

---

## A UTOPIA DE THOMAS MORE COMO CRÍTICA ÀS DESIGUALDADES: UMA ORIGINALIDADE PARA ALÉM DE PLATÃO

Hugo Estevam Moraes de Sousa

### **Resumo:**

O presente artigo busca esclarecer alguns elementos centrais na obra *Utopia* de Thomas More: a desigualdade, a comunidade de bens e de propriedades, a virtude e o vício. Tendo em vista que o autor está inserido na tendência humanista, a abordagem dos conceitos acima volta-se para uma valorização da vida ativa e de uma educação que recupera a antiguidade clássica. No caso do humanismo cristão, esta retomada corresponde a um olhar para as raízes do próprio cristianismo. O debate sobre a desigualdade, especificamente a crítica que é feita a ela por More, adquire proeminência na medida em que se torna marco para identificar no autor inglês uma originalidade, o que fica evidente ao estabelecer uma diferença entre *Utopia* e a cidade ideal de Platão. Isso permite identificar o gênero *utópico* de Thomas More como elemento inaugural da modernidade.

**Palavras-Chave:** utopia, desigualdade, educação, virtude

### **Abstract:**

*This article seeks to clarify some central elements in Thomas More's Utopia: inequality, the community of goods and properties, virtue and vice. Considering that the author is inserted in the humanism, the approach of the concepts above turns to a valuation of the active life and an education that recovers the classic antiquity. In the case of Christian humanism, this resumption corresponds to a look at the roots of Christianity itself. The debate on inequality, specifically the criticism that is made of it by More, acquires prominence in that it becomes a landmark to identify in the english author an originality, which is evident when establishing a difference between Utopia and the ideal city of Plato. This allows us to identify the utopian genre of Thomas More as the inaugural element of modernity.*

**Keywords:** utopia, inequality, education, virtue

Muito mais do que uma preocupação meramente histórica, o retorno às utopias que fundam a modernidade tem em vista encontrar elementos filosóficos que possam auxiliar uma melhor compreensão do próprio significado do que é uma *utopia*. Tendo sido cunhada por Thomas More para dar título à sua obra, a palavra *utopia* está para além de um “não-lugar”, como é tradicionalmente interpretada.

Cosimo Quarta em *Utopia: genesi di una parola chiave* afirma que há uma estreita ligação entre Thomas More e Erasmo de Rotterdam, o que pode ser verificado pela aplicação de termos da tradição mística utilizada por ambos os autores (como Abraxas) ou pela troca de correspondência entre os mesmos. Neste sentido, enquanto Erasmo escreveu um *Elogio da Loucura*, a *Utopia* de Thomas More pretendia ser um elogio da sabedoria. Para tanto, sábia seria a república marcada pela igualdade e superação dos vícios que causam as mazelas sociais e, utilizando um tom de ironia, esta sociedade se encontraria em “nenhum lugar” (QUARTA, 1999).

## 1. O comunitarismo em More e a busca pela superação das desigualdades

A obra escrita por Thomas More caracteriza-se por apresentar no livro II o relato de um navegador português, Rafael Hitlodeu, que narra a estrutura da “melhor constituição de uma república” (MORE, 2017, p.87) que ele conheceu, localizada no além mar. Estando em uma ilha conquistada por *Utopo* que, conforme pode ser verificado, deu o seu nome a esta região anteriormente chamada de *Abraxa*<sup>1</sup>, este povo alcançou um alto grau de excelência que se reflete nas mais variadas dimensões:

<sup>1</sup> Antes de ser uma ilha, a porção de terra era ligada com o continente por um istmo. Quando *Utopo* conquistou a região, “cuidou para que fosse aberto um canal de quinze milhas, no istmo que unia o território ao continente”. (MORE, 2017, p. 87). Aqui cabe destacar que o comentador André Prévost (1978) atenta para a utilização do termo *Abraxas* por Erasmo de Rotterdam em *Elogio da Loucura*. Esta coincidência e referência a tal escrito ganha uma explicação quando há a recordação de que o texto de Erasmo é dedicado a More, indicando assim a proximidade intelectual entre os dois pensadores. Erasmo utiliza este termo apenas uma vez para fazer uma crítica ao modo deturpado de cristianismo que havia se instalado na vida religiosa consagrada da época, o que se estendia também aos teólogos. Por isso, uma interpretação possível é de que *Utopia* já não corresponde mais ao lugar da loucura, mas sim ao lugar (não-lugar) da sabedoria. Surtz, por sua vez, assim interpreta – “**Abraxa [Abraxa, 1. 5]**. O nome adequado é *Abraxas*, que deve ser decifrado de acordo com os valores dados pelas letras gregas: a= 1, b= 2, r= 100, a=1, z=60, a= 1, j= 200, com a quantidade total de 365. O herege Basíledes, que postulou 365 céus, deu este nome para ‘a mais alta esfera celestial ou o supremo poder do qual todos os outros deuses são gerados’ (...). Erasmo se refere a Basíledes ou Abraxas diversas vezes (...). More utiliza o termo menos para designar a ilha como um paraíso na Terra, quanto para indicar sua natureza mítica, uma vez que não tem mais realidade do que a Abraxas de Basíledes” (SURTZ, 1974, p. 386, trad. minha).

organização das cidades, posturas dos magistrados, nos ofícios praticados por homens e mulheres, o modo como se dão as relações comerciais e como ocorre a distribuição das riquezas, educação e artes, nas leis e religião. A conjunção do arranjo de cada um destes contribui para que o necessário para viver fosse atendido, o que pode se dar mediante uma característica fundamental em *Utopia*: ausência de propriedade privada e tudo sendo público, i. e., uma comunidade de bens e de propriedade. Esta característica é reforçada por More ao final da obra:

Descrevi para vós, do melhor modo que eu pude, a forma da república que não só eu penso que decerto seja a melhor, mas também a única que pode reivindicar para si, de pleno direito, o nome de república, porque em todos os lugares onde se fala sobre o interesse público, apenas se cuida do privado; enquanto, em *Utopia*, onde nada é privado, eles se ocupam com seriedade dos negócios públicos, com proveito para todos (MORE, 2017, p. 201).

O enfoque puramente público desta república aparece na organização das cidades em que, desde as fortificações, passando pelas ruas e estrutura das casas, estão pensadas para o melhor aproveitamento da população. A cidade tomada como referência na descrição é *Amarouta*, capital de *Utopia*. Embora limite-se a ela, Rafael Hitlodeu afirma que não se diferencia das demais, já que todas são idênticas. Ora, essa uniformidade não se restringe às cidades, já que no interior delas as casas também são iguais.

*Utopia* é marcada pela ausência da propriedade privada, o que se reflete não apenas na disposição das próprias casas, como também nos comportamentos adotados pelos cidadãos que devem mudar de habitação periodicamente.

Não há casa que não tenha uma porta voltada para a rua e outra para o jardim. As portas têm duas folhas, que se abrem fácil com o toque de mão, e depois se fecham por si próprias, deixando entrar quem quer que seja, uma vez que as casas não são privadas. Na verdade, os moradores mudam de casa, por sorteio, a cada decênio (MORE, 2017, p. 95).

A passagem acima exemplifica o comunitarismo que Thomas More propôs em sua obra *Utopia*. Tais elementos fornecem mais subsídios para compreender qual o real sentido de *utopia* no pensamento de More, embora cause ao mesmo tempo maiores dificuldades, pois a estrutura narrada não apenas encontra-se em um plano imaginário, como de alguma maneira se aproxima da organização política e social de sistemas totalitários experienciados no século XX. Isso contribui para aumentar as dificuldades de compreensão da obra no que se refere à clareza nas intenções do autor, já que vem acompanhada de imagens um tanto obscuras.

Não obstante, há um certo consenso entre os comentadores de que o texto de More é um comentário social. Hexter em seu texto *More's Utopia: the biography of an idea*, por exemplo, assume esta perspectiva. O discurso apresentado no livro II aponta em direção a uma comunidade de bens e propriedades que se contrapõe ao declínio das repúblicas que provocam injustiças, manifestas principalmente na pobreza do povo e a exploração sobre os pobres por parte de quem detém as riquezas e o poder político.

