

FACULDADE PADRE JOÃO BAGOZZI

VITOR LUIZ RIGOTI DOS ANJOS

A CONCEPÇÃO POLÍTICA DA OBRA UTOPIA DE THOMAS MORE

**CURITIBA/PR
2011**

VITOR LUIZ RIGOTI DOS ANJOS

A CONCEPÇÃO POLÍTICA DA OBRA UTOPIA DE THOMAS MORE

Trabalho de Conclusão de Curso
apresentado ao Curso de Filosofia da
faculdade Padre João Bagozzi como
requisito ao título de Graduado.

Orientador: Prof. Ms. Alexandre
Becker

**CURITIBA/PR
2011**

Dedico o presente trabalho em especial aos meus pais, Josvaldo e Terezinha, a todos com quem partilhei as experiências da vida em Curitiba e no Postulantado dos Missionários Combonianos, e aos meus amigos e amigas que me ajudaram e fizeram-se presentes em vários momentos da minha vida, ao vivo e/ou virtualmente. Firmes na estrada a gente segue caminhando!

Agradeço primeiramente a Deus, por me ter dado vida e saúde para chegar até aqui; à minha família, que sempre acreditou em mim; aos professores da Faculdade Bagozzi pelo apoio e ânimo dados durante a elaboração deste trabalho; ao professor Alexandre Becker pela orientação, correção ortográfica e ajuda na revisão e formatação deste trabalho. Enfim, agradeço de coração a todos aqueles que estiveram envolvidos ou interessados, implícita ou explicitamente, na realização deste trabalho.

“However, there are many things in the commonwealth of Utopia that I rather wish, than hope, to see followed in our governments.”

Sir Thomas More

RESUMO

A palavra sociedade pode ser entendida como o conjunto de pessoas que têm objetivos, gostos, preocupações e costumes em comum e que se relacionam entre si formando uma comunidade, ou como o coletivo de cidadãos de um país, governados por instituições de nível nacional. Vários pensadores ao longo do tempo elaboraram ideais de sociedade, e neste trabalho é apresentada a sociedade perfeita na concepção política de Thomas More, mostrando um pouco das características econômicas, culturais, sociais e políticas de sua época, o que ajuda a compreender os fundamentos de sua formação intelectual, humana, profissional e religiosa e sua atuação política. Com isso, passa-se ao estudo de sua obra *Utopia*, cuja concepção política procura-se expressar, pontuando algumas das características de uma sociedade perfeita, o que poderá vir a sustentar futuras pesquisas acerca da contemporaneidade das propostas feitas por Thomas More.

Palavras-chave: Thomas More, Utopia, Política, Humanismo.

ABSTRACT

Society can be understood as the whole of people which have objectives, tastes, occupations and costumes in common and which have relations among themselves that make them a community, or as the collective of citizens of a country, governed by national institutions. Many thinkers developed ideals of society through the centuries, and in this work is showed the perfect society in the political conception of Thomas More, describing some of the economical, cultural, social and political features of his time, which help to understand the basis of his intellectual, human, professional and religious formation and his political activity. After this, a study of his work *Utopia* is showed, expressing its political conception and pointing some of the features of a perfect society, and this may be a base to new researches about the contemporariness of the proposals made by Thomas More.

Key-words: Thomas More, Utopia, Politics, Humanism.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1 A SOCIEDADE DA ÉPOCA DE THOMAS MORE	11
1.1 A ASCENSÃO DO CAPITALISMO E DO ESTADO MODERNO: COMÉRCIO E POLÍTICA	11
1.2 PROPRIEDADE DE TERRA: ECONOMIA E CLASSES SOCIAIS	16
1.3 A IGREJA: SUA NECESSIDADE E PODER	21
1.4 HUMANISMO E REFORMA	26
2 A VIDA DE THOMAS MORE	29
2.1 INFÂNCIA E JUVENTUDE	29
2.2 ASCENSÃO E QUEDA NO ÂMBITO POLÍTICO	32
2.3 OS ÚLTIMOS ANOS DE THOMAS MORE.....	35
2.4 MORE COMO ESCRITOR HUMANISTA	38
3 A SOCIEDADE PERFEITA PARA THOMAS MORE	41
3.1 ORGANIZAÇÃO POLÍTICA	41
3.2 RELAÇÕES SOCIAIS: LEIS E ATITUDES	45
3.3 CIÊNCIA E EDUCAÇÃO.....	49
3.4 EXPRESSÕES RELIGIOSAS.....	52
CONSIDERAÇÕES FINAIS	56
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	58

INTRODUÇÃO

Sociedade é uma palavra originada do latim *societas*, “associação amistosa com outros”, de onde ela é usada como o conjunto de pessoas que têm objetivos, gostos, preocupações e costumes em comum e que se relacionam entre si formando uma comunidade. Sociedade é muitas vezes o termo usado como o coletivo de cidadãos de um país, governados por instituições de nível nacional.

Assim como o próprio homem, a sociedade vem sofrendo uma transformação gradual ao longo do tempo, desde a organização comunal ou tribal, passando pelas sociedades feudais e escravagistas até chegar à sociedade tecnológica moderna, na qual o ser humano vive num meio técnico, dominando e explorando a natureza para seus fins, numa estrutura de sociedade muito complexa.

Considerando, até a atualidade, a história dos conflitos humanos e a sucessão de ideais de sociedade pensados por vários filósofos, resultando em sistemas diferentes em termos de divisão do trabalho, de separação entre classes dominantes e dominadas, de papéis atribuídos às pessoas de cada classe, e da relação entre reinos, cabe aqui perguntar: como seria a sociedade perfeita na concepção política de Thomas More?

Para tentar responder a esta pergunta, recorre-se ao estudo da sua obra *Utopia*, que é vista com frequência como a iniciadora de um estilo literário que instiga ao leitor profundas imaginações por estar aparentemente fora da sua época, mas que também é considerada como pertencente ao ramo da Filosofia Política por incluir algumas reflexões sobre a origem das melhores instituições políticas, os conceitos utilizados para interpretar e organizar a vida política como a justiça e a igualdade, a relação entre os objetivos da ética e a natureza da política, e os méritos dos arranjos sociais propostos.

Sabendo, entretanto, que Thomas More está situado historicamente no período da Renascença, com toda a sua forma de se expressar artisticamente, e que essa teve suas razões de ser devido às circunstâncias materiais da época, no primeiro capítulo este trabalho pretende justamente mostrar um pouco dessas circunstâncias, relatando algumas características econômicas, sociais e políticas da época da ascensão do capitalismo e do estado moderno: o uso da terra, a relação entre as classes dominantes — nobreza, clero e burguesia — e as classes

dominadas de camponeses e artesãos, a necessidade e o poder da Igreja, e o surgimento do Humanismo e da Reforma.

Posto isso, crê-se que fica mais fácil compreender o que serviu como base para a formação intelectual, humana, profissional e religiosa de Thomas More e sua atuação política nas três primeiras décadas do século XVI, ou seja, no fim do reinado de Henrique VII e início do reinado de seu filho Henrique VIII. Como será visto no segundo capítulo, Thomas More, com seu alto preparo intelectual, fez parte do círculo humanista, mostrando atuação e trabalhos filosófico-teológicos de qualidade tal que deixou fortes marcas tanto na Inglaterra quanto nos demais países da Europa por meio de amigos como Erasmo de Rotterdam.

A este amigo Thomas More viria a dedicar sua obra mais famosa, *Utopia*, cuja concepção política procura-se expressar no terceiro capítulo pontuando algumas das características de uma sociedade perfeita tal qual apresentada por ele na obra acima mencionada.

Por meio disso, crê-se que será possível uma melhor compreensão a respeito do posicionamento filosófico deste pensador e, futuramente, o desenvolvimento de pesquisas acerca da contemporaneidade das propostas feitas na obra em questão, aprofundando mais a análise de cada um dos aspectos sob cuja ótica a obra pode vir a ser lida.

1 A SOCIEDADE DA ÉPOCA DE THOMAS MORE

Várias eram as características da sociedade europeia dos séculos XV e XVI que serviram como pano de fundo para que Thomas More elaborasse a proposta de sociedade presente em *Utopia*.

Dentre elas, vale destacar a ascensão do capitalismo e do estado moderno, que batalharam fortemente contra o feudalismo; a formação de cidades e crescimento do poder dos artesãos contra a classe aristocrática; a expansão do comércio em escala mundial e o crescimento do absolutismo; a crescente concentração das propriedades fundiárias nas mãos de uma classe dominante; o surgimento de uma espécie de proletariado servil para a produção de mercadorias e da classe dos cavaleiros como um tipo de “classe média”; a necessidade e o poder da Igreja e a base e a derrubada do poder papal; o surgimento do humanismo como reação filosófica às contradições, superstições e problemas políticos trazidos pelo paganismo, catolicismo e protestantismo na Idade Média.

De acordo com Kautsky,

[...] More só pode ser entendido à luz de sua época, e para compreendê-la é necessário um conhecimento dos primórdios do capitalismo e do declínio do feudalismo, do papel poderoso desempenhado pela Igreja, por um lado, e pelo comércio mundial por outro. Essas influências tiveram um efeito profundo sobre Thomas More [...]. (KAUTSKY, 1979, p. 3)

Posto isso, antes de esboçar um pouco sobre sua personalidade e estimar os seus propósitos com a obra *Utopia*, cabe descrever neste capítulo, de modo sucinto, a situação histórica, isto é, os aspectos acima mencionados da época de Thomas More, para servir à compreensão das condições históricas que conduziam pensadores como ele a propor ideais de sociedade onde os problemas advindos do modo de viver medieval não mais existissem.

1.1 A ASCENSÃO DO CAPITALISMO E DO ESTADO MODERNO: COMÉRCIO E POLÍTICA

Pode-se ver o século XVI como um tempo cuja tônica é a batalha mortal do feudalismo com o capitalismo nascente, um século portador de certa mistura dos dois modos de produção.

O primeiro tinha como fundamento a produção camponesa e artesanal dentro dos limites da comunidade local, formada por uma ou mais aldeias com a propriedade comum de bosques, prados e água, em terras aráveis, onde todo o processo de produção medieval ocorria. A propriedade comum da terra fornecia os meios e artigos necessários para sobrevivência, os produtos do cultivo dos campos, da pecuária, da caça e pesca, e as matérias-primas que foram trabalhadas no seio da família patriarcal camponesa ou pelos artesãos da aldeia.

Uma comunidade local era um organismo econômico normalmente auto-suficiente e quase sem contato econômico com o mundo exterior: quem não pertencesse à comunidade era tido como um desconhecido, o mundo inteiro fora da comunidade era estrangeiro. Isso fazia com que os laços econômicos fossem frouxos, permitindo que os Estados feudais se formassem e se quebrassem com relativa facilidade, fato acentuado pela formação e manutenção de dialetos.

Segundo Kautsky,

A única organização forte que se situou acima das comunidades locais foi a Igreja Católica, com sua linguagem universal, o Latim, e sua propriedade privada universal. Foi ela quem juntou toda a massa de organismos pequenos e auto-suficientes de produção na Europa Ocidental. (KAUTSKY, 1979, p. 5-6)

Quando comparado à Igreja, o poder do Chefe de Estado, o Rei, era pequeno; do próprio Estado, a monarquia podia usar somente pouco poder. Ela recebia a sua força de sua propriedade fundiária: quanto maior a propriedade, mais camponeses moravam numa comunidade, mais comunidades eram fiéis, maiores eram os seus meios de vida, maiores em extensão e variedade eram os serviços pessoais à sua disposição.

O rei era geralmente o maior latifundiário no país, o mais poderoso, mas ele não era suficientemente forte para impor-se aos outros proprietários, que, unidos, eram geralmente mais fortes. Ele tinha de se contentar em ser reconhecido como o primeiro entre iguais, e sua situação era cada vez pior com o crescimento do poder dos senhores feudais que sujeitavam os camponeses livres.

A comunidade local formava a base da cidade medieval, cujo desenvolvimento recebeu impulso do comércio, especialmente com a Itália, que nunca parou por inteiro após a queda do Império Romano. Os camponeses não exigiam o comércio, pois produziam para si o que precisavam, mas a alta nobreza e

o alto clero criaram uma demanda de produtos como linho fino, enfeites e afins. Logo vieram a existir os depósitos para a armazenagem de mercadorias, aos quais era necessário fortalecer e defender dos povos vizinhos e dos ladrões estrangeiros, permitindo o desenvolvimento da cidade a partir de uma aldeia.

Mesmo após a construção de muros, a agricultura e a produção destinada ao consumo dentro dos limites da comuna local continuaram a ser a principal ocupação dos habitantes do lugar fortificado. O comércio era muito insignificante para alterar o seu caráter. Ao lado das famílias privilegiadas da comunidade rural surgiu um novo poder, o dos artesãos, que se organizaram em associações, em guildas.

Os artesãos estavam a serviço da comunidade local ou de um senhor feudal, não produzindo nada para a venda; eram muito numerosos nas cidades, e mais artesãos foram atraídos enquanto o comércio se desenvolvia e um mercado para os produtos da indústria se abria, o que lhes permitiu se tornarem livres produtores de bens. As guildas se fortaleciam rapidamente e os artesãos tendiam a se juntar aos camponeses contra a aristocracia fundiária.

Kautsky ainda lembra que os artesãos

[...] não trabalhavam apenas para a cidade, mas também para o distrito ao redor, muitas vezes cobrindo uma extensa área; não foi assim para os camponeses, que continuavam fazendo quase tudo que precisavam para si e para seus exploradores, os senhores feudais, que tinham perdido os artesãos ligados a eles. (KAUTSKY, 1979, p. 9)

Deste modo, tanto as interações econômicas quanto o antagonismo entre cidade e país começaram. Ao lado da comunidade rural, a cidade tendia a aumentar em importância, mas a segregação das cidades individuais persistia, apesar de sua associação permanente ou temporária para fins comuns, ocasionando o enfraquecimento da coesão política, enquanto a cidade-república atingia uma independência. Dentro das cidades estava crescendo um novo poder: o poder revolucionário do capital mercantil, que deu origem ao comércio mundial.

Tal comércio impeliu a fundação de muitas cidades, dentre as quais várias cresceram, tornando-se cidades maiores e, assim, pioneiras de uma nova ordem social, devido também ao especial favor das circunstâncias históricas e geográficas.

Na época de More, no início do século XVI, o começo do estabelecimento do modo de produção capitalista era levemente perceptível, e a indústria ainda estava principalmente sob o controle do artesanato de guilda. O capital era principalmente

dos mercadores, mas mesmo nesta forma ele já exercia um efeito destruidor sobre o modo de produção feudal. Quanto mais a troca de produtos se desenvolveu, maior tornou-se o poder do dinheiro, que era a mercadoria que todos tinham e necessitavam, pelo qual se podia receber tudo o que o modo de produção feudal oferecia — serviços pessoais, casa e lar, comida e bebida — bem como inúmeros artigos cuja posse se tornou cada vez mais necessária e que deviam ser obtidos somente com dinheiro. As classes envolvidas em ganhar dinheiro alcançaram importância crescente: o dono da guilda que, devido ao número legalmente restrito de seus empregados, só pudesse alcançar uma prosperidade moderada era logo superado pelo mercador cujo apetite por lucro era imenso, cujo capital era capaz de expansão ilimitada, e cujos lucros de negociação eram enormes.

