gemendo em silêncio, a infeliz definha; em casa ninguém deu pelo seu mal.[...] Mas esse amor não deverá findar assim: algo revelarei a Teseu e à luz surgirá. E o meu jovem inimigo com imprecções o pai o matará, pois, Poseidon, senhor dos mares outorgou a Teseu o honroso privilégio de por três vezes invocar a divindade. A outra, Fedra, embora com honra salva, morrerá. Serei insensível à sua dor, pois não renunciarei a causar uma honrosa vitória sobre meus inimigos. (EURÍPEDES, 1997, p. 21- 22 e 54- 55)

Diante do que já foi exposto, acreditamos que partir dos vários exemplos que foram citados acima, sobre a maneira como os gregos do período clássico compreendiam o destino dos homens e dos deuses, são suficientes para esclarecer a temática. Neste sentido, podemos

dizer que, com o fim das chamadas comunidades naturais, como foi visto no capítulo anterior, após a dominação dos macedônios sobre a Grécia antiga, os indivíduos tiveram a oportunidade de compreender a sua integração a uma determinada comunidade como parte de uma escolha individual; como uma necessidade interior e não como obra exclusiva que é determinada pelo nascimento. Os indivíduos não se contrapunham ainda às chamadas comunidades naturais, mas esta integração à vida comunitária passava a ser parte de sua escolha individual. Como lembra Heller, no seu livro intitulado *O Cotidiano e a História*, ao se referir a tais comunidades por escolha individual:

Por todas as partes encontramos essas comunidades livremente escolhidas, mas firmes, desde a **Poikilé Stoá** até os discípulos de Jesus, passando pelo jardim de Epicuro. Uma situação análoga ocorre com os movimentos heréticos da Idade Média, nos quais, **como** se sabe, os laços comunitários não foram mais débeis, e sim mais fortes que a igreja oficial. (HELLER, 2000, pág.72)

Pelo que foi dito acima, uma questão entre tantas parece bastante significativa sobre o tema e o período em questão: por que quando ocorreu o fim das comunidades naturais, criou-se a possibilidade da interpretação do destino como algo não fatalista? O fatalismo é fruto exclusivo de tais comunidades ditas naturais, não podendo sobreviver sem elas? O que é importante perceber neste período da história da Humanidade é que surge o espaço para o homem escolher a sua própria comunidade, o que não quer dizer que todos os indivíduos o façam.

Quando observamos a filosofia Helenística, por exemplo, a ideia de fado como condição do destino não aparece necessariamente como uma condição inevitável dos homens, ou mesmo monolítica, no sentido em que aponta as suas escolhas individuais para um único caminho. Ao contrário disso, podemos dizer que há diferenças significativas entre a compreensão dos estóicos e epicuristas, quando refletem a questão da escolha comunitária como parte integrante do destino dos homens. Os epicuristas só aceitavam o inevitável para a natureza do homem quando o que estava em questão era a sua essência natural. Ninguém poderia fugir da morte, e, neste sentido, o homem deveria se preocupar apenas com aquilo que se encontrava no raio de ação de sua liberdade pessoal. Não há, neste caso, o algo pré-determinado, o inevitável para a natureza social e particular do indivíduo, mas apenas para a sua condição natural. Neste sentido, podemos dizer que o Epicurismo, enquanto escolha comunitária dos homens, marcava as suas diferenças frente ao Estoicismo, como observou Agnes Heller, em seu livro intitulado *El Hombre del Renacimiento*:

Epicuro não admitiu ningún hado personal, individuado, como tampoco admitió ningún hado a escala social. El individuo, en tanto que individuo y en tanto que ser social, no depende sino de si mismo; tiene un destino, pero no un hado. En el estoicismo de la Antigüedad – a diferencia de lo próprio dei epicureísmo- la identificación de destino e necesidad inevitable ocurrió, más bien em las esferas de la vida social e de la existência individual. (HELLER, 1980, pág. 372)

Pelo que foi exposto acima, sobre estas correntes filosóficas, podemos entender que o homem passou a olhar para o destino como uma possibilidade de escolha de uma nova comunidade, na medida em que não havia incompatibilidade em escolher um destino e buscar ao mesmo tempo uma integração em uma vida comunitária. A possibilidade de construção do destino pelos homens passou, tanto no plano individual como no pessoal, a relativizar a força do fado como marca característica necessária do destino.

Por outro lado, podemos dizer também que foi nos começos da modernidade, no chamado período Renascentista, a primeira manifestação cultural da burguesia; que de fato foi possível ao indivíduo, a este novo homem que estava sendo gestado, uma percepção do destino como algo que poderia ser alcançado segundo o seu esforço individual. E esse esforço individual não estava mais necessariamente voltado para uma vida comunitária. Neste sentido, podemos dizer que essa compreensão vai se formando a partir de uma autodeterminação histórica, em que o indivíduo foi capaz de eleger o seu próprio destino, não necessariamente comunitário.

