

**Como a Renascença Ausente Tornou-se o Barroco em Castela
(E Por que Isto Deveria Nos Importar)**

Hans Ulrich Gumbrecht
Stanford University
Estados Unidos

Abstract: From the point of view of political history [as Machiavelli had well understood], no European society became “modern” earlier than that of Castile and Aragón. This had to do with a comparatively early emergence of roles of “Subjectivity” in those kingdoms. But different from Italy, above all, and later on from Germany, the emergence of Subjectivity in Castile and Aragón did not go along with a programmatic revision of social and “scientific” knowledge [proof being that the “rediscovery of classical Antiquity” always remained a secondary concern in Spain]. As a consequence [and as, for example, the basic structure of the Picaresque novel shows], two worlds and spheres of action, that of – modern – politics and that of – a very conservative – religious and cultural life, were kept strictly apart. But while this separation was also experienced as a dimension of potential strategic manoeuvring, it would increasingly turn into a new conception of life and of the universe, into an intellectual practice of oscillation between two different ontological realms, during the 17th century, yielding what we have come to call “Golden Age culture” or “Spanish Baroque” [think of the “play between different worlds” in Cervantes’ “Quijote” or of Calderón’s “Gran teatro del mundo”]. Taking place between the late 15th and the mid 17th centuries, this eccentric story offers a different and particularly complex understanding of the period concepts “Renaissance” and “Baroque.”

Key-Words: Emergence of Subjectivity; Political, Religious and Cultural Life; Absent Renaissance as Baroque in Castile.

Resumo: Do ponto de vista da história política [como Maquiavel muito bem entendera], nenhuma sociedade Europeia tornou-se “moderna” antes que a de Castela e Aragão. Isso tinha a ver com um surgimento comparativamente precoce dos papéis da ‘Subjetividade’ nesses reinos. Mas, diferentemente da Itália, sobretudo, e mais tarde na Alemanha, o surgimento da Subjetividade em Castela e Aragão não acreditava numa revisão programática do conhecimento

238

*Como a Renascença
Ausente Tornou-se o
Barroco em Castela*

Hans
Ulrich
Gumbrecht

social e “científico” [prova de que a “redescoberta da Antiguidade Clássica” sempre permaneceu uma preocupação secundária na Espanha]. Como consequência [e como, por exemplo, a estrutura básica do romance picaresco mostra], dois mundos e esferas da ação, o da política – moderna – e o da vida cultural e religiosa – muito conservadora foram mantidos estritamente separados. Mas, enquanto que essa separação era também experienciada como uma dimensão de manobra estratégica potencial, isso se tornaria crescentemente numa nova concepção de vida e de universo, numa prática intelectual de oscilação entre dois domínios ontológicos, durante os séculos XVI, produzindo o que viríamos a chamar de “cultura de Idade de Ouro” ou “Barroco Espanhol” [pensem na “peça entre mundos diferentes” no *Dom Quixote* de Cervantes e no “Grande Teatro do Mundo” de Calderón]. Acontecendo entre o final do século XV e a metade do século XVII, essa estória excêntrica oferece uma compreensão diferente e particularmente complexa dos conceitos dos períodos “Renascença” e “Barroco”.

Palavras-Chave: Surgimento da Subjetividade; Vida Política, Religiosa e Cultural; Renascença Ausente como Barroco em Costela.

Repensar e analisar o nosso presente a partir de uma perspectiva mais recente, baseada num ponto de vista inovador do período histórico que chamamos de “Renascença”, parece ser a pauta deste colóquio – e é desnecessário dizer que, se a confrontação com uma nova imagem da Renascença tem o potencial de mudar o modo como vemos e pensamos o presente, então esta mesma confrontação também desenvolverá os modos pelos quais compreendemos a Renascença e a Primeira Modernidade.

Duas coisas, acredito, são notáveis com relação ao projeto que nos aproximou. Em primeiro lugar, a pauta aparenta ser bastante excepcional dentro do ambiente intelectual contemporâneo, que se tornou muito cético acerca das possibilidades de “aprender com o passado”. No entanto, o que nos traz aqui, suponho, é menos aprender “lições substanciais” de mundos passados do que usar a imersão no passado como fonte de nossa imaginação conceitual. Em segundo lugar, o período histórico preferencial, que usamos como contraste e como ferramenta para o nosso entendimento da atualidade é o Iluminismo e não a Renascença. Agora, a substituição sugerida pode muito bem ser motivada pela impressão (ou talvez fosse melhor dizer: pela “aposta”) de que uma reconsideração da Renascença pode nos oferecer uma visão mais precisa, uma

noção mais “Nietzschiana” da racionalidade, liberta de muitas conotações Iluministas com suas, às vezes, insuportáveis boas intenções, como uma imagem demasiadamente otimista da humanidade, uma ideologia de progresso, com frequência, autocongratatória e uma tendência a produzir tons de argumentação pedagógicos (para não falar de tons de “sermonista”).

No contexto desta abordagem primária duplamente excêntrica, talvez surja como uma surpresa que, com tantos diferentes contextos nacionais disponíveis, eu queira concentrar-me na Renascença da Espanha ou, mais precisamente, na cultura de Castela dos séculos XV, XVI e XVII. Não há nem há muito de um “re-nascimento” dos conhecimentos clássicos grego e romano a ser encontrado na Península Ibérica, como nem tenho qualquer ambição apologética de provar o contrário, isto é, que Castela, como qualquer outra cultura ocidental “respeitável”, desenvolveu amplamente no período Renascentista. Pelo contrário, quero focalizar – a partir de uma distância de abstração “hegeliana” não ideológica – na (quase) inexistente Renascença de Castela, porque acredito que a própria ausência de uma cultura que mereça o nome de “Renascimento”, que o contraste com esse vazio possa produzir, quando comparado a outras situações regionais (ou “nacionais”), e que sua principal consequência histórica, ou seja, o surgimento de uma cultura Barroca particularmente impressionante em Castela nos ajudarão a entender algumas coisas acerca da natureza da racionalidade moderna que não teríamos acesso de outro modo. A fim de atingir este ponto, perseguirei as três seguintes questões: Quais são, exatamente, os sintomas da ausência de “Renascimento” em Castela? O que podemos aprender com este caso excêntrico para o grande contexto da Primeira Modernidade europeia? Como, finalmente, podem nossas intuições sobre a Primeira Modernidade castelhana e, partindo daí, sobre a Primeira Modernidade europeia nos ajudar a ver a atualidade de uma maneira mais complexa?

[1]

Em parte, pelo menos enquanto resultado pelo predomínio da cultura Islâmica durante os séculos medievais, não havia muito conhecimento substancial das letras antigas grega e romana disponível para ser reciclada e “renascida” na Península Ibérica. Estudiosos competentes e autores, como o gramático Nebrija, no século XVI, foram uma rara exceção na Espanha, enquanto que, muito mais frequentemente, a escassez das

letras “clássicas” e sua aprendizagem se tornavam motivo de chacota nos círculos eruditos da França e, sobretudo, na Itália. Apesar desta gritante falta de erudição Renascentista, o Reino de Castela (em particular durante o reinado dos monarcas católicos, que se estendeu do final do século XV até o início do século XVI) se tornou o primeiro “Estado Moderno” no seu sentido próprio. Isto não é apenas um julgamento de historiadores, mas foi a impressão dominante entre os contemporâneos de Fernando de Aragón e Isabel de Castilla. Quando Nicolau Maquiavel perguntou-se, no capítulo XXI, de “O Príncipe”, se havia algum político de seu tempo que viveu segundo a imagem normativa que esboçara, ele apontou, sem qualquer hesitação ou ambiguidade, Fernando de Aragón, e o fez por duas razões muito interessantes (talvez mesmo surpreendentes).