O capital dos mercantes pode ser visto como a força econômica revolucionária dos séculos XIV a XVI que revitalizou a sociedade e proveu os homens com perspectivas novas. Como sublinha Kautsky,

O mercante não podia limitar-se a um distrito pequeno como o camponês ou artesão podiam. Ele queria o mundo inteiro para vender seus bens. Em contraste com o cidadão da guilda, que nunca sairá dos muros da sua cidade, o mercante é incansável em suas viagens para países desconhecidos. Ele ultrapassa as fronteiras da Europa e inaugura uma época de descobertas, que culmina na revelação do caminho marítimo para a Índia e na descoberta da América [...]. (KAUTSKY, 1979, p. 12)

Por isso, o comércio trouxe à tona um sentimento cosmopolita que esteve presente sempre que um lucro pudesse ser recebido, ampliando o horizonte dos povos Ocidentais e fazendo surgir concorrências entre os compradores e entre os vendedores, antagonismos que se tornaram de nível nacional. O desenvolvimento do comércio mundial promoveu um grande interesse econômico que reforçou e consolidou as texturas soltas dos Estados, mas também trouxe a separação entre eles e dividiu nitidamente a Cristandade em vários países, contribuindo igualmente para o fortalecimento dos Estados nacionais.

Por sua natureza o comércio tende a se concentrar em junções onde as estradas de uma grande área coalescem, onde as mercadorias são recolhidas e distribuídas, ou despachadas ao exterior. O distrito se tornava um organismo econômico de laços cada vez mais próximos, dependendo do centro cada vez mais. Vindas de todas as partes do distrito, algumas pessoas pretendiam permanecer lá,

outras pretendiam retornar após a operação de seus negócios. O centro cresceu, tornou-se uma grande cidade, onde se concentrava a vida econômica e intelectual do país. A língua da cidade se tornava a língua dos comerciantes e das pessoas cultas, e tendia a superar o latim e se tornar a língua escrita, começando a se impor frente aos dialetos camponeses como língua nacional.

A administração política foi adaptada para a organização econômica. Esta também era centralizada: o poder político central foi instalado no centro da vida econômica, e este centro se tornou a capital do país, que agora dominava não só economicamente, mas também politicamente. Assim, o desenvolvimento econômico permitiu a existência do Estado moderno, o Estado nacional com uma língua homogênea, uma administração centralizada, uma capital.

Vale ressaltar que tal tendência de desenvolvimento favoreceria o poder do príncipe local, em torno do qual se daria o novo poder político central, a cabeça da administração centralizada e do exército, do qual o comércio necessitou para defender seus interesses no país e no exterior: derrotar nações concorrentes, conquistar mercados, acabar com os laços com os quais as pequenas comunidades no interior do Estado aprisionaram o livre comércio, policiar as estradas contra os senhores feudais.

O novo governo precisou do príncipe como comandante supremo e como chefe da administração política, uma necessidade econômica para a produção de mercadorias tanto no período da Reforma quanto depois, de modo a manter a unidade da administração contra os elementos discordantes, especialmente os nobres. Tudo o que acontecia no Estado tinha que receber a sanção do príncipe, cujo poder, entretanto, deixava de prevalecer com o crescimento do comércio mundial, e o dinheiro tendia a se tornar a base desse poder, medido pelo exército do príncipe e da magnificência da sua corte. Em consequência, a guerra tornou-se uma questão de dinheiro, o qual fazia a Corte se adaptar às diversas condições.

O luxo da Corte sustentou o comércio e a monarquia em igual medida; aumentou os lucros e enfraqueceu os nobres financeiramente, tornando-os dependentes dos primeiros, que promoviam a disseminação de luxo para atrair mais nobres para a Corte. O rei não podia ficar atrás de seus cortesãos; ele também tinha de demonstrar a superioridade de seu poder.

Assim, do século XV em diante, a manutenção de uma Corte esplêndida tornou-se uma necessidade política de crescente importância, sem a qual um

príncipe não conseguia existir, e uma atividade muito cara, o que obrigava os reis a cobrar impostos em dinheiro e a prometer que nenhum imposto seria aplicado sem o consentimento das cidades, convocadas a enviar delegados para, em conjunto com a nobreza e o clero, concordar com o rei sobre o montante de impostos.

Contudo, Kautsky lembra que:

[...] as bolsas de dinheiro raramente eram suficientes para tapar os buracos feitos nas tesourarias dos príncipes por intermináveis bens e ilimitada extravagância da Corte. [...]. Nesta situação desagradável os ricos magnatas comerciais e banqueiros estavam prontos para ajudá-los, em troca da promessa de uma parcela das receitas do Estado. Dívidas nacionais foram contraídas, os Estados e seus dirigentes se tornaram devedores ao Capital, cujos interesses tinham que servir. (KAUTSKY, 1979, p. 19-20)

Assim, o Estado e as classes dominantes foram levados a voltar sua atenção para outra coisa que poderia servir a eles como fonte de renda e de poder: a propriedade de terra, um novo fator a se fazer presente na economia e na relação entre as classes sociais da época.

1.2 PROPRIEDADE DE TERRA: ECONOMIA E CLASSES SOCIAIS

A produção e o tráfego de mercadorias não só criaram novas classes com interesses novos e perspectivas frescas, mas também transformou as classes existentes, tornando-se necessário adaptar o feudalismo às novas condições de produção e fazer da propriedade uma fonte de dinheiro; o agricultor poderia continuar a produzir para consumo próprio e era obrigado a produzir um excedente para ser trazido ao mercado, fornecido pela cidade.

A agricultura se tornou fonte de dinheiro e, quando isso acontecia, era de interesse do camponês converter para imposto em dinheiro os serviços pessoais e os pagamentos em espécie que ele era obrigado a fazer ao senhor feudal, que também se esforçava em converter os tributos feudais em impostos em dinheiro. Mas tal conversão favoreceu aos camponeses apenas quando as condições eram extraordinariamente propícias. Era desastrosa para eles quando a produção de bens agrícolas não era suficientemente desenvolvida.

A produção de bens transformou o solo num bem e, consequentemente, num valor que não dependia do número de habitantes que alimentava, mas do excedente

que rendia. Quanto menor o número de agricultores em proporção ao rendimento e o padrão de vida deles, maior era o excedente e o valor da terra.

Daí que na Europa Ocidental, no final da Idade Média e no início da nova época, houve uma fome por propriedades de terra que exigissem poucas mãos para o cultivo, como florestas e prados. Isto foi acompanhado por uma tentativa de reduzir a população agrícola o máximo possível, usando métodos que exigissem poucas mãos e aumentando a carga de trabalho por agricultor.

Na época feudal também houve fome por terra tão aguda quanto a da Renascença; mas sua natureza era inteiramente diferente. Os antigos senhores feudais eram ávidos por terra com camponeses, os novos senhores queriam a terra dos camponeses. A nobreza feudal queria não só a terra, mas terra e povo, anexando os camponeses ao solo e atraindo outros mais: quanto mais densamente povoada fosse sua terra, mais pessoas pagariam impostos e prestariam serviços, maior seria o exército a ser mantido.

Já a nova nobreza, não recebendo dinheiro suficiente da exploração dos camponeses, era obrigada a recorrer cada vez mais à produção de bens e estabelecer seus próprios serviços agrícolas, desejando a terra dos camponeses sem seus ocupantes e começando a tratar como propriedade privada os prados e florestas comuns, excluindo os camponeses de seu uso.

O camponês era, assim, privado de meios importantes quando perdia as florestas e prados e, ao mesmo tempo, ele foi arruinado pelos impostos em dinheiro. Sempre que o processo econômico de expropriação camponesa não estivesse rápido o suficiente para o interesse do senhorio, este recorria à ação por meio do direito romano desconhecido dos camponeses e agora adaptado aos grandes latifundiários, ou por meio da força física direta, empobrecendo a população rural. Por outro lado, os proprietários

[...] nada poderiam fazer com as grandes quantidades de alimentos fornecidos pelos seus fiadores, exceto consumi-los, e isso eles não poderiam fazer sozinhos: eles convidavam bons amigos, cavaleiros errantes, servos viajantes, que eram dependentes deles, e emprestou-lhes crédito e poder. Diz-se que o Conde de Warwick ofereceu um banquete em seu castelo, num só dia, para 30 mil pessoas. (KAUTSKY, 1979, p. 24)

Isso mudou quando os proprietários conseguiram vender o excedente produzido ou trocá-lo por dinheiro, o que trouxe mais respeito e poder aos príncipes

e à polícia e causou a diminuição da necessidade de trabalhadores à disposição dos príncipes, que também viam neles uma perigosa força quando unidos; daí este processo ter colaborado com a criação de uma enorme massa de proletários empobrecidos, a qual não encontrou uma classe abaixo de si que a sustentasse por meio da exploração direta ou indireta, nem possuía quaisquer direitos soberanos dos quais ela poderia obter algum lucro, e essa massa era assim obrigada a vender sua força de trabalho se não quisesse morrer de fome.

O empobrecimento das massas foi importante para o desenvolvimento tanto da guerra como da indústria, a qual, precisando de trabalhadores qualificados raramente encontrados entre os milhares de camponeses expulsos, soldados e monges, recebeu trabalhadores vindos do artesanato.

As guerras absorveram um grande número de pessoas, mas o povo era, em grande parte, inábil no uso de armas, e desde o fim da Idade Média a guerra tornou-se uma arte que devia ser aprendida. Nem todos podiam se tornar soldados, mas quem conseguia se mantinha como tal e era incapaz de qualquer outro serviço. Nos séculos XV e XVI os exércitos ainda eram muito pequenos, e a maioria dos soldados era dispensada no fim de uma guerra; incapazes em trabalhos pacíficos, desmoralizados e brutalizados, eles tornavam-se ladrões e voltavam sua atenção aos mais indefesos — os camponeses —, acentuando o empobrecimento das massas. Por exemplo, na Alemanha,

[...] o empobrecimento da população se deu rapidamente após a guerra dos camponeses, enquanto que o desenvolvimento da indústria capitalista e duma política colonial foi prejudicado pela mudança das rotas de comércio mundial. Como os proletários não encontraram na Alemanha os estabelecimentos comerciais que parcialmente os absorveram noutros países, eles retornaram à guerra e à pilhagem. Esta parece ser uma causa importante da duração da Guerra dos Trinta Anos. A guerra foi possível por causa da multidão dos proletários, de onde as tropas foram recrutadas. A própria guerra criava novas pobrezaas entre os camponeses e, assim, produzia novos soldados. As facções em guerra, portanto, não encontravam o reservatório de soldados esgotado até o camponês ter desaparecido quase por completo. Então, com certeza não havia mais soldados. (KAUTSKY, 1979, p. 27)

A necessidade, por isso, obrigou os desempregados inexperientes no uso de armas a explorar a simpatia de quem era de melhor situação. Vadiagem e fraude tornaram-se uma praga universal e os assaltantes tornaram todas as estradas inseguras. Vã foi a tentativa de suprimir a vadiagem por leis cruéis e sangrentas, que não ofereciam oportunidades de trabalho ou preveniam o empobrecimento da

população rural. Todos os esforços para proteger o pequeno camponês contra os latifundiários foram infrutíferos. A pobreza das massas cresceu apesar de todas as leis e decretos.

O destino dos camponeses deixados na terra era, em vários países como a Inglaterra, o de desaparecer completamente, substituídos pelo agricultor capitalista que empregava trabalhadores diaristas, ou se tornarem tais trabalhadores. Diferentemente dos séculos anteriores, quando os senhores feudais precisavam de camponeses e até concediam condições favoráveis para reter e atrair camponeses em fuga da servidão para as cidades e durante as Cruzadas, após o século XIV os senhores feudais precisavam cada vez menos dos camponeses, e a situação deles piorou progressivamente: eles foram desalojados de seus lares para aumentar a área da residência do lorde, e a eles era muitas vezes permitido viver apenas numa cozinha e com um jardim. O trabalho deles não foi proporcionalmente reduzido; pelo contrário, foi prolongado e incentivado pelo modo de produção capitalista que unia a produção de bens com o trabalho forçado, fazendo desta união a condição vital para seu desenvolvimento. Como Marx escreveu em 1847,

A escravidão direta é o eixo da indústria burguesa, assim como as máquinas, o crédito, etc. Sem escravidão, não teríamos o algodão; sem o algodão, não teríamos a indústria moderna. A escravidão valorizou as colônias, as colônias criaram o comércio universal, o comércio que é a condição da grande indústria. Por isto, a escravidão é uma categoria econômica da mais alta importância. (MARX, 1982, p. 108)

Um resultado do desenvolvimento do Estado moderno foi, segundo Kautsky, o enfraquecimento das causas que haviam roubado do camponês a sua independência no início da Idade Média. Com a consolidação do poder político central e supressão das disputas internas, os nobres deixaram de possuir um poder militar independente e os camponeses deixaram de exigir proteção. De forma geral,

[...] o Estado moderno deslocou os encargos do serviço militar do senhor feudal para o camponês de volta. O exército da cavalaria foi substituído por um exército pago, recrutados entre os camponeses. A manutenção do exército também ficou para os camponeses. Os soldados estavam aquartelados no exército, e além de verbas pagas aos nobres e à Igreja, os impostos deviam ser pagos ao Estado, principalmente para a manutenção do exército. Ao proprietário fundiário o Estado cortou uma decrescente parte na administração e fornecimento da justiça, que era cada vez mais exercida pela burocracia, apoiada em parte pelas taxas adicionais impostas aos camponeses. (KAUTSKY, 1979, p. 30)

Assim, nada restou de todos os serviços que a nobreza uma vez prestou ao camponês, em troca de serviços equivalentes, enquanto que as taxas dos camponeses eram aumentadas indefinidamente. A nobreza feudal, supérflua, tornou-se prejudicial, e removê-la era uma necessidade.

Entre os grandes nobres e os camponeses estavam os cavaleiros, que eram descendentes dos antigos camponeses livres. Incapazes de escapar do serviço feudal aos seus superiores, eles estavam isentos de taxas e serviços agrários. Desempenhavam um papel ambíguo, ora apoiando os camponeses e se opondo aos príncipes, ora o inverso, quando os camponeses se tornavam perigosos. Ou conseguiam se tornar grandes proprietários de terras e produtores de bens, ou suas terras se tornariam insignificantes, insuficientes, obrigando-os a buscar seu sustento na cidade como comerciante ou na corte de um grande lorde.

Contudo, para manter sua independência, os cavaleiros não só lutaram como também adotaram as necessidades que o desenvolvimento da produção de bens despertou entre as classes dominantes; as exigências feitas pelos cavaleiros para a vida tornaram-se maiores enquanto diminuía a possibilidade de satisfazê-las no modo de produção feudal.

O contraste entre desejos e capacidades dos cavaleiros tornou-se mais e mais acentuado e formou uma das peculiaridades do início da nova época, assumindo muitas vezes uma forma trágica, com a presença de certo desprezo e ódio da população das cidades onde a vida intelectual estava concentrada para com os cavaleiros, os monges e os camponeses, tidos como representantes do antigo modo de produção feudal. Na literatura urbana do Renascimento e dos seus desdobramentos,

[...] o camponês estúpido, o pároco obeso e o cavaleiro orgulhoso mendicante estavam entre as figuras favoritas. [...] A partir do *Decameron* de Boccaccio (que surgiu perto de 1352) até *Don Quixote* (que apareceu em 1604), apareceu uma longa série de poemas em que uma, ou outra, ou as três figuras das classes mencionadas eram expostas ao ridículo. (KAUTSKY, 1979, p. 32-33)

A figura literária do "pároco obeso" possivelmente advém de uma situação histórica gerada ao longo dos séculos pela relação entre a Igreja e o poder, a qual está descrita nos parágrafos a seguir.

1.3 A IGREJA: SUA NECESSIDADE E PODER

Na história dos séculos XV e XVI vale mencionar a luta contra a Igreja Papal — sem confundi-la com o Cristianismo como religião — que tinha sido a força predominante na época feudal.

Quando o Império Romano foi invadido, a Igreja era a organização que mantinha o Estado unido e representava o modo de produção da época; mesmo que esse Estado fosse encolhido e que o modo de produção fosse retrógrado, ambos eram muito superiores às condições políticas e econômicas dos bárbaros, superiores fisicamente à rica e próspera Roma.

Como a mera pilhagem aos Romanos não poderia satisfazer permanentemente os invasores, eles começaram a produzir à maneira dos Romanos, e a Igreja foi sua professora, ensinando métodos melhores de agricultura por meio dos mosteiros e dos sacerdotes, que também ensinavam artes e artesanato.

Não só os camponeses prosperaram sob a proteção da Igreja, mas ela também protegeu a maioria das cidades até serem suficientemente fortes para se protegerem, e incentivou o comércio e os grandes mercados, os quais

[...] eram em sua maioria realizados dentro ou perto de igrejas. Em todos os sentidos, a Igreja procurou atrair compradores para esses mercados. Ela também foi o único poder que na Idade Média cuidou da manutenção das grandes rotas de comércio e facilitou a viagem pela hospitalidade dos mosteiros. Muitos destes, como os asilos das travessias alpinas, foram dedicados quase que exclusivamente para promover as relações comerciais. A Igreja considerava o intercâmbio comercial tão importante que, a fim de ajudá-lo, aliou-se com influências representantes da cultura dos últimos anos do Império Romano nos Estados Teutônicos [...]. (KAUTSKY, 1979, p. 35)

Em consequência disso, todo o conhecimento da Idade Média era encontrado na Igreja, que disponibilizou construtores, engenheiros, médicos, historiadores e diplomatas. Toda a vida material e mental da humanidade saía da Igreja, que determinava como os homens deveriam pensar e sentir. Não só o nascimento, casamento e morte deram-lhe oportunidade de intervenção, mas também o trabalho e os festivais, a leitura e a escrita eram regulados e controlados por ela. Além disso, o desenvolvimento econômico fez a Igreja necessária não só para o indivíduo e a família, mas também para o Estado.

A Igreja medieval era essencialmente uma organização política, com poder

político sobre os monarcas por ela constituídos sobre o povo. Sua expansão era também a expansão do poder político: a criação de um bispado em um país pagão por um monarca não significava meramente uma campanha pela conversão dos pagãos, mas sim o enxerto do modo romano de produção.

A mais importante fonte de poder e receitas na Idade Média era, no entanto, a propriedade fundiária. A Igreja desenvolveu a mesma fome de terra e povo que a nobreza e, como esta, buscou adquirir terra e ganhar súditos. A propriedade de terra que a Igreja possuía no Império Romano foi abandonada a ela em maior parte pelos invasores teutônicos; onde não foi esse o caso, ela logo foi capaz de recuperá-la e ganhar algo além. Como a Igreja oferecia tanta proteção quanto os nobres, muitos camponeses ficaram sob seu domínio. A Igreja conduzia a administração política e os sacerdotes eram os conselheiros de reis, que confiavam na Igreja como o único poder nas suas disputas contra a nobreza, privando-a de uma porção de suas terras e dando ou emprestando-a para a Igreja.

Tendo em conta as flutuações às quais os bens da Igreja foram sujeitos, é difícil estimar a sua extensão numa época em que não havia a noção de medidas estatísticas. Segundo Kautsky, "de modo geral, pode-se dizer que na Idade Média um terço das terras estava nas mãos da Igreja" (KAUTSKY, 1979, p. 38).

Como suas propriedades eram as melhores cultivadas, as mais densamente povoadas, as suas cidades as mais prósperas, a renda e o poder que a Igreja obteve foram maiores do que aqueles que a nobreza ou a monarquia recebiam de um imóvel de igual extensão. Sua vantagem residia no seu intelecto mais do que na sua superioridade física, e na sua indispensabilidade econômica e política. Ela tinha menos que gastar em objetivos bélicos que a nobreza, enquanto sua renda era maior. Sua propriedade fundiária não era apenas a mais fértil, mas ela tinha direito a um dízimo da terra que não era sujeita a ela. Uma superabundância de meios de vida manteve-se em várias instituições eclesiásticas, estas que não tinham nenhum uso exceto para socorrer os pobres.

Aqui, como em muitos outros pontos, a Igreja estava apenas continuando suas tradições da época imperial. No decadente Império Romano a pobreza estava sempre crescendo, e o alívio aos pobres tornou-se um problema de complexidade crescente para o Estado, mas realizado pela Igreja, que não estava nem um pouco endividada pelo rápido crescimento do poder e da riqueza dela. Daí que "as instituições filantrópicas [...] foram entregues aos sacerdotes para a administração" e

"a influência da Igreja sobre o povo inteiro aumentava constantemente" (KAUTSKY, 1979, p. 39), usando bens recebidos e encargos regulares para, em grande parte, ajudar no alívio aos pobres.

O conjunto da vida material e mental era dominado pela Igreja, que estava entrelaçada com a vida das pessoas, até que, com o tempo, o modo de pensar eclesiástico se tornou um tipo de lei natural, e agir contrariamente a ela era considerado anormal. Todas as expressões da vida política, social e familiar estavam vestidas em formas eclesiásticas, que persistiram por muito tempo depois do desaparecimento das causas materiais que as produziram.

Mesmo antes da migração dos povos, o Bispo de Roma era o chefe da Igreja Ocidental, o herdeiro do Imperador Romano na cidade que sempre fora a capital do Império Ocidental, o qual, tendo sido desmembrado, trouxe um eclipse temporário no poder dos Papas de Roma. Estes recuperaram e reforçaram sua antiga posição na medida em que os países ocidentais se tornavam dependentes da Itália — que "sempre foi o país mais cultivado na Europa Ocidental, com agricultura de nível maior do que em qualquer outro país, com uma indústria que não se achava extinta e com ainda algum comércio com o Oriente" (KAUTSKY, 1979, p. 42) —, por causa dos seus interesses em beneficiar-se desse desenvolvimento, e de Roma, devido à influência desta como centro da Itália.

Esses fatores explicam porque a direção da Cristandade ficou para os Papas, com a tendência de se tornarem comandantes, e não mais meros conselheiros. Quando irromperam as lutas que ameaçavam toda a Cristandade, o Papado, sendo a única influência reconhecida por todos os povos como seu líder, inevitavelmente assumiu a liderança e organizou a resistência. Quanto mais as lutas durassem e quanto maiores fossem suas extensões, mais o poder diretivo tornava-se senhor absoluto, e mais o Papado alistava ao seu serviço todas as forças reunidas contra o inimigo comum.

O colapso do Império Romano movimentou não só os Teutões, mas também todas as numerosas tribos de semibárbaros na vizinhança. Como o Teutões se deslocaram para o Oeste e o Sul, outros povos os pressionaram: os Eslavos, os Cossacos, os Hunos, os Avários, os Húngaros, os Normandos, os Sarracenos. "E isso justamente quando a pressão dos inimigos externos era mais severa, o poder político era o mais impotente, a anarquia feudal era a mais desenfreada, e o único poder firme e coerente era a Igreja Papal" (KAUTSKY, 1979, p. 44).

Os Sarracenos foram subjugados pelos mesmos meios que a Igreja Católica Romana tinha utilizado para subjugar os Teutões: eles foram obrigados a adotar um modo superior de produção e, depois de terem sido vencidos pelo Cristianismo, eles foram tornados inofensivos. Tudo isso o Papado conseguiu com o apoio dos Normandos, transformando-os em senhores feudais ávidos por terra; e assim

[...] o Papado atingiu o cume do seu poder. Ele triunfou não só sobre seus inimigos internos, não só impôs ao Imperador Alemão a humilhação de Canossa; ele sentiu-se forte o suficiente para tomar a ofensiva contra os Sarracenos na época que as Cruzadas começaram. Os Papas foram os organizadores das Cruzadas, [...] capazes de impelir muitos elementos que não tinham nada a ganhar com isso. (KAUTSKY, 1979, p. 46)

As Cruzadas podem, portanto, ser vistas como eventos que marcaram o ponto mais alto do poder Papal e que promoveram o desenvolvimento do capital, elemento que viria a favorecer a derrubada do mundo feudal e do Papa como seu monarca. Através delas, o Oriente ficou mais próximo do Ocidente, a produção e o comércio de bens foram promovidos; a riqueza crescente da Igreja despertava a amargura do povo humilde, pouco protegido contra o empobrecimento, e a inveja, a cobiça e a inimizade de todas as classes possuidoras (grandes proprietários, especuladores, reis e burgueses) por ainda formar um reduto firme contra o empobrecimento das massas — "a pessoa sem propriedade não era entregue de mãos e pés atados ao capital caso recebesse esmolas, ainda que escassas, da Igreja" (KAUTSKY, 1979, p. 47).

Mas aos poucos a Igreja também se tornava supérflua em aspectos econômicos, administrativos e políticos. Nas cidades, se desenvolvia um novo modo de produção superior ao modo feudal, e as cidades bastavam para fornecer as organizações e os homens que a nova sociedade e o novo Estado precisavam. Os sacerdotes eram obrigados a se tornarem funcionários do Estado, na medida em que fossem necessários.

Os mosteiros e o Papado se tornavam obsoletos e supérfluos como protetores dos pobres, como guardiões das artes e das ciências e como instrumentos para a coesão e a administração do Estado; junto com a perda de suas funções principais, ocorreu que o poder do Papado e a crença na sua missão, que até o século XII haviam sido instrumentos para salvar os povos da Cristandade e defendê-los contra os infieis, depois do século XIV se tornaram instrumentos para a

sua exploração.

Com o desenvolvimento da produção de mercadorias, todos passaram a poder obter dinheiro, que é facilmente transportável e não perde seu valor no caminho. Isso deu um impulso à tendência do Papado em explorar a Cristandade. Como o seu poder cresceu, tentou impor taxas sobre o dinheiro de organizações eclesiásticas e laicas para desempenhar suas funções, mas tais impostos eram geralmente de pequeno porte.

O Papado provavelmente notou que o comércio

[...] era o principal meio de enganar as pessoas e adquirir grande riqueza rapidamente. Por que, então, os Papas não deveriam também se tornar comerciantes a negociar os bens que vinham muito barato para eles? O comércio de cargos eclesiásticos e as indulgências começaram. (KAUSTKY, 1979, p. 52)

Isso fortaleceu a revolta contra o Papado em declínio intelectual, moral e físico, uma revolta que era essencialmente a luta entre exploradores e explorados, não uma luta por dogmas eclesiásticos ou palavras ou *slogans*. Mas a indignação com a imoralidade, o ceticismo e a superstição da época poderia até ter sido ineficaz se o Papado não tivesse se tornado uma máquina de exploração, fazendo com que em muitos países, especialmente na Alemanha, houvesse o interesse em se desligar do Papado. "Até mesmo o clero nacional tinha interesse em separar-se da Igreja. Na verdade, eles eram apenas coletores de impostos do banco romano" (KAUTSKY, 1979, p. 56), o que permitiu ao baixo clero assumir a liderança na luta contra Roma e delinear, por meio de Lutero, Zwingli, Calvino, etc., os caminhos intelectuais pelos quais a Reforma havia de seguir.

Por fim, vale ressaltar que nem todas as nações e nem todas as suas classes tinham interesse em separar-se do Papado; o fato de Itália, França e Espanha terem permanecido nações católicas

[...] não se deve ao seu atraso espiritual, mas sim ao seu maior desenvolvimento econômico. Eles eram os mestres do Papa; por meio dele exploravam a Cristandade Teutônica, que foi impelida a separar-se do Papado a fim de escapar da exploração, mas à custa de romper seus laços com os países mais ricos e desenvolvidos da Europa. Nesta medida a Reforma foi uma luta da barbárie contra a civilização. Não foi por acaso que o impacto da Reforma caiu em duas das nações mais atrasadas da Europa: Suécia e Escócia. (KAUTSKY, 1979, p. 59-60)

Tal luta se deu em vários campos, desde a literatura até a religião, e foi um

dos motivos para a formação do Humanismo como expressão cultural e da Reforma como reação contra a conjuntura eclesial da época.

1.4 HUMANISMO E REFORMA

Além do novo método de produção, vieram à tona novos modos de pensar e um novo teor de pensamento, que entraram em choque com as formas tradicionais eclesiásticas ligadas ao modo feudal de produção. Esta forma de pensar era algo que se poderia chamar de releitura da ciência e da arte da Antiguidade, que ocorreu devido ao processo de familiarização, na Itália, com a literatura da Grécia antiga. Visando entender o presente e retirar os vestígios do passado mais recente, desenvolveu-se ao longo da Idade Média uma tendência intelectual conhecida como Renascimento, que recorreu aos modelos culturais clássicos e tinha como um de seus aspectos o Humanismo, o qual se pode definir como o esforço por uma cultura puramente humana expressa pela arte e pela literatura, em contraste com a teologia escolástica, que concerne às coisas divinas.

É possível destacar, dentre as características dos humanistas em geral, a adoção das ideias antigas no grau em que elas correspondessem às condições reais; em outras palavras, sob o modo de produção capitalista que promoveu o crescimento da monarquia absoluta e do nacionalismo, os humanistas

[...] se tornaram zelosos defensores da unidade nacional sob um príncipe, apesar de seu entusiasmo por Demóstenes e Cícero, e apesar de muitos deles terem vindo de cidades-estado. O pai do Humanismo, o florentino Dante (1265-1321), declarou-se monarquista e um entusiasta brilhante pela unidade da Itália. [...] A maioria dos humanistas considerava que o Estado moderno em desenvolvimento exigia um líder. [...] Tão necessária como a regra de um príncipe no Estado, também era necessário, na opinião dos humanistas, que eles próprios governassem, educassem e orientassem os príncipes. (KAUTSKY, 1979, p. 63)

Deste modo, os humanistas, pela sua capacidade de administrar e atuar como conselheiros e embaixadores, formavam um poder que, juntamente com os recursos materiais, os príncipes precisavam para os negócios de governo e procuravam atrair para sua Corte. Tal fato pode ser uma das causas do comportamento de Henrique VIII para com Thomas More.

Na época do Humanismo pode-se notar também um tipo de emancipação feminina parcial das funções do lar, ocorrida com a transferência do trabalho da

dona de casa para outros trabalhadores; tal emancipação, entretanto, foi restrita à classe comercial dominante que, com seus lucros, poderia transferir para outros a gestão do lar, diferentemente do que ocorria com artesãos e camponeses, para os quais "o lar particular, e também certo grau de monogamia, eram necessidades econômicas" (KAUTSKY, 1979, p. 65).

Outra característica presente nas obras humanistas era a do ataque vigoroso contra os abusos eclesiásticos, isto é, contra os membros da Igreja e o espírito que os animava, sem atacar as instituições da Igreja, cujas formas existentes

[...] deviam ser mantidas, mas o vinho novo devia ser posto nas velhas garrafas. Mantendo-se uma instituição global e onipotente, a Igreja devia tornar-se uma Igreja Humanista, sendo os Humanistas seus sacerdotes (e titulares dos seus gordos benefícios) e o Papa o supremo Humanista. Como tal, ele devia governar príncipes e povos pela ação dos Humanistas e promover objetivos Humanistas. (KAUTSKY, 1979, p. 67)

Tanto isso quanto a posição peculiar da Itália, de cujo solo o Humanismo germinou, impulsionaram o Humanismo a adotar uma atitude amigável ao Papado, o que não estava só em contradição com sua base teórica, mas também com as necessidades das forças sociais fora dos países Românicos, para quem ela pretendia dar expressão. Assim, os humanistas não responderam aos interesses reais nos países Teutônicos, onde não conseguiram criar raízes, se opuseram à Reforma e permaneceram católicos, "precisamente por estarem num nível mais elevado de desenvolvimento do que os Protestantes, que eram os adversários mais amargos da nova ciência e arte." (KAUTSKY, 1979, p. 68)

Cabe sublinhar que o movimento da Reforma procedeu do baixo clero semicamponês, que apelou às massas em terras economicamente atrasadas de forma que o Papado foi enfrentado por uma classe única, explorada e mantida da ignorância para dar base àquela cultura Católica, ao alto status da ciência e arte na Itália e à grandeza do Papado, bases sobre as quais o Humanismo se erguera. Sendo os humanistas, em geral, mais próximos a um Catolicismo sem simpatia ou interesse pelas necessidades do povo, "eles foram marcados como traidores pelos Reformadores e, finalmente, desapareceram sem deixar rastros de sua influência sobre o povo." (KAUTSKY, 1979, p. 70)

As rebeliões da Reforma somada com as mudanças no comércio marítimo, cuja rota principal passou dos países do Mediterrâneo para os da costa Atlântica,

fizeram o Humanismo declinar na Itália, diminuindo suas fontes de riqueza. Mas o Humanismo não desapareceu totalmente. Suas tendências foram revividas no Jesuitismo, que seria

[...] um Humanismo num nível mental inferior, tolhido de sua independência espiritual, rigidamente organizado e pressionado a serviço da Igreja. O Jesuitismo se assemelha ao Humanismo, como o Cristianismo da era Imperial parecia com o Neoplatonismo. É a forma na qual a Igreja Católica adotou o Humanismo e se atualizou, abandonando a perspectiva feudal e abraçando as perspectivas que dominavam a sociedade entre os séculos XVI e XVIII. O Jesuitismo se tornou a mais poderosa potência da Igreja Católica da época porque estava mais em harmonia com as novas condições econômicas e políticas. Ele trabalhou com as mesmas forças que o Humanismo tinha usado: a superioridade da formação clássica, a influência junto aos príncipes e os poderes financeiros. Como os Humanistas, os Jesuítas promoviam o poder absoluto, mas apenas dos príncipes para quem eles trabalhavam. [...] se tornaram a maior empresa de comércio da Europa, com ramificações em todas as partes do mundo. Eles foram os primeiros a perceber como o missionário poderia ser usado como um caixeiro viajante; eles foram os primeiros a criar empresas capitalistas, como as fábricas de açúcar, no exterior. (KAUTSKY, 1979, p. 71-72)

Por fim, é importante ressaltar que tanto o Humanismo quanto a Reforma foram movimentos que se puseram contra a superstição e o fanatismo religioso desenvolvidos durante o período medieval.

O Humanismo trouxe à tona o ceticismo nas suas obras, evoluindo como um pensamento livre e rebelando-se contra o absurdo promovido pelas crenças existentes, pelas superstições geradas e mantidas pela falta de visão científica para entender os processos da natureza, diferentemente do que acontecia com os Árabes que faziam trabalhos pioneiros em anatomia, química e astronomia.

Na Europa medieval, "por toda parte havia insegurança, miséria, angústia constante" (KAUTSKY, 1979, p. 77) e tal situação estimulou a necessidade religiosa popular, chegando até o fanatismo nos seus mais diversos ritos, festas e expressões, muitas delas elaboradas a partir da influência de culturas pagãs. Contudo, a Reforma como movimento não só quebrou a tradição da religião popular, mas também disparou contra todos os antagonismos de classe que até então estavam fermentando debaixo da superfície da sociedade, e assim lançou as tendências da era da acumulação primitiva de capital.

Após sublinhar neste capítulo alguns aspectos da situação histórica geral na qual Thomas More viveu, é necessário voltar-se para as circunstâncias de sua carreira, o que ajudará a evitar a formação de concepções unilaterais sobre ele.

2 A VIDA DE THOMAS MORE

Nos parágrafos deste capítulo pretende-se verificar quais são as características da vida de Thomas More, considerando que estas, juntamente com as condições históricas, eclesiais e econômicas por ele presenciadas, formam a base que impulsionou este mártir do Catolicismo a pensar e escrever uma proposta de sociedade perfeitamente organizada em oposição à estrutura econômica vigente na Inglaterra do século XVI.

2.1 INFÂNCIA E JUVENTUDE

Thomas More nasceu em 7 de fevereiro de 1478 na Milk Street, na cidade de Londres, filho mais velho de Agnes Granger e John More, advogado e posteriormente juiz e cavaleiro nomeado pelo rei Eduardo IV. Durante a infância, fez os primeiros estudos na Saint Anthony's School, situada na Threadneedle Street, e tornou-se pajem do Arcebispo de Cantuária e Chanceler da Inglaterra, John Morton (1420-1500), que viria a ser Cardeal mais tarde. No convívio com Morton, Thomas More "aprendeu discrição e modos requintados, escutou conversas à mesa entre gente importante e teve notícias de acontecimentos da vida política e diplomática." (NIETO, 1987, p. 6).

Morton previa para o jovem Thomas More um futuro brilhante e, além da influência intelectual, deu-lhe o ingresso na Universidade de Oxford, onde More estudou Direito a pedido do pai e, ao mesmo tempo, dedicava-se à teologia e à literatura grega e latina. Mas em 1494 seu pai resolveu trazê-lo de volta para Londres para que ele estudasse as leis do reino e, tendo progredido nos estudos, ele foi admitido em 1496 na Lincoln's Inn, uma das quatro sociedades da época que preparavam o estudante para a carreira de advogado; lá, se tornou um advogado de prestígio em 1501, conciliando seus estudos sobre a lei com leituras de obras de todos os gêneros literários, o que foi possível graças à sua curiosidade e sua capacidade de trabalhar disciplinadamente.

Vivendo em Londres, Thomas More

[...] não precisou de muito tempo para integrar-se nas reuniões patrocinadas por grandes nomes do humanismo inglês, como Grocyn e Colet. De Grocyn aprendeu a

língua grega, e com Colet remontou-se diretamente às fontes da Antiguidade clássica e aos primeiros teólogos do Cristianismo. Estuda com entusiasmo e avidez, e em breve domina a fundo Marcial, Tito Lívio, Plauto, Luciano, São Jerônimo, São Gregório, Santo Agostinho, etc. (NIETO, 1987, p. 8)

E tal dedicação aos estudos clássicos muito possivelmente recebeu o impulso de Erasmo de Rotterdam, a quem More conheceu em 1499, ao hospedá-lo em Londres; além da influência em relação ao Humanismo, a amizade entre ambos faria com que More recebesse de Erasmo a dedicatória do livro *Elogio da Loucura* (1508) e posteriormente confiasse ao mesmo o seu livro *Utopia* (1516) para ser editado na Basileia. Para se ter uma ideia do nível desta amizade, Erasmo descreve, numa extensa carta a Ulrich von Hutten, a carreira e o caráter de More:

[...] ele vive com esmero a verdadeira piedade, sem a menor ponta de superstição. Tem horas fixas em que dirige a Deus as suas orações, não com frases feitas, mas nascidas do mais profundo do coração. Quando conversa com os amigos sobre a vida futura, vê-se que fala com sinceridade e com as melhores esperanças. E assim é More também na Corte. Isto, para os que pensam que só há Cristãos nos mosteiros! (ERASMO, in NIETO, 1987, p. 12)

Os mosteiros também fizeram parte da procura de More em conhecer a si próprio e a vontade de Deus a seu respeito: decidiu aos 22 anos entrar no mosteiro Cartuxo de Londres, adjacente ao Lincoln's Inn, e ali viveu por quatro anos compartilhando o modo de vida dos monges. Assistia a retiros, palestras de espiritualidade e submetia-se ao regime de vida do convento, sem interromper a atividade profissional e os contatos com os estudos humanísticos, mas "o jovem apaixonado pelos estudos, de caráter expansivo e inclinado à convivência, não nascera para a vida do claustro." (NIETO, 1987, p. 10).

Recebeu orientação espiritual de John Colet, sacerdote e humanista, que o dissuadiu de seguir a vida religiosa, aconselhando-o a casar-se e entregar-se às suas atividades profissionais e humanistas. É então que lhe vem às mãos uma edição da vida de Pico della Mirandola (1467-1494), obra que ele traduziu e que lhe ajudaria a moldar seu caráter cultural. Casou-se em 1505 com Jane Colt, com a qual estudava música e literatura; tiveram quatro filhos — Margaret, Elizabeth, Cecily e John —, mas Jane viria a falecer seis anos após o casamento, trazendo enorme tristeza e vazio para Thomas More; contudo, intencionando manter a ordem do lar, pouco tempo depois se casou com Alice Middleton: sete anos mais velha que ele, era uma mulher "[...] enérgica, de caráter forte e teimoso, mas soube administrar o

lar com um tato admirável, atribuindo uma tarefa a cada um e exigindo o seu cumprimento" (NIETO, 1987, p. 16).

Além de zelar pelo bom andamento do lar, Thomas More também inovou na educação dos filhos, fazendo com que eles estudassem latim, grego, lógica, astronomia, medicina, teologia e matemática por igual, ou seja, sem distinção de gênero; proporcionar às mulheres o mesmo nível de instrução que aos homens era algo surpreendente para a época, e More pensava que tanto homens quanto mulheres possuem "[...] a mesma razão que distingue os homens dos animais. Portanto, ambos são capazes de realizar estudos pelos quais a razão é aperfeiçoada e fertilizada, como um campo onde a semente da boa instrução foi semeada." (MORE *apud* KAUTSKY, 1979, p. 99-100). Tal foi o sucesso da inovação de More que a fama das suas filhas estudiosas estendeu-se pela Europa.

Contudo, não somente a pura instrução era desejada por More, mas a síntese desta com as virtudes cristãs, conforme ele mesmo deixava claro nas instruções dadas aos professores de seus filhos para que estes

[...] não se considerem melhores pelas suas vestes ou enfeites chamativos, nem piores por carecerem deles, que ponham a virtude em primeiro lugar e a instrução em segundo [...]. Mediante tais ensinamentos, receberão de Deus o prêmio para uma vida honesta, contemplarão a morte sem temor e, tendo uma sólida alegria enquanto viverem, nunca se deixarão inchar pela oca bajulação dos homens nem abater-se pelas más línguas. (MORE *apud* NIETO, 1987, p.18-19).

Esta fixação em Deus permeou todas as suas ações. Seu lar, o qual ele cuidou que recebesse o mais alto nível de educação moral, foi definido por seus contemporâneos como uma "academia Cristã" e, segundo Nieto (1987), tinha sempre um clima de piedade cristã, manifestado nas reuniões familiares para rezar e na prática de ir à missa e visitar santuários marianos.

Na atividade humanista, More teve contato com as línguas latina e grega e com temas ligados à filosofia e à teologia, de modo tal que

[...] uniu o estudo com a piedade, a cultura com a vida ascética, e a sede de verdade com a questão da virtude por vias de um esforço interior rígido, porém alegre. [...] não separou sua advocacia apaixonada e prudente pelo bem comum e a prática constante da caridade: seus colegas o chamaram de "o patrono do pobre". Uma dedicação incondicional e benevolente à justiça com olhos na pessoa humana e na liberdade era a regra que guiava sua conduta como magistrado. (VATICANO, 2000).

Na figura pública de magistrado, ele se mostrou um inimigo implacável do favoritismo e dos privilégios do poder, exercendo uma separação exemplar das honras e cargos, mas vivendo, com simplicidade e humildade, sua posição oficial com o mais alto servo do rei. É o que está descrito a seguir.

2.2 ASCENSÃO E QUEDA NO ÂMBITO POLÍTICO

Sua carreira pública começou junto com sua vida familiar: munido de conhecimento das leis e de maestria na eloquência, More tornou-se membro do parlamento inglês em 1504 e daí em diante procurou não se afastar da política e da advocacia, desempenhando cargos diplomáticos e se tornando, em 1529, Lorde Chanceler do governo britânico, posto no qual trabalhava arduamente e que exercia permitindo a todos o fácil acesso, sendo considerado como justíssimo juiz e verdadeiro amigo dos pobres.

Thomas More tinha 26 anos quando foi eleito para o parlamento convocado pelo rei Henrique VII em 1504 para deliberar sobre a regulamentação de um imposto a ser pago pelos municípios, vilas, empresas e clero e que, segundo Kautsky, "era em parte para o dote de sua filha Margaret, que estava se casando com o Rei da Escócia, e parte para uma contribuição para seu filho Arthur tornar-se cavaleiro" (KAUTSKY, 1979, p. 126-127). More mostrou argumentos e razões contrárias de tal forma no último debate que o pedido do Rei, embora não fosse rejeitada, foi diminuído o suficiente para atizar a ira do Rei contra More; seu pai foi aprisionado e multado em 100 libras e ele foi obrigado a se manter longe do parlamento.

Contudo, More continuou praticando a advocacia, ganhando boa reputação como advogado popular, até que foi nomeado Vice-Xerife em 1509, logo após a morte do rei Henrique VII, e nesta posição More teve oportunidades suficientes para ter uma visão sobre a vida econômica do povo, já que também era designado como membro de várias delegações para a realização de negociações comerciais. A primeira foi em Bruges, em 1515, quando a delegação havia sido encarregada de rever o convênio entre comerciantes ingleses e flamengos, e após o sucesso dessa missão More recebeu o cargo de Conselheiro do Reino, ganhando amizade do então Lorde Chanceler Cardeal Wolsey, mas mantendo independência de espírito em relação a ele.

Sua segunda missão foi em Calais, em 1517, a fim de resolver os litígios entre comerciantes ingleses e franceses. Nos três anos que se seguem, passa a prestar serviços diretamente na Corte como um dos secretários do Rei, participa de uma missão em Bruges para resolver litígios entre comerciantes ingleses e as guildas, e é nomeado Vice-Tesoureiro e Cavaleiro. Observa-se que, neste tempo, More esteve muito próximo de Henrique VIII:

[...] More goza da confiança e da amizade do Rei, que o chama frequentes vezes para consultá-lo sobre assuntos de governo e também para conversar sobre teologia, astronomia ou geografia. [...] More já toma parte em todos os acontecimentos políticos e diplomáticos importantes. (NIETO, 1987, p. 22)

Isso é comprovado também quando More assume a posição de Conferencista na Câmara dos Comuns, em 1523, posição que pressupõe experiência em questões financeiras, e logo depois é feito Chanceler do Ducado de Lancaster. Assim, se alguém teve oportunidade de se familiarizar com a vida econômica de seu tempo, esse era More, e se familiarizou com ela "do ponto de vista mais moderno que era então possível, daquele do comerciante Inglês, para quem o comércio mundial estava então se abrindo". (KAUTSKY, 1979, p. 171) Durante este tempo na Câmara dos Comuns, More defendeu a necessidade política de livre discurso, ou seja, uma livre troca de ideias para a melhor deliberação pública, liberdade essa que ele defendeu contra a tentativa do cardeal e então chanceler Wolsey em violá-la.

Mas More não se enganava com o crescimento na carreira; devido ao seu realismo, à sua capacidade de observação e à sua experiência, percebia de longe que, por causa do jeito de ser do Rei e da subserviência do Parlamento, o assunto do herdeiro do Rei viria a causar-lhe problemas sérios. Conta-se que, em 1527, More passeava pelo jardim da sua casa em Chelsea acompanhado por Roper, seu genro, que lhe dizia estar feliz com a afinidade cada vez maior entre o Rei e seu sogro; More ficou sério e disse-lhe que não se iludisse, "pois se com a minha cabeça o Rei pudesse ganhar um só castelo na França, não há dúvida de que eu não a traria sobre meus ombros" (NIETO, 1987, p. 23).

Os fatos políticos do reino inglês, de fato, não tardariam muito a alcançar Thomas More de acordo com o que ele havia antevisto. Pois entre os anos de 1527 e 1529 o "assunto do Rei" — a anulação do casamento entre ele e Catarina de Aragão devido à falta de um herdeiro do sexo masculino da relação entre os dois e à

impossibilidade de Catarina em gerar mais filhos — era a luta política principal de Henrique VIII; então obsessivamente apaixonado por Ana Bolena, o Rei queria a qualquer custo a obtenção da anulação do casamento, e para isso consultou várias personalidades do seu reino, e um dos consultados foi More, "que não demorou em declarar ao Rei que, por não ser teólogo, não se considerava competente na matéria. Henrique não o levou a mal, mas persistiu no seu propósito" (NIETO, 1987, p. 26).

A insistência do Rei também chegou até Roma, tanto que o papa Clemente VII acabou por dar ao então chanceler cardeal Wolsey e ao núncio Campeggi poderes para estudar o caso; mas nada que Henrique VIII, seja por vias legais ou não, fez foi o suficiente para obter uma sentença favorável a si, e em 1529 o núncio manifestou sua decisão em não levar adiante o assunto caso não houvesse bases mais seguras em nível teológico e jurídico do que as bases sobre as quais o processo tinha sido constituído por Henrique VIII. Este acabou, pouco tempo depois, por destituir Wolsey do cargo de chanceler e nomeou Thomas More para este cargo em outubro de 1529, que pode ser visto como um sinal por parte do Rei de admiração e reconhecimento de suas qualidades como juiz e diplomata, mas também como uma tentativa de obter um partidário de alto peso na tentativa de anular o casamento real, já que More não era nobre nem clérigo. Contudo, More não se deixou abater nem cedeu à pressão que Henrique VIII fazia:

More não foi leviano: depois de consultar pelo menos quatro especialistas, tornou a dizer ao Rei que, tratando-se de um problema de direito canônico, não era a pessoa indicada para emitir um ditame em matéria tão grave. O Rei logo compreendeu que não seria fácil fazer passar o Chanceler para o seu partido e deixou-o livre para ocupar-se nos trabalhos que lhe competiam em função do seu cargo. (NIETO, 1987, p. 28)

Assim permitido, More dedicou-se inteiramente ao exercício de suas tarefas de administrador da justiça, uma atuação necessária devido ao acúmulo dos expedientes permitido pelo antecessor, Wolsey; diz-se que More trabalhou até o dia em que seu secretário respondeu que não havia mais nenhum processo pendente. Conta-se também que a atuação de More era marcada pela clemência e integridade numa época de corrupção, pela combinação do rigor do direito com a acessibilidade da justiça aos mais desfavorecidos, estando acessível a todos mesmo em sua casa e continuando fiel às suas práticas religiosas cotidianas.

Contudo, o rei Henrique VIII continuava com os seus planos, usando para atingir os seus objetivos a máquina legal e tentando forçar a Igreja a anular seu casamento. Segundo Nieto (1987), ele não obteve sucesso ao querer comprar pareceres favoráveis à sua causa nas universidades europeias, tendo como oponente o imperador Carlos V que obteve ditames contrários a Henrique VIII; entretanto, este conseguiu obrigar os nobres a apoiá-lo e obteve a submissão geral dos bispos e padres usando como pretexto o argumento de que o cardeal e ex-chanceler Wolsey havia usurpado poderes eclesiásticos e civis. Com isso,

Henrique acusou todo o clero de cumplicidade e exigiu dos bispos uma "doação" de cem mil libras como compensação. Amedrontado, o episcopado cedeu e Henrique foi mais audaz: exigiu que o aceitassem como senhor supremo da Igreja na Inglaterra. Era um passo decisivo e dramático. Apenas dois bispos protestaram: Tunstall, de Londres, e Fisher, de Rochester. Num derradeiro esforço, Fisher conseguiu que se introduzisse no documento uma ressalva aos novos poderes do Rei: "na medida em que é permitido pela lei de Cristo". (NIETO, 1987, p. 31)

Depois disso, as coisas tomaram um rumo tal que, em 15 de maio de 1532, a Câmara dos Comuns apresentou formalmente à Coroa uma longa lista de acusações contra o clero que, aterrorizado, assinou um documento de submissão, delegando incondicionalmente ao Rei o poder de legislar em matéria eclesiástica. Estava feito o cisma, e Thomas More, que até então havia resistido à pressão em aceitar em público o casamento de Henrique VIII com Ana Bolena, renunciou ao cargo de chanceler no dia posterior, já que "via configurar-se um atentado intolerável aos ditames da sua fé e da sua consciência" (NIETO, 1987, p. 32), mesmo sabendo das futuras dificuldades financeiras e políticas devido à perda do cargo. A partir de então, "costumava conversar com a família sobre a felicidade que os esperava no céu, sobre a vida e a constância dos primeiros mártires. Assim preparava os seus para os acontecimentos que se aproximavam." (NIETO, 1987, p. 34)

2.3 OS ÚLTIMOS ANOS DE THOMAS MORE

Ainda em 1532 Ana Bolena ficou grávida e Henrique VIII deu sequência aos seus atos de forma a se separar cada vez mais de Roma, fazendo a nomeação de Thomas Cranmer como primaz de Canterbury, o qual tomou para si o legado pontifício e declarou nulo o casamento do Rei com Catarina de Aragão, deixando

espaço livre para Henrique e Ana se casarem. De Roma veio a declaração que este casamento era nulo e então, em 1534, Henrique VIII apresenta ao Parlamento o "Ato de Sucessão", que negava a validade do Rei com Catarina e a supremacia espiritual do Papa, reconhecendo plenos direitos dinásticos aos filhos de Ana Bolena e obrigando todos os cidadãos a prestarem juramento ao Ato, sob pena de traição.

Thomas More foi intimado a também prestar juramento, mas após ler os textos deste e da lei, explicou que sua consciência o determinava a não aceitar o juramento tal como lhe tinha sido apresentado, pois do contrário ele arriscaria sua alma à condenação eterna, conforme suas convicções. More não mudou de ideia mesmo sabendo quem já tinha feito o juramento, pois não concordava com o preâmbulo, e assim acreditava ser melhor que cada um ficasse com sua própria consciência, sem estimular outras pessoas a aceitar o juramento ou não; então, "depois de passar quatro dias sob custódia, rejeitou novamente o juramento e foi encarcerado na Torre de Londres, à espera de ser julgado." (NIETO, 1987, p. 37)

Seguiram-se tempos difíceis, nos quais, por um lado, More teve que lutar contra os sentimentos de seus familiares — tristezas, incompreensões, etc. — e teve que resistir à pressão vinda da parte do Rei para que ele aceitasse prestar juramento ao Ato de Sucessão; por outro lado, Henrique VIII promulgava novos Atos que lhe davam supremacia espiritual e que ditava pena de morte por alta traição àqueles que maliciosamente não afirmassem os títulos e dignidades da família real ou expusessem o Rei à injúria (ou seja, considerando-o herege, cismático, tirano ou infiel), além de promulgar um Ato acusando More dos seguintes crimes: recusa maliciosa em aceitar a supremacia do Rei sobre a Igreja na Inglaterra, conspiração contra o Rei, incitamento de rebelião e desaprovação do poder do Parlamento em declarar o Rei chefe da Igreja na Inglaterra.

Com essas acusações, More foi a julgamento no dia 1º de julho de 1535, diante de uma corte composta de 15 juízes e 12 jurados, os quais o ouviram rebater uma após a outra as acusações, mostrando que não havia qualquer ação por parte dele que sustentasse as afirmações de cada acusação; mesmo que a falta de coerência das acusações com a realidade e a falta de credibilidade de Richard Rich, testemunha de acusação, tenham sido esclarecidas por More, que também havia mostrado a credibilidade de sua pessoa diante do Rei, o júri decidiu que More era culpado de alta traição.

A leitura da sentença foi interrompida por More, numa tentativa derradeira de apelar à consciência de cada um dos 15 juízes para que se lembrassem da responsabilidade pessoal deles em julgar usando como base uma lei que estava em pleno desacordo e conflito, como ele mesmo mostrou, com muitas outras leis e tradições da própria Inglaterra. Mesmo usando todo o poder de sua experiência e retórica como advogado e juiz que tinha sido, More não conseguiu vencer a tirania legalmente injustificada de Henrique VIII, cujo chanceler Audley, recusando-se a enfrentar o desafio de More, deu continuidade à condenação de More. O texto dizia que o réu estava condenado a ser "suspendido pelo pescoço em Tyburn e cair em terra ainda vivo. Depois, seria esquartejado e decapitado, e teria a cabeça e as quatro extremidades expostas onde o Rei houvesse por bem indicar" (NIETO, 1987, p. 44), sentença esta substituída pela simples decapitação pelo próprio Rei em atenção à categoria do sentenciado.

Pela manhã do dia 6 de julho de 1535 More foi levado até Tower Hill, o local da execução; depois de rezar, concluiu dizendo que morria como bom servidor do Rei, mas de Deus primeiro, antes de ser decapitado pela sua defesa da liberdade de seguir a sua própria consciência esclarecida pela fé cristã e pela sua oposição à intromissão da Igreja em assuntos de Estado e vice-versa, características estas mostradas por More em vários trechos de seus escritos.

De fato, deve-se salientar que Thomas More, durante o tempo em que esteve preso, ao invés de ficar calado ou passivo, promoveu uma das mais ativas e efetivas campanhas de comunicação por escrito de todos os tempos; essa campanha foi tão eficaz na luta contra a manipulação injusta das leis e das instituições mais fundamentais da Inglaterra que Henrique VIII e Cromwell usaram toda a força de suas posições de liderança para executar o cidadão mais popular de Londres e um dos mais respeitados estudiosos da Europa. Até o último momento de sua vida,

More usou meios discretos, mas eficazes de apelar à consciência de seu rei e de seu país. Ele fez isso não só à custa da sua própria saúde e segurança, mas à custa do bem-estar material de sua família. Ele fez isto convencido de que o próprio princípio do governo justo e legítimo tanto da Igreja quanto do Estado estava em jogo. Embora More parecia acabar sua vida com um fracasso político, a história agora elogia o seu sucesso revolucionário — que ajudou a acabar com uma política de poder sem controle e a impulsionar uma política de autogoverno democrático. (WEGEMER, 2011, p. 9)

Sendo assim, cabe agora ressaltar a característica de escritor que More teve até a morte, em particular mostrando os aspectos gerais de sua obra mais conhecida, *Utopia*.

2.4 MORE COMO ESCRITOR HUMANISTA

Thomas More deixou para a posteridade várias obras, boa parte delas publicada enquanto ele esteve vivo. Além de traduzir para o inglês a obra sobre a vida de Pico della Mirandola (escrita por seu sobrinho, Giovanni Francesco Pico della Mirandola) e textos do latino Luciano, More abraçou o debate com o luteranismo que então surgia, dialogando a respeito de temas ligados à teologia ou elaborando textos de apologia ao catolicismo. Também elaborou a *História do Rei Ricardo III* e, durante sua prisão na Torre de Londres, redigiu o *Diálogo sobre o Consolo na Tribulação* e textos sobre a forma de receber dignamente o sacramento da Eucaristia e sobre alguns aspectos da paixão de Cristo.¹

Com o livro *Utopia*, ou *Sobre o melhor estado de uma república e sobre a nova ilha Utopia* (*De optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia*, em latim), More inicia um gênero literário que, sem ingenuidade nem pura fantasia, pretendia ser um instrumento de crítica dos defeitos dos governos, descrevendo um Estado ideal e exemplar, onde a tolerância religiosa e a comunhão de bens fossem parte do fundamento da felicidade e da tranquilidade social, opondo-se ao que acontecia na Europa daquele momento. Mais particularmente, pode-se dizer que *Utopia* contém uma proposta de reforma completa da ordem econômica e social inspirada pelas circunstâncias da Inglaterra, às quais ele alude com o decorrer da obra, usando para isso o personagem Rafael Hitlodeu, sobrenome este que significa "distribuidor ou vendedor de disparates" em grego², o qual conversa com o próprio More e com seu amigo humanista Pedro Gilles.

Utopia (ou seja, "nenhum lugar") é uma ilha que, segundo Kautsky,

¹ Não cabe aqui detalhar nem enumerar os escritos e correspondências de Thomas More, os quais podem ser encontrados na sua forma original (em inglês ou latim) em páginas eletrônicas como a do Centro de Estudos sobre Thomas More da Universidade de Dallas: <<http://thomasmorestudies.org>>, ou numa só edição composta vários volumes, publicados entre 1963 e 1997 pela Universidade de Yale, EUA, cujo título é *The Yale Edition of The Complete Works of St. Thomas More*.

² O significado dos nomes que More usou no livro *Utopia* está descrito, em inglês, no documento *Study Guides for Utopia*, disponível em <http://thomasmorestudies.org/utopia/Utopia_guide_ed1.pdf> (acessado em 18 mar 2011).

[...] é a Inglaterra de fato. More projetou mostrar como a Inglaterra seria, e que forma suas relações com o exterior assumiria, se ela fosse organizada num princípio comunista. A analogia pode ser traçada com exatidão: a ilha é separada do Continente apenas por um canal de 21 milhas de largura. A descrição da capital, Amaurota, é uma descrição verdadeira de Londres. (KAUTSKY, 1979, p. 248)

Utopia teria sido descoberta em uma das viagens de Américo Vespúcio e a sua origem (ponto de partida da implantação do seu sistema político) poderia ser resumida no fato de um príncipe chamado Utopus ter conquistado o país, traçado o plano geral da sua república e de suas instituições e pondo em execução o seu plano enquanto esteve vivo e deixando o legado para as futuras gerações. Lá não existia propriedade privada e os habitantes tinham as coisas em comum, conforme as necessidades de cada grupo e cidade, como uma única família. Existia uma espécie de pobreza que consistia não em privações, mas no total desprendimento e falta de interesse por bens materiais. De fato, tanto o ouro quanto a prata eram considerados desnecessários, utilizados, por exemplo, para acorrentar os presos e fazer urinóis; o desprendimento era tal que se davam pérolas às crianças para que elas as usassem como bolas de gude e uma comitiva de embaixadores estrangeiros enfeitados de ouro e pedras preciosas era confundida com o grupo dos criados, e estes como os verdadeiros nobres.

As terras eram cultivadas por grupos de habitantes que a cada dois anos mudavam seu trabalho no campo. Todos tinham amor ao trabalho, consideravam a preguiça como o pior dos delitos e, no mínimo, sabiam o ofício da agricultura; trabalhavam por seis horas diárias, que eram suficientes segundo eles, pois ninguém inventava necessidades além daquelas que a vida traz consigo, e eram governados por alguns magistrados, chamados sifograntes ("velhos do chiqueiro"). No restante do tempo, os habitantes dispunham de tempo para cuidar da família, se dedicar à leitura e à distração, cultivando, sobretudo, o contato com a filosofia e com as ciências naturais.

Em Utopia todos eram crentes e rendiam cultos a Deus, ou Essência Divina, mas cada um fazia isso de acordo com a maneira que preferisse. Sua religião consistia em alguns poucos princípios racionais, que se reduziam a afirmar a existência de um Deus criador e providente, a imortalidade da alma, o poder da oração e os prêmios e castigos após a morte, sobre a qual eles tinham uma visão otimista e respeitosa. Como Utopus notou, quando da fundação de Utopia, que os indígenas, antes de sua chegada, guerreavam continuamente por causa de suas

religiões — o que lhe facilitou a conquista, já que não havia união de todo o povo —, então foi decretada a liberdade de fé e de consciência, proibindo-se que alguém se pusesse a ensinar doutrinas contrárias à providência divina e à imortalidade. Essa descrição das características da religiosidade dos moradores de Utopia, segundo Fraile, "faz considerar More como precursor do deísmo e do naturalismo religioso; contudo, ele apresenta melhor a alma como naturalmente cristã e preparada para receber a mensagem do Evangelho" (FRAILE, 1978, p. 311).

Por fim, é interessante ressaltar que existem muitas considerações a respeito do livro *Utopia*: desde interpretações que o mostram como uma espécie de divertimento, de imaginação fantasiosa e sem compromissos, passando por aqueles que entendem *Utopia* como uma imitação da *República* de Platão, até as considerações de que More visava dar instruções aos príncipes sobre a maneira correta de governar seus estados, assim como seus contemporâneos Maquiavel e Erasmo fizeram, respectivamente, por meio das obras *O Príncipe* e *Manual para Príncipes Cristãos*. De fato, Kautsky sublinha que:

[...] o comunismo de More difere essencialmente do de Platão e, em vez de ser "um fruto esplêndido do estudo da antiguidade", como Rudhart queria nos fazer crer em sua obra *Thomas Morus*, ele é o produto dos males sociais e incipientes tendências econômicas da Renascença; e é baseado em realidades atuais, e não sobre uma sabedoria de livros antigos. A ideia de que a obra foi escrita como uma brincadeira deve ser rejeitada. Ela foi levada muito a sério pelos contemporâneos de More. Budaeus, por exemplo, escreveu a Lupsetus: "Nós somos muito gratos a Thomas More por sua *Utopia*, no qual ele expõe ao mundo um modelo de felicidade social. Nossa era e nossa posteridade verão esta exposição como uma fonte de excelentes doutrinas e ordenanças úteis, a partir do qual os Estados construirão as suas instituições". (KAUTSKY, 1979, p. 247)

E *Utopia* pode ser considerada ainda como uma obra que perseguiu o objetivo especial de influenciar o governo e a constituição da Inglaterra. Isto pode ser deduzido a partir do que é mostrado no primeiro livro e a partir da opinião de Erasmo, que relata este fato em sua famosa carta a Ulrich von Hutten: "More publicou sua *Utopia* para mostrar o que provoca o mal na vida das comunidades, tendo em vista particularmente a constituição inglesa, que conhece e entende muito bem". (ERASMO, 2004, p. 165)

Posto isso, faz-se necessário agora detalhar um pouco mais os aspectos de uma sociedade perfeita na concepção de Thomas More no tocante à organização política, relações sociais, ciência, educação e religião.

3 A SOCIEDADE PERFEITA PARA THOMAS MORE

Neste capítulo serão descritas algumas das características de uma sociedade perfeita apresentada por Thomas More na obra *Utopia*, mostrando como o filósofo pensava acerca da possibilidade de existência e de manutenção de uma sociedade onde haja equilíbrio de forças, poderes, oportunidades e deveres entre seus habitantes.

Nas palavras de Erasmo de Rotterdam, "More publicou *Utopia* para mostrar o que provoca o mal nas comunidades, tendo em vista particularmente a constituição inglesa, que ele conhece e entende muito bem." (ERASMO, 2004, p. 165) Assim, o livro segundo de *Utopia* trata de vários temas, desde a relação entre a existência de propriedade privada e o agir virtuoso do ser humano na sociedade, passando pelas críticas ao luxo desnecessário do alto clero — contraditório com o cristianismo original — e às condições de vida desiguais na Inglaterra da época, colocando a justiça como elemento fundamental em *Utopia*, até mostrar o homem em estado de natureza como bom, não-egoísta e não-individualista, e mostrar uma sociedade onde todos entendem a fé como vivência natural e coletiva, onde fé e razão se mesclam, num clima de tolerância religiosa e liberdade de culto.

Usando as palavras do próprio Thomas More, este capítulo será dedicado a pontuar as características de uma sociedade perfeita, descrevendo "as cidades, os homens, os costumes, as instituições, as leis, tudo o que pensais que desejamos saber [...]" (MORE, 1984, p. 209). Tal descrição será feita tomando como base o segundo livro de *Utopia* de forma que alguns dos subcapítulos a seguir aglutinem duas ou mais seções da obra em questão.

3.1 ORGANIZAÇÃO POLÍTICA

Nas primeiras páginas de *Utopia*, Thomas More se concentra em descrever a ilha de Utopia, dando ao leitor uma primeira visão geral sobre a ilha a partir de suas características geográficas, sua origem e alguns dos aspectos das cidades e dos territórios destinados à agricultura. Em relação à geografia da ilha, More procura mostrá-la como um lugar privilegiado por natureza, cujas qualidades são bem aproveitadas pelos utopianos nativos para o que parece ser uma estratégia preventiva contra invasões, já que, em relação ao único e vasto porto da ilha,

"unicamente os nativos conhecem as passagens navegáveis e por esse justo motivo ninguém pode entrar no estreito sem ser guiado por um piloto utopiano" (MORE, 1984, p. 213).

Utopus, o conquistador do território, fez com que este se tornasse ilha, já que era ligada ao continente, usando para isso "os soldados do seu exército, assim como os indígenas, a fim de que estes não olhassem o trabalho imposto pelo vencedor como uma humilhação e um ultraje" (MORE, 1984, p. 214). Pode-se entender este ato como uma estratégia militar para prevenir invasões ou como um indício de que a criação de uma nova e bem organizada cidade dependeria do corte de vínculos com o continente — neste caso, se a ilha representa a Inglaterra, ela deveria então ser desvinculada do restante da Europa, de modo que houvesse uma mudança no tipo de governo do território, que deveria ser um governo mais voltado para seu povo do que para o povo exterior. De qualquer forma, esse parece ser para More o processo inicial "para humanizar uma população grosseira e selvagem e para formar um povo que ultrapassa hoje todos os outros em civilização" (MORE, 1984, p. 214).

A seguir, More fornece algumas características da organização do país, mostrando-o como um lugar onde há conforto e igualdade absoluta em termos de idioma e instituições em cada cidade, e cuja vida política está centralizada na capital Amaurota ("escurecida", em grego), onde os três deputados de cada cidade, escolhidos anualmente, tratam dos assuntos da nação. A igualdade das cidades se espelha também no uso da terra para a agricultura, a criação de animais e a produção de artigos de consumo: uma área mínima para cada cidade usar nesta finalidade, a disponibilidade de todo tipo de instrumentos para o trabalho, a estrutura do núcleo familiar agrícola dirigido por um homem e uma mulher, e o revezamento dos trabalhadores a cada ano, o uso racional dos animais, o planejamento da produção de bens e a comunicação do filarca (que comanda um grupo de trinta famílias) com os magistrados para recrutar ceifadores, essas são características que se articulam de modo inteligente para que haja a manutenção da subsistência pública sem consumir "por muito tempo a vida dos cidadãos nos trabalhos materiais e penosos" (MORE, 1984, p. 215).

Cada cidade é exatamente semelhante às outras se a natureza dela assim o permitir, e basta a More descrever uma para que se saiba como são as demais. Assim, é descrita a capital, Amaurota, com seu rio Anidra ("sem água") e as características que, desde o projeto, Utopus desejara que Utopia tivesse. Sendo um

país com construções planejadas, cada uma destas tem uma finalidade que atinge a todos os habitantes de uma forma ou de outra, direta ou indiretamente, no presente ou no futuro, facilitando a vida de todos. Isso pode ser visto na construção da ponte sobre o rio Anidra em sua parte mais longe do mar, "a fim de que os navios possam ancorar em todos os pontos da baía" (MORE, 1984, p. 220); na proteção da nascente de um ribeiro e da própria cidade com fortificações que servem como estratégia contra um possível cerco inimigo; na distribuição de água em todas as direções e no uso de cisternas; na construção de ruas e praças para um fácil transporte e, assim como as casas e edifícios, para permitir uma vida confortável e protegida contra o vento; e, por fim, nos jardins, cuja manutenção é uma ocupação útil e agradável aos cidadãos.

Outro aspecto da cidade é que nela foi abolida a propriedade individual e absoluta pela aplicação do princípio de posse comum, de forma que tanto os cidadãos quanto os habitantes dos campos, já mencionados anteriormente, têm a mesma atitude de se ver mais como usuários do que como proprietários do solo ou das casas; para que isso seja mantido, faz-se na cidade a rotação ou troca de casa a cada dez anos, e a nova casa de cada família é decidida tirando-se a sorte, frustrando a possibilidade de que qualquer indivíduo seja favorecido em detrimento de outro.

A estrutura política de Utopia é relatada na seção sobre os magistrados, chamados de sifograntes ou filarcas ("chefes de uma tribo"), respectivamente nas línguas antiga e moderna do país; cada magistrado é eleito anualmente por um grupo de trinta famílias, e cada grupo de dez magistrados nomeia um protofilarca ou traníhora ("simples glutão") que se reúne com o príncipe a cada três dias para tratar dos negócios do país e dos processos que surgirem. Por fim, cada uma das quatro partes do país propõe seu candidato a príncipe e, após prestarem juramento, os magistrados, em votação secreta, dão "os seus votos ao cidadão mais virtuoso e mais capaz" (MORE, 1984, p. 223), e o príncipe tem mandato vitalício a menos que haja a suspeita de que ele esteja aspirando à tirania.

De forma geral, esta estrutura política poderia ser caracterizada como uma democracia na qual todos os atores políticos estão fortemente coligados desde a base familiar até o príncipe, de modo que, de certa forma, o poder, dado a quem tiver as virtudes e capacidades desejadas, também é tirado com aparente facilidade quando ocorre algo de errado com o político em questão; além disso, há a instituição

das assembleias do povo que, junto com o senado dos magistrados, é o lugar de discussão, extensa reflexão e deliberação sobre os assuntos públicos, o que faz com que o poder, vindo do povo, seja por ele controlado tendo em vista o bem público. Isto é salientado por More nesta passagem:

Estas instituições têm por finalidade impedir o príncipe e os traníboras de conspirarem juntos contra a liberdade, de oprimir o povo com leis tirânicas e de mudar a forma do governo. A constituição é de tal modo vigilante a este propósito que as questões de alta importância são relatadas nos comícios dos sifograntes, que as comunicam às suas famílias. O caso é então examinado em assembleia popular; depois, os sifograntes, após terem deliberado, transmitem ao senado seu parecer e a vontade do povo. Algumas vezes mesmo a opinião de toda a ilha é consultada. (MORE, 1984, p. 224)

Estão relacionadas às instituições políticas também as instituições sociais das artes e ofícios dos habitantes, os quais possuem em comum o fato de terem aprendido, desde criança, a teoria e a prática da agricultura, desenvolvendo as forças físicas e intelectuais também em outros ofícios como a tecelagem e a carpintaria de acordo com a aptidão física de cada um. Há para cada pessoa a liberdade de escolha e exercício da profissão "que melhor lhe convier, a menos que a cidade não lhe designe uma por motivo de utilidade pública" (MORE, 1984, p. 226), de modo que a pessoa não fica obrigada a seguir a profissão de sua família e lhe são garantidos os meios necessários, pela relação entre famílias promovida pelo magistrado — cuja função principal e quase única "é a de velar por que ninguém se entregue à ociosidade e à preguiça e todos exerçam com ânimo a sua profissão" (MORE, 1984, p. 226) —, para que ela aprenda a profissão para a qual ela estiver mais apta.

A relação sadia dos utopianos com o trabalho é mostrada por More ao dizer que não há atrelamento deles com um tipo de trabalho de longa duração diária, que embruteceria o corpo e o espírito, mas sim com uma jornada de trabalho de seis horas diárias; antes desta jornada todos os trabalhadores têm a oportunidade de participar de cursos públicos e, no repouso após o almoço, eles se exercitam em outras ocupações ou na própria profissão.

Contra a objeção de que estas poucas horas de trabalho fariam de Utopia uma ilha miserável, More informa que "as seis horas de trabalho produzem abundantemente para todas as necessidades e comodidades da vida, e ainda um supérfluo bem superior às exigências do consumo" (MORE, 1984, p. 228),

mostrando também que isso ocorre devido a diversos fatores: a ausência de pessoas ociosas, estas muito numerosas nos demais países (homens e mulheres, padres e religiosos, nobres e senhores, lacaios, malandros e mendigos); a ausência de trabalhos frívolos e vãos, a serviço do luxo; a organização e planejamento usados para que as construções e as vestes sejam da mais alta duração, reduzindo o tempo usado em reparos e construções e eliminando a necessidade de trabalho para produzir vestes em substituição às que se estragam. Contudo, a duração da jornada de trabalho não é uma norma invariável: caso a necessidade de mão-de-obra diminua, decreta-se também a diminuição nas horas de trabalho para evitar que haja trabalho inútil, supérfluo.

Por fim, More não deixa de destacar a finalidade de toda a organização política que ele descrevera até então, numa espécie de resumo no qual ele defendia um dos princípios gerais de uma sociedade ideal:

O fim das instituições sociais na Utopia é de prover antes de tudo às necessidades do consumo público e individual; e deixar a cada um o maior tempo possível para libertar-se da servidão do corpo, cultivar livremente o espírito, desenvolvendo suas faculdades intelectuais pelo estudo das ciências e das letras. É neste desenvolvimento completo que eles põem a verdadeira felicidade. (MORE, 1984, p. 231)

Considerando isso, é necessário voltar-se para outras características daquilo que faz parte de uma sociedade, a saber, o conjunto de atitudes que configura as relações sociais entre os habitantes de Utopia.

3.2 RELAÇÕES SOCIAIS: LEIS E ATITUDES

Para More, relatar sobre as relações dos cidadãos entre si numa cidade significa, primeiramente, descrever as características e a hierarquia das famílias, as disposições sobre o controle da população, as regras da colonização de novas terras, a distribuição dos bens entre os habitantes, o arranjo físico das casas, mercados e hospitais dentro da cidade e as regras que são observadas durante as refeições. Nessas descrições, pode-se observar que Utopia é um país onde se visa o bem tanto da coletividade, da nação como um todo, quanto de cada indivíduo; um exemplo disso é a característica e a posição dos hospitais na cidade, espaçosos de modo a evitar o acúmulo de doentes e o caos no transporte destes e assim acelerar

a cura. É marcante o fato de todos receberem bens e benefícios de acordo com a necessidade individual mesmo havendo, como no caso das refeições coletivas, lugares de destaque para algumas pessoas e certa hierarquia, algo que é possivelmente um reflexo da realidade da época de Thomas More; contudo, a ideia central dessas relações está na afirmação de que "nada é poupado para o bem-estar e o gozo dos convivas." (MORE, 1984, p. 239)

Isto também pode ser visto na descrição das viagens dos utopianos — aos quais são garantidos o direito de ir e vir com uma simples licença e o tratamento igual ao que se tem como se estivesse dentro da própria família — e no que tange ao abastecimento e redistribuição de bens ao longo da ilha; destes bens, os gêneros tidos como supérfluos são exportados e geram acúmulo de riquezas, principalmente ouro e prata, que são menosprezados como de valor bem mais baixo que o ferro, servem apenas por ocasião de guerra e, "em completo desacordo com as [instituições] do nosso continente, onde o ouro é adorado como um deus, procurado como o bem supremo" (MORE, 1984, p. 245), são usados como penicos, correntes e cadeias para escravos e marcas vexatórias para condenados por crimes infames. Semelhante é o desprezo pelas pérolas, diamantes e pedras preciosas, usadas tão somente como brinquedo das crianças, espontaneamente abandonado por elas à medida que crescem.

A escravidão é tratada em Utopia como uma das punições possíveis para os prisioneiros de guerra, os cidadãos culpados por grandes crimes (como o adultério, por exemplo) e os estrangeiros condenados à morte nos seus países de origem, comprados pelos utopianos por preços baixos ou de graça. Embora seja uma pena que possa ser suspensa caso se verifique o arrependimento do(a) condenado(a), os utopianos colocam a escravidão como pena mais comum para os crimes porque:

[...] creem que a escravidão não é menos terrível para os celerados do que a morte, sendo, além disso, mais vantajosa para o Estado. Um homem que trabalha, afirmam, é mais útil que um cadáver; e o exemplo de um suplício perpétuo inspira um terror muito mais duradouro do que uma matança legal, que faz o culpado desaparecer num instante. (MORE, 1984, p. 272)

Junto com a descrição sobre a escravidão, More apresenta as atitudes a respeito dos cuidados e atenções com os enfermos, aos quais nada se poupa para que tenham a cura, e da liberdade deixada à pessoa de escolher, enquanto está imersa em prolongados sofrimentos que seriam impossíveis de serem curados, entre

a morte e a luta pela vida, dando ênfase às honras recebidas pela pessoa que optou pela última; algo bem distinto da atitude para com o suicídio sem motivo reconhecido por um magistrado e um sacerdote, que traz como resultado a privação de sepultura para o corpo, que será atirado nos pântanos.

Em seguida, são apresentadas todas as leis e costumes que regulamentam tanto o casamento quanto o divórcio, nas quais são previstas também as punições e censuras para os que praticam sexo antes do casamento, poligamia, adultério e abandono do cônjuge. Uma das ideias centrais em relação ao casamento é que haja o conhecimento completo de cada um dos noivos pelo outro, de modo a evitar que a escolha, que traz influências para toda a vida, venha a se tornar uma tortura ou algo maldito no futuro:

[...] os utopianos não se casam às cegas; e para melhor se escolherem, seguem um uso que, à primeira vista, nos pareceu eminentemente ridículo, mas que praticam com um sangue frio e uma seriedade verdadeiramente notáveis. Uma dama honesta e grave mostra ao prometido sua noiva, donzela ou viúva, em estado de completa nudez; e reciprocamente, um homem de probidade comprovada, mostra à rapariga seu noivo nu. (MORE, 1984, p. 269)

Com atitudes, leis e penas como esta, tenta-se em Utopia afastar os mais diversos crimes, desde o deboche e o mau tratamento de loucos até os insultos à feiúra ou aos defeitos físicos de outros. Esse afastamento também é conseguido pelo incitamento à virtude por meio de honras e recompensas, eternizando a memória de quem prestou serviços relevantes à nação e estimulando as futuras gerações ao bem.

Embora todos os aspectos da vida comum sejam regulamentados, More mostra que, diferentemente das outras nações de sua época, as leis são de muito pouca quantidade e suficientes às instituições, trazendo aos cidadãos a facilidade de acesso ao juiz e às leis e do entendimento destas e resultando na desnecessidade da presença e atuação de advogados na ilha, pois os habitantes "pensam que é preferível que cada um defenda sua causa e confie diretamente ao juiz o que teria a dizer a um advogado. Desta maneira há menos ambiguidade e rodeio e a verdade se descobre mais facilmente." (MORE, 1984, p. 274)

O acesso de todos à justiça e a compreensão de que os homens estão ligados indissolúvelmente entre si de uma maneira mais íntima e forte pela natureza, "pelo coração e pela caridade do que pelas palavras e protocolos" (MORE, 1984, p.

278) fazem com que os cidadãos e, por consequência a república, não deem aos tratados — tidos como frágeis e fáceis de serem rompidos e renovados — a característica de utilidade e assim não os assinam; todos preferem considerar como aliados aqueles povos que vêm ao país para pedir-lhe chefes emprestados e como amigos os que estão devendo um benefício, e são inimigos os que se tornam culpados por alguma injustiça ou violência cometida.

Estas duas ações também fazem parte dos motivos que os utopianos consideram graves para empreender uma guerra, para a qual todos os homens e mulheres se preparam em exercícios militares, embora abominem a guerra como algo irracional. De fato, More descreve que a guerra é vista como necessária "para defender suas fronteiras ou repelir uma invasão inimiga nas terras de seus aliados, ou ainda para libertar da escravidão e do jugo de um tirano um povo oprimido" (MORE, 1984, p. 279) visando não os interesses próprios mas sim o bem do gênero humano, mas somente após um exame criterioso do problema para ver se há ou não uma violação da justiça e da vida tanto de amigos e aliados quanto da própria nação. Além de abominar a guerra em si, os habitantes se envergonham caso uma vitória tenha vindo à custa do derramamento de sangue humano, preferindo vencer o inimigo pelas habilidades e artifícios derivados da força da inteligência e da razão; um exemplo disso é a tentativa de suscitar, no meio do povo inimigo, que os considerados culpados pela injustiça sejam traídos, alimentando desconfianças entre as facções internas ao povo inimigo.

Considerando os cidadãos como o tesouro mais caro e precioso da nação, em Utopia se procura não usá-los como força militar numa guerra, preferindo-se alugar, usando as riquezas guardadas, soldados de nações vizinhas, principalmente os zapoletas ("negociantes ocupados") que:

Nascidos exclusivamente para a guerra, [...] procuram avidamente e não perdem nenhuma oportunidade de fazê-la; então descem aos milhares das montanhas e vendem a baixo preço seus serviços à primeira nação que deles necessita. O único ofício que sabem exercer é o que dá a morte; batem-se com bravura e incorruptível fidelidade a serviço dos que os contratam. Nunca se alistam por tempo determinado; e sempre sob a condição de passar no dia seguinte para o inimigo se lhe oferecer melhor paga, ou voltar à primeira bandeira se aí lhes concedem ligeiro aumento no soldo. [...] Eles esquecem família, amizade e se matam furiosamente só pelo fato de dois soberanos inimigos pagarem alguns patacos por seu sangue e seu furor. A paixão do dinheiro é entre eles tão forte que um vintém a mais no soldo diário basta para fazê-los mudar de campo. Esta paixão degenerou numa avareza desenfreada,

mas inútil; porque o que o zapoleta ganha pelo sangue derramado, gasta-o na devassidão. (MORE, 1984, p. 284-285)

Em último lugar serão usados os próprios utopianos nas guerras, os quais são recrutados e exercitados, caso se alistem voluntariamente, na tática militar, no uso de engenhosas máquinas de guerra e de maneiras de combater. Assim, pretende-se proteger ao máximo a integridade física dos habitantes, algo que também é válido para o caso dos vencidos na guerra:

Não devastam as terras do país conquistado; não queimam suas colheitas; vão até a impedir, tanto quanto possível, que elas sejam esmagadas sob os pés dos homens e dos cavalos, na previsão de que venham a necessitar delas um dia. Nunca maltratam um homem sem armas, a menos que seja espião. Conservam as cidades que se rendem e não abandonam à pilhagem as que tomam de assalto. Apenas, matam os principais chefes que puserem obstáculos à rendição da praça, e condenam à escravidão o resto dos que sustentaram o sítio. Quanto à massa indiferente e pacífica, deixam-na em paz. (MORE, 1984, p. 290)

Segundo Thomas More, o que inspira nos utopianos o desprezo pela morte e pela vitória é, entre outras causas, "a excelente educação que recebem, desde a infância, nas escolas e instituições da república." (MORE, 1984, p. 287). Assim, é necessário também evidenciar alguns aspectos da maneira como se deve tratar a ciência e a educação numa sociedade.

3.3 CIÊNCIA E EDUCAÇÃO

Uma das características fundamentais da prática da ciência e da educação em Utopia é descrita juntamente com as artes e ofícios que os habitantes aprendem e executam; essa característica é a eliminação do privilégio da ciência e da literatura para uma casta, as quais são disponibilizadas igualmente para todos os cidadãos da comunidade, tanto homens quanto mulheres:

Todas as manhãs, antes do sol se levantar, os cursos públicos são abertos. Somente os indivíduos especialmente destinados às letras são obrigados a seguir esses cursos; mas todo mundo tem direito a assisti-los, as mulheres como os homens, quaisquer que sejam as suas profissões. O povo acorre em massa; e cada um se apegando ao ramo de ensino que tem mais relação com sua indústria e seus gostos. (MORE, 1984, p. 227)

Essa partilha da riqueza intelectual é um objetivo que a constituição de Utopia

tem; por meio da lei, o trabalho é regulado pelas necessidades do público e às pessoas é concedido tanto tempo quanto for necessário para que elas mesmas dirijam suas mentes àquilo que elas acharem que traz felicidade para suas vidas. Segundo Kautsky, "esta é uma ideia bastante moderna que não fazia parte do comunismo primitivo ou platônico. O homem primitivo era excluído do benefício da atividade científica" (KAUTSKY, 1979, p. 234) e More, propondo a igualdade universal em termos da obrigação de trabalhar, reconhece também o direito igual de todos à participação no prazer do trabalho mental, colocando trabalho e ciência num mesmo nível de importância para a sociedade, sem que haja quaisquer vantagens materiais para os estudiosos ou para os demais cidadãos; entretanto, não são atividades compatíveis entre si, ou seja, as pessoas se aplicam inteiramente ou ao trabalho ou à ciência, algo que se deve às condições existentes nas cidades da época de More e que postulavam a existência de trabalhadores e pesquisadores como duas classes bem distintas:

Em toda a extensão de uma cidade utopiana, inclusive seu território, não mais de quinhentos indivíduos, compreendidos os homens e mulheres na idade e força de trabalhar, existem isentos por lei. [...] Este privilégio se estende também aos jovens que o povo destina às ciências e às artes, por recomendação dos padres e conforme os sufrágios secretos dos sifograntes. Se um desses eleitos ilude a esperança pública, é transferido para a classe dos operários. Se, ao contrário, e o caso é frequente, um operário consegue adquirir uma instrução suficiente consagrando suas horas de lazer aos estudos intelectuais, fica isento do trabalho mecânico e sobe à classe dos letrados. É entre os letrados que se escolhem os embaixadores, os padres, os traníboras e o príncipe. (MORE, 1984, p. 229)

Além desta importância da educação e do estudo das letras contidas no texto acima, Thomas More mostra, na conclusão da seção sobre as viagens dos utopianos, outro aspecto da utilidade da educação em Utopia para que em todos os habitantes — tanto os que demonstraram aptidões especiais para serem destinados exclusivamente à ciência, quanto a grande massa — haja a formação de sentimentos contrários ao egoísmo e à supervalorização do dinheiro, e assim cada cidadão "consagra, cada dia, seus momentos de repouso e liberdade aos trabalhos intelectuais." (MORE, 1984, p. 249)

Apresentando certo desprezo pelas ciências puramente especulativas tais como eram praticadas então, mas que tiveram um grande papel no tempo de More, ele procura mostrar o respeito pelas ciências naturais desenvolvidas e aprendidas

na própria língua nacional num nível semelhante ao que se havia chegado até então na Europa:

[...] os utopianos nunca tinham ouvido falar nesses filósofos tão famosos no nosso mundo; entretanto, fizeram as mesmas descobertas que nós, no terreno da música, da aritmética, da dialética, da geometria. Se igualam em quase tudo os nossos antigos, são bastante inferiores aos dialéticos modernos, porque ainda não inventaram nenhuma dessas regras sutis de restrição, amplificação, suposição, que se ensinam à juventude nas escolas de lógica. [...] Em compensação, conhecem de uma maneira precisa o curso dos astros e o movimento dos corpos celestes. Imaginaram máquinas que representam com grande exatidão os movimentos e as posições respectivas do sol e da lua e dos astros visíveis acima do seu horizonte. [...] Sabem prever, por indícios confirmados por uma longa experiência, a chuva, o vento e as outras revoluções do ar. Fazem apenas conjecturas sobre as causas desses fenômenos, sobre o fluxo e o refluxo do mar, sobre a composição salina dessa imensa massa líquida, a origem e a natureza do céu e do mundo. (MORE, 1984, p. 249-250)

Contudo, não se deixa, em Utopia, de estudar e debater sobre assuntos relativos à filosofia, principalmente a ética. A respeito deste tema, discute-se a natureza da felicidade humana, da virtude e do prazer, sendo examinado o que é devidamente bom tanto para o corpo quanto para a mente, usando tanto argumentos da razão quanto da religião para discutir sobre o bem e o mal, pois, "de outra maneira, temeriam raciocinar em bases falhas e edificar falsas teorias" (MORE, 1984, p. 250). Unindo religião e razão, eles também relacionam virtude e prazer, proclamando a felicidade como presente unicamente nos prazeres bons e honestos, definindo a virtude como o viver de acordo com a natureza, destino esse dado por Deus desde a criação do homem:

O homem que segue o impulso da natureza é aquele que obedece à voz da razão, em seus ódios e seus apetites. Ora, a razão inspira, em primeiro lugar, a todos os mortais o amor e a adoração da majestade divina, à qual nós devemos o ser e o bem estar. Em segundo lugar, ela nos ensina e nos instiga a viver alegremente e sem lamentações, e a proporcionar aos nossos semelhantes, que são nossos irmãos, os mesmos benefícios. [...] A natureza, dizem eles, convida todos os homens a se ajudarem mutuamente e a partilharem em comum do alegre festim da vida. Este preceito é justo e razoável, pois não há indivíduo tão altamente colocado acima do gênero humano que somente a Providência deva cuidar dele. (MORE, 1984, p. 251-252)

Estas considerações permitem que os utopianos definam a sabedoria como a busca pela felicidade sem agir em desacordo com as leis e entendam que religião significa trabalhar pelo bem de todos; pelo lado oposto, tirar de alguém a

possibilidade de ter a felicidade se configura como uma ação injusta, e procurar aquilo que é convencionalizado como prazer mas que é exterior à natureza, como a vaidade pelo uso de roupas e pedras preciosas, pelo acúmulo de dinheiro e pela prática da caça e de jogos de azar, isso tudo é o mesmo que pôr obstáculos no caminho rumo à felicidade. Desprezando tudo aquilo que é considerado pelas outras culturas como alegria, More destaca como prazeres em Utopia o desenvolvimento da inteligência, a contemplação da verdade, o testemunho de uma vida irreprochável e a certeza de uma imortalidade bem-aventurada; estes são os prazeres da alma, enquanto que os prazeres do corpo se resumem numa saúde isenta de mal-estar, verificada, por exemplo, quando as partes do corpo realizam suas funções naturais.

Além de fazer com que os habitantes tenham gosto pelos estudos de ética, a educação em Utopia dota a todos de engenhosidade para as diversas artes e invenções, como a fabricação de papel e o uso da imprensa, conseguidas por meio de numerosas experiências. Por fim, a educação favorece a todos na apreciação da literatura vinda dos gregos e dos latinos e das obras gregas sobre medicina, de modo que os utopianos a consideram como uma das partes mais úteis e nobres da filosofia natural, pois:

Nas ideias utopianas, o Criador, assim como os operários da terra, expõe sua máquina do mundo aos olhos do homem, único ser capaz de compreender esta bela imensidade. Deus olha com amor aquele que admira essa grande obra e procura descobrir suas molas e leis; olha com piedade o que permanece frio e estúpido perante esse maravilhoso espetáculo, como um animal sem alma. (MORE, 1984, p. 264).

Com isso, vê-se que a religião também tem um papel importante para o funcionamento pleno da sociedade utópica, motivo pelo qual serão mostrados alguns aspectos da vivência religiosa dentro da ilha de Utopia.

3.4 EXPRESSÕES RELIGIOSAS

A vivência religiosa dentro da ilha de Utopia merece, para More, atenção especial na última seção da obra em questão. Trata-se de mostrar não somente as religiões pelas suas doutrinas, mas também pelas suas relações com o exterior, ou seja, a relação das doutrinas com a vida da nação, seja por meio de sua arquitetura,

seja pelos feriados religiosos ou por aquilo que é normatizado de acordo com as crenças.

Em primeiro lugar, há no país a liberdade de culto, sendo possível ver claramente a diferença das religiões de acordo com a parte do território em que se está; em sua maior parte, os habitantes creem em Deus na forma monoteísta. Embora sejam de diversos tipos, e que tendam a desaparecer conforme a ausência de elementos razoáveis nas suas doutrinas, as religiões têm em comum a crença num ser supremo:

De resto, apesar da diversidade de suas crenças, todos os utopianos concordam numa coisa: que existe um ser supremo, ao mesmo tempo Criador e Providência. Este ser é designado, na língua do país, sob o nome comum de Mitra. A dissidência consiste em que Mitra não é o mesmo para todos. Mas qualquer que seja a forma pela qual cada um represente seu Deus, cada um adora, sob esta forma, a natureza majestosa e potente, a quem somente pertence o soberano império de todas as coisas, por consentimento geral dos povos. (MORE, 1984, p. 293)

Junto com a liberdade de culto, More descreve a tolerância como característica da população a respeito das religiões, tolerância essa que se traduz na abertura das pessoas ao cristianismo vindo do exterior (e que recebeu certa inculturação de acordo com a prática democrática dos cidadãos) e na ausência de oposição e de maus tratos entre pessoas adeptas de diferentes religiões. A tolerância também faz parte das leis mais antigas da ilha, visto que prejudicar o outro por causa da religião traria conflitos que facilitariam futuras invasões e conquistas contra o povo de Utopia, e que seria melhor o uso do raciocínio e da persuasão em vez do uso da injúria ou da violência:

Utopus, decretando a liberdade religiosa, não tinha unicamente em vista a manutenção da paz outrora perturbada por combates contínuos e ódios implacáveis; pensava ainda que o próprio interesse da religião exigia tal medida. Nunca ousou ele estatuir temerariamente qualquer coisa, em matéria de fé, na incerteza de que o próprio Deus não tenha inspirado aos homens as diversas crenças no intuito de experimentar, por assim dizer, esta grande variedade de cultos. Quanto ao emprego da violência e de ameaças para constranger alguém a adotar a mesma crença que outrem, pareceu-lhe tirânico e absurdo. Previa que se todas as religiões fossem falsas, à exceção de uma, tempo viria em que, com o auxílio da doçura e da razão, a verdade se desprenderia espontaneamente, luminosa e triunfante, da noite do erro. (MORE, 1984, p. 295-296)

Com isso, mesmo quem nega a existência de Deus, a imortalidade da alma ou a vida futura além-túmulo não recebe condenação na lei de Utopia, nem é

obrigado a mudar de opinião, mas não recebem cargos de administração pública nem devem sustentar seus princípios em público. Isso, segundo Kautsky, se deve ao fato de que, na época de More, "aqueles que não acreditavam em Deus e na imortalidade eram os Papas e cardeais, príncipes e cortesãos; seu desprezo pela religião foi concomitante com o seu desprezo pelo povo." (KAUTSKY, 1979, p. 240)

Após descrever a tolerância religiosa e os hábitos dos utopianos a respeito da morte, da repulsa às adivinhações e dos milagres, More se dedica a descrever os cidadãos que se tornam, por um espírito religioso devoto e não pelo fundamento da razão, uma espécie de ascetas que, como celibatários ou como casados, "abandonam a ciência, desdenham aplicar-se ao conhecimento das coisas, renunciam, enfim, a toda espécie de contemplação e lazer" (MORE, 1984, p. 299), vivendo ativamente como prestadores de serviços ao próximo para merecerem o céu. De maneira algo semelhante a esta espécie de religiosos, os sacerdotes de Utopia têm poderes e funções na sociedade em relação aos cultos e à censura dos costumes, educando as crianças e jovens em termos de moral e virtudes; de santidade perfeita e de número restrito, acompanham o exército rezando pela paz e pelo não-derramamento de sangue em tempos de guerra, prestam assistência ao pontífice de sua cidade, são eleitos por voto secreto e consagrados pelo colégio sacerdotal da cidade; não são celibatários e não há exclusão das mulheres no acesso ao sacerdócio. Isso leva a crer que, por causa dessas características e atitudes dos sacerdotes:

Não há magistratura mais honrada que o sacerdócio. A veneração que se dedica aos padres é de tal modo profunda que, se algum deles comete uma infâmia, não comparece em juízo mas é abandonado a Deus e à sua própria consciência. Os utopianos não julgam permitido tocar-se com mão mortal naquele que foi consagrado a Deus, como uma oferenda santa, como uma coisa inviolável e à parte. [...] Os utopianos, ao limitar a tão pequeno número a quantidade de padres, procuram não baratear a dignidade de uma ordem que goza atualmente da mais alta consideração, transmitindo esta dignidade a muitos indivíduos. [...] Os padres da Utopia não são menos estimados nas nações estrangeiras que entre seus concidadãos. (MORE, 1984, p. 302-303)

Tendo descrito o sacerdócio como parte da religião e da sociedade utópica, More passa a relatar brevemente a arquitetura dos templos religiosos, planejados de modo a promover o espírito religioso, e, de modo mais detalhado, descreve as práticas e ritos dos cultos religiosos no âmbito público — onde se promove a conversão das diversas religiões para a adoração à única essência divina, e onde

não há contradições com o culto doméstico e privado — e no âmbito privado, em termos da confissão e pedido de perdão dentro da família. As festas religiosas ocorrem nos primeiros e nos últimos dias de cada mês e ano, dividido em meses lunares e medido pela revolução do sol, e nelas se agradece pelos benefícios recebidos e se pede por um futuro feliz.

Por fim, tendo feito a descrição da sociedade ideal, Thomas More, por meio do personagem Rafael Hitlodeu, faz uma denúncia mais aberta da situação geral da sociedade de seu tempo, anunciando Utopia como a única sociedade a merecer o "título" de república, pois lá "onde não se possui nada em particular, todo mundo se ocupa seriamente da causa pública, pois o bem particular realmente se confunde com o bem geral" (MORE, 1984, p. 308).

Em outras palavras, pode-se dizer que, para Thomas More, a sociedade ideal apresenta, em todos os aspectos — desde o político e econômico, passando pelo social e educacional, até o aspecto religioso —, uma ausência de promoção de interesses pessoais em detrimento dos interesses públicos, algo que More provavelmente desejava, mais que esperava, que acontecesse nas nações de sua época e, principalmente, na Inglaterra.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com esta pesquisa, foi possível não somente ter uma noção da importância da obra *Utopia* como um novo gênero literário surgido dentro do contexto do Renascimento, mas também ver o conteúdo da obra como uma crítica à política e a alguns dos costumes praticados na época e como uma proposta política que, tendo a influência dos textos gregos e latinos e sendo fundamentada na realidade da Inglaterra do século XVI, teve como objetivo fomentar uma sociedade onde houvesse distribuição de renda de acordo com as necessidades de cada indivíduo, ausência de privilégios, igualdade de oportunidades e de acesso à justiça, à medicina e à educação, liberdade e tolerância religiosa, e o prevalecimento do bem geral ao invés do favorecimento aos interesses privados.

Contudo, este trabalho aborda apenas um pouco a respeito da contribuição política de Thomas More através de *Utopia*, contribuição esta vista por Kautsky como revolucionária em referência às questões reais de seu tempo, como a propriedade privada, a política dos príncipes, os religiosos e as doutrinas religiosas.

Assim, as possibilidades de pesquisa que podem ser feitas em ligação com a *Utopia* de Thomas More são várias, como, por exemplo, a relação da obra com a *República* de Platão, os pontos em comum entre a sociedade utópica de More e as sociedades utópicas planejadas e postas em prática pelos socialistas utópicos do século XVIII, a antecipação à Reforma e ao Iluminismo no debate sobre temas ligados ao sistema religioso e à tolerância religiosa, e a conformidade do pensamento socialista de More (e se este pensamento pode ser assim denominado) com o socialismo científico em Engels e Marx. Seria *Utopia* a base para as futuras concepções de sociedade sem antagonismos de classe e de gênero, livre de trabalhos degradantes e organizada de modo cooperativo, sem autoritarismo? Ou seria uma espécie de "literatura engajada" na crítica à totalidade ou a uma parte do sistema político, econômico e religioso vigente em sua época, usando para isso recursos da retórica e da ironia?

Seja qual for a leitura que se possa fazer de *Utopia*, esta obra favorece a pesquisa e o debate sobre assuntos que são de importância atual em campos como moral, educação, religião e política, favorecimento este explicitado por Thomas More nos últimos parágrafos de seu livro. As discussões também são interessantes por

virem de um homem profundamente religioso, totalmente imerso nos problemas e contradições próprias do seu tempo, e apaixonado pela humanidade e seu pleno desenvolvimento; de um homem para quem a irreligiosidade era sinônima de falta de bom senso, a injustiça tinha fortes ligações com o mau uso da máquina pública devido ao egoísmo dos príncipes de então, e a riqueza na educação seria um dos elementos a favorecer a formação integral do ser humano para que este, em espírito de liberdade e igualdade, pudesse fazer de sua nação um lugar mais favorável à vida de todos; em suma, de um homem que mais aspirava que esperava.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARTSCHMID-KLAPPROTH, Marguerete. **A Consciência do Rei**. Tradução de Tarcísio do Nascimento Teixeira. São Paulo: Edições Paulinas, 1968.

ENGELS, Friedrich. **Sobre a autoridade**. Disponível em: <<http://www.marxists.org/portugues/marx/1873/03/autoridade-pt.htm>>. Acesso em: 05 nov. 2010.

ENGELS, Friedrich. **Sobre o papel do trabalho na transformação do macaco em homem**. Disponível em: <<http://www.ebooksbrasil.org/eLibris/macaco.html>>. Acesso em: 25 mar. 2010.

ERASMO, Desidério. Carta de Erasmo de Rotterdam para Ulrich von Hutten, in: MORE, Thomas. **Utopia**. Brasília: Editora Universidade de Brasília: Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais, 2004.

FRAILE, Guillermo. **Historia de la Filosofia III - Del Humanismo a la Ilustración (siglos XV-XVIII)**. 2ª Edição. Madri: Biblioteca de Autores Cristianos de EDICA, 1978.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. **A Idade Média: nascimento do ocidente**. 2ª Edição revisada e ampliada. São Paulo: Brasiliense, 2001.

KAUTSKY, Karl. **Thomas More and his Utopia**. Tradução de H. J. Stenning. Londres: Lawrence and Wishart, 1979.

KILCULLEN, John. **Medieval Political Philosophy**. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Edição de outono de 2010)*, Edward N. Zalta (ed.). Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/medieval-political/>>. Acesso em 09 set 2010.

LINS, Ivan Monteiro de Barros. **Tomás Morus e a Utopia**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira S.A., 1969.

MARX, Karl. **Miséria da Filosofia: Resposta à Filosofia da Miséria, do Sr. Proudhon**. Trad. de José Paulo Netto. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1982.

MARX, Karl. **Teses sobre Feuerbach**. Disponível em: <<http://www.marxists.org/portugues/marx/1845/tesfeuer.htm>>. Acesso em 02 jul. 2010.

MORE, Thomas. **Utopia**. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Os pensadores)

NIETO, José Lino C. **Thomas More, um Homem para a Eternidade**. São Paulo: Quadrante, 1987.

VATICANO. **Petition Sent to John Paul II for the Proclamation of Saint Thomas More as Patron of Statesmen.** Jubileu dos Governantes e Parlamentares, 26 de Outubro de 2000. Disponível em: <http://www.vatican.va/jubilee_2000/jubilevents/jub_jubilparlgov_20001026_thomas-more_en.html>. Acesso em 19 mai. 2011.

WEGEMER, Gerard. **Thomas More as statesman: a brief sketch.** Disponível em: <http://www.thomasmorestudies.org/docs/More_as_Statesman.pdf>. Acesso em 02 mar. 2011.