

A *CONTENTIO* DO LIVRO I DA UTOPIA DE MORUS

Ricardo Hiroyuki Shibata (Grupo Santander)

Para grande parte da fortuna crítica da *Utopia*, de Thomas Morus, a questão central desse diálogo quinhentista reside tão somente na configuração da república perfeita segundo os parâmetros da filosofia especulativa de matriz platônica, reposta e reinterpretada no início do século XVI, em seu viés político e governativo. A partir daí, muito se disse a respeito da administração do Estado, da relação entre os vários atores sociais, do sistema de leis e da justiça, e da muita paz e sossego da ilha de Utopia – descrita em pormenor no Livro II – se comparada à imperfeição notória dos reinos temporais e dos ilimitados interesses humanos.

Para mim, no entanto, reconhecer apenas esse viés platônico em Morus acaba por escamotear dois problemas fundamentais de base: o primeiro, da própria estrutura em forma de diálogo que codifica a interpretação dos efeitos de sentido de seus enunciados; o segundo, necessariamente dependente do primeiro, da inserção desses mesmos enunciados num contexto epocal mais amplo de discursos apologéticos e práticas ético-políticas, que caracterizam estrategicamente seu âmbito polêmico.¹ Nesse sentido, qualquer esforço de análise deve levar em conta que o diálogo é gênero literário amplamente cultivado pelos humanistas, pois ele agrada (*delectare*) e ensina (*docere*) adequadamente (*aptum*) a doutrina cívica (*philosophia civilis*) através da troca de enunciados (*in utramque partem*) entre varões nobres e virtuosos (*summos et clarissimos viros*).²

Segundo afirma Carlo Sigonio, um dos principais formuladores da preceptística do diálogo como gênero no Renascimento, todo e qualquer diálogo (*dialogus*) divide-se em duas partes: a *praeparatio*,

¹ Cf. Os estudos fundamentais de COX, Virginia. *The Renaissance Dialogue*. Literary Dialogue in its Social and Political Contexts. Castiglione to Galileo. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, e MARSH, David. *Quattrocento Dialogue*. Classical Tradition and Humanist Innovation. Harvard Studies in Comparative Literature 35. Boston/Mass.: Harvard University Press, 1980.

² A primeira parte deste estudo foi publicada em *Soletras*. Revista do Departamento de Letras. Faculdade de Formação de Professores, ano 2, n.3, jan-jun/2002, p.93-111.

a parte prologal dedicada ao estabelecimento das coordenadas de tempo, espaço, interlocutores e motivo ocasional (*occasio disputationis*) que os fizeram se reunir; e a *contentio*, a parte que visa ao embate de idéias e que pode ser subdivida, por sua vez, em outras duas partes: a *propositio* e a *probatio*. Na *propositio*, é introduzida a questão que será desvelada, obviamente com o prévio aceite dos interlocutores; enquanto que a *probatio* caracterizaria o procedimento doutrinário do diálogo com vistas a modificar ou reforçar um estado de crenças com intenção de lograr o assentimento dos interlocutores através da argumentação lógica (quando o debate tem caráter polêmico) ou pela amplificação de lugares (quando o debate é cooperativo). (Apud GÓMEZ, 1988: 43-47)

Conforme os termos da preceptística quinhentista, a matriz é a dos diálogos de Cícero, sobretudo aqueles cuja *quaestio finita* trata da retórica e seus usos, concorrendo de modo fundamental para balizar o conjunto de decoros específicos para as trocas de enunciados que irá se efetivar. A isto acresce o fato de esses tratados retóricos ciceronianos observarem meticulosamente o imbricamento entre a eloquência retórica e a filosofia de índole prática, vale dizer, a aplicação e acomodação de certos princípios para persuadir um determinado público, cuja fonte denunciam a forte presença de um *rhetor*, e a reflexão sistemática sobre esses mesmos princípios.³ Em particular, é relevante considerar, aqui, o modelo do *in utramque partem* do *De Oratore*⁴, em que os interlocutores guardam respeito mútuo e debatem com argumentos opostos com elegância e cortesia, com urbanidade, ou melhor, ainda, com *humanitas*, justamente aquilo que encontra ocasião mais propícia de expressão nas disputas filosóficas.⁵ Entretanto, contrário às disputas de índole especulativa, o diálogo e-

³ Idem, *ibidem*. Essa seria a grande "originalidade" da preceptiva retórica de Cícero: aliar retórica e filosofia, Cf. MICHEL, 2000, v. I, p.159ss. De fato, desde o *De Inventione*, obra de juventude de Cícero, é possível mapear essa presença da filosofia dialética, sobretudo quando se examina o tema dos "estados de causa" (*status causae*), da "hipótese" (questões de índole particular e retórica) e a preferência pelos gêneros oratórios (judiciário, deliberativo e epidítico) em detrimento da "tese" (as causas gerais e filosóficas).

⁴ A produtividade desse modelo de debate pode ser medida no estudo de Quentin (2001).

⁵ Nas *Tusculanas V*, 83, Cícero afirma seguir tão somente o método proposto por Carneades, mas sem o caráter excessivamente polêmico que este adotara.

FACULDADE DE FORMAÇÃO DE PROFESSORES

vita o dogmatismo e a ênfase em determinado ponto de vista, pois aposta na diversidade de nuances entre os preceitos e na reflexão honesta (*honestum*) e mais aprofundada.⁶ Assim, é possível expor com clareza, longe portanto das filigranas e argúcias do jogo dialético de linguagem abstrata e cerrada, um conjunto de preceitos que somente ganham relevo quando examinados segundo o cálculo probabilístico de seu alcance prático.⁷

Assim pensando, cabe agora investigar aquilo que é certamente a questão mais controversa da segunda parte do Livro I da *Utopia* de Thomas Morus e que se constitui na substância íntima desse diálogo como gênero, qual seja, a parte dedicada ao debate propriamente dito – a *contentio*.

Após Rafael Hitlodeu discorrer brevemente acerca de sua estada na ilha de Utopia e reconhecê-la como modelo de república perfeita, deveria, conforme o hábito dos humanistas, juntar-se à vida ativa, isto é, dispor seus préstimos ao serviço de algum monarca ou algum nobre de grande nomeada. Entretanto, contrariando as expectativas, sua recusa é peremptória; o que, por sua vez, engendra outra expectativa, esta talvez de significado analítico um pouco mais complexo. Por que ele se recusaria a exercer as funções governativas que a tradição humanística tanto se esforçara por preparar?

Como se sabe, a grande bandeira defendia pelos humanistas foi aquela em que eles mesmos se consideravam os mais aptos dentre todos os cidadãos da república para fornecer conselhos de ordem go-

⁶ Deve-se referir que o *De Oratore* acaba por formar um conjunto coeso em termos de “filosofia política” com o *De Legibus* e com o *De Republica*. Em contraposição, o *Orator* é justamente o tratado que versa sobre o “orador ideal” (*optimus* ou, pelo menos, o melhor possível), baseado na “ideia” ou forma perfeita, como Fídias buscava em suas estátuas (*Brutus* 70-75 e 226-227).

⁷ Nesse sentido, a interlocução do diálogo retoma aquilo que Dante Alighieri havia afirmado em seu *Convívio*: o valor da palavra como signo distintivo da *humanitas*. “onde è da sapere che solo l'uomo intra li animali parla, e ha reggimenti e atti che si dicono razionali, però che solo egli ha ragione. E se alcuno volesse dire contra, dicendo che alcuno uccello parli, si come pare di certi, massimamente de la gazza e del pappagallo, e che alcuna bestia fa atti o vero reggimenti, si come pare de la scimia e d'alcuno altro, rispondo che non è vero che parlino nè che abbiano reggimenti, però che non hanno ragione, de la quale queste operazioni, convegnono procedere nè conosco che sai ciò nè intendono per quello alcuna cosa significare, ma solo quello che veggiono è odono ripresentare, secondo la imagine de la corpora in alcuno corpo lucido si rappresenta, si come nello specchio” (III, cap. VII, 8-9).

DEPARTAMENTO DE LETRAS

vernativa. Seguindo a tradição dos secretários notariais de Idade Média (os *dictatores*), ninguém era mais preparado intelectualmente para a administração pública. Daí, o grande interesse de estarem mais próximos ao círculo do poder, a despeito da falta de nobreza de sangue, o que desencadeou, em contrapartida, a defesa pela nobreza de espírito – aquela construída por anos de estudos, leitura e imitação dos clássicos. Dessa forma, a abordagem do pensamento social e político dos humanistas perspectivava-se na transição entre o conhecimento teórico de matriz especulativa e medieval e a pragmática das ações cívicas, traduzindo-se em tratados de educação àqueles que irão, mais tarde, ocupar posição privilegiada nos negócios do Estado (reis e príncipes, mas também seus cortesãos, conselheiros e magistrados): “se os filósofos não podem tornar-se reis, a melhor coisa será se fazerem aconselhar o mais que puderem com os filósofos. Por isso, tenderam a considerar-se, acima de tudo, conselheiros políticos – como autores de manuais e provedores de conselhos dos mais sábios a reis, príncipes e magistrados” (SKINNER, 1989: 234-235).

A articulação fundamental, nesses tratados, se referia ao cultivo de certas virtudes, a boa escolha de bons conselheiros, a distinção entre os falsos e os verdadeiros amigos, e de como evitar os bajuladores. A tese, que subjaz aqui, segundo Skinner, é a da utilidade do conhecimento “o fim de toda doutrina e estudo” é o “bom conselho, onde se deve encontrar a virtude” (*Idem, ibidem*, p. 237-238), que levaria não só ao aprimoramento de si mesmo, mas também aos outros membros da comunidade política e ao Estado como um todo, e a da boa ordenação da república sob a égide da justiça, isto é, um conjunto de leis justas e um rei justo a desempenhá-las.

Assim é que Peter Giles, seguindo a tradição humanista, acaba por instar Rafael Hitlodeu, na *propositio* do diálogo, a servir como conselheiro de algum rei (BIGNOTTO, 2001: 17; KRISTELLER, 1995: 15 ss.):

Estou certo de que qualquer soberano exultaria caso se lhe oferecesse a possibilidade de contar com os vossos préstimos. Com o vosso conhecimento e a vossa experiência, seríeis o homem perfeito não só para a distração de um rei e sua corte, mas também para a transmissão de exemplos instrutivos e conselhos da máxima utilidade (MORUS, 1993: 18).

Entretanto, para Hitlodeu:

A maioria dos reis preocupa-se mais com a ciência da guerra – uma ciência que não possui, nem desejo possuir – do que com atividades úteis para os tempos de paz. A grande força que os move é a ganância de conquistar novos reinos a todo custo e com isso se esquecem de bem governar aqueles que já possuem. Além do mais, alguns conselheiros são sábios demais para precisar de auxílio alheio, e outros presunçosos demais para solicitá-lo. Todos eles, porém, estão sempre preparados para bajular os favoritos do rei, motivo pelo qual concordam com todas as idiotices que venham a dizer. (MORUS, 1993: 19-20)

É desse modo que a recusa preceptória de Rafael colide de frente com a substância mais central da longa tradição dos tratados de aconselhamento principesco e do gênero dos “espelhos de príncipes”, em que os humanistas buscavam auxiliar na condução do Estado.⁸ Além disso, as razões elencadas *a contrario* por Hitlodeu é que, justamente, moverão o debate e as diferenças de opinião entre os três interlocutores da *Utopia*, de Thomas Morus, delimitando com precisão a parte dedicada ao elenco de argumentos e à troca alternada de turnos entre os interlocutores, vale dizer, à parte da *contentio* que se caracteriza pela *probatio*.

No limite, o argumento de partida levantado muito propriamente por Giles, e depois esposada amplamente por Morus, que a partir desse ponto é o grande interlocutor de Hitlodeu, destacaria não só a feição humanista do debate, mas também manifestaria a recusa por parte do marinheiro português Rafael Hitlodeu de toda a forte tradição político-jurídica compartilhada pelos Estados europeus do período e construída pelas lutas entre o projeto centralizador do monarca soberano e a manutenção e salvaguarda dos direitos dos súditos. (Cf. WITTE, 1960: 277-284)

De acordo com as considerações de Judith Ferster⁹, na história institucional inglesa, a tradição do aconselhamento de príncipes foi instaurada paulatinamente a partir de um conjunto de procedimentos jurídicos que visavam à restrição dos poderes da realeza. Desde a disputa em relação ao privilégio de o rei taxar seus súditos

⁸ Sobre o gênero *specula principis*, em Portugal, no século XVI, ver BUESCU, 1996.

⁹ Cf. FERSTER, 1996, sobretudo “Introduction”, capítulo 2: “The context for Literature: Public Discourse in the Late Middle Ages”, e capítulo 5: “Council, Counsel, and Politics of Advice”.

DEPARTAMENTO DE LETRAS

sem o consentimento da Assembléia, que acabou por culminar na *Magna Carta*, em 1215, a nobreza inglesa se esforçava por manter seus direitos, foros e privilégios os mais intactos possíveis a fim de se resguardar da capacidade centralizadora dos reis ingleses. O parlamento, como reunião representativa dos estados do reino, tornou-se arena principal em que se davam os embates mais acalorados entre o rei e seus súditos, alcançando seu maior grau de importância na administração pública em épocas em que o rei se encontrava incapacitado de governar. É justamente, nesse contexto, que a história inglesa revela a confluência entre os discursos políticos e aqueles constituídos pela ação da literatura de espelhos. Ou seja, os manuais de aconselhamento exerciam a função lingüística de criar e refinar a linguagem a ser apropriada posteriormente pelos atores políticos, tornando-a apta para desempenhar o papel de salvaguarda do bem comum.

A fonte mais antiga dessa literatura de aconselhamento era fornecida pelo *Secretum Secretorum*, do século IX, atribuído a Aristóteles, em que o Filósofo tecia uma série de considerações de caráter governativo a Alexandre o Grande, e que muito influenciou a tradição constitucional inglesa. A partir de traduções latinas medievais desse tratado aristotélico, o tema da necessidade de o rei ser aconselhado pelos representantes da aristocracia e do povo tomou contornos mais nítidos através da codificação jurídica de que os súditos têm o direito de aconselhar o rei e serem ouvidos por ele nos negócios do Estado, não só no Parlamento, mas também na Corte, e que a realeza, conquanto cabeça do corpo político, necessitava de direção.¹⁰

Na Inglaterra, a longa tradição de disputas entre monarca e Parlamento teve seus momentos dramáticos na deposição de Eduardo II, em que a representação do conselho frente ao monarca soberano obteve as vitórias mais relevantes. O proclama de deposição menciona claramente que o rei é destituído do trono por ser “incompetent to govern in person”, pois “he has been controlled and governed by

¹⁰ Pelo menos, desde o século XV, esse tratado, em verdade atribuído a Aristóteles, fazia parte da leitura obrigatória de nobres e letrados nos reinos hispânicos (Cf. PSEUDO-ARISTÓTELES, 1960). Num sentido complementar ao estudo de Ferster (*op. cit.*), Alexandre Soares Carneiro examinou a gradual presença do poeta como “voz” interventora no espaço da política (Cf. CARNEIRO, 1997).

FACULDADE DE FORMAÇÃO DE PROFESSORES

others who have given him evil counsel, to his own dishonour and to the destruction of the holy church and of all his people". E, ainda, acrescenta que "he has not been willing to listen good counsel, or to adopt it, or to give himself to the good government of his realm" (Cf. FERSTER, *op. cit.*, p. 70). De fato, o rei não foi deposto por recusar o conselho de seus súditos, mas por ser dependente de maus conselheiros, que o distanciavam dos verdadeiros interesses da sociedade e que formavam uma barreira (no caso, intransponível) entre a cabeça majestática e o resto do corpo político, não permitindo a unidade e a estabilidade – a paz, enfim – tão essencial para bem da república.

Dessa forma, a recusa de Hitlodeu fundada na crítica ao mau desempenho do rei em suas funções ("a ganância de conquistar novos reinos", esquecendo "de bem governar aqueles que já possuem") e aos maus conselheiros ("sábios demais para precisar de auxílio alheio", "presunçosos", sempre "preparados para bajular") incomodamente se assentaria no acumulado do debate histórico acerca das instituições políticas inglesas. Hitlodeu, que já visitara a Inglaterra ("lá estive por alguns meses" (MORUS, 1993: 21), diz ele), deveria saber que as instituições inglesas já haviam se aperfeiçoado a tal ponto de criar restrições jurídicas muito consistentes àqueles que desempenham o poder e de assegurar a capacidade de os súditos protegerem seus direitos adquiridos.

Daí a insistência de Morus, mesmo depois de ouvir atentamente as extensas críticas levantadas por Hitlodeu, para que o amigo estrangeiro desempenhe, em alguma corte, o cargo de conselheiro: "se pudésseis superar a aversão pela corte, vossos conselhos seriam de enorme utilidade para o público" (MORUS, 1993: 43). Nesse sentido, para Morus, a consecução do princípio finalista do Estado – o bem comum – depende necessariamente da inserção dos homens sábios nos negócios públicos para fornecer aquele "good counsel" que Eduardo II se recusava a ouvir; assim, Morus reitera, em forma de advertência, que: "quão distante de nós está essa felicidade se os filósofos nem mesmo se dispõem a dar conselhos aos reis!" (MORUS, 1993: 43). Porém, Hitlodeu é tão radical em sua proposição de se ver o mais distante possível da corte dos reis, que Morus procura estabelecer, mesmo sem sucesso, pois seu interlocutor é absolutamente indomável de suas teses, outra linha argumentativa, ou seja,

ele propõe “uma forma mais civilizada de filosofia”, justamente aquela que, sem prejuízo de si e das próprias convicções, ajusta-se ao “contexto dramático” e, portanto, à situação favorável mais propícia para persuadir (MORUS, 1993: 53).

Só assim, então, segundo Morus, é possível adequar a fala com franqueza e sem medo proposta por Hitlodeu perante os monarcas, pois, conquanto a vida na Corte alente a mentira, a adulação e todas as formas de engano com vistas a se obter vantagens materiais, é possível o bom conselho instituir o governo através da prudência e daquilo que é mais aconselhável em cada caso a fim de incrementar a virtude, e não apenas dizer o que o soberano deseja ouvir. Para certa parte dos escritores de matéria ético-política do período, se não existem príncipes-filósofos e conselheiros sempre bem intencionados, isto não quer dizer em absoluto que se deva propor como saída a impraticável idealização de um Estado perfeito – o *topos* da *philosophia in caelis* platônica –, a despeito da descrição do funcionamento da ilha de Utopia, desvelada no Livro II, não ser exatamente a de uma república abstrata, ou pelo menos Hitlodeu procura fazer crer que ela-mesma é fruto de um desenvolvimento histórico com seus embates – das trevas da ignorância para as luzes da civilização.

A ênfase dada por Morus na conveniência dos argumentos conforme o momento propício a que eles se destinam adequa-se perfeitamente à *inventio* retórica, isto é, a ação de encontrar os pensamentos adequados à matéria segundo o interesse persuasivo a que se destinam. Processo esse que, como afirma Lausberg, pode ser reduzido à fórmula medieval para a teoria da elaboração do discurso, largamente conhecida em forma mnemônica: *quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando*, que correspondem aos lugares da pessoa, coisa, lugar, instrumento, causa, modo e tempo.¹¹

Essa adequação retórica, aprendida nos tratados de ensino de eloquência e nas arengas cívicas, pode ser aplicada à dinâmica da

¹¹ Cf. LAUSBERG, 1972: 91. Também pode-se perceber que “a memória é compreendida como uma totalidade espacial, por cujas diferentes divisões (‘lugares’: *topoi, loci*) os diferentes pensamentos estão distribuídos. Por meio de perguntas adequadas (análogas ao método de perguntar sócrático), os pensamentos escondidos nos *loci* são chamados à recordação” (*Id., ib.*).

FACULDADE DE FORMAÇÃO DE PROFESSORES

corde, assolada pelos vícios e pela busca desenfreada pelos favores dos reis. Diz Morus:

Se não for possível erradicar de uma vez por todas as idéias erradas, nem lidar com os vícios que o hábito já há muito sedimentou, mesmo assim não vejo motivo para voltar as costas à vida pública. Seria proceder com a mesma insensatez dos que abandonam o navio em meio à tempestade só porque não conseguem dominar os ventos. Por outro lado, de nada adianta tentar transmitir à força idéias inteiramente novas para pessoas que se acham firmemente convencidas do contrário. É preciso fazer um trabalho indireto: lidar com tudo com o máximo de tato possível, e tentar errar o mínimo nas situações em que não for possível acertar como se gostaria. (MORUS, 1993: 54)

Essa “atuação indireta” – que soa “reformista” em certo sentido – ou melhor, como preferem Burns e Goldie, essa *philosophia civilior*, com suas raízes no orador ciceroniano apropriado pelos humanistas (BURNS, 1996: 16) a fim de se tornarem figuras estratégicas do conselho real, é também seguida, tempos depois, pelas proposições de Jean Bodin em seu *Seis Livros da República* (1576). Ali, Bodin afirma que seu projeto, para a constituição de sua república, passa ao largo da idéia de uma república ideal aos moldes do desenho daquelas irrealizáveis na prática política efetivadas por Platão e Thomas Morus, chanceler da Inglaterra – ele se refere obviamente às palavras de Hitlodeu –, porém que se deterá nas regras políticas do reto governo o mais possível, quer dizer, aos meios, muito mais que aos fins, de manter a estabilidade do governo monárquico através de uma instância dotada do devido instrumental político-jurídico capaz de assegurar a concórdia e a paz, mesmo porque a relevância de tal tarefa reside no fato de os mecanismos que estruturam o Estado serem absolutamente fundamentais para o empreendimento do bom governo; como, para Bodin, não há Estados perfeitos, pois todos podem vir a sentir os reveses da corrupção, cabe tão-somente “garantir o adequado funcionamento do navio e da capacidade de cura do médico – aliás, duas metáforas muito difundidas em relação à república –, mesmo se depois vier a ser arrastado pela tormenta ou vencido pela enfermidade do doente”.¹²

¹² BODIN, 1985: cap. I, p. 9-15. Para o contexto mais imediato de produção do tratado de Bodin, ver, nessa mesma edição, o estudo preliminar de Pedro Brava Gala, em especial, a parte dedicada às relações com a tradição humanista francesa instaurada por Claude Seyssel de forte índole pragmática (p. XIII ss).

Em verdade, no *De Oratore*, Cícero observa que o conhecimento que o orador tem a seu dispor nos tratados de retórica e na prática forense consiste em entender como operam os pensamentos, sentimentos, esperanças e crenças dos cidadãos e não em descrever fatos remotos e longe da realidade como propunha Platão em sua república ideal (CICÉRON, 1938: v. I: I.LII). E mesmo o tratado ciceroniano dedicado exclusivamente à república não objetiva, de forma alguma, elogiar a república perfeita, porém tão-somente descrever o nascimento, crescimento, maturidade e grandeza do Estado empreendido pelo povo romano.¹³ É justamente nesse sentido que se pode afirmar que o diálogo, ainda segundo o mesmo Cícero, restaura a questão do debate de idéias, através da troca livre de enunciados entre os interlocutores, atrelada à atividade política de intervenção nos negócios do Estado em oposição às sutilezas solipsistas quer dos sofistas quer das abstrações de certos filósofos. Tal como é, Cícero afirma, em seu tratado acerca da justiça, o *De Legibus*, que:

Assim que ele ouvir que ele nasceu para viver num grupo social, considerará que é necessário recorrer, não mais a este método abstrato de discutir, mas a seu estado mais usual, a esta eloquência ampla que governa os povos, assegura as leis, pune os criminosos, defende as pessoas de bem, glorifica os grandes homens, dirige quando é necessário a seus concidadãos conselhos salutareis e encorajamentos próprios a convencê-los, exorta-os à honra, desvia-os da infâmia, reconforta aqueles que estão abatidos e mostra os atos e o retrato dos cidadãos corajosos e sábios adequados à confiança das obras eternas em oposição à ignomínia dos ímprobos.¹⁴

Então, sem demover Rafael Hitlodeu de suas posições bem assentadas, as intervenções de Thomas Morus no debate procuram ainda salvaguardar, à todo custo, as prescrições constitucional e humanista desenvolvidas numa longa tradição de debate entre monarquia e os estados do Reino, em especial, a máxima político-jurídica

¹³ Cícero parece se referir ao estado atual da república romana como o estado ideal de uma república ou pelo menos tendendo à perfeição, Cf. *De Republica*, I, 1,3; II, XI, 21-22 e II, XVIII, 33.

¹⁴ "Quomque se ad civilem societatem natum senserit, non solum illa subtili disputatione sibi utendum putabit sed etiam fusa latius perpetua oratione, que stabiliat leges, qua regat populos, qua castiget improbos, qua tueatur bonos, qua laudet claros viros, qua praecepta salutis et laudis apte ad persuadendum edat suis civibus, qua hortari ad decus, renovare a flagitio, consolari possit adflictos, factaque et consulta fortium et sapientium cum improborum ignominia sempiternis monumentis prodere", *De Legibus*. Paris: Les Belles Lettres, 1968, p.36: l. 24, 62.

FACULDADE DE FORMAÇÃO DE PROFESSORES

que afirmava que, segundo Ferster, a capacidade de fornecer bons conselhos tornara-se direito adquirido pelos súditos, aglutinando-se com o regime de instituições estáveis e confundindo-se com a lógica do sistema de organização da comunidade política.¹⁵

É perfeitamente possível afirmar que para Morus e para o leitor inglês do início do século XVI, seria no mínimo curiosa, para não dizer espantosa, a proposição de desvincular a organização de um Estado, segundo princípios eqüitativos (“igualitários”, para utilizar um termo freqüente na fortuna crítica da *Utopia*), da participação ativa da comunidade política em empreender a república perfeita. Mais ainda: havia, na Europa do período, um modelo de Estado, amplamente respaldado pelos humanistas, que conseguira a tão almejada paz entre todos os membros da sociedade exatamente através dessa participação dos diversos estamentos no encargo de governar.

Desde o século XV, pelo menos, sob influência do humanismo italiano, a república de Veneza era considerada o modelo mais bem acabado de República, em especial, devido à semelhança de sua constituição com o regime mais propício à consecução do bem comum descrito por Aristóteles na *Política*. Nesse sentido, o esforço da historiografia veneziana, depois rapidamente propagandeada por outras cidades italianas, foi justamente descrever o modelo de composição das instituições da cidade, seu compromisso com o império das leis e com a paz política – adquirida pelo equilíbrio estável entre os diversos estamentos do reino (o gênero de composição misto de que falava Aristóteles¹⁶) – e a liberdade de cada súdito ter voz nas assembléias. Lorenzo de’Monaci dizia que a constituição mista de Veneza havia contribuído de modo decisivo para a estabilidade do regime republicano pelo fato de cada um dos membros do corpo do Estado ser objeto das leis e da justiça. E, “de fato, onde as leis governam, há boa política, e *politicum* é nada a não ser o que é bom” (*subiecta est suis institutio et legibus; ubi vero leges principatum, est*

¹⁵ A investigação que proponho neste meu estudo sobre a *Utopia* difere, em certa medida, das discussões que a relacionam imediata e comparativamente com a República platônica. Todavia, sobre o esboço dessa tradição política platônica em Morus, ver HANKINS, James. El humanismo y los orígenes del pensamiento político moderno. In: KRAYE, 1998: 159-187.

¹⁶ Sobre a questão do Estado como “governo da lei”, ver CARDOSO, Sérgio. Que República? Notas sobre a tradição do “governo misto”. In: BIGNOTTO, 2000: 27-48.

DEPARTAMENTO DE LETRAS

vera politia, et politicum non est nisi quod bonum est) (Cf. PAGDEN, 1986: 123-157). Ou seja, a história veneziana era a história da liberdade e da estabilidade política, das práticas pias e da excelência dos costumes do povo, senhores e governantes, e da firmeza das instituições (ROBEY, 1975: 3-59).

Não menos, concorria a presença marcante de uma forte mística da conservação dos estatutos legais da república veneziana, em nome da qual se justificava até a eliminação física de membros da comunidade que contra ela atentavam, cuja fórmula mais extensa pode ser encontrada no emblemático *compellere intrare* das hostes inquisitoriais. Um caso exemplar é o de Marco Sasso que, em 1503, fora retirado da chefia da guarda dos *Signori* e ameaçara vingar-se de Lorenzo Loredan; o *Consiglio dei Dieci* o condena à força onde seu corpo deveria pender por três dias, para que “Acciò tutti lo veda ad esempio di altri (...) Che *licet* non facesse il mal, ma si pensasse di farlo, *etiam* fosse punito”. Esta consciência de preservar do Estado não encontrava efetiva ressonância em constituições e organismos políticos medievais ou modernos de outros reinos europeus, constituindo-se verdadeiramente no caráter singular da república de Veneza; isto era materializado não na obediência ao monarca ou ao sentimento de se pertencer a uma etnia, a uma determinada cultura ou a uma fé, todavia, estrategicamente, numa determinação onipresente de manter o regime inalterado e em estabilidade com efetiva participação dos representantes de toda a comunidade (TENENTI, 1999: 416-421).

Historicamente, o sucesso do governo misto como forma mais perfeita de constituição da república é fruto da tradução medieval para o latim da *Política* de Aristóteles empreendida, em 1260, por Thomás de Aquino e seus seguidores. A despeito de considerar a monarquia a forma mais perfeita de governo, santo Thomás tende a defender a natureza eletiva dessa mesma monarquia devidamente temperada com contrapesos aristocráticos, representados pelos conselhos, e populares, na eleição dos magistrados. Essa constituição evitaria, ao fiscalizar o centro do poder, a autonomização do monarca em relação ao restante do corpo do Estado e a degeneração do regime na tão temida tirania; assim, a paz seria decorrência imediata do consenso nas decisões políticas e do equilíbrio de forças em que todos os agentes sociais têm parte nos negócios do governo (Cf. CARDOSO, *op. cit.*, p. 47).

FACULDADE DE FORMAÇÃO DE PROFESSORES

Foi justamente um dos discípulos de santo Tomás, Henrique de Rimini, membro da ordem dominicana e embaixador veneziano junto à Cúria romana, em seu *Tractatus de quattuor virtutibus cardinales* (circa 1308), ao que parece, o primeiro teórico das formas de governo a associar, de forma definitiva, a questão da república (politéia) perfeita – reiterando as proposições tomistas que faziam o elogio da forma mista de monarquia – com a instauração definitiva da paz e da concórdia, constituída ao longo de séculos de debates cívicos, ao modelo da sereníssima Veneza. No capítulo IV, do Livro II, que trata da virtude da justiça na melhor forma de governo, Henrique propõe que Veneza se sustém pelo “*regimen mixtum*”, no qual o Doge representa o elemento monárquico (“*regimen regni*”); os eleitores ducais, os conselheiros e o Conselho dos Quarenta, o elemento aristocrático (“*regimen optimatum*”); e o Conselho Maior (*Maggior Consiglio*) ou dos Quatrocentos, que elege o elemento aristocrático, o poder democrático (“*politia populi*”) (ROBEY & LAW, *op. cit.*, p. 52-53).

Como se sabe, a teoria política de Henrique de Rimini é em muito tributária substancialmente da filosofia política tomista, sobretudo do tão conhecido artigo (II, I, 105) da *Summa Theologica*. Neste artigo, santo Tomás propõe que a melhor forma de governo é o monárquico, pois representa o “governo divino” (“*divinum regimen*”), porém, se a monarquia é a melhor forma e a tirania – a forma corrompida de monarquia – é a pior; e se a monarquia facilmente se degenera em tirania (“*nisi sit perfecta virtus eius cui talis potestas conceditur... Perfecta autem virtus in paucis invenitur*”), então o melhor governo é aquele em que todos participam pela eleição daqueles (“*principantes secundum virtutem*”) que governarão sob a suprema autoridade do monarca. Santo Tomás não afirma claramente que o monarca deva ser eleito apenas pelo elemento aristocrático, nem apenas pelo elemento democrático, nem por ambos em acordo, entretanto, para Henrique, cujo interesse é conformar o modelo tomista ao de Veneza, cabe ao elemento aristocrático eleger o monarca, o que deve ter sido retirado de outra obra tomista, a *Summa contra gentiles* (III, 81). A doutrina tomista não havia dado tanta ênfase ao sistema tripartite de representação do poder político, enquanto que, para a teoria de Henrique de Rimini, retomando a *Política* (III, 7), de Aristó-

DEPARTAMENTO DE LETRAS

teles, esse sistema é absolutamente necessário para a manutenção da paz e da concórdia (*Idem, ibidem*, p. 53).

Assim, para os teóricos da melhor da forma de governo, que incluía não só os próprios venezianos, mas também vários admiradores estrangeiros – de certo, Thomas Morus seria um deles –, o poder do governo de Veneza residia principalmente numa hierarquia de ofícios muito bem fundamentada em termos de suas prescrições legalistas, o que contemplava um sistema bem ordenado de magistrados aliado a princípios ético-políticos da cidadania, isto é, o amor às constituições da república como amor filial e perfeito e não como servidão. Para Jacob Burckhardt, o triunfo político do modelo veneziano de *respublica perfecta* só conseguiu se disseminar entre os humanistas porque contemplava em sua teoria de governo uma teoria moral fortemente fundada nas virtudes teológicas da fé, caridade e esperança, simbolizadas pelas relíquias do evangelista são Marcos na basílica da cidade. Dessa forma, obedecer aos ditames da república e salvaguardar suas instituições significava obedecer metaforicamente à vontade divina e aperfeiçoar-se nas práticas pias (BURCKHARDT, 1991). Edward Muir afirma que a melhor maneira de visualizar a imagem que os venezianos disseminavam de sua república é examinar com atenção as diferentes cerimônias cívicas que o Estado empreendia (recepção a embaixadores e demais autoridades de outros Estados, cerimônias de entradas/despedidas principescas, procissões etc.). Nelas, é possível verificar os três diferentes mitos de Veneza: o da república de governo misto, o do Estado da liberdade (segurança contra a tirania e contra a opressão por Estados estrangeiros) e a da cidade magnificente (pela ostentação da riqueza de seu povo). A conclusão a que chega Muir é que no Renascimento, em Veneza – e isto pode ser extensível a outros Estados –, há um processo de “secularização” do poder, vale dizer, “the transfer of the scene of religious ritual from reserved monastic or ecclesiastical space public, civic space... [and] the religious legitimation of formely worldly and temporal activities and institutions” (MUIR, 1981: 6). Veneza representaria, então, na prática, os valores centrais da política do republicanismo à época do Renascimento; este modelo pragmático e mais acessível a exames detalhados era a contraposição estratégica a outros modelos levantados pela tradição humanista, como aqueles de Roma

FACULDADE DE FORMAÇÃO DE PROFESSORES

e Atenas da Antiguidade clássica ou mesmo aqueles circunscritos ao âmbito dos moldes utópicos¹⁷, que Rafael Hitlodeu tanto defendia.

O grande momento do debate acerca do governo republicano misto deu-se à época entre a queda dos Médici em Florença, em 1494, e a segunda restauração de seu governo oligárquico em 1532.¹⁸ Nesse período, os humanistas voltaram sua atenção para as engrenagens que faziam funcionar adequadamente a máquina do governo, o que contribuiu para que se fizesse sobressair um elemento novo, todavia vital, para explicar como uma república conseguiria se manter em paz e liberdade: o exame detalhado e a possibilidade de imitação das práticas constitucionais de Veneza.¹⁹

A partir da adoção do modelo veneziano de governo, o humanismo florentino tendeu a polarizar a discussão em duas frentes: a primeira, defendida por Patrizzi e Guicciardini, que formulava um governo “stretto” em que uma parte pequena e coesa do braço aristocrático liderava o povo, cujas matrizes claramente podem ser mapeadas no diálogo acerca das *Leis*, de Platão; a segunda, os partidários de um governo “largo”, defendido por Gianotti e Maquiavel, em que a autoridade política predominante e soberana era dada ao corpo de cidadãos em sua totalidade, retomando e amplificando as teses da *Política* aristotélica. De qualquer forma, tanto uns como outros tinham em vista defender o republicanismo com seus ideais de liberdade, boas leis e boas instituições, e que apenas e exclusivamente esta forma de governo era capaz de desenvolver nos cidadãos a mais alta virtude e perseguir as metas humanistas de honra, fama e glória, enquanto serviam à comunidade. Aliás, todos esses teóricos huma-

¹⁷ A disseminação de modelos de Estados perfeitos é em muito tributária da circulação de relatos acerca da constituição política dos povos recém-descobertos no Novo Mundo na literatura italiana do Renascimento (séculos XV e XVI). Sobre esses relatos (Alberto Cantino, Pietro Pasqualigo, Montalbodo, Girolamo Sernigi, Bartolomeo Marchionni, Luca Giralaldi e outros), grande parte deles calçados em relatos portugueses ultra-secretos [sic], ver RADULET, 1991.

¹⁸ Período que compreende a invasão francesa pelas tropas de Carlos VIII com a expulsão dos Médicis da cidade de Florença, o governo de Savonarola, depois de Piero Soderini, a restauração Médici pelo papa Leão X (Giovanni Médici) e de seu primo Giulio como papa Clemente VII, Cf. HIBBERT, 1993, parte III: 1492-1537, p. 147-214.

¹⁹ Para uma análise pormenorizada das elites venezianas e suas relações com a constituição mista da cidade, ver o estudo, fundado no método prosopográfico, de BURKE, 1991, sobretudo o capítulo dedicado às “Funções Políticas”, p.49-68.

DEPARTAMENTO DE LETRAS

nistas da doutrina ético-política são unânimes em afirmar que não há em sentido restrito nenhuma possibilidade de haver *virtù* sem liberdade, pois elas se reforçam mutuamente, mesmo porque “entende-se que as oportunidades oferecidas aos talentosos, sob uma constituição livre, encorajam o desenvolvimento da *virtù*; e da *virtù* dessa forma engendrada, por sua vez, afirma-se que desempenha um papel vital para conservar a liberdade da constituição” (SKINNER, 1996: 200). Mesmo a tradição humanista veneziana reiterava que a cidade era protegida pelas “murallas” da justiça e da liberdade, pois os governantes se esforçavam (e eram aconselhados freqüentemente a fazê-lo, como salientava Morus para Rafael Hitlodeu) por eliminar os vícios indesejáveis para qualquer república da *cupiditas* e da *superbia* a fim de prover os cidadãos de bens e oportunidades, removendo assim as causas de ressentimento e inveja, enquanto um rígido controle prevenia os abusos de poder.²⁰

É assim que, para dizer mais uma vez e definitivamente, a recusa de Rafael Hitlodeu em assumir as funções que os humanistas tão longamente se esforçaram por conseguir dentro do Estado e, não menos, os valores políticos e éticos que eles consideravam e divulgavam como superiores acabava por ser também a recusa ao humanismo nos moldes em que ele se constituía até então. De certo, as considerações de Hitlodeu referem-se estrategicamente à matriz humanista italiana, cuja origem remonta a Petrarca e, posteriormente, desenvolvida por seus seguidores mais imediatos. O relato de Hitlodeu (por ser marinheiro? por ser estrangeiro? por ser personagem sem lastro de existência histórica?) acerca da existência da ilha de Utopia e seu funcionamento ideal como entidade política coloca em xeque os Estados nacionais europeus do século XVI, as teorizações políticas em que eles se assentavam e se legitimavam como órgãos de empreendimento da paz social e do bem comum – e, portanto, da capacidade de serem eles-mesmos *res publicae* –, e o próprio humanismo de índole cívica com seu exército de letrados e arsenal de argumentos fortemente equipados.

²⁰ O humanismo veneziano e seus traços característicos foram tratados com exaustão por KING, 986. Em particular, o “mito de Veneza” é tratado no capítulo 2: “Themes: *Unanimitas*” (p.92-205); a bibliografia de referência acerca desse importante tópico está à nota 231 das páginas 174 a 175; e seus desdobramentos no capítulo 3: “Choices: *Moenia Civitalis*”, p. 206-251.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALAIN, Michel. Rhétorique et philosophie de Cicéron à nos jours. **In:** *Congresso – A retórica Greco-latina e a sua perenidade* (Coimbra, 11-14 de março de 1997). José Ribeiro Ferreira (coord.). Edição da Fundação Eng. António de Almeida, Porto, 2000, v. I, p.150-163..
- ALIGHIERI, Dante. *Convivio*. Milano: Aldo Garzanti Editore, 1980.
- BIGNOTTO, Newton. *Origens do Republicanismo Moderno*. Belo Horizonte: UFMG, 2001.
- BODIN, Jean. *Los Seis Libros de la República*. Madrid: Tecnos, 1985.
- BUESCU, Ana Isabel. *Imagens do Príncipe*. Discurso normativo e representação (1525-49). Lisboa: Cosmos, 1996.
- BURCKHARDT, Jacob. *A Cultura do Renascimento na Itália*. Um ensaio. São Paulo: Cia das Letras, 1991.
- BURKE, Peter. *Veneza e Amsterdã*. Um estudo das elites do século XVII. São Paulo: Brasiliense, 1991.
- BURNS, J.H. & GOLDIE, Mark. *The Cambridge History of Political Thought. 1450-1700*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- CARDOSO, Sérgio. Que República? Notas sobre a tradição do “governo misto”. **In:** BIGNOTTO, Newton (org.). *Pensar a República*. Belo Horizonte: UFMG, 2000, p. 27-48.
- CARNEIRO, Alexandre Soares. *A Cena Admoestatória*. Gil Vicente e a poesia política de corte na Baixa Idade Média. Campinas, 1997. Tese (Doutorado em Teoria Literária) – IEL/UNICAMP.
- CICÉRON. *De L’Orateur*. Texte établi et traduit par Edmond Courbaud. Paris: Les Belles Lettres, 1938.
- . *De la République*. Texte établi et traduit par Esther Breguet. Paris: Les Belles Lettres, 1980.
- . *Traité des Lois*. Texte établi et traduit par Georges de Plinval. Paris: Les Belles Lettres, 1968.
- . *Les Tusculanes*. Texte établi par Georges Fohlen et traduit par Jules Humbert. Paris: Les Belles Lettres, 1931.

DEPARTAMENTO DE LETRAS

———. *De L'Invention*. Texte établi et traduit par G. Archard. Paris: Les Belles Lettres, 1994.

———. *Brutus*. Texte établi et traduit par Jules Martha. Paris: Les Belles Lettres, 1923.

———. *De Legibus*. Paris: Les Belles Lettres, 1968.

COX, Virginia. *The Renaissance Dialogue*. Literary Dialogue in its Social and Political Contexts. Castiglione to Galileo. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

FERSTER, Judith. *Fictions of Advice*. The Literature and Politics of Counsel in the Late Medieval England. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1996.

GÓMEZ, Jesús. *El diálogo en el Renacimiento Español*. Madrid: Cátedra, 1988.

HANKINS, James. El humanismo y los orígenes del pensamiento político moderno. In: KRAYE, Jill. *Introducción al Humanismo Renacentista*. London: Cambridge University Press, 1998, p. 159-187.

HIBBERT, Christopher. *Ascensão e Queda da Casa dos Medici*. O Renascimento em Florença. São Paulo: Cia das Letras, 1993.

KING, Margareth. *Venetian Humanism in an Age of Patrician Dominance*. New Jersey: Princeton University Press, 1986.

KRISTELLER, Paul Oskar. *Tradição Clássica e Pensamento do Renascimento*. Lisboa: Edições 70, 1995.

LAUSBERG, Heinrich. *Elementos de Retórica Literária*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1972.

MARSH, David. *Quattrocento Dialogue*. Classical Tradition and Humanist Innovation. Harvard Studies in Comparative Literature 35. Boston/Mass.: Harvard University Press, 1980.

MORUS, Thomas. *Utopia*. São Paulo: Martins Fontes, 1993. [do mesmo ano, também pela Martins Fontes].

MUIR, Edward. *Civic Ritual in Renaissance Venice*. New Jersey: Princeton University Press, 1981.

PAGDEN, Anthony (ed.) *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986, p. 123-157.

FACULDADE DE FORMAÇÃO DE PROFESSORES

PSEUDO-ARISTÓTELES. *Segredo dos Segredos*. Tradução portuguesa, segundo um manuscrito inédito do séc. XV. Lisboa: Publicações da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1960.

RADULET, Carmen M. *Os descobrimentos portugueses e a Itália*. Lisboa: Vega, 1991.

ROBEY, David & LAW, John. The Venetian Myth and the “*De Republica Veneta*” of Pier Paolo Vergerio. *Rinascimento*. Rivista dell’Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, XV (II), 2ª série, 1975, p. 3-59.

SHIBATA, Ricardo Hiroyuki. O *Prologus* do Livro I da *Utopia* de Morus. *Soletras*. Revista do Departamento de Letras. Faculdade de Formação de Professores, ano 2, n.3, jan-jun/2002, p. 93-111.

SKINNER, Quentin. *As Fundações do Pensamento Político Moderno*. São Paulo: Cia das Letras, 1989.

———. *Razão e Retórica em Thomas Hobbes*. São Paulo: Cia das Letras, 2001.

TENENTI, Alberto. La rappresentazione del potere. **In:** ——. *Venezia ed il senso del mare*. Storia di un prisma culturale dal XIII al XVIII secolo. Milano: Guerini ed Associati, 1999, p. 416-421.

WITTE, Charles-Martial. Le “regimento” de la Mesa de Consciência du 24 novembre 1558. *Revista Portuguesa de História* tomo IX, 1960, p. 277-284.