Em primeiro lugar, Maquiavel acreditava que Fernando era o único político de seu tempo capaz de usar a “religião como um manto, usado para esconder suas intenções”. Algo similar, acrescentou, era verdadeiro com relação à velocidade com a qual Fernando realizava todas as ações militares – velocidade esta que parecia confundir seus inimigos. Podemos ver que o que fez Fernando um político distintamente moderno, aos olhos de Maquiavel, foi a capacidade de usar o seu corpo e o lado físico de suas ações no sentido de manter todos os tipos de intenções e estratégias escondidas. Isto, como tentarei explicar, pressupunha um estado de espírito que, hoje, tentamos associar com o aparecimento da subjetividade moderna. E há ainda muitas outras anedotas, do reinado dos monarcas católicos, que poderíamos chamar de “Barrocas”, ilustrando as razões da admiração de Maquiavel, mesmo sem ser explicitamente mencionado no seu tratado. Quando, por exemplo, Colombo apresentou ao casal real seu projeto pela primeira vez, de encontrar, supostamente, um novo caminho mais curto para as Índias, eles receberam a consultoria especializada de seus assessores, ou seja, que a conjectura de Colombo estava baseada em cálculos errôneos. Mas assim que a rainha, no início da década de 1490, recebeu proventos inesperados, decidiu que o potencial de ganho da – improvável, mas, em sua visão, não completamente impossível – descoberta seria considerável o bastante para justificar o risco de fracasso ou de investimento perdido. Esse “risco calculado”, como uma figura específica do julgamento da subjetividade, era outra configuração da mente e da ação destinada a tornar-se decisiva nas políticas modernas.

Agora, o que acredito que fez a situação de Castela ser profundamente diferente da cultura moderna em outros contextos europeus foi a separação estrita desse julgamento e desse comportamento segundo o sujeito frente às dimensões simbólicas e, sobretudo, religiosas da sociedade. Desde o Concílio de Trento, em meados do século XVI, a coroa espanhola e até mesmo (se o conceito não for anacrônico) toda a nação espanhola, deliberada e programaticamente, entendeu sua missão cosmológica (em vez de “histórica”) de mentir em defesa da doutrina tradicional e das instituições da cristandade contra a ascensão do protestantismo e de seus aliados. Com consequências infalíveis, essa determinação coletiva foi mantida a certa distância do desenvolvimento da cultura da práxis temática. O gênero literário do romance picaresco, que, primeiramente, articulou-se de modo emblemático durante os anos posteriores ao Concílio de Trento, era claramente inspirado numa nova forma de vida, capaz de oscilar entre duas esferas institucionais e existenciais distintas. Por um lado, Lazarillo de Tormes, o primeiro herói a intitular o picaresco, consegue sobreviver, revirando situações cotidianas, aproveitando-as para a sua vantagem material, muitas vezes, com um cinismo brutal e cruel, negligenciando todas as formas sociais e religiosas de comportamento. Mas, por outro, de modo bastante parecido com Fernando de Aragón nas suas ações militares e políticas, ele é capaz de esconder suas metas e ambições subjetivas debaixo de um “manto”, de um comportamento obediente às regras. Em plena consciência da aposta implicada, Lazarillo se casa e, desta maneira, dá legitimidade à concubina de um arcebispo, porque esta situação (potencialmente humilhante) lhe confere a proteção e o apoio da hierarquia eclesiástica.

Por tudo que sabemos, o texto anônimo do primeiro romance picaresco foi muito bem sucedido em tornar essa situação transparente a seus leitores, sem mencionar explicitamente (pelo menos na versão original do texto) o que eles supunham descobrir como a “verdade” da vida de Lazarillo, por trás do seu discurso autobiográfico traiçoeiro (e ligeiramente desleal). O que podemos descobrir neste gênero, com admiração e divertimento estético, é um reflexo e uma ressonância da competência histórica cotidiana para se deslocar entre mundos diferentes, entre o mundo simbólico da Igreja e da religião, por um lado, e, por outro, o mais inescrupuloso mundo de interesses subjetivos. Todo romance picaresco nos mostra como cada uma destas duas

dimensões, quando em contato uma com a outra, desiludem-se e desfazem-se mutuamente.

Enquanto Lazarillo cuida de seu próprio interesse, está em completa negação de todas as normas religiosas; mas quando desempenha seu papel de fantoche dentro do mundo da Igreja, é obrigado a pôr entre parênteses seu interesse individual. Há um par contemporâneo de conceitos, conceitos de “engano” e “desengano”, que capturam esta tensão específica.

Sem dúvida alguma, a Primeira Modernidade e, especificamente, a separação espanhola entre um mundo prático “subjetivo” e um mundo simbólico “objetivo” foram as bases (muito negligenciadas) da qual a poderosa tensão ontológica entre a realidade imanente e a realidade transcendental, que chamamos de “Barroco”, surgiu e começou se propagar por toda a Europa. Foi o quadro cultural que fez a cultura espanhola, por assim dizer, famosa mundialmente – e isso foi fundamental para a sua “Século de Ouro”. Talvez o recurso estético do Barroco e sua complexidade filosófica potencial jamais tenham sido mais desenvolvidas do que no “Gran teatro del mundo”, de Pedro Calderón. Mas a grandiosa justaposição da imanência e da transcendência que formou esta peça e que se tornou constitutiva da cultura Barroca em geral, também implicou uma limitação inerente específica. Assim como na sua oscilação, os diferentes mundos do herói picaresco desfazem um ao outro, a imanência e a transcendência barroca tornaram-se, mutuamente, limitadoras em sua justaposição. O pensamento filosófico, por exemplo, somente pôde florescer em Castela sob a condição de que fosse encenado como teologia, enquanto a compreensão estática do mundo como criação divina, como uma criação com valores específicos e estáveis anexados a todos os tipos de fenômenos, talvez tenha sido a razão pela qual os administradores da coroa espanhola, com consequências devastadoras de longo prazo, nunca entenderam a autorreflexividade de metais preciosos (e de dinheiro) e, assim, os perigosos mecanismos da inflação.

[2]

O que temos visto até agora, através do excêntrico caso da Primeira Modernidade de Castela, e o que poderíamos, facilmente, complementar com mais evidência histórica é a compreensão de que a emergência da racionalidade pós-medieval

não – pelo menos não primariamente – dependeu do “renascimento” (ou do redescobrimento) das letras clássicas, por mais proeminente que este efeito tenha se tornado, na nossa visão das culturas da Primeira Modernidade, fora da Espanha. Muito mais fundamental era um novo tipo de autorreferência humana, aquela passamos a chamar de “condição subjetiva” [*subjecthood*], em que os pensadores da Primeira Modernidade podiam conceber a si mesmos como observadores exteriores puramente espirituais do mundo material que acreditavam descobrir “profundos” significados “embaixo” ou “atrás” da “superfície puramente material” do mundo dos objetos. Com o corpo humano sendo visto como pertencente a este mundo dos objetos, também se tornou possível inverter o processo de interpretação (ou seja, o descobrimento do significado “por trás” da matéria) e usar o corpo como uma tela por trás da qual se podem esconder intenções e pensamentos. Esta, pelo menos de acordo com Maquiavel, era uma das características mais salientes do novo tipo de racionalidade. Mas é difícil, se não impossível, dizer de onde esta nova cultura da subjetividade (ou da “Metafísica”, isto é, daquilo que “vai além da dimensão puramente material”) vem. Muito provavelmente, emergiu em reação a uma complexidade dramaticamente crescente da Primeira Modernidade. Mas enquanto explicações deste tipo têm uma tendência inevitável de parecerem tautológicas, a situação castelhana, pelo menos, torna claro que a subjetividade não era um legado da Antiguidade Clássica.

Do mesmo modo, a cultura castelhana da Primeira Modernidade mostra como uma nova construção de tempo não dependeu, exclusivamente, de uma relação alterada entre o presente e o passado clássico remoto, um relacionamento em que o passado clássico estava fadado a se tornar normativo para o presente. Pelo contrário, a construção temporal típica da Primeira Modernidade, na Espanha, continuou a se moldar, principalmente, contra a ameaça do futuro, que, em princípio, parecia ser inacessível. No lado do passado, contudo, a posição de sujeito emergente permitiu uma atitude mais seletiva, uma atitude que não, necessariamente, daria preferência aos mundos da Grécia e de Roma. Por enquanto, nos tempos medievais, qualquer conhecimento do passado pareceria conter lições valiosas, a perspectiva temporal da Primeira Modernidade, predominante em Castela, era de seleção e escolha, que, frequentemente, incluía e, portanto, afirmava memórias dos tempos medievais imediatamente anteriores. Em terceiro lugar, depois do aparecimento da subjetividade e

da sua nova relação com o passado, o que talvez caracteriza a Primeira Modernidade em Castela, mais do que qualquer outra característica, é aquele estrito isolamento e limitação mútuas de influência entre imanência e transcendência. Nem todo tipo de conhecimento estava aberto à revisão a partir da perspectiva do sujeito durante os séculos XIV e XV em Castela, e essa limitação nos lembra que também em outros contextos culturais, os projetos Iluministas plenamente desdobrados foram muito mais lentos no seu aparecimento do que tendemos, hoje, a imaginar. A religião Cristã, como horizonte dominante da Primeira Modernidade, talvez tenha se protegido contra a crítica e a revisão na Espanha mais do que em qualquer outro lugar da Europa, mas isto, claro, não significa que a religião fora da Espanha tenha se tornado rapidamente dispensável. Em alguns casos e sob algumas perspectivas, a cultura moderna na Espanha não demorou mais tempo em livrar-se (mais do que seu período medieval) de suas limitações protomodernas. Mas limitações similares também existiram fora da Espanha. Somente o século XVII, na Europa central e setentrional, apenas a transição entre o Barroco e o Baixo Iluminismo começou a alcançar uma distância irreversivelmente crescente rumo aos horizontes tradicionais da transcendência.

245

*Como a Renascença
Ausente Tornou-se o
Barroco em Castela*

Hans
Ulrich
Gumbrecht

[3]

E qual pode ser a contribuição de se concentrar na Primeira Modernidade, mais especificamente: na Primeira Modernidade de Castela, para a compreensão do nosso presente? Pela maior parte do tempo, como disse no início desta reflexão, a Era das Luzes foi considerada o quadro fundacional e normativo da nossa autorreferência contemporânea. Durante o passado mais recente, contudo, tornamo-nos muito céticos acerca dos valores e dos conceitos iluministas. Foi em meados do século XX – a polêmica “Dialética do Esclarecimento” de Horkheimer e Adorno pode ser visto como um limiar intelectual nesse sentido – que começamos a perceber o processo e o projeto da Modernidade como uma problemática rua de mão única, que leva a uma abstração sempre crescente. Ao mesmo tempo, o impacto esmagador da tecnologia eletrônica transformou a nossa realidade cotidiana predominante numa fusão entre consciência e “software”, desprovida de qualquer contato com o mundo físico e sem um lugar óbvio e uma função do corpo humano. Como reação a este “des-encantamento” como lei da

modernização, há hoje influentes vozes intelectuais que estão à procura possibilidades de um “re-encantamento racional”, como um modo, ou uma resistência e uma correção.

Isto pode explicar por que, historicamente, os estágios anteriores ao aparecimento da racionalidade moderna, precedentes ao Iluminismo, ganharam um novo apelo e fascínio para nós. O que, por exemplo, torna a descrição de Maquiavel sobre Fernando de Aragón como primeiro político moderno particularmente tão interessante é que, diferentemente dos políticos do nosso tempo, implica e destaca um papel ativo – embora inegavelmente racional – do seu corpo no processo de ação política. Talvez estejamos mesmo tentados pela proximidade desta racionalidade historicamente bastante prematura com a violência física – embora possa ser algo bom que um forte tabu ético nos faça hesitantes em admiti-lo. Com relação à nossa construção contemporânea do tempo, é óbvio que, por talvez cerca de meio século já, abandonamos o tipo de espírito de progresso do século XIX, em direção a um futuro que apresenta a si mesmo como um horizonte aberto de possibilidades – embora ainda não tenhamos desenvolvido um novo discurso que nos permita falar e pensar acerca deste fluxo diferente de tempo com novos conceitos. O futuro do princípio do século XXI se tornou um futuro inacessível e ameaçador, enquanto que – não diferentemente da Modernidade – nos sentimos abertos a um passado multiextratificado, em vez de acreditar que possamos deixar o passado para trás. Também neste nível, a coragem e o julgamento de que precisamos para fazer escolhas entre os múltiplos paradigmas oferecidos pelo passado é algo que podemos reaprender com a Primeira Modernidade – e se “reaprender” é talvez um conceito muito forte e muito otimista, a temporalidade moderna pode, pelo menos, nos convencer de que a nossa perda da temporalidade do progresso não é sinônimo de uma implosão absoluta do tempo.

Mas a mais estranha similaridade histórica entre a Primeira Modernidade e o nosso presente (e, claro, não faço aqui quaisquer implicações acerca de “leis” ou “regularidades”, obrigando a história a se repetir) pode muito bem estar na justaposição e na oscilação entre duas diferentes dimensões existenciais, que identificamos como específicas dos séculos XV, XVI e XVII, na Espanha. Obviamente, desde o final do século XIX, o cotidiano na maioria das culturas ocidentais não mais flutua entre a racionalidade pragmática e formas de comportamento religiosamente fundadas e sancionadas. O que emergiu, contudo, em reação à esfera da vida profissional de uma

classe média cada vez mais global, que constitui a si mesma na intersecção entre consciência e “software”, é um mundo expansivo de lazer que dirige o corpo humano e seus sentidos de volta ao centro. Talvez, dizer que nossa cultura contemporânea de lazer traz o corpo humano “de volta ao centro” é um modo um tanto inadequado de descrever esta situação. Pois há boas razões para acreditar que, à extensão em que constituímos um mundo – talvez mesmo uma verdadeira ontologia – de esportes, viagens, moda, música, culinária estilosa (e sempre mais prazer para os nossos corpos), a esfera cada vez mais espiritual das nossas vidas profissionais estará a certa distância e, portanto, imune a quaisquer tipos de interferências. Em outras palavras: enquanto impelimos a sua cultura para cada vez mais longe, nós, definitivamente, não trazemos nossos corpos e nossos sentidos “de volta” para as nossas vidas profissionais.

Uma questão fundamental para o nosso futuro é se esta nova justaposição ontológica e existencial terminará se tornando tão limitador como a justaposição entre a racionalidade individual e a cosmologia religiosa, que emergira na Castela da Primeira Modernidade. Mais uma vez, não pressuponho nenhuma “necessidade histórica” para isto acontecer. Talvez, mais aterrorizante do que qualquer ideia de uma possível limitação, seria um estado onde o lado profissional desta justaposição fosse capaz de seguir sem a participação da consciência humana. Esta parece ser a situação que Alexandre Kojève imaginou como o verdadeiro final da História.

247

*Como a Renascença
Ausente Tornou-se o
Barroco em Castela*

Hans
Ulrich
Gumbrecht

Tradução de Lawrence Flores Pereira e Lenine Ribas