Esta mesma posição interpretativa é sustentada por Quentin Skinner em *As Fundações do Pensamento Político Moderno*, informando que dois grupos são alvo da crítica de More: “primeiro, denuncia a extravagância egocêntrica da nobreza” (SKINNER, 2009, p.242) e “os outros culpados, diz Morus, são os proprietários rurais, em especial aqueles que perceberam ser a criação de carneiros cada vez mais lucrativa do que a produção de alimentos” (SKINNER, 2009, p. 243). Skinner identifica assim uma crítica aos grandes proprietários<sup>2</sup> e às monarquias europeias marcadas pela opulência em detrimento da comunidade. Verifica-se aqui a pretensão de um diagnóstico da situação social da Europa, buscando encontrar as raízes dos males que atingiam a sociedade. Isso abre a possibilidade de qualificar uma condição de conflito entre grupos na sociedade, a saber, entre os nobres, os proprietários rurais explorando os mais pobres.

Segundo Erasmo de Rotterdam, o livro II de *Utopia* foi escrito na ocasião em que More encontrava-se em Antuérpia em 1515<sup>3</sup>. Neste mesmo período, precisamente em 21 de outubro de 1515, More encaminhou uma carta a Martinus Dorpius (MORE, 1967, p. 6-64, trad. minha) refutando as acusações feitas naquele momento contra Erasmo. A análise desta carta auxilia a compreender a tendência intelectual em que More estava inserido e que, certamente, se revela em sua obra *Utopia*, concluída com o livro I em 1516 e publicada no mesmo ano<sup>4</sup>. Os principais comentadores do autor

<sup>2</sup> Válido destacar que Eric Hobsbawm afirma em sua obra *A Era das Revoluções* que os proprietários rurais até a Revolução Francesa eram em sua maioria nobres ou pessoas que recebiam algum título honorífico do rei. Neste sentido, certamente Thomas More tem em mente membros da nobreza quando trata dos proprietários rurais. Também uma burguesia ascendente que comprava títulos ou terras que conferiam nobreza.

<sup>3</sup> “It is Erasmus himself who tells us that it was Book II of the published version of *Utopia* that was written first in the Netherlands, and that More added Book I after his return to England” (HEXTER, 1965, p. 15).

<sup>4</sup> A partir de cuidadosa análise da obra, Hexter afirma que também a introdução do livro I foi escrito em Antuérpia em 1515. O livro I e a conclusão do livro II teriam sido escritos em Londres em 1516.

inglês, como Hexter, adotaram a análise desta carta para compreender quais as intenções do pensador inglês ao propor uma comunidade de bens e propriedades.

A carta consiste em uma defesa ao *Elogio da Loucura* e à edição do *Novo Testamento* com o original em grego feita por Erasmo. Ao longo da correspondência, More ressalta a maneira como os teólogos e a intelectualidade das universidades se afastaram da mensagem cristã, se prendendo em questões infrutíferas da lógica – como a distinção de sentido entre proposições como “Dinheiro eu não tenho” e “Eu não tenho dinheiro” (MORE, 1967, p.24) – acreditando que isso levaria a uma compreensão das Escrituras ou demais assuntos pertinentes à teologia. Em certos casos, More até mesmo acusa alguns teólogos, dotados de falsa erudição, de nem ao menos terem conhecimento do que o texto sagrado diz, já que o deixariam de lado para se deterem em questões pouco pertinentes ou bagatelas da lógica. Para tanto, relata um caso que presenciou em um jantar com um mercador italiano em que um teólogo presente demonstrou pouco conhecer as Escrituras, mas muito versado em questões infrutíferas tratadas pelos *dialéticos*<sup>5</sup>.

A postura de More se aproxima da tendência humanista do norte da Itália, no início do Quatrocentos, que defendia uma utilidade do conhecimento em detrimento das abstrações escolásticas. Muitas acusações foram feitas contra esