



Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Educação e Humanidades
Instituto de Letras


Alexander Rezende Luz

**Uma outra filosofia:
a utopia humanista de Thomas More**

Rio de Janeiro
2015

Alexander Rezende Luz

**Uma outra filosofia:
a utopia humanista de Thomas More**



Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Letras, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Literatura Comparada.

Orientador: João Cezar de Castro Rocha

Rio de Janeiro

2015

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/BIBLIOTECA CEH/B

L979 Luz, Alexander Rezende.
Uma outra filosofia: a utopia humanista de Thomas More / Alexander
Rezende Luz. – 2015.
164 f.

Orientador: João Cezar de Castro Rocha.
Tese (Doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro,
Instituto de Letras.

1. Utopias - Teses. 2. Humanismo – Teses. 3. Escolástica – Teses. 4.
More, Thomas, Santo, 1478-1535 – Crítica e interpretação – Teses. 5. More,
Thomas, Santo, 1478-1535. A utopia – Teses. 6. Platão – Crítica e
interpretação – Teses. 7. Literatura e filosofia – Teses. 8. Hitlodeau, Rafael
(Personagem fictício) – Teses. I. Rocha, João Cezar de Castro. II.
Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Letras. III. Título.

CDU 1

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta
tese, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Alexander Rezende Luz

**Uma outra filosofia:
a utopia humanista de Thomas More**

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Letras, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Literatura Comparada.

Aprovada em 16 de dezembro de 2015

Banca Examinadora:

Prof. Dr. João Cezar de Castro Rocha (Orientador)
Instituto de Letras - UERJ

Prof. Dr. Marcus Vinicius Nogueira Soares
Instituto de Letras - UERJ

Prof. Dr. Roberto Acízelo Quelha de Souza
Instituto de Letras - UERJ

Prof.^a Dra. Elisa Lima Abrantes
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

Prof.^a Dra. Regina Lúcia de Faria
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

Rio de Janeiro

2015

DEDICATÓRIA

A meu pai (*in memoriam*),

Pelas lições de sabedoria e
humildade que carregarei para
sempre.

AGRADECIMENTOS

Ao professor Dr. João Cezar de Castro Rocha, pelo exemplo incansável de dedicação à Literatura que tive a honra de acompanhar durante os últimos quatro anos.

Aos professores Dr. Roberto Acízelo e Dr. Marcus Soares, por suas sugestões durante o exame de qualificação e pela participação na banca de defesa deste trabalho.

Às colegas da UFRRJ, Dra. Elisa Abrantes e Dra. Regina de Faria, pela participação na defesa desta tese.

A todos os professores que tive oportunidade de conhecer no Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, por suas importantes contribuições para a minha formação acadêmica.

À Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, onde tive a oportunidade de desenvolver algumas das ideias desta tese.

À minha querida esposa Camila, cujo apoio foi indispensável desde o momento de minha inscrição no processo seletivo do doutorado até a conclusão da pesquisa.

À minha mãe, pelo apoio sempre incondicional.

Ao meu irmão Anderson, por seu otimismo.

Aos meus avós, em especial à minha avó Martha (*in memoriam*), pelo carinho e compreensão.

O astrônomo olha os signos celestiais (...) e investiga o que acha nas alturas, descuidando talvez do que se encontra sob seus próprios pés.

Cícero

RESUMO

LUZ, Alexander Rezende. *Uma outra filosofia: a utopia humanista de Thomas More*. 2015. 164 f. Tese (Doutorado em Literatura Comparada) – Instituto de Letras, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

Nesta tese procuro apresentar *A Utopia* como uma sátira a certos teólogos e filósofos do Renascimento. A narrativa aponta o equívoco de alguns contemporâneos de More, representados por Rafael Hitlodeu, de interpretarem a obra platônica exclusivamente de uma perspectiva dependente da escolástica aristotélica medieval. A partir dessa leitura de Platão, Rafael defende uma filosofia independente e superior à retórica, à política e à moral, semelhante à defendida por neoplatônicos de Florença, como Pico della Mirandola. Para ele, o filósofo não precisa de artifícios retóricos para convencer, nem se dar ao trabalho de se envolver com as imperfeições alheias na política, ou almejar tornar-se melhor. Ele já é um sábio, e sua suposta posse da verdade lhe basta. Thomas More, de outro modo, apresenta discretamente uma “outra filosofia” na qual aquelas disciplinas se integram simbioticamente, e na qual a perfeição moral e intelectual se torna uma meta da qual o filósofo deve tentar se aproximar, paradoxalmente não se iludindo com a ideia de que a alcançará. A filosofia humanista de More se baseia, de maneira simplificada, na soma das propostas de quatro grandes influências em sua vida intelectual: Platão, Luciano de Samósata, Cícero e Erasmo. Essas duas concepções de filosofia, a de More e a de Hitlodeu, uma ostensiva e ambiciosa, e outra modesta e oculta, são contrapostas ao longo do livro.

Palavras-chave: Utopia. Humanismo. Escolástica. Thomas More. Platão no renascimento.

ABSTRACT

LUZ, Alexander Rezende. *Another Philosophy: Thomas More's humanist utopia*. 2015. 164 f. Tese (Doutorado em Literatura Comparada) – Instituto de Letras, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

In this PhD dissertation I try to present *Utopia* as a satire against certain Renaissance theologians and philosophers. The narrative indicates the mistake of some of More's contemporaries, represented by Raphael Hythlodius, of interpreting Platonic works exclusively from a perspective reliant on medieval Aristotelian scholasticism. Based on this reading of Plato, Raphael advocates a philosophy independent from and superior to rhetoric, politics and ethics, analogous to the one advocated by the Neoplatonists of Florence such as Pico della Mirandola. For him, the philosopher does not need rhetorical devices to persuade, nor bother to get involved with the imperfections of others in politics, or aspire to become a better person. He is already a sage, and his alleged possession of the truth is enough for him. Thomas More, by contrast, discreetly presents "another philosophy" in which those disciplines are integrated symbiotically, and in which moral and intellectual perfection becomes the goal the philosopher must try to reach, paradoxically, not deluding himself with the idea that this will be accomplished. More's Humanistic philosophy is based, in short, on the sum of the propositions of four major influences on his intellectual life: Plato, Lucian of Samosata, Cicero and Erasmus. These two conceptions of philosophy, More's and Hythlodius', one ostentatious and ambitious, the other modest and hidden, are opposed throughout the book.

Keywords: Utopia. Humanism. Scholasticism. Thomas More. Plato in the Renaissance.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	9
1	AS CONTRADIÇÕES DE “A UTOPIA”	13
1.1	Breve História da Recepção da Obra	13
1.2	A Ficção dentro da Ficção	20
1.3	A Oposição entre Rafael Hitlodeu e Thomas More	28
2	HUMANISMO E ESCOLÁSTICA	34
2.1	A polêmica com Maarten van Dorp	34
2.2	Pico Della Mirandola e seu Platão Escolástico	49
3	A UTOPIA FILOSÓFICA DA CERTEZA	61
3.1	A Onisciência dos Ignorantes	61
3.2	A Contradição Inerente à Condição Humana	71
4	A UTOPIA RETÓRICA DO CONSENSO	81
4.1	Hitlodeu: o Filósofo Contador de Histórias	81
4.2	As Palavras, as Coisas e a Negação da Negação	93
5	A UTOPIA POLÍTICA DO CONTROLE SOCIAL	108
5.1	Qualidades e Defeitos do País Imaginado por Rafael	108
5.2	Dois Pesos e Duas Medidas	117
6	A UTOPIA MORAL DO HUMANISMO CRISTÃO	128
6.1	<i>Vita Activa</i>	128
6.2	O Dever Ciceroniano	135
6.3	<i>Philosophia Christi et Docta Pietas</i>	143
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	152
	REFERÊNCIAS	156

INTRODUÇÃO

A origem etimológica da palavra “utopia” está nos termos “*Ouk-*” que quer dizer “não” em grego, e é reduzido para *u-*; e “*topos*” que significa “lugar”, o mesmo indicado pelo sufixo “*ia*” (VIEIRA, 2010), resultando em um “não-lugar”. Pronunciada em inglês, entretanto, o termo soa como “eutopia”, que etimologicamente significa o “bom lugar”. A utopia, por conseguinte, é o bom lugar que não é, ou não existe. As opções de sentido dadas pelo dicionário Aulete também oscilam entre o bom e o inexistente: “1) Qualquer concepção ou descrição de uma sociedade justa, sem desequilíbrios sociais e econômicos, em que todo o povo usufrui de boas condições de vida; 2) Ideal impossível de ser realizado; fantasia” (2015). Unindo essas duas definições poderíamos chegar a um entendimento do conceito primário de utopia como sendo um lugar imaginário ocupado por uma sociedade supostamente justa.

Embora o utópico possa se manifestar de outras formas, como em textos ensaísticos, neste trabalho nos limitaremos ao estudo das utopias literárias (CLAEYS, 2011), mais especificamente, do livro que nomeia o gênero, e que se consolidou como o texto fundador do pensamento utópico na Era Moderna: *A Utopia* de Thomas More.

Parte-se do pressuposto de que analisar *A Utopia*, enfatizando ou limitando-se apenas à descrição da ilha feita por Hitlodeu, significaria representá-la de modo incompleto e equivocado. A primeira parte é tão importante quanto a segunda, sendo a interação entre as duas o que permite ao leitor compreender a obra mais profundamente. Aliás, dado o eclipsamento de More-personagem e do Livro I, em grande parte das leituras dessa obra durante os últimos cinco séculos, em favor da ênfase no discurso de Hitlodeu e na concretude da ilha, não seria exagero dizer que a chave para sua melhor compreensão encontra-se em tentar recuperar a importância do Livro I, e o modo como o diálogo entre as duas partes gera um novo sentido para a obra como um todo.

Assim, no primeiro capítulo desta tese, o contraste entre essas duas partes de *A Utopia* revelará contradições estruturais do texto de More que são a causa de vários mal entendidos sobre a obra. Argumentarei, então, que a noção de que o

personagem Rafael é um porta-voz confiável das ideias de More, está praticamente superada entre os estudiosos do texto nas últimas décadas, dando lugar a uma visão de Rafael como um personagem mais complexo, com o qual More ora concorda, ora discorda.

No segundo capítulo, a leitura atenta do texto dá lugar à compreensão de seu contexto histórico. A oposição entre os dois protagonistas, Thomas More e Rafael Hitlodeu ganha uma nova dimensão quando paralelos são traçados entre eles e as polêmicas renascentistas que opunham humanistas e escolásticos. O caráter duplo de Hitlodeu será comparado à duplicidade de Maarten van Dorp e Pico della Mirandola naquelas controvérsias. Consequentemente, a partir daqui, a questão socioeconômica do fim do dinheiro e da propriedade privada ao invés de ganhar destaque, como se faz com frequência, se tornará pano de fundo para a investigação de questões de natureza filosófica, retórica, política e religiosa.

Dessa forma, proponho que *A Utopia* se enquadra no que Leo Strauss chama de escrita esotérica. Para Strauss (2010), ao longo da história, autores com ideias que não seriam bem aceitas pelo grande público de sua época tendem a ocultar suas opiniões no texto de modo que apenas certo tipo de leitor seja capaz de notar sua existência. Quando esse é o caso, o autor escreve usando duas perspectivas diferentes em um mesmo texto: uma opinião explícita e aparentemente central, e outra indicada apenas nas entrelinhas e que corresponde a seu mais importante ensino filosófico.

Nesse tipo de texto, certas deficiências não são obra do acaso, e os detalhes fazem toda a diferença. “Apenas quando alcança o cerne da questão escreve três ou quatro frases em estilo conciso e animado para captar a atenção de jovens que amam pensar” (STRAUSS, 2010, p. 24). Por isso, em diálogos deve-se ter muito cuidado para não atribuir ao autor a opinião de um personagem que domina a cena, mesmo que tal ideia tenha sido repetida inúmeras vezes (ver p. 30). Strauss chega a mencionar *A Utopia* como um exemplo deste tipo de escrita. No entanto, não delinea com clareza o que estaria oculto no texto.

A tarefa do autor nesse tipo de escrita esotérica não é fácil, pois tem que “realizar o milagre de dizer algo [no texto] para uma minoria ao mesmo tempo que permanece em silêncio para a maioria”, o que só é possível porque “homens imprudentes leem de maneira descuidada, enquanto homens atenciosos leem de

maneira cuidadosa” (p. 25). Explorarei essa hipótese ao longo da tese, portanto, tentando conduzir uma análise do texto e de seu contexto histórico que, embora certamente limitada e imperfeita, poderá jogar luz em alguns pontos que permaneciam obscuros, e quem sabe sugerir novos caminhos para pesquisas futuras sobre a obra em questão.

Em *A Utopia*, a conversa entre os dois protagonistas parece amistosa, mas ao longo do livro, duas filosofias, com seus respectivos modos de vida, competem diante do leitor: o Humanismo Cristão de More e Erasmo, e o neoplatonismo-escolástico de Ficino, Pico della Mirandola e Hitlodeu. Tal afirmação pode causar estranheza pois em *A Utopia* não há propriamente um debate. More manifesta explicitamente sua rejeição aos argumentos de Rafael de maneira muito discreta e em apenas três momentos, (ver MORE, 2004, pp. 38, 44 e 132). No entanto, seu silêncio faz parte de sua estratégia retórica, e é ele mesmo quem o diz. Além disso, Rafael é incapaz de considerar não-filósofos como seus semelhantes, ao passo que More, não tem nenhuma dificuldade em valorizar os acertos de Rafael e ouvi-lo, mesmo considerando-o seu adversário intelectual.

No capítulo “A Utopia filosófica da certeza”, procurarei defender a ideia de que os diferentes paradigmas representados na obra correspondem a diferentes correntes interpretativas da obra platônica. De um lado, Rafael supervaloriza a contemplação e a capacidade do filósofo, transformando seu discurso em uma forma de autoelogio, de outro, More destaca a importância de se praticar “uma outra filosofia” mais modesta, retórica e próxima das necessidades intelectuais e morais dos seres humanos.

No capítulo “A Utopia retórica do consenso”, estudaremos o caráter luciânico da obra, e como Rafael e More entendem e se utilizam da retórica sofisticada de maneiras distintas. Além disso, analisamos a negação presente em todos os nomes próprios da ilha de Utopia, e os litotes, como importantes recursos retóricos utilizados por More.

No primeiro item do capítulo “A Utopia política do controle social”, discutiremos como o sonho de perfeição de Hitlodeu se transforma em um pesadelo tirânico. Na parte subsequente retomaremos as contradições no discurso de Rafael para identificar como ele, mesmo enquanto imagina o país ideal, tende a beneficiar os seus próprios interesses, e a prejudicar as vidas dos demais cidadãos.

Por fim, será argumentado que as três utopias de Rafael podem ser sintetizadas no anulamento do Outro, enquanto a Utopia de More se resume na recuperação do que acredita ser o projeto platônico, ampliado pelas noções de dever cívico de Cícero, e de *charitas* do cristianismo.

1 AS CONTRADIÇÕES DE A UTOPIA

1.1 Breve História da Recepção da Obra

A Utopia, obra magna de Thomas More, apresentada ao mundo em dezembro de 1516, assim como outras obras do mesmo período, se estabelece, desde o princípio, como parte de um fenômeno cosmopolita. O volume que continha elementos pré-textuais produzidos por amigos do autor, residentes em diferentes locais da Europa, foi escrito por um inglês em latim, revisada por um holandês, publicado em Louvain, Flandres – atualmente Bélgica – e, logo em seguida, na França (MORE, 1965). “Quando foi publicada a primeira tradução para o inglês em 1551, *A Utopia* já estava disponível também em alemão, italiano e francês. Por isso, é importante admitir que esta é uma obra predominantemente da literatura europeia, não inglesa” (DAVIS, 2010, p. 30)¹.

Se a obra enquanto um bem cultural é resultado de uma colaboração trans-europeia, a sua narrativa vai além e apresenta uma dimensão global. O texto inicia-se descrevendo um encontro diplomático entre representantes de duas nações para discutir o comércio internacional. Seu protagonista é um filósofo português que afirma ter estado em locais que hoje corresponderiam ao Brasil, Sri Lanka, Índia, Portugal, além de vários outros países desconhecidos (PARKS, 1938). Oswald de Andrade (2001), em *A Marcha das Utopias*, aponta corretamente uma das principais causas para as narrativas utópicas se consolidarem no século XVI: “as utopias são uma consequência da descoberta do Novo Mundo e sobretudo da descoberta do novo homem, do homem diferente encontrado nas terras da América” (p.163). Segundo os principais relatos da época, o homem “americano” aparentemente vivia sem dinheiro e propriedade privada, característica essa que será imitada pelos utopianos:

Vespúcio havia informado, acerca do Novo Mundo, que unicamente ali as pessoas “vivem de acordo com a natureza” que “devem ser chamadas antes de epicureus do que estoicos” e também convivem sem propriedade

1 Os trechos de todos os itens em inglês da bibliografia citados ao longo desta tese foram traduzidos por mim.

privada. E o humanista Pedro Mártir, historiador das descobertas daquele tempo, enalteceu a condição dos ilhéus americanos como sendo “sem a maldição do dinheiro, sem leis e juízes injustos” (BLOCH, 2005, p. 71).

A *Utopia* está associada, portanto, à superação de limitações espaciais. À época de sua publicação, entretanto, More não poderia imaginar que sua obra transporia os limites temporais de cinco séculos, ainda despertando o interesse de leitores mundo a fora. A seguir, uma breve exposição da recepção dessa obra ao longo do tempo.

Apenas dezesseis anos depois da morte de More, por exemplo, em uma Inglaterra oficialmente protestante, Ralph Robynson, o primeiro tradutor de *A utopia* para a língua inglesa, se interessa pela obra, mas não pelo autor, que, segundo ele, por não ter abandonado sua fé católica, não teria compreendido os evangelhos (DAVIS, 2010). No final do século seguinte, já há quem apresente More como um “reformista protestante *avant la lettre*. (...) [E] nos séculos XIX e XX, *A Utopia* era frequentemente lida como um documento fundador do socialismo moderno” (DAVIS, 2010, p. 30).

Essa última interpretação tem, até hoje, especial apelo popular. Um exemplo não muito recente, mas bastante emblemático, da força da associação de *A Utopia* ao socialismo foi a inclusão, a pedido de Lenin, de Thomas More em um monumento próximo ao centro de Moscou que representa os supostos dezoito “fundadores” do comunismo² (WEGEMER, 1995). Na fortuna crítica de *A Utopia* a posição de More foi anulada em boa parte das leituras durante cerca de quatro séculos, sendo interpretada como idêntica à de Rafael, ou irrelevante, quando tida como oposta à do filósofo.

Na década de 1950, Ernst Bloch, em seu famoso *Princípio Esperança*, ainda mantém a opinião de que *A Utopia*, “malgrado todas as suas impurezas, é o primeiro retrato mais recente de sonhos de ideais democrático-comunistas” (BLOCH, 2005, p. 74). Mas o que Bloch chama de “impurezas” em sua ressalva inicial, na verdade são pontos em que a obra não se encaixa perfeitamente nos princípios comunistas.

O entendimento de que More está pura e simplesmente advogando a igualdade de bens entre os habitantes da república é, no entanto, uma simplificação equivocada que despreza a riqueza e complexidade do texto e de seu contexto

2 Esse monumento, um obelisco, foi demolido em julho de 2013.
(ver: <<https://afoniya.wordpress.com/2013/07/10/on-the-removal-of-a-moscow-statue/>>)

histórico, e que toma a posição de Rafael como sendo integralmente um porta-voz de More. Da segunda metade do século XX em diante, os críticos da obra passam gradativamente a enfrentar a questão de que há dissonâncias na narrativa, e que, em realidade, há mais de um ponto de vista sendo apresentado ao leitor, como veremos a seguir.

A partir da edição bilíngue Latim-Ingês de *A Utopia*, com extensas notas e comentários perfazendo um total de 750 páginas, elaborada por Hexter e Surtz (1965) e publicada pela editora da Universidade de Yale, inicia-se uma tendência, que continua até os dias de hoje, que busca tentar melhor compreender a obra a partir de uma cuidadosa análise do texto aliada à recuperação de seu contexto histórico. De maneira geral, nos últimos cinquenta anos os defeitos de Hittoldeu e sua utopia (ver SARGENT, 2003), assim como o humor luciânico que ironiza ao invés de elogiar o filósofo e suas ideias, começaram a ser mapeados (ver BERGER, 1965; ALLEN, 1971), e a ambiguidade da obra deixou de ser vista como uma “impureza” decorrente de equívocos do escritor, para ser compreendida como um elemento deliberadamente estrutural do texto (ver SYLVESTER, 1977; KINNEY, A. 1986), e que é parte de uma demonstração da superioridade do engajamento político, *vita activa*, em comparação com o distanciamento político, *vita contemplativa* (SKINNER, 1997).

Seria um engano, todavia, ver a história dos estudos moreanos como uma contínua evolução consensual. Trabalhos importantes como o de Logan (1983), retrocederam, por exemplo, ao classificar Rafael como um personagem “completamente confiável”, desconsiderando inúmeras pesquisas – principalmente a partir de Sylvester (1977) – que demonstraram consistentemente o contrário. Arthur Kinney (1986) e Baker-Smith (1991), de modo semelhante, fazem um ótimo trabalho destacando a importância das alusões clássicas e renascentistas para a compreensão adequada de *A Utopia*, mas concluem que a tensão entre os dois pontos de vista presentes na obra não se resolve.

Portanto, *A Utopia* é um labirinto de contradições no qual é difícil não se perder. “O paradoxo permeia a obra, assim como ocorre em *O Elogio da Loucura*, e atormenta seus intérpretes” (McCONICA, 2011, p. 39). Para diminuir essa perplexidade é preciso dar continuidade ao projeto de Hexter e Surtz, e aprofundar o estudo do próprio texto e de seu contexto histórico.

A inspiração para escrever *A Utopia*, embora a ideia tenha sofrido modificações durante o processo de escrita, surgiu a partir de conversas entre More e Giles em Flandres (MORE, 1965). Assim como Giles, os outros leitores que tiveram a oportunidade de conhecer a obra em primeira mão, antes mesmo que ela tivesse sido oficialmente publicada em dezembro de 1516, foram humanistas cristãos do círculo internacional de amigos de More, que tinham grande afinidade de pensamento entre si, e que, conseqüentemente, estavam mais aptos a compreender o humor derivado das incoerências do protagonista, e a lição “salutar” ou “instrutiva” indicada no extenso título que consta nas primeiras edições. A recepção da obra pelo grande público nas décadas seguintes ao seu lançamento, porém, tomaria outros rumos.

À época da primeira publicação de *A Utopia*, as ideias de Thomas More e o seu círculo de amigos humanistas cristãos, apesar de populares, estavam bem longe de serem uma unanimidade na Europa. Parte do argumento do livro é justamente que, apesar de serem limitados em poder e em número, eles tinham a vantagem de possuir uma visão estratégica diferenciada. Suas maiores armas seriam sua inteligência, paciência e boa vontade no trabalho em favor do bem-estar coletivo, “mesmo ao preço do sacrifício [do] próprio bem-estar pessoal” (MORE, 2004, p.10). Ao contrário de certos filósofos neoplatônicos italianos, como Ficino e Pico della Mirandola, os humanistas cristãos pretendiam não apenas teorizar, mas principalmente agir, e, diferentemente dos reformistas que surgiriam nos anos subsequentes, o círculo de More e Erasmo planejava “reformular” os Estados e a Igreja de maneira indireta, ao invés de pelo confronto direto, como fizeram Martinho Lutero, Thomas Münzer, Savonarola, entre outros. Erasmo de Roterdã, a figura central do movimento humanista cristão durante o Renascimento, não propunha mudanças institucionais, “mas a melhoria do comportamento moral das pessoas. Este era o objetivo de sua reforma educacional” (GILLESPIE, 2009, p. 95). O mesmo pode ser dito de Thomas More.

Por mais difícil que esse projeto fosse, Erasmo tinha boas razões para acreditar que ele e seus companheiros humanistas seriam bem-sucedidos. Ele não apenas era conselheiro do imperador, como um de seus ex-alunos havia se tornado o Papa Adriano VI, e seu grande amigo Thomas More agora era conselheiro de Henrique VIII. Dado o amplo alcance de suas ideias, e a influência bastante concreta que ele e seus companheiros humanistas exerciam nas questões políticas, Erasmo estava convencido de

que vivia o amanhecer de outra era de ouro. Contudo, dentro de pouquíssimos anos todas essas esperanças seriam destruídas, e o futuro se tornaria sombrio, prometendo não uma era de ouro, mas uma era de ferro, não uma era de paz e prosperidade, mas uma era de guerra e destruição, na qual grupos religiosos rivais lutariam até a morte por causa de diferenças doutrinárias. (GILLESPIE, 2009, p.97)

Logo, no ano seguinte à publicação do livro de More, Lutero divulgava suas noventa e cinco teses. Rapidamente, o ambiente intelectual e político da Europa se transformava, e o sentido atribuído ao texto de More também. O que era irônico e alegórico tornava-se perigoso ao ser lido literalmente.

Por volta de 1520 as inovações fantasiosas perdem a graça. Não havia mais clima para o lúdico, não se deveria brincar com utopias enquanto a cristandade estava sendo dilacerada. As comunidades com propriedades compartilhadas arquitetadas por Thomas Münzer e outros líderes protestantes durante as Guerras Camponesas de 1525, que, segundo se dizia, citavam *A Utopia* a partir de sua tradução para o alemão, revoltaram e alarmaram a Thomas More. (...) Uma vez que “erros pestilentos” e “heresias perniciosas” tinham infestado o continente, More se arrependeu muito do que ele e seu amigo Erasmo tinham escrito. (...) Ele não queria reescrever o passado, mas já que ele agora era mal interpretado, não mais publicaria textos semelhantes e nem encorajaria a difusão de ideias que pudessem levar os homens ao erro ou a revoltas sangrentas. (...) More deixa bastante claro que, agora, não permitiria que *O Elogio da Loucura* ou sua própria *Utopia* aparecessem em inglês, o que agravaria o mal que criara involuntariamente: “Eu queimaria com minhas próprias mãos não apenas meu livro querido como também o meu próprio, para que o povo, embora por sua própria culpa, não se prejudique por causa deles” (MANUEL; MANUEL, 1997, p.136-137).

O avanço violento da Reforma Protestante em toda a Europa foi uma grande derrota para o paradigma humanista da tolerância com a imperfeição alheia, do autoaprimoramento, e da satisfação pessoal por diminuir o mal no mundo através de atitudes concretas, embora graduais; vale dizer, o contrário das rupturas e rebeliões. Os reformistas, de maneira geral, haviam perdido a esperança de que os Outros – i.e., o alto clero e, em certos casos, os reis – aprenderiam algum dia a ser virtuosos, e combatiam os abusos da Igreja e dos Estados com novas formas de abuso. Nesse aspecto, esse novo movimento político-religioso tinha bastante em comum com aquele “herói” que o personagem Rafael Hitlodeu gostaria de imitar, mas não tinha coragem: Utopus, o revolucionário que domina a península de Abraxa e a transforma na ilha de Utopia, através da destruição e modificação de tudo o que impedia que o lugar fosse da maneira como gostaria, ou seja, à sua imagem e semelhança (ver MORE, 2004, p. 48).

A opinião pública sobre política, religião e filosofia se tornara tão semelhante ao que era criticado por More em sua narrativa, que uma parcela considerável da sociedade europeia não estava mais apta ou disposta a compreendê-la. “Em pouco tempo (...) os interesses dos humanistas foram redirecionados para a crise emergente da Reforma. Um inimigo novo e muito mais perigoso surgia e durante esse processo, e, de modo quixotesco, os inimigos de ontem se tornaram os aliados de hoje” (WOODEN, 1977, p. 45).

Com a Reforma, alguns dos piores pesadelos dos humanistas cristãos se tornavam realidade. O não-lugar de Rafael passava a ser visto como um lugar a ser construído de imediato, e o aspecto cômico e autocrítico do texto deixava de ser percebido. Se até a publicação de *A Utopia* os principais adversários dos humanistas cristãos eram os – intelectualmente ambiciosos, mas politicamente passivos – escolásticos e filósofos neoplatônicos representados por Hitlodeu, no período subsequente, Utopus e sua revolução ganham vida, embora seu alvo principal agora seja a Igreja e não o Estado.

Como revela o trecho da carta citada por MANUEL; MANUEL, o próprio More passou a achar que, embora a culpa não fosse sua, o caráter literário e descontraído do projeto humanista cristão que estava sendo construído por ele e seu amigo holandês deveria ser abandonado, ou seria cada vez mais utilizado para fins que considerava perniciosos. Traduções ou reedições dessas duas obras – *A Utopia* e *Elogio da Loucura* – deveriam ser impedidas, pois, afinal, não apenas o seu texto, mas o prestígio de seus nomes estavam sendo utilizados para justificar novas formas de tirania. O projeto humanista deveria, a partir de então, ser apresentado exclusivamente com a seriedade que a grave crise político-religiosa europeia exigia. Seguindo a vontade do mártir inglês, William Roper, seu genro, escreveu em 1556 a biografia de More sem uma menção sequer às venturas de Hitlodeu. Erasmo, ao contrário, mesmo sendo acusado de ter “gerado o ovo que Lutero chocou” (RUMMEL, 2004), como era dito popularmente à época, não se intimida, e continua a usar de ironia e humor contra seus adversários, em novas publicações como a série de diálogos luciânicos intitulada *Colóquios*, de 1518.

O receio de More sobre os abusos na leitura de sua obra, todavia não era sem fundamento. Na primeira edição de *A Utopia* em três idiomas – alemão em 1524, italiano em 1548, e francês em 1550 – o Livro I foi completamente omitido. Os

editores decidiram, arbitrariamente, tratar a segunda metade da obra, ou Livro II, onde se encontra o longo discurso em que Hitlodeu descreve a ilha de Utopia, como se fosse o “todo”, de fato deturpando o projeto literário original (DAVIS, 2010).

A ênfase em Hitlodeu, Utopus e sua ilha em detrimento do próprio More-personagem e das reflexões que ele sugere, também pode ser notada na maneira como os editores alteraram com o tempo o título dado à obra (HEXTER, 1965; PRESCOTT, 2011). Nas primeiras edições, a palavra “Utopia” aparecia apenas discretamente na segunda parte do extenso título, ou como parte do que talvez poderíamos considerar um subtítulo. Nas primeiras quatro edições (Louvain 1516; Paris 1517; e Basileia março e novembro de 1518), lê-se em caixa alta: “*DE OPTIMO REIPUBLICAE STATU DEQUE*” (Sobre a melhor das repúblicas, e...). Logo abaixo, em letra minúscula, a continuação: “*noua insula Utopia libellus uere aureus, nec minus salutaris quam festiuus, clarissimi disertissimique uiri THOMAS MORI inclytæ ciuitatis Londinensis ciuis & Vicecomitis*” (sobre a ilha de Utopia, um verdadeiro livro de ouro, uma leitura tão instrutiva quanto espirituosa, pelo ilustre e eloquente Thomas More, cidadão e vice-xerife da gloriosa cidade de Londres) (MORE, 1965). Atualmente, no entanto, como se sabe, o livro é publicado e conhecido apenas como *A Utopia*.

É importante observar aqui que a palavra latina “festivus”, presente no título original, significa “de festa, festivo, alegre, jovial, divertido, gracioso, fino, espirituoso”, (BIANCHET; RESENDE, 2014, p. 181), mas é normalmente traduzida por “agradável”³, o que altera de maneira considerável o sentido do texto de origem. Isso se dá, possivelmente, porque desde a Reforma, as interpretações mais comuns da obra não são capazes de compreender o seu humor – embora a partir do século XX isso tenha começado a mudar.

A Reforma Protestante é, portanto, o momento histórico em que deixa de haver lugar para uma *Utopia* satírica e autocrítica. Ela representa “um importante câmbio na consciência europeia” (MANUEL; MANUEL, 1997, p. 144). Durante essa transição, o humanismo cristão é derrotado. More é condenado à morte por se recusar a concordar com Henrique VIII, que, em sua Reforma Protestante Inglesa, reclamava para si o poder de definir qualquer questão religiosa na Inglaterra.

3 Em vários outros casos, como na tradução de Luís Andrade para o português, o leitor não é nem mesmo informado da existência do título original.

A lógica erasmiana e moreana, que resgatava o argumento tanto platônico quanto luciânico ou cristão, de que o mal é tanto interior quanto exterior ao sujeito⁴, não obterá êxito popular, sendo eclipsada pelo pensamento tradicional de que o erro é predominantemente do Outro. Ao invés de considerar o binômio crítica e autocrítica, o homem “moderno” aprofundará a divisão entre teoria e prática de vida, sujeito e objeto, fato e valor, o que resultará no combate das barbaridades do Outro com as barbaridades involuntárias ou inconscientes do Eu. Não apenas a história da recepção do texto de More, mas também a própria Era Moderna se desenvolverá priorizando os princípios e promessas de Hitlodeu e Utopus.

Nesta pesquisa, portanto, *A Utopia* será lida como a manifestação de um embate crucial para a definição da trajetória da Modernidade. Não nos referimos à querela entre fé e razão, como propõe Cunha (2012), nem entre comunismo e capitalismo, mas entre dois paradigmas humanistas, que podem ser lidos como interpretações concorrentes da obra platônica: o neoplatonismo italiano e o humanismo cristão.

1.2 A Ficção Dentro da Ficção

More começa a narrativa dando a falsa impressão de que falará sobre uma experiência verídica. Logo na primeira página, menciona várias personalidades da época: o Rei da Inglaterra Henrique VIII, Carlos, príncipe de Castela, Cuthbert Tunstall, Jorge de Tomásia e Peter Giles, e situa os fatos a serem narrados como tendo ocorrido durante sua missão diplomática em Flandres, missão que de fato ocorreu. Antes mesmo de conhecer Rafael Hitlodeu, o leitor tem contato com anexos pré-textuais que contêm alguns detalhes sobre a república de Utopia, produzidos por

4 Se o mal, ou o erro, é tanto interior quanto exterior ao sujeito, este precisa estar atento à possibilidade do autoengano. Este argumento está presente nos Evangelhos cristãos, nos textos de Platão e nos de Luciano de Samósata. Ver principalmente: “Como podes dizer a teu irmão: Irmão, deixa-me tirar o argueiro que está no teu olho, não vendo tu mesmo a trave que está no teu?” (LUCAS, 6:42); “durante o dia fala incansavelmente sobre virtudes, (...) mas quando toma seu banho e vai jantar (...) é como se tivesse bebido a água do rio Lete, se comportando de modo exatamente oposto ao que disse pela manhã” (LUCIANO, 2009, p. 42) e, finalmente, “De fato o pior de todos os logros é o logro a si mesmo. Como poderia deixar de ser terrível quando o autor do logro está constantemente presente e nunca abandona o local?” (PLATÃO, 2011a, p. 116) [*Crátilo*, 428d].

diversos humanistas do círculo de amigos de More que, à primeira vista, parecem anuir à veracidade da narrativa do navegante português. O mapa da ilha que consta na primeira edição é de autoria desconhecida, mas hoje sabemos que sua nova versão presente na edição de 1518 foi feita por Holbein; o alfabeto utopiano e o tetrástico foram feitos por Peter Giles; os distícos elegíacos foram enviados por Geldenhauer de Nijmegen e Cornelis de Schrijver; as cartas anexadas foram escritas de Erasmo para Froben⁵, de Budé para Lupset, de Giles para Busleyden, de Demerais para Giles, de Busleyden para More, de More para Giles⁶, e de Rhenanus para Willibard Pirckheimer⁷. Há ainda uma trova supostamente escrita por um sobrinho de Rafael que seria *poeta laureatus* em Utopia. Igualmente relevante é o fato de Hitlodeu afirmar no Livro I que não está em sua natureza mentir, e que “para muitos, bem sei, o trabalho do filósofo é enganar, mas esse não é o meu caso” (MORE, 2004, p. 39).

Nada disso, no entanto, é capaz de fazer o leitor atento ignorar que se trata de uma ficção. A leitura dos anexos revela que More, Giles e os outros colaboradores se referem de maneira jocosa ao fato de a ilha e seu admirador possuírem uma existência extradiegética. Assim, a suposição de que o texto deva ser caracterizado como registro historiográfico deve ser abandonada pelo leitor no momento em que Rafael Hitlodeu entra em cena. Ao contrário dos demais interlocutores, ele não tem uma existência extradiegética, o que reconfigura toda a ação. À medida que o texto avança, Hitlodeu assume progressivamente o centro do palco, deixando o autor-personagem, More, em segundo plano. O leitor faz então um percurso que vai de um contexto bem concreto, europeu, que lhe é familiar, e onde acontece a ação dramática, para um outro que é exótico, apenas descrito, e que o leitor é convidado a imaginar. Esse padrão de trajetória, partindo do real para chegar ao que só pode ser concebido pela imaginação, se repete na sequência de lugares e povos discutidos ao longo do diálogo, uma vez que Rafael fala primeiro dos ingleses e franceses, antes de introduzir os politeritas, acorianos, macarianos e, finalmente, os utopianos.

É indiscutível que na dimensão extradiegética, Utopus e Ademos –

5 Carta de 25 de agosto de 1517 incluída a partir da edição de 1518 feita por Froben na Basileia.

6 Esta carta aparece apenas na edição parisiense de 1517.

7 Carta de 23 de fevereiro de 1518 incluída na edição de Froben, Basileia, 1518.

diferentemente de More e Giles – nunca existiram enquanto seres de carne e osso. Contudo, um ponto que nem sempre é admitido ou enfatizado pelos diversos comentadores da obra é que há vários indícios de que a ilha de Utopia, bem como seus habitantes, inexistem até mesmo na dimensão diegética em que se encontram Hitlodeu, Giles e More. Dito de outro modo: Hitlodeu estaria inventando uma ficção dentro da ficção.

Há inúmeras razões que sustentam essa tese. Primeiramente, observe-se que, no livro II, o leitor não acompanha uma viagem à Utopia, mas o relato de uma suposta viagem já concluída. Os personagens More e Giles nunca estiveram na terra de Utopus. Todos os diálogos que lemos na obra em análise se dão na Europa. Em realidade, só é possível dizer que Rafael narra sua “viagem” à Utopia em um sentido bastante restrito pois ele apenas revela, e ainda assim sem muitos detalhes, como foi seu trajeto de ida e volta. A sequência de fatos ocorridos durante os cinco anos que alega ter permanecido na ilha é completamente omitida. A única menção ao seu contato com os nativos é quando diz que lhes ensinou a língua grega e a arte de imprimir livros. Rafael se limita a produzir um discurso meramente descritivo sobre a ilha, suas leis e seus costumes, de forma que ela parece muito mais uma abstração estática do que uma sociedade dinâmica com existência própria.

O único que alega conhecer a ilha chamada Utopia é o viajante Hitlodeu, e, à época das primeiras décadas posteriores à descoberta da América, as narrativas de viagem dos navegadores eram frequentemente vistas como pouco confiáveis. More sinaliza nessa direção quando coloca, com a sua proverbial ironia, a descrição da sociedade de Utopia em um patamar ainda mais fantasioso do que os relatos sobre Cila (monstro que vivia em um penhasco homônimo), Celeno (chefe das harpias) e lestrigões (gigantes antropófagos):

Relatos sobre criaturas como Cila, Celeno ou Lestrigões devoradores de homens, e outros fenômenos do mesmo gênero, encontram-se por toda parte. O que se vê mais raramente são relatos sobre governos solidamente estabelecidos e cidadãos bem governados (MORE, 2004, p. 8).

No texto fundador do gênero utópico na era moderna, o personagem português afirma ter acompanhado três das quatro expedições de Américo Vespúcio, tendo pedido para ser abandonado, junto a outros vinte e três homens, no ponto extremo da terceira viagem. De acordo com os relatos de Américo Vespúcio (2003),

esse local teria sido Cabo Frio, no atual estado do Rio de Janeiro, no mês de dezembro de 1503. Rafael tinha ciência dos perigos que enfrentaria, e mesmo assim opta pela alternativa mais arriscada. “Ser ali abandonado era sua vontade uma vez que seu desejo de prosseguir em suas viagens era muito maior do que o receio da morte” (MORE, 2004, p. 6). Com cinco dos homens que ficaram, Rafael volta a navegar e explorar diversas regiões, até que finalmente passa por Taprobana⁸, uma ilha do Ceilão, atual Sri Lanka, e depois em Calicute, na Índia, encontra embarcações portuguesas, “e assim, foi trazido de volta à pátria, contra toda esperança” (MORE, 2004).

Os feitos de Rafael, se verdadeiros, estariam entre os mais importantes da história mundial. Aliás, são tão impressionantes que dificilmente Rafael encontraria algum letrado renascentista que levasse sua narrativa a sério. Com base na sequência de lugares mencionados – Portugal, Brasil, Sri Lanka, Índia, Portugal – , ele teria sido, nada menos que o primeiro a circunavegar o globo (PARKS, 1938). No ponto onde Vespúcio decide retornar, Rafael teria se mostrado ainda mais destemido que o navegador italiano, seguindo viagem. Como se isso não bastasse, alegará ter encontrado em uma ilha a sociedade mais organizada e avançada do mundo. Em outras palavras, o filósofo português não apenas teria sido o primeiro a dar a volta ao mundo, como também seria o grande descobridor da solução para todos os males da vida em sociedade na Europa. Em sua carta anexada à primeira edição, Peter Giles diz, de maneira bem humorada, que Rafael tem mais conhecimento sobre o mundo que Ulisses, e vai além: “Penso que nos últimos oitocentos anos não nasceu homem algum como ele; comparativamente, Américo Vespúcio parece ter visto muito pouca coisa” (MORE, 2004, p. 139).

A megalomania dessa história deve ao menos levantar sérias dúvidas nos ouvintes – More e Giles – e também no leitor, quanto à credibilidade do narrador. O próprio nome Hitlodeu, *Hythlodæus* no texto original, oriundo provavelmente do grego *huthlos*, que significa “absurdo”, e *daio*, que quer dizer “distribuir”, pode ser traduzido livremente como “aquele que distribui/divulga absurdos” (MORE, 1965).

Há certos fatos ou características tão exagerados por Hitlodeu que se tornam fantásticos ou impossíveis, a não ser que se suponha que os utopianos do século

8 Essa mesma ilha é mencionada por Camões no início de *Os Lusíadas*, e na utopia *Cidade do Sol* de Tommaso Campanella.

XVI possuísem uma tecnologia mais avançada do que a existente no século XXI. Segundo ele, por exemplo, Utopus ordenou a escavação de 15 milhas – aproximadamente 24 quilômetros – para transformar a península em ilha, e comenta que essa obra colossal foi realizada muito rapidamente. Mais adiante, explica que os cidadãos utopianos vestem roupas capazes de protegê-los tanto contra o calor do verão quanto do frio do inverno, embora sejam de um único modelo para todas as estações. Ao dissertar sobre os avanços da agricultura, informa que as pessoas da ilha são capazes de derrubar florestas inteiras com suas próprias mãos para depois plantá-las em lugares mais cômodos. Menciona, também, que as armaduras dos guerreiros são muito resistentes e, no entanto, não atrapalham de modo algum os seus movimentos, mesmo quando nadam armados.

Ainda mais curiosos são os trechos em que a fala de Hitlodeu apresenta um conflito interno, negando afirmações feitas anteriormente. Pesquisadores do *Center for Thomas More Studies* (2013) listaram várias contradições no relato do filósofo-navegador. Os pontos mais relevantes dessa pesquisa estão relacionados abaixo.

- As cidades em Utopia são descritas ora como idênticas, ora como diferentes. “A ilha tem cinquenta e quatro cidades, grandes e magníficas, idênticas em língua, costumes, organização e nas leis. Idênticas são, também, os traçados arquitetônicos e os aspectos das cidades” (MORE, 2004, p. 49), mas “Amaourotá é a mais digna de todas. Sua primazia é reconhecida por todas as demais cidades” (MORE, 2004, p. 51).
- Sobre a agricultura em Utopia, Rafael primeiro afirma ser esta uma arte “da qual ninguém tem o direito de isentar-se” e que “é um dever imposto a todos” (MORE, 2011, p. 77). Poucos parágrafos depois, diz haver até quinhentos homens e mulheres em cada cidade “que, tendo idade e força para trabalhar, são dispensados de o fazer” (MORE, 2004, p. 59).
- Rafael Hitlodeu considera que as leis de Utopia são “pouco numerosas” (MORE, 2004, p. 96). O Livro II, todavia, constitui-se basicamente de uma extensa lista de regras.
- Em Utopia, os príncipes “(...) julgam ser uma má ideia assinar

tratados” (MORE, 2004, p. 101). Porém, “os utopianos observam tão religiosamente as tréguas concluídas com o inimigo, que não as violam mesmo em caso de provocação” (MORE, 2011, 129).

- “(...) abominam a guerra e a consideram uma atividade adequada somente às bestas” (MORE, 2004, p. 101); mas se envolvem em guerras relativas ao interesse de terceiros, e são “engenhosos em inventar máquinas de guerra” (p. MORE, 2011, p. 129).
- Rafael, no Livro I, argumenta contra as penas capitais e a favor da observância do mandamento “não matarás”. Diferentemente, conta no Livro II que o povo utopiano, que tanto admira, não hesita em levar a morte os zapoletas. “Consideram que estariam prestando um serviço à humanidade se a livrassem dessa raça repugnante e viciosa” (MORE, 2004, p. 107).
- A sociedade de Utopia foi planejada para estabelecer a igualdade entre os cidadãos eliminando a riqueza e a competição por *status*. Todavia, para administrar seus territórios afastados, o governo envia cidadãos utopianos que passam a viver ali “magnificamente, como grandes senhores” (MORE, 2004, p. 112).
- No primeiro Livro, o filósofo português culpa a propriedade privada como o grande obstáculo para que a humanidade conquiste prosperidade, justiça e felicidade. Essa causa externa de todos os males é substituída por uma causa interna, na segunda parte da obra: “a maior das pragas e portadora de todas as demais: o orgulho” (MORE, 2004, p. 130).
- Em determinado momento, as virtudes são descritas como “austeras e difíceis” (MORE, 2004, p. 78), e, logo em seguida, a vida virtuosa é definida como a vida segundo a natureza, buscando-se o prazer.
- Em teoria, todos os enfermos são tratados com “delicadeza e diligência” nos hospitais utopianos (MORE, 2004, p. 65). Não parece ser este o caso com os pacientes crônicos e terminais. Tentam convencer insistentemente esses cidadãos a voluntariamente buscarem a morte. “Lembram ao enfermo de que agora ele está incapacitado para a vida, tornando-se um fardo para os outros e para si

próprio (...)” (MORE, 2004, p. 92).

Pode-se acrescentar a essa lista a contradição mencionada por Ernst Bloch (2005), referente à opinião de Rafael sobre o sistema penal, aliás, expressando posições opostas que ainda hoje repercutem. “A primeira parte explica a criminalidade por razões econômicas e demanda, portanto, um tratamento humanamente digno para os prisioneiros. A segunda parte traz, no seio da *Utopia*, delinquentes escravizados que, acorrentados, têm de prestar trabalhos forçados” (BLOCH, 2005, p.73). Sobre este mesmo assunto, é possível ir além e encontrar mais contradições na argumentação de Rafael para o Cardeal Morton. Depois de comentar longamente o absurdo desproporcional de uma lei que sentencia à morte alguém que cometeu um furto, Hitlodeu cita elogiosamente, logo em seguida, quatro casos de pena de morte por motivos banais (MORE, 2004, p. 21-3). Como se não fosse suficiente, após defender apaixonadamente a tese de que se deve recuperar e não apenas punir os criminosos, sugere o corte na orelha de todos os presos, medida que evidentemente assegura que os presos jamais serão reintegrados à sociedade⁹.

Essas e outras contradições, longe de serem fruto de má revisão, ocorrem de maneira bastante clara e consistente por todo o texto, indicando que são uma parte de sua estrutura formal, e deixam evidente que o leitor não deve confiar em Rafael (ver SYLVESTER, 1977; KINNEY, A. 1986). Além disso, o narrador português situa a Utopia em uma posição inatingível, tanto em termos espaciais quanto temporais. Os locais onde diz ter estado, bem como as testemunhas que supostamente ali residem, eram e continuarão sendo inacessíveis a todos, exceto a si próprio: “(...) [os politeritas] vão raramente a outros lugares e raramente outros vão ao seu país. (...) seu nome, desconhecido no resto da terra, talvez o seja mesmo aos seus vizinhos” (MORE, 2011, p. 44). A ilha de Utopia não é, e nem será, visitada, e, conseqüentemente, sua história não será lembrada por gerações futuras. É sugerido que os habitantes da ilha provavelmente não se lembrarão de Rafael: “Talvez a posteridade também esqueça a minha estada nessa ilha afortunada, estada esta que foi infinitamente preciosa para os seus habitantes, pois por este meio, puderam apropriar-se das mais belas invenções.” (MORE, 2011, p. 64-65).

9 Ver MORE, 2004, p. 24; WOODEN, 1977, p. 40

Também é importante notar que Rafael não conta coisa alguma sobre os utopianos enquanto *indivíduos*, referindo-se a eles apenas como parte de uma coletividade homogênea. Exceto pelos reis Utopus e Ademos, as pessoas dessa ilha misteriosa são apresentadas ao leitor como se não tivessem rosto nem nome. Até mesmo aqueles reis são somente citados, não sendo desenvolvidos enquanto personagens. Não seria justo acusar o autor Thomas More, no entanto, de ser incapaz de elaborar personagens com idiossincrasias, afinal, ele criara o protagonista Rafael. Consequentemente, se os utopianos parecem não ter individualidade, isso não se dá por uma deficiência do texto mas, ao contrário, por uma opção literária.

Finalmente, no diálogo, “a história de Utopia surge [no contexto] do esforço de Rafael em defender o seu modo de vida” (WEGEMER, 1995, p.138). More fala ao filósofo sobre a importância do dever cívico de servir ao Estado, enquanto este tenta convencê-lo da necessidade de abster-se dessa servidão, e distanciar-se da corte, como ele próprio faz. Hitlodeu cita três exemplos para sustentar a sua tese, os quais Thomas não considera persuasivos o suficiente. “Somente nesse ponto, quando Rafael fracassava em convencer More de sua posição, é que ele revela seu ‘conhecimento secreto’ sobre Utopia, um conhecimento que ele assegura ser a base de seu saber sobre a vida humana e política” (WEGEMER, 1995, p. 139).

Por todas as razões expostas acima, a hipótese de que o relato de Hitlodeu é uma manifestação de sua imaginação, ocupando uma dimensão diegética paralela àquela em que se passa todo o diálogo, configura-se como bastante plausível. Ele nunca esteve onde diz ter estado, e, por isso, as “lembranças” de Utopia são exclusivamente suas. Explicam-se assim, as contradições em seu discurso, as invenções absurdas, bem como sua incapacidade de falar sobre os indivíduos utopianos, e sobre o que ocorreu durante sua estada naquele país. Rafael tenta ludibriar seus ouvintes. Declara ter conhecimento de fatos quando na verdade tem apenas opiniões. No plano diegético que coabita com seus interlocutores, More e Giles, a ilha de Utopia não existe enquanto lugar, mas apenas enquanto discurso.

1.3 A Oposição Entre Rafael Hitlodeu e Thomas More

Thomas More e Rafael Hitlodeu têm em comum o fato de que contam histórias ficcionais. Todavia, seus discursos e ações representam visões de mundo opostas, que ficam evidentes, por exemplo, no contexto e nas características de suas viagens. More estava em Flandres como enviado de Henrique VIII para uma missão diplomática. Seu destino estava bem definido, e sua viagem era uma manifestação de sua responsabilidade ético-moral. Ele viaja para mediar uma disputa, para cumprir um dever. Rafael, por sua vez, afirma navegar pelo mundo por conta própria, não informando o motivo de sua temporada em Flandres, e o que conta sobre suas supostas navegações passadas revela que sua passagem por diversos lugares teria sido totalmente fortuita. A oposição entre Rafael e Thomas se evidencia igualmente na estrutura da obra. No primeiro livro, More é o narrador; no segundo, Hitlodeu é quem narra, e More retoma a palavra apenas na última página para dar fechamento ao livro.

Cada um dos dois protagonistas também lida com a religião de forma diferente. “More se identifica com a ortodoxia cristã em suas ações e em todo o seu modo de vida. Ele entra no diálogo após ter louvado [a Deus] na catedral de Notre Dame (...) e suporta pacientemente os ataques incômodos, e frequentemente pessoais, de Rafael” (WEGEMER, 1995, p. 140). O contador de histórias, por sua vez, lista os livros que levou para Utopia, e entre eles não inclui o livro sagrado dos cristãos, e, segundo alguns, em suas falas “deturpa citações bíblicas” (WEGEMER, 1995, p. 139).

Um outro exemplo onde More e Hitlodeu parecem corresponder a emblemáticos adversários se refere à vida na corte. É irônico, por exemplo, que More comece o livro com o encômio, tão comum à época, ao rei Henrique VIII, de quem era súdito e a quem estava representando na posição de diplomata – “o invencível Henrique, Rei da Inglaterra, oitavo do nome, príncipe ornado de todas as virtudes de um grande monarca” (MORE, 2004, p.3) – , e, poucas páginas depois, Hitlodeu acuse os reis de serem muito belicosos, ambiciosos, inescrupulosos, e péssimos administradores. “(...) os príncipes preferem a arte da guerra, de que nada entendo nem quero entender, às artes benfazejas da paz. Eles preferem conquistar

por todos os meios, bons ou maus, novos reinos, a bem administrar os reinos que já possuem.” (MORE, 2004, p. 10). Note-se que, nessa crítica, Hitlodeu não abre exceção a rei algum, com o agravante de afirmar, logo na página seguinte, ter estado na Inglaterra.

A aversão de Hitlodeu a monarcas se traduz na sua recusa em tornar-se um conselheiro real. Acredita que jamais seria ouvido, e que, portanto, o sacrifício de seu sossego seria inútil à causa pública. Se por um lado More é servidor de um rei, e, por isso, só pode lhe tecer elogios, por outro, justamente por não sê-lo, o filósofo-viajante está apto a criticar os comportamentos de quem desejar.

A retórica, principalmente dos advogados, é mais um ponto de divergência entre os dois protagonistas da obra. More, que era vice-xerife de Londres – em termos práticos, uma espécie de juiz – e advogado de formação, ouve calado as duras críticas que Hitlodeu faz à estratégia argumentativa de um advogado inglês, cujo nome não é revelado: “(...) o eminente juriconsulto (...) estava pronto para seguir o método familiar a esses polemistas que repetem de forma solene e resumida o que foi dito, mais do que respondem, procurando exhibir, assim, sua capacidade de memorização.” (MORE, 2004, p. 20). Algumas páginas depois, Hitlodeu amplia o escopo de sua crítica, de modo a abranger toda a atividade jurídica na corte, onde a razão sempre será forçada a ficar do lado do mais poderoso:

Sempre haverá pretextos para decidir em favor do rei: a equidade, a letra da lei, ou mesmo o fato de que os termos em que se formulam as leis sempre podem ser torcidos e tornados obscuros. Entretanto, se tudo isso falhar, sempre há a prerrogativa real que se coloca acima da lei e este é um argumento infalível para os juízes 'que conhecem bem o seu trabalho'. (MORE, 2004, p. 34-5)

Além do rei e dos profissionais da área jurídica, Hitlodeu critica também os nobres e certos religiosos, chamando-os de preguiçosos e nocivos: “Não lhes é mais suficiente viver na preguiça e nos prazeres; estes homens, que nunca foram úteis à sociedade, querem ser ainda, positivamente, nocivos” (MORE, 2004, p. 17). O principal alvo de suas invectivas, entretanto, talvez sejam os conselheiros. Ele se esforça ao máximo para se distanciar desse grupo, embora More acredite que Hitlodeu pudesse facilmente ser empregado por um rei, se assim o quisesse. Diz Rafael:

(...) seus conselheiros são pessoas que se julgam tão sábias que podem prescindir de qualquer conhecimento ou de opiniões de quem quer que seja, a menos que se trate de apoiar e aplaudir as idéias, ainda que absurdas, daqueles por intermédio de quem esperam obter, aplaudindo as, a preferência do príncipe. A natureza o quis assim: a qualquer um, nada agrada tanto quanto as suas próprias opiniões da mesma forma que *ao corvo, seu filhote lhe parece belo e à macaca, seu macaquinho*. (MORE, 2004, p. 10-11)

O conselheiro seria, portanto, alguém tão encantado com suas próprias ideias que se torna incapaz de dar ouvidos à opinião alheia. Ele apenas concorda, ou melhor, finge estar de acordo com o que é defendido por outrem, quando sabe que tal posicionamento agrada ao rei e, por conseguinte, poderá trazer-lhe algum benefício. Segundo Hitlodeu, o conselheiro é um cego que considera suas criações mentais perfeitas simplesmente por serem de sua própria lavra, mas que não tem a coragem necessária para ousar defendê-las caso isso signifique discordar da opinião de seu soberano. Em contrapartida, o personagem português afirma que todo aquele que permanece, como ele próprio, distante do poder e das pressões sociais encontrará a verdadeira liberdade de não apenas pensar, mas também de falar e agir de acordo com a própria consciência: “Por enquanto, vivo como gosto. Duvido que a maioria daqueles que vestem as belas roupagens da corte possam dizer o mesmo” (MORE, 2004, p. 10). É sugerido então, que, na corte, seja impossível ser livre de forma a permitir a manutenção da coerência entre agir, pensar e dizer.

Se, da perspectiva de Rafael Hitlodeu, bem viver signifique viver como bem se entende, garantindo a maior liberdade possível para que sua vontade reine soberana, para Thomas More, esse conceito tem outro sentido. A vida ideal para o então vice-xerife de Londres não exclui as dificuldades que lhe sejam impostas ou consequentes de opções pessoais. Mais do que isso, considera o enfrentamento dos obstáculos – entre eles os problemas relacionados à hierarquia, por exemplo – como uma necessidade para que se tenha uma consciência tranquila (ver MORE, 2004, p.39). De acordo com a ética moreana, servir é mais importante do que ser servido. Desta perspectiva, por pensar de modo diferente, Rafael demonstra seu egoísmo.

More não esconde sua decepção com a postura do filósofo português de rejeitar qualquer envolvimento com a prática política na corte: “Conheceis a opinião do vosso caro Platão: ‘os povos não serão felizes senão quando os filósofos se tornarem reis ou os reis forem filósofos’; e esta felicidade, deve estar ainda muito

longe, uma vez que os filósofos não se dignam a assistir os reis com seus conselhos!” (MORE, 2004, p. 29-30). Se não é possível ter reis-filósofos, seria desejável ao menos que os conselheiros fossem estudiosos de filosofia, e, poderíamos acrescentar, do conhecimento humanístico como um todo.

Hitlodeu contra-argumenta propondo que More faz uma leitura equivocada de Platão ao equiparar o conceito de rei-filósofo ao de conselheiro-filósofo: “Platão estava certo ao prever que os reis, a menos que fossem eles mesmos filósofos, seriam incapazes de seguir as opiniões dos sábios (...). Com certeza, ele próprio viveu essa experiência com Dionísio de Siracusa” (MORE, 2004, p.30). Dito de outro modo, os conselheiros se tornam impotentes diante de reis ignorantes. Os Estados só seriam bem governados caso os próprios reis fossem filósofos, mas o navegador português, a princípio, não demonstra qualquer esperança de que isto seja algo a ser almejado. Os reis desprezam “as artes benfazejas da paz”, e, portanto, não se tornarão estudiosos da filosofia.

O diagnóstico final de Rafael é inflexível e pessimista: “não há, na corte, lugar para a filosofia” (MORE, 2004, p. 38). Em vista disso, o domínio da filosofia seria a *theoria*, um espaço completamente distinto do domínio da *praxis* política, o que significa, por sua vez, que a *vita activa* seria irreconciliável com a *vita contemplativa*, pois quem é sábio jamais terá espaço para agir no mundo, e quem age não é capaz de conhecer a verdade. Para Hitlodeu, a ação do filósofo só pode resumir-se à divulgação de suas ideias, e mesmo isso precisa ser feito longe das cortes.

Essa interpretação que Rafael faz de Platão está totalmente de acordo com o pensamento escolástico. Para São Tomás de Aquino, um dos pais da escolástica, seguir o exemplo de Cristo significa evitar a vida em sociedade a não ser para divulgar “os frutos de sua contemplação”. O seguinte trecho de Aquino, que era dominicano, dá origem a um dos lemas dessa ordem monástica: *Contemplare et Contemplata Allis Tradere* – “Contemplar e oferecer os frutos da contemplação”.

A vida contemplativa é, de maneira geral, mais perfeita do que a vida ativa, porque esta última é repleta de ações corporais: no entanto, a forma de vida ativa, em que um homem, pela pregação e ensino, proporciona aos outros os frutos da sua contemplação, é mais perfeita do que a vida que se limita à contemplação, porque essa vida é construída sobre uma abundância de contemplação e, conseqüentemente, tal era a vida escolhida por Cristo. (AQUINO, 1971, pp. 55-57)

Durante o Renascimento, a concepção escolástica de *vita contemplativa* como aquela em grande parte afastada da vida nas cidades e do contato com o Outro, a não ser para ensiná-lo ou convencê-lo, é, a princípio, aproveitada por alguns humanistas. *De otio religioso*, escrito por Petrarca, por exemplo, “é essencialmente uma defesa da vida monástica” (KRISTELLER, 1996, p. 204), e em seu *De vita solitaria* o humanista italiano vai além e propõe um tipo de vida semelhante para os leigos: “Caso queiramos servir a Deus (...) ou cultivar nossas mentes através das artes liberais (...) fuçamos finalmente, e gastemos o pouco tempo que nos resta com a solidão” (apud KRISTELLER, 1996, p. 204). Essa transformação do monasticismo medieval em inspiração para o modo de vida do novo estudioso leigo, ou filósofo, é igualmente defendida por Antonio Galateo em sua carta intitulada *De dignitate scientiarum* [“A dignidade do saber/da ciência”] de 1484 (apud KRISTELLER, 1996, p. 204). Os neoplatônicos Pico della Mirandola e Marsílio Ficino, a quem daremos especial atenção no próximo capítulo, também são partidários dessa ideia. Ao menos no que se refere a esse aspecto, esses pensadores, e também alguns outros, parecem ver o humanismo como um novo método de estudo que priorizava outros objetos, mas que não resultava em inovações práticas. Assim, a vida dos novos filósofos não seria tão distinta da vida dos monges e teólogos medievais.

É possível identificar, todavia, que vários humanistas adotaram um outro posicionamento sobre essa questão. Coluccio Salutati (1331 - 1406), Leonardo Bruni (1369 - 1444), Matteo Palmieri (1406 - 1475), Leon Battista Alberti (1404 - 1472), entre outros, defendiam a importância de se preocupar não apenas com os livros e com os discursos, mas também com a ação em favor do bem-estar dos indivíduos, e do bom funcionamento do Estado ou da cidade. Esse grupo, que buscava um rompimento mais radical com a escolástica, foi chamado por Baron (1966) de humanistas cívicos, pois uniam a tradição ciceroniana do dever cívico, com o interesse pelas Letras clássicas gregas e latinas.

Um importante desdobramento da disputa entre humanismo e escolástica, foi, dessa forma, a polêmica entre os próprios humanistas a respeito do grau de afastamento e rejeição que deveriam adotar em relação aos escolásticos. Isto significava escolher entre um humanismo limitado ao conhecimento como fim em si

mesmo, ou um humanismo como uma nova proposta de vida. Ao discordar de Hitlodeu alegando haver uma outra filosofia capaz de conciliar teoria e prática, contemplação e ação, More encorpora o discurso desse humanismo cívico:

“Na verdade há [lugar para a filosofia na corte]” respondi-lhe, “mas não para essa filosofia escolástica, que pretende sempre tudo explicar, supondo ser adequada a todas as circunstâncias. Mas, há uma outra filosofia, mais adequada para a ação política; que, como numa peça teatral, toma um fato e o adapta ao drama que se tem nas mãos e o representa com elegância e conveniência” (MORE, 2004, p. 38).

No trecho acima, More diz explicitamente que o pensamento de Rafael – apesar de suas várias referências a Platão e outros autores gregos, típica dos humanistas – é escolástico, e coloca a si próprio em um campo que lhe é oposto. A filosofia humanista-escolástica de Rafael é detalhada ao longo de todo o livro, enquanto a “outra filosofia” de More é apenas apresentada diretamente em poucos parágrafos, cabendo ao leitor, se assim lhe interessar, tentar deduzi-la em grande parte a partir de sua ausência, de seu não-lugar.

O que surge são personagens ricamente texturizados que dramatizam duas filosofias concorrentes e dois modos de vida distintos: More encarna os traços civis defendidos por Cícero e articula a filosofia do humanismo cristão que dominou o fim da alta Idade Média e o Renascimento europeu, enquanto Rafael se identifica com uma filosofia apolítica que condena a diplomacia ciceroniana e a reforma branda como sendo injusta e completamente ineficaz. (WEGEMER, 1995, p. 138)

Neste trabalho procuro analisar a oposição entre “as duas filosofias concorrentes e [os] dois modos de vida distintos” de Thomas e Rafael, incluindo, além da política de Cícero, outros pensadores e disciplinas importantes para a melhor compreensão dessa obra. More, um importante ator do cenário político da época, e Hitlodeu, o filósofo e personagem ficcional, em mais de um sentido parecem viver em mundos distintos, não falar a mesma “língua”, e só poderem se encontrar em um lugar intermediário entre o real e o imaginário: a ficção literária.

2 HUMANISMO E ESCOLÁSTICA

2.1 A Polêmica com Maarten van Dorp

A *Utopia* não apenas trata de dois paradigmas intelectuais que competiam entre si pouco antes da Reforma Protestante, como também foi escrita em meio a circunstâncias diretamente relacionadas ao acirrado debate entre a escolástica e o humanismo.

A atividade diplomática de More em Flandres aconteceu entre 12 maio e 24 de outubro de 1515 (D. KINNEY, 1986, p. xxiii). Em julho as negociações foram suspensas, como é descrito na primeiras páginas de *A Utopia*, mas More continuou em Flandres por mais três meses (WOJCIEHOWSKI, 2011). Tudo indica que foi neste período, entre o final de julho e o final de outubro de 1515, que More escreveu a segunda parte do livro¹⁰, tendo desenvolvido a primeira apenas após ter retornado a Londres, onde, devido a sua rotina ocupada, era bem mais difícil se dedicar a tal projeto.

A outra metade do livro levou mais 10 meses para ficar pronta¹¹. Em carta a Peter Giles, More se diz envergonhado de só ter conseguido terminar o livro quase um ano depois, quando “seguramente você [Peter] esperava recebê-lo em menos de seis semanas” (MORE, 2004, p. 135). Nos três últimos meses em Flandres, além de começar a escrever *A Utopia*, More também esteve envolvido na escrita de um outro texto, uma longa *Carta a Dorp*¹² cujo tema era a defesa do humanismo. O Livro II de *A Utopia* e a *Carta a Dorp* são de uma extensão bastante semelhante¹³, 68 páginas

10 Em carta a Ulrich von Hutten em 1519, Erasmo relata detalhes sobre a escrita de *A Utopia*: “[More] escreveu a segunda parte enquanto esteve desocupado, e a primeira, posteriormente às pressas quando surgia uma oportunidade” (ERASMO apud HEXTER, 1965, p. xv). Até onde se tem conhecimento, More apenas ficou “desocupado” entre agosto e outubro de 1515.

11 (ERASMO, 1977) [Epístola 461] Em 3 de setembro de 1516, More envia sua obra para que Erasmo cuidasse de sua publicação.

12 Bruges, 21 de outubro de 1515 (MORE, 1986).

13 A semelhança da extensão dos dois textos escritos por More em Flandres é ainda maior caso se

o primeiro, na edição de Hexter & Surtz (1965), e 63 páginas o segundo, na edição de Daniel KINNEY (1986)¹⁴. More parece ter dividido seu tempo, nessas “férias” improvisadas em um país estrangeiro, entre esses dois projetos com igual seriedade.

Alguns pesquisadores já apontaram a existência de paralelos entre esses dois textos. Bietenholz (2009), por exemplo, diz que *A Utopia* pode ser lida como uma continuação da *Carta a Dorp*, embora não se aprofunde nessa questão. Wooden (1977) e Baggett (2014) afirmam que a hermenêutica de Dorp que More critica na *Carta* é a mesma de Hitlodeu também criticada na *Utopia*, e que vários alertas de como ler essa obra podem ser encontrados na *Carta*. Berglar e De Cavilla (2009), por sua vez, alegam que, apesar de pouco conhecida, é possível encontrar na *Carta* a chave para compreender o humanismo¹⁵ cristão renascentista, e sua oposição à escolástica, de maneira muito mais evidente do que em *A Utopia*. Por isso, o entendimento desta polêmica epistolar pode contribuir significativamente para melhor conceber a obra dentro de seu contexto histórico.

Dorp foi durante alguns anos professor de Latim e poesia latina, portanto um “humanista” na acepção renascentista do termo, i.e., um estudioso das “Letras Humanas” em oposição às tradicionais “Letras Divinas”. Com seus alunos em Bruges e Gante, até mesmo organizava encenações de comédias clássicas (IJSEWIJN, 1995). Paralelamente ao seu trabalho de professor, realizava sua formação em teologia, não acreditando que esses dois campos de estudo fossem incompatíveis. Durante muito tempo continuou a ter contato e a colaborar com o círculo de amigos de Erasmo¹⁶. No entanto, para conseguir tornar-se teólogo, e

admita a hipótese de Hexter (1965) de que as últimas 6 páginas do Livro II de *A Utopia* também tenham sido escritas posteriormente em Londres.

- 14 Como fazem parte da mesma coleção da Obra Completa de Thomas More, ambas as edições possuem o mesmo tipo de diagramação, tamanho de fonte, de página etc., tornando possível esse tipo de comparação.
- 15 Os termos “*humanista*” e “*studia humanitatis*” (estudos humanos ou Humanidades) já existiam à época de Erasmo e More. Contudo, a palavra “humanismo” propriamente dita, em latim ou em qualquer outra língua, ainda não era usada nessa época, sendo criada apenas em 1808, primeiramente em alemão, “*Humanismus*”. Ver SLOANE, 2001, p. 357
- 16 Em 1511, Peter Giles dedica a Dorp sua edição de *Opuscula*, do humanista Rodolphus Agricola, e em 1514 Dorp supervisiona a revisão e publicação de uma tradução feita por ele mesmo, e de diversos trabalhos de Erasmo. Em janeiro de 1515 também publica a primeira edição impressa de *De inventione dialectica* de Agricola. Em 1513, ano em que se graduou como teólogo, Dorp publicou *Oratio de laudibus sigillatim cuiusque disciplinarum*, onde recomenda o estudo tanto da

avançar profissionalmente como tal, Dorp em determinado momento parece ter cedido à pressão dos estudiosos de Louvain (IJSEWIJN, 1995) que não viam com bons olhos sua predileção pelo humanismo e sua afinidade intelectual com Erasmo. É nesse contexto que escreve sua primeira carta ao autor de *O Elogio da Loucura*, em setembro de 1514¹⁷ lastimando a publicação daquele livro, e tentando convencê-lo a desistir do lançamento de sua tradução anotada do *Novo Testamento*.

No segundo trimestre de 1515, Erasmo, que havia se mudado para Basileia no ano anterior, visita Flandres por apenas alguns dias, e, segundo ele mesmo narra, tomara conhecimento da carta de Dorp graças a um amigo que lhe apresentara uma cópia do texto, sem saber onde estaria a versão original. Em sua resposta¹⁸, Erasmo inicia dizendo responder uma carta que não recebera. Era comum, à época, que cartas fossem muitas vezes escritas tendo em vista dois públicos: o destinatário oficial e o “grande” público, que poderia copiar e repassar o texto a qualquer pessoa. A carta de Dorp, todavia, estranhamente circulara – multiplicando-se – nesse grupo de anônimos por cerca de oito meses antes de chegar às mãos de Erasmo (BAINTON, 2008).

Erasmo diz não se sentir ofendido com os comentários que leu, e agradece o tom gentil e caridoso do texto. Ainda assim, indica, logo de início, suspeitar que a carta tenha sido escrita sob influência de certos teólogos da Universidade de Louvain que estariam usando Dorp como instrumento para atacar-lhe. Independente disso, prossegue explicando por que acha que o teólogo de Louvain está equivocado na sua argumentação. Longe de ser imoral, “o *Elogio* ocupa-se, de maneira espirituosa, do mesmo assunto de *Enchiridion: O manual do cavaleiro cristão*” (ERASMO, 1990, p. 172), ou seja, a reflexão sobre a vida verdadeiramente cristã. Assim como em seus outros escritos, as críticas desse livro não tinham como alvo indivíduos, mas atitudes. Ali não há nomes próprios sendo achincalhados, logo, ninguém é atacado pessoalmente¹⁹. Também não há qualquer ataque a uma classe como um todo. Em qualquer grupo, afirma Erasmo, há bons e maus. Quando

gramática e retórica humanista quando da teologia (D.KINNEY, 1986, p. xxi-xxii).

17 [Epístola 304] Ver ERASMO, 1976.

18 [Epístola 337] Ver ERASMO, 1976.

19 Erasmo nem sempre consegue fazer o que prega. Embora ausentes em *O Elogio da Loucura*, há ataques nominais em algumas de suas cartas.

debocha de teólogos, a Loucura sempre ataca um tipo particular de teólogo, aquele que não é bom no que faz. O mesmo se dá com todas as outras classes.

Caso atacar uma parte fosse o mesmo que atacar o todo, um homem que não aprovasse a conduta de criminosos “se tornaria inimigo de toda a humanidade” (ERASMO, 1990, p. 177). Nem mesmo um tirano é capaz de acreditar que todos da classe à qual pertence, a dos reis, são bons e dignos de serem chamados como tal. No *Elogio*, a Loucura critica nobres, e, no entanto, o rico William Mountjoy, patrono de Erasmo, não se sentiu ofendido com as críticas. A personagem central do livro também critica bispos, e, de igual modo, o Arcebispo da Cantuária não se ofendeu com isso. Todos são capazes de reconhecer que há imperfeição em toda parte. “Será a Faculdade de Teologia o único lugar, entre tantos, que não nos ofereça pessoas estúpidas, mal-educadas e briguentas mas apenas uma série infinita de Paulos, Basílios e Jerônimos?” (ERASMO, 1990, p. 177). Admitir estar ofendido com uma crítica não-específica a estúpidos, continua Erasmo, é assumir publicamente estar entre eles, o que coloca o ofendido em posição bem mais vexatória do que a gerada pela crítica inicial.

Por esses motivos, o humanista holandês diz não acreditar que os teólogos, exceto um número reduzido deles, tenham ficado irritados com seu livro. Vale lembrar aqui que, enquanto Dorp só obteria seu título de doutor em Teologia no ano seguinte, o próprio Erasmo, a essa altura, embora não gostasse de apresentar-se como tal, era teólogo, graduado em Paris, doutor em Teologia pela Universidade de Turim, já havia recusado uma proposta para ser professor na Universidade de Louvain, e até recentemente lecionava grego e teologia na Universidade de Cambridge (RUMMEL, 2004 & 2010):

De minha parte, tenho tanta estima pelo conhecimento teológico que este é o único conhecimento que geralmente qualifico como tal. Tenho tanto respeito pela respectiva faculdade que apenas nela estudei, embora me envergonhe de reclamar para mim um título tão distinto sabendo as qualidades, tanto na vida quando no estudo, exigidas de alguém que assina ser teólogo. O homem que se diz teólogo, de algum modo, afirma algo maior do que o homem comum. Essa é uma honra própria para bispos, não para homens como eu. Para mim basta ter aprendido com Sócrates que nada sei, e, quando posso, oferecer alguma ajuda aos estudos de outras pessoas. (ERASMO, 1990, p. 179).

Não se trata de mera encenação de modéstia. Para Erasmo, ser teólogo é algo nobre, é ter um conhecimento e uma vida de excelência, a primeira, decorrente

do estudo, a segunda, da busca da virtude. Assim como os humanistas neoplatônicos, os humanistas cristãos do Norte da Europa – Erasmo, More, Colet, Busleyden, Budé, entre outros – também tinham como objetivo aprofundar seu conhecimento; como os humanistas cívicos, também esperavam melhorar os governos; mas o que os diferenciava era principalmente seu desejo de incentivar os indivíduos a conhecerem melhor a si mesmos de modo a tornarem-se melhores.

Para Erasmo e seus seguidores, aqueles que se limitam a enxergar a teologia apenas como um empreendimento intelectual – como era o caso dos escolásticos – facilmente se iludem com a ideia de que sabem tudo, e querem afirmar sua falsa superioridade perante os demais. Estes, aparentam ser teólogos, vestem-se como tal, mas não o são de fato:

Decoram umas poucas regras de Alexandre Gallus, e se familiarizam com um pouco de lógica formal idiota, e então se apropriam de dez proposições de Aristóteles... como se fossem muitas. Diante disso, é espantoso o ar superior que tomam para si, pois nada é tão arrogante quanto a ignorância. São esses os homens que ridicularizam o estudo do grego, do hebraico e até mesmo do latim; e apesar de estúpidos como porcos e de não possuírem nem mesmo os sentimentos comuns de humanidade, acreditam ter a posse da cidadela de toda a sabedoria. (...) Eles julgam, emitem condenações e pronunciamentos, não hesitam e nunca se confundem – não há nada que não saibam. (...) temem que caso haja um renascimento das humanidades, e o mundo veja os erros de seus métodos, se torne evidente que eles não sabiam nada, embora antigamente se acreditasse que sabiam tudo. (ERASMO, 1990, p. 178-179)

O verdadeiro teólogo estuda bastante mas não esquece de cultivar o outro lado da teologia, isto é, a busca da virtude, e, conseqüentemente, tem a humildade de reconhecer sua própria ignorância, não se preocupando em parecer melhor do que seus semelhantes. Pouco lhe importa ser ou não reconhecido sob a rubrica de “teólogo”. O que lhe é primordial é possuir – ou pelo menos tentar desenvolver – as qualidades de um. O mesmo se aplica, segundo os humanistas cristãos, ao filósofo e à filosofia²⁰.

Erasmo termina sua carta afirmando ser de seu interesse fazer as pazes com os teólogos de Louvain, e que poderá mudar de opinião caso seja convencido que está errado em algum ponto. Em 27 de agosto de 1515, apenas duas semanas após receber o título de doutor e ser aceito como novo membro da Faculdade de Teologia

20 Ver próximo item deste capítulo.

da Universidade de Louvain, Dorp divulga sua tréplica²¹ (GUERLAC, 1979). Desta vez, seu tom é mais agressivo. A carta novamente chega a Erasmo algum tempo depois através de cópias de terceiros²². Segundo a versão tradicionalmente aceita²³, ainda em Flandres, More tem conhecimento em primeira mão desse texto, provavelmente através de Giles ou Busleyden (ver KINNEY, 1986, p. xxiii). Considerando seu tempo livre e a necessidade de defender um amigo que era atacado e se encontrava distante, o então vice-xerife de Londres decide escrever ele mesmo aquela que seria a quarta carta da controvérsia com Dorp. Em sua carta-resposta, More fala muito pouco dos trabalhos de Erasmo que haviam sido criticados – *O Elogio da Loucura* e sua edição bilíngue do *Novo Testamento* –, se concentrando em analisar as visões de mundo que estão em confronto.

À época, a Universidade de Louvain era um dos principais centros intelectuais da Europa continental. Era também um dos lugares mais resistentes ao pensamento erasmiano (D. KINNEY, 1986). Ali, e nas instituições de ensino superior em toda a Europa, estudava-se gramática e retórica apenas como uma etapa preliminar que antecedia estudos mais elevados, onde o método dialético prevalecia. Neste modelo, a teologia e os teólogos – ocupando-se de um misto de lógica, metafísica e dialética – estavam no topo da pirâmide do conhecimento. Humanistas como Erasmo e More pretendiam destronar esse tipo de teologia em favor de outra que, metodologicamente, colocasse a palavra e o discurso, a retórica e a gramática, e conseqüentemente os textos sagrados (e pagãos), como sua principal preocupação. Essa teologia/filosofia humanista baseada no conhecimento linguístico pretendia estar mais próxima da realidade.

O caminho para o conhecimento da verdade estava em jogo. Qual tipo de “racionalidade” mereceria ser chamado como tal? Aquela que se fundamenta principalmente nas palavras, ou a que se baseia em abstrações mentais? Nessa guerra de ideias, Dorp era o que poderíamos chamar de “agente duplo”, às vezes do

21 [Epístola 347] Ver ERASMO, 1976.

22 Esta versão dos fatos é decorrente do relato do próprio Erasmo. Ver D. KINNEY, 1983, p. xxiii

23 Jardine (1993) tem uma ousada, mas muito bem fundamentada, teoria de que a polêmica Erasmo-Dorp-More foi uma grande encenação para atrair ainda mais a atenção do público para a proposta humanista. No entanto, avaliar tal hipótese foge do escopo desta tese. O que interessa aqui é apenas conhecer a defesa do humanismo e a crítica à escolástica que estão presentes nas respostas de Erasmo e More.

lado dos humanistas atacando os escolásticos, às vezes do lado contrário atacando o estudo das Letras Humanas. Nas palavras de Erasmo, em carta a Peter Giles, Dorp era “mais volúvel do que uma mulher” (ERASMO, 1979, p. 86)²⁴.

Em sua carta, More relembra que Dorp colocara equivocadamente Erasmo e os teólogos em campos opostos, classificando o primeiro junto aos “gramáticos”, uma forma pejorativa de se referir aos humanistas. Este, no entanto, não é o caso. Os humanistas também têm preocupações teológicas, e alguns deles são teólogos, como era o caso de Erasmo. Além disso, More argumenta que o estudo das Letras Divinas se beneficia, e até necessita, do conhecimento das Letras Humanas, mais precisamente das línguas e das literaturas latina, grega e hebraica. Apesar do equívoco, More diz que Erasmo não se ofenderia de ser chamado de “gramático”, pois o termo “significa precisamente a mesma coisa que ‘homem das Letras’ [*Litteratus*], cujo campo de estudo se estende por todas as literaturas, isto é, por todas as disciplinas. (...) ninguém, em minha opinião, deveria ser denominado um homem das Letras se não tiver se dedicado a todos os saberes²⁵” (MORE, 1986, p. 13). Assim, o que Dorp imagina ser uma ofensa, More transforma em elogio.

Segundo Dorp, os teólogos são mestres da dialética, ao passo que os gramáticos – ou seja, os humanistas – são hábeis na retórica. Mais uma vez, More contesta a classificação apresentada. Para ele, Dialética e Retórica são artes muito próximas: “A dialética infere mais concisamente o que a retórica expõe de maneira mais elaborada” (MORE, 1986, p. 17). Se Dorp admite que Erasmo possui qualidades retóricas, deveria concordar, pois, que ele também possui qualidades dialéticas.

De todo modo, More argumentará que o grande problema intelectual de sua época é que há algo muito errado com o modo predominante de se praticar a dialética e a teologia. Certos eruditos, embora se digam teólogos, dão mais valor à sua concepção de dialética, do que ao estudo dos textos sagrados. Essa dialética se resumia, muitas vezes, na disputa como um fim em si mesmo, através de uma lógica desconexa da realidade e do bom senso:

24 Epístola 637

25 Este trecho assemelha-se ao que foi dito por Cícero (1942): “Em minha opinião, nenhum homem merece o elogio de ser considerado um bom orador sem o conhecimento perfeito de todas as artes, e de tudo que é excelente (...)” [I, vi]

Quando vejo um teólogo desse tipo, me pergunto que serviço útil à Igreja tais problemas lhe preparam para realizar. Talvez debater [e derrotar] heréticos. (...) Mas se os heréticos são eruditos, aliás instruídos nessas mesmas questões – pois dificilmente são heréticos em relação a qualquer outra coisa – quando serão refutados? As disputas terão fim? Pois as questões com as quais são atacados lhes fornecem um estoque sem fim de material para contra-ataque, de modo que a condição de ambos os lados se assemelha a de homens nus guerreando em meio a pilhas de pedras, nenhum deles carece de meios para atacar, nenhum deles possui meios de se defender. (MORE, 1986, p. 71)

Ele ilustra essa tese com a história de um cômico jantar, em que diz ter estado presente, na casa de um comerciante na Inglaterra. Além de More, um teólogo, oriundo de um país não especificado do continente europeu, também havia sido convidado. Logo de início, deixara claro que “estava pronto para debater a favor ou contra absolutamente qualquer tópico. (...) Não fazia diferença para o teólogo qual lado defendia, tudo o que os outros afirmavam ele negava, e tudo o que criticavam, ele defendia” (MORE, 1986, p.51). Durante animada conversação, o anfitrião notara que o teólogo era um especialista em quimeras dialéticas, mas não em livros. Então, para divertir-se, passou a citar livros inexistentes, ou capítulos inexistentes dos textos bíblicos. O teólogo ouvia atentamente, fingia já conhecer as citações inventadas, e prosseguia sua argumentação, sem notar o papel de tolo que fazia, dizendo: “O senhor cita corretamente, mas entendo esse texto da seguinte maneira...” (MORE, 1986, p. 55). E então forçava o texto a dizer o que quisesse.

Esses teólogos acreditam serem como filósofos, apresentando o conhecimento universal da essência das coisas, mas se comportam, embora o neguem, como sofistas:

(...) nos atrair com absurdos insidiosos ao ponto de não mais sabermos como chegamos a isso é uma tarefa não para eles, mas para sofistas. Esse é o tipo mais obtuso de perspicácia, e a elegância mais tola do mundo. Esses homens se declaram campeões de debate e coroam a si mesmos como vitoriosos somente porque não sabemos em que sentido, contra qualquer bom senso, eles secretamente concordaram em interpretar nossas próprias palavras. No entanto, essas minúcias, que nem mesmo merecem o título de “sofísticas”, não são percebidas como bobagens sofísticas; ao contrário, são listadas entre os tesouros mais recônditos da dialética. (...) dessas minúcias eles forjam proposições tão ridículas que em nenhum lugar da Terra poderias encontrar um campo tão fértil de motivos para riso, embora eu preferisse ver os que falam esse tipo de disparate convertidos à sanidade do que me divertir às custas de seu discurso insano. (MORE, 1986, p. 37)

Um dos livros que tais teólogos mais veneravam era *Parva logicalia*, isto é, em

tradução livre, “Lógica menor”. More graceja com o título: “*Parva logicalia* talvez tenha esse nome justamente por ter pouca lógica. (...) Ele estabelece distinções onde não existem, transformando frases como 'eu bebi duas vezes' e 'duas vezes eu bebi' em coisas opostas” (MORE, 1986, p. 29). Os humanistas não negavam que a transposição de palavras frequentemente produz sentidos diversos, mas afirmavam que, “quando isso acontece, todos os mortais concordam com isso, pois são guiados pela razão a fazê-lo, ao invés de coagidos” (MORE, 1986, p. 37) pelas regras lógicas criadas pelos escolásticos.

Parva logicalia corresponde à sétima parte do tratado de *Summulae logicales* (1246), de Pedro Hispano²⁶, amplamente usado como livro didático no ensino de dialética nas universidades desde sua publicação até a época de More. As seis primeiras partes do livro abordam o conteúdo dos principais textos aristotélicos e de alguns comentários tradicionais, mas a parte final privilegiada pelos escolásticos era um acréscimo medieval, uma novidade na forma de se classificar e dividir as coisas, e que, junto a outras obras desse período, contribui para formalizar o surgimento da chamada *logica moderna* (JARDINE, 1974). A partir de então, a *logica moderna* se torna o cerne da dialética medieval, que, por sua vez, era o cerne do método de estudo e reflexão chamado escolástica.

Há duas etimologias sugeridas para o termo “escolástica”: a palavra latina *scholasticus*, que significa “aquele que pertence a uma escola”, e o vocábulo grego *scholastikos*, usado em algumas ocasiões na literatura clássica para se referir ao filósofo profissional (TURNER, 1912). More e Erasmo, de maneira geral, fazem referência nas cartas a apenas três grandes nomes da escolástica: Pedro Hispano (1215 - 1277), Duns Scotus (1266 - 1308) e Guilherme de Ockham (1285 - 1347). São Tomás de Aquino (1225 - 1274), outro importante nome da escolástica medieval, é poupado de críticas diretas.

Embora sejam referidos por More como “modernos”, em oposição aos “antigos” gregos e latinos, pode-se dizer que os escolásticos já dominavam as universidades europeias durante a Idade Média desde século XII – isto é, antes mesmo de Aquino, Scotus, Ockham e Hispano no século XIII – , quando os textos de

26 O autor de *Summulae logicales*, conhecido como Pedro Hispano, seria Pedro Julião (1215 – 1277), um médico português que se tornara o Papa João XXI. A palavra “hispano” de seu pseudônimo era usado na época para se referir a toda a Península Ibérica. Hoje, no entanto, sua identidade é questionada (ver MEIRINHOS, 2010).

Aristóteles e as obras de alguns de seus comentadores muçulmanos e judeus foram redescobertos (SLOANE, 2001). Em certo sentido, a dialética escolástica também era uma tentativa de reconciliação entre a filosofia antiga e teologia cristã a partir de uma determinada leitura de Aristóteles.

A adoração por Aristóteles tornara os dialéticos cegos para todo o resto da literatura, e até mesmo para as sagradas escrituras. Diz More para Dorp: "(...) estimo [Aristóteles] mais do que muitos, mas ao lado de muitos outros, enquanto (...) parece louvá-lo não mais do que muitos, mas no lugar de muitos, e até ao invés de todos" (MORE, 1986, p. 101). Mesmo o conhecimento dos escolásticos sobre Aristóteles era bastante deficiente, pois o construíram quase exclusivamente através de fontes secundárias, como *Parva Logicalia*.

Os humanistas acreditavam que era preciso retornar aos textos originais em grego. Jacques Lefèvre d'Étaples era um dos que trabalhavam para recuperar o conhecimento antigo que fora deturpado pelo "moderno" (medieval). More não esconde sua admiração pelo autor francês, chamando-o de "restaurador da verdadeira dialética e da verdadeira filosofia, especialmente aristotélica" (MORE, 1986, p. 23). E complementa dizendo que, se os eruditos de Louvain e Paris concordassem com a leitura de Lefèvre da dialética de Aristóteles, "essa disciplina seria menos contenciosa e corrompida naquelas instituições" (MORE, 1986).

Assim como Rafael Hitlodeu em *A Utopia*, o dialético vive no mundo das ideias, em disputas sobre coisas inexistentes e inúteis, "(...) em sua cegueira para as coisas reais" (MORE, 1986, p. 73). Ele é tão preso às suas abstrações que, sem elas, sua vida não tem sentido. Quando se aposentar, e se afastar dessa rotina de polêmicas, "todas aquelas incontáveis sutilezas desconexas das coisas reais, desaparecerão em uma nuvem de fumaça dentro de dois anos, e ele previsivelmente sofrerá na prática o que Aristóteles afirma ser verdade para a alma de uma criança, ou seja, sua alma se tornará uma *tabula rasa*" (MORE, 1986, p. 73-75).

Seu método de raciocínio e debate depende de regras e definições estabelecidas arbitrariamente e incongruentes com o senso comum. "Aquelas palavras não são termos técnicos sobre os quais esses homens podem alegar o monopólio, como se qualquer um que quisesse usá-las precisasse procurá-los para pedi-las emprestado" (MORE, 1986, p. 35). Os escolásticos fazem pouco caso dos estudiosos das línguas porque querem eles mesmos legislar sobre a linguagem

corrente. As regras gramaticais surgem a partir da análise dos costumes, “mas as supostas regras da lógica ensinam que este é o jeito certo de se construir proposições. Desde quando alguma regra elaborada em alguma esquina por homens que mal sabem falar pode impor novas formas de comunicação ao mundo todo?” (MORE, 1986). Isso para More é inadmissível, pois configura abuso de uma “propriedade pública”, a linguagem.

Em sua defesa do Humanismo, More se diverte com as frases que são objeto da reflexão dialética de sua época, e com o fato de que o *ethos* dos escolásticos é o oposto do que dizem:

‘A virgem era uma prostituta’, e ‘A prostituta era uma virgem’ e ‘A prostituta é potencialmente uma virgem’. Difícil dizer qual das duas, virgens ou prostitutas, são mais gratas a dialéticos tão generosos (...). Então são os poetas que estão ocupados com bobagens, enquanto os dialéticos tratam do que é sério. Poetas fingem e mentem; mas os dialéticos só dizem a verdade, mesmo quando afirmam que a seguinte proposição é verdadeira: “Um homem morto é capaz de celebrar uma missa”. Embora eu não ouse duvidar disso quando são dialéticos que estão o afirmando – até quase juraria [ser verdade], pois contestar tal assembléia de doutores incontestáveis está fora de questão – se não me falha a memória nunca conheci alguém que dissesse ter ido a uma missa celebrada por um morto. É essa a mesma dialética que Aristóteles ensina? (MORE, 1986, p. 33)

Os dialéticos não conhecem nada de poesia, “eles estão quase tão longe dessas artes [poesia e retórica] quanto estão da própria teologia; e a não ser do bom senso, não há nada do qual estejam mais distantes” (MORE, 1986, p. 49). Não obstante, “fingem e mentem” e “estão ocupados com bobagens”, exatamente como acusam os poetas de o fazerem. Os escolásticos, como se nota, são contraditórios. O recém-doutor em teologia pela Universidade de Louvain é ainda mais incoerente. Demonstrando conhecer as obras publicadas por ele, More torna visíveis para seu adversário as contradições entre suas palavras e suas ações, comparando o que Dorp dizia em sua carta com o que defendia anteriormente em seus livros. Dorp, que agora atacava os poetas, publicara há alguns anos um prólogo para uma peça de Plauto, e escrevera ele próprio alguns poemas, criticando, em um deles, os teólogos não cultos (ver MORE, 1986, p. 115-117).

Ter duas medidas, uma mais condescendente para si, e outra mais severa para os demais, é uma característica não só dos escolásticos mas de todos os seres humanos. “De fato, meu caro Dorp, nossa tendência natural é exigir das outras

peças um autodomínio permanente enquanto nos damos licença para agir livremente” (MORE, 1986, p. 121). A diferença entre humanistas e escolásticos nesse aspecto é que os primeiros têm certa consciência dessa característica humana, enquanto os segundos a ignoram: “Como é mais fácil prescrever autocontrole para a raiva alheia do que para aquela que emana de nós” (MORE, 1986). Por se preocuparem apenas com a coerência de seus discursos enquanto entidades autônomas, e não se importarem com a relação de suas palavras com suas próprias atitudes, escolásticos e neoplatônicos enfraquecem involuntariamente aquilo que eles mesmo dizem.

Subestimando a importância das questões morais, consideram-se sábios em tudo o que diz respeito à inteligência e ao sentimento, mas pensam e falam quase exclusivamente sobre o que pouco tem a ver com o amor e a caridade cristãs. Dorp chega a dizer que não é difícil compreender o texto bíblico, e que, uma vez que este é um problema intelectual superado, cabe aos teólogos inquirirem sobre o que ainda não se sabe, expandindo assim as fronteiras do conhecimento. Diz Dorp em uma de suas cartas que “há muitas coisas ainda para aprender que são, não apenas mais difíceis de serem compreendidas mas também, mais úteis (...)” (MORE, 1986, p.55). Essa afirmação causa grande espanto em More:

Então estes problemas inventados pelos modernos²⁷ não são apenas mais difíceis de entender mas também mais úteis ao rebanho de Cristo (...)? (...) Note, caro Dorp, que o mesmo livro que consideras fácil, para Jerônimo era extremamente difícil. Agostinho considerava-o impenetrável. Nem um dos antigos ousou dizer que o entendia, pois pensavam que Deus em seu conhecimento insondável, deliberadamente ocultou seu sentido longe da superfície precisamente para desafiar os olhos mais atentos e estimular as mentes com a promessa de um tesouro enterrado e de difícil localização (...). (MORE, 1986, p. 57-59)

Devido ao seu orgulho, os dialéticos “estão perversamente convencidos de sua total onisciência”, apesar de serem ignorantes, e “pensam que somente eles são capazes de interpretar os escritos de todos os homens” (MORE, 1986, p. 49). Suas questões, além de irrelevantes, não contribuem no desenvolvimento da erudição, e “prejudicam consideravelmente a devoção” (MORE, 1986, p. 75).

27 O termo que More usa em latim para se referir aos “modernos” é *neotericorum / neotericus*, derivado do grego “*neoterikos*”, que quer dizer jovem, novo, moderno; embora, repetimos, ele tenha em mente um paradigma que já existia há mais de três séculos. A tradução de Kinney para o inglês também emprega a palavra moderno, “*modern*”, para traduzir “*neotericus*”.

Mesmo que certos temas sejam mais desafiadores para o intelecto, e que algumas das inovações dos “modernos” sejam vantajosas e úteis, segundo More, não há nada mais fundamental para o espírito humano do que as questões relativas à virtude. Não que essas questões sejam opostas às do intelecto, pelo contrário. Ambas sairão beneficiadas caso as primeiras guiem as segundas (ver BAGGETT, 2014, p. 56). Assim, aqueles que buscam o conhecimento agirão “(...) através de uma abordagem modesta – que mostrará que seu objetivo é a verdade, e não a vitória em uma controvérsia – não monopolizando a atenção e o tempo alheio, reconhecendo suas próprias limitações, e não se colocando como superiores (...)” (MORE, 1986, p. 75).

O mesmo se aplica aos tradutores tanto de textos pagãos quanto sagrados: “(...) nem um ser humano, nem mesmo Jerônimo, foi audacioso ou seguro de si o suficiente para afirmar nunca ter deixado algum erro passar em suas traduções” (MORE, 1986, p. 83). Mais adiante, More complementa dizendo que a igreja “acredita que o Evangelho em sua versão em latim seja verdadeiro na mesma medida de sua fé no tradutor, no qual suponho, não terá tamanha fé cega a ponto de esquecer que ele poderia errar graças à fragilidade humana” (MORE, 1986, p. 87).

Nas traduções, como em outros campos da vida, um indivíduo não poderá alcançar a perfeição sozinho neste mundo. É preciso que outras gerações deem continuidade a seu trabalho, diminuindo sua imperfeição. Por esse motivo é que Erasmo se envolvera na trabalhosa empreitada de fazer uma nova tradução anotada do *Novo Testamento* para o latim, corrigindo erros da *Vulgata*. Nessa versão bilingue latim-grego lançada em 1516, mesmo ano de *A Utopia*, o texto bíblico em grego, que até então circulava apenas através de manuscritos, é impresso pela primeira vez na história (ver MORE, 1986, p. 95). Essa edição, de acordo com More, beneficiará todos os interessados na doutrina cristã. Teólogos como Dorp, que dizem ter uma aversão ao grego e aos estudiosos de grego, deveriam considerar o estudo desse idioma nem que fosse para atacá-los “com suas próprias armas, argumentando com maior autoridade do que tens agora, escrevendo sobre algo que desconheces por completo” (MORE, 1986, p. 97).

A crítica que uns poucos teólogos fazem a *O Elogio da Loucura* padece do mesmo mal. Esses se irritaram com algo que não entenderam ou não leram: “com base no que outros lhes disseram, pensaram que ela havia dito mais do que de fato

disse, enquanto se eles mesmos compreendessem o que foi dito não se sentiriam provocados” (MORE, 1986, p. 107). Essa obra de Erasmo até então já havia alcançado a marca de sete edições, e, portanto, encantado a muitos leitores. More alega que, apesar do grande número, esses leitores são cultos. A prova disso é que “somente eles a entendem” (MORE, 1986, p.107).

Para os escolásticos o contexto é secundário, as frases devem falar por si só, e um texto como um todo não é nada além do que a soma das partes. Essa hermenêutica simplista é incompatível com a sofisticação dos textos literários dos humanistas. Descontextualizando proposições, frequentemente obtêm-se sentidos opostos aos apresentados no texto. Agindo assim, é inevitável que um autor pareça, em certos momentos, herético, mesmo quando na verdade seja bastante devoto (ver BAGGETT, 2014 p. 44).

O próprio Erasmo, em sua resposta, tentara explicar esse mesmo aspecto citando trechos bíblicos, e outros inventados, junto com suas possíveis interpretações. Ler, por exemplo, um trecho isolado que diz que alguém estava agindo como se estivesse embriagado, não garante, sem margem para dúvidas, que o autor o diz de maneira pejorativa. Apenas a análise do trecho em relação ao que o precede e do que o sucede pode assegurar, dentro dos limites da imperfeita cognição humana, qual é seu significado. No contexto adequado, até Cristo pode ser descrito como ébrio sem que isso configure uma heresia: “ébrio no vinho da caridade quando se doou para nós (...). quem se ofenderia com isso, especialmente quando repetidas vezes encontramos tais coisas usadas em um bom sentido nas escrituras?” (ERASMO, 1990, p. 184).

More e Erasmo parecem ter saído, ao menos parcialmente, vencedores nessa querela com Dorp. O debate ganhou considerável circulação entre os letrados europeus, ajudando na divulgação de suas ideias. Dorp, pouco tempo depois, declarou publicamente que havia sido convencido da necessidade de se estudar grego e de se retornar aos textos originais²⁸. Seu ato de humildade, entretanto, não foi bem recebido em Louvain, e, por esse motivo, a faculdade de teologia suspendeu sua licença de ensino por alguns meses (ver RUMMEL, 2008, p. 8).

Apesar de estar do lado do paradigma escolástico durante a polêmica com More e Erasmo, Dorp estava longe de representar o estereótipo do dialético

28 Um dos lemas humanistas era justamente *Ad fontes [às fontes]*.

tradicional. Ele havia sido professor de língua e literatura latina, era amigo dos humanistas, e havia publicado poemas e peças de teatro com eles. Independente de tal controvérsia ter sido legítima ou simulada – como propõe Jardine (1993) –, Erasmo e More parecem utilizar Dorp como exemplo de que não basta ter acesso aos estudos humanos (*studia humanitatis*), é preciso trabalhar para diminuir a distância contraditória entre conhecimento teórico e prática de vida. Assim, a defesa do Humanismo realizada pelos dois estudiosos nas cartas, por um lado explica os problemas do paradigma escolástico, e por outro alerta os próprios estudiosos das Letras Humanas por toda a Europa, que não estão imunes de reproduzirem impensadamente aquilo que criticam nos outros. A polêmica com Dorp é, por fim, um convite não só à crítica, mas também à autocrítica.

Proponho que seja essa a continuidade entre a *Carta a Dorp* e *A Utopia*. Esse último texto também é ao mesmo tempo uma sofisticada apresentação do programa humanista e uma crítica a alguém, o filósofo Rafael Hitlodeu, que, em termos intelectuais compartilha de certos valores humanistas, mas ainda age bastante influenciado pela escolástica. Diz ele em *A Utopia*:

Antes de nossa chegada, eles nunca tinham ouvido falar de nenhum dos filósofos tão famosos em nosso mundo. Apesar de tudo, na música, na dialética, na aritmética, na geometria, realizaram, mais ou menos, as mesmas descobertas de nossos grandes homens. Entretanto, mesmo igualando nossos antepassados em quase todos os demais assuntos, não se comparam às invenções de nossos lógicos modernos. De fato, jamais chegaram sequer a imaginar a mais simples dessas regras tão sutis sobre restrições, amplificações e suposições, que são ensinadas à juventude em nossas escolas sob a denominação de “Lógica Menor”. Estão tão longe de ser capazes de especular sobre “ideias segundas”, que ninguém está em condições de conceber a ideia de um “homem geral” [universal], por mais que eu apontasse o meu dedo para ele e por mais que, como vós o sabeis, ele fosse maior do que um gigante, um verdadeiro colosso. Por outro lado, aprenderam a traçar o curso das estrelas e o movimento dos corpos celestes. (MORE, 2004, p. 75-76)

Hitlodeu diz que os utopianos são iguais ou melhores que os europeus em quase todos os assuntos, exceto um: a lógica dialética. Poder-se-ia dizer, então que talvez, o filósofo português desprezasse ou criticasse toda a cultura renascentista exceto pela escolástica, a considerando insuperável mesmo pelos imaginários utopianos. A lista de termos escolásticos, como restrições, amplificações, suposições e ideias segundas, é retirada de autores como Ockham, e a menção a uma “Lógica menor” é mais uma referência ao termo consolidado através da popularidade do livro

de Pedro Hispano.

Se Hitlodeu conhece e admira os aristotélicos medievais, não obstante, não parece conhecer a fundo, ou concordar, com o próprio Aristóteles, uma vez que as críticas que More faz à ideia da abolição do dinheiro (ver MORE, 2004, p. 44) e da propriedade privada são as mesmas descritas por Aristóteles na *Política*²⁹. Aristóteles se opõe ao fim da propriedade privada imposta à população, mas defende a proposta pitagórica de que entre amigos os bens são compartilhados, esperando que um dia os cidadãos dividam o uso – não a posse – de seus bens por verem uns aos outros como amigos³⁰. Essa visão mais moderada da proposta contida na *República* de Platão e na *Utopia* de Hitlodeu é defendida pelos humanistas cristãos. A edição dos *Adágios* de Erasmo (1982), publicada em 1515, um ano antes de *A Utopia*, inclui justamente um comentário elogioso sobre o adágio pitagórico “entre amigos tudo é de todos”, relacionando essa ideia à caridade cristã.

O texto epistolar de More a Dorp trata de adoradores de Aristóteles que, segundo ele, são muito pouco aristotélicos³¹, assim como *A Utopia* expõe um estudioso de Platão que está longe de compreender e viver de acordo com a filosofia de seu mestre. Dorp e Rafael são, respectivamente, a “prova” de que, para More e Erasmo, não basta ser um latinista ou um estudioso de grego para que alguém se torne um verdadeiro humanista. Rafael pode conhecer Platão e nem por isso deixa de pensar e comportar-se como um escolástico. Nesse sentido, Raphael Hitlodeu se assemelha ainda mais a uma outra personalidade renascentista: Pico della Mirandola.

2.2 Pico Della Mirandola e seu Humanismo-escolástico

Em maio de 1520, aproximadamente cinco anos depois da *Carta a Dorp*, More escrevera uma carta elogiando o humanista Juan Luis Vives (1493 - 1540), também

29 Ver itens 1261a-1263a da *Política* de Aristóteles. Ver também White, 1976.

30 Ver itens 1263a, 1329b e 1330a da *Política* de Aristóteles. Ver também White, 1976.

31 Petrarca (2010) faz crítica semelhante aos escolásticos de sua época: “Que sejam considerados filósofos e aristotélicos, embora não sejam nem uma coisa nem outra (...)” (p. 530)

amigo de Erasmo, dando especial atenção à sua sátira aos dialéticos. Nessa carta, More afirma que o conteúdo e a forma de seu texto estavam tão de acordo com o que ele próprio havia escrito anos antes, que ambos pareciam inspirados pela mesma estrela (FANTAZZI, 2008, p.110). O título do livro de Vives em questão, resume o que os humanistas pensavam dos escolásticos: *Pseudodialecticos*³². Apropriando-se do pensamento de Aristóteles, os escolásticos reduziram-no unicamente à sua dialética, que, por sua vez, também fora deturpada com suas invenções. Nos séculos XV e início do XVI algo semelhante parecia estar ocorrendo com um outro autor grego que recuperava sua importância na Europa: Platão.

Como já dito, a partir do surgimento da escolástica entre os séculos XII e XIII, Aristóteles se tornara o autor grego mais respeitado nos círculos de estudiosos em toda a Europa. No entanto, antes disso, era Platão o filósofo grego que detinha maior influência nesse meio. Pelo menos desde Santo Agostinho (343 – 430), no século V, os teólogos medievais o louvavam como um pensador que apresentava conceitos de Deus e da criação compatíveis com a doutrina da Igreja (NOVOTNÝ, 1977). Deve-se lembrar, todavia, que, durante esse período, o Ocidente só tinha um conhecimento indireto da filosofia platônica. A não ser por fragmentos de *Timeu*, o que se conhecia de Platão eram apenas citações em textos de terceiros, como Cícero, Sêneca e Apuleio, além de paráfrases presentes em traduções de textos de neoplatônicos gregos, como Proclo e Plotino (RUSSELL, 1945).

(...) Através desses escritos importantes doutrinas de Platão passaram a circular de forma independente dos diálogos onde estavam contidas. Assim, Alcuíno [735 - 804], por exemplo, não precisou ter lido *A República* – e certamente não a lera – para ser capaz de escrever que o império das palavras de Carlos Magno “pode ser lido em um sentido platônico” relativo a como os reinos seriam felizes se os filósofos nascessem ou se os reis se dedicassem à filosofia. Esse tipo de observação já era popular na Idade Média. (NOVOTNÝ, 1977, p. 301).

Na baixa Idade Média, no século seguinte ao de Pedro Hispano, enquanto o escolasticismo se consolidava, Petrarca (1304 - 1374) e alguns de seus contemporâneos italianos contribuíam com os primeiros passos do Humanismo Renascentista criticando a escolástica, e estudando e divulgando o teatro e a poesia clássica, tanto latina quanto grega. Petrarca conseguira manuscritos de diversos

32 Caso a polêmica Dorp-Erasmo-More tenha sido mesmo uma simulação, Dorp foi um *pseudodialético* consciente, enquanto os escolásticos sempre o foram inconscientemente.

textos platônicos, e estudara grego, por um curto período, com o monge Barlaam. Seu amigo Giovanni Boccaccio (1313 - 1375) também era um admirador da antiguidade grega, tendo patrocinado a tradução de Homero por Leontius Pilatus. (ver NOVOTNÝ, 1977 pp. 327-329). A partir de então, o interesse pela literatura grega, e particularmente pelos textos de Platão, aumentará progressivamente. No início do século XV, entre os anos de 1400 e 1403, Manuel Chrysoloras (1355 - 1415) produz a primeira tradução para o latim de *A República* (ver BOTER, 1988, p. 261). Antes do final desse século³³ toda a obra platônica já terá sido traduzida para o latim, e, graças à invenção de Gutenberg, esses textos se multiplicarão não através de manuscritos, mas na forma de cópias impressas, se espalhando com enorme velocidade por toda a Europa.

Fortemente associada a essa grande popularidade de Platão na segunda metade do século XV, está a Academia de Florença, liderada por Marsílio Ficino e Giovanni Pico della Mirandola³⁴. Esses pensadores recolocaram Platão no lugar privilegiado do pensamento europeu, até então ocupado por Aristóteles, mas, ao invés de continuar o ataque à escolástica iniciado por Petrarca, optaram por outro caminho, tentando de algum modo reconciliá-la com o humanismo (KRISTELLER, 1993): “Pico uniu esses movimentos aparentemente discordantes, tanto em sua *Oração* quanto em sua carta a Barbaro, utilizando a filosofia escolástica para descobrir a verdade e retórica humanista para fazer os outros verem a luz” (KRAYE, 2008, p. 36). Dorp, Pico, Ficino e, como proponho nessa tese, também o personagem Raphael Hitlodeu de *A Utopia*, eram, para More, exemplos de humanistas-escolásticos ou escolásticos-humanistas.

Por um lado, é inegável que Ficino e Pico tinham interesse nas Letras Humanas. Pico havia composto poemas em latim e em italiano, Ficino traduzira *De Monarquia* de Dante, e “seu reestabelecimento do platonismo pode ser considerado como uma realização do vago sonho de Petrarca” (KRAYE, 2008, p. 40). Por outro lado, ao contrário de More e Erasmo, aqueles pensadores italianos nunca

33 Financiado por Cosme de Médici (1389 - 1464), Marsílio Ficino (1433 - 1499) publica em 1484 a tradução para o latim da obra completa de Platão (ver HANKINS, 1990). Vários outros humanistas da época também traduziram textos de Platão.

34 Giovanni Pico della Mirandola (1463 – 1494). Não confundir com seu sobrinho, Gianfrancesco Pico della Mirandola (1469 – 1533), que defendia opiniões bastante distintas (Ver SCHMITT, 1968).

publicaram um ataque à escolástica como um todo, e certamente não estavam completamente afastados desse paradigma. Ficino citava Aristóteles e escolásticos com deferência, e sua principal obra, *Theologia Platonica*, foi composta seguindo os parâmetros da *Demonstratio* escolástica. Além disso, para desenvolver suas teorias, ele se utiliza de vários conceitos e proposições escolásticas (ver KRAYE, 2008, p. 42).

Humanistas como Petrarca, More e Erasmo enxergavam o retorno às fontes clássicas em sua língua original, e a ênfase no estudo das regras linguísticas para fundamentar interpretações, como sendo as bases epistemológicas de uma forma de reflexão holística na qual forma e conteúdo, retórica e conhecimento, linguagem e ideia tornam-se objetos de estudo intercomplementares. O estudo dessa ciência humana geraria um tipo de pessoa, o *Litteratus*, ou Homem das Letras, “cujo campo de estudo se estende por todas as literaturas, isto é, por todas as disciplinas” (MORE, 1986, p. 13).

Os novos platônicos do Renascimento – Pico, Ficino, e, como veremos, também Hitlodeu – concordam até certo ponto com os princípios humanistas, mas o fazem com o intuito de estabelecer uma nova forma de escolástica, ou seja, uma nova maneira de se estudar a essência das coisas. Assim, para esses neoplatônicos de Florença, as Letras Humanas (*studia humanitatis*) são vistas como um campo de estudo relevante, porém inferior ao estudo filosófico (*philosophia*). Essa hierarquia é perceptível na seguinte frase com a qual Ficino conclui um de seus tratados: “Os estudos humanos tornaram-te eloquente... os da filosofia transformar-te-ão em Deus” (apud KRISTELLER, 1993, p. 43). Assim como Dorp, esses neoplatônicos têm um comportamento ambíguo, ora humanista, ora escolástico, mas com a tendência de dar maior valor a esse último aspecto.

Essa ambição desmedida de tornar-se intelectualmente sobre-humano, também está presente em Pico. Em 1486, com apenas 23 ou 24 anos, Pico escreveu suas *900 teses*. O projeto era extremamente audacioso e propunha nada menos do que a conciliação entre todas as escolas filosóficas, religiosas e até mesmo de magia, solucionando de uma vez por todas as principais dúvidas humanas. Ele pretendia defender suas teorias no início do ano seguinte em Roma, em um debate público com outros estudiosos. Apesar do caráter eclético do trabalho, o predomínio do pensamento escolástico é patente. As teses, e o debate

planejado pelo jovem idealista italiano, que jamais aconteceu, foram pensados com base nas *disputationes* dos escolásticos. Outros dos seus textos, como *Conclusiones* e *Apologia*, também “tinham citações, problemas e método de caráter claramente escolástico” (KRISTELLER, 1993, p. 41). A complexidade da perspectiva de platônicos como Pico, bem como sua relação com *A Utopia*, pode ser melhor compreendida através de sua polêmica epistolar com Ermolao Barbaro (1454 - 1493).

Barbaro e Poliziano (1454 - 1494), apesar de terem sido amigos muito próximos de Ficino e Mirandola³⁵, defendiam uma visão do humanismo mais semelhante à posteriormente apresentada por More e Erasmo. Barbaro acusava os comentadores medievais de Aristóteles, que eram a base do pensamento escolástico, de deturparem o pensamento do filósofo grego. Dizia também que “aqueles que separam a filosofia da eloquência são filósofos frívolos, insignificantes e inexpressivos” (BARBARO apud KRAYE, 2008, p. 15). Nessa mesma linha de raciocínio, Poliziano, professor na Universidade de Pádua, em sua aula inaugural no ano de 1491, lamentou o fato de que os alunos perdiam tempo com intérpretes medievais de Aristóteles, como Guilherme de Ockham, ao invés de se dedicarem aos comentadores da antiguidade grega (BARBARO apud KRAYE, 2008, p. 16); e em seu livro *Lamia*, demonstra que “meios alternativos de se fazer filosofia” (CELENZA, 2010, p. 18), que não dependessem necessariamente da oposição à retórica, eram possíveis. Nesse livro, por exemplo, Poliziano enfatiza a importância das fábulas para o pensamento.

Em sua carta para Ermolao Barbaro, de 3 de junho de 1485, Mirandola (2000) opõe-se às propostas de seu destinatário. A carta, enquanto meio para troca informal de ideias, é o espaço apropriado para a arte retórica, e Pico a utiliza dessa forma. Ele inicia, de maneira irônica, elogiando Ermolao, e fingindo que, após a leitura da missiva que dele recebera anteriormente, se arrependera de “ter perdido os melhores anos da [sua] vida em tantas noites a fio estudando São Tomas de Aquino, John Scotus, Alberto Magno e Averróis (...)” (MIRANDOLA, 2000, p. 58). Mas, após esse preâmbulo, a carta toma um rumo inesperado, e, Pico, imaginando como os pais da escolástica responderiam às críticas que a eles estavam sendo dirigidas por

35 Há particularidades que diferenciam as abordagens de Pico e Ficino, bem como as de Barbaro e Poliziano, assim como em cada um desses pensadores individualmente ao longo de suas vidas, cuja análise foge da proposta deste trabalho.

humanistas como Barbaro, simula um discurso em defesa da escolástica proferido por um desses mestres mortos há alguns séculos. Toda o resto da carta gira em torno dessa prosopopeia (KRAYE, 2008).

Segundo o escolástico, não poderia haver oposição maior do que a existente entre as funções de orador e filósofo. Ele coloca, então, o estudo das coisas (*res*) e o estudo das palavras (*verba*) em campos opostos. No estudo das coisas, ou da essência das coisas, o objetivo é a instrução e o desenvolvimento de ideias sobre a vida e o mundo, e a linguagem é utilizada como mero instrumento. Por isso, o escolástico defende que a retórica não deve ter lugar na universidade. A disputa dialética de ideias nos centros acadêmicos não envolveria, segundo ele, artifícios retóricos, mas apenas lógica e razão:

Pois qual é o trabalho do rétor senão mentir, enganar, iludir, praticar truques? É o seu negócio, como você diz, transformar o preto em branco e o branco em preto quando quiser; por meio do discurso levantar, abater, amplificar, e diminuir o que quiser; e, finalmente, transformar as próprias coisas, como se pela força mágica da eloquência da qual você se vangloria, de modo que assumem o rosto e a vestimenta que desejam, não aparecendo o que eles são, na realidade, mas o que sua vontade decidir – e mesmo que não estejam realmente transformados, não deixam de se apresentar como se estivessem. Tudo isso nada mais é do que pura mentira, pura impostura, pura malandragem, uma vez que, por sua natureza ampliam as coisas através de ampliações ou reduzem-nas através de diminuições, e produzindo a harmonia ilusória das palavras, como tantas máscaras e simulacros, enganam as mentes de seus ouvintes enquanto lhes lisonjeiam. Pode haver alguma afinidade entre este e o filósofo cuja atividade é tão somente ocupada na descoberta da verdade e na sua demonstração aos outros? (MIRANDOLA, 2000, p.59)

O escolástico associa os floreios retóricos à vaidade e ao orgulho, “e nada pode estar mais distante da profissão de filósofo, em qualquer aspecto, do que aquilo que cheira a pompa e arrogância” (MIRANDOLA, 2000, p. 60). Paradoxalmente, o filósofo escolástico demonstrará, ele mesmo, orgulho e arrogância em seu discurso. Segundo ele, aqueles de sua categoria não esperam o aplauso como os oradores, mas “o silêncio oriundo da admiração daqueles poucos que olham mais profundamente para algo extraído do templo interior da natureza, trazido aos homens do palácio de Jove, ou mesmo algo tão bem argumentado que não pode ser atacado” (MIRANDOLA, 2000, p. 61). Diz ainda que as pessoas deveriam admirar as qualidades do filósofo, sua sabedoria, sua capacidade de síntese, seu vocabulário acessível, sua prática em remover ambiguidades e obstáculos, entre outras.

Os filósofos/escolásticos não se importam com as críticas, pois não devem se adaptar ao gosto da multidão ignorante, da qual mantêm distância:

Nós não escrevemos para o público comum, mas para você [Ermolao] e aqueles como você. [Nesse aspecto] Não nos comportamos de forma diferente dos antigos que mantinham as pessoas ignorantes longe dos mistérios por meio de enigmas e fábulas. Nós nos acostumamos a afastá-los para longe de nossos banquetes cerimoniais, que contaminariam por meio da irritante pele de palavras que vestem. Aqueles que querem esconder tesouros, se não podem colocá-los fora do alcance alheio, os cobrem com lixo para que os transeuntes, a não ser que se considerem dignos de tais ofertas, não os levem. Filósofos fazem o mesmo esforço para esconder seus assuntos do povo, para quem não seria apropriado nem concordar nem compreender. (MIRANDOLA, 2000, p. 61)

A partir desse ponto na Carta, Pico relaciona a defesa da escolástica a sua interpretação da obra platônica, fazendo menção direta a *A República* e ao *Banquete*, e indireta ao *Crátilo*. Do *Banquete*, o escolástico se aproveita da metáfora do sileno apresentada por Alcebíades. Os silenos eram, segundo o tradutor Edson Bini, “criaturas muito semelhantes aos sátiros, mas com a diferença de serem mais velhas, mais sábias e mais aficionadas ao vinho” (nota nº 181 em PLATÃO, 2010, p.95). No diálogo platônico, Alcebíades se refere às pequenas esculturas representando esses seres, que, assim como *matrioskas* russas, podiam ser abertas. Sua aparência era monstruosa no exterior, mas divina em seu interior³⁶. Segundo Pico, assim deve ser o discurso do filósofo, aparentemente bárbaro³⁷ e feio na superfície, mas que submetido a uma análise mais profunda, revela preciosidades. Dessa perspectiva, o orador é o antissileno, ou seja, seu discurso é repleto de belezas na superfície, mas o âmago de seu conteúdo é de natureza inferior.

Para entender o filósofo, é preciso ouvir com os ouvidos do espírito, e não do corpo, assim como Apolônio de Tiana, que, “ao transcender seu corpo, costumava ouvir (...) melodias cósmicas inefáveis” (nota nº 181 em PLATÃO, 2010, p. 62), imperceptíveis aos demais. No *Banquete*³⁸ Alcebíades dissera que fora arrebatado não pelas “brilhantes frases de Péricles mas pelas palavras cruas e simples de

36 Ver *Banquete* 216d-217a.

37 Erasmo escreveu um livro intitulado *Antibarbari*, contra aqueles que se opunham às Letras Clássicas.

38 Ver *Banquete* 215c.

Sócrates” (nota nº 181 em PLATÃO, 2010, p. 63). Segundo o escolástico, isso se deve ao fato de que o ouvinte é persuadido principalmente devido a três coisas: “a vida daquele que fala, a verdade do caso, e a seriedade da frase” (nota nº 181 em PLATÃO, 2010). Essa lista se assemelha, respectivamente, aos três elementos frequentemente citados pelos oradores: *ethos*, *logos* e *pathos*, com a diferença, que, o último elemento, ao invés de envolver a produção de emoções, para o escolástico, parece se constituir da supressão delas. A filosofia “quer manter-se limpa e pura, qualquer coisa que lhe seja acrescentada a mancharia, adulteraria, e mudaria seu caráter (...)” (nota nº 181 em PLATÃO, 2010, p. 64).

O escolástico reforça seu argumento citando a expulsão dos poetas do país imaginário governado por filósofos em *A República*³⁹: “Platão entendera que a harmonia era, com frequência, destruída pela teatralidade dos poetas (...) [os filósofos] seriam eles mesmos condenados ao exílio caso tivessem imitado o modo exuberante de falar dos poetas” (MIRANDOLA, 2000, p. 62).

Por fim, os temas centrais de *Crátilo*, embora o livro não seja mencionado explicitamente, também são discutidos no discurso do personagem escolástico na carta de Pico:

Os nomes são estabelecidos ou por convenção ou pela natureza. Digo que é por convenção. Uma vez que uma comunidade inteira de homens compartilha a opinião de que determinada coisa deve ser chamada por uma palavra específica, então estão nomeando corretamente essa coisa entre eles. Sendo assim, o que impede esses filósofos, a quem chamamos de bárbaros, de concordarem à cerca de uma norma de fala, que seja tão sagrada entre eles quanto a língua romana é entre vós? Não há motivo para dizer que a fala deles é incorreta e a tua correta, se a escolha dos nomes é completamente arbitrária. Mas consideremos a hipótese de que a correção dos nomes dependa da natureza das coisas; sobre isso, deveríamos consultar rétores, ou filósofos, sendo que exclusivamente esses últimos examinaram e exploraram a natureza de todas as coisas? (...) [tu poderias me perguntar] Mas porque teriam que inventar uma língua, e, apesar de terem nascido entre os latinos não falar latim? [e eu responderia] Não conseguiriam fazê-lo, Ermolao; pois enquanto liam nos céus as leis dos destinos, os signos dos eventos, e a ordem do universo, (...) não podiam anotar ao mesmo tempo as propriedades, leis e características da língua de Cícero, Plínio e Apuleio. Eles buscavam o conhecimento do que estava e do que não estava em conformidade com a natureza, não lhes importava o que os Romanos achavam disso. (MIRANDOLA, 2000, p. 64-65)

A maneira como o escolástico explica sua teoria da incompatibilidade entre o estudo das coisas (*res*) e o estudo das palavras (*verba*) dá a entender que o filósofo

39 Ver *Republica* 595a-608b.

tem um conhecimento que transcende a linguagem humana. Esse saber, por ser superior, força a linguagem a se adaptar a ele, e não o contrário. Para ele, o *Litteratus* não é conhecedor de todas as ciências, mas apenas daquelas mais diretamente relacionadas à linguagem. Conseqüentemente, os estudiosos das Letras Humanas ignoram as leis de Deus e da natureza, enquanto os teólogos-filósofos, como Scotus, não conhecem as normas gramaticais ou poéticas. Entre não conhecer as leis de Deus ou as leis da linguagem, o escolástico não hesita em optar pela segunda opção: “Pode-se viver sem a língua, mesmo que não de maneira confortável, mas de modo algum é possível viver sem um coração. Aquele que não está familiarizado com a erudição cortês não é civilizado, mas aquele que não entende de filosofia não é humano” (MIRANDOLA, 2000, p. 66).

A posição ambígua de Mirandola fazia com que ele fosse um alvo fácil para ambos os lados da disputa. Em sua carta-resposta, Barbaro comenta que outro professor da Universidade de Pádua dissera que “esse Pico, quem quer que ele seja, me parece ser um gramático [i.e. humanista] que quer ser mais do que é capaz” (apud CELENZA, 2010, p. 16). Barbaro, por seu turno, achava que ele valorizava exageradamente a escolástica.

Há diversas contradições na carta de Pico. A mais evidente está na forma escolhida para defender a objetividade escolástica e atacar o humanismo: uma encenação eloquente. Além disso, o escolástico usa um orador, Cícero, e outras fontes clássicas para embasar seu argumento contra a retórica. Em outra passagem critica a arrogância, mas espera silêncio e grande admiração dos que têm capacidade de compreendê-lo. Depois, ora diz que a filosofia “se apresenta desnuda, visível, completamente exposta aos olhos de todos” (MIRANDOLA, 2000, p.64), ora que os “filósofos fazem (...) esforço para esconder seus assuntos do povo” (MIRANDOLA, 2000, p. 61). Enfatiza que o compromisso do filósofo é com a verdade, mas em seu discurso o escolástico recorre a um trecho de Aulus Gellius em que um rétor ataca um filósofo, e o inverte utilizando a mesma frase no sentido contrário ao do texto original (ver KRAYE, 2008, p. 22). Isso demonstra que, embora afirme que o trabalho do orador é transformar preto em branco e branco em preto, é o próprio filósofo escolástico quem realiza esse tipo de inversão.

Há paralelos interessantes entre *A Utopia* e a carta de Mirandola. Em ambos os casos a voz do autor aparece apenas no início e no fim, cedendo lugar em boa

parte do texto para o discurso de um terceiro; no primeiro caso, Rafael Hitlodeu, um estrangeiro vindo de um não-lugar, e no segundo, um mestre da escolástica vindo do país dos mortos. Rafael é filósofo, não teólogo, mas sua filosofia é descrita por More como “escolástica” assim como a do protagonista de Pico. Tanto o filósofo de um texto, quanto o escolástico de outro, defendem a objetividade de seus métodos paradoxalmente através de artifícios retóricos; seus discursos contém diversas contradições; todos os dois atribuem a si o compromisso com a verdade, e aos outros o hábito da mentira frequente; ambos acusam a outrem de serem orgulhosos e arrogantes, enquanto demonstram eles mesmos serem possuidores deste defeito; Rafael e o escolástico mencionam, igualmente, que nem todos podem compreender a mensagem dos filósofos; e os dois textos dialogam de maneira clara com *Crátilo*, *O Banquete* e *A República*.

Mas talvez a mais importante semelhança ocorra quando Mirandola retoma a palavra logo após o fim do discurso do escolástico dizendo que “não concord[a] completamente com a sua opinião” (MIRANDOLA, 2000, p. 66); exatamente o mesmo que More dirá em *A Utopia* após Rafael ter monopolizado o discurso durante a maior parte do tempo. Em ambos os textos, o sentido do todo se transforma a partir do momento em que o leitor identifique as contradições estruturais, e se admita que o contexto no qual os discursos dos protagonistas estão inseridos inviabiliza uma interpretação descontextualizada do que lhes precede e sucede textualmente. Diz Pico ao final da carta:

Mas eu me empenhei livremente neste assunto, como se fosse algo vergonhoso, de modo que, como aqueles que louvam a febre quartã, eu pudesse experimentar meu julgamento. Meu objetivo foi semelhante ao de Glauco em Platão⁴⁰, que elogia a injustiça, não por convicção, mas para incitar Sócrates a louvar a justiça. Da mesma forma, para que eu possa ouvi-lo defender a causa da eloquência, investi contra ela ousadamente por algum tempo, embora meus sentimentos e minha natureza relutaram em fazê-lo. Se eu achasse que a eloquência devesse ser negligenciada pelos bárbaros, eu não teria quase totalmente os abandonado por ela – algo que fiz recentemente – pelas letras gregas e por seu caro Temístius⁴¹, nunca elogiado o bastante. No entanto, vou dizer livremente o que sinto: certos gramáticos reviram meu estômago quando, por terem estabelecido a origem de um par de palavras, comemoram se promovendo de maneira tão orgulhosa que jugam que os filósofos não têm nenhum valor. Nós não queremos, eles dizem, essas suas filosofias – e isso não é de se admirar,

40 Ver *A República* 360e-362c.

41 Barbaro havia produzido uma edição das obras deste filósofo grego.

uma vez que os cães não gostam de vinho falerniano. (MIRANDOLA, 2000, p. 66-67)

O escolástico criado por Mirandola demoniza o humanismo e os humanistas, enquanto Pico diz ser contra apenas certos humanistas que “julgam que os filósofos não têm nenhum valor”. Se este é o caso, a afirmação de que seu discurso simulado corresponderia ao que Glauco faz em *A República* não procede. No texto platônico, Glauco de fato não concorda com que está dizendo em seu elogio à injustiça, ao passo que Mirandola admite, por fim, ter uma repulsa tão grande a certos humanistas que reviraram seu estômago, logo, concordando até certo ponto com o discurso do escolástico. Ademais, Mirandola certamente não acredita sinceramente ter desperdiçado anos da sua vida estudando os escolásticos, como diz ironicamente no princípio do texto.

Na conclusão da carta, Pico tenta alcançar um certo equilíbrio entre os dois campos do conflito, quando afirma estar se dedicando mais às Letras Humanas do que à filosofia escolástica. Todavia, além da confissão de sua aversão a certos gramáticos, ele ainda apresenta uma imagem cômica na qual os humanistas que se opõem à Filosofia são como cães, e a Filosofia como “vinho falerniano” – servido apenas a imperadores e senadores na Roma Antiga – o que indica que, na prática, Pico provavelmente concordava mais com o seu personagem escolástico do que gostaria de admitir a seus amigos humanistas. Suas ambiciosas *900 teses* reforçam essa hipótese.

O humanismo ajudara Mirandola a descobrir Platão, mas este pensador, a seu ver, estaria mais próximo da escolástica. Para Pico, a filosofia platônica, mesmo que carregada de retórica, representava um caminho para aprimorar a busca escolástica do conhecimento. As investigações lógicas e metafísicas – que, de acordo com More em sua carta a Dorp, já tinham se afastado na prática dos textos sagrados e das considerações propriamente teológicas – com Pico e Ficino ganham oficialmente independência, e esses dois pensadores renascentistas realizam ostensivamente o que muitos escolásticos que lhes antecederam faziam de maneira discreta. Apesar de seu ecletismo, e de não desprezarem completamente as questões religiosas, Pico e Ficino são dois dos primeiros europeus, em centenas de anos, a assumirem publicamente a identidade de filósofos. Não por acaso, é a noção de filosofia desses pensadores que More satiriza em *A Utopia*.

O personagem escolástico criado por Pico tem opiniões mais radicais do que as defendidas por seu criador, mas não totalmente opostas. Algo semelhante ocorre entre More e Hitlodeu. O neoplatônico satiriza o escolástico, mesmo que, por fim, admita que lhe dá certa razão. Em *A Utopia*, More, o humanista cristão, coloca o neoplatônico como alvo da sátira, no entanto, admitindo que há algo parcialmente correto em seu pensamento. O orgulho que impede o filósofo de ver as contradições presentes no que diz, a ingenuidade de suas ideias descontextualizadas, e seu hábito de ser condescendente consigo e implacável com os outros, são motivos que fazem de Rafael um personagem levemente cômico. Não obstante, a oposição entre More e Hitlodeu é atenuada pelo fato de que ambos os personagens possuem suas próprias utopias constituídas a partir de sua compreensão sobre o conceito de “ideal”. Para o filósofo português, o ideal é sinônimo de perfeição absoluta, universal, uma solução concreta “adequada a todas as circunstâncias”, e paradoxalmente incompatível com a sociedade real; enquanto, para o servidor de Henrique VIII, o ideal depende de cada contexto, estando, conseqüentemente, em constante mutação.

3 A UTOPIA FILOSÓFICA DA CERTEZA

3.1 A Onisciência dos Ignorantes

More e Erasmo em suas respectivas cartas a Dorp, não hesitam em atacar o orgulho e a arrogância de seus adversários. Erasmo (1990, p.177) sugere que os escolásticos agiam como se a Faculdade de Teologia produzisse apenas santos, e logo adiante diz que “apesar de estúpidos como porcos e de não possuírem nem mesmo os sentimentos comuns de humanidade, acreditam ter a posse da cidadela de toda a sabedoria” (ERASMO, 1990, p. 178). Nessa mesma linha, More assevera que os dialéticos “estão perversamente convencidos de sua total onisciência” apesar de serem ignorantes (MORE, 1986, p. 49). O orgulho de filósofos como Pico, por supostamente terem alcançado a perfeição no conhecimento e na vida, é uma herança da escolástica que influi na leitura que fazem de Platão.

Mirandola teve alguns textos, bem como sua biografia traduzida por Thomas More. Na edição de More, *A vida de Pico*, se torna uma breve introdução para as obras da fase religiosa de Pico. O clímax dessa biografia é a transformação do filósofo italiano, de jovem orgulhoso, em cristão arrependido, três anos antes de sua morte precoce em 1492. Em concordância com o pensamento de Erasmo e More, ele abandonara as estéreis discussões metafísicas – heranças da escolástica medieval – para tentar imitar Cristo, se preocupando com a compreensão e aplicação da filosofia moral cristã.

Daí em diante, [Pico] dedicou-se com muito fervor dia e de noite aos estudos das Escrituras, escrevendo muitos livros nobres que atestam tanto sua sagacidade angelical, seu trabalho intenso, e sua profunda erudição. Temos alguns desses livros, mas outros foram perdidos – um tesouro inestimável (MORE, 1997, p. 353).

O paralelo entre Pico e *A Utopia*, no entanto, caso procedente, seria enquanto sátira de sua fase mais conhecida, a de filósofo audacioso.

No livro de More, é deixado claro para o leitor, logo de início, que Rafael tem ambições intelectuais semelhantes aos dos neoplatônicos de Florença, pois ele

também possui “um conhecimento completo e universal” (MORE, 2004, 10), o que fica ainda mais evidente quando Hitlodeu declara conhecer a medida que eliminaria todos os problemas da *Polis* ou *Reipublicae*: a abolição do dinheiro e da propriedade privada. Sua narrativa tenta produzir a “prova” que confirmará a hipótese socrática levantada em *A República* de que:

Se num passado infinitamente remoto os que se destacavam na filosofia foram constringidos a se encarregarem de um Estado ou se isso agora ocorre em alguma região estrangeira muito além de nosso horizonte, ou ocorrerá no futuro, estamos prontos a sustentar nosso argumento de que, em qualquer época que a musa da filosofia controlar um Estado, a forma de governo ou Constituição que descrevermos também existirá nessa época, seja pretérita, presente ou futura.⁴² (PLATÃO, 2012, p. 276-277)

Rafael e seus projetos utópicos são parcialmente elogiados, e parcialmente criticados por More: “(...) não posso concordar com tudo o que ele disse. Contudo, devo confessar que há muita coisa na República de Utopia que eu desejaria ver imitada em nossas cidades” (MORE, 2004, p.132). O narrador se refere particularmente à ilha de Utopia, mas o mesmo comentário poderia ser estendido ao livro como um todo. O filósofo português⁴³ possui, até certo ponto, boas intenções, e por isso, suas críticas às instituições e ao comportamento das pessoas, bem como várias de suas sugestões para melhorar a vida dos habitantes da ilha, podem ser consideradas válidas. Todavia, seu egoísmo e orgulho deturpam os rumos de várias de suas ideias⁴⁴. Esses mesmos defeitos o impedem de ser autocrítico de modo a identificar esses equívocos, que só se apresentam a seus ouvintes e aos leitores do texto de More.

As seguintes frases são ditas por Rafael ao longo do primeiro livro de *A Utopia*, e revelam um pouco de sua personalidade: “Não tenho as virtudes que me atribuí.” (MORE, 2004, p. 10); “vivo como gosto”(MORE, 2004); “Se eu lhes dissesse todas essas coisas (...) não seria fazer um discurso para surdos?” (MORE, 2004, p.38); “Para muitos, bem sei, o trabalho do filósofo é enganar, mas esse não é o meu caso.” (MORE, 2004, p. 39). Humilde, gênio incompreendido por

42 *A República*, 499c-d.

43 O filósofo tem nacionalidade portuguesa assim como um dos heróis dos escolásticos, Pedro Hispano, autor do já mencionado livro *Parva Logicalia*.

44 Ver especialmente o capítulo 5 desta tese.

contemporâneos ignorantes, independente, íntegro e sincero. Eis aí, a imagem de si que Rafael constrói com suas palavras, e cuja verossimilhança não consegue sustentar por muito tempo. Sua visão autocomplacente, endeusa o Eu, e demoniza o Outro, estabelecendo a si próprio, e sua profissão de filósofo, como superior a todas as demais. Diz o filósofo português:

Essa é a razão por que Platão diz que os sábios deveriam afastar-se dos negócios públicos. Numa curiosa comparação, Platão observa que quando os sábios vêem o povo sair pelas ruas sob um aguaceiro, ficando completamente ensopado, e constata que não conseguem convencer as pessoas a se abrigarem da chuva, dão-se conta, então, de que é inútil sair e molhar-se com os outros. Contentam-se em ficar abrigados em suas casas, já que não podem curar a tolice dos outros. (MORE, 2004, p. 41)

Este trecho deixa claro como a postura soberba de Hitlodeu está diretamente relacionada à sua interpretação dos textos platônicos e vice-versa. Segundo ele, Platão propunha que “os sábios deveriam afastar-se dos negócios públicos” pois os homens comuns são bastante estúpidos e incorrigíveis, e, assim, qualquer tentativa de ajudá-los seria um esforço contraproducente, pois equivaleria a molhar-se na chuva com o intuito de convencê-los a não se molharem. A mesma ideia havia sido mencionada um pouco antes em duas ocasiões. Primeiro, quando afirma que caso concordasse com o que dizem os conselheiros “(...) como Micio diz em Terêncio, eu apenas confirmaria a loucura deles” (MORE, 2004, p. 41) – na peça *Adelfos*, a que Rafael se refere, o escravo Micio, diz ao seu senhor: “se eu instigar, ou mesmo ouvir sua loucura, serei tão louco quanto ele” (*Adelfos*, 1. 2. 66) – e em segundo lugar quando critica a estratégia de ação indireta sugerida por More: “(...) enquanto me ocupo em tratar a loucura dos outros, acabarei tão louco quanto eles” (MORE, 2004, p. 39). Assim, tentar auxiliar o homem não-sábio, não-filósofo, é tornar-se tão ignorante quanto ele, uma vez que não se pode “curar a tolice dos outros”.

Pico também rejeitava a vida ativa ou cívica, para se dedicar exclusivamente à contemplação das ideias, como se nota em sua carta-resposta a seu amigo Andrea Corneo, uma das três missivas que fazem parte da edição feita por More. Escreve Mirandola:

Tu me exortas em suas cartas à abraçar a vida civil e ativa, dizendo que eu perco, em vão, e de forma repreensível e vergonhosa, demasiado tempo estudando filosofia, e me pedes para que eu finalmente use tal conhecimento em algum negócio rentável e exterior. (...) Tomas as palavras de

Neoptolomeu – de que não se deve estudar filosofia jamais, ou em último caso, por um período curto de tempo – como uma lei segura (...). Me dizes: “Fico contente que estudes, mas preferiria que também tivesses uma ocupação no mundo exterior”. Me escreves dizendo que já é hora de me colocar a serviço de algum grande príncipe da Itália, mas vejo bem que desconheces a opinião que os filósofos têm sobre si mesmos. Como diz Horácio, eles se consideram os reis dos reis, amam a liberdade; não conseguem suportar os comportamentos orgulhosos dos estados; os filósofos não conseguem servir. Eles moram consigo mesmos, e contentam-se com a tranquilidade de sua própria mente; bastam a si mesmos; e nada procuram fora de si; (...). Eu, portanto, adotando firmemente essa opinião, dou mais valor a minha pequena casa, ao meu estudo, ao prazer de meus livros, ao descanso e à paz da minha mente, do que a todos os palácios dos seus reis, todos os seus negócios ordinários, toda a sua glória, todas as vantagens que desejas, e favores da corte. (MORE, 1997, p. 369-70)

O tema das correspondências entre Pico e Corneo, a polêmica entre ter uma vida de reclusão contemplativa ou uma vida ativa na sociedade civil, esteve muito presente na juventude de Thomas More, mas à época da tradução das obras de Pico em 1504/1505, o autor de *A Utopia* já havia decidido não optar pela vida monástica. Esse período corresponde justamente ao início de suas atividades no Parlamento, em 1504, e de seu casamento, em 1505, com sua primeira esposa. O ano em que seu volume sobre Pico é finalmente publicado, 1510, também coincide com sua nomeação a vice-xerife de Londres. Nesse sentido, devido à significativa distância entre a filosofia neoplatônica italiana e o humanismo cristão do norte da Europa, à primeira vista, causa estranhamento o fato de que More demonstre interesse em divulgar a vida e obra de Pico justamente quando ele próprio adota uma vida mais socialmente ativa.

Apesar de não se interessar pelos textos filosóficos de Pico, More identificava em seus textos religiosos, não obstante, orientações válidas tanto para uma vida contemplativa, quanto para uma vida de ação na sociedade. A terceira regra espiritual de Pico⁴⁵, traduzida por More, por exemplo, diz que é loucura esperar pelo paraíso limitando-se a uma vida de prazer, evitando-se a luta humana, pois não foi esse o exemplo de Jesus, e o servo não deve ficar em melhor condição do que seu Senhor. Pico parece interpretar essa “luta humana” como algo interior ao sujeito, mas uma outra camada de sentido será acrescentada por More, entendendo que

45 “Consider well that folly it is and vain / To look for heaven with pleasure and delight / Since Christ our Lord and sovereign captain / Ascended never but by manly fight / and bitter passion; then were it no right / That any servant, ye will yourself record / Should stand in better condition than his Lord” (MORE, 1997).

seguir o exemplo de “luta” de Jesus, também é enfrentar, quando, necessário, os interesses e opiniões de outras pessoas⁴⁶.

Nessa época, More considerava ambos caminhos, a *vita contemplativa* e a *vita activa*, como igualmente válidos; era possível ser um bom cristão tanto em isolamento quanto em sociedade (ver HOUSE, 1982). Assim, torna-se compreensível que More tenha dedicado esse seu trabalho de tradução e edição a uma amiga que recentemente decidira tornar-se freira (ver HOUSE, 1982), mesmo que sua própria decisão tenha sido evitar esse caminho monástico. Nesta época, considerava tal escolha como estritamente relacionada a talentos e preferências individuais.

Entre 1510, ano de publicação da tradução de *A vida de Pico*, e 1516,⁴⁷ ano de publicação de *A Utopia*, Thomas parece ter reformulado sua opinião a esse respeito, dando cada vez mais importância à participação na vida política do reino. Seu trabalho como vice-xerife a partir de 1510 o colocou em contato direto com as dificuldades e injustiças enfrentadas pelos súditos ingleses, o que o leva a querer agir ainda mais efetivamente (AKROYD, 1998). Em 1516, More aceitara a oferta de seu soberano, de um salário anual de 100 libras, que só se concretizará em 1517, quando assumirá efetivamente o papel de conselheiro do rei. A mesma mudança de opinião se torna visível simultaneamente em Erasmo de Roterdã, que em 1515 será nomeado conselheiro do príncipe Carlos, futuramente chamado de Imperador Carlos V, distanciando-se do *De contemptu mundi* [“O desprezo pelo mundo”], livro que publicara em 1489 elogiando a vida contemplativa. É bastante significativo que no mesmo ano de publicação de *A Utopia*, Erasmo lance a obra *Institutio principis christiani*⁴⁸ [“A Educação do Príncipe Cristão”] (GILLESPIE, 2009, p. 94), e faça uma rápida viagem a Londres para que um amigo especialista em direito canônico formalize seu pedido ao papa de dispensa da ordem agostiniana a que ele estava

46 Norteador por essa ideia, More será um dos poucos a rejeitar a proposta de Henrique VIII, de ter soberania para definir qualquer questão religiosa na Inglaterra. Por esse ato, foi condenado a morte em 1535.

47 Esse período corresponde quase integralmente com a longa temporada de Erasmo na Inglaterra, de 1509 a 1514 (ver HEXTER, 1965, p. lx)

48 Não menos importante é a publicação, no mesmo ano, da tradução latina do *Novo Testamento* feita por Erasmo e posteriormente utilizada por Lutero.

oficialmente vinculado⁴⁹ (RUMMEL, 2004).

Em *A Utopia*, More já não dá o mesmo valor à *vita contemplativa* e a *vita activa*. A crença de que é possível cultivar virtudes isolando-se da sociedade, passa então, a ser motivo de crítica. More agora, tornando-se crítico dos neoplatônicos italianos, defende explicitamente que a verdadeira vida virtuosa é aquela que aplica os princípios cristãos na vida social e política (ver MORE, 2004, p.38-39).

Para More, os filósofos Sócrates, Pico, e Hitlodeu – em ordem decrescente – têm boas intuições sobre os valores morais pois são capazes de identificar o mal alheio em diversas circunstâncias, mas lhes falta um envolvimento mais direto com as necessidades do “próximo”, para utilizar a terminologia cristã tão cara a More. Seu distanciamento político os levam a considerar que seu discurso descritivo seja o melhor que podem oferecer à sociedade. Os Humanistas Cristãos, por sua vez, vêem o discurso como instrumento de ação, um meio a ser utilizado não apenas para identificar, mas para diminuir, sempre que possível, o mal no mundo. Eles têm metas mais modestas porque querem agir em favor do bem comum, assim como Rafael tem predileção pela perfeição absoluta e irrealizável porque não quer se envolver em termos práticos com os problemas das pessoas e dos Estados.

Ao se colocar em uma posição de superioridade, o filósofo português acredita estar imune ao (auto) engano. Destarte, a filosofia é utilizada por ele como um meio para desmerecer aos outros, atribuindo um alto valor a si próprio e a suas ideias, e para justificar seu não envolvimento prático com as questões públicas. Ele gostaria de eliminar toda a contradição e imperfeição humana que lhe fosse exterior, sem se dar conta da existência de contradições e imperfeições em seu próprio discurso e comportamento.

O filósofo se acha um sábio superior a todos. “Ele insiste que somente seu conhecimento secreto pode trazer paz e prosperidade ao mundo conhecido” (WEGEMER, 1995, p. 139). Rafael acredita conhecer a verdade e a perfeição que os outros ignoram, e por isso, deve evitar misturar-se com o que é imperfeito para não deixar contaminar-se. Eis aí outro ponto em comum com Pico, para quem a filosofia “quer manter-se limpa e pura, qualquer coisa que lhe seja acrescentada a mancharia, adulteraria, e mudaria seu caráter (...)” (MIRANDOLA, 2000, p. 64). Essa sua obsessão com uma perfeição que não existe neste mundo, faz como que

49 Erasmo recebe a resposta afirmativa para seu pedido em janeiro de 1517 (RUMMEL, 2004).

Hitlodeu habite mentalmente um lugar intermediário – e inexistente, logo, um não-lugar – entre os homens e a divindade, pois não faz parte completamente de nenhum dos dois grupos. Talvez por isso, Rafael viva no mar. Em um círculo vicioso, o filósofo evita colocar-se no mesmo plano do Outro imperfeito para não tornar-se como ele, mas enquanto agir assim jamais descobrirá que sua própria imperfeição existe, e que o Outro não pode ser responsabilizado por isso.

O representante dos filósofos em *A Utopia*, se apresenta como vítima e como objeto do desprezo dos poderosos, mas é inegável que ele também despreza os reis e tudo relacionado à corte. Os monarcas e seus súditos também não são bem-vindos no reino da filosofia. Ele culpa a incompreensão alheia, principalmente a dos reis, por essa separação, mas a distinção entre teoria e prática parte primeiramente do próprio filósofo português. Ele diz “viver como gosta” para manter a coerência entre sua teoria e sua vivência cotidiana, pois na corte seria forçado a fazer e dizer coisas contra seus princípios, mas o texto confirma que mesmo longe dos cargos públicos seu discurso e suas ações seguem caminhos diametralmente opostos. Rafael declara o bem comum como sua preocupação prioritária, enquanto despreza a vida pública e nada faz que não beneficie seu interesse pessoal. É essa dissociação entre o que pensa e como se comporta que torna seu discurso cômico. Incapaz de compreender profundamente o significado do que ele mesmo diz, Hitlodeu, inconscientemente, diagnostica nos outros, o mal que carrega consigo: “Em outros lugares, falar-vos-ão do interesse geral, mas não cuidam senão de seus interesses particulares” (MORE, 2004, p. 127). O distanciamento da corte, ao invés de proporcionar mais coerência entre sua vida e discurso como ele afirma, é justamente o que marca a ruptura entre esses dois elementos.

Rafael tem aversão a conselheiros, reis, sacerdotes, advogados, e a todos da corte porque todos são imperfeitos. Também por isso, evita envolver-se com a prática política, afinal, ela não pode manter-se imaculada como a teorização filosófica. Em sua misantropia, só os seus próprios pensamentos lhe interessam (BERGER, 1983). O admirador da ilha de *Utopia* acha que sua vida está sendo guiada pela razão infalível, quando na verdade suas decisões são também influenciadas por duas paixões: o orgulho e o egoísmo.

O orgulho é o maior de seus defeitos, pois ao mesmo tempo que julga tão duramente o comportamento de todos, não se acha merecedor de qualquer crítica

(ver ALLEN, 1971). Ao contrário, o protagonista português glorifica a classe a qual pertence, conseqüentemente, realizando um autoelogio. Essa atitude abre caminho para uma confiança exagerada na capacidade de compreensão e realização dos filósofos, tão característica da escolástica, e do neoplatonismo Italiano, de Ficino e Pico della Mirandola, a que se opunha o Humanismo Cristão do Norte da Europa, de More, Erasmo, Colet, Busleyden, Budé, entre outros.

Se por um lado o orgulho de Hitlodeu o aproxima dos escolásticos, por outro, o fato de que ele é um estudioso que narra ter dissertado aos utopianos sobre “a literatura e o conhecimento dos gregos” (MORE, 2004, p. 88), e lhes ensinado o idioma de Homero com extrema facilidade, o coloca ao lado dos humanistas. Depois que já estavam aptos a ler em grego com maestria, Hitlodeu lhes fornece a obra quase completa de Platão, muitos volumes de Aristóteles, o livro *Sobre as Plantas*⁵⁰ de Teofrasto, dois dicionários de grego, além de Plutarco, Luciano, Aristófonos, Homero, Eurípedes, Sófocles, Tucídides, Heródoto, Herodiano, Hipócrates e Galeno. Esses poucos exemplares logo se transformam em milhares quando os utopianos aprendem, com Rafael e seus companheiros, como imprimir livros utilizando uma prensa de tipos móveis. “Hitlodeu não é uma caricatura escolástica unidimensional, mas uma figura complexa que às vezes aprova posições humanistas” (WOODEN, 1977, p. 44). Assim, pode-se dizer que, como Dorp e Pico, Hitlodeu também é um escolástico-humanista ou um humanista-escolástico.

Entre todos os grandes autores gregos que em tese Hitlodeu levou à Utopia, um merece destaque especial: Platão. Ele é mencionado sete vezes ao longo do texto, quatro vezes nas cartas que prefaciam o livro (ver ACKROYD, 1998, p.172), e assim como Rafael, seu personagem Sócrates, também não acredita que um filósofo deva aproximar-se da política e ocupar cargos públicos.

[Os filósofos] desde a sua juventude permanecem ignorantes do caminho que leva a ágora; sequer sabem onde se situa o tribunal, a sala do senado ou qualquer outro lugar de reunião pública; no tocante a leis e decretos, tampouco escutam os debates em torno deles ou vêem-nos uma vez publicados; as disputas dos partidos públicos na busca de cargos públicos, as reuniões sociais, os jantares e as festas com cortesãs – *a eles jamais ocorre sequer em seus sonhos participar dessas coisas.* (...) E no que diz

50 O livro *Sobre as plantas*, mencionado logo depois de Aristóteles, pode ser um visto, talvez, como um elemento cômico, uma referência sutil e jocosa ao fato de que Aristóteles se refere aos sofistas como “plantas que falam” em seu livro Gama da *Metafísica* [1008b].

respeito a todas essas coisas, o filósofo sequer sabe que não sabe, (...) uma vez que realmente é apenas seu corpo que reside e dorme na cidade; tendo sua inteligência pronunciado a pequenez e falta de importância de todas essas coisas, as desdenha e prossegue seu caminho alado, como diz Píndaro, através do universo “nas profundezas sob a terra” e “nas alturas acima dos céus”, estudando os astros e *investigando a natureza universal de todas as coisas que são*, cada uma em sua inteireza, jamais rebaixando-se a qualquer coisa ao alcance da mão.⁵¹ (PLATÃO, 2007, p. 92-93).

O filósofo, segundo as palavras do próprio Sócrates, vive com a cabeça nas nuvens; desdenhando das coisas típicas da vida propriamente humana, imperfeita. Ele só sabe pensar através de generalizações e abstrações; sendo incapaz de enxergar o indivíduo. “De fato, tal pessoa não presta atenção no seu vizinho ao lado; não só ignora o que está fazendo como mal sabe se é um ser humano ou algum outro tipo de criatura. A indagação por ele feita é *O que é o ser humano?*”⁵² (PLATÃO, 2007, p. 94). Para o verdadeiro filósofo, o particular, o produto da percepção através dos sentidos, bem como as opiniões sobre as coisas, são ilusões passageiras. Pouco importam em comparação com a “natureza universal de todas as coisas que são”.

Sócrates vai além e descreve o filósofo como um estranho no mundo. “Quando se vê obrigado a discursar no tribunal ou em outra parte acerca das coisas que estão a seus pés e diante dos seus olhos, ele constitui motivo de riso (...) para a multidão. (...) Sua inabilidade é terrível”⁵³ (PLATÃO, 2007, p. 94). E assim, ele continua sua autoflagelação discursiva, utilizando ainda neste mesmo parágrafo os adjetivos “tolo”, “ridículo” e “idiota”; e admitindo que “o filósofo é alvo do escárnio geral”⁵⁴ (PLATÃO, 2007, p. 95). Em *Górgias* o mesmo argumento é retomado, embora, desta vez, não se referindo aos filósofos de maneira geral, mas especificamente a si mesmo: “Tendo sido sorteado ano passado para o Conselho, quando meu grupo exercia a pritania e devia eu dar a pauta da votação, tornei-me motivo de riso por ignorar como fazê-lo”⁵⁵ (PLATÃO, 2011b, p. 263).

Em contrapartida, na Grécia antiga, há aqueles que agem de modo oposto, se saindo muito bem nos tribunais, e na vida social como um todo, mas que, segundo

51 *Teeteto*, 173 d-e.

52 *Ibid.*, 174b.

53 *Teeteto*, 174c.

54 *Ibid.*, 175b.

55 *Górgias*, 473e- 474a.

Sócrates, ficam atordoados quando compelidos a discutir questões que não são práticas e particulares. Tornam-se “oradores perspicazes (...). Entretanto, em suas almas eles se tornam tacanhos e pervertidos”⁵⁶ (PLATÃO, 2007, p. 92). Fica implícito nesse e em outros comentários de Sócrates, que não deve haver quem consiga obter excelência ao mesmo tempo na vida em sociedade e na reflexão teórica. Os filósofos estariam destinados ao fracasso aos olhos da sociedade e à vitória diante da própria consciência, ao passo que oradores e sofistas poderiam conseguir fama e dinheiro, mas jamais seriam verdadeiros filósofos. O político, em texto homônimo, é descrito como o homem que possui o melhor desses dois mundos⁵⁷, mas nesse diálogo Sócrates é um mero ouvinte.

Rétores e sofistas são descritos por Sócrates como sendo “o mesmo, ou muito próximos e semelhantes”⁵⁸ (PLATÃO, 2011b, p. 431), mas se poderia dizer, a grosso modo, que os primeiros aplicavam seu talento com discursos mais frequentemente nos tribunais, enquanto os sofistas eram mais conhecidos por cobrarem um quantia em dinheiro por suas aulas. Seus alunos os procuravam com o intuito prático de melhorar sua capacidade de interação discursiva nos círculos sociais. Destarte, a forma e o conteúdo dos encontros sofísticos eram direcionados para o desenvolvimento do raciocínio, da argumentação e da persuasão. Especialistas no uso da linguagem, assim como os gramáticos ou *Litteratus* humanistas do séculos XV e XVI, os rétores e sofistas da antiguidade não pretendiam revelar a ordem das coisas (*Kosmos*). Sua abordagem era mais antropológica, pois “centraram seus interesses nas próprias pessoas e nas relações entre elas” (BELTRÃO; HORVAT, 2013, p. 244).

Platão dedica uma parte considerável de seus diálogos, a maioria das vezes através da personagem Sócrates, para aparentemente engrandecer o trabalho do filósofo e desmoralizar a atividade sofística. Esse tema é parte essencial de *Hípias Menor*, *Eutidemo*, *Protágoras*, *Górgias*, *Teeteto*, *Sofista*, *Críton*, *Menon*, e está presente também em outros textos. Essa postura, contrasta fortemente com as

56 *Teeteto*, 173a.

57 Ver *Político*, 311a.

58 *Górgias*, 520a.

peças cômicas que satirizavam Sócrates, como, por exemplo, *As Nuvens* de Aristófanes, entre outras que só chegaram até nós na forma de fragmentos, compostas por *Êupolis* (Frs. 386 e 395 KA), *Amípsias* (Fr. 9 KA), *Cálias* (Fr. 15 KA) e *Teleclides* (frs. 39-40 K)⁵⁹. Os textos platônicos enfatizam repetidas vezes que o sofista age visando apenas obter lucro e vantagens pessoais, sendo portador da arte do engano e de um conhecimento baseado na mera opinião; enquanto o filósofo agiria desinteressadamente através de um método racional muito seguro que lhe daria acesso ao conhecimento verdadeiro.

As críticas socráticas aos sofistas, interpretadas literalmente por filósofos semelhantes a Pico e Rafael, contribuíram de modo decisivo para que o pensamento destes fosse tido como sinônimo do que é falso ou mal-intencionado, sendo praticamente desconsiderado por estudiosos do pensamento humano durante séculos. Argumentaremos aqui, todavia, que *A Utopia* pode ser vista como um passo na direção contrária; uma reabilitação da retórica sofística em uma sátira a filósofos neoplatônicos renascentistas.

3.2 A Contradição Inerente à Condição Humana

O que fazia os filósofos neoplatônicos do Renascimento enxergar uma continuidade entre a escolástica aristotélica e a filosofia platônica era o fato de que, para eles, ambas abordagens estudavam a essência das coisas. Esses neoplatônicos, no entanto, como já mencionado, confiavam exageradamente em seus próprios julgamentos, agindo como se nada pudesse permanecer oculto, desconhecido ou incompreendido para eles. Cerca de quatro décadas antes da publicação das principais obras de Ficino e Mirandola, essa utopia filosófico-teológico-escolástica da certeza inquestionável, do conhecimento da perfeição absoluta através da razão, havia sido chamada por Nicolau de Cusa em 1440 de “Douta Ignorância”. Para Nicolau, o infinito divino seria intraduzível para a finita inteligência humana.

No extremo oposto da utopia filosófica da certeza está a crença de que é

59 Ver BROCK, 1990.

impossível investigar qualquer coisa, e que o conhecimento humano não pode se expandir, como consta no paradoxo de Mênon: “[O homem] não pode investigar o que conhece porque uma vez que conhece não precisa investigar; por outro lado, tampouco pode investigar aquilo que desconhece, visto que não sabe o que investigar”⁶⁰ (PLATÃO, 2010, p.126). Sócrates redargue que esse argumento “nos lançaria à ociosidade e só agrada ao ouvido indolente”⁶¹ (PLATÃO, 2010, p.127), o solipsismo pertenceria aos preguiçosos. Sua posição neste diálogo, contudo, é bem menos ambiciosa do que as de Pico ou Rafael Hitlodeu.

Admito que a maioria dos pontos por mim aduzidos em respaldo de meu argumento não têm caráter plenamente confiável; contudo, que a crença no dever de investigar as coisas que ignoramos é algo que nos tornará melhores, mais corajosos e menos ociosos (...) constitui um ponto em prol do qual me empenho em lutar, na medida de minhas forças, quer nos meus discursos, quer nas minhas ações⁶². (PLATÃO, 2010, p. 136-137)

Sócrates defende uma versão mais modesta da utopia filosófica na qual se acredita na possibilidade de conhecer o desconhecido, não porque o filósofo é mais capaz do que os demais, mas simplesmente porque tal crença é fundamental para que o ser humano se aprimore. Ele diz lutar com toda a sua força, na teoria e na prática, para convencer os homens a tornarem-se melhores com uma mudança de atitude básica: passarem a acreditar “no dever de investigar as coisas que ignoramos”. Em sua fala, o elemento benéfico é o processo contínuo de investigação, e não o conhecimento da verdade, pois admite que “seu argumento não tem caráter plenamente confiável”. Diferentemente de Rafael, Sócrates utiliza a primeira pessoa do plural, se incluindo entre os ignorantes, e entre os que podem tornar-se melhores.

Os neoplatônicos italianos supõem que o conhecimento filosófico elimina por completo toda a ignorância e incerteza, quando a proposta de Sócrates – ao menos conforme compreendida pelos humanistas – de certo modo, tenta conciliar a busca por certezas com as inevitáveis dúvidas e imperfeições intrínsecas à condição humana. Para os neoplatônicos renascentistas, ao contrário, o filósofo não é o que busca a sabedoria, mas o que a encontra. O texto platônico de fato fornece

60 *Mênon* 80e.

61 *Ibid.*, 81d.

62 *Ibid.*, 86b.

elementos para tal interpretação mas o contexto geral não permite que essa hipótese se sustente. A leitura que os filósofos de Florença fazem de Platão desconsidera deliberadamente que Sócrates é o sábio que paradoxalmente afirma nada saber.

Em *O Sileno de Alcebiades*, texto adicionado aos *Adágios* no ano que em *A Utopia* começou a ser escrita, Erasmo revela a sua interpretação dessa característica socrática: “(...) em uma época na qual aqueles que se diziam filósofos eram obtusos e rasos, esse bufão [Sócrates] foi a única pessoa que o oráculo afirma ser sábio. Aquele que disse nada saber foi considerado saber mais do que quem orgulhosamente alegava saber tudo.” (ERASMO, 1999, p. 170).

Como já dito, os silenos representados através de esculturas, como consta em *O Banquete* de Platão, eram figuras monstruosas por fora mas de aspecto divino quando abertas. Pico, utilizara essa mesma imagem como metáfora para contrapor o discurso supostamente bárbaro dos filósofos – ou seja, sem floreios estilísticos – mas de conteúdo profundo, e o discurso superficialmente belo dos sofistas, mas de conteúdo inferior. Sob a ótica dos neoplatônicos, a inferioridade das palavras do filósofo está diretamente relacionada à superioridade de seu significado, e, conseqüentemente, à sabedoria e superioridade do próprio filósofo. A oposição seria entre o *ser* e o discurso do filósofo.

Erasmo, diferentemente, aplica essa metáfora para explicar a *persona* do filósofo, de forma que a contradição reside no próprio *ser* do filósofo. Sócrates é ao mesmo tempo, em um nível mais superficial, um “bufão” que admite sua ignorância, se tornando alvo fácil do riso e da crítica, e o mais sábio dos homens, em outro nível mais profundo. Já o pseudofilósofo seria, logicamente, o sileno invertido, aquele que por querer parecer sábio, não consegue ocultar sua ignorância. A diferença entre o sábio e ignorante, portanto, não seria a presença ou a ausência da ignorância, mas o reconhecimento ou a negação de uma ignorância onipresente entre os seres humanos. Para escolásticos e neoplatônicos renascentistas, a busca pelo conhecimento só faz sentido se conduzir imediatamente a certezas que substituam a incerteza e a ignorância. Para os humanistas seguidores de Erasmo, essa busca correrá o risco de transformar-se em autoengano justamente caso as certezas relativas não dividam espaço com um certo grau de reconhecimento da própria ignorância.

No trecho de *Mênon* citado a pouco, Sócrates demonstra que o solipsismo impossibilita a atividade filosófica, só agradando ao indolente que não quer pensar. Sem partir de algum/alguns dogma(s) – i.e., certezas não comprovadas – não haveria como construir o edifício do conhecimento através do qual o homem tenta representar como as coisas são. Os humanistas cristãos, por seu turno, frequentemente alertavam para o perigo do extremo oposto de tomar essas representações como sendo a própria verdade, e o homem como sendo o próprio Deus.

Segundo esses humanistas, aquele que confia excessivamente em sua capacidade de julgamento, supondo jamais se confundir e nada ignorar, ilude a si mesmo acreditando ter em mãos uma perfeição que, em realidade, é inalcançável neste mundo. Este falso teólogo/filósofo toma equivocadamente um não-lugar, “a cidadela de toda a sabedoria” (ERASMO, 1990, p.178), como se fora um lugar. Embora ele não tenha consciência disso, vive permanentemente ali, colocando o mundo exterior em segundo plano, e acreditando ser o que não é. Chamarei esta situação de “utopia negativa”⁶³. Em sua ignorância arrogante, esse sujeito apresenta um tipo de loucura, não tendo plena consciência de quem é, ou das bobagens que diz. O paralelo que traçamos entre o debate de humanistas e neoplatônicos/escolásticos, e a oposição dos personagens de *A Utopia* vai se delineando de maneira cada vez mais clara.

Para os humanistas cristãos do Norte da Europa como More e Erasmo, aquele que poderíamos chamar de “verdadeiro” teólogo/filósofo compreende a sabedoria como um processo, não como um produto. Ele tem consciência de que o que busca não será alcançado em sua plenitude neste mundo, pois “(...) as coisas mais puras entre os homens são de algum modo impuras se contrastadas com a pureza inexprimível de Deus” (ERASMO, 1990, p. 183), e, por conseguinte, só pode ser considerado teólogo/filósofo em sentido relativo. Sua meta é ao mesmo tempo necessária e impossível. Almeja insistentemente e está sempre se aproximando da perfeição, sem jamais cair na tentação de acreditar tê-la alcançado. Ele será e saberá sempre menos do que gostaria. Por isso, o verdadeiro teólogo/filósofo – o que é possível ser neste mundo – é aquele que sabe em sentido relativo ser, e em

63 A utopia negativa é resultado de uma busca da perfeição que é paralisada como se o objetivo tivesse sido alcançado, mas como não é esse o caso, as consequências são distópicas. Contudo, nem toda distopia é uma utopia negativa.

sentido absoluto não sê-lo. Enquanto viver, a cidadela de todo o conhecimento será apenas uma miragem que algumas vezes vislumbrará, e não onde construirá sua morada. Sua utopia pode ser chamada de positiva, pois ele tem consciência de que transita mentalmente entre o lugar e o não-lugar, entre o ser e não-ser, entre o real e o ideal.

O tipo de teólogo que Erasmo representa não é propriamente o sábio arquetípico, isento de ignorância e loucura, mas o mais consciente de que continuará possuindo as características que deseja combater. Erasmo em sua carta a Dorp, apesar de possuir formalmente as qualificações necessárias para ser chamado de teólogo, não reclama para si “título tão distinto” (ERASMO, 1990, p. 179). Para o humanista, querer ser teólogo significa, de forma paradoxal e incontornável, não sê-lo. O mesmo é também verdadeiro caso se substitua a palavra “teólogo” por “filósofo” como o rótulo dos sábios. Afinal, Erasmo diz, neste mesmo trecho, que age assim por “ter aprendido com Sócrates que nada [sabe]” (ERASMO, 1990).

A ideia de homem enquanto ser limitado e imperfeito, que precisa por um lado, ter a humildade de assumir suas fraquezas intelectuais e morais e, por outro, esforçar-se ao máximo para diminuí-las, mesmo tendo ciência de que não as vencerá por completo neste mundo, é a utopia positiva de More e Erasmo que se contrapõe à utopia negativa de Hitlodeu.

É verdade que Sêneca, duas vezes estóico, isenta o seu sábio de toda sorte de paixões. Oh! bela obra-prima! Decerto, esse sábio não é mais homem, mas uma espécie de deus que nunca existiu. Que os senhores estóicos apreciem e amem à vontade o seu sábio e vão passar a vida na cidade de Platão, ou se acharem melhor, na região das ideias, ou nos jardins de Tântalo (ERASMO, 1988a, p. 45).

Em *A Utopia* “Rafael, de fato representa um amálgama de elementos estóicos e epicuristas que Cícero considerava os maiores perigos da vida política” (WEGEMER, 1995, p. 138). Aquele que se considera isento de qualquer paixão, tem a ingenuidade de supor que nada escapa à sua análise, e de que está acima do homem comum, se autoenganando ao negar a ficcionalidade da imagem que faz de si. O suposto “sábio” também se equivoca por acreditar que qualquer emoção seja necessariamente má, agindo como se os sentimentos, associados por ele à arte retórica, devessem ser descartados.

O tradutor Paulo M. Oliveira explica em nota ao texto de Erasmo, que a expressão “nos Jardins de Tântalo” era usada pelos gregos “para significar um lugar inexistente” (ERASMO, 1988a, p. 45). Desse modo, poderíamos parafrasear o trecho acima dizendo que o conceito estoicista de que o sábio é alguém perfeito, isento de paixões, é desconexa da realidade, e, por isso, demonstrando irritação, a personificação da Loucura deseja que aqueles que se considerem sábios sejam enviados para a República de Platão, para o não-lugar, ou seja, eles devem ir para a ilha de Utopia. Negando seus sentimentos e suas imperfeições, o falso sábio vive uma ilusão. Acha que já chegou no lugar para onde apenas caminha lentamente, e que nunca alcançará neste mundo. Embora se ache superior aos demais, talvez seja mais louco que a própria Loucura. De resto, sua arrogância o torna insuportável no convívio social, o que leva a narradora a dizer que chega “a ter nojo de falar dessa espécie de sábios” (ERASMO, 1988a, p.46).

Há, não obstante, uma diferença crucial entre *O Elogio da Loucura* e *A Utopia*. No texto de Erasmo, os filósofos são objetos e não são sujeitos da encenação, enquanto na obra de More é o próprio filósofo que se apresenta e se expõe involuntariamente à sátira. O filósofo Hitlodeu através de seu discurso busca criar um abismo entre o objeto criticado e o sujeito que critica, enquanto a obra literária na qual está inserido, transpõe esse abismo fazendo desse personagem ao mesmo tempo sujeito enunciador e objeto da crítica. *A Utopia*, compreendida dessa forma, é uma espécie de desdobramento da obra de Erasmo. A obra de More, destarte, pode ser lida como o elogio da ignorância.

É bastante notável como o retrato de um filósofo estoíco em *O Elogio da Loucura* se encaixa ponto a ponto com as características do personagem Rafael de *A Utopia*.

Eis o retrato de um estoíco: (...) nada lhe escapa, nunca se perde, pois tem uma vista de lince; tudo pesa com a máxima exatidão, nada perdoa; encontra em si mesmo toda a felicidade e se julga o único rico da Terra, o único sábio, o único livre, numa palavra, pensa que só ele é tudo, e o mais interessante e que é o único a se julgar assim. Amigos? É a sua última preocupação, pois não possui nenhum. Sem nenhum escrúpulo, chega a insultar os deuses e a condenar como verdadeira loucura tudo o que se faz no mundo, ridicularizando todas as coisas. Vede o belo quadro desse animal que nos apresentam como o modelo acabado de sabedoria. (ERASMO, 1988a, p. 44)

Para os humanistas cristãos, as noções de perfeição e de ideal, são

fundamentais enquanto referências norteadoras das decisões humanas, mas que só permanecem válidas se os indivíduos não caírem na tentação de acreditar já tê-las alcançado por completo, pois “(...) não há saber humano que não seja contaminado pela escuridão do erro” (ERASMO, 1988b, p. 32).

Cícero, Petrarca, More, Erasmo, entre outros, reconhecem cada um a seu modo, que, o discurso filosófico que tenha por objetivo mostrar a ‘verdade”, ou “a natureza universal de todas as coisas que são”, tende a conferir pouco ou nenhum espaço para a dúvida sobre si mesmo, e superestimar tanto a real capacidade daquele que enuncia o discurso, quanto a exatidão das conclusões por ele obtidas.

Eles agem como se as velhas fábulas que contam não fossem inconsistentes e débeis, e seus discursos não fossem vazios e sem efeito; como se fosse possível obter um conhecimento preciso de questões desconhecidas e ambíguas, ao invés de meras opiniões obscuras e indeterminadas; como se o conhecimento da verdadeira Fé não fosse, o mais alto, mais certo e mais beatificante de todos os conhecimentos. Se este é abandonado, todos os outros conhecimentos deixam de ser um caminho para se tornarem uma rua sem saída, não mais um objetivo, mas um desastre; não mais conhecimento, mas um equívoco (PETRARCA, 2010, p. 544).

Ao afirmar ser possível conhecer a “verdadeira fé”, Petrarca, o pai do humanismo renascentista, expõe seu argumento às mesmas críticas que dirige aos filósofos, pois a fé, assim como a razão, também pretende revelar a verdade sobre a essência das coisas, e igualmente evita duvidar de si mesma. Há, no entanto, algumas diferenças fundamentais entre humanistas cristãos e filósofos neoplatônicos florentinos, relativas ao uso que fazem de seus dogmas. A certeza desses últimos reside na confiança de que nada no universo é inacessível à compreensão da mente humana, enquanto a dos primeiros está em crer justamente no oposto, i.e., nas limitações da cognição humana e que apenas Deus, a entidade metafísica que é a síntese de todas as perfeições, pode ter a compreensão plena sobre tudo. Para o filósofo, a ignorância é algo que lhe é alheio; para o humanista cristão, algo que lhe constitui. É o abandono dessa segunda visão sobre a natureza humana, que Petrarca acredita ser o caminho para um desastre.

Aceitamos em humilde fé os segredos da natureza e os mistérios de Deus, que são ainda mais elevados; mas [certos filósofos] tentam apoderar-se deles com sua altiva arrogância. Eles não conseguem alcançá-los, nem mesmo abordá-los; mas em sua insanidade acreditam subir até eles e tocar o céu com seus punhos. Eles se sentem como se tivessem tudo sob controle, satisfeitos com sua própria opinião e jubilantes em seu erro.

(PETRARCA, 2010, p. 530).

Assim como esses filósofos, em *A Utopia*, Rafael não concebe a possibilidade de qualquer imperfeição inerente ao discurso que constrói sobre o Outro, atribuindo a si a posse da verdade, a ponto de não dar nenhuma oportunidade para que seus interlocutores o contrariem. Partindo do pressuposto dessa certeza inquestionável, quer derrotar seus adversários, e obter a aceitação unânime. Mas a frustração desse objetivo é inevitável. Incapaz de lidar com outras opiniões, só consegue pensar que as pessoas não se curvam à sua verdade porque são incapazes e ignorantes. Então, se retira do convívio social, ao mesmo tempo que impõe sua vontade a qualquer preço em seu reino imaginário. Suas utopias filosófica, retórica, e política, correspondem respectivamente a seu desejo por três coisas: a certeza, o consenso e o controle social. Os humanistas cristãos também almejam esses elementos desejando viver em mundo com menos incertezas, desentendimentos e caos; mas compreendem que a eliminação completa e imediata desses últimos pode ser mais prejudicial do que sua manutenção, pois isso resultaria na soberania do autoengano, da censura e da tirania. Sobre o autoengano dos sábios escreveu Erasmo:

Parece-me, contudo, ouvir alguns filósofos dizerem que uma das maiores desgraças para um homem consiste em ficar louco, em viver no erro, na ilusão e na ignorância. Oh, como estão redondamente enganados! Respondo-lhes, ao contrário, que é justamente nisso que consiste ser homem (...) Dizem os sábios que é um grande mal estar enganado; eu, ao contrário, sustento que não estar é o maior de todos os males. É uma grande extravagância querer fazer consistir a felicidade do homem na realidade das coisas, quando essa realidade depende exclusivamente da opinião que dela se tem. Tudo na vida é tão obscuro, tão diverso, tão oposto, que não podemos certificar-nos de nenhuma verdade. (ERASMO, 1988a, p. 50 e 76)

As especulações metafísicas de aristotélicos e neoplatônicos renascentistas não interessavam a Erasmo e aos demais humanistas de seu círculo. Isso não significa que fossem contrários à liberdade do pensamento; seu interesse por Luciano de Samósata e seus próprios escritos ficcionais são prova suficiente de que este não é o caso. O que os humanistas cristãos rejeitavam eram as declarações dos filósofos de terem chegado a “verdades” sobre o insondável. Essas manifestações ambiciosas eram interpretadas pelos erasmianos como sendo simplesmente sofisticadas formas de autoelogio, um meio que certos estudiosos encontravam para se diferenciar de uma multidão de ignorantes.

Diferentemente dos humanistas, por ser supostamente incapaz de pensar em uma meta que não fosse a perfeição absoluta, o protagonista neoplatônico de *A Utopia* cria um remédio para todos os males do mundo, que é tão incompatível com sua sociedade contemporânea, que para ser aplicada teria que substituí-la por completo, iniciando uma nova etapa histórica, apagando todas as marcas do passado, e transformando o presente em uma página em branco. Dessa forma, sua solução “perfeita”, é tão radical que não se torna viável, sendo, portanto, “ideal” apenas na aparência e na mente solipsista do filósofo.

O conhecimento de Rafael é uma utopia negativa. Seu desinteresse pelas coisas mundanas não é necessariamente sinal de sua sabedoria, mas talvez seja decorrente de um desejo de fuga da realidade. Encontramos esse desejo de fuga do mundo conhecido, no mito fundador de Utopia. “(...) essa terra não fora sempre uma ilha. Utopus, o conquistador que lhe deu o nome (...), logo depois do seu desembarque vitorioso e da conquista da terra, mandou abrir um canal de quinze milhas onde a terra se unia ao continente” (MORE, 2004, p. 48). Essa ação de Utopus marca simbolicamente o rompimento definitivo deste território com seu contexto histórico-geográfico, e por conseguinte, com a realidade.

Graças ao uso da força, Utopus, ironicamente se torna dono deste país onde pretende acabar com a propriedade privada. Para que ninguém seja dono de coisa alguma, e a desigualdade seja vencida, esse líder político precisa tornar-se dono de tudo. Seu aparente altruísmo nada mais é, pois, do que egoísmo disfarçado, e, a partir de então, o território passa a carregar seu nome: Utopia – há nesse último fato, certa semelhança com o ocorrido com Américo Vespúcio, supostamente amigo de Hitler, que teve todo um continente batizado em sua homenagem⁶⁴. Seguindo este modelo, Rafael se deleita ao sonhar acordado com uma comunidade imaginada que pudesse ser feita à imagem e semelhança de suas ideias.

Já a filosofia proposta por More que é adequada à ação política por adaptar as ideias “ao drama que se tem nas mãos” (MORE, 2004, p. 38) é uma utopia positiva pois constrói um diálogo entre o não-ser imaginado, e inevitavelmente imperfeito, e o ser do mundo exterior, tornando possível o aprimoramento de ambos.

64 Já em 1507, na obra *Cosmographi Introductio* de Martin Waldseemüller, é possível verificar um mapa no qual parte do território brasileiro - cuja descoberta foi erroneamente atribuída, pelo autor, a Vespúcio - é indicada como *Americi Terra vel America* (Terras de Américo ou América) (MACHADO, 2003)

Rafael não tolera essa concessão. Partindo do pressuposto que suas ideias já são perfeitas, conclui que tentar executá-las em meio à imperfeição do mundo sem que elas fossem contaminadas seria impraticável. Dessa forma, Hitlodeu culpa a imperfeição alheia por seu comportamento apolítico, e assim, se contenta com a contemplação do que nunca poderá vir-a-ser. Sua noção da vida filosófica como sendo aquela na qual o sujeito se distancia da vida social para dedicar-se exclusivamente à contemplação de ideias, implica em uma concepção de conhecimento como um fim em si mesmo. O que Rafael contempla, todavia, não é conhecimento, mas autoengano.

A filosofia de Rafael conduz a um tipo de vida dissociado da ação política e do aprimoramento moral. More, contudo, deixa claro que a filosofia não existe apenas como Rafael a vê. Assim como Platão menciona a existência de uma retórica boa e outra má em *Górgias*, em *A Utopia*, o diplomata inglês afirma haver duas filosofias (ver MORE, 2004, p.38), uma, representada por Hitlodeu, que pretende alcançar a universalidade através da descontextualização, planeja transformar tudo que é exterior ao homem, mas que por fim não encontra seu lugar no mundo⁶⁵; e outra, representada por More, que aceita a importância da retórica e do contexto, tendo objetivos modestos e viáveis, e que prioriza a transformação do próprio homem. Para Rafael esse segundo caminho não é nem platônico nem filosófico, mas para More, tratam-se de “duas filosofias” que disputam a hegemonia no Renascimento. Desse embate, uma perspectiva se sagrará vencedora, e influirá decisivamente nos rumos da Era Moderna.

65 Ver o conceito de *átomos*, discutido no item 5.2.

4 A UTOPIA RETÓRICA DO CONSENSO

4.1 Hitlodeu: O Filósofo Contador de Histórias

Embora inúmeras tentativas violentas de estabelecer sociedades onde não houvesse o conceito de “propriedade privada” tenham ocorrido nos cinco séculos posteriores à publicação de *A Utopia*, declarando-se muitas vezes inspiradas por esse livro, a leitura cautelosa do texto revela que Rafael não tinha nenhuma intenção de tornar-se um revolucionário. Ele se satisfaz em construir a Utopia em seu discurso, e em tentar convencer aos outros de que o país que descreve é mesmo ideal. Não apenas o seu conhecimento é visto por ele como um fim em si mesmo, o seu discurso segue o mesmo caminho. Embora trate de questões reais, a ilha de Utopia, é uma criação estética de Hitlodeu, pois é exibida com o intuito principal de ser contemplada. Ele próprio confirma não acreditar em qualquer ação socialmente transformadora (ver MORE, 2004, p.38), e na impossibilidade de ver seus sonhos transformados em realidade, Rafael parece se contentar em ser admirado por seus supostos feitos náuticos e por sua aparente sabedoria mas, para isso, precisa convencer seus ouvintes dos méritos de seu discurso.

No diálogo, a contestação de More, em que ele critica a proposta de Rafael, apontando que a extinção da propriedade criaria novas versões de velhos problemas, fica sem resposta, e Rafael não vê outra alternativa a não ser se refugiar em sua utopia retórica. Como já mencionado, a ilha de Utopia só é introduzida no diálogo quando o filósofo se vê incapaz de convencer a Giles e More com seus argumentos lógicos.

O mesmo faz Sócrates, por exemplo, no *Fédon*⁶⁶, recorrendo ao mito da imortalidade da alma quando não consegue convencer totalmente seus interlocutores quanto à correção da vida justa. Para Sócrates, no entanto, o discurso não é um fim em si mesmo. Ele não estava interessando apenas em convencer seus adversários, mas também em contribuir para seu aprimoramento intelectual e moral.

66 *Fédon*, 107c - 115a.

Embora, assim como faz Rafael, Sócrates também busque o consenso através de estratégias retóricas, às vezes transformando o diálogo em palestra, ele frequentemente reconhece não ter sido capaz de convencer seus debatedores. Hitlodeu, por sua vez, termina o encontro com More e Giles provavelmente achando ter conseguido admiradores incondicionais, quando não é bem esse o caso. Diz More nos últimos parágrafos do livro: “Quando Rafael terminou sua história, várias das leis e dos costumes dos utopienses descritos por ele me pareceram um tanto absurdos (...) [Ele] estava fatigado por ter falado longamente e eu não tinha certeza de que ele estava disposto a ser contrariado nessa questão” (MORE, 2004, p. 131), e, lembrando o que havia sido dito anteriormente, informa ainda que não faria críticas para que o filósofo não o acusasse de ser como “certos conselheiros que temem não aparentar sabedoria a menos que encontrem alguma coisa para criticar nas ideias dos outros” (MORE, 2004). Isso demonstra que Hitlodeu inibe seus interlocutores de dizer o que gostariam.

A sua própria liberdade de expressão é inibida por seu orgulho e vaidade. Seus ideais revolucionários só são defendidos em ambientes informais, diante de ouvintes como More e Giles, que são pacientemente receptivos a ideias alheias, e mesmo nessas circunstâncias não dá espaço para que seu discurso seja criticado. Ele evita a todo custo a exposição de suas ideias para aqueles que de fato teriam o poder de transformar seus sonhos em realidade – i.e., os príncipes – por medo de ser ridicularizado: “Se eu propusesse medidas prudentes na corte de algum monarca e me empenhasse em extirpar de seu reino os germes do mal e da corrupção, não credes vós que, como Platão, eu seria banido e tratado com desdém?” (MORE, 2004, p. 30). E como não quer se aproximar da corte, ao longo de todo o Livro I, as críticas e conselhos são direcionados apenas a pessoas ausentes. Suas sugestões são, portanto, simuladas assim como sua coragem, suas demais virtudes e toda a ilha de Utopia. O filósofo português prefere continuar apenas no âmbito do discurso hipotético, afinal, seu amor-próprio não suportaria o duro golpe de se tornar objeto, ao invés de sujeito, da crítica e da ridicularização. Mal sabia ele que era exatamente o que acontecia enquanto falava com More e Giles.

Hitlodeu finge ser onipotente em dois níveis: primeiramente, por assumir o papel de livre-pensador que diz o que bem entende, quer seus ouvintes gostem ou não: “(.), o que foi que eu disse que não poderia ou não deveria ser dito em

qualquer lugar?” (MORE, 2004, p. 40); e em segundo lugar, através de seu *alter-ego* Utopus, tornando-se Deus ou Rei em seu próprio mundo. Todavia, o mundo em que é Rei, é um mundo imaginário; e, apesar de seu entusiasmo em afirmar, na teoria, a coragem de dizer sempre a verdade diretamente, na prática, a postura aparentemente ousada de Hitlodeu é uma camuflagem para sua covardia. Ele não mede esforços para preservar a ilusão de que seu conhecimento é verdadeiro e seu discurso é eficaz.

Sua utopia retórica se resume na elaboração através do discurso, de uma versão tão bela e persuasiva da “verdade” que se torne irrefutável por ser ficcional, mas que ele apresenta como sendo constituída de fatos e conhecimentos concretos. Assim, ele poderá alegar sem precisar provar, que crê porque viu com os próprios olhos, enquanto Thomas sem poder ver – a versão inglesa para o nome do discípulo Tomé – não poderá contra-argumentar mas no máximo duvidar:

“Não me surpreendo,” disse Rafael, “que penseis dessa forma, uma vez que não tendes nenhuma ideia de um tal Estado, ou fazeis dele uma falsa ideia. Se tivésseis estado comigo no país de Utopia, se tivésseis visto seus costumes e suas instituições como eu, que lá passei mais de cinco anos – e que jamais teria consentido em sair, o que só fiz para revelar sua existência ao mundo – enfim, se tivésseis visto esse lugar, reconheceríeis, sem hesitação, que não pode haver outro povo tão bem governado” (MORE, 2004, p. 44)

Há uma discrepância entre as posturas que o personagem português assume enquanto navegador, e enquanto pensador. Como navegador, Rafael diz ter conseguido resultados tão significativos que diminuem a extensão do que é considerado impossível. Como filósofo, todavia, ele se acha tão incapaz de convencer o rei e as demais pessoas a quem critica, que nem se daria ao trabalho de aceitar o trabalho de conselheiro.

Porém, como já discutido, seu lado navegador existe apenas enquanto encenação, discurso, ou estratégia retórica para impressionar seus interlocutores que acabara de conhecer. O filósofo na narrativa é, portanto, aquele orador incapaz de enunciar discursos úteis ao Estado – discursos deliberativos e judiciários, de acordo com a tradicional terminologia aristotélica – mas que se satisfaz com a criação de discursos nos quais finge, para os outros e para si mesmo, ter encontrado a verdade.

Uma vez que Rafael censura os costumes da Europa de sua época, e elogia

os de uma sociedade imaginária, seu discurso pode ser classificado como demonstrativo ou epideitico⁶⁷. A filosofia de Rafael é reduzida assim, contra a sua vontade, a uma retórica que ignora, ou ao menos nega, ser o que é. Conversando com Giles e More, Rafael representa dois papéis, o de filósofo – afinal, ele demonstra ser um estudioso de Platão – e outro imaginário, o de navegador. Mas sua dupla atuação é conflituosa, e ele parece preferir mais o papel fictício do que o real. Hitlodeu não se curva às exigências e responsabilidades do cotidiano, e ainda reclama que o mundo não se curva a seus desígnios. Sua intransigência em impedir que uma ponte seja criada entre sua vida prática e sua teoria e discurso, faz com que ele viva em dois mundos, o seu próprio, ideal; e o real, imperfeito, dando preferência ao primeiro, e evitando o segundo. Em um, é rei, e tudo funciona como gostaria. Em outro, é praticamente um apátrida, está à margem, e só pode criticar de longe o fato de que nada é como deveria. Talvez esteja aqui a semente do *Quixote* de Cervantes⁶⁸.

A duplicidade de Rafael não é vista por More como algo necessariamente ruim. Ao contrário, ele próprio aconselha a escolha de “um caminho indireto” que utilize abordagens distintas para situações distintas. More também é duplo, sendo por um lado um personagem pragmático, cheio de atitude e que não concorda com certas coisas que seu interlocutor diz, e por outro, alguém que se encanta com certos sonhos utópicos de Rafael, e que permanece passivo diante da maior parte do diálogo. O que expõe Rafael ao riso do leitor, no entanto, é o fato de que ele utiliza aqueles dois campos do conhecimento com má-fé; a filosofia para vangloriar-se, e a retórica como um meio de neutralizar as opiniões alheias, fracassando em ambos os casos.

More tem uma visão de filosofia e retórica que são o inverso do que Rafael pensa, porque aposta na modéstia filosófica e no uso da retórica também na corte, onde inevitavelmente terá somente uma fração do poder de seu soberano. A diferença entre More e Hitlodeu, então, não está apenas no fato de que o primeiro admite, enquanto o outro nega o uso da retórica enquanto dela se utiliza. Com efeito, eles compreendem e praticam a retórica de modos distintos. No que diz

67 O gênero retórico *epideixis* tem origem na palavra latina *epideiknumi* que significa revelar, contar, mostrar, exibir (SLOANE, 2001, p. 251). Os discursos epideiticos costumam ser de elogio ou de condenação.

68 Em *Dom Quixote*, Sancho também tem a utopia de uma ilha. Ver parte 2, caps. 31 a 33.

respeito aos discursos, os humanistas, cientes de que não convencerão a todos, têm sua utopia positiva do convencimento através do humor retórico na esfera privada, e da retórica cívica, na esfera pública. Os neoplatônicos renascentistas, por seu turno, com sua utopia negativa do consenso universal, esperam dos seus ouvintes apenas admiração e silêncio⁶⁹ nos espaços privados ou acadêmicos, e nem mesmo se aproximam da vida pública. Ironicamente, Rafael, aquele que estuda a suposta “ciência das coisas que são” apresenta apenas elementos que só existem em seu discurso, ao passo que, More, aquele que estuda os signos da linguagem – a ciência do não-ser – é quem consegue ter um discurso mais próximo da realidade do mundo exterior.

Sócrates também conta seus mitos, mas Rafael leva essa estratégia retórica longe demais, concentrando-se apenas em narrar suas aventuras fictícias de navegador, ao invés de agir propriamente como um filósofo, isto é, interrogando seus interlocutores. Hitlodeu admira Sócrates mas o imita apenas no que lhe interessa, segundo os limites de sua interpretação seletiva da obra platônica. Sócrates, apesar de imperfeito, procurava ser tanto crítico dos outros quanto de si, e tinha a humildade de admitir a própria ignorância. A reformulação das próprias opiniões é vista por Hitlodeu, entretanto, como algo negativo e que deve ser evitado.

Assim, a sátira de More sobre os filósofos não equivale, reitero, a uma repulsa à filosofia. Trata-se tão somente de uma proposta de chave interpretativa sobre a obra platônica, na qual o erro e a contradição são inerentes à condição humana, e, portanto, indissociáveis também da figura do filósofo. Sem dúvida, *A Utopia* contesta o distanciamento socrático das questões de Estado, mas de maneira geral, a crítica de More se volta, não tanto contra Sócrates e Platão, mas mais especificamente contra os filósofos neoplatônicos renascentistas que se distanciaram da proposta platônica ao se concentrarem na teoria em detrimento da prática filosófica, e em certos aspectos da teoria em detrimento de outros.

A leitura que Hitlodeu faz de Platão enfatiza a busca da verdade, a superioridade dos filósofos, o desprezo pelos negócios públicos, e a transformação imaginária das instituições, em detrimento da afirmação socrática de só saber que nada sabe, e de sua dedicação incessante à busca pelo autoconhecimento e pela virtude.

69 Ver Mirandola, 2000, p. 61.

Em *A Utopia*, More reforça de maneira sofisticada sua defesa do humanismo, e crítica à escolástica, demonstrando como é cômico e ignorante aquele que acredita ter acesso às “coisas que são”. O conhecimento filosófico perfeito, definitivo, e que não precisaria nunca ser ampliado ou corrigido, não existe. Assim como a ilha de Utopia que apenas existe no discurso, a filosofia neoplatônica de Rafael não teria qualquer caráter especial, não sendo nada mais do que um tipo de retórica. Cícero, o precursor de muitas ideias humanistas, reconheceu muitos séculos antes o aspecto sofisticado ou retórico do texto platônico:

Muitos outros que possuíam grande fama como filósofos, com uma só voz, afastavam o orador do âmbito do Estado, excluindo-o de todo o conhecimento e aprendizado das coisas mais importantes, (...). Eu, contudo, não concordo com esses homens nem com o iniciador dessas discussões, e que falava com bem mais peso e eloquência do que todos os outros reunidos. Me refiro a Platão, cujo *Gorgias* li com atenção (...), e o que me impressionou mais profundamente sobre Platão naquele livro foi que quando ele zombava dos oradores, ele mesmo me parecia ser um orador. (CÍCERO, 1942) [I, x, 46-47].

A citação acima deve ser complementada com a opinião de Cícero, presente nesta mesma obra, de que até a época de Platão “todo conhecimento e prática da virtude era denominado 'filosofia', mas Sócrates separou em seus discursos os conhecimentos de pensar com sabedoria e de bem falar, embora eles sejam, em realidade, inseparáveis” (CÍCERO, 1942, p. 245) [III, xvi]. Segundo Cícero, Platão, através de seu personagem Sócrates, se comporta como um rétor ou sofista em *Górgias*. Apesar disso, Sócrates insiste na distinção entre filosofia e sofística, mesmo sendo ele próprio o exemplo vivo nos textos platônicos de que ambas são inseparáveis. Note-se que Cícero fala da filosofia e da retórica sofística como duas formas de conhecimento. Assim, elas são, de certo modo, duas filosofias que, por serem inseparáveis, podem ser vistas como uma só.

Séculos depois, Erasmo utilizará o termo “sofista” ora em sentido negativo, ora em sentido positivo. Em *De Copia*, por exemplo, eles são elogiados como pioneiros nos avanços estilísticos (ERASMO, 1963), mas em outras ocasiões, o pensador de Roterdã utilizava a palavra de acordo com o sentido dado por seus adversários. Talvez por isso, Dorp tenha escrito que Erasmo “não consegue distinguir um dialético de um sofista” (apud MORE, 1986, p.15). Para seus colegas em Louvain, conhecer a dialética escolástica equivale a ser sábio, ao passo que, ser

um sofista, ou seja, ser um estudioso da retórica e da linguagem, como os humanistas, é ser um tolo. Era do interesse dos humanistas problematizar essa equação.

Na carta⁷⁰ que prefaciou a primeira edição da sua famosa coletânea de adágios, Erasmo comenta: “Há algo mais esplêndido no mundo do que a filosofia de Platão, ou mais eloquente do que seu estilo? (...) Para mim, pelo menos, o resultado disso [a inserção frequente de adágios] é que a argumentação desse filósofo proporciona mais prazer do que qualquer peça cômica.” (ERASMO, 1974, p. 258). Para o mestre e amigo de Thomas More, Platão não é apenas o mais esplêndido filósofo, ele também tem o estilo “mais eloquente”. A filosofia de Platão é, portanto, retórica, e se ela pode causar mais prazer do que um texto produzido exclusivamente para esse fim – i.e., o texto cômico – então, provavelmente a preocupação estética seria tão ou mais central para esse filósofo do que a mera apresentação de uma argumentação coerente⁷¹.

Para More e Erasmo não apenas o conhecimento está associado à retórica, como também, sempre que possível, este deve estar relacionado ao humor, normalmente através de um personagem que faça um papel ridículo. A função das letras é oferecer instrução de maneira agradável, “*dulce et utile*”, nas palavras de Horácio. Por isso, no título original *A Utopia* é descrita como um livro “*salutaris*” e “*festivus*”, tão instrutivo quanto divertido. Em carta a Peter Giles que faz parte da edição de *A Utopia*, More faz piada das diferentes possíveis reações dos leitores, inclusive daqueles que não gostam de textos bem-humorados:

Há homens tão solenes que não admitem nenhuma sombra de liberdade no escrever, e outros tão sem gosto que não podem suportar o sal de uma frase espirituosa. Alguns tolos temem a sátira como tem medo da água a pessoa que foi mordida por um cão hidrófobo; alguns são tão volúveis que preferem uma coisa quando estão sentados, e outra logo que se levantam. (MORE, 2004, p. 138)

Na carta⁷² de Erasmo para Thomas More, usada como prefácio para o *Elogio da Loucura*, o livro é oferecido para que ele, “como um novo Demócrito”, o filósofo

70 Ep. 126 a Conde Mountjoy. Junho de 1500.

71 Essa leitura da obra platônica só será retomada muito depois, no século XX.

72 Carta de agosto de 1508.

grego conhecido por seu humor satírico, “observe e ridicularize os acontecimentos da vida humana” (ERASMO, 1988a, p. 4). Erasmo diz não haver problema nisso, desde que não se ataque pessoas ao invés de comportamentos, ou “desde que não se caia no cinismo e no veneno (...) [pois] não se deve ser inimigo de ninguém, mas unicamente do vício em toda a sua extensão e totalidade” (ERASMO, 1988a, p. 5-6). Por isso, evitam citar nomes de pessoas que ainda eram vivas e falar de ações excessivamente pecaminosas “limitando-nos a mostrar o que nos pareceu ridículo” (ERASMO, 1988a).

Na carta a Dorp, Erasmo argumenta a favor da retórica cômica buscando precedentes. Platão era um sábio sério que aprovava o hábito da bebida entre amigos “porque pensava que alguns erros podem ser melhor apaziguados sob a alegre influência do vinho, do que através da severidade” (ERASMO, 1990, p. 172). Horácio avalia ser bom dar conselhos em tom de brincadeira, outros pensadores da antiguidade recorriam a fábulas infantis mas engraçadas, e os reis tem seus bobos da corte para que “em sua liberdade de discurso possam destacar e remediar faltas leves sem ofender a ninguém” (ERASMO, 1990). E em outro trecho: “Se admities que o que digo é verdade, e se é cômico e não indecente, que outro meio melhor pode haver para curar os defeitos que são comuns entre os homens? Para começar, só o prazer é capaz de atrair qualquer leitor e manter sua atenção” (ERASMO, 1990, p. 176). Embora More e Erasmo tenham contribuído para que essa tradição retórica se consolidasse, o humor epideítico⁷³, não era nenhuma novidade. Nem todos os autores do gênero o utilizam com um fim didático, mas o que é consensualmente próprio desse tipo de retórica, é a similaridade com um espetáculo, gerando no público a expectativa pelo diferente, inesperado, não-convencional, que causa estranhamento, *atopoi* (SLOANE, 2001).

Com efeito, muitos séculos antes, Homero escreveu a sua *Batrioquiomaquia*, Virgílio cantou o mosquito e a amoereira, e Ovídio a noqueira; Polícrates chegou a fazer o elogio de Busíris, mais tarde impugnado e corrigido por Isócrates; Glauco enalteceu a injustiça [na *República* de Platão], o filósofo Favorino louvou Tersites e a febre quartã; Sinésio, a calvície e Luciano, a mosca parasita; finalmente, Sêneca ridicularizou a apoteose de Cláudio, Plutarco escreveu o diálogo do grilo com Ulisses, Luciano e Apuleio falaram do burro; e um tal Grunnio Corocotta fez o testamento do porco, citado por São Jerônimo. Saibam, pois, esses censores que também, para divertir-me já joguei xadrez e montei em cavalo

73 Gênero no qual a retórica é utilizada de maneira artística, criativa.

de pau, quando menino. Na verdade, haverá maior injustiça do que, sendo permitida uma brincadeira adequada a cada idade e condição, não pode um literato pilheriar, principalmente quando a pilhéria tem um fundo de seriedade, sendo as facécias manejadas apenas como disfarce, de forma que quem as lê, quando não seja um solene bobalhão, mas possua algum faro, encontre nelas ainda mais proveito do que em profundos e luminosos temas? (ERASMO, 1988a, p. 4-5)

Desses autores, a obra de Luciano de Samósata⁷⁴, importante representante da chamada Segunda Sofística, alguém, até então, muito pouco conhecido nos círculos de letrados renascentistas, chamou a atenção de More e Erasmo, influenciando-os profundamente (FOX, 1982). Entre 1505 e 1506, Erasmo e More passaram seis meses, na casa deste último, traduzindo textos de Luciano. Nesse período, More trabalhou mais especificamente na tradução de quatro textos: *Cynicus*, *Philopseudes* (O amante das mentiras), *Menippus*, e *Tyrannicida* enquanto Erasmo traduziu vários outros. Em sua época, o projeto foi um sucesso editorial maior do que *A Utopia*. Até 1535, ano em que More foi decapitado por ordem de Henrique VIII, tem-se notícia de que suas traduções do grego para o latim dos textos de Luciano, haviam atingido 14 edições, ao passo que a obra que o imortalizaria nos séculos seguintes, teve até aquela data 6 edições (BRANHAM, 1985).

Essa imersão na ironia e nas posturas satíricas de Luciano deixou uma marca indelével na escrita de ambos [Erasmo e More], e em More atraiu sua propensão para assumir papéis e adotar várias vozes, que estava profundamente enraizada em sua natureza. Como um dispositivo literário, isso se realizaria plenamente em seu trabalho mais duradouro, *A Utopia*. (McCONICA, 2011, p.30)

Em 1509, ano em que Henrique VIII é coroado, Erasmo retorna à Inglaterra para escrever e dedicar a More, “sua própria obra-prima luciânica, *O Elogio à Loucura*” (BAKER-SMITH, 2011, p. 142). Sete anos mais tarde, será More quem publicará a sua criação sofística: *A Utopia*⁷⁵. Não por acaso, Barbara Cassin, importante estudiosa da Segunda Sofística, irá afirmar que “o Renascimento, o nascimento da modernidade” pode ser percebido como literariamente sofisticado (CASSIN, 2005, p. 198).

Os textos de Luciano são bem-humorados, satíricos, e convidam o leitor a

74 Luciano é citado nominalmente em *A Utopia*: “(...) [os utopianos] se encantam com a graça e a ironia de Luciano [e] entre os poetas, possuem Aristófanes (...)” (MORE, 2004, p.89).

75 Erasmo colaborou com More em *A Utopia*, provavelmente como revisor. Em carta a Giles, em 17 de outubro de 1516, Erasmo diz que “está preparando a Utopia” (MORE, 1965, p. 267).

participar de exercícios imaginativos fantásticos que constantemente criticam os filósofos. *Menippus*, por exemplo, é história de um homem decepcionado com o fato de que os filósofos não conseguem chegar a um consenso sobre coisa alguma, e que suas atitudes muitas vezes são opostas às suas teorias. Na busca pelo conhecimento da melhor forma de viver, ele decide ir até o Hades consultar Tirésias, que por fim, sugere que ele ignore os pensadores, e viva a vida como fazem os homens comuns, não levando nada tão a sério. Em outro texto luciânico, *Icaromenippus*, o mesmo personagem irá ascender ao céus para tentar descobrir a verdade sobre todas as coisas, e lá concluirá que os poetas estavam certos e os filósofos errados (LUCIANO, 2005).

Em *Uma História Verdadeira*, os paralelos com *A Utopia* são ainda mais evidentes. Um navegador descreve em dois “livros” bastante breves, sua passagem pelas míticas Ilhas Afortunadas (ou dos bem-aventurados) – citadas por Hesíodo como a região paradisíaca onde heróis e boas almas eram recebidas após a morte – onde vê reunidos todos os grandes nomes da história helênica, com a marcante exceção de Platão:

Contam que Radamanto se irritava com Sócrates, tendo ameaçado baní-lo da ilha se ele continuasse a falar bobagens, e não abandonasse sua ironia argumentativa para divertir-se. Apenas Platão estava faltando: supostamente ele estava morando em sua cidade imaginária sob as construções e as leis que ele próprio criara. (LUCIANO, 2005, p.223)

Com seu humor, Luciano acusa o pai da filosofia de “falar bobagens” e seu mais importante discípulo de ser um misantropo. Isolado em suas abstrações, o filósofo se torna avesso às pessoas ao seu redor, refugiando-se no mundo particular de suas próprias construções mentais. Essa mesma ideia reaparece em seu diálogo *Timão, o Misanthropo*, adaptado posteriormente por Shakespeare na peça *Timão de Atenas*.

Se a crítica de Sócrates em relação aos sofistas é de que eles não conseguiam conceber as formas perfeitas do mundo das ideias, e por isso, defendiam inverdades como se fossem verdades, se negando a admitir sua própria ignorância, no século II da era cristã, Luciano inverterá essa acusação. Os sofistas admitem que seu próprio discurso é inventado e imperfeito, e, por isso mesmo, se consideram em vantagem, pois sob essa ótica, conhecem melhor a si mesmos do que os filósofos, que continuam afirmando serem portadores da verdade, apesar de

também apresentarem argumentos infundados, e portanto inventados.

Nos próprios diálogos platônicos há argumentos contra os filósofos que repercutem tanto nos textos de Luciano quanto em *A Utopia*. Em *Górgias*, o sofista Cálicles, por exemplo, aponta para o pouco valor do conhecimento filosófico na vida prática. Uma vez que os filósofos “tornam-se inexperientes nas leis da cidade, [e] nos discursos que se deve empregar nas relações públicas e privadas (...), em suma tornam-se absolutamente inexperientes nos costumes dos homens” (484d), seu suposto conhecimento da verdade não lhes ajudará a salvarem-se caso sejam acusados por um tribunal, mesmo que injustamente. A hipótese de Cálicles sobre a incapacidade dos filósofos se defenderem nos tribunais, será confirmada quando Sócrates for julgado e condenado à morte, como mostra Daniel Lopes em seu ensaio introdutório ao *Górgias*: “Não apenas lhe faltarão os recursos retóricos necessários para a persuasão dos juízes (...) mas o seu próprio *ethos* se contraporá ao *ethos* daqueles que julgarão o caso, de modo a tornar inviável qualquer possibilidade de persuasão” (PLATÃO, 2011, p. 97).

A Segunda Sofística, diferentemente do movimento sofista da época de Platão, não pretendia disputar a posse da verdade “sobre as coisas que são”. Os sofistas desse período queriam se mover sem compromisso entre o ser e o não-ser. Suas manifestações orais ou escritas “não tinham como objetivo persuadir um júri (...) nem endossar uma certa linha de ação para a cidade (...), mas suscitar prazer, admiração, e respeito do público” (WHITMARSH, 2005, p.3). Assim, os textos de Luciano são divertidos e admitem sua própria ficcionalidade sem hesitação. Diz ele no início de *Uma história verdadeira*: “Decidi mentir, mas com mais honestidade que os outros, pois há um ponto sobre o qual eu direi a verdade, é que eu conto mentiras” (LUCIANO apud CASSIN, 1990, p. 15). Misturado ao cômico e à ficção, Luciano faz duras críticas ao comportamento humano de modo geral. “[Os seres humanos] não são cegos, meu caro amigo, mas o engano e a ignorância, que agora estão por toda parte, obscurecem sua visão” (LUCIANO, 2009, p. 34).

Para Luciano, ao invés de acreditar utopicamente na infalibilidade de métodos para descobrir um discurso que represente fidedignamente a “realidade”, o ser humano precisaria usar sua razão visando alcançar metas mais modestas como

uma maior coerência interna dos discursos, e entre seus discursos e suas ações⁷⁶. O personagem Timão do conto *Timão, o Misanthropo* aponta nessa direção quando critica o filósofo Trásicles dizendo que ele “durante o dia fala incansavelmente sobre virtudes, (...) mas quando toma seu banho e vai jantar (...) é como se tivesse bebido a água do rio Lete, se comportando de modo exatamente oposto ao que disse pela manhã” (LUCIANO, 2009, p. 42).

Algo semelhante acontece com Hitlodeu. Ao longo da narrativa, uma enorme fenda se abre entre o que o pensador português diz ser e fazer, e o que de fato é e faz. Na prática, ele não pode prescindir do discurso e dos artifícios retóricos que tanto repugna, e seu orgulho desmedido gera a frustração de só se sentir realizado em um mundo que não este, longe de tantas vozes dissonantes.

“A constante ironia e a descendência luciânica de *A Utopia* não podem ser ignoradas” (MCCONICA, 2011, p. 38). O filósofo-sofista português quer ser levado a sério, mas incapaz de manter a coerência entre discurso, comportamento e realidade, Hitlodeu corre o risco de parecer estar sendo cômico, hipócrita ou desequilibrado. Essa é uma consequência indesejada de seu envolvimento com a sofística. Um sofista, como Luciano, no entanto, é cômico por vontade própria; não pode ser tido por louco porque escancara a ficcionalidade do que diz, ao invés de escondê-la e confundi-la com a realidade; e como não isenta a si mesmo de suas críticas sobre a humanidade, não é hipócrita.

Na tentativa de melhor convencer seus interlocutores, através da invenção de uma narrativa sobre a ilha de Utopia, Rafael, involuntariamente, deixará ainda mais claro suas fragilidades. Retirando a discussão do plano dos conceitos filosóficos abstratos, ele transpõe o foco da atenção de todos para o funcionamento de uma sociedade simulada, onde o abismo entre teoria e prática, inerente a seu modo de pensar, criará contradições ainda mais evidentes.

76 A partir desses pontos, em suas traduções e comentários, More “cristianiza” Luciano, enxergando nele “a humildade, a caridade e a disciplina cristã” (HOUSE, 1982, p.39).

4.2 As Palavras, as Coisas e a Negação da Negação

Assim como o movimento sofístico, o humanismo renascentista europeu formava oradores cultos, “isto é, treinados nas artes do bem falar (gramática e retórica) e com bom conhecimento dos assuntos de que tratavam. Estudavam, portanto, história, política, poesia, peças teatrais, entre outras coisas” (MCCONICA, 2011, p. 22-23). Certamente, liam a maior parte das obras em grego, pois “após a hegemonia do Latim durante a idade média, (...) o grego também passou a ser considerado essencial para qualquer pessoa letrada” (MCCONICA, 2011, p. 24). Grande leitor que era dos clássicos, More faz de *A Utopia* um grande exercício retórico, que dialoga com várias obras importantes da história do pensamento ocidental.

A escolha, de certo modo contraintuitiva, dos nomes das coisas e pessoas na narrativa, retoma, por exemplo, o tema central do diálogo platônico *Crátilo* – também tratado na carta de Pico a Ermolao – em que Sócrates debate se os nomes são apenas convenções arbitrárias ou se pertencem naturalmente a cada ser, descrevendo veladamente a natureza daquilo que é nomeado. O debate entre Sócrates, Hermógenes e Crátilo, sobre as palavras serem instrumentos para revelar ou construir a verdade, funcionando em um caso, como um vidro mais ou menos transparente situado entre o sujeito e a verdade, e em outro, como um espelho onde a vontade do falante será projetada, será reeditado em diferentes versões ao longo da história, seja na rivalidade entre Lógica e Retórica, Filosofia e Sofística, Realismo e Nominalismo, Escolástica e Humanismo, entre outras. Não por acaso, a *República* de Platão também começa com uma discussão na qual Trasímaco tenta mostrar que a justiça se reduz a palavras e discursos arbitrários, ao passo que Sócrates defende que o referente da palavra “justiça” tem uma existência própria (FRYE, 1966).

Em *A Utopia*, More insere a si mesmo e outros personagens reais na narrativa para que ela pareça verídica, mas deixa evidente através dos diversos nomes escolhidos, que a ilha, e tudo a ela relacionada, não existe concretamente. Em carta a Peter Giles, More se refere de modo bem-humorado sobre um homem que foi incapaz de reconhecer a ficcionalidade da obra:

Mas quando ele especula sobre se Utopia é verdade ou ficção, acho que aí o *seu* julgamento falha lamentavelmente. É bem possível que se eu tivesse decidido escrever sobre uma república e uma fábula desse tipo me tivesse ocorrido, poderia ter recoberto a verdade com um pouco de ficção, como uma camada de mel, para torná-la mais aceitável. No entanto, teria certamente manipulado a ficção de modo a que, embora ela pudesse enganar o leitor comum, daria um sinal ao leitor culto, que poderia enxergar através dela. Portanto, se me tivesse limitado a dar nomes especiais ao príncipe, ao rio, à cidade, e à ilha, de modo a indicar aos eruditos que a ilha não existia em nenhum lugar, a cidade seria um fantasma, faltaria água ao rio e um povo ao príncipe, isso não seria difícil de fazer e, na realidade, teria sido bem inteligente. A menos que tivesse a devoção aos fatos de um historiador, não seria bastante estúpido para usar esses nomes bárbaros e sem sentido: Utopia, Anidro, Amaurota ou Ademos. (MORE, 2004, p. 154)

Em grego, Utopia, é um lugar cujo nome quer dizer “não-lugar”, Anidro significa “sem água” mas é um rio “engrossado por afluentes” (MORE, 2004, p. 52); Ademos, o nome do príncipe, significa “sem povo”, e a cidade Amaurota, “sem habitantes”, mas Ademos governa um povo que habita toda a ilha, inclusive a capital Amaurota. Paradoxalmente, a ilha de Utopia, bem como seu principal rio, sua capital, seu príncipe, e todas as coisas utopianas, parecem tanto ser quanto não-ser.

Ironicamente, no entanto, Hitlodeu e os utopianos concordariam com Hermógenes quando este diz que as palavras são escolhidas arbitrariamente, e, por conseguinte, não podem revelar nada de novo sobre o mundo. Como conhecem grego, caso dessem razão a Crátilo, admitindo haver algo de mais profundo que pudesse ser aprendido com as palavras, talvez percebessem o estranho padrão de negação que aparece em todas os seus nomes próprios, e quem sabe suspeitassem de que tudo o que chamam “realidade” é não-ser, “como se”, um discurso na imaginação de um autor-Deus.

Gostaria de propor aqui, ainda uma outra possibilidade de entendimento, a meu ver, inexplorada na bibliografia sobre esse padrão de negação nos nomes utopianos. Trata-se de conceber a Utopia não apenas como um “não-lugar”, um lugar ficcional, mas também como sendo o lugar da negação da negação.

Uma curiosa figura de linguagem, o litote, se repete mais de 140 vezes no texto original em latim (McCUTCHEON, 1971). Uma frequência muito alta, em um texto relativamente curto, para não ser considerada parte estrutural do sentido do texto, ainda mais de um autor humanista do século XVI, normalmente bastante preocupado com variações estilísticas. O litote é uma figura de linguagem na qual algo é afirmado através da negação de seu oposto, como por exemplo na frase

“Marcos não é dos mais desinibidos”. O adjetivo “desinibido” é usado dentro de um contexto no qual a intenção do enunciador é afirmar que Marcos seja tímido, inibido. McCutcheon identificou essa característica estilística da obra mas pouco explorou como contribuem para o sentido da obra como um todo. Os litotes são comuns em eufemismos e ironias, mas em *A Utopia*, como proponho aqui, sua função principal talvez seja chamar a atenção do leitor para a questão filosófica e linguística da negação. O fato de que a narrativa de Hitlodeu é uma ficção dentro da ficção, e portanto, o não-ser do não-ser, também está relacionada a isso.

Ser e não-ser, afirmação e negação, foram temas polêmicos para os pensadores medievais. Os intérpretes árabes e persas de Aristóteles, influentes no pensamento de vários escolásticos, enfatizavam bastante essa questão. Avicena (980 – 1037) chega a afirmar que “qualquer um que negue a lei de não-contradição deveria apanhar e ser queimado até que admita que apanhar não é o mesmo que não apanhar, e ser queimado não é igual a não sê-lo” (apud VERDUCCI, 2009, p. 2). Combater a contradição, contudo, não isentou Avicena de ser chamado de incoerente por Al-Ghazali (1058 – 1111) no livro *A incoerência dos filósofos*, no qual a utopia *Cidade Virtuosa*⁷⁷ de Al-Farabi (872 – 950), cerca de 600 anos mais antiga do que a de More, também é criticada. Ainda mais interessante é o título do livro que Averróis escreveu para criticar Al-Ghazali, (1126 - 1198) *A incoerência da incoerência*; a negação de uma negação (MERI, 2006).

Para os objetivos deste trabalho, não há qualquer necessidade de se comprovar a efetividade da relação entre os livros *A Utopia* e *A incoerência da incoerência*. Todavia, essa hipótese talvez não seja tão descabida e fortuita quanto possa parecer à primeira vista. Pico della Mirandola, por exemplo, de quem More foi tradutor, era um ferrenho defensor do autor de *A incoerência da incoerência*, podendo ser ele, o elo de ligação entre More e os pensadores persas e árabes. Avicena e Al-Farabi eram de origem persa, e Avicena escreveu textos tanto árabe quanto em persa. Curioso notar que há algumas referências à Pérsia em *A Utopia*. A língua fictícia dos utopianos, por exemplo, é um misto de persa e grego: “Muito embora a língua falada em Utopia tenha, em muitos aspectos, semelhanças com a da Pérsia, desconfio que deriva do grego, porque guarda ainda muitos vestígios do

77 Embora esse texto seja uma manifestação do utopianismo, por ser mais um ensaio do que uma narrativa, ele não faz parte do gênero literário utópico.

grego nos nomes das cidades e nos títulos dos magistrados” (MORE, 2004, p. 88). Hitlodeu diz ter feito uma viagem à Pérsia, informando também que os poleteritas pagam imposto àquele país (MORE, 2004, p. 22); os utopianos chamam Deus de “Mitra” (MORE, 2004, 2004, p. 113), o deus persa que representa o supremo bem. Além disso, há uma anotação à margem da edição original que faz um paralelo entre o que as escavações de Utopus para criar a ilha de Utopia e as várias tentativas fracassadas de Xerxes, o famoso rei persa, de abrir um canal no Istmo de Corinto, segundo a narrativa de Heródoto (ver nota da tradutora, MORE, 2004, p. 48). Por todos esses motivos, esse ponto merece ser melhor investigado em trabalhos futuros.

Retomemos a questão do não-ser. Em certo sentido, as palavras são a negação das coisas que representam. A palavra “cachimbo”, por exemplo, evidentemente não é um cachimbo propriamente dito. Representar é apresentar uma ausência; a palavra, por definição, nega ser ela própria o sentido que apresenta (ver FOUCAULT, 2006). Assim, se qualquer nome já carrega em si uma negação ou ausência, os nomes de utopia, com seus prefixos negativos, remetem a uma dupla negação. Se a própria linguagem é não-ser, então a dupla negação nas palavras de *A Utopia*, pode ser entendida como a negação da própria linguagem. Uma outra alternativa seria vê-la como a negação da própria ideia convencional de negação, isto é, como uma crítica à incompatibilidade entre ser e não-ser herdada de Parmênides e do princípio aristotélico da não-contradição. A primeira opção agrada aos filósofos neoplatônicos e escolásticos, a segunda, aos humanistas cristãos discípulos de Erasmo.

Escolásticos e neoplatônicos acreditam serem reis no reino do “ser”, afinal, são em tese os únicos que estudavam as “coisas que são”. Nesse reino, tudo está em um único plano, e o que não está neste plano, não existe, pois, de acordo com o princípio da não-contradição da lógica aristotélica, uma proposição não pode coexistir com nada que lhe seja oposta. Nessa visão de mundo, ou se é perfeito ou imperfeito, ou se está certo ou errado, ou se é bom ou mau, ou se diz a verdade ou a mentira.

A visão de mundo dos humanistas cristãos era mais complexa, concebendo dois planos sobrepostos. Para eles, quase tudo parece ter dois níveis, um superficial e outro profundo. E assim, pessoas, textos e atitudes têm dentro de si

simultaneamente os dois pólos opostos dos binarismos, um em uma camada aparente, e o outro em uma camada oculta. Erasmo aplica a metáfora do sileno de Alcebíades – presente no *Banquete* de Platão – e sua antítese, o sileno invertido, para qualquer coisa. O que é visível é apenas aparente, pouco importa, e o que está oculto é o seu oposto.

Onde quer que olhes irás verificar que é sempre verdade que a parte mais significativa de algo é a menos visível. Vejas as árvores: as flores e folhas encantam os olhos, e os seus galhos estendidos não pode ser ignorados. Mas a sua semente, que contém toda a força da vida, como é pequena, e como está escondida! (...) Em seres humanos, a parte que é mais divina, e que é imortal, é a única que é invisível (...), o elemento mais importante na manutenção da vida de um corpo é o menos aparente – me refiro ao ar. (...) A mais importante de todas [as entidades] é a que está mais afastada dos nossos sentidos. Deus, a única fonte de todas as coisas, não pode ser nem imaginado, nem compreendido. (...) Isso se aplica tanto no reino natural quanto no sobrenatural: quanto mais significativo algo é, mais profundo está escondido, mais eficaz é sua ocultação de olhares indiscretos. Dá-se o mesmo com questões relativas ao conhecimento. A verdade sempre encontra-se profundamente escondida, por isso não pode ser alcançada, nem facilmente, nem pela maioria das pessoas. (ERASMO, 1999, p 174-175)

No trecho acima Erasmo revela a predileção dos humanistas cristãos renascentistas por uma hermenêutica esotérica. Se o sentido das coisas não é evidente, então a lógica erasmiana de dois planos sobrepostos acaba frequentemente chegando a conclusões diversas do senso comum. Daí a polêmica de seu *Elogio da Loucura*. A obra é uma crítica e – ao mesmo tempo em outro nível – um elogio, à loucura (ver SCREECH, 2015); assim como *A Utopia* em um nível crítica, e em outro dá razão aos neoplatônicos. Percorrendo outro caminho, Wooden (1977) já havia chegado a uma conclusão semelhante: “*A Utopia* precisa ser lida e compreendida em pelo menos dois níveis complementares. Em um nível primário, que consiste no ataque aos reis, às políticas corruptas, às más leis, é bastante óbvio. Mas a sátira antiescolástica foi planejada para ser apreciada [com exclusividade] pelo círculo humanista” (p. 45).

Em consequência dessa perspectiva dúplice, loucura e sabedoria são, em certo sentido, indissociáveis segundo Erasmo. Em sua carta a Dorp, ele explica seu *Elogio da Loucura* dizendo que o que parece sabedoria no mundo é, via de regra, loucura para Deus, assim como o que parece loucura para os homens é, frequentemente, sabedoria para Deus. A sabedoria é ela mesma em um nível, e

loucura em outro. O modo como a perspectiva material distingue o louco do sábio, o forte do fraco, o justo do injusto, é ilusório; apenas a perspectiva espiritual, que é o seu inverso, é verdadeira. Cristo, por exemplo, prossegue o pensador holandês, assim como Sócrates, não era superior em termos materiais. Não era rico, forte, nem bem-sucedido aos olhos do mundo. Ao contrário, Jesus era pobre, fraco e termina sua vida sendo punido como um criminoso. Não era considerado sábio mas louco, e na cruz foi ridicularizado como tal. Sua grandeza no entanto, explica Erasmo, é invisível para a maioria. Na Terra, seria preciso optar entre ser louco para Deus e sábio para os homens, ou sábio para Deus e louco para os homens.

“Neste mundo há dois mundos”, diz Erasmo (1999, p. 188) rompendo com a lógica tradicional. Aqui, dois reinos se sobrepõem e entram em conflito: o “reino dos céus” e o “reino deste mundo” (Erasmo, 1999, p. 188), embora essa oposição não seja percebida pela maioria das pessoas. A teologia de Erasmo pressupõe, não obstante, a existência de um outro lugar que não é duplo, o verdadeiro reino dos céus, que, estando completamente livre de toda loucura e imperfeição, pode ser concebido como o reino da sabedoria plena.

Se O Elogio da Loucura retrata o mundo material como o reino da loucura onde o ser humano oscila entre dois pólos: a loucura terrena e a loucura divina, fazer o elogio da sabedoria segundo o paradigma do humanismo cristão renascentista significa falar daquele outro lugar, o reino do imponderável, o mundo não-material que não é dois, mas apenas um. O problema é que apenas um ser divino, ou que se comunique com o divino, pode descrever tal lugar. Jesus e outros profetas já haviam revelado algo sobre “o Reino dos Céus”, poetas gregos descreveram “a ilha dos bem-aventurados”, e mensageiros de outras culturas fizeram relatos análogos embora discordantes entre si. No entanto, os filósofos neoplatônicos de Florença acreditavam serem, eles mesmos, capazes de esmiuçar todos os detalhes do que é metafísico. Eles almejavam provar que os poderes do intelecto eram ilimitados, e que através da filosofia o homem chegaria a um entendimento tão profundo das coisas que se confundiria com o próprio Deus.

Que sejamos conduzidos por esses frenesis socráticos que nos levam a tal êxtase que nossos intelectos e nossas almas são unidas a Deus. (...) Então, Baco, o líder das musas, nos revelando em nossos momentos de filosofia, através de seus mistérios, isto é, dos sinais visíveis da natureza, as coisas invisíveis de Deus, nos embebedará com a riqueza da casa de Deus; (...) E,

finalmente, feridos pelo amor inefável como por uma picada, e, preenchidos com a divindade como o Serafim, seremos, não mais nós mesmos, mas Aquele que nos fez. (MIRANDOLA, 2012, p. 26-27)

Como é possível notar, segundo Pico, em sua *Oração sobre a dignidade do homem*, filosofar não era um exercício meramente racional. Para que seus raciocínios se desenvolvessem na direção adequada, o filósofo depende de boas intuições e inspirações que o tirem de seu modo normal de consciência. A referência a “frenesis socráticos” indica que Pico vê em Platão essa mesma noção de uma racionalidade inspirada. Essa opinião é compartilhada por Erasmo. “O Sócrates de Ficino e dos platônicos de Florença, como o de Erasmo e Rabelais era um pensador inspirado por uma força divina” (SCREECH, 2015, p. 14).

Em sua carta a Dorp Erasmo salienta que, no *Fedro*, Platão distingue a loucura como um mal, quando a manifestação do sujeito está *aquém* de sua razão, da loucura “inspirada pelos deuses”⁷⁸ (PLATÃO, 2007, p. 80) que é um êxtase, uma forma de sair de si para ver *além* da razão, e da qual podemos obter “grandes bens” (PLATÃO, 2007). “O êxtase dos homens divinos não é nada mais do que o gozo antecipado de bênçãos futuras, nas quais seremos totalmente absorvidos por Deus e viveremos no futuro mais nele do que em nós mesmos” (ERASMO, 1990, p. 183). No que se refere à existência de uma racionalidade louca ou de uma loucura racional – isto é, de processos mentais supraconscientes – há clara concordância no modo como os humanistas cristãos do norte da Europa e os expoentes do neoplatonismo italiano interpretam Platão.

Apesar disso, existe uma importante diferença no modo como essas correntes de pensamento lidam com esse modo de cognição. Humanistas cristãos como Erasmo, consideram este estado de êxtase como algo temporário, excepcional e próprio dos “homens divinos”, embora esperem que “no futuro” – provavelmente após o juízo final – este se torne o novo padrão de normalidade, uma vez que “totalmente absorvidos por Deus” viveríamos “mais nele do que em nós mesmos”. Neoplatônicos como Pico, de modo diverso, associavam esse estado alterado de consciência ao ato de filosofar no qual estavam permanentemente ocupados.

Pico acreditava que os “frenesis socráticos”, a loucura inspirada pelos deuses, não eram um sonho para o futuro, nem um raro momento de iluminação, mas

78 *Fedro*, 244a.

fenômenos intrínsecos à própria atividade filosófica, e, portanto, parte da realidade que já vivia em seu presente. Segundo este pensador italiano, o sujeito pode controlar através da vontade toda a sua vida mental de maneira soberana, e, conseqüentemente, basta querer para ser como os anjos e ter acesso às coisas divinas. “Que uma certa ambição invada nossas almas, de modo que, sem paciência para a mediocridade, ansiamos pelas coisas mais elevadas e – uma vez que, se quisermos, poderemos – subjuguemos todos os nossos esforços para essa realização” (MIRANDOLA, 2012, p. 12). É essa ambição que une Mirandola ao personagem Rafael Hitlodeu. Para enxergar o que é invisível aos olhos dos outros, o filósofo precisa utilizar sua vontade para controlar sua razão de acordo com a dialética, e seu comportamento segundo a moral:

Portanto, imitando aqui na Terra a vida do querubim, abstendo-se dos impulsos de nossas paixões através da ciência moral, dissipando as trevas da razão pela dialética – limpando, por assim dizer, a sujeira da ignorância e do vício – possamos igualmente purificar nossas almas, para que as paixões não corram soltas, e a razão, sem controle, não vá além de seus limites naturais. Então, poderemos inundar as nossas almas purificadas com a luz da filosofia natural, as levando à perfeição final através do conhecimento das coisas divinas. (MIRANDOLA, 2012, p. 16)

Em alguns trechos da *Oração*, Pico tenta demonstrar humildade, como quando fala em evitar os excessos da razão e das paixões no trecho acima, ou quando diz não ser especial e ter conhecimento de suas fraquezas (MIRANDOLA, 2012, p. 40); mas considerando que ele acredita ser possível a filósofos como ele alcançar “aqui na Terra (...) a perfeição final através do conhecimento das coisas divinas” seu gesto de modéstia parece ser apenas uma encenação retórica.

Para os humanistas cristãos do norte da Europa, aqueles que – como Pico e Hitlodeu – raciocinam dentro do paradigma da lógica aristotélica, não conseguem lidar com as sobreposições de sentido, e, aliás, fazem de tudo para eliminá-las. O único plano que enxergam, é um plano de aparências, contrário ao outro que lhes permanece oculto, imponderável, e bem mais profundo.

(...) Nenhum homem está mais longe da verdadeira sabedoria do que aqueles com importantes títulos, vestimentas de professor universitário, cintos ricamente trabalhados, e anéis cravejados de joias anunciando sua pretensão de possuírem a sabedoria perfeita. Muitas vezes, encontrarás sabedoria mais verdadeira e autêntica em um indivíduo insignificante, que a maioria das pessoas julgaria ser simplório e meio louco, e que aprendeu o que sabe não com o sutil (como ele é comumente chamado) Scotus, mas

com o espírito celeste de Cristo (...) (ERASMO, 1999, p. 173).

Esta é, então, a diferença entre uma pessoa mundana e um cristão. A primeira fundamenta suas respostas e opiniões sobre o que é mais óbvio para o olho, no que é mais grosseiramente material. Os outros aspectos da realidade são ou completamente desconhecidos ou não recebem a menor importância. O segundo, ao contrário, só é atraído por essas coisas mais difíceis de se perceber, que estão mais distantes da realidade material. (ERASMO, 1999, p. 176)

Se um “indivíduo insignificante” pode exergar o plano profundo de um maneira que um professor universitário discípulo de Scotus não pode, é porque a compreensão dos dois planos de sentido depende mais de intuição e de uma postura modesta do que de uma razão autoconfiante. As doutrinas Cristã⁷⁹ e platônica, segundo Erasmo, de certo modo podem ser resumidas na revelação de que o homem comum inverte o valor das coisas sem se dar conta, enquanto o sábio, como um sileno, se torna ciente dessas inversões e tenta desfazê-las. O pseudossábio, como um sileno invertido, afirma ser aquele que desfará as inversões de valores da massa ignorante, mas na prática, é incapaz de fazê-lo. Dentro do quadro apresentado por More, esse último é Rafael, e o primeiro, é o humanista cristão.

Neste mundo, em verdade, há dois mundos em conflito entre si de todas as maneiras possíveis. Um é bruto e físico, o outro, celestial e o mais próximo possível de ser o que um dia será. No primeiro mundo, a pessoa mais bem sucedida é considerada aquela que tenha menos relação com tudo que é verdadeiramente bom, estando bastante afetada por bens fictícios. (...) No segundo, ao contrário, o mais bem sucedido é quem for menos conspurcado por esses bens grosseiros e banais, e acumular o maior número daquelas riquezas verdadeiras e espirituais.” (ERASMO, 1999, p. 185)

79 A inspiração para a lógica Erasmiana dos dois planos sobrepostos, não está apenas na metáfora platônica do Sileno, mas principalmente nos ensinamentos de Jesus. Os evangelhos contêm inúmeros exemplos de sobreposições de opostos. Citemos os exemplos mais conhecidos: “Aquele que quiser ser o maior entre vós seja sempre o servo dos outros” (Mateus, 23:11); “os últimos serão os primeiros, e os primeiros serão os últimos” (Mateus, 20:16); “Graças te rendo, meu Pai, (...) por haveres ocultado essas coisas aos doutos e aos prudentes e por as teres revelado aos simples e aos pequenos” (Mateus, 11:25); “Bem-aventurados os que choram” (Mateus 5:4); “Tendes ouvido o que foi dito: Amarás ao teu próximo e aborrecerás ao teu inimigo. Mas eu vos digo: Amai os vossos inimigos, fazei bem ao que vos odeia, e orai pelos que vos perseguem e caluniam” (Mateus, 5:43); “Aprendestes o que foi dito: olho por olho e dente por dente. Eu porém vos digo que não resitais ao mal que vos queiram fazer; que se alguém vos bater na face direita, lhe apresenteis também a outra; - e que se alguém quiser pleitear contra vós, para vos tomar a túnica, também lhe entregueis o manto; e que se alguém vos obrigar a caminhar mil passos com ele, caminheis mais dois mil” (Mateus, 5:38 a 41); As poucas moedas doadas pela viúva, em um das parábolas, valem mais do que doações em abundância de outros (Lucas, 11: 1-4); “aquele que se quiser salvar a si mesmo, perder-se-á” (Marcos, 8:35).

Da perspectiva material, o “reino espiritual”, isto é, o domínio do imaterial e invisível, e que conseqüentemente não pode ser percebido pelos sentidos mas apenas imaginado, não existe. Chega-se a essa conclusão por pressupor-se que elementos opostos, por exemplo *A* e *anti-A*, são mutuamente exclusivos, de modo semelhante ao que afirma o princípio aristotélico da não-contradição em relação a duas proposições contraditórias. Da perspectiva espiritual erasmiana, no entanto, a lógica aristotélica da não-contradição é substituída por uma lógica da sobreposição ou da contradição aparente: “Neste mundo há dois mundos”, ou reinos, sobrepostos e em conflito: o “reino dos céus” e o “reino deste mundo” (Erasmio, 1999, p. 188). A dualidade entre céu e terra, matéria e espírito, não separa completamente estes domínios. “Neste mundo” material está oculto o seu próprio oposto, o imaterial.

O “reino do contrário”, no entanto, não é distante ou imaginário. Para Erasmio e More, em toda parte o vício é tido como virtude, a ignorância como sabedoria, o irrelevante como importante, o absurdo como normal, o prejudicial como benéfico, e vice-versa. Aquele que ganha consciência do caráter silênico das coisas passa a perceber que o mundo está de cabeça para baixo. O visível é insignificante, o invisível é fundamental. Se o plano que conhecemos é o reino da negação, para conhecer o plano do imponderável é preciso negar a negação. A utopia de More e dos humanistas cristãos é o contrário do contrário.

As pessoas normalmente possuem uma escala de valores que está de cabeça para baixo. O que deveríamos honrar de modo especial é considerado como sendo de nenhuma importância (...). O ouro⁸⁰ é mais valorizado do que o saber, o sangue azul mais do que a integridade, força física mais do que a capacidade intelectual, cerimônias religiosas mais do que a verdadeira devoção, a lei humana mais do que os decretos de Deus. Preferem a máscara ao invés do rosto, a sombra ao invés da realidade, o artificial ao invés do natural, o fugaz no lugar do substancial, o momentâneo no lugar do eterno. (...)

A inversão de valores significa que os significados das palavras têm de ser deslocados. O sublime hoje é chamado de modesto; o amargo é doce; o precioso é inútil; a vida é a morte. Eles chamam justiça quando o mal é dissuadido pelo mal, ou quando um crime é vingado com um crime (...) Eles chamam um homem de traidor e inimigo se ele acha que o governante deveria ser impedido de agir fora da lei e da justiça (...) (ERASMO, 1999, p. 177-178)

80 Vale lembra que o ouro não tem qualquer valor na ilha de Utopia.

A teoria Erasmiana da lógica de dois planos sobrepostos, e a proposta de More de negação da negação em *A Utopia*, podem ser encontradas no próprio Platão, não só em *O Banquete* e no *Crátilo*, mas, principalmente, no mito da caverna de *A República*, e nas discussões sobre o não-ser em *Protágoras* e no *Sofista*. Nesses últimos dois textos, nota-se que tentar afirmar o não-ser dizendo “o não-ser é” parece implicar involuntariamente na invalidação da proposição⁸¹, do mesmo modo como negá-lo através da frase “o não-ser não é” implica negar a possibilidade da negação, e, portanto, de se dizer o que acabou de ser dito. Nesses casos, a língua trai⁸² o falante, tornando-se opaca e forçando uma reflexão metalinguística e sobre a atitude de quem diz. O não-ser é um tema que existe uma postura autocrítica.

Uma solução inteligente ao problema do não-ser é dada por Platão no *Sofista*. Ali, Teeteto e o Estrangeiro propõem que o falso, não é o oposto do ser, o inexistente, mas aquilo que existe de outro modo – i.e., no âmbito do discurso⁸³. Dessa forma, se torna viável afirmar a existência tanto do ser quanto do não-ser enquanto domínios distintos que se comunicam. Diz o estrangeiro no *Sofista*: “Portanto, quando nos disserem que o negativo significa o oposto, discordaremos. Somente admitiremos que a partícula *não* (em grego *u-*, *ou-*) indica algo *diferente* das palavras às quais os nomes que se seguem são aplicados.”⁸⁴ (PLATÃO, 2007, p. 227). Neste trecho, o estrangeiro rejeita o conceito tradicional de negação através do qual ser e não-ser são completamente incompatíveis. Esse conselho se aplica perfeitamente a *A Utopia*, pois pode-se dizer, por exemplo que na narrativa o *u-topos*, o não-lugar, não é o lugar inexistente, mas o lugar que existe no discurso. Talvez este seja um indício de que a lógica platônica não era tão semelhante a de Aristóteles como Rafael supunha.

Em *A Utopia*, na busca da teoria que unificaria todas as coisas e resolveria todos os problemas, o filósofo português nega qualquer contradição em Sócrates, vendo nele – e consequentemente também em si – um sujeito essencialmente

81 *Sofista*, 238d.

82 Sobre a traição das representações ver Foucault (2006) que comenta o famoso quadro de René Magritte chamado justamente *A traição das imagens*.

83 *Sofista*, 257b.

84 *Sofista*, 257b-c.

racional, senhor de si e portanto apto a alcançar a verdade sobre o Outro, uma vez que supõe não haver nada no *self* que lhe permaneça oculto. Sócrates, entretanto, como qualquer ser humano, não se encaixa com facilidade nos princípios lógicos da identidade, da não-contradição, e do terceiro excluído, com os quais os discípulos da escolástica aristotélica tentam medir o mundo.

Assim como a ambiguidade do personagem Hitlodeu tem sido melhor compreendida nas últimas décadas, o mesmo tem ocorrido como a ambivalência de Sócrates. À primeira vista, o mestre de Platão parece separar completamente sofística e filosofia, mas a leitura atenta dos diálogos revela que:

Não se pode simplesmente afirmar que o filósofo é lógico enquanto o sofista é ilógico, que o filósofo usa a razão pura sem atenção à retórica enquanto o sofista persuade sem atender à razão, ou que o filósofo tenha um método bem-sucedido de falar enquanto o sofista carece de um. Tampouco os sofistas são consistentemente apresentados como desinteressados no conhecimento ou como moralmente corruptos. (...) Um olhar atencioso às múltiplas camadas dos diálogos revela um Sócrates que às vezes se parece mais com seus oponentes do que ele gostaria de admitir ou vice-versa (McCOY, 2010, p. 11).

De forma semelhante, *A Utopia* mostra que o filósofo, embora procure constantemente se diferenciar do sofista – o que no Renascimento equivale dizer, dos humanistas – ele é, em certos aspectos, seu semelhante. Sócrates e Hitlodeu são seres duplos; a um só tempo filósofos e sofistas, consciência e inconsciência, sabedoria e ignorância, eles mesmos e um Outro. Apesar dessa duplicidade tão humana, é importante ressaltar que o personagem Sócrates demonstra virtudes que filósofos como Rafael não possuem. O homem mais sábio, segundo o oráculo de Delfos, conjugava o interesse pelo conhecimento com um “compromisso com as virtudes morais e com a ideia de uma verdade fora de si mesmo. (...) Sócrates está disposto a autocriticar sua própria prática de uma maneira que os outros não estão” (McCOY, 2010, p. 27 e 29). E poder-se-ia acrescentar que quando isso não acontece, não seria absurdo supor que aquilo que parece estar além da capacidade autocrítica de Sócrates, Platão exponha no texto para que o leitor possa desenvolver a sua própria capacidade de julgamento.

O texto platônico também parece se desenvolver em dois níveis. Em um plano superficial, por exemplo, em *A República* os poetas são exilados, mas em outro plano, Platão e Sócrates podem ser vistos como amantes da poesia. Apenas

no livro II, por exemplo, há pelo menos doze referências diretas ou indiretas a trechos de obras literárias⁸⁵. Em outro momento, Sócrates diz que a poesia poderia retornar de seu exílio quando amantes da poesia tivessem êxito na defesa em prosa da poesia demonstrando que “ela não apenas proporciona prazer, mas também produz benefícios ao governo organizado e à vida humana”⁸⁶ sendo tanto prazerosa quanto benéfica (PLATÃO, 2012, p. 415). Ele parece estar propondo a criação de um novo gênero textual em prosa, que fosse um misto de poesia e filosofia. Este gênero é o próprio diálogo filosófico, pois nele, em um misto de teatro, poesia e filosofia, colocam-se em cena paixões e argumentos humanos para que o público possa, com prazer, avaliá-los. Logo a seguir, Sócrates diz permanecer longe da poesia porque diante dela se comporta como um indivíduo apaixonado, e “sua paixão não é benéfica”. Ora se Sócrates é amante da poesia, o que faz na *República* é precisamente uma defesa em prosa para tentar demonstrar que criações (*poiesis*) discursivas podem ser prazerosas e úteis, embora ironicamente, diga o contrário.

E prosseguiremos entoando que essa poesia não é para ser levada a sério ou tratada como um sério empreendimento que tenha algum amparo na verdade, mas que todo aquele que é cioso a respeito do governo de sua alma deve ter cautela ao ouvi-la e deve continuar a dar crédito ao que afirmamos a respeito dela (PLATÃO, 2012, p. 415).

Para compreender a própria *República* – e também *A Utopia* – é preciso não levá-la a sério, ou seja, não interpretá-la literalmente, só assim o texto produzirá não apenas prazer mas também poderá contribuir com “o governo organizado e [com] a vida humana”. More parece escrever *A Utopia* atendendo a esse chamado de Sócrates para uma defesa da poesia que contribuísse com o governo e com os indivíduos.

Os filósofos acostumados à lógica aristotélica, aqui novamente não serão capazes de ver a sobreposição de sentidos, tomando o mais aparente e literal, como a verdade em relação a qual tudo mais se torna falso. Desse modo, Platão não é visto como o sofisticado amante de poesia que cria um novo gênero literário, mas como um inimigo da poesia e dos poetas.

Através do próprio diálogo platônico, More faz com um platônico o que Platão

85 Os doze trechos a que me refiro no Livro II de *A República* fazem referência aos seguintes autores listados pelo tradutor Edson Bini: Ésquilo 361b, 362a; Homero 362d, 363b-c, 364d-e; Hesíodo 363a-b, 364c-d, Museu 363c, 364e; Orfeu 364e; Píndaro 365b; Arquíaco de Paros 365c.
86 *A República*, 607d.

e Sócrates faziam com os sofistas: em um plano deles discordar, e em outro, com eles concordar. More transforma Rafael em motivo de crítica e riso. Isso acontece de maneira sutil, sem que o filósofo Rafael perceba que seu interlocutor, até certo ponto, se diverte a suas custas. Em *Utopia*, é o filósofo quem diz tolices. Através de uma *reductio ad absurdum*, ele é exposto como alguém praticamente sem qualquer capacidade de autocrítica, e que comicamente carrega no próprio nome, *Hythlodeus*, a verdade sobre si que ignora. Caso não desprezasse as artes da linguagem, Rafael talvez descobrisse que não são apenas os outros que dizem bobagens. Ele supõe ser o mais esperto, capaz de enganar a todos, quando, de fato, é o mais tolo, o único que não percebe que suas próprias palavras e seu próprio nome transmitem a seus ouvintes a mensagem oposta da que gostaria.

Como sugerem MANUEL; MANUEL (1997), entre outros, ao batizar seu personagem “Rafael”, More parece jogar com a invocação de Pico, em *Oração sobre da dignidade do homem*, do “anjo Rafael, o médico divino, para que possa nos libertar não apenas com medicamentos, mas também através da filosofia moral e da dialética” (MIRANDOLA, 2012, p. 33). Rafael, significa “Deus cura”, ou “a cura divina”, em hebraico, sendo esse o nome do arcanjo que, no Antigo Testamento, faz o cego pai de Tobias voltar a ver (Tb, 6,11). Paradoxalmente, Hitlodeu afirma categoricamente não ser possível curar a loucura dos homens (MORE, 2004, p. 41). Ele apresenta um suposto remédio e uma imagem da cura, mas avisa que os doentes só podem contemplá-los.

Em vista disso, a etimologia e as referências contidas nos nomes dos protagonistas equivalem dizer que o nome Rafael Hitlodeu pode ser entendido como o “mentiroso que cura ou diz curar”, e Thomas More, o “tolo que duvida”; pois *Thomas* é a versão inglesa para o nome bíblico Tomé, e *Morus*, a versão latinizada de seu sobrenome, quer dizer louco ou tolo em latim, como no título original da obra *O Elogio da Loucura, Moriae Encomium*, que é dedicada a More (DAVIS, 2010).

Os utopianos, embora em teoria saibam o idioma grego, na prática, também não percebem o significado dos nomes. Não percebem o absurdo de seu principal rio se chamar Anidro, e de seu país se chamar Utopia, assim como de todos os outros nomes. Eles utilizam a língua sem pensar sobre ela, e por isso, enxergam através das palavras como se estas fossem transparentes. No jogo do “como se” que é a literatura, quando leitor e autor “dão a luz” a Rafael, lhe dão um simulacro de

consciência que não lhe possibilita descobrir que seu mundo e sua vida são simulados. Apenas os leitores e o autor, demiurgos desconhecidos de suas criaturas, podem estar cientes disso por estarem fora do mundo diegético.

Assim, as contradições entre os nomes e as coisas nomeadas são mais do que apenas uma brincadeira linguística de caráter puramente ornamental na narrativa de More. Esse recurso formal, é primordial para o livro, porque associa a capacidade de autocrítica à reflexão metalinguística. Tão ou mais importante do que o mundo revelado pelo discurso é o que o discurso sugere sobre seu enunciador. A narrativa aponta, então, para uma “verdade” oculta entre o sujeito e sua linguagem. Hitlodeu não conhece a relação entre o que diz e o que faz, e, por isso, não sabe quem é. Para melhor conhecer a si e ao mundo em que vive, precisaria estabelecer relações entre o que fala, e o que acredita ser. Ao invés de utilizar as palavras de maneira puramente instrumental para obter uma verdade que estaria além da linguagem, ele deveria procurar em seu próprio discurso a verdade sobre si que ignora – como será proposto pela psicanálise muito posteriormente.

5 A UTOPIA POLÍTICA DO CONTROLE SOCIAL

5.1 Qualidades e Defeitos do País Imaginado por Rafael

O pensamento do personagem Rafael pode ser reduzido a três sonhos de perfeição completa e imediata: o conhecimento, o discurso, e a ação perfeitos; que correspondem às suas utopias filosófica, retórica e política. De maneira geral, pode-se dizer que o Livro I aborda as duas primeiras, enquanto o Livro II se concentra na utopia política. Para Hittoldeu o seu conhecimento da verdade somado à sua capacidade de persuasão, o credenciarium para ser considerado o político ideal, o filósofo-rei, capaz de fazer surgir “a melhor das repúblicas”. A análise do texto, todavia, nos leva a uma outra conclusão.

Rafael ilude a si mesmo acreditando que o conhecimento, o discurso e a ação perfeitos não são apenas ideias norteadoras, mas realidades que estão ao seu alcance no momento presente, e, assim, concentra todos os seus esforços na preservação dessas ilusões. Pouco a pouco, suas três utopias acabam revelando seu potencial, respectivamente, ilusório, censorador, e tirânico. Suas utopias são na verdade, distopias. Assim, ao invés de embasar o pensamento socialista, o livro de More, em uma leitura menos enviesada, se apresenta como uma crítica *avant la lettre* daquelas utopias políticas do século XIX e XX.

Enquanto filósofo, ao invés de admitir que o autoengano faz parte da condição humana, ele se acha imune a qualquer crítica; enquanto orador menospreza o discurso de seus ouvintes, não deixando espaço para contestações; e enquanto político, na pele de seu *alter ego* Utopus, aproveita o argumento da necessidade de se “fazer justiça” como estratégia para impor sua vontade a uma população indefesa. Longe de ser um rei ideal, Utopus é, na melhor das hipóteses um precursor do “despotismo esclarecido”, e, num registro mais sombrio, anuncia as organizações totalitárias do século XX.

Ao menosprezar o poder limitado dos conselheiros, Rafael revela uma escala particular de valores na qual um poder restrito é equivalente a um poder inexistente. Dessa forma, só lhe restam duas alternativas: ser rei ou, então, não participar da

corde. Devido à impossibilidade da primeira opção, Hitlodeu escolhe ser um mero espectador, acompanhando à distância os acontecimentos do teatro político europeu; ao passo que, como prêmio de consolação, refugia-se de tempos em tempos no discurso de seu mundo inventado, onde pode ser rei. Não encontra consolo, a não ser no mundo da imaginação, para sua dificuldade em lidar com o fato de que, no mundo real, dentro ou fora da corte, seu poder será sempre limitado, e sua liberdade não poderá ser exercida sem impedimentos.

Rafael afirma possuir mais liberdade do que aqueles “que vestem belas roupagens” pois “vive como gosta” (MORE, 2004, p. 10), mas isso não é verdade. Uma vez que seu modelo de vida ideal é aquele possível na ilha de Utopia, e que não está a seu alcance, sua vida não é como gostaria que fosse. O filósofo também simula ter mais liberdade do que os primeiros navegadores transatlânticos, pois estes viajavam cumprindo ordens de um soberano, enquanto ele teria soberania para determinar seu próprio destino, vivendo em um território líquido, o mar.

A liberdade absoluta desse modo de vida completamente desterritorializado, no entanto, também é falsa. More tenta mostrar a seu interlocutor que, dentro do conselho real, o estudioso teria um poder limitado mas precioso, se aproveitado com seu talento retórico, através do qual poderia beneficiar a si mesmo e à sociedade. Estando longe da corte, em contrapartida, seu poder e liberdade são ainda mais limitados, pois não tem ao seu alcance as oportunidades disponíveis para os conselheiros. Ademais, o filósofo de *A Utopia* não se sente um “cidadão do mundo” mas um apátrida, um estrangeiro. Rafael vive à margem da sociedade europeia, e o lugar onde se sentiria em casa é um não-lugar.

Sua liberdade de deslocamento geográfico não representa uma abertura para o que lhe é exterior, ao contrário, indica o seu desejo de tornar-se livre de todas as amarras sociais, fechando-se em si mesmo. Tal desterritorialização, resultante de seu isolamento no não-lugar de seu reino mental, e no entre-lugar dos mares⁸⁷, está atrelada a sérias limitações no seu campo de ação, e nada mais é do que um outro tipo de cativeiro. Quanto mais se isolar, maiores serão as barreiras que lhe impedirão de conseguir realizar algo no mundo real. Consequentemente, o que chama de liberdade é uma espécie de prisão a céu aberto. De modo paradoxal,

87 Para uma reflexão sobre a questão dos entre-lugares na literatura de maneira geral, ver Santiago, 2000.

justamente por isso, ele não consegue viver uma imersão absoluta em seus pensamentos, como se fosse um heremita no deserto. Para alimentar seu orgulho e sua vaidade com a admiração dos outros, o filósofo precisa interagir em sociedade e por isso conversa com More e Giles.

É bem verdade que o filósofo não ignorava que tomando ficção por fato, seus ouvintes poderiam recontar a história a outros, e estes a outros, espalhando o mito de Utopia, não como uma curiosidade, mas como exemplo de práticas reais a serem imitadas. Caberia então a outros a tarefa de colocar suas reputações e vidas em risco para seguir os passos de Utopus; dominando nações pela força, moldando-as de acordo com a imagem que faz de si mesmo, e assim, civilizando “uma população grosseira e selvagem” (MORE, 2004, p. 48). Com sorte, o mundo seria transformado à sua imagem e semelhança, Rafaélia ou Hitlópolis, sem que o personagem português precisasse se submeter à sua realidade sócio-histórica ou correr o risco de decepcionar-se consigo mesmo.

Não fracassaria em hipótese alguma; havia cumprido sua missão ao traçar o caminho a ser seguido pela civilização, e caso nada mudasse, o que seria o mais provável, culparia a estupidez alheia, incapaz de compreender alguém muito à frente de seu tempo. De todo modo, o caráter teórico e meramente retórico do produto de sua imaginação é, sem dúvida predominante, e qualquer consequência prática de seu discurso é tratada de forma meramente acidental.

Sua utopia política é o resultado da união de duas outras ilusões: o controle da comunicação verbal – i.e., a utopia retórica – o domínio do conhecimento infinito – i.e., a utopia filosófica. Por achar que não se deixa enganar, e que é capaz de reduzir os múltiplos sentidos transitórios das coisas a um único discurso estático que sintetiza toda a verdade, Hitlodeu supõe dominar as relações de causa e consequência das ações, e, assim, crê saber como obter ou neutralizar qualquer efeito que desejar – utopia política. Suas três utopias se reúnem, então, em um único projeto distópico: o apagamento do mundo exterior para dar lugar a representações que sejam exclusivamente uma projeção do seu Eu. A dificuldade que Rafael tem em dar espaço ao Outro, com suas vontades, desejos e opiniões próprias, o leva a desejar um mundo previsível, controlado, e onde predomine soberanamente a sua vontade, transformando o lugar dos outros seres pensantes em um não-lugar.

Almino (2004) apresenta uma conclusão semelhante ao analisar a política internacional do país imaginado: “A Utopia tem apreço por sua própria independência, soberania, autodeterminação e autossuficiência, mas falta-lhe a genuína visão do outro. O outro nada mais é do que uma extensão dela própria” (p. xxxiii). Mas o apagamento do Outro não se limita à sua relação com outros países, sendo muito mais amplo e multifacetado. Na ilha de Utopia há pessoas, mas poder-se-ia dizer que elas são como fantoches, pois sua presença ali é uma figuração.

Enquanto a narrativa de Hítlofeu sobre sua passagem na Inglaterra é repleta de personagens como o cardeal Morton, o bobo da corte, entre outros; quando conta sobre suas viagens imaginárias do outro lado do mundo, o narrador português se refere aos utopianos sempre através de termos genéricos como os homens, as mulheres, as crianças, os juízes, os escravos, etc..⁸⁸ Utilizando sempre substantivos no plural, o suposto viajante parece não achar nenhum indivíduo utopiano digno de nota. Nesse ponto, Rafael se encaixa na caracterização do filósofo dada por Sócrates em *Teeteto* (ver PLATÃO, 2007, p. 93)⁸⁹ onde é dito que o filósofo não enxerga os homens enquanto seres particulares, e apenas se interessa pelo homem enquanto abstração generalizante.

O único personagem nascido em Utopia que é destacado da multidão e citado nominalmente é Ademos, o atual rei de Utopia, mas nada é dito sobre ele, além do cargo que ocupa. Além disso, como todos os reis que sucederam a Utopus, Ademos não precisa pensar por si próprio, deve apenas manter o que foi feito pelo fundador de Utopia, aquele que resolveu todos os problemas. Desde sua revolução, os reis de Utopia existem apenas como um meio para que o governo de Utopus se perpetue por toda a eternidade. Logo, Ademos é um alter-ego do alter-ego de Rafael. O mesmo pode ser dito de todo o povo utopiano. Não há indivíduos em Utopia, apenas “não-pessoas” ocupando um “não-lugar”. A república perfeita, é aquela “sem povo”, *A-demos*, ou aquela em que o Outro, bárbaro, e conseqüentemente imperfeito por definição, é anulado, para que o “Eu” que governa seja exaltado por sua sabedoria.

O paralelo feito por Glass (1995) entre o tirano e o indivíduo psicótico, se aplica perfeitamente a Rafael.

88 Essa característica da filosofia, e frequentemente também da história, de desconsiderar o particular para privilegiar o geral, é o que, segundo Fielding (2008) no prefácio de *Tom Jones*, coloca essas disciplinas em desvantagem em relação à literatura.

89 *Teeteto*, 174b.

Ao almejar a onipotência, fechar a porta para o diálogo, criar bodes-expiatórios, e promover a violência – o tirano eleva ao nível de políticas públicas os padrões de comportamento que no indivíduo seriam considerados psicóticos. (...) O que o sujeito esquizofrênico sofre é uma representação microcós mica da versão *política* do poder como tirania e dominação. O poder é exercido no sujeito, e define o mundo do conhecimento e do sentido em termos de bem ou mal absolutos. Esse poder deriva não de bases sociais ou consensuais mas de um narcisismo e de um solipsismo. Ele busca a onipotência, e é destrutivo, parasitário e violento (GLASS, 1995, p. 1 e 5).

A tirania imaginada por Hitlodeu apenas não se concretiza fora de sua mente por falta de coragem e oportunidade, mas isso não impede que ela faça dele mesmo a sua primeira vítima. Além de uma possível confusão entre imaginação e realidade, Rafael sofre também com o fato de ter se tornado um misantropo. A confiança que tem em sua própria capacidade intelectual é inversamente proporcional à sua confiança na capacidade do Outro aprender com os próprios erros, e da sociedade como um todo encontrar meios de tornar-se mais justa. “Não há a menor esperança” (MORE, 2004, p. 41), diz Rafael, referindo-se ao sucesso de qualquer tentativa de diminuir o mal como pretende More. Para o primeiro, os sujeitos imperfeitos da corte não são capazes de redimirem-se, e nem será possível lhes tolerar o convívio. A república é pequena demais para comportar simultaneamente as vontades do filósofo e dos demais cidadãos.

No diálogo platônico, *Político*, o Estrangeiro também retrata a criação imaginária de uma república “perfeita” moldada através da força, da violência e da intolerância com a imperfeição alheia:

Estrangeiro: Nossa política, a política verdadeiramente conforme à natureza, jamais consentiria em constituir uma cidade formada de bons e maus. (...) Se houver caracteres aos quais não seja possível comunicar energia, temperança e outras inclinações virtuosas, (...) que deles se [livre] a ciência real, por sentenças de morte ou exílio e por penas as mais infamantes. (...) Aqueles que permanecem na ignorância e abjeção ela submeterá ao jugo da escravidão. (PLATÃO, 1991, p. 258)⁹⁰

Algo semelhante acontece em Utopia. Ali, aqueles que não se adaptam à nova ordem de paz e justiça, e cometem crimes graves, também são escravizados, embora a condição de escravo possa ser abrandada ou mesmo cancelada depois de

90 *Político*, 308c.

certo tempo (ver MORE, 2004, p. 96); e nos territórios invadidos pelos utopianos, “os nativos que se recusam a viver sob suas leis são expulsos (...) e, se resistirem, enfrentam a guerra” (MORE, 2004, p. 62).

A opressão exercida por quem detêm o poder é um tema recorrente na obra de More. Em carta de 1519, Erasmo comenta que seu grande amigo inglês “sempre teve uma ojeriza singular contra a tirania” (apud LOGAN, 2011, p. 169). Tal tema também está presente em vários poemas de seu *Epigrammata*, em seu livro não concluído, *História do Rei Ricardo III*, e sobretudo na tradução de *Tiranicídio*, de Luciano de Samósata. Este último texto, foi traduzido também por Erasmo, e, posteriormente, como exercício retórico, cada um deles escreveu um texto defendendo uma alternativa para o problema legal levantado por Luciano.

O texto-resposta de Thomas More sobre a tirania aborda um ponto que lhe é muito caro, e que na terminologia moderna corresponde ao termo “Estado de Direito”. More argumenta que a diferença entre a autoridade legítima e a do tirano está na compreensão, ou não, de que nem mesmo o rei está acima das leis.

More tentou mostrar que um tirano nunca está disposto a compartilhar seu poder. (...) Ao fazer esta comparação, ele caracteriza a autoridade legítima como aquela que: “... não só governa através de leis, mas que também as obedece, sendo assim muito mais suave do que a tirania...” Por conseguinte, a diferença fundamental parece estar no fato de que o tirano pode usar as leis como um instrumento para consolidar e garantir seu poder, ao mesmo tempo em que nunca se submete a elas. As leis governam as autoridades legítimas, mas, em contrapartida, não se aplicam ao tirano. (CORRAL, 2012, p. 74)

Muitas utopias posteriores seguiram a lógica da utopia de Rafael de que “os seres humanos são capazes de transformar a sociedade através de mudanças nas leis” (AVILÉS, 2001, p.226). A utopia política do filósofo é também uma utopia jurídica. No entanto, contar apenas com o poder das instituições para reformar a sociedade, é sobrecarregá-las com excessiva responsabilidade, resultando na criação de “uma complexa rede legal tão fechada que não deixa senão um espaço de ação muito pequeno aos indivíduos” (ELIAV-FELDON, 1982, p. 109). Quanto mais um Estado aposta na criação de uma utopia jurídica, supondo que a sofisticação das leis possa impedir o mau comportamento de seus cidadãos, mais invasivas são as regras que cria, e mais limitada se torna a ação individual. Hipertrofiada, a estrutura jurídica deixa de ser benéfica ao bem-estar coletivo. Para

evitar isso, o que More sugere, em seu texto sobre a tirania, é um sistema equilibrado onde tanto governantes quanto governados possam cobrar e serem cobrados acerca de suas atitudes⁹¹.

A autoridade legítima não é perfeita, e provavelmente mereça todas as críticas que lhe são dirigidas por Hitlodeu, mas, por definição, ela é menos danosa e “mais suave do que a tirania”. O tirano não sabe compartilhar ou ceder poder; não lhe interessa ter limites ou ser controlado por um moderador. Nisso reside o interesse de Thomas em se tornar parlamentar em 1504, e conselheiro por volta de 1517. O rei precisa ter limites, e a tarefa política que cabe a um letrado como More é justamente exercer o pouco poder que possui tentando educar e pressionar o monarca a cumprir bem o seu papel, não abusando de cidadãos indefesos. More retorna a essa ideia na *História do Rei Ricardo III*, onde mostra que “as leis não são suficientes para controlar o tirano. Homens de Estado vigilantes também são necessários; homens com um forte amor pela liberdade, um amor suficientemente testado e educado para resistir ao poder, ao engano e à engenhosidade do mal” (WEGEMER apud CORRAL, 2012, p. 85).

Na *República*, Platão admite que seu modelo de Estado se transformaria em tirania se caísse em mãos erradas, mas que funcionaria caso fosse administrado por filósofos. Concordar com tal suposição, todavia, é “acreditar na perfeição dos pensadores, algo que nem a história, nem a experiência, nos encoraja a fazer” (FRYE, 1966, p. 33). O mesmo se aplica à Rafael e sua utopia. O governo de Utopus não é diferente dos governos autoritários europeus que Rafael critica pois se enquadra na definição moreana de tirania mencionada acima.

Os princípios legais que são utilizados para a população utopiana em geral, não se aplicam a seu soberano. Caso ocorram desentendimentos entre os cidadãos de Utopia, por exemplo, eles não poderão em hipótese alguma usar de violência. “Se a persuasão falhar, a ninguém seria permitido recorrer ao abuso e à violência sob pena de ser condenado ao exílio ou à escravidão” (MORE, 2004, p. 115). Em guerras com outras nações, no entanto, o Estado de Utopia segue uma lógica bem diferente. Seus exércitos não saqueiam nem atacam civis, mas “matam os que se opuseram à rendição, [e] levam como escravos os outros defensores dessas

91 À época de More, o rei já tinha seus poderes um pouco reduzidos por causa do parlamento, do qual More fez parte. No entanto, a Inglaterra só se tornará uma monarquia constitucional muito depois, a partir da *Bill of Rights* de 1689, consequência da “Revolução Gloriosa” de 1688.

ciudades” (MORE, 2004, p. 111).

Há vários outros exemplos de regras que não se aplicam aos poderosos de Utopia. Para botar seu plano em prática, Utopus proibiu a todos os cidadãos de possuírem qualquer coisa, ao mesmo tempo em que se auto proclamava dono desse país. O governo de Utopia abole o dinheiro e a propriedade, mas tem uma fortuna guardada no exterior graças à cobrança “de indenizações não apenas na forma de dinheiro, (...) mas também na forma de terras e outras propriedades que podem lhes proporcionar generosos rendimentos para sempre” (MORE, 2004, p.111). Os cidadãos comuns moram em casas idênticas e contíguas que formam “duas fileiras contínuas, em cada rua, com as fachadas postas face a face” (MORE, 2004, p. 52), mas os sifograntes – que são uma espécie de classe política – tem o privilégio de morar em edifícios especiais “construidos a igual distância uns dos outros, com um nome particular” (MORE, 2004, p. 64). Esses mesmos sifograntes têm como principal função “zelar para que ninguém fique na ociosidade” (MORE, 2004, p. 57), mas “por lei, estão isentos do trabalho” (MORE, 2004, p. 59); obrigam todos a trabalhar, mas se dão o direito de escolher fazê-lo ou não. Por fim, vale mencionar que Rafael, supostamente o primeiro homem a circum-navegar o mundo, restringe o direito dos utopianos se deslocarem dentro de seu próprio país (MORE, 2004, p. 68). Para Hitlodeu há claramente dois códigos de ética: um para os cidadãos comuns, e outro para si e seus alter-egos encarregados de governar Utopia.

Não se pode negar, todavia, que Rafael demonstra uma certa preocupação com o bem-estar de outros seres humanos. Em primeiro lugar, em termos econômicos. Na visão de mundo ideal descrita pelo filósofo, dificilmente o povo passará fome, pois o Estado sempre mantêm estoques suficientes para dois anos, precavendo-se de más colheitas no futuro. Os processos são racionalizados para que se evite o desperdício ou a escassez; e no início de todos os anos o senado analisa as estatísticas econômicas das diversas partes da ilha para reestabelecer o equilíbrio entre carência e superabundância. Graças a tudo isso, em sua república imaginária, ninguém possui menos do que o necessário. O rei de Utopia preocupa-se também com as condições de vida nos outros países, e por isso, a sétima parte do que exporta é doada para os pobres do país importador.

Em segundo lugar, de uma perspectiva institucional. “O principal objetivo de

sua constituição é garantir que, desde que o bem público o permita, os cidadãos sejam livres, tanto quanto possível, para (...) dedicarem-se à liberdade e à cultura do espírito” (MORE, 2004, p. 61). Apesar do título monárquico de seu soberano, em Utopia, não existem dinastias, e há eleições para eleger todos os representantes políticos. Seu sistema de governo é precursor da chamada “democracia participativa”, uma vez que os sifograntes, em questões mais relevantes, não tomam uma decisão antes de se reunir com as famílias que representam. Algumas vezes, uma espécie de plebiscito é realizado (MORE, 2004, p. 55). Em guerras, o Estado tenta diminuir os óbitos ao mínimo.

Em terceiro lugar, no que diz respeito à vida cotidiana, homens e mulheres trabalham e há emprego para todos. Sua rotina se resume a cerca de 9 horas de sono, apenas 3 horas de trabalho durante a manhã, seguidas por 2 horas de almoço, e mais 3 horas de trabalho à tarde (MORE, 2004, p. 57). “Nenhuma refeição é feita sem música e a sobremesa é sempre farta.” (MORE, 2004, p.67). Todos comem a mesma comida em um mesmo salão; apenas aqueles que moram no campo fazem suas refeições em casa por estarem muito afastados uns dos outros. Todos tem direito de frequentar cursos ou palestras públicas, se assim o quiserem (MORE, 2004, p. 57). “Todas as crianças são iniciadas na boa literatura” (MORE, 2004, p. 75) e o Estado estimula homens e mulheres ao estudo.

Em quarto lugar, é possível notar as boas intenções de Rafael em suas propostas de melhorias urbanísticas. “As ruas foram traçadas de maneira a facilitar o trânsito de veículos e proteger do vento. (...) e, por trás de cada fileira de casas, ao longo de todo o seu comprimento, estendem-se amplos jardins” (MORE, 2004, p. 52). O plano geral das cidades foi feito por Utopus, mas coube aos seus sucessores “o cuidado de aperfeiçoar e embelezar sua obra” (MORE, 2004, p.53). Os utopianos preservam tão bem suas construções que raramente precisam construir novos prédios (MORE, 2004, p. 60). Os estrangeiros ao chegarem em cada cidade podem se hospedar gratuitamente em “casas mobiliadas, que lhes são especialmente destinadas” (MORE, 2004, p. 65).

Em quinto e último lugar, Hitlodeu propõe melhorias sanitárias e hospitalares. As cidades utopianas são mais higiênicas do que na Europa do século XVI. Não há matança nem restos de animais em vias públicas, “também não permitem que sejam levados para a cidade imundícies ou rejeitos deteriorados, que podem infectar o ar e

propagar doença” (MORE, 2004, p. 64). Há hospitais para todos, “os doentes aí são tratados com delicadeza e diligência e os melhores médicos os visitam continuamente” (MORE, 2004, p. 65). Devido à essas medidas, a Utopia é, segundo o pensador português, o país com a maior expectativa de vida e com os menores índices de doenças no mundo (MORE, 2004, p. 87).

Todas essas vantagens do país fundado por Utopus coexistem com várias desvantagens. Apesar de ser capaz de identificar problemas na corte e em certos momentos argumentar em favor da liberdade, igualdade e fraternidade para todos, na prática, Hitlodeu não é capaz de promover o bem de modo desinteressado, e acaba colocando o seu próprio bem-estar acima de tudo. Por isso, suas boas intenções frequentemente resultam em opressão ao Outro e conferem a Rafael um *status* de superioridade. O pensador português, entretanto, nem suspeita disso, pois só enxerga a metade virtuosa de si e de sua utopia, ignorando as contradições e o mal inerente a seu próprio pensamento. O esforço acadêmico de compreensão da república de Utopia e do personagem que a descreve, frequentemente também caiu no equívoco de negligenciar os mesmos elementos.

5.2 Dois Pesos e Duas Medidas

Assim como os sifograntes, o pensador português exige dos outros o que não é exigido de si. Ele critica reiteradas vezes os cidadãos europeus de serem ociosos e preguiçosos (ver MORE, 2004, p. 14, 16, 17, 19-20 e 57-59), ao mesmo tempo em que rejeita enfaticamente qualquer oportunidade de trabalho. Rafael crê que os Outros representem o mal que precisa ser combatido, e por isso, deseja reconstruir o mundo à sua própria imagem e semelhança. Caso seus planos se concretizem, contudo, se surpreenderá com o resultado. Sua solução bem intencionada lhe parece perfeita, mas uma república constituída exclusivamente de milhares ou milhões de Rafaéis terá um povo preguiçoso e que se rebelará contra qualquer autoridade que tente impor limites à liberdade individual. É o que Thomas tenta lhe mostrar pouco antes do diálogo ser transformado em monólogo:

“Quanto a mim,” respondi, “não vejo as coisas desse modo. Parece-me que os homens, possivelmente, não poderão viver bem num lugar onde a posse de todas as coisas seja comum. Como pode haver abundância de bens onde os homens param de trabalhar? O desejo de ganho não os estimulará e todos passarão a esperar que outros trabalhem e produzam o que com eles dividirão e, assim, tornar-se-ão preguiçosos. Se um homem é estimulado a produzir algo, mas não pode proteger ou assegurar para si legalmente os resultados daquilo que ganhou, inevitavelmente o que se seguirá não será a desordem e a luta sangrenta, especialmente quando o respeito pela autoridade dos magistrados desaparece? Entendo que a noção de autoridade não pode existir entre homens, que são iguais entre si sob todos os aspectos.” (MORE, 2004, p. 44)

Segundo More, o que incentiva o homem a trabalhar é a necessidade de conseguir o próprio sustento. O nobre é ocioso justamente porque tem garantido até mais do que precisa para sobreviver sem que nenhum esforço seu seja necessário. Se um dos objetivos do governo for combater a ociosidade, tornar todos ricos graças a um decreto real que determina que tudo passará a ser comunitário, como Rafael diz ter ocorrido em Utopia (MORE, 2004, p. 127), apenas dificultaria as coisas, pois extinguiria o principal estímulo para que se produza algo. Segundo More, eliminar o dinheiro e a propriedade poderia trazer vantagens imediatas para a população, mas a médio ou longo prazo, provavelmente geraria um caos ainda maior do que aquele que pretendia inicialmente substituir.

A legislação do país imaginário pretende impedir isso criando, por exemplo, uma obrigação formal de que todos trabalhem seis horas diárias. Embora na prática, nem todos sejam obrigados a trabalhar, Rafael insiste que tais obrigações legais nem seriam necessárias pois o povo utopiano gosta de trabalhar, e até se voluntaria para realizar horas-extras. O problema inerente a essa política pública utopiana, entretanto, é que se o trabalho se torna uma obrigação não-remunerada para com o Estado, ele pode ser revertido tanto em proveito da comunidade como um todo, quanto favorecer exclusivamente aos governantes. O duplo código de ética de Utopia evidencia esse abuso de poder.

O comércio e o lucro estão proibidos para os cidadãos de Utopia, mas não para as relações de seu governo com outros países. O produto do trabalho dos utopianos é vendido para outros países “a preços considerados razoáveis” em troca de mercadorias e de “grande quantidade de ouro e prata. A longa prática que têm desse comércio permitiu-lhes acumular uma quantidade de metais preciosos incrivelmente maior do que se poderia imaginar.” (MORE, 2004, p. 69). Para que tal

comércio internacional seja possível, os utopianos produzem muito mais do que necessitam internamente. Os níveis de produção em Utopia são muito maiores do que nos países europeus do século XVI. Além do que é consumido ao longo do ano, eles ainda precisam armazenar um estoque suficiente para dois anos, exportar uma quantidade não especificada, e doar a pobres estrangeiros o correspondente à sétima parte do que é exportado. O lucro obtido com todo este trabalho extra não é usado para melhorar a qualidade de vida da população mas “sobretudo para contratar mercenários estrangeiros” (MORE, 2004, p. 70) para combater em guerras.

Considerando que qualquer equipamento militar produzido em Utopia não custa nem um centavo ao governo, Ademos não precisa se preocupar com o ditado popular, mencionado no início do livro, que diz: “um rei que quer manter um exército nunca tem dinheiro bastante” (MORE, 2004, p. 35). Com um baixo investimento, o Estado tem chances de obter escravos e indenizações na forma de dinheiro e propriedades “que podem lhes proporcionar generosos rendimentos para sempre. No momento, possuem propriedades desse tipo em muitos países cujo rendimento, ao longo dos anos, tem aumentado, pouco a pouco, de diversas maneiras” (MORE, 2004, p. 111). Não é de se estranhar, portanto, que o país, apesar de declarar pacífico, se envolva até em guerras de terceiros. A ambição imperialista dos governantes de Utopia não tem limites. Apesar de já possuírem uma enorme fortuna decorrente de suas transações internacionais, eles ainda investem em guerras para aumentar ainda mais os seus lucros. Tudo é motivo para que a ilha de Utopia inicie um confronto bélico. O fato de que as batalhas nunca ocorram na ilha revela que quando se sente ameaçada, a república de Utopus realiza ataques preventivos, ou seja, apesar de alegar apenas estar se defendendo, na verdade, o país ataca antes de ter sido realmente atacado. Almino (2004) comenta as outras razões dadas por Rafael para as guerras de Utopia:

Em segundo lugar, há guerras defensivas para proteger o território de nação amiga, se o inimigo a invadiu. O texto de More não faz menção à necessidade de solicitação por parte dos protegidos. Portanto, aparentemente a Utopia pode tomar a decisão sozinha. Em terceiro lugar, os utopienses empreendem guerras “por humanidade” para livrar um povo da servidão e do jugo de um tirano, algo semelhante ao que hoje se tem chamado “intervenção humanitária”. Não há menção de More à necessidade de consulta a esse povo, nem de uma solicitação sua para tal fim. Um quarto tipo de guerra é provocado pela morte ou ferimento injusto de algum cidadão da Utopia, se o que hoje conhecemos como “extradição” dos culpados lhe é negada. (...) Em quinto lugar, há guerras de vingança e

para exercer represálias, quando foram causados prejuízos a nações amigas. As razões podem ser comerciais, financeiras (tais como a falta de um pagamento) ou pilhagem cometida por invasão armada. Há casos relacionados com a interpretação do direito – do que é justo ou injusto na aplicação da lei. Num mundo em que não há a noção de um direito internacional e muito menos a idéia de um direito internacional consensual, as leis nacionais de aplicação internacional podem ser consideradas injustas e sua aplicação pode ser causa para a guerra, sendo que é a própria Utopia quem define a existência ou não dessa injustiça. Finalmente, (...), se julgam no direito de guerrear contra povos que oferecem resistência à sua ocupação de terras inexploradas. Julgam sobre a justiça ou injustiça praticada contra outros, assim como tomam atitudes em nome do interesse alheio. Sabem o que é melhor para os demais. (ALMINO, 2004, p. XIX-XX)

Embora Rafael diga que para os utopianos a guerra aproxima os homens da brutalidade animal, e que deve ser evitada a qualquer preço, na prática, tudo é motivo para que a ilha de Utopia inicie um conflito com outras nações, e, uma vez em guerra, o país não poupa despesas para conseguir dominar seus adversários. “Como o ouro e a prata, são usados somente para a guerra, os gastam sem hesitação, sabendo que, mesmo que esvaziassem o Tesouro, ainda assim, continuariam vivendo nas mesmas condições de bem-estar.” (MORE, 2004, p. 106).

A legislação de Utopia tenta impedir que seu povo seja corrompido pelo dinheiro, mas seus líderes não vêem nada de errado em corromper estrangeiros “comprando” sua colaboração. “Eles sabem que podem, se a quantia for suficiente, comprar até mesmo os soldados inimigos, fazendo com que lutem entre si abertamente ou por meio da traição” (MORE, 2004, p. 70). A república de Utopia incentiva que cidadãos de nações vizinhas matem seus próprios irmãos, se necessário, em troca de dinheiro (MORE, 2004, p.107). E apesar desses homens muitas vezes assegurarem a vitória de Utopia nos campos de batalha, e estarem se arriscando para que os utopianos possam poupar a vida de seus cidadãos, estes últimos não têm a menor consideração para com os primeiros. “Os utopienses não se incomodam com o fato de um grande número desses mercenários serem mortos. Consideram que estariam prestando um serviço à humanidade se a livrassem dessa raça repugnante e viciosa.” (MORE, 2004, p.107). Em todos esses casos, o protagonista de *A Utopia* divide *a priori* o mundo em dois pólos incompatíveis, onde são aplicados dois pesos e duas medidas; o mundo interior ou *Self*, o não-lugar onde reina o sujeito que conhece a perfeição e que deseja transformar o exterior; e o mundo exterior simulado, o lugar imperfeito onde habitam os ignorantes, e que, portanto, deveriam tornarem-se escravos das vontades do sujeito.

Na *República* de Platão, também há um padrão duplo de valores para o Eu e o Outro, para governantes e governados. Assim que Sócrates dá início à composição discursiva da cidade ideal, afirma que irá agir como se contasse uma fábula (PLATÃO, 2012, p. 104)⁹². No entanto, uma de suas primeiras medidas é justamente vigiar os criadores de fábulas⁹³ (PLATÃO, 2012, p. 105). No terceiro livro, encontra-se um exemplo ainda mais claro. Sócrates afirma que os líderes da cidade podem mentir (PLATÃO, 2012, p. 122)⁹⁴ mas que “se o governante surpreender alguém mais proferindo falsidades” irá castigá-lo (PLATÃO, 2012, p.123)⁹⁵. Sócrates também critica o uso do discurso direto pelos poetas, pois essa técnica implica que a narrativa será uma imitação do real, ocultando a presença daquele que escreve e simulando a presença de quem é representado, e, assim, o leitor é induzido a ignorar que os interlocutores do diálogo são derivados da subjetividade do autor (ver *A República*, 393c-d). Contudo, Sócrates é o narrador de *A República*, e o faz precisamente através da reprodução do discurso direto.

Ao se posicionar como contrário à composição de diálogos, Sócrates-personagem está criticando o gesto criativo de Platão que permite que ele ganhe vida – ou ao menos pareça ter vida – diante da imaginação de cada leitor. Algo semelhante ocorre em *Fedro*⁹⁶ quando Sócrates critica a escrita de maneira geral. Tanto More quanto Platão escrevem textos em que o protagonista critica comportamentos associados ao autor; críticas essas que não são contestadas discursivamente em momento algum. Em ambos os casos, criador e criatura possuem opiniões divergentes e são críticos um do outro⁹⁷. Este ponto causa um certo desconforto entre alguns comentadores de *A Utopia*. “Uma vez que More escolhe agir de acordo com uma filosofia pragmática pelos dezesseis anos seguintes, é surpreendente verificar que o repúdio de Hitlodeu a tal filosofia não é

92 *A República*, 376d.

93 *Ibid.*, 377b.

94 *Ibid.*, 389b.

95 *Ibid.*, 389d.

96 *Fedro*, 275a-279c.

97 Ao chamar Platão de “criador” e Sócrates de “criatura”, não estou defendendo a inexistência de um Sócrates histórico, mas apenas afirmando que embora o texto platônico remeta à figura histórica, o que de fato apresenta ao leitor é um Sócrates-personagem de uma ficção, assim como acontece hoje com outras personalidades em romances ou filmes ditos “históricos”.

refutado” (FOX, 1982, p.65). Branham (1985) também não é capaz de explicar por que motivo More dá “uma vantagem retórica” a alguém de quem discorda em aspectos tão cruciais. De acordo com essa perspectiva, o caso de Platão é ainda mais espantoso. More, apesar de silenciar suas críticas ao final do discurso de Rafael no segundo livro, ao menos discorda deste, próximo ao fim do primeiro livro. Platão, por sua vez, está mais do que silencioso em seus textos, está ausente.

More e Platão tiram o foco de si mesmos para dar lugar a personagens relativamente excêntricos. Rafael é literalmente um estrangeiro incomum, e Sócrates, apesar de raramente ter saído de Atenas, também se comporta como tal (BRADATAN, 2014). O mestre de Platão quer distância das coisas relativas ao próprio lugar onde se encontra, alega não falar o dialeto local⁹⁸, e em pelo menos quatro ocasiões – *Teeteto* 149a; *Alcibíades* 106a; *Górgias* 494d; *Fedro* 229c⁹⁹ – Sócrates é chamado de *átopos*, sendo que em *Fedro*, é o próprio filósofo que assim se descreve. Segundo Haddad (2013), o termo *átopos* aparece em vários outros trechos do corpus platônico e significa literalmente “aquilo que não está em seu lugar”, “fora do lugar”, e, por extensão, excêntrico, estranho, insólito, absurdo.

Os personagens [de Platão] que afirmam algo como *átopos* vivem uma situação de não reconhecimento daquilo que está se passando, ou da impossibilidade de entender, de explicar par a si mesmo o que vê e/ou ouve. (...). O não reconhecimento do outro tanto pode se dar por ignorância daquilo que se apresenta, quanto por sua enfática recusa (...) por se saber impossível, absurdo. (HADDAD, 2013, p. 201-3).

Ser *átopos* é, portanto, causar perplexidade no Outro, levando-o a surpreender-se com a imagem daquilo que até então considerava absurdo ou desconhecido¹⁰⁰. Essa é uma das principais características do método socrático, e também das utopias. “Ser *átopos* é crucial para ser um filósofo que diga as coisas diretamente como Sócrates. Há em cada comunidade algo que deve permanecer não-dito, não-nomeado; e a marca que indica pertencimento a tal comunidade é exatamente participar do silêncio geral” (BRADATAN, 2014). Hitlodeu também tem essa sensação de não-pertencimento e também declara abertamente esse desejo

98 Segundo interpretação de WILSON (2007) sobre a *Apologia* 17d-18a.

99 Ver também TOLEDO (2006) e HADDAD (2013)

100 Ver *A República*, 487b-c.

de falar o que pensa sem se preocupar em agradar seus ouvintes¹⁰¹. Sócrates e Hitlodeu não querem calar-se, por isso, afirmam não participar efetivamente das comunidades onde se encontram.

Em *Teeteto*, Sócrates admite que os filósofos são tão ignorantes das questões relativas à vida política da cidade que “sequer sabem onde se situa o tribunal, a sala do senado ou qualquer outro lugar de reunião pública”¹⁰² (PLATÃO, 2007, p. 92); mas em *Górgias*, ele afirma para Cálicles: “Julgo que eu, e mais alguns poucos atenienses – para não dizer apenas eu – sou o único contemporâneo a empreender a verdadeira arte política e a praticá-la”¹⁰³ (PLATÃO, 2011, p. 435). Sócrates, portanto, não defende uma vida puramente contemplativa e de divulgação dos frutos da contemplação. Ele afirma, em trecho deliberadamente desconsiderado por Hitlodeu, que as pessoas justas não são apenas mais inteligentes e mais sábias, mas também as “mais capazes de agir”, e que quanto maior a injustiça maior a inação¹⁰⁴ (PLATÃO, 2012, p. 72). (...) “aqueles que são integralmente maus e completamente injustos são totalmente incapazes de realizar qualquer coisa” (PLATÃO, 2012).

Se Sócrates nada sabe das atividades públicas e nem quer conhecê-las, e mesmo assim, é o único a empreender a “verdadeira arte política”, é porque concebe a ação política em ao menos dois âmbitos distintos. Há um tipo de ação e de política que ele pratica, e outro que ela rejeita. A política de ação em grupos e instituições civis é, para o filósofo, ilusória. Apenas lhe importa uma outra política, normalmente nem mesmo considerada uma forma de “política”: a busca individual pela sabedoria e pela virtude.

[Em *A República*] À medida que o argumento avança, há uma ênfase crescente na analogia entre o Estado justo e a mente do sábio. A hierarquia filósofo-guarda-artesão no Estado justo corresponde à hierarquia razão-vontade-desejo no indivíduo disciplinado. O homem disciplinado é o único homem livre. Ele é livre porque seus desejos caóticos e lascivos são caçados e exterminados, ou então forçados a serem expressos de acordo com os modos prescritos pela ditadura de sua razão. (...) É verdade que o que liberta o indivíduo parece escravizar a sociedade, e que algo muito errado acontece com a liberdade humana quando se toma a analogia entre

101 Ver MORE, 2004, p. 39; e *Górgias*, 521e.

102 *Teeteto*, 173d.

103 *Górgias*, 521d-e.

104 *República* 352b-c.

o indivíduo e a sociedade literalmente. Mas Platão está na verdade argumentando a partir de seu modelo social para o individual, não do indivíduo para a sociedade. (FRYE, 1966, p. 33- 34)

Tanto Hílodeu quanto Sócrates, apesar de seu distanciamento da vida cívica, se importam, em graus diferentes e cada um a seu modo, com o bem-estar da coletividade. Em sua narrativa utópica, Rafael imita Sócrates e imagina como poderia ser a sociedade ideal. A diferença entre eles reside, porém, no fato de que o pai da maiêutica utiliza toda a complexa reflexão que faz sobre a república ideal apenas como uma analogia e uma imagem, para auxiliar seus ouvintes na administração de suas próprias almas:

SÓCRATES: Quanto às honras, ele buscará o mesmo objetivo: aceitará, experimentará de boa vontade aquelas que considerar adequadas a torná-lo melhor, mas evitará, tanto na vida particular como na pública, as que possam destruir nele a ordem estabelecida.

GLAUCO: Mas então, se se puser a preocupar-se com isso, não poderá ocupar-se dos negócios públicos.

SÓCRATES: Não, pelo cão! Ocupar-se-á deles na sua própria cidade, mas não talvez na sua pátria, a não ser que um divino acaso lhe permita isso.

GLAUCO: Compreendo. Tu falas da cidade cujo plano traçamos e que se fundamenta apenas nos nossos discursos, visto que, tanto quanto sei, não existe em parte alguma da Terra.

SÓCRATES: Mas talvez haja um modelo no céu para quem quiser contemplá-lo e, a partir dele, regular o governo da sua alma. Aliás, não importa que essa cidade exista ou tenha de existir um dia: é somente às suas leis, e de nenhuma outra, que o sábio fundamentará a sua conduta. (PLATÃO, 1997, p. 319)¹⁰⁵

Quando perguntado diretamente se o homem deve evitar os negócios públicos, Sócrates responde de forma curiosa. Diz que não se deve evitá-los mas realizá-los em sua própria cidade imaginada – e não na república em que se habita – para, a partir dela, “regular o governo da sua alma”. Isso significa, excetuando-se a ocorrência de “um divino acaso”, ocupar-se apenas de assuntos da vida privada, o que é o contrário do que se imagina quando se lê o início da resposta de Sócrates. Se esse é o sentido da resposta, é preciso compreender porque o filósofo não respondeu de maneira clara e direta: “Sim, deve-se evitar o serviço público”.

Não se trata de uma contradição. Sócrates parece querer mostrar que o cuidado da alma tem relação direta com os negócios públicos, sendo uma forma de ação política. “Regulando o governo de sua alma”, o indivíduo está contribuindo para que sua sociedade se torne melhor. Por isso, ao contrário do que a interpretação

105 *República*, 592a-b.

literal sugeriria, o sábio não conta com o acaso para que o mundo melhore, ele age no único lugar que lhe é próprio: dentro de si, pois como ele havia dito anteriormente: “enquanto o poder político e a filosofia não convergirem num mesmo indivíduo, (...) não terão fim, meu caro Glauco, os males das cidades, nem conforme julgo, os do gênero humano (...)”¹⁰⁶ (PLATÃO, 1997, p. 180). Sem que o indivíduo reconcilie teoria e prática, discurso e ação, os males não terão fim. Também por isso, Sócrates se julga um dos únicos a praticar a verdadeira arte política. O político tradicional quer mudar o exterior, agindo através de leis e instituições, mas deixando sua própria alma intacta. Sócrates, através de sua política da alma, deseja o aprimoramento do comportamento de todos os cidadãos, mas age buscando controlar e melhorar apenas a si.

SÓCRATES: A temperança outra coisa não é que um domínio que se exerce sobre certos prazeres e paixões, como o indica - de uma forma que não considero exagerada - a expressão comum “senhor de si mesmo” e outras semelhantes, que são, por assim dizer, vestígios desta virtude. Não te parece?

GLAUCO: Certamente.

SÓCRATES: Mas a expressão “senhor de si mesmo” não é ridícula? Aquele que é senhor de si mesmo é também, acredito, escravo de si mesmo, e aquele que é escravo, é também senhor, porque ambas as expressões se referem à mesma pessoa.

GLAUCO: Não há dúvida.

SÓCRATES: Esta expressão parece-me querer dizer que existem duas partes na alma humana: uma superior em qualidade e outra inferior; quando a superior comanda a inferior, diz-se que é o homem senhor de si mesmo – o que é, sem dúvida, um elogio; mas quando, devido a uma má educação ou a uma má frequência, a parte superior, que é menor, é dominada pela massa dos elementos que compõem a inferior, censura-se este domínio como vergonhoso e diz-se que o homem em semelhante estado é escravo de si e corrupto.

GLAUCO: Parece-me sensata essa explicação.

SÓCRATES: Atenta agora para a nossa jovem cidade; verás uma dessas condições realizada e dirás que é com razão que se lhe chama senhora de si mesma, admitindo que se deve chamar moderado e senhor de si mesmo a tudo aquilo em que a parte superior comanda a inferior.¹⁰⁷

(PLATÃO, 1997, p. 129)

More e Erasmo também defendem uma “política da alma” mas tentam conciliá-la com a política tradicional. Sócrates, entretanto, associa o poder institucional ao cerceamento da liberdade alheia, e como acredita ser pior cometer uma injustiça do que sofrê-la, prefere ter sua liberdade restrita pelos governantes do

106 *República*, 473d.

107 *A República*, 430e-431b.

que ter qualquer tipo de poder nas mãos.

Se surgisse uma cidade de homens bons, é provável que nela se lutasse para fugir do poder, como agora se luta para obtê-lo, e tornar-se-ia evidente que, na verdade, o governante autêntico não deve visar ao seu próprio interesse, mas ao do governado; de modo que todo homem sensato preferiria ser obrigado por outro do que preocupar-se em obrigar outros.¹⁰⁸ (PLATÃO, 1997, p. 30).

Indubitavelmente, muitos cobiçam o poder por puro egoísmo e ambição. Contudo, a rejeição ao poder só pode ser vista como uma forma de deixar claro que “o governante autêntico não deve visar ao seu próprio interesse, mas ao do governado”, se o poder só puder ser concebido como uma forma de opressão. Se o exercício do poder não for outra coisa senão isso, então, não é mesmo possível reconciliar política de Estado e ética filosófica, e o homem justo será aquele que não governa. O que Sócrates não leva em consideração neste trecho – ao menos não de maneira explícita – é que o exercício do poder também pode ser uma forma de auxílio, e nesse caso, uma cidade de homens bons teria todos os seus cidadãos exercendo o poder através do auxílio mútuo.

Em outro trecho, Sócrates deixa claro que o que faz com que a democracia se transforme em tirania é precisamente a incapacidade das pessoas servirem umas às outras, pois a supervalorização da liberdade plena torna “as almas dos cidadãos tão sensíveis que se alguém atrair para si mesmo o mais ínfimo grau de escravidão, eles se indignam e não podem suportá-lo”¹⁰⁹ (PLATÃO, 2012, p. 355), a ponto de não serem mais capazes de obedecerem “as leis escritas ou não escritas, de modo a se esquivarem de ter qualquer espécie de *senhor*” (PLATÃO, 2012). Em meio ao caos em que se torna a democracia, surge o tirano que, como Utopus, “bane alguns, mata outros e sugere ao povo a abolição das dívidas e a redistribuição da terra”¹¹⁰ (PLATÃO, 2012, p. 356).

Ironicamente, a rejeição de Sócrates a servir às instituições de sua cidade-estado faz com que ele pareça incapaz de “atrair para si mesmo o mais ínfimo grau de escravidão”, fazendo suas palavras voltarem contra si. Assim como Rafael Hitlodeu, ele flexibiliza seu discurso para ter maiores chances de convencer, mas

108 *A República*, 347d.

109 *A República*, 563d.

110 *Ibid.*, 564d.

não faz o mesmo com as suas ações. Não há nada que o faça considerar a hipótese de se tornar um servidor público. A narradora “Loucura” da obra de Erasmo, faz exatamente essa crítica a Sócrates: “(...) descuidou-se esse filósofo do estudo e do conhecimento dos homens, bem como da arte sumamente necessária de se adaptar a eles. Aí tendes, nesse retrato, o que também diz respeito a muitos dos nossos.” (ERASMO, 1988a, p. 35).

O fato de que Platão e More não escreveram tratados, mas diálogos, para expressar suas ideias sobre a sociedade ideal, indica que possivelmente consideravam o estabelecimento de relações entre pensamento e ação, conhecimento e prática, discurso e vida, como muito importantes para esta questão. Em seus textos eles demonstram compreender o valor do pertencimento a uma comunidade e a consequente necessidade de calar-se quando necessário, e de adaptarem suas ideias ao teatro do cotidiano. Aconselha More se referindo aos “negócios públicos e deliberações dos príncipes”: “encarnai vosso personagem da melhor maneira possível e não perturbei o espetáculo” (ERASMO, 1988a, p. 39).

Ambos sabiam que a escrita literária oferece recursos que lhes permitiriam dizer aquilo que provavelmente não seria bem-aceito pelo público, ao mesmo tempo em que mantinham uma aparência de silêncio. Seus discursos e suas vidas parecem guiados por “uma outra filosofia, mais adequada para a ação política; que, como numa peça teatral, toma um fato e o adapta ao drama que se tem nas mãos e o representa com elegância e conveniência” (MORE, 2004, p. 38).

Levando isso em consideração, em *A Utopia*, More procura retomar o projeto platônico segundo três pilares: o pensamento crítico, a reflexão autocrítica, e a prática da virtude; e ao mesmo tempo, parece expandi-lo para abarcar também os deveres do cidadão para com a sua comunidade através da noção de “dever cívico” de Cícero, e da *charitas* cristã. O filósofo e sua república não são retratados nessa famosa obra literária como exclusivamente maus, e muito menos como absolutamente perfeitos, mas como portadores tanto de qualidades quanto defeitos. Sob esse aspecto, More-autor não faz com Rafael o que este faz com os outros. Hitlodeu é implacável com seus contemporâneos, não vendo bondade ou sabedoria em parte alguma, enquanto More sabe evitar o radicalismo, discordando do filósofo em certos aspectos, mas dando-lhe razão em outros.

6 A UTOPIA MORAL DO HUMANISMO CRISTÃO

6.1 *Vita Activa*

Tentando proteger-se da imperfeição do mundo exterior, Hitlodeu se isola em seu mundo interior, onde hipoteticamente abriga a melhor das repúblicas. Para sua infelicidade, é justamente ali que mora o maior dos monstros, capaz de destruir até suas bem intencionadas fantasias: ele próprio. Comenta More na apresentação de uma das cartas de Pico:

Quando uma fera assustadora aparece na cidade, corremos e ficamos felizes em pagar algum dinheiro para vê-la, mas eu receio que se os homens olhassem para si mesmos de modo consciente, veriam que há uma fera monstruosa mais perto de suas casas. Eles deveriam reconhecer conscientemente a si mesmos como essa fera. Deveriam perceber em si mesmos uma infeliz inclinação para diversas paixões bestiais (...). Sejamos, então, cautelosos (...), para não nos embebedarmos nas taças de Circe, ou seja, nas afeições sensuais da carne, para não deformarmos a imagem de Deus em nossas almas – à imagem de quem fomos criados – nos tornando piores do que idólatras. Pois se é odioso a Deus aquele que transforma a imagem de uma fera em Deus, quão mais odioso será aquele que transforma a imagem de Deus em uma fera? (MORE, 1997, p. 364)

No trecho acima, More acrescenta uma ressalva à afirmação bíblica, tão cara aos humanistas, e encontrada em Gênesis 1:26, de que o homem foi feito à imagem e semelhança de Deus. Segundo Thomas, o homem também encontra dentro de si “uma infeliz inclinação para diversas paixões bestiais” que deturpam essa imagem. Algo semelhante ocorre com Rafael e sua imagem da República ideal. Por isso, não apenas o logos e o pathos do que é falado devem ser analisadas cuidadosamente, como também o ethos, o comportamento daquele que diz.

A Utopia não é um livro apenas sobre a república ideal mas também sobre a filosofia de vida ideal, ou seja, sobre como o homem deve viver. Um e outro estão intimamente relacionados. A perfeição ou imperfeição do cidadão, respectivamente, beneficiará ou prejudicará a comunidade a qual ele pertence. O mesmo pode ser dito sobre a perfeição ou imperfeição da sociedade e sua influência sobre o indivíduo. Nessa obra discute-se, portanto, a seguinte aporia: “(...) os Estados não podem atingir sua melhor condição até que os governantes se tornem homens bons;

mas estes, não se tornarão bons até que os Estados estejam em sua melhor condição” (HANKINS, 1996, p. 139). Estados imperfeitos geram cidadãos e governantes imperfeitos, e vice-versa. A grande questão está em saber se é possível romper esse círculo vicioso. Os indivíduos seriam capazes de aprimorarem-se para melhorar a sociedade? Ou seria mais viável aprimorar a sociedade para melhorar os indivíduos? Dito de outro modo: Dever-se-ia respeitar o livre-arbítrio de cada cidadão, ou seria melhor impor a todos o remédio amargo que supostamente garantirá a saúde da república? Humanistas cristãos e filósofos neoplatônicos renascentistas desejavam que o homem aproveitasse melhor suas potencialidades e que a sociedade se tornasse justa, e por isso, tentavam responder a essas perguntas.

O discurso de Hittoldeu à primeira vista parece indicar que a eliminação do dinheiro e da propriedade privada por si sós seriam capazes de mudar a natureza humana para melhor, mas não é exatamente isso que se verifica em Utopia. Seus habitantes ainda se envolvem em crimes e guerras, por exemplo. Da época de Utopus à de Ademos, séculos se passaram, mas o governo utopiano continua precisando manter suas inúmeras regras e punições para garantir que o comportamento de seus cidadãos não fuja do controle.

O filósofo do direito Herbert Hart (1988) argumenta que as regras existem nas sociedades para contornar dois tipos de limitações: a escassez das coisas materiais; e o altruísmo limitado das pessoas. Assim como a condição material do mundo, a condição moral humana também é intermediária, e isso torna possível a criação de leis:

Mas se os homens não são demônios, também não são anjos; e o fato de que se encontram entre esses dois extremos é algo que faz como que um sistema de tolerância mútua se torne tanto possível quanto necessário. Com anjos, nunca tentados a prejudicar a outrem, regras exigindo tolerância seriam desnecessárias. Com demônios preparados para destruir, indiferentes ao custo disso a si mesmos, tais regras seriam impossíveis. (HART, 1988, p. 191)

Hume em sua *Investigação sobre os Princípios Morais* afirma algo semelhante quando diz que “a ideia de justiça não tem razão de ser em sociedades onde não há escassez ou em sociedades constituídas integralmente de anjos ou de demônios” (apud AVILÉS, 2001, p. 231). Pode-se imaginar, portanto, três sociedades hipotéticas onde o conceito de justiça, tal como é normalmente concebido, se

tornaria inútil: a) aquela em que o bem fosse ausente e o mal reinasse absoluto, b) aquela em que o mal fosse ausente e o bem reinasse absoluto, c) aquela onde tudo é ilimitado e, logo, não há escassez. A primeira sociedade imaginada é distópica, enquanto as duas últimas são utópicas. Conseqüentemente, o conceito de justiça pode tornar-se vazio de duas formas opostas; primeiro, em uma situação em que ele é impossível por causa do mal excessivo (distopia); e em segundo lugar, em um contexto em que ele é desnecessário, seja por causa do infinito altruísmo dos cidadãos, ou pelo suprimento infinito de coisas materiais (utopia). Esses exemplos ilustram os dois problemas básicos das sociedades humanas: a finitude dos recursos, e a imperfeição moral humana.

As narrativas utópicas e distópicas tentam solucionar esses problemas, se aproximando, respectivamente, daquelas três sociedades hipotéticas mencionadas acima. Em *A Utopia*, Rafael altera as regras que regem as relações dos homens com as coisas, de modo a criar a ilusão de que os recursos naturais e humanos são infinitos. O caminho utópico que Hitlodeu deliberadamente evita, por conseguinte, é aquele onde o homem admite as suas limitações e do meio onde vive, e tenta compensá-las através do altruísmo. O debate entre o humanismo cristão de More e o neoplatonismo de Hitlodeu se traduz aqui no dilema entre priorizar a transformação material ou moral do mundo.

Rafael acredita possuir a fórmula que solucionará todos os problemas do mundo direta e instantaneamente: a abolição do dinheiro e da propriedade, mas as boas intenções de Hitlodeu se perdem em meio a sua indisposição para agir em favor da coletividade. Em *Utopia* as condições de vida são tão perfeitas que a caridade, isto é, a preocupação com o bem-estar do outro, se torna desnecessária, pois lá “ninguém receia que lhe falte o necessário” (MORE, 2004, p. 127). O sonho de Rafael é que os problemas sociais se resolvam por decreto, sem a necessidade da intervenção individual. Tal solução funcionaria por si só, independentemente do contexto e do fator humano:

Quão longe estão da felicidade reinante na República da Utopia, que aboliu não apenas o dinheiro mas, com ele, a ganância! Que massa de problemas foram erradicados apenas com uma medida! Quantos crimes não foram eliminados pela raiz! Todos sabem que se o dinheiro fosse abolido, a fraude, o roubo, as brigas, a sedição, o assassinato, as traições e todo o tipo de crime que a força pode punir mas não consegue prevenir, desapareceriam. Se o dinheiro desaparecesse, também desapareceriam o medo, a ansiedade, a

angústia, o trabalho estafante e as noites sem dormir. Mesmo a pobreza, que parece precisar de dinheiro mais do que qualquer outra coisa, se esvaneceria completamente se o dinheiro fosse abolido. (MORE, 2004, p. 129)

De acordo com essa perspectiva, as massas, diferentemente dos filósofos, não podem contribuir para o bem da república, e, por isso, faz-se necessária uma solução universal para os problemas sociais, uma mudança institucional, algo exterior que faça pelo homem o que ele não é capaz de fazer por si mesmo. Nessa linha argumentativa, Rafael pressupõe haver dois tipos de homens: o super-homem com um potencial infinito, ou seja, ele mesmo; e o homem comum, tido como um obstáculo à perfeição coletiva. O primeiro deve determinar o rumo da vida dos homens da segunda categoria. Contudo, uma vez que a massa de homens comuns, devido a sua “ignorância”, não dará ao filósofo todo o poder que este gostaria de possuir para executar seus planos, Rafael responsabilizará o povo pela manutenção das injustiças, e ocultará que ele mesmo não quer intervir em favor de ninguém.

Colocando-se em um nível acima dos demais, Rafael não quer participar da vida em sociedade, e quando o faz provisoriamente, conversando com Giles e More, demonstra que não sabe dialogar, recusando-se a dar um lugar ativo a seus interlocutores. Todos aqueles que estão na corte, e portanto, se submetem ao poder do rei são, em sua opinião, escravos ignorantes. Para ele, apenas uma vida desterritorializada, através da qual possa visitar as cidades sem fazer parte delas como cidadão – i.e., sem deveres e obrigações – lhe dará a chance de ser livre. As comunidades humanas, quaisquer que sejam, possuem sempre suas próprias hierarquias de poder, nas quais o filósofo jamais estaria no topo. O lugar, ou seja, o espaço habitado, é visto pelo pensador português como sinônimo de opressão. A vida em sociedade impediria o homem de ser ele mesmo, e por isso, só lhe resta ser um eterno estrangeiro, presente mas ao mesmo tempo ausente, sem desenvolver nunca vínculos duradouros com outros seres humanos.

Mesmo em seu país imaginado Hitlodeu é incapaz de ter amigos. O filósofo admirador da ilha de Utopia não admite que o convívio com outras pessoas seja necessário em sua vida, embora todo o diálogo seja simplesmente sua tentativa de conseguir a aprovação e a estima de dois estranhos, More e Giles. Rafael encara seus familiares e amigos como um fardo do qual se livrou ao doar-lhes tudo o que tinha. Com esse gesto, crê ter cumprido o seu dever familiar e fraterno, e,

consequentemente, não se preocupará com aquelas pessoas, e nem eles poderão esperar ou exigir-lhe mais nada.

“Quanto aos meus parentes e amigos,” respondeu Rafael, “não tenho a menor preocupação. Creio não ter cumprido mal meu dever a esse respeito. Enquanto a maioria dos homens abandona seus bens somente quando já está velha e doente e, ainda assim, o faz bem contra a vontade, quando já não os pode guardar por mais tempo, eu, na minha mocidade, estando ainda cheio de vida e saúde, distribuí meus bens entre parentes e amigos; e suponho que podem dar-se por satisfeitos com esta liberalidade de minha parte, e que não esperem que eu me tome, por motivo deles, escravo de um rei, qualquer que seja ele”. (MORE, 2004, p. 9)

Graças ao fato de que Rafael abre mão de todas as suas posses, e nem por isso deixa de ter os defeitos que vê nos outros, More demonstra que Hitlodeu se equivoca ao eleger o dinheiro e a propriedade privada como as origens do mal do mundo. Rafael se equivoca também a respeito de outro de seus bodes expiatórios não-humanos mencionado a pouco: o lugar das interações sociais. Segundo o seu discurso, estar em sociedade só possui desvantagens. Ali, a liberdade é limitada, e a ação política não é apenas inútil, é também o caminho mais curto para tornar-se semelhante àqueles a quem critica (ver MORE, 2004, p. 39). Fazer o que é bom e justo, sob esta ótica, significa afastar-se dos agrupamentos humanos. More parece mostrar, no entanto, que esta perspectiva é bastante radical, e que o filósofo equivoca-se por, de modo autocomplacente, atribuir a fonte do mal integralmente ao que lhe é exterior, isentando-se de qualquer responsabilidade.

Ao longo de toda a obra, o isolamento na vida contemplativa constrói uma barreira que impede que o sujeito, Rafael, identifique em si qualquer semelhança com o objeto criticado. Seus interlocutores apontam as contradições em seu discurso, mas a mente de Hitlodeu não está suficientemente presente no lugar da interação social para ser capaz de dar-lhes ouvidos. Ao eliminar o espaço do Outro em sua vida, Hitlodeu recusa o único remédio que poderia minimizar sua soberba: as interações sociais. Elas dão ao sujeito a oportunidade de combater a própria ignorância e orgulho, se abrindo para considerar a possibilidade de equívoco das próprias opiniões, de acerto das opiniões contrárias, bem como da existência de consequências indesejadas das próprias ações. Por conseguinte, se por um lado, a vida em comunidade pode influenciar o indivíduo negativamente, por outro, é válido pensar que tal influência possa ser positiva, caso a presença de outros seres

humanos seja vista, por exemplo, como um meio para que o sujeito tome consciência de sua própria falibilidade, tornando-se assim, um pouco menos imperfeito.

O contato com o Outro também é importante por outro motivo. Onde houver alguém em dificuldade também haverá uma oportunidade de auxílio. “A natureza convida os homens a ajudarem-se mutuamente” (MORE, 2004, p. 79); “[os utopianos] estão persuadidos que só uma vida ativa e a prática da caridade para com o próximo lhes valerão a felicidade depois da morte” (MORE, 2004, p. 118), diz Rafael como um rapsôdo ou um poeta inspirado pelos deuses (ver *Íon* em PLATÃO, 2011a) sem ter total consciência do sentido das palavras que saem da sua boca. Ao colocar essas falas no discurso de Rafael, tão distantes de sua prática, More chama a atenção para a hipocrisia de Rafael, que fala no bem sem, no entanto, realizá-lo na prática.

Era público e notório que na Europa os ricos viviam rodeados de miseráveis, e por isso, os humanistas cristãos acreditavam que os males sociais só seriam resolvidos com o sacrifício do orgulho e egoísmo de cada cidadão através da caridade, i.e., da ação em favor do bem-estar do próximo; exatamente aquilo que Rafael quer evitar. Dessa forma, o cidadão não precisaria ser a causa da imperfeição da comunidade; ele teria também a alternativa de tornar-se um instrumento para aprimorá-la.

Surpreendentemente, a corte – e não a ilha de Utopia – é tida, do ponto de vista do servidor de Henrique VIII, como o local ideal para aquele que quer desenvolver a si e a seu país, desde que saiba jogar segundo as regras do jogo político. Lembremos que o território descrito por Rafael, antes de se tornar a ilha de Utopia era a península de Abraxa, cujo nome representa o mais alto dos 365 céus descritos pelo grego Basilides no século II (DUNCOMBE, 2012). A utopia moral de Thomas More nada mais é do que o inverso das utopias de Hitlodeu. Sobre isso, há um ponto crucial do texto:

[Diz More] Qualquer que seja a peça representada, encarnai vosso personagem da melhor maneira possível e não perturbei o espetáculo, simplesmente porque, eventualmente, venha a surgir em vossa memória algum trecho de outra obra que julgais mais interessante. Nos negócios públicos, nas deliberações dos príncipes, é a mesma coisa. Se não podeis extirpar pela raiz as más idéias; se não podeis corrigir males longamente praticados, tão completamente quanto julgais necessário; não é razão para desinteressardes pela nau do Estado e abandoná-la à tempestade,

alegando ser impossível dominar o vento. Não se pode, arrogantemente, usar uma linguagem insólita e desconcertante diante de pessoas com opiniões contrárias e insuscetíveis de serem convencidas. É preciso tomar um caminho indireto e manejar a situação com tato e sensibilidade e as coisas más que não puderem ser transformadas em boas, ao menos torná-las menos más, na medida das possibilidades. É impossível tornar boas todas as instituições a menos que tornemos bons todos os homens, fato que não tenho expectativa de que venha a ocorrer tão cedo. (MORE, 2004, p. 38-39)

Thomas More se utiliza da metáfora do teatro para representar um modo indireto de ação na política, isto é, o agir retórico, que conhece bem, afinal, havia sido enviado à Flandres justamente para resolver uma questão diplomática. Mas essa metáfora também serve de orientação e aviso para que o leitor não se deixe enganar pelas aparências. Como bom advogado, More “conhece o teatro em que atua, e na peça que deve representar, desempenha seu papel com decência e harmonia”. Sua explicação é bastante clara: no propósito de convencer, mais vale ficar em segundo plano, e até limitar-se ao papel de um personagem mudo, do que estragar o espetáculo. Por isso, More tem tão poucas falas em *A Utopia*. Como Próspero em “A Tempestade”, ele escreve a peça em que atua e por isso, controla os personagens ao seu redor. Ao contrário dos espíritos da ilha de Próspero, no entanto, Hitlodeu não sabe que é um fantoche nas mãos de seu criador. O leitor não pode descartar este fato, ou será enganado por um truque de mágica, mesmo após o aviso do ilusionista. Hitlodeu é quem parece dominar o livro, mas é More quem detém a palavra final.

Thomas More quer que as instituições se tornem boas, no entanto, acredita que, como são feitas de homens, enquanto estes cultivarem os mesmos valores equivocados, as sociedades continuarão corrompidas independentemente de quaisquer reformas cosméticas. Abolir o dinheiro, ou mesmo proibir ou obrigar quaisquer comportamentos dos cidadãos, serão medidas pouco eficazes porque não resolverão o verdadeiro problema de como incentivar o homem a buscar o bom e o justo espontaneamente, quando isto muitas vezes significa o “sacrifício do bem estar pessoal”. Diz ele: “É impossível tornar boas todas as instituições a menos que tornemos bons todos os homens, fato que não tenho expectativa de que venha a ocorrer tão cedo”. A luta pela perfeição não poderá ser travada em termos absolutos, como tenta Rafael, pois satisfazer-se apenas com uma meta impossível gera paralisia e ilusão, tanto no Estado, quanto no indivíduo.

More, conseqüentemente, não considera a perfeição absoluta como um objetivo viável – pois, como reforça em outros textos, ela seria exclusiva de Deus (MORE, 1981) – mas não acha que o homem deva simplesmente conformar-se com a imperfeição pessoal ou de sua sociedade, pelo contrário. Assim como o vento de uma tempestade impele o marinheiro a trabalhar mais intensamente com as cordas e velas de sua embarcação, esses defeitos devem motivar o servidor a dedicar-se ainda mais para pelo menos diminuir seus danos. “(...) se não podeis corrigir males longamente praticados, tão completamente quanto julgais necessário; não é razão para desinteressardes pela nau do Estado e abandoná-la à tempestade, alegando ser impossível dominar o vento” (MORE, 2004, p. 39). Os Estados não serão bons enquanto não receberem a ajuda dos cidadãos, e os cidadãos não serão verdadeiramente bons enquanto não ajudarem os Estados a qual pertencem. More, em seu breve discurso, faz lembrar Marco Túlio Cícero que dizia que as virtudes, “além da reflexão e do estudo pedem um ato prático, e só com o exercício bem ordenado e bem entendido das nossas ações conservaremos a qualidade de homens honrados” (CÍCERO, [19--], p.47).

6.2 O DEVER CICERONIANO

Há no mínimo cinquenta anos, pesquisadores vêm apontando a importância de Cícero em *A Utopia* e no pensamento de More e Erasmo como um todo (ver WEGEMER, 1990). Este precursor do Humanismo, em seu livro sobre o dever, *De Officiis*, assim como More em *A Utopia*, defendia a incompletude da vida puramente contemplativa, e a necessidade do trabalho em favor da causa pública. Em um de seus vários trechos sobre o tema, escreve o famoso orador romano: “(..) o principal mérito da virtude consiste nas ações, ainda que estas, de quando em quando possam ser interrompidas para dar lugar aos estudos” (CÍCERO, [19--], p.51).

Segundo Cícero, há dois importantes princípios de justiça: o primeiro é abster-se do mal, e, o segundo, fazer o bem. Com base nisso, constrói sua crítica da vida contemplativa dizendo que Platão louva os filósofos como sendo homens justos “porque se exercitam no descobrimento da verdade, desprezando e rejeitando o que

a maior parte dos homens cobiça com excessivo desejo” (CÍCERO, [19--], p. 65), no entanto, eles não são verdadeiramente justos segundo os critérios ciceronianos pois cumprem apenas uma das duas leis da justiça, “visto que, ocupados em seus estudos, deixam no desamparo aqueles a quem têm o dever de dar socorro” (CÍCERO, [19--]). O filósofo que evita os cargos públicos, mesmo que seja alguém “nobilíssimo e de primeira ordem”, deve ser considerado um preguiçoso e egoísta, a não ser que apresente sérios problemas de saúde, ou um talento incomum que justifique sua dedicação exclusiva aos estudos:

Houve e há, muitos que, para viverem neste mesmo sossêgo, de que estou falando, não quiseram nunca entrar em cargos públicos, escolhendo antes, o retiro. Neste número, encontram-se os filósofos nobilíssimos e da primeira ordem, bem como grandes varões, e severos, que não podendo suportar os costumes do povo, e dos grandes, fugiram da cidade para o campo, ocupados com gosto no governo de suas fazendas. Estes se propuseram os mesmos fins que alguns soberanos, isto é, não terem necessidade de coisa alguma, não estarem sujeitos a ninguém, servirem-se de inteira liberdade para poderem viver a seu gosto. (...) digo somente que a vida retirada é mais fácil, e segura, causando menos peso e incômodo aos mais; e que a vida daqueles que têm parte na República, meditando e fazendo coisas grandes é mais útil ao Estado, e traz consigo maior autoridade e prestígio. O que entendido, quiçá merecem desculpa algumas pessoas de grandes talentos, se, fugindo de empregos públicos, se entregaram exclusivamente aos estudos. E também não é justo condenar aqueles que por falta de saúde, ou por qualquer outro motivo imperioso, se retiram da República, deixando a outros a administração e a glória que daí resulta. Todavia, os que não têm nenhum destes motivos, não aceitando governos, lugares públicos, nem outros ofícios, que a maior parte dos homens tem em grande conta, quanto a mim, não se livram de culpa” (CÍCERO, [19--], p. 126 e 131)

Há diversos pontos de *De Officiis* que ecoam em *A Utopia*. Cícero, por exemplo, critica pessoas que “entrelaçam palavras gregas no discurso, fazendo-se alvo da justa zombaria dos ouvintes” (CÍCERO, [19--], p. 193). Ao contrário do pensador português da obra de More, os seguidores de Cícero nunca falarão “tanto como quem, tomando posse do assunto, quer excluir os demais. Cada um deve ter a sua parte na conversação e o direito de falar, quando lhe toca, ou pertence.” (CÍCERO, [19--], p. 225). O princípio moral, que More tenta ensinar sem sucesso a Rafael, de diminuir o mal quando não for possível realizar o bem, se assemelha a uma paráfrase da seguinte orientação de Cícero “(...)esforçar-nos-emos por cumprir as nossas obrigações o menos imperfeitamente possível, se não pudermos realmente ser perfeitos” (CÍCERO, [19--], p. 194). Ideia próxima se encontra também em Erasmo (1988b) que argumenta que a tarefa de incentivar as pessoas a se

tornarem melhores é dos estudiosos e eclesiásticos, enquanto cabe aos reis e seus servidores mais diminuir o mal na sociedade do que propriamente aumentar o bem (ver p. 81).

Além disso, o exemplo dado por More, citando uma comédia de Plauto, para ilustrar que cada circunstância cria suas próprias regras do que o sujeito deve ou não dizer, parece ser uma versão de um exemplo dado por Cícero envolvendo uma comédia de Sófocles (ver CÍCERO, [19--], p. 241). Por fim, em sintonia com a ideia dos humanistas cristãos de que tudo é duplo, Cícero acredita em uma teoria dualista da natureza humana, em que cada pessoa é constituída por sua razão e por sua personalidade: “Devemos considerar, ainda, que a natureza nos revestiu, por assim dizer, de duas pessoas: uma é a mesma em todos, porque participamos da razão, (...) outra é própria singularmente de cada indivíduo”. (CÍCERO, [19--], p. 186); acrescentando que nos apresentamos como outras duas pessoas, “uma a que nos obrigam as circunstâncias ou algum acidente; outra, que tomamos por nossa deliberação” (CÍCERO, [19--], p. 199).

Em *Da República*, seu próprio livro sobre a melhor das repúblicas, Cícero (1985), assim como More, primeiro combate “as dúvidas e desânimos que nos afastam dos negócios públicos” (p. 8). Afirma que “o homem veemente prefere, embora seja chamado de louco e a necessidade não o obrigue, arrostar as tempestades públicas entre suas ondas, até sucumbir decrépito, a viver no ócio prazenteiro e na tranqüilidade.” (CÍCERO, [19--], p. 6). Nessa frase há vários elementos que dialogam com *A Utopia*. A referência à ondas e tempestades simbolizando as dificuldades da vida pública também é feita explicitamente por More, e Hitlodeu é o marinheiro que não quer enfrentar esse mar revoltoso. Tanto Thomas quanto Rafael também criticam a ociosidade, mas apenas More pode fazê-lo sem ser hipócrita. Ambos também são loucos, de acordo com a etimologia de seus nomes. More é louco por querer manter a coerência entre sua teoria e sua prática, bem como por trabalhar para um rei; Rafael, é louco por não fazê-lo.

Ainda em *Da República* vemos Cipião e Teberão com duas opiniões divergentes sobre Sócrates e os astrônomos. Teberão acha que Sócrates não se oporia à astronomia¹¹¹ pois gostava de todas as áreas do conhecimento assim como

111 Em *A República*, o próprio Sócrates compara o filósofo ao “verdadeiro marinheiro” cujo conhecimento sobre as estrelas lhe possibilita saber para onde vai, mas que é visto por pessoas

Pitágoras, e, conseqüentemente, se estivesse entre eles, se interessaria em discutir um boato que estava causando perplexidade na comunidade local: a suposta aparição de um segundo sol. Cipião, o africano, interpreta a questão de outro modo. Segundo crê, a presença do estudioso dos fenômenos celestes é agradável ou interessante mas não acha que ele apresente um conhecimento confiável, “não posso assentir no que ele [o astrônomo] afirma como se visse e tocasse coisas das, quais apenas podemos formar vagas hipóteses” (CÍCERO, 1985, p.9). O africano aponta então Sócrates como sendo mais sábio do que o astrônomo, pois ele sabia evitar “coisas superiores à razão humana, ou talvez indiferentes à vida do homem” (CÍCERO, 1985).

Onde Teberão vê semelhança entre Sócrates e o astrônomo, Cipião vê diferença. Fica implícito aqui, que, na interpretação do africano, Sócrates também imagina coisas, mas quando o faz, não deixar de declará-las como meras hipóteses ou mitos, enquanto o astrônomo se engana acreditando possuir em sua imaginação um conhecimento irrefutável. Além disso, ao contrário do astrônomo, o filósofo não se dedica a questões que sejam “indiferentes à vida do homem”.

Seguindo essa linha de raciocínio, Lélío, um dos personagens do diálogo, muda os rumos da conversação ao argumentar que o segundo sol é provavelmente um fenômeno impossível, e mesmo se existisse, não valeria à pena debater sobre o assunto, porque “somos incapazes de compreender esses mistérios, e, se chegássemos a compreendê-los, não seríamos nem melhores nem mais felizes”(CÍCERO, 1985, p. 13). As descobertas teóricas do intelecto não tornam os homens “nem melhores nem mais felizes”. Já as questões relativas à república estão ao alcance da compreensão humana, e, se ações forem tomadas, tal discussão pode afetar positivamente o bem-estar dos cidadãos. Neste momento, os participantes abandonam “o segundo sol” para falar sobre como melhorar a República, e Cipião defenderá que os problemas da República se encontram na alma dos cidadãos, e não nas instituições. “Nossos vícios, e não outra causa, fizeram que, conservando o nome de República, a tenhamos perdido por completo” (CÍCERO, 1985, p.41). Assim como More, Cipião – e por extensão, Cícero – aprova a política socrática “da alma”, embora enfatize a necessidade não apenas do autodomínio, como pretendia Sócrates, mas também de agir efetivamente em favor

do bem-estar alheio.

Os respectivos textos de Platão, More e Cícero sobre visões de repúblicas ideais passam gradualmente dos problemas materiais para as questões espirituais. A República de Platão termina com um mito sobre a imortalidade da alma, Cícero conclui seu texto com a narrativa de um sonho de Cipião sobre o mesmo tema, e em *A Utopia* o último tema a ser tratado por Hitlodeu é a religião dos utopianos, que envolve, entre outras coisas, a crença “que os mortos (...) são testemunhas dos atos e palavras [dos vivos]” e têm “a liberdade de ir onde lhes apraz” (MORE, 2004, p. 118-119).

Em *Da República*, Cipião tem um comovente sonho em que encontra seu pai, já falecido. Do lugar privilegiado onde se encontram podem vislumbrar a Terra de tão longe que ela parece um ponto. “Aqueles globos estrelados superavam a Terra imensamente em magnitude. Nossa morada terrestre me fez sentir vergonha, por sua pequenez, do nosso império, que ocupava no espaço ilimitado um ponto apenas perceptível” (CICERO, 1985, p. 43). O pai de Cipião dá uma lição de humildade ao filho, para que ele não se deslumbrasse com as glórias e os conhecimentos terrenos, “não podeis contemplar o Sol de frente, sem que seu esplendor deslumbre vossa vista” (CICERO, 1985, p. 44).

Quando, por fim, consegui secar os olhos e recobrei a fala, exclamei:

- Dizei-me, oh melhor e mais santo dos pais: se é esta a vida, conforme assegura Africano, porque é a Terra minha morada e a vosso lado não me é lícito ir ?

- Não será assim, - respondeu, - quando Deus, cujo templo é tudo o que tua vista alcança, te livrar da escravidão do corpo e abrir para ti esta morada celeste. Porque os homens foram gerados com uma lei que hão de cumprir: a de cuidar daquele globo que vês no meio deste templo e que se chama Terra; foi, sob essa condição que sua alma foi tirada destes fogos eternos que chamais de astros e constelações móveis; animadas por inteligências divinas, os círculos e órbitas dessas esferas percorrem-nas com incrível celeridade. Eis porque tu, Públio, e todos os homens piedosos estais sujeitos à tirania do corpo, sem poderdes abandonar o sítio que vos foi indicado, nem deixar a vida sem serdes desertores da tarefa indicada por Deus. Assim, Cipião, como teu avô, e eu, que te gerei, cultiva em tua alma a justiça e a piedade, que devem ser grandes para com os parentes e os amigos, e mais sagradas ainda para com a pátria. Esse e não outro é o caminho das mansões celestiais, em que os que já viveram, livres de todo laço e ligação, vêm girar os mundos e passar os séculos num eterno dia sem crepúsculo. (...) . Exercita [a alma imortal], pois, nas coisas melhores, e fica sabendo que nada há de melhor do que o que tende a assegurar o bem-estar da pátria; o espírito agitado e exercitado nessas coisas, voará veloz para este santuário, que deve ser e foi sua residência, e ainda virá mais depressa se, em sublimes meditações, contemplando o bom e o belo, romper a prisão material que o prende. (CICERO, 1985, p. 45-46)

Tomando conhecimento de que aqueles que morreram estão “vivos” e têm a liberdade de visitar e conhecer não apenas o que está na Terra, mas também o que está fora dela, Cipião quer saber porque mortos e vivos têm vidas tão distintas, e porque ele precisa continuar em um lugar tão limitado e imperfeito agora que conhece o que há além da condição humana Terrena. Como o astrônomo que “investiga o que acha nas alturas, descuidando talvez do que se encontra sob seus próprios pés” (CICERO, 1985, p.12), Cipião descobre na prática que nem sempre é fácil aceitar os limites humanos, como disse acreditar que Sócrates fazia. Seu pai lhe responde dizendo que os vivos foram enviados com a missão de “cuidar daquele globo (...) que se chama Terra” e, para isso, precisam se submeter escravidão e tirania do corpo, ou do contrário serão desertores. Para conquistar o direito de habitar “as mansões celestiais” não basta morrer, é preciso ter cumprido o dever de “cultivar a justiça e a piedade, que devem ser grandes para com os parentes e os amigos, e mais sagradas ainda para com a pátria”.

Quando visita mentalmente sua utopia, assim como Hitlodeu, Cipião se depara com um desejo de fugir da realidade e não mais retornar; mas sua utopia é narrada como um sonho, enquanto Rafael descreve seus sonhos tentando fazê-los passar por realidade. A função da utopia para Cipião é servir de consolo para a “tirania do corpo”, que impede os vivos de realmente terem “a liberdade de ir onde lhes apraz”, ao contrário dos mortos, como também acreditam os utopianos. Já Rafael apresenta a sua utopia como justificativa para sua revolta contra a expectativa social de que ele precisa estabelecer vínculos mais profundos com outros seres humanos, e com um Estado em particular, por um período de tempo mais longo.

Logo no início de *A Utopia* Hitlodeu havia dito que não se tornaria escravo de nenhum rei. Ao que Peter Giles responde: “mas não era meu pensamento que devêsseis ser o escravo de um monarca; tratava se apenas de servi-lo.’ ‘Entre servidão e serviço’, retorquiu Rafael, ‘a diferença é de uma sílaba apenas” (MORE, 2004, p.9). O filósofo português considera a impossibilidade de, utilizando os termos de Cipião, “abandonar o sítio que [lhe] foi indicado”, como uma escravidão, mas se ele pode evitar a escravidão das cortes, não pode evitar a “escravidão do corpo”. Rafael diz ser um navegador que deu a volta ao mundo, mas as contradições de sua narrativa revelam que só o fez em sua imaginação. Sua mente pode estar em

qualquer não-lugar, em qualquer utopia, mas seu corpo sempre estará em um local específico. Sua adoração pela liberdade, e sua teimosia de não se submeter às limitações do que é local e transitório são, portanto, inúteis e prejudiciais.

Para More e Cipião, de modo paradoxal, para superar a condição humana é preciso se submeter às limitações dessa condição. Cipião sabe que para não repetir os erros que identifica nos outros, precisa estar disposto a criticar ao seu próprio discurso e comportamento: “(...) se as doutrinas políticas dos mais esclarecidos escritores gregos não me satisfazem completamente, tão pouco me atrevo a ter preferência pelas minhas próprias idéias” (CICERO, 1985, p. 13). Há contradições que precisam ser aceitas e vivenciadas, e outras que precisam ser combatidas. Hitlodeu e os filósofos que ele representa confundem as primeiras com as segundas.

Em *A Utopia*, More diz que, por generosidade, valeria a pena dedicar-se aos negócios públicos “mesmo ao preço do sacrifício de vosso bem estar pessoal” (MORE, 2004, p.10). A ideia de servir “ao Estado e aos homens”, porém, é inaceitável para Hitlodeu. Cuidar diariamente de interesses que não os seus, é algo que repugna e que o tornaria infeliz ((MORE, 2004). Em realidade, o personagem português parece sonhar como dia em que terá escravos dispostos a realizar seus desejos, e, destarte, coloca seus súditos imaginários a servir a seus interesses de bom grado. Na ilha de Utopia há quem se voluntarie a ser literalmente subjugado pela escravidão (ver MORE, 2004, p. 92); e outros que, apesar de preservarem a condição de homens livres querem se comportar como escravos:

Estão persuadidos que só uma vida ativa e a prática da caridade para com o próximo lhes valerão a felicidade depois da morte. Por isso uns cuidam dos doentes; outros se ocupam da reconstrução das estradas, limpam os canais, consertam as pontes, furam o solo para extrair areia ou pedra de construção, cortam e picam árvores, transportam madeira para as cidades, as colheitas e outros víveres, em carros puxados por dois bois. Põem-se à disposição, não somente do Estado, mas também de particulares, e servem-nos, menos como empregados do que como escravos. Porque todos os trabalhos penosos, árduos, sujos, que, em razão da fadiga, do tédio ou do nojo que provocam, repugnam à maioria dos homens, eles se encarregam de fazer, de bom grado e alegremente. Eles dão folga aos outros, penam e trabalham incessantemente, sem jamais se queixarem, nem censurar o que os outros fazem, sem tirar nenhuma vantagem dessa maneira de viver. Quanto mais se nivelam ao escravo mais se elevam na estima pública. (MORE, 2004, p. 118)

More-autor é como estes escravos voluntários da causa pública, não apenas em benefício da “comunidade imaginada” que é o Estado, mas também em favor dos

indivíduos que faziam parte de sua comunidade local em Londres. Um de seus primeiros biógrafos, escreveu em 1558 que:

Sua caridade era quase sem limite (...). Distribuía esmolas (...); costumava ir às travessas afastadas para saber como estavam as famílias necessitadas (...); frequentemente recebia em sua mesa seus vizinhos mais pobres (...); e em sua paróquia de Chelsea, alugou uma casa na qual reuniu diversas pessoas pobres, enfermas ou idosas, as sustentando com seu próprio dinheiro. (STAPLETON, 1928, p. 72)

As cartas do círculo humanista de Thomas e Erasmo que foram publicadas como parte do volume de *A Utopia*, elogiam More, repetidas vezes, por seu sacrifício pessoal na tentativa de conciliar sua vida privada com sua vida pública; a contemplação com a ação; a teoria com a prática. Busleyden, por exemplo, em sua carta ao autor de *A Utopia*, diz que ele dedica “todos os seus cuidados, esforços e energia aos interesses e benefícios dos indivíduos: tal é a sua bondade e liberalidade que precisa distribuí-las pelo público em geral” (MORE, 2004, p. 142), complementando na página seguinte que “está claro que você não acha que nasceu exclusivamente para si, mas para todo o mundo (...)” (MORE, 2004, p. 143). Em carta a Froben, Erasmo destaca o mesmo ponto: “Ao lado (...) das responsabilidades da vida doméstica, além das suas funções sociais e do grande número de processos legais, More está empenhado em tantos e tão importantes assuntos dos negócios de estado que é maravilhoso que encontre algum tempo para os livros” (MORE, 2004, p. 152). O mesmo fazem Desmarais e Giles em suas cartas. O próprio More diz expressamente, em correspondência a Giles também anexada ao volume de *A Utopia*, que sua prioridade é a vida prática das interações sociais em sua casa e em seu trabalho, dedicando quase todo o seu tempo “a assuntos alheios (...), ou seja, para os meus estudos, nada resta (...) o tempo que me pertence é o que consigo roubar ao sono e à alimentação. Não é muito, mas representa algo, e assim fui capaz finalmente de terminar a nossa Utopia” (MORE, 2004, p. 136).

Participar no combate aos problemas da coletividade é um dever inadiável para More. Diz o personagem inglês a Rafael: “(...) [ser] útil ao Estado e aos homens. Nenhum dever pode ser maior que este para todo homem de bem (...)” (MORE, 2004, p. 29). A vida ativa não transformará o Estado em um paraíso da justiça tão cedo, mas contribuirá para torná-lo menos injusto. Como disse Peter Giles, servir diretamente ao rei “é a única maneira de participar de forma útil na vida

privada e na sociedade” (MORE, 2004, p.9-10). Segundo os humanistas cristãos, não há nenhum outro caminho, que não seja ilusório, para melhorar os grupos e os indivíduos.

6.3 *Philosophia Christi et Docta Pietas*

Os humanistas cristãos admiravam Cícero, e por extensão Petrarca, porque, em suas cartas, ele utilizava o discurso não para construir uma imagem de si enquanto autoridade que conhece verdades eternas, como faziam os filósofos gregos, mas para defender seu ponto de vista sem, contudo, deixar de observar suas próprias fragilidades. Petrarca emula – voluntaria ou involuntariamente, pouco importa – essa característica de Cícero em *Sobre a minha própria ignorância e a de muitos outros*, de 1367. Nesse texto, o autor afirma, por exemplo, que “quem me chama de ignorante compartilha da minha opinião. (...) Me consolo com a ideia de que isso faz parte de nossa natureza comum” (PETRARCA, 2010, p.526).

O comprometimento de Petrarca com seu aprimoramento moral e com a humildade, podia ser maior do que de vários filósofos mas também tinha limitações bastante evidentes, se assemelhando a Hitlodeu em mais de um aspecto. Assim como o personagem português Petrarca frequentemente evitava convites para assumir cargos públicos. “Os três últimos papas romanos haviam competido entre si para me convidar – em vão, é verdade – para uma alto cargo no seu círculo doméstico” (PETRARCA, 2010, p. 523). Também acreditava que um homem poderoso o suficiente conseguiria resolver os problemas políticos das repúblicas, e que a verdadeira felicidade seria encontrada no recolhimento da vida privada (ver GILLESPIE, 2009, p. 91). Além disso, ao longo de todo o texto *Sobre Sua Própria Ignorância*, por um lado parece elogiar a virtude da humildade, mas por outro, faz constantemente autoelogios, e basicamente só escreve o texto para defender seu orgulho ferido por críticas proferidas por três filósofos. A crença na superioridade de si mesmo, e de suas próprias opiniões não vitimiza, assim, apenas filósofos aristotélicos ou neoplatônicos florentinos, mas até mesmo àqueles humanistas cristãos que reconhecem os perigos do orgulho. *A Utopia* é portanto, não apenas

crítica aos filósofos neoplatônicos renascentistas mas também uma autocrítica dos humanistas (SKINNER, 1997).

Os humanistas têm ciência de que graças ao orgulho, qualquer sujeito tende a enxergar o argueiro na visão alheia, e não ser capaz de identificar a trave em seu próprio olho (LUCAS, 6:42). A única maneira de se evitar esse preconceito autocomplacente é não isentar o Eu da crítica que tende a ser direcionar apenas ao Outro. “(...) esses austeros filósofos (...) têm olhos de lince para descobrir os defeitos dos amigos, e de topeira para ver os próprios” (ERASMO, 1988a, p. 30). A ignorância quanto a esse ponto, leva Hitlodeu à cômica posição de julgar os seres humanos ao seu redor como desprezíveis, quando toda a imperfeição que Rafael vê no mundo é simplesmente um espelho de sua própria.

Um governante desse tipo deveria, antes de mais nada, despirse de seu orgulho e de sua indolência, pois estes são os principais vícios que levam o povo a desdenhá-lo e odiá-lo (MORE, 2004, p.37)

Eles sabem que há muita gente com um senso de orgulho tão despropositado e perverso, que prefere por em risco o bem do Estado a admitir que suas opiniões possam ser míopes ou equivocadas. Essa gente deveria, antes, ter mais discernimento e manifestar-se, desde o princípio, com mais prudência do que com impetuosidade. (MORE, 2004, p. 55).

De fato, não tenho dúvida de que a percepção de todos os homens a respeito de onde está o seu verdadeiro interesse, assim como a autoridade de Cristo, nosso Salvador – cuja sabedoria não se engana em reconhecer o melhor, e cuja bondade não permitiria deixar de no-lo recomendar – teriam já, há muito tempo, levado o mundo todo a adotar as leis de Utopia, se não fosse um único monstro, a maior das pragas e portadora de todas as demais: o orgulho. O orgulho faz com que uma pessoa não meça a sua prosperidade por aquilo que possui, mas sim por aquilo que outras pessoas não possuem. O orgulho não ficaria satisfeito nem mesmo em ser uma divindade se não houver fracassados para desprezar ou oprimir. Sua boa fortuna brilha somente em contraste com a miséria de outros; sua riqueza só tem valor quando atormenta a pobreza de outros. O orgulho é uma serpente infernal que se insinua no coração dos homens e age como a rêmora, impedindo-os de seguir e escolher um modo de vida melhor. O orgulho é um vício que já se fixou demasiadamente fundo no coração dos homens e é muito difícil retirá-lo. Alegro-me que pelo menos os utopienses tenham sido suficientemente afortunados para construir essa república que desejaria fosse imitada por toda a humanidade. (MORE, 2004, p. 130-131)

Hitlodeu afirma que a república ideal é aquela onde não reina o orgulho, e compara este vício a uma rêmora, animal marinho que possui uma ventosa sobre a cabeça e que, segundo nota da tradutora Anah Melo Franco, lendas populares lhe atribuíam o poder de agarrar e até mesmo parar navios. Em latim “*Remoror, atus*” significa “parar, retardar”. A república onde o orgulho não foi combatido, portanto,

não progride verdadeiramente; o mesmo se dá com os indivíduos, afinal, tudo leva a crer que é justamente o orgulho a causa da paralisia política de Rafael (ALLEN, 1971).

O orgulho impede o sujeito de bem compreender as coisas, por levá-lo a supor estar sempre certo. “De fato o pior de todos os enganos é o engano a si mesmo. Como poderia deixar de ser terrível quando o autor do engano está constantemente presente e nunca abandona o local?”¹¹² (PLATÃO, 2011a, p. 116). O orgulho impede também que o indivíduo pratique o bem, por isso, os humanistas cristãos defendem que mais vale ter a humildade de admitir a própria ignorância e ser benevolente, do que supor-se sábio e não ser capaz de agir em favor da coletividade. “O objetivo da vontade, como agrada aos sábios, é ser bom; o do intelecto é a verdade. É melhor desejar o bem do que conhecer a verdade. O primeiro nunca é sem mérito; o segundo pode contaminar-se com o crime, e, então, não admite escusas” (PETRARCA, 2010, p.537).

Hitlodeu admite, em teoria, a primazia da moral e da capacidade de se desejar o bem em detrimento do conhecimento da verdade. No entanto, tanto Rafael como Petrarca dão o testemunho involuntário de que não basta ao indivíduo acreditar ter a compreensão do que é ideal para que este se torne melhor. A natureza humana é contraditória, e embora os homens, de maneira geral, possuem o bom-senso necessário para distinguir a bondade da maldade, frequentemente acabam agindo de modo oposto ao “seu verdadeiro interesse” (MORE, 2004, p. 130). Paulo de Tarso já havia ressaltado esse ponto em carta os Romanos quando disse: “Porque não faço o bem que quero, mas o mal que não quero esse faço” (Romanos, 7:19). O humanista cristão não pode considerar-se livre de pecados, “embora eu seja um pecador, eu certamente sou Cristão” (PETRARCA, 2010, p. 541), diz Petrarca, admitindo sua imperfeição ao mesmo tempo em que reforça seu compromisso com a busca da virtude.

“Uma dimensão da Utopia praticamente intocada em estudos recentes – e a mais importante – é sua dimensão cristã. Afinal, desde o tempo de Platão e Cícero o desenvolvimento histórico mais significativo que afetou a vida política foi a ascensão do cristianismo” (WEGEMER, 1995, p. 139). Esse caráter cristão de *A Utopia* está fortemente associado às obras do principal teólogo e guia espiritual e intelectual dos

112 *Crátilo*, 428d.

humanistas cristãos: Erasmo de Roterdã. Em seu *Enchiridion*, e em outros textos, Erasmo descreve eventos da história do cristianismo diretamente relacionados à Utopia. Ele narra que os mosteiros e a vida monástica de contemplação surgiram na Idade Média decorrente de uma necessidade histórica, em um tempo em que não havia lugar para as virtudes cristãs na corte, na igreja ou entre as pessoas comuns; argumento idêntico ao usado por Rafael em *A Utopia*. Por isso, Benedito, pioneiro do monasticismo na igreja católica, se isolou do mundo, em sua tentativa de criar uma pequena comunidade com as características do cristianismo primitivo. Segundo Erasmo, com o tempo, no entanto, esse projeto de “ilhas” de bondade cristã começou a se deteriorar “à medida que aumentaram suas riquezas e cerimônias, sua santidade e simplicidade verdadeiras diminuíram” (ERASMO, 1988b, 40). Esses monges, apesar de amantes das coisas mundanas “atribuem tamanha santidade a si próprios que consideram todos os demais como se não fossem cristãos. Por que fazer da religião de Cristo algo tão estreito? (...) o que é uma cidade senão um grande mosteiro?” (ERASMO, 1988b, p. 50).

Para Erasmo, essa versão exclusivista da virtude era muito limitada diante do amplo projeto de Jesus que não excluía ninguém. A prática do cristianismo, entendida por Erasmo como o desenvolvimento do amor cristão, não deveria habitar apenas os mosteiros – e de todo modo, segundo o humanista de Roterdã, nem mesmo nesses lugares isso estava ocorrendo. Apesar disso, quando afirma que a cidade inteira deveria ser uma harmoniosa comunidade cristã, o pensador holandês deixa implícito acreditar que o contexto histórico de seu tempo não é tão terrível como o de São Benedito. Enquanto esse último não tinha outra alternativa a não ser isolar-se do mundo, no século XVI Erasmo defende que as três classes sociais – a nobreza, o clero, e os cidadãos comuns – estavam preparadas para uma mudança cultural. A ideia de que apenas os sacerdotes nos mosteiros tinham o compromisso de se preocupar com o estudo e prática dos ensinamentos cristãos deveria ser substituída por uma proposta universalista e independente de espaços físicos, de maneira inclusiva e desterritorializada.

No ano de 1515, enquanto os poderosos se preocupavam em “cristianizar” os povos pagãos em mais uma cruzada, Erasmo acreditava que era chegada a hora de cristianizar os próprios cristãos. Afirmar-se cristão não implicava necessariamente sê-lo, assim como afirmar-se filósofo ou teólogo não garantia sabedoria a ninguém.

O próprio conceito de “Cruzada”, uma guerra com fins religiosos, para ele um oxímoro, era sinal de que os europeus, incluindo até mesmo os papas, ainda não haviam entendido o significado de ser cristão em uma dimensão não-superficial. “Quero que [os papas] estejam ansiosos pelo combate, mas contra os verdadeiros inimigos da Igreja: a simonia, o orgulho, a luxúria, a ambição, a raiva, o ateísmo. Estes são os inimigos imortais, os 'turcos' contra os quais os cristãos devem sempre planejar seu próximo ataque” (ERASMO, 1999, p. 184). Devemos “lutar contra nós mesmos (...) contra nossos próprios vícios” (ERASMO, 1988b, p. 51) com muita cautela pois como o mal se confunde com nossa própria identidade, é muito fácil cair no erro de defender o próprio inimigo (ver ERASMO, 1988b, p. 55).

Não se tratava, então, de criar um Estado teocrático, pois “Cristo tem seu próprio reino” (ERASMO, 1988b, p. 187). Ao contrário, Erasmo critica o fato da Igreja estar “mergulhada em assuntos mundanos” desejando mais poder e dinheiro para si. O que ele achava necessário era que a elite letrada europeia, em igrejas, universidades, e fora delas, educasse o mundo, transformando-se em exemplo vivo de aprimoramento intelectual e moral, sintetizado no conceito de *docta pietas*, ou seja, devoção erudita (ver ERASMO, 1988b, p. 8).

O personagem Hitlodeu, diferentemente, é um homem que expõe involuntariamente todas as suas limitações quando acreditava tê-las ultrapassado por completo. Ele resiste à sua própria humanidade, deixando em larga medida de viver a dimensão profunda das coisas para viver apenas a que é superficial. Rafael tem objetivos iniciais nobres – i.e., tornar a sociedade e o indivíduo mais justos – mas se equivoca quanto ao meio utilizado para conquistá-los. Sem um poder absoluto, a substituição integral do real pelo imaginado, idealizada por ele, acaba não significando a transformação da realidade exterior, mas uma fuga do mundo social para reconstruí-lo apenas em sua mente. Dessa forma, a criação através do discurso acaba tornando-se um fim em si mesma.

O que Hitlodeu espera de seus concidadãos, na prática ou na teoria, é bastante distinto do que espera de si. No mundo real, Rafael cobra a perfeição de todos através de suas críticas, ao mesmo tempo em que é complacente consigo, se negando a acreditar que deva fazer algo para transformar a corte: “Vós dizeis: influenciar a política de forma indireta e sutil! Não há a menor esperança” (MORE, 2004, p. 41). No plano ideal, ao contrário, Hitlodeu assume a responsabilidade de

todos, resolvendo todas as injustiças do mundo com sua “sabedoria” – por meio de seu alter-ego Utopus – de modo que os hábitos prejudiciais do povo são abandonados sem a necessidade de qualquer esforço individual.

More-personagem, por sua vez, vive tanto o “ser” quanto o “não-ser”, tanto a ação quanto o discurso. Ele também cultiva pensamentos sobre como as coisas poderiam ser mas não são, no entanto, essas ideias não neutralizam sua ação no mundo¹¹³. Ao contrário, More tenta construir uma ponte entre imaginação e realidade exterior, entre o Eu e o Outro, que não seja a dominação de uma sobre a outra, mas um espaço de negociação entre ambas. More reconhece os limites de si e do Outro, sendo modesto em suas metas, precisamente porque tem objetivos práticos os quais se esforça para tornar viáveis ao menos parcialmente, sem desrespeitar o livre-arbítrio alheio.

Enquanto servidor público, pretende lutar pela progressiva diminuição da imperfeição da República dentro das limitações do contexto histórico social no qual está inserido, pois é importante que ninguém se considere acima das leis. Ele confia na capacidade dos seres humanos de tornarem-se melhores por sua própria deliberação. Este processo é inevitavelmente lento, mas não imagina haver outra alternativa justa. Para More, quem procura um atalho para reformar o mundo de maneira mais rápida é vítima de seu próprio orgulho, e, permanecerá estacionado no campo dos planos não-concretizados, ou tornar-se-á um ditador, subjugando o povo mesmo quando acredita libertá-lo.

De acordo com a perspectiva teológica de Erasmo, a verdade do cristianismo, era chamada de *Philosophia Christi*. Através desse conceito, Erasmo minimizava a importância de Cristo como vítima sacrificial para enfatizar os ensinamentos morais dos evangelhos. Portanto, a *Philosophia Christi* versava sobre aquilo de que muitos filósofos se distanciaram desde a morte de Sócrates: a teoria e a prática de como se deve viver.

Na perspectiva erasmiana, essa filosofia é um conjunto de exemplos a serem imitados, e não abstrações meramente teóricas (RUMMEL, 1990). De maneira semelhante, o humanista de Roterdã acreditava que o discurso em geral deveria se afastar de especulações vãs e cada vez mais servir para guiar a ação cotidiana dos homens através da retórica. Tudo isso não representava um esforço para substituir a

113Assim como a noção de “ideal regulador” de Kant.

filosofia pela religião, mas um projeto de “reconceptualização da filosofia baseando-se no antigo modelo da filosofia moral. Como os humanistas que o antecederam, [Erasmus] acreditava que o propósito do ato de filosofar era a ação, e não a mera especulação, o que deixava este ato bem próximo da retórica” (GILLESPIE, 2009, p. 97).

Petrarca, nessa mesma linha de raciocínio, criticava a forma estritamente analítica como os filósofos lidavam com as questões ético-morais:

[Após ter lido os livros morais de Aristóteles] Quando eu voltava para casa, talvez algumas vezes eu tenha me tornado um homem mais conhecedor, mas não uma pessoa melhor, não tão bom quanto eu deveria ser. Eu frequentemente reclamava a mim mesmo, e ocasionalmente também a outros, que de modo algum a promessa que o filósofo faz no primeiro livro de sua *Ética* é cumprida. Diz ele especificamente que, “estuda-se esta parte da filosofia não com o propósito de adquirir conhecimento mas de tornar-se melhor”. Vejo a virtude e tudo o que é particular à ela e ao vício serem defindos e separados de modo incontestável, e tratados com por ele com um discernimento perspicaz. Quando aprendo tudo isso, passo a saber um pouco mais, mas minha mente e minha vontade continuam como eram antes, e eu mesmo permaneço o mesmo. Uma coisa é saber, outra é amar; uma coisa é compreender, outra é querer. Ele ensina o que é a virtude, não o nego, mas faltam, à suas lições, palavras pungentes, que incendeiem e exortem o indivíduo ao amor (...). (PETRARCA, 2010, p.536)

Aristóteles, em sua *Ética*, diz ter como objetivo tornar o homem melhor, mas a promessa de seu discurso parece ser desmentida por suas ações. Segundo Petrarca, o resultado efetivo de seu empreendimento intelectual prioriza a classificação e compreensão das coisas como fins em si mesmos, e não a transformação do homem. Esse é o cerne das críticas que Petrarca faz a Aristóteles e seus seguidores, ao longo de todo o seu texto sobre a ignorância, e também o principal motivo que levou os filósofos neoplatônicos como Ficino e Mirandola a se tornarem alvo de sátira em *A Utopia* e em *Elogio da Loucura*.

Assim como Aristóteles, alguns sofistas também tinham por objetivo tornar melhor o seu público. Diz o sofista Protágoras em um dos diálogos de Platão: “Jovem, o resultado de frequentares minhas aulas é o seguinte: a partir do primeiro dia já voltarás para casa como um homem melhor. O mesmo acontecerá no dia seguinte”¹¹⁴ (PLATÃO, 2007, p. 263). Para Protágoras, e posteriormente Aristóteles, a transformação do homem seria uma consequência automática do conhecimento

114Protágoras, 319a.

do bem. Sócrates discordava dessa posição. Diz o mestre de Platão a Protágoras: “Eu poderia citar para ti, muitíssimos outros homens que, embora virtuosos eles mesmos, jamais obtiveram êxito na tentativa de tornar outros indivíduos melhores (...). Portanto, Protágoras, por conta desses fatos, sou da opinião de que não é possível ensinar a virtude”¹¹⁵ (PLATÃO, 2007, p. 265). Se este for o caso, e considerando que o conhecimento é a única coisa passível de ser ensinada (PLATÃO, 2010, p.138)¹¹⁶, então, a virtude não é um conhecimento, e o conhecimento não é uma virtude. A separação entre saber e amar, compreender e querer, do paradigma humanista de Petrarca, tem sua origem, portanto, em Platão.

SÓCRATES: Ora visto que a virtude não pode ser ensinada, não entendemos mais que seja conhecimento?

MÊNON: Parece que não.

SÓCRATES: Conclui-se que de duas coisas boas e benéficas uma delas foi rejeitada, porquanto o conhecimento não pode ser nosso guia em nossa prática política. (...) Isso explica porque eram incapazes de transformar outras pessoas em pessoas como eles próprios, ou seja, não era o conhecimento que tornava o que eram. (PLATÃO, 2010, p. 157)¹¹⁷

A fala de Sócrates é importante e não pode passar despercebida. Antes deste momento do diálogo, Sócrates já havia colocado a opinião correta no mesmo patamar do conhecimento, “a opinião correta não é nem inferior ao conhecimento nem menos benéfica na orientação das ações, nem o homem que possui a opinião correta inferior ao que possui conhecimento”; e afirmara que era possível ser útil ao Estado tanto através do conhecimento quanto das opiniões: “não é somente em função do conhecimento que homens serão bons e benéficos aos seus Estados (...), mas igualmente em função da opinião correta”¹¹⁸ (PLATÃO, 2010, p. 156). Mas ele dá um passo adiante. Se “o que nos torna bons é a virtude”¹¹⁹ (PLATÃO, 2010, p. 139), e uma vez que conhecimento e virtude são coisas distintas, então é preciso rejeitar as noções de que seja preciso conhecer a verdade para tornar-se bom, e até mesmo a ideia de que o conhecimento seja intrinsecamente bom e benéfico. Ao

115 *Ibid.*, 320b.

116 *Mênnon*, 87c.

117 *Mênnon*, 99b.

118 *Ibid.*, 98c.

119 *Ibid.*, 87d.

contrário, “o conhecimento *não pode* ser nosso guia em nossa prática política” (grifo nosso), ou seja, Sócrates reformula sua colocação de paridade entre conhecimento e virtude, concluindo que apenas essa última pode ser responsável pelo que havia chamado anteriormente de “retidão e excelência da ação humana”¹²⁰ (PLATÃO, 2010, p. 153).

A opinião dos humanistas cristãos estava de acordo com esse aspecto da obra platônica, mas era exatamente o contrário do que afirmavam Hitlodeu e os demais humanistas platônicos. O filósofo português acredita que basta conhecer ou imaginar a justiça para tornar-se virtuoso. Ao criticar o “humano”, Rafael não inclui o seu próprio comportamento, instituindo assim, uma distinção entre sujeito e objeto. Em seu paradigma, aquele que analisa está acima do que é analisado. Idealizando a si mesmo, Hitlodeu não cogita que os erros que identifica nos outros possam ser também os seus, e nem que sua postura negligente em relação aos negócios públicos contribua para a continuidade das injustiças. Sua utopia filosófica de conhecer a tudo exclui um elemento fundamental: o *self*.

120 Mênon, 96e.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesta tese, me propus a estudar *A Utopia* através de uma perspectiva transdisciplinar, estabelecendo diálogos entre a Literatura e a Filosofia, a História e a Teologia. Com o intuito de melhor compreender a obra a partir do paradigma humanista cristão no qual ela estava inserida, tentei recuperar como a narrativa pode ser interpretada em pelo menos dois níveis. De uma perspectiva superficial, a obra parece simplista, mal acabada, e tratar apenas de uma crítica da sociedade europeia do início do século XVI e de uma defesa panfletária do fim do dinheiro e da propriedade privada. Ao longo deste texto, contudo, explorei o outro lado profundo, sofisticado e oculto da obra de Thomas More.

Em primeiro lugar, foi verificado que nas últimas décadas, contradições estruturais na narrativa e no comportamento do personagem Rafael Hitlodeu têm sido tornadas cada vez mais evidentes, de forma a deixar claro que a ilha de Utopia só existe enquanto discurso, não existindo nem mesmo no plano diegético habitado por ele. Essas contradições também colocam Hitlodeu e More em campos opostos. Cada um desses personagens representam uma concepção de Filosofia e de modo de vida concorrentes associados ao Humanismo e à Escolástica.

Os humanistas se interessavam, assim como os sofistas, pelo estudo dos textos, da linguagem, e do discurso, sendo parcialmente responsáveis pelo movimento de retorno à cultura da antiguidade grega conhecido como Renascimento. Os escolásticos, através de sua leitura reducionista de Aristóteles, se concentravam em sua lógica dialética e em sua metafísica através das quais investigavam a essência das coisas. O que estava em debate entre esses dois grupos era principalmente qual abordagem possuía o legítimo caminho para o conhecimento da verdade.

Há um complicador na relação entre os dois grupos; a presença de indivíduos que podem ser considerados simultaneamente humanistas e escolásticos como Marteen van Dorp, com quem More e Erasmo travaram uma batalha epistolar. Hitlodeu é um desses seres duplos. Por um lado é um conhecedor do grego e da literatura grega, por outro, acredita ter um conhecimento universal, inclusive da resposta para todos os males da sociedade. Ele confia exageradamente na

capacidade de compreensão e realização da classe a que alega pertencer, a dos filósofos, exatamente como dois dos principais neoplatônicos do período: Pico della Mirandola e seu mestre Ficino. O pensamento do personagem Rafael pode ser reduzido a três sonhos de perfeição completa e imediata: o conhecimento, o discurso, e a ação perfeitos; que correspondem às suas utopias filosófica, retórica e política. No que chamamos de sua “utopia negativa” ele se ilude acreditando já ter alcançado uma perfeição em áreas nas quais dela se encontra muito afastado.

A aversão de Rafael em servir a quem quer que seja, simboliza o lugar especial dado ao sujeito crítico nesse paradigma epistemológico. Sua ênfase em sua própria liberdade, o coloca em uma posição privilegiada de mero observador, posição essa que é inacessível aos membros da corte. Assim, acredita poder exigir dos outros o que não exige de si. Ao contrário dos demais cidadãos, o filósofo português não tem um vínculo real com nenhuma comunidade, e por isso, não tem deveres a cumprir. Qualquer coisa que o impeça de fazer com que o mundo seja feito segundo seus desejos e opiniões, deve ser eliminada. O mundo deve servir aos propósitos do filósofo, e não o contrário; e uma vez que isso só é possível em seus pensamentos, Hitlodeu se refugia em seu mundo mental quando seus argumentos são contrariados.

Ele demonstra, a princípio, uma certa preocupação com o bem-estar de outros seres humanos, propondo melhorias econômicas, trabalhistas, sociais, institucionais, urbanísticas, sanitárias e hospitalares. O debate entre o humanismo cristão de More e o neoplatonismo de Hitlodeu se traduz aqui, respectivamente, no dilema entre priorizar a transformação moral ou material do mundo. Pouco a pouco, todavia, suas três utopias acabam revelando seu potencial, respectivamente, ilusório, censor, e tirânico. Suas ideias sobre o país ideal, mal direcionadas por seu orgulho e egoísmo, se transformam em um projeto distópico: o apagamento do mundo exterior para dar lugar a representações que sejam exclusivamente uma projeção do seu Eu. A dificuldade que Rafael tem em dar espaço ao Outro, com suas vontades, desejos e opiniões próprias, o leva a desejar um mundo previsível, controlado, e onde predomine soberanamente a sua vontade, transformando o lugar dos outros seres pensantes em um não-lugar.

More, não discordando completamente de Rafael, também busca a perfeição, mas uma perfeição relativa, em um conhecimento que não significa ausência de

ignorância, uma retórica que não significa o silenciamento do Outro, e uma política que não seja o controle tirânico da sociedade. A utopia humanista de Thomas More nada mais é do que o inverso das utopias de Hitlodeu. Nessa sua “outra filosofia” a perfeição moral e intelectual se torna uma meta da qual o filósofo deve tentar se aproximar, paradoxalmente não se iludindo com a ideia de que a alcançará neste mundo. Em *A Utopia*, More procura retomar o projeto uma outra interpretação da obra platônica segundo três pilares: o pensamento crítico, a reflexão autocrítica, e a prática da virtude; e ao mesmo tempo, parece expandí-lo para abarcar também os deveres do cidadão para com a sua comunidade através da noção de “dever cívico” de Cícero, e da *charitas* cristã. O resultado dessa combinação é uma filosofia indissociável da retórica, da política e da moral.

Para os humanistas cristãos como More, o melhor filósofo não será o mais crítico, mas o mais auto-crítico. Aquele que considerar estar em posse da solução definitiva para os problemas sociais até então insolúveis, considerando-se, portanto, o mais sábio, certamente estará equivocado. A perfeição e a sabedoria são tão imponderáveis quanto Deus, ocupando um eterno não-lugar (*u-topos*). Supor poder tocá-las, é iludir-se com a miragem de um oásis no deserto do orgulho. No entanto, se por um lado a perfeição não está ao alcance do filósofo, por outro, ainda assim lhe cabe se esforçar para diminuir a imperfeição de si e do mundo.

A figura de Rafael Hitlodeu paira sobre a Era Moderna. Posteriormente ao livro de More, inúmeras narrativas utópicas foram publicadas. Paralelo a isso, as revoluções, revoltas e golpes de Estado se tornaram fatos recorrentes no campo político; e na esfera intelectual, a contemplação teórico-científica passa a ser um meio não apenas de explicar o mundo mas também de aprimorá-lo.

Durante quatro séculos, se fortaleceu a crença de que avanços econômicos, tecnológicos ou políticos bastariam para transformar a Terra em um verdadeiro paraíso. Esperava-se que essas mudanças exteriores ao homem inevitavelmente levariam a mudanças internas; e assim a infelicidade, a maldade, e conseqüentemente a violência, seriam extirpadas para sempre do mesmo modo como a medicina consegue erradicar certas doenças.

Após alcançar o ápice no século XIX, no século XX as utopias, literárias ou não, se tornaram cada vez mais raras sendo, de maneira geral, substituídas por distopias. As narrativas distópicas enfatizam a decadência progressiva do paradigma

de Hitlodeu/Utopus de melhorar o mundo isentando o homem da responsabilidade moral de melhorar a si. Elas apresentam de maneira recorrente, pretensões utópicas que se transformam em seu inverso. No futuro distópico, as pessoas são profundamente afetadas, e até traumatizadas, pelos “avanços” da civilização.

Em distopias como *Fahrenheit 451*, *1984* e *Brave New World*, a mensagem que prevalece é de que o homem pode ter dominado a natureza e modelado o mundo à sua imagem e semelhança, mas ao fazê-lo, descobre que os ideais de perfeição que advogava estavam longe de serem confiáveis. Nas narrativas do gênero distópico, almejar a sociedade perfeita não é mais uma opção. Na melhor das hipóteses, os agrupamentos humanos podem tornar a sociedade menos imperfeita, evitando catástrofes maiores. Há, portanto, um esgotamento do modelo representado por Hitlodeu, e um retorno às propostas de More de que se não é possível resolver certos problemas, ao menos deve-se tentar diminuir o mal.

Para Hitlodeu o valor de sua Utopia está em sua literalidade, enquanto para More, ela tem valor enquanto símbolo, alegoria. Para o primeiro, ela deve ser tomada em sua concretude, na tangibilidade dos detalhes descritos, para o segundo ela é valorosa no que tem de intangível: os seus valores. Acreditar que a ilha de utopia existiu, existe ou existirá concretamente é uma tolice; desconsiderar a sua existência imponderável, também. Muito antes de Freud, Lacan ou Jung, More representava a condição humana como rodeada de paradoxos, alguns dos quais deveriam ser acolhidos de bom grado, e outros que deveriam ser combatidos veementemente. Hitlodeu é a personificação da lição humanista de que o homem, em sua ignorância, frequentemente não distingue o primeiro do segundo grupo de contradições, ou se o faz, por vezes combate o que deveria aceitar, e aceita o que deveria combater.

REFERÊNCIAS

- ACKROYD, P. **The life of Thomas More**. Nova York: Nan A. Talese, 1998.
- ALLEN, W. Hythloday and the Root of all Evil. **Moreana**, v. 31-32, p. 51-59, 1971.
- ALMINO, J. A Utopia é um império. In: MORE, T. **A utopia**. Tradução de Anah de Melo Franco. Brasília: Editora Universidade de Brasília. 2004. p. IX-XXXIV.
- ANDRADE, O. A marcha das utopias. In: _____. **A utopia antropofágica**. São Paulo: Globo: 2001.
- AQUINO, T. **Summa theologiae**. Edição e tradução de Samuel Parsons e Albert Pinheiro. Londres: Blackfriars, 1971. v. 53.
- ARISTÓTELES. **A Política**. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- _____. **Metafísica**. Traduzido por Leonel Vallandro. Porto Alegre: Globo, 1969.
- AULETE, C. **Aulete Digital – Dicionário contemporâneo da Língua Portuguesa**. Disponível em: <<http://aulete.uol.com.br>>. Acesso em: 30 ago. 2015.
- AVILÉS, M. A. R. The Law-Based Utopia. In: GOODWIN, B. **The Philosophy of Utopia**. Londres: F. Cass, 2001.
- BAGGETT, M. What means utopia to us? Reconsidering More's message. In: BOSCALJON, D. **Hope and the longing for utopia: futures and illusions in theology and narrative**. Eugene, Oregon: Pickwick Publications, 2014.
- BAINTON, R. H. **Erasmus of Christendom**. Nova York: American Council of Learned Societies, 2008.
- BAKER-SMITH, D. **More's Utopia**. Londres: Harper Collins Academic, 1991.
- _____. Reading Utopia. In: LOGAN, George (Org.). **The Cambridge Companion to Thomas More**. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2011. p. 141-168.
- BARON, H. **The crisis of the early Italian Renaissance: civic humanism and republican liberty in an age of classicism and tyranny**. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1966.
- BELTRÃO, C.; HORVAT, P. **História e Filosofia**. Rio de Janeiro: Fundação CECIERJ, 2013. v. 1.
- BERGER, H. The Renaissance Imagination: Second World and Green Imagination. **Centennial Review**, v. 9, p. 496-509, 1965.

BERGER, H. Utopian folly: Erasmus and More on the Perils of Misanthropy. **English Literary Renaissance**, v. 12.3, 1983, p.271-90.

BERGLAR, P.; DE CAVILLA, H. **Thomas More: a lonely voice against the power of the state**. Nova York: Scepter, 2009.

BIANCHET, S. B.; RESENDE, A. M. **Dicionário do Latim essencial**. Belo Horizonte, Autêntica Editora, 2014.

BIETENHOLZ, P. G. **Encounters with a Radical Erasmus: Erasmus' work as a source of radical thought in early modern Europe**. Londres: University of Toronto Press, 2009.

BLOCH, E. **O princípio esperança**. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2005. v.2.

BOTER, G. **The textual tradition of Plato's Republic**. Leiden: Brill, 1988.

BRADATAN, C. The Wisdom of Exile. **New York Times**, Nova York, 17 de agosto de 2014. Disponível em <http://opinionator.blogs.nytimes.com/2014/08/16/the-wisdom-of-the-exile/?_r=0> Acesso em: 20 mar. 2015.

BRANHAM, R. B. Utopian Laughter: Lucian and Thomas More. **Moreana**, v. 86, p.23-53, 1985.

BROCK, R. Plato and Comedy. In: Dover, K. J., and Craik., E. M. **Owls to Athens: essays on classical subjects presented to Sir Kenneth Dover**. Oxford: Clarendon Press, 1990.

CASSIN, B. **O efeito sofístico sofística, fillosofia, retórica, literatura**. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira, Maria Cristina Franco Ferraz, e Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2005.

CELENZA, C. S. Poliziano's *Lamia* in Context. In: POLITIEN, Ange; CELENZA, C. S. **Angelo Poliziano's Lamia text, translation, and introductory studies**. Leiden: Brill, 2010.

CENTER FOR THOMAS MORE STUDIES. **Apparent Contradictions in Thomas More's Utopia**. Dallas: University of Dallas, 2013. Disponível em: <www.thomasmorestudies.org/utopia/Contradictions.pdf> Acesso em: 15 jul. 2014.

CERVANTES, M. **Dom Quixote de la Mancha**. Tradução de Almir de Andrade e prefácio de Camara Cascudo. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio, 1952.

CÍCERO, M. T. **Da República**. Tradução: Amador Cisneiros. Rio de Janeiro. Ediouro, 1985.

_____. **De officiis**. 2. ed. Trad. Maximiano A. Gonçalves. Rio de Janeiro: H. Antunes, [19--].

CÍCERO, M. T. **De Oratore**: in two volumes. London: Heinemann, 1942.

CLAEYS, G. **Searching for Utopia: the History of an idea**. Nova York: Thames & Hudson, 2011.

CORRAL, H. Tyranny and Law in Thomas More's Declamation in Reply to Lucian's Tyrannicide. **Moreana**. v. 49, n. 189-190, p. 71-88, 2012.

CUNHA, M. V. **Crise e Utopia**: o dilema de Thomas More. Campinas: Vide Editorial, 2012.

DAVIS, J. C. Thomas More's *Utopia*: sources, legacy and interpretation. In: CLAEYS, G. **The Cambridge Companion to Utopian Literature**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

DUNCOMBE, S. **The Open Utopia**. Nova York, 2012. Disponível em: <<http://theopenutopia.org/>> Acesso em: 20 dez. 2014.

ELIAV-FELDON, M. **Realistic Utopias**: the ideal imaginary Societies of the Renaissance (1516-1630). Oxford: Clarendon Press, 1982.

ERASMO, D. **Adages**. Tradução e comentários de Margaret Mann Phillips. Toronto, Ont: University of Toronto Press, 1982. v. 2.

_____. Carta a Dorp (Ep. 337). In: RUMMEL, Erika. **The Erasmus Reader**. Toronto: University of Toronto Press, 1990.

_____. **Elogio da Loucura**. Tradução e notas de Paulo M. Oliveira. São Paulo: Nova Cultural, 1988a.

_____. **Enchiridion**: The Handbook of the Christian Soldier. Edição e tradução de John W. O'Malley. Toronto: University of Toronto Press, 1988b (Collected Works of Erasmus, v. 66).

_____. **On copia of words and ideas**. Tradução e comentários de Donald Bernard King e Herbert David Rix. Milwaukee: Marquette University Press, 1963.

_____. **The Correspondence of Erasmus, Letters 1 to 141 (1484 to 1500)**. Editado por R. A. B. Mynors e Douglas F. S. Thomson. Toronto: University of Toronto Press, 1974. (Collected Works of Erasmus, v. 1).

_____. **The Correspondence of Erasmus, Letters 298 to 445 (1514 to 1516)**. Editado por R. A. B. Mynors, Douglas F. S. Thomson, e James McConica. Toronto: University of Toronto Press, 1976. (Collected Works of Erasmus, v. 3).

_____. **The Correspondence of Erasmus, Letters 446 to 593 (1516 to 1517)**. Editado por R. A. B. Mynors, Douglas F. S. Thomson, e James McConica. Toronto: University of Toronto Press, 1977. (Collected Works of Erasmus, v. 4).

ERASMO, D. **The Correspondence of Erasmus, Letters 594 to 841 (1517 to 1518)**. Editado por R. A. B. Mynors, Douglas F. S. Thomson, e James McConica. Toronto: University of Toronto Press, 1979. (Collected Works of Erasmus, v. 5).

_____. The Sileni of Alcibiades. IN: MORE, Thomas; ERASMO, Desidério. **Utopia with Erasmus's The Sileni of Alcibiades**. Tradução de David Wootton. Indianapolis: Hackett, 1999.

FIELDING, H. **Tom Jones**. Oxford: Oxford University Press, 2008.

FOUCAULT, M; MOTTA, M. B. (Org.). Isto Não É um Cachimbo. In: **Estética: literatura e pintura, música e cinema**. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. p. 247-263.

FOX, A. **Thomas More: history and providence**. Oxford: Blackwell, 1982.

FRYE, N. Varieties of literary utopias. In: Manuel, F. E. (Org.). **Utopias and Utopian Thought**. Boston: Houghton Mifflin, 1966.

GILLESPIE, M. A. **The theological origins of modernity**. Chicago: University of Chicago Press, 2009.

GLASS, J. M. **Psychosis and power: threats to democracy in the self and the group**. Ithaca: Cornell University Press, 1995.

GUERLAC, R. Introduction. In: VIVES, Juan Luis. **Against the Pseudodialecticians: A Humanist Attack on Medieval Logic**. With an Appendix of Related Passages by Thomas More: Dordrecht: D. Reidel Pub., 1979.

HADDAD, A. B. A Narrativa de Críctias, uma "Atopia". **Kléos**. n. 16/17, 2013, p. 199-213.

HANKINS, J. Humanism and the origins of modern political thought. In: KRAYE, J. (Org.). **The Cambridge Companion to Renaissance Humanism**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

_____. **Plato in the Italian Renaissance**. Leiden: E.J. Brill, 1990.

HART, H. **The Concept of Law**. Oxford: Clarendon, 1988.

HEXTER, J.H. *Utopia* and its historical milieu. In: MORE, T. **Utopia**. Complete Works of St. Thomas More. Volume 4. Tradução e edição de Edward Surtz e Jack H. Hexter. New Haven: Yale university press, 1965.

HOUSE, S. B. **Pico della Mirandola and the Development of Thomas More's Christian Humanism**. 1982. 121 f. Dissertação (Mestrado em Religião) – Concordia University, Montreal, Canada, 1982.

IJSEWIJN, J. Marteen van Dorp. IN: BIETENHOLZ, P. G. **Contemporaries of**

Erasmus: a biographical register of the Renaissance and Reformation. Toronto: Univ. of Toronto Press, 1995. v.1.

JARDINE, L. **Erasmus, man of letters:** the construction of charisma in print. Princeton: Princeton University Press, 1993.

_____. **Francis Bacon:** discovery and the art of discourse. London: Cambridge University Press, 1974.

KINNEY, A. **Humanist poetics:** thought, rhetoric and fiction in the sixteenth-century England. Amherst: University of Massachusetts Press, 1986.

KINNEY, D. Introduction. In: MORE, Thomas. **In defense of humanism.** Tradução e edição de Daniel Kinney. New Haven: Yale university press, 1986. (Complete Works of St. Thomas More, v.15).

KRISTELLER, P. O. **Studies in Renaissance thought and letters.** Roma: Edizioni di storia e di letteratura, 1993. v. 3.

_____. The Active and the contemplative life in Renaissance humanism. In: _____. **Studies in Renaissance thought and letters.** Roma: Edizioni di storia e di letteratura, 1996. v. 4.

KÜMIN, B. A. **The European world 1500-1800:** an introduction to early modern History. London: Routledge, 2014.

LOGAN, G. M. More on Tyranny: The History of King Richard the Third. In: LOGAN, G. (Org.). **The Cambridge Companion to Thomas More.** Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2011.

_____. **The meaning of More's Utopia.** Princeton: Princeton University Press, 1983.

LUCIANO. **Selected dialogues.** Oxford:OUP, 2009.

MACHADO, J. P. **Dicionário onomástico etimológico da Língua Portuguesa.** Lisboa: Livros Horizonte, 2003.

MANUEL, F. E.; MANUEL, F. P. **Utopian thought in the Western world.** Cambridge, Mass: Belknap Press, 1997.

McCONICA, J. Thomas More as Humanist. In: LOGAN, G. (Org.). **The Cambridge Companion to Thomas More.** Cambridge: Cambridge University Press, 2011. p. 22-45.

McCOY, M. **Platão e a retórica de filósofos e sofistas.** Tradução Livia Oushiro. São Paulo: Madras, 2010.

McCUTCHEON, E. Denying the Contrary: More's use of litotes in the Utopia.

Moreana, n. 31-32, p. 107-122, nov. 1971.

MEIRINHOS, J.F. **Introdução ao estudo de Pedro Hispano**. FLUP, Porto 2010.

MERI, J. W. **Medieval Islamic civilization: an encyclopedia**. Nova York: Routledge, 2006.

MIRANDOLA, G. P. D. Letter to Ermolao Barbaro. In: REBHORN, W. A. **Renaissance debates on Rhetoric**. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 2000.

_____. **Oration on the dignity of man**. Tradução de A. Robert Gaponigri. Washington DC: Regnery Publishing, 2012.

MORE, T. **English Poems. Life of Pico. The Last Things**. Editores: Anthony S. G. Edwards, Katherine Gardiner Rodgers, e Clarence H. Miller. New Haven: Yale University Press, 1997. (The Complete Works of Thomas More, v. 1).

_____. **A dialogue concerning Heresies**. Editado por M.C. Lawler, Germain Marcilhacour, and Richard Marius. New Haven: Yale University Press, 1981. (The Complete Works of Thomas More, v. 6).

_____. **A Utopia**. Prefácio de João Almino; tradução de Anah de Melo Franco. Brasília: Editora Universidade de Brasília. 2004.

MORE, T. **A Utopia**. Prefácio prof. Mauro Brandão Lopes; tradução de Luís de Andrade. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

_____. **In defense of humanism**. Tradução e edição de Daniel Kinney. New Haven: Yale university press, 1986. (The Complete Works of St. Thomas More, v. 15).

_____. **Translations of Lucian**. Editado por: Craig R. Thompson. New Haven: Yale University Press, 1974. (The Complete Works of Thomas More, v. 3, pt. 1).

_____. **Utopia**. Tradução e edição de Edward Surtz e Jack H. Hexter. New Haven: Yale university press, 1965. (The Complete Works of St. Thomas More. v. 4).

NOVOTNÝ, F. **The Posthumous Life of Plato**. The Hague: M. Nijhoff, 1977.

PARKS, G.B. More's Utopia and Geography. **Journal of English and Germanic Philology**, v. 37, p. 224-36, 1938.

PETRARCA, F. On his own ignorance and that of many others. In: HILLSDALE COLLEGE. **Western Heritage: a reader**. Hillsdale, Michigan: Hillsdale College Press, 2010.

PLATÃO. **A República**. Tradução de Enrico Corvisieri. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1997.

PLATÃO. **A República**. Tradução e notas complementares de Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2012.

_____. Apologia. In: **Diálogos. Eutífron, Apologia de Sócrates, Críton, Fédon**. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

_____. **Diálogos I: Teeteto (ou do conhecimento), Sofista (ou do ser), Protagoras (ou sofistas)**. Tradução, textos complementares e notas de Edson Bini. Bauru, SP: Edipro, 2007.

_____. **Diálogos V: O Banquete, Mênon, Timeu, Crítias**. Tradução, textos complementares e notas de Edson Bini. Bauru, SP: Edipro, 2010.

PLATÃO. **Diálogos VI: Crátilo (ou Da Correção dos Nomes), Cármides (ou Da Moderação), Lacques (ou Da Coragem), Ion (ou Da Ilíada), Mexeno (ou Da Oração Fúnebre)**. Tradução, textos complementares e notas de Edson Bini. Bauru, SP: Edipro, 2011a.

_____. **Fedro**. Tradução de Alex Marins. São Paulo: Martin Claret, 2007.

_____. **Górgias**. Tradução, ensaio introdutório e notas de Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva Fapesp, 2011b.

_____. Político. In: _____. **Diálogos. O Banquete, Fédon, Sofista, Político**. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

PRESCOTT, A. L. Afterlives. In: LOGAN, George (Org.). **The Cambridge Companion to Thomas More**. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2011, p. 265-287

ROPER, W. **The Life of Sir Thomas More**. Nova York: Cosimo Classics, 2009.

RUMMEL, E. **Biblical Humanism and Scholasticism in the Age of Erasmus**. Boston: Brill, 2008.

_____. **Erasmus**. Londres: Continuum, 2004.

_____. **The Erasmus Reader**. Toronto: University of Toronto Press, 1990.

_____. **The Humanist-Scholastic Debate in the Renaissance & Reformation**. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1995.

RUSSELL, B. **A History of Western Philosophy and Its connection with political and social circumstances from the earliest times to the present day**. Simon and Schuster: Nova loque, 1945.

SANTIAGO, S. **Uma literatura nos trópicos**. 2. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

SARGENT, L. T. The problem of the Flawed Utopia. In: BACCOLINI, Raffaella;

MOYLAN, T. **Dark horizons: science fiction and the dystopian imagination**. Nova York: Routledge, 2003.

SCHMITT, C. B. **Gianfrancesco Pico Della Mirandola (1469-1533) and His Critique of Aristotle**. The Hague: Martinus Nijhoff, 1968.

SCREECH, M. A. **Laughter at the foot of the cross**. Chicago: The University of Chicago Press, 2015

SKINNER, Q. Sir Thomas More's Utopia and the Language of Renaissance Humanism. In: PAGDEN, Anthony (Org.). **The languages of political theory in early modern Europe**. Cambridge, Cambridge University Press, 1997. p. 123-157.

SLOANE, T. **Encyclopedia of Rhetoric**. Oxford: Oxford University Press, 2001.

STAPLETON, T. **The Life and Illustrious Martyrdom of Sir Thomas More, Formerly Lord Chancellor of England**. Traduzido por Philip Edward Hallett. Londres: Burns, Oates & Washbourne, 1928.

STRAUSS, L. **Persecution and the Art of Writing**. Chicago [u.a.]: Univ. of Chicago Press, 2010.

SURTZ, E. Sources, Parallels, and Influences. In: MORE, Thomas. **Utopia**. Tradução e edição de Edward Surtz e Jack H. Hexter. New Haven: Yale university press, 1965. (The Complete Works of St. Thomas More, v. 4).

SYLVESTER, R.S. *Si Hythlodaeo credimus'*: Vision and Revision in Thomas More's Utopia. In: MARC'HADOUR, G. P.; SYLVESTER, R.S. (Org.). **Essential Articles for the Study of Thomas More**, Hamden, Conn., 1977.

TERÊNCIO. **Os Adelfos**. Tradução de Armando Tonioli. São Paulo: Conselho estadual de cultura, 1961.

TOLEDO, P. F. As Razões de Sócrates ou o Conflito de Modelos no *Criton* de Platão: uma Polêmica. **Prisma Jurídico**, São Paulo, v. 5, p. 257-274, 2006.

VERDUCCI, S. **Education, Democracy, and the Moral Life**. Dordrecht: Springer Netherlands, 2009.

VESPÚCIO, A. **Novo mundo: as cartas que batizaram a América**. São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2003.

VIEIRA, F. The Concept of Utopia. In: CLAEYS, Gregory. **The Cambridge Companion to Utopian Literature**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

WEGEMER, G. Ciceronian Humanism in More's Utopia. **Moreana**. v. 27, n. 104, p. 5-26, 1990.

_____. The Utopia of Thomas More: A Contemporary Battleground. **Modern Age**. v.

3, p. 135-141, 1995.

WHITE, T. Aristotle and Utopia. **Renaissance Quarterly**, v. 29, n. 4, p. 635-675, 1976.

WHITMARSH, T. **The second Sophistic**. Oxford: Oxford University Press, 2005.

WILSON, E. R. **The death of Socrates: hero, villain, chatterbox, saint**. Londres: Profile, 2007.

WOJCIEHOWSKI, H. C. **Group identity in the Renaissance world**. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

WOODEN, W. Anti-scholastic satire in Sir Thomas More's Utopia. **The Sixteenth Century Journal**. v. 8, n. 2, p. 29-45, Jul. 1977, Humanism in the Early Sixteenth Century.