Um dos efeitos desse processo histórico foi que, na decadência do sentido comunitário como perspectiva de construção do destino dos homens, significou que, daquele momento em diante, estes estariam vivenciando uma atmosfera de constantes conflitos com as tradições em processo de perda de suas raízes; tradições que referendavam o passado como sendo o padrão perfeito de organização do presente dos homens em sociedade. É neste sentido que a representação do individual, no tocante à organização social, ganharia bastante importância, e numa perspectiva mais duradoura do que fora possível imaginar. Agnes Heller percebeu tal tendência no seu livro *El Hombre del Renacimiento*:

Pois que o destino do homem se realizava no movimento global da sociedade, e nesta, era onde tomava forma a sociedade como tal e a relação do indivíduo com tal sociedade [...] E foi precisamente o aparecimento de uma relação individual com a sociedade, na eleição do próprio destino, no que era necessário um ponto de vista, uma sentido dos valores e uma forma

de conduta cada vez mais individualizados. (HELLER, 1980, p. 15. Tradução nossa)<sup>11</sup>

A partir da leitura acima, podemos pensar que, naquilo que diz respeito à responsabilidade e dependência do indivíduo com relação a seu próprio destino, as opiniões dos homens variaram muito durante o Renascimento. O destino é marcado pela indeterminação e pluralismo de significados que faziam parte da vida cotidiana. É neste sentido que, aos poucos, este indivíduo, agora dinâmico, acabaria por se tornar o centro das referências sociais; de fato, resultou numa ascensão das personalidades humanas com suas inúmeras possibilidades e, também, com a sua enorme gama de versatilidade, que teve efeitos significativos na construção do próprio destino pelos homens. Os começos da modernidade já apontavam para essa encruzilhada em que já se encontrava o homem moderno, ao vislumbrar as inúmeras possibilidades na construção do seu próprio destino. Assim observou Bloom, no seu livro intitulado *Shakespeare: Uma vida*, sobre a gama de possibilidades do personagem Hamlet para eleger o seu próprio destino.

A gama de liberdades disponíveis a Hamlet é atordoante: Poderia casar-se com Ofélia, suceder Cláudio no trono se suportasse a espera, matar Cláudio e partir para Winttenberg sem permissão, organizar um golpe político, sendo tão querido pelo povo e até mesmo dedicar-se a escrever textos literários. Tanto quanto o pai, Hamlet poderia dedicar-se ao adestramento militar, conforme o fez o jovem Fortimbrás, ou voltar a mente privilegiada cada vez mais para especulação filosófica ou hermenêutica. (BLOOM, 1998. p.519)

O autor acima nos possibilita essa compreensão, de como Hamlet poderia ter construído o seu destino por meio de muitos caminhos. É claro que o exemplo de Bloom se refere a um nobre, e que a gama de possibilidades deste é bem maior do que a do homem comum. Neste sentido, podemos dizer também, fazendo um paralelo com o nosso tempo, que a gama de possibilidades dos ricos, de fazer as suas escolhas de vida, é significativamente maior do que a possibilidades acessíveis aos pobres. Mas, independentemente da condição social em que estavam situados, podemos perceber que as possibilidades sobre a autodeterminação do destino estavam abertas aos homens num sentido geral. Mesmo assim, é válido lembrar que a força desse fenômeno em marcha, a ideia de uma carreira aberta ao talento dos homens, só ganharia força com a explosão da Revolução Francesa, com

---

<sup>11</sup> Puesto que el destino del hombre se realizaba en el movimiento global de la sociedad, en este era donde tomaban forma la sociedad como tal y la relacion del individuo como tal- com dicha sociedad [...] Y fue precisamente la aparición de una relación individual com la sociedad, del la elección del propio destino, lo que hizo necesario un punto de vista un sentido de los valores y una forma de conducta cada vês más individualizados. (HELLER, 1980, pág.15)

estabelecimento da burguesia e a quebra dos privilégios da nobreza. Mas de fato, podemos afirmar que a gama de versatilidade presente nas relações humanas marcavam uma lógica nova, e, por sua vez, diferente do que havia ocorrido até então na história da humanidade. Como lembra Heller (1980), tanto a versatilidade das relações sociais do Renascimento como a compreensão que os homens possuíam dela, no sentido de serem conscientes do fenômeno, diferenciava-se dessa maneira significativa do que havia ocorrido na Antiguidade, no sentido em que, neste momento, eram dinâmicas e estavam repletas de contradições objetivas.

Portanto, quando nos referimos a um conceito de homem dinâmico, para caracterizar o homem do Renascimento Cultural, queremos dizer que este se tornou indefinível, no sentido em que todos os conceitos relativos às relações humanas se apresentam de maneira dinâmica, repleta de movimento e contradição. Pois, diferentemente do passado, não existe mais a necessidade da presença de um ideal unitário de homem, como existia nos períodos históricos que foram anteriormente estudados. Nestes, a concepção de homem que diz respeito à compreensão de um plano particular do indivíduo, era unitária, juntamente com o ideal de homem que faz referência à força da coletividade da vida comunitária. Já na Renascença, este ideal unitário é quebrado, e o que aparece nesse começo da modernidade é, antes de tudo, uma gama de novos ideais de homens. Esse fenômeno produz efeitos de tal forma, que surge entre outras, uma concepção de homem dinâmico.

Podemos dizer que na Antiguidade Clássica, a concepção e o ideal de homem eram unitários. A tradição e a representação do indivíduo como ser essencialmente coletivo eram as bases que fundamentavam a organização social daquelas sociedades. Portanto, para os gregos antigos, o bem estar social do indivíduo não era valorizado sem primeiramente a valorização da Pólis; como frisamos anteriormente, ao fazermos referência à organização das comunidades ditas naturais. Podemos dizer que, com o aparecimento do Teocentrismo cristão, característico da Idade Média, o indivíduo se percebia a partir de uma visão de mundo determinada pela força do grupo: O mundo era dividido entre os cristãos e os pagãos. Os homens eram marcados por uma coletividade que dividia o mundo entre os cristãos e os que deviam ser convertidos. No entanto, como observou Agnes Heller, alguns elementos que apareceram com a cosmologia cristã eram novos e significativos para a compreensão do advento dos começos da modernidade, e que diferenciava o homem cristão do homem da antiguidade. Afirma Heller, sobre esses novos elementos trazidos pelo cristianismo para o Ocidente:

Entre eles estavam a ideia de igualdade (igualdade ante deus), a noção de salvação individual: Donde a relação do homem com um deus pessoal se

separava de sua relação com a comunidade e a ideia de livre arbítrio que ligada à noção de corrupção humana, erigia a questão de uma liberdade especificamente individual. (HELLER, 1980.p. 22. Tradução nossa)<sup>12</sup>

Podemos entender, portanto, que a ideia de igualdade dos homens, diante de Deus, e de liberdade proporcionada pelo livre arbítrio, representava esses elementos novos que estavam na base da formação do homem nos começos da modernidade. E neste sentido, podemos dizer que esses elementos novos, presentes na cosmologia cristã, estão fecundando as várias sementes que farão brotar a diversidade de interpretações individuais. E, num momento novo como o Renascimento Cultural, esses elementos darão início à ascensão dos indivíduos; fenômeno marcado por uma forte contraposição desta ascensão frente às várias tradições que dão sustentação às práticas comunitárias do período. Contudo, a despeito das várias heranças medievais presente na visão de mundo do homem renascentista, é necessário guardar as diferenças históricas entre os começos da modernidade e a Idade Média.

Podemos dizer que, mesmo tendo surgido durante a Idade Média uma concepção cristã de homem, que trabalhava a valorização do indivíduo segundo as suas próprias decisões, como no caso do livre arbítrio, esta compreensão já se opunha categoricamente ao ideal unitário de homem, que abarcava em torno desse mesmo ideal a compreensão de toda coletividade do mundo cristão. No entanto, devemos lembrar o fato de que essa concepção cristã de homem individual não foi suficiente para produzir já na Idade Média uma compreensão de que o homem poderia eleger o seu próprio destino, sem que este fosse necessariamente fruto de uma escolha pela vida comunitária. Neste sentido, afirma Heller: “O ideal e a concepção abstrata, ideológica de homem, assim como o conflito entre ambos, eram sem embargos unitários em última instância: em seu interior se encontrava a unidade dogmática do dogma cristão.”<sup>13</sup>(HELLER,1980, p. 23. Tradução nossa)

Seguindo o raciocínio da autora, assumimos a compreensão de que, em um momento de efervescência cultural, quando o dogma cristão unitário de homem foi quebrado durante o Renascimento Cultural, o este foi capaz de eleger com maior controle o seu próprio destino. Portanto, com a quebra do ideal unitário de homem, que resultou no enfraquecimento do

---

<sup>12</sup> Entre ellos estaban la idea de igualdad( igualdad ante Dios), la noción de la salvación individual (donde la relación del hombre con un Dios personal se separaba de su relación con la comunidad) y la idea de libre albedrío que, ligada a la noción de corrupción humana, erigía la cuestión de una libertad específicamente individual. (HELLER, 1980, pág. 22)

<sup>13</sup> El ideal y la concepción abstracto-ideológico del hombre, así como el conflicto entre ambos , eran sin embargo unitarios en última instancia: en su interior se encontraba la unidad dogmática de todo el mundo cristiano. (HELLER, 1980, pág. 23)

sentido comunitário, não se criou um novo ideal unitário de homem, mas, ao contrário disso, surgiram vários ideais de homem. Estes representavam as imensas possibilidades e caminhos a serem seguidos por estes novos indivíduos para a construção do seu próprio destino. Podemos dizer que os vários ideais que iriam surgindo representavam também um sistema plural de valores morais – é o que podemos chamar de emancipação das personalidades humanas. Bloom percebeu, em *Hamlet* de Shakespeare, a emergência desse fenômeno como uma característica presente:

Hamlet possui uma fagulha que é seu princípio de individuação, uma identidade cuja prova de existência é a própria singularidade do discurso do personagem; não seria tanto o discurso, mas o léxico por ele empregado, a seleção cognitiva das palavras, uma escolha sempre impulsionada pela busca de liberdade, com relação a Elsenor, ao fantasma, ao mundo. (BLOOM,1998, pág.530)

A partir da referência acima podemos perceber a força da emancipação do personagem, em relação aos aspectos da sua existência que poderiam determinar os rumos do seu próprio destino. Na leitura acima, podemos perceber o desejo de liberdade do príncipe Hamlet, na tragédia de Shakespeare, principalmente quando fazemos ressalva ao fato deste personagem construir o seu próprio destino trágico, salvaguardando suas escolhas diante da corte de Elsenor ou mesmo da vontade do próprio espectro. É neste sentido que podemos compreender como as possibilidades do príncipe, em construir o seu próprio destino, eram inúmeras. Contudo, o que afirma a sua emancipação, no sentido de construir o seu destino trágico, é que este quis optar pelo seu projeto de vingança sobre o seu tio Cláudio, em meio a outras possibilidades, ainda que tal projeto pudesse trazer a destruição do trono da Dinamarca. Neste sentido, podemos refletir o significado do fato de que esta tragédia não foi determinada por uma ordem divina, como eram as epopeias e as tragédias gregas, mas, sobretudo, por uma escolha individual e consciente da ação humana.

O príncipe Hamlet, logo após o seu retorno ao castelo de Elsenor, devido à morte repentina do pai, recebe a notícia de seu amigo Horácio, de que o espectro do rei Hamlet tem aparecido para alguns guardas do castelo; e que, o próprio príncipe pôde ver tal aparição. O espectro, ao aparecer, fala ao príncipe Hamlet que foi assassinado por Cláudio, o seu irmão, que agora não só ocupa o trono da Dinamarca, mas também desposou Gertrudes como a sua esposa. Eis as palavras do espectro, em sua aparição para o príncipe.

Espectro- Foi assim que durante o meu sono, pela mão de um irmão, perdi ao mesmo tempo, a vida, a coroa, a rainha: ceifado em plena floração de



meus pecados, impiamente sem confissão, sem extrema unção, sem preparação, minhas contas por fazer e enviado à juízo com todas as minhas imperfeições em minha cabeça. (SHAKESPEARE, 1978, pág. 223)

Posteriormente, o espectro conta ao príncipe em que circunstância ocorreu o assassinato e pede a este que ele jure vingança contra Claudio. O príncipe jura a vingança para o espectro, todavia, Hamlet não fica subordinado às palavras do espectro, como se fosse manipulado por este, e se utilizando da experimentação passa mesmo a testá-lo. Como foi observado no capítulo anterior, o príncipe monta uma peça de teatro que é encenada para a corte, onde está representada a cena do assassinato do rei, conforme as palavras do espectro. É nesta peça que o príncipe consegue apanhar a consciência do rei, e assim também acaba, de uma maneira consciente e premeditada, testando a veracidade das palavras do espectro sobre o assassinato do seu pai, o rei Hamlet. O príncipe se mostra livre e emancipado em relação ao espectro; o que reforça a ideia de que o seu destino trágico é parte de uma escolha consciente, de uma autodeterminação.

Neste sentido, é válido lembrar que fado e destino, durante a Renascença, não significam a mesma coisa, ou mesmo não se encontram em uma relação de dependência. O primeiro denota uma inevitabilidade e uma irreversibilidade para as coisas do devir, e em alguns casos, atingindo o próprio divino. Portanto, neste contexto histórico dos começos da modernidade, só podemos fazer referência ao fado, quando direcionamos o nosso olhar ou para as práticas religiosas da teologia ou mesmo para a astrologia. Como o fado, o destino pode agora aplicar-se aos povos, grupos humanos e indivíduos em particular, porém, não indicava mais um discurso pré-determinado, e sim, um repertório de itinerários possíveis, podendo até representar casualidades, acidentes; o destino, todavia, não depende mais de nenhuma divindade para ser conduzido, nem mesmo de algo externo a uma autodeterminação dos sujeitos.

A partir de uma perspectiva de compreensão, podemos pensar numa diferença marcante que existe entre o personagem shakespeariano, príncipe Hamlet, que constrói o seu próprio destino trágico, e o personagem Ulisses da epopeia atribuída a Homero. Este personagem tem o seu destino conduzido pela sabedoria da deusa Palas Atena, de onde vem também a astúcia atribuída a tal personagem. Ao contrário de Ulisses, o destino de Hamlet é fruto de suas escolhas, de sua autodeterminação, ao ponto que a sua astúcia é fundamentada pela racionalidade e pela experimentação. Sobre essa característica de um destino aberto à construção dos homens nos começos da modernidade, Heller fez a seguinte reflexão sobre o período renascentista:

O destino se manifesta nos demais homens, nas combinações particulares destes junto ao movimento da sociedade, ao ciclo do tempo e coisas similares. Por este motivo o destino não está escrito de antemão e tampouco é teleológico. Não está já presente no momento de nascer, e sim que vai construindo-se.<sup>14</sup> (HELLER, 1980, p. 375. Tradução nossa)

Outro fato importante desta emancipação de Hamlet, no que diz respeito à construção do seu próprio destino, pode ser notado no fato do espectro ter se vingado do príncipe, por que este o desobedeceu. Hamlet promete ao espectro poupar a sua mãe da vingança, como era desejo do deste; mas o príncipe acaba por desobedecer, atraindo para si a ira do espectro: *“Mas de qualquer modo que realizares tua vingança não contamines teu espírito, nem deixe que tua alma trame qualquer coisa contra tua mãe”*. (SHAKESPEARE, 1978, pág. 224)

Hamlet, além de testar o espectro, também o desobedece, não poupando a sua mãe das injúrias, conforme o espectro desejava. Mostrando a sua liberdade e autonomia frente à vontade do espectro, Hamlet marca a sua autodeterminação, a sua capacidade de construir o seu próprio destino, ainda que de maneira trágica. Podemos concluir que a atitude de Hamlet vai fazer com que o espectro se vingue contra ele, mas o príncipe é livre e obedece a sua própria vontade.

Logo após o assassinato de Polônio, o espectro aparece para o príncipe no momento em que este conversa com sua mãe, entretanto a rainha não consegue ver o espectro, mas somente o príncipe o percebe, e esse fato reforça a ideia já veiculada no castelo de Elsenor, sobre a loucura de Hamlet. É a vingança do espectro sobre Hamlet, por este não ter poupado nem mesmo Gertrudes, como era de ordem do desejo do espectro.

Hamlet – Como! Olhai para lá! Veja como se afasta furtivamente! Meu pai. Com o traje que usava em vida! Vede! Está saindo agora pelo portal (Sai o espectro)  
Rainha – Pura invenção do teu espírito. O delírio é muito hábil nessas quiméricas criações! (SHAKESPEARE, 1978, pág. 277)

A partir dos vários exemplos citados acima, a respeito da maneira como o príncipe Hamlet compreende e constrói, ao mesmo tempo, a autodeterminação do seu próprio destino, podemos elucidar em que sentido essa compreensão é uma característica marcante da visão de mundo dos homens já presente nos começos da Modernidade; esta condição se torna mais clara ainda quando a comparamos com a compreensão que os antigos possuíam sobre o

---

<sup>14</sup> El destino se manifiesta em lós demás hombres,, en las combinaciones particulares de lós demás, em el movimiento de la sociedad, el ciclo del tiempo y cosas similares. Por este motivo el destino no esta ‘escrito de antemano’ y tampoco es teleológico. No está ya presente em el momento de nacer, sino que va haciéndose. (HELLER, 1980, pág. 375)

destino dos homens e dos deuses. No entanto, a despeito de todas as novidades anunciadas na compreensão do destino dos homens na modernidade, é necessário perceber, a partir da ideia de ambiguidade presente na visão de mundo dos homens, conforme foi desenvolvida neste estudo, como as manifestações embrionárias da modernidade conviveram lado a lado com as fortes heranças do período Medieval, caracterizando singularmente a sua visão de mundo. Estas heranças apareceram com frequência nos discursos dos personagens shakespearianos, principalmente dos trágicos.

Podemos dizer que a presença de tais heranças medievais na compreensão que os homens elaboravam sobre o mundo acabou por impor barreiras contra a emancipação e autodeterminação do indivíduo, naquele período histórico. E, conseqüentemente, a possibilidade deste construir o seu próprio destino pode ser relativizada em sua força pela existência desses elementos da cosmologia cristã. É neste sentido que falamos numa ideia de ambiguidade. Ambiguidade esta, que sendo uma característica singular dos começos da modernidade, apresenta-se como uma condição singular das mentalidades da época que atravessa a visão de mundo do homem Renascentista.

Jean Delemeau, no livro intitulado *História do medo no ocidente (1300-1800)*, percebeu a permanência desses elementos da cosmologia cristã, ao discutir o seu conceito de Renascença; principalmente quando tematizou a sua compreensão na existência da crença em uma humanidade envelhecida (característica marcante do cristianismo) e pronta para o juízo final. Essa compreensão afetou os começos da modernidade, fazendo com que os homens acreditassem que o final dos tempos estava próximo. Podemos dizer que esses medos escatológicos foram contemporâneos do surgimento do mundo moderno. Pois, foi justamente no período renascentista que a crença no final dos tempos mais se apoderou da imaginação dos homens; ultrapassando mesmo o ano mil da Idade Média.

Para o nosso autor, as constantes desgraças que provocaram medos sucessivos nas mentalidades dos homens do Ocidente (os vários ciclos de peste negra, as Cruzadas, a grande Guerra dos Cem Anos, a Reforma Protestante, as várias heresias, etc.), na transição do mundo medieval para a modernidade, fizeram da Europa uma região angustiada com a crença no final dos tempos que estava próximo, e com a espera de um deus vingador que iria separar o joio do trigo, ao deparar com a humanidade envelhecida.

A partir do livro de Delemeau (1989), podemos compreender que tais crenças tiveram uma difusão muito maior nos países protestantes do que nos católicos. Isso se deu em virtude dos países protestantes interpretarem a corrupção da estrutura terrena oficial, a Igreja Romana, como um sinal do fim dos tempos. Essa crença ia fortalecendo, por sua vez, a

expansão dos medos escatológicos, através de pregadores, do teatro religioso, ou mesmo por meio da imprensa, que neste período teve a sua primeira manifestação social significativa justamente com a divulgação das teses de Martinho Lutero. É significativo esse fato de a apologia ao final dos tempos ter se difundido mais nas regiões protestantes da Europa do que nas católicas: Isto explica, em certo sentido, o fato do teatro de Shakespeare estar repleto de tais referências ao juízo final.

Delemeau (1989) observou, em sua obra, o quanto esta difusão dos medos escatológicos foi característica marcante da Inglaterra da Renascença. Esta difusão estava, sobretudo, fomentada e alimentada por questões de disputas políticas, e nestas, os reformadores protestantes constantemente identificavam o papa como sendo o anticristo, e a Igreja Católica, a grande prostituta. É certo, por outro lado, que nas regiões católicas, tais crenças tiveram menos impacto. Na passagem abaixo, o referido autor constrói uma leitura significativa da entrada dos medos escatológicos em áreas protestantes, como a Inglaterra e a Escócia.

O protestantismo, implantando-se na Inglaterra e na Escócia, trouxe com ele a literatura apocalíptica do continente e reforçou as inquietações escatológicas [...] Milenarismo radical e moderado e crença em um fim iminente do mundo somaram-se na Inglaterra no final do sec XVI para criar ali uma atmosfera saturada de escatologia. [...] Na época da guerra civil, a queda do trono e a multiplicação das seitas na Inglaterra pareceram a inúmeros teólogos pessimistas as provas definitivas de que o demônio estava solto e o retorno de cristo jamais poderia tardar. (DELEMEAU, 1989, pág. 237)

Esta crença numa humanidade envelhecida e num final dos tempos que estava próximo, fortemente difundida na Inglaterra dos começos da Modernidade, foi característica marcante do teatro de Shakespeare. Neste sentido, podemos dizer que, ao lado de toda a racionalidade, experimentação e autodeterminação do personagem Hamlet para compreender e construir o seu destino, ainda tinha lugar a crença na compreensão de um destino humano preestabelecido, determinado, próprio da cosmologia cristã que conviveu lado a lado com uma embrionária emancipação do indivíduo na construção do seu próprio destino. O príncipe Hamlet, tão emancipado e racional, não consegue cometer o suicídio, ainda que indignado com a morte prematura do pai e com o casamento de sua mãe com o seu tio, ele teme que este ato impeça sua entrada no paraíso. A sua liberdade encontra o limite da sua condição justamente na proibição que o cristianismo faz do suicídio. Segue Hamlet: "*Oh! Se esta sólida, completamente sólida carne pudesse ser derretida e dissolvida num orvalho! Por que o eterno fixou suas leis contra o suicídio?*" (SHAKESPEARE, 1978, pág. 210)

E válido ressaltar que, neste momento da peça em que Hamlet deseja morrer, mas não possui coragem de cometer o suicídio porque teme não alcançar o paraíso, o espectro do pai ainda não havia aparecido para o príncipe. Quando este aparece para Hamlet, o príncipe encontra uma justificativa para continuar a viver; o que fazia referência ao seu projeto de vingança. Mas, antes disso, Hamlet deseja a morte, chega mesmo a questionar os dogmas cristãos, mas não é livre o suficiente para tirar a sua própria vida. Ao mesmo tempo, podemos lembrar que, após apanhar a consciência do rei com a peça de teatro a Ratoeira, e testar a veracidade da história do espectro, Hamlet pôde levar a cabo o seu projeto de vingança. Ao se dirigir aos aposentos de Cláudio, encontra o rei vulnerável, recolhido em orações e pronto para ser morto.

Mas, o que se sucede é que o príncipe desiste de matá-lo, justamente por medo de mandar o assassino do pai direto para o paraíso, por este se encontrar num momento de pureza. Hamlet acreditava que deveria matá-lo numa situação em que o rei estivesse no deleite do pecado, para que a sua alma fosse mandada diretamente para o inferno e a sua vingança pudesse ser completa. Por este exemplo, podemos perceber que existia uma força grande dos valores medievais presentes na visão de mundo dos homens do Renascimento. E a presença destes valores, associada às características do mundo moderno, formaram nesse homem uma visão de mundo ambígua.

Sobre o alcance dessa crença em uma humanidade envelhecida, que se difundiu na Inglaterra renascentista, podemos fazer alusão ao fato de que boa parte dos personagens da tragédia *Hamlet* faz algum tipo de referência ao final dos tempos denunciando a presença dessa herança medieval nos começos da modernidade. O príncipe Hamlet faz referência varias vezes durante toda obra aos medos escatológicos. Horácio e os guardas também fazem tal apologia ao final dos tempos. Ofélia, Polônio e Gertrudes assumem também a crença numa humanidade que já tinha vivido boa parte de sua vida e se encontrava madura para o juízo final. Podemos dizer que o imaginário do final dos tempos era vivenciado no cotidiano inglês vivido por Shakespeare e foi bastante retratado em seus personagens.

Reforçando essa reflexão sobre o dramaturgo e sobre a difusão dos medos escatológicos em seu tempo de vida, podemos lembrar aqui, como passagem da obra que contribui para o entendimento de tais reflexões, um diálogo do quinto ato, que reflete o quanto a crença no final dos tempos estava difundida nos setores mais variados daquela sociedade. Shakespeare consegue retratar com clareza a situação das pessoas comuns que possuem voz e personalidade, justificando assim a ideia de Bloom, de que aquele teria inventado os humanos (pois os dramaturgos do passado falavam apenas dos nobres e pessoas

ilustres, enquanto Shakespeare costumava retratar também as pessoas comuns, suas personalidades). Este diálogo abaixo ocorre no momento em que os coveiros estão cavando a sepultura de Ofélia e questionam se ela, por ter cometido o suicídio, mereceria as honras estabelecidas:

*Primeiro coveiro* - Quem fez construções mais sólidas do que o engenheiro, o pedreiro e o carpinteiro?

*Segundo coveiro* - O que faz forcas, porque tal armação sobrevive a mil inquilinos.

*Primeiro coveiro* - Por minha fé, estou gostando de tua inteligência. A força não é má; mas, por que não é má? Não é má para aqueles que não são maus. E tu serás mau se disseres que a força é mais sólida do que a igreja. Ergo a força não é má para ti. Mas vamos de novo.

*Segundo coveiro* - Quem foi que construiu mais solidamente do que o pedreiro: o engenheiro e o carpinteiro?

*Primeiro coveiro* - Sim, diz-me e sai desta.

*Segundo coveiro* - Espera um pouco e te direi.

*Primeiro coveiro* - Vamos ver.

*Segundo coveiro* - Pela missa! Nada sei!

*Primeiro coveiro* - Não atormentes mais teu cérebro por causa disso, pois teu asno empacado não mudará de passo com pancada. Quando te fizerem a pergunta outra vez, responderás: o coveiro. A casa que ele constrói dura até o dia do juízo final [...] (SHAKESPEARE, 1978, p 303)

A passagem acima mostra o quanto eram difundidos, por toda a sociedade, os medos escatológicos. E estes colocavam vários entraves à racionalidade, experimentação e autodeterminação dos homens, no sentido em que estes já ensaiavam a construção do seu próprio destino. Neste sentido, podemos compreender que a visão de mundo dos homens do Renascimento cultural era caracterizada, também, por essa ideia de ambiguidade. Ambiguidades reveladas na existência de valores culturais modernos e medievos, que conviviam conflituosamente nas mentalidades dos homens do período, marcando suas singularidades históricas.

## 5 CONCLUSÃO

O presente trabalho procurou discutir uma teorização da palavra *ambiguidade* para compreender em que sentido essa palavra, transformada em conceito, pode se tornar inteligível para refletirmos a visão de mundo dos homens dos começos da modernidade. Neste sentido, fazemos referência à palavra *ambiguidade* como sendo uma marca característica das mentalidades dos homens dos começos da Idade Moderna. As mentalidades de uma época podem ser compreendidas como aquelas características mais gerais que marcaram a singularidade de um período, da maneira como os homens compreendiam a época, e ao mesmo tempo de como esses traços eram caracterizadores da historicidade de um determinado momento histórico. A partir dessa leitura, podemos falar de como os homens de um determinado tempo e espaço partilham traços que são comuns àquele período, e que estes determinam de certa maneira as representações que eles construíam do mundo.

Podemos dizer que, com o processo de teorização da referida palavra, procuramos desenvolver a compreensão de que, na maneira como os homens do Renascimento Cultural representaram uma leitura do mundo em que viviam, estavam presentes em sua visão de mundo tanto valores culturais que são característicos da cultura medieval, bem como, valores culturais originários do desenvolvimento da própria modernidade. E, é a convivência de valores culturais de períodos históricos distintos que permitem falar da noção de *ambiguidade* como sendo uma marca característica das mentalidades da época renascentista. É válido ressaltar o fato de que essa convivência entre tais valores, na maioria das vezes, teve um efeito conflituoso e acentuado de contradições.

Concluimos, neste estudo, que a noção de *ambiguidade* pode ser percebida em várias realidades da Europa, no sentido em que estas contradições entre valores culturais distintos marcaram a visão de mundo de muitos pensadores do período, independentemente das regiões do Ocidente em que se encontravam. É neste sentido que podemos falar de uma noção de *ambiguidade* que se apresentava como uma característica das mentalidades dos homens do período. Isto porque, de alguma maneira, vários pensadores perceberam esse período como um limiar, ou mesmo um divisor de águas entre dois momentos distintos. E sendo assim, podemos de certa forma perceber o quanto essa noção é universalizável, no sentido de que, nos começos da modernidade, era comum aos homens perceber o mundo a partir da representação dos valores culturais medievais e dos valores culturais de uma modernidade em gestação.

A despeito das possibilidades de universalização da teorização da palavra ambigüidade, como forma de ler o período, o presente trabalho procurou refletir de forma mais focada, um exemplo da realidade inglesa do período. Pois, em se tratando das ambigüidades e, em certo sentido, das contradições que marcaram a visão de mundo dos homens, essas características se tornaram mais acentuadas e, por sua vez, muito mais nítidas na Inglaterra do que em qualquer outra região da Europa Ocidental do período. Naquela região, como lembra Heller (1980), as contradições, o choque cultural entre os valores medievais e modernos em gestação, foram muito mais nítidos, justamente porque esta região desenvolveu com mais intensidade as condições adequadas para uma significativa expansão do modo de produção capitalista. Portanto, onde esse modo de produção se desenvolveu primeiro, as contradições entre valores culturais distintos se revelaram mais acentuadas.

Seguindo esse raciocínio da referida autora, a presente dissertação procurou pensar uma leitura dessa noção de ambigüidade que se fez presente na forma como Shakespeare representou a sua visão de mundo na construção da tragédia Hamlet, enfocando, sobretudo, o personagem príncipe; refletindo a maneira ambígua como este representa a existência. A partir dessa análise foi possível concluir que, na visão de mundo do personagem, pode ser caracterizada essa noção de ambigüidade no sentido em que este percebia a sua realidade a partir de uma ótica ao mesmo tempo moderna e medieval; sendo impossível situá-lo apenas em um desses momentos históricos distintos.

Construindo nossa leitura foi possível compreender que o personagem representava um dinamismo característico da modernidade. Esse dinamismo se fortaleceu com a desintegração, ou mesmo com o enfraquecimento do sentido comunitário que levava os homens a uma busca incessante por uma vida comunitária, onde a coletividade falava sempre mais alto do que a individuação do sujeito. Vimos, por meio desse personagem, que a racionalidade, a experimentação como fundamento direto dessa mesma racionalidade, características tão comuns na posterior modernidade, já se encontrava de maneira acentuada na visão de mundo do personagem.

Essas características representavam a quebra de um ideal unitário de homem, que só realizava sua felicidade e existência no seio de uma comunidade – como era o caso das comunidades ditas naturais da Antigüidade, com o seu sentido comunitário determinado pelo nascimento ou mesmo do sentido comunitário das comunidades abertas à escolha dos homens, que foram características marcantes da filosofia Helenística e das comunidades medievais. Em ambos os momentos históricos, o sentido comunitário deixou de ser determinado de forma natural pelo nascimento e passou a ser fruto da escolha dos indivíduos.



Por outro lado, na análise que fazemos de Hamlet, esse sentido comunitário aparece em segundo plano. Contudo, o que marca a ambiguidade de sua visão de mundo é, entre outras coisas, o fato de que este personagem, de característica dinâmica, não havia ainda desenvolvido a razão e a experimentação dessa racionalidade, ao ponto de se livrar radicalmente dos valores do teocentrismo cristão.

Isto porque, em momentos cruciais do drama, o príncipe Hamlet se mostra atraído pela crença de uma explicação de mundo baseada na superstição do teocentrismo medieval. Essa característica de sua visão de mundo denuncia a ambiguidade que a caracteriza. E neste sentido, podemos dizer que de uma maneira passível de universalização, essa é uma marca das mentalidades dos homens do período. E que, de alguma maneira, tais homens têm a sua visão de mundo afetada por essa característica. Portanto, afirmamos a conclusão de que nos começos da modernidade a permanência dos valores medievais, associados às manifestações embrionárias da modernidade, marcava as mentalidades da época, a partir de uma representação ambígua do mundo.

Concluimos também, neste estudo, que o dinamismo dos homens do período, caracterizado pela racionalidade e pela experimentação como um fundamento essencial dessa mesma racionalidade, e ao mesmo tempo denunciado no enfraquecimento do sentido comunitário, significou para os homens do período uma autodeterminação histórica condicionada às suas próprias escolhas. Numa análise do personagem Hamlet, foi possível concluir que o seu dinamismo representava ao mesmo tempo a possibilidade de construção do seu próprio destino. Numa comparação com personagens da mitologia grega, imortalizados nas epopeias e nas peças de teatro, onde o sentido comunitário era a fonte de realização dos homens, a compreensão que estes possuíam do destino era fatalista. Homens e deuses já se encontravam com o destino determinado de antemão, como algo externo e independente da vontade destes.

Com Hamlet pudemos perceber o contrário. Com o dinamismo do personagem que representava a versatilidade da frouxidão das relações sociais do período foi possível constatar que o príncipe Hamlet se utilizou de sua autodeterminação para construir o seu próprio destino trágico. Isso é passível de compreensão quando chegamos à conclusão de que o referido personagem possuía uma gama de possibilidades, por meio das quais poderia construir o seu destino. Entre tantos caminhos possíveis, este escolheu a vingança contra seu tio Claudio, assassino do seu pai, o rei Hamlet. Podemos até lembrar que esse destino trágico escolhido pelo príncipe foi impulsionado pela aparição do espectro, mas é necessário que se diga que hora nenhuma o príncipe foi influenciado pelo espectro, se entendemos a influência

como ausência de percepção crítica diante da ação do influenciador. Pelo contrário, Hamlet se utiliza da sua racionalidade baseada na experimentação para testar a veracidade da história contada pelo espectro. O príncipe testa o espectro e também os limites da sua própria racionalidade, antes de levar a cabo o seu projeto de vingança.

Concluimos também que, uma vez que as ambiguidades marcam caracteristicamente as mentalidades dos homens do período, orientando a visão de mundo destes, a partir desse conflito entre os valores culturais da modernidade e da idade média, podemos dizer que a autodeterminação que Hamlet realiza na construção do seu próprio destino tem, na superstição medieval, os limites de sua realização. Isto porque, são estas mesmas superstições que impedem o personagem de levar a cabo o seu projeto de vingança; justamente no momento mais oportuno da trama, como observamos no capítulo anterior. Hamlet deixa de ferir mortalmente o tio porque teme mandá-lo naquele momento diretamente para o céu, e não para o inferno, onde seria de fato realizada com sucesso a sua vingança.

Concluimos, portanto, que o Renascimento Cultural pode ser compreendido como sendo o marco inicial dos começos da modernidade. E sendo os começos dessa forma de compreender a realidade, bem como de atuar nela, algumas das suas manifestações culturais mais características – o dinamismo e versatilidade das relações humanas, a racionalidade e a experimentação, a autodeterminação dos sujeitos – foram marcadas por uma visão de mundo ambígua; resultante dos conflitos culturais entre as cosmologias cristãs e modernas.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

ARISTÓTELES. **Política**. Brasília, UnB, 1994a.

\_\_\_\_\_. **Ética a Nicômacos**. Brasília: UnB, 1994b.

\_\_\_\_\_. **Poética**. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1995.

BAKHTIN, Mikhail. **Cultura Popular Na Idade Média e no Renascimento: O contexto de Rabelais**. São Paulo: HUCITEC, 1993.

BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

\_\_\_\_\_. **A economia das Trocas Simbólicas**. São Paulo, Perspectiva, 2009. (Coleção Estudos)

BURCKHARDT, Jacob. **A Cultura do Renascimento na Itália**. Brasília: Ed. Unb, 1991.

CASSIRER, Ernst. **Indivíduo y cosmos en la Filosofia dei renacimiento**. Buenos Aires: Emecé Editores, 1951.

DELEMEAUX, Jean. **História do Medo no Ocidente 1300-1800: uma cidade sitiada**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

DESCARTES, René **Meditações Metafísicas**. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

DUMONT, Louis. **O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna**. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

ELIAS, Norbert. **O Processo Civilizador: uma história dos costumes**. Vol 1. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

ÉSQUILO. Prometeu Acorrentado/Ésquilo. Ajax/Sófocles. Alceste/Eurípedes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

\_\_\_\_\_. **Oréstia: Agaraêmnon, Coéforas, Eumênides**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

EURÍPEDES. **Hipólito**. Brasília. UNB, 1997.

\_\_\_\_\_. **Medeia, Hipólito, As Troianas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método**. Rio de Janeiro: Vozes, 1997.

\_\_\_\_\_. **O Problema da Consciência Histórica**. Rio de Janeiro: FGV, 2003.

GINZBURG, Carlo. **O Queijo e os Vermes**. São Paulo. Companhia das Letras, 1987.

HAUSER, Arnold. **História Social da Arte e da Literatura**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

HELLER, Agnes. **El hombre Del renacimiento**. Barcelona: Ed. 62, 1980.

\_\_\_\_\_. **O Cotidiano e a História**. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

HOMERO. **Ilíada**. Guarulhos-SP: Germape, 2003a.

\_\_\_\_\_. **Odisséia**. São Paulo: Nova cultural, 2003b.

HONAN, Park. **Shakespeare: Uma vida**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

JAEGER, Werner. **Paidéia: a formação do homem grego**. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

KOSELLECK, Reinhart. **Uma História dos Conceitos: problemas teóricos e práticos**. Rio de Janeiro: Puc, 1992.

LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. Campinas: Ed. Unicamp, 1992

MAQUIAVEL, Nicolau. **O Príncipe**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

PLATÃO. **Apologia de Sócrates – Críton**. Brasília: UnB, 1997.

\_\_\_\_\_. **República**. Belém: Ed. UFPA. 2005.

RENAUT, Alain. **O indivíduo**. Reflexão acerca da filosofia do sujeito. Trad. de Helena Gaidano. Rio de Janeiro: Difel, 1998.

SEVCENKO, Nicolau. **O Renascimento**. São Paulo: Atual, 1994.

SHAKESPEARE, William. **Romeu e Julieta; Macbeth; Hamlet, príncipe da Dinamarca; Otelo, o Mouro de Veneza**. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

SÓFOCLES. **A Trilogia Tebana: Édipo Rei, Édipo em Colono, Antígona**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1989.

VAN ACKER, Maria Teresa Viana. **Renascimento e Humanismo: o homem e o mundo europeu do século XIV ao século XVI**. São Paulo: Atual, 1992.

WOORTMANN, Klaas. **Religião e ciência no Renascimento**. Brasília: Ed. Universitária, 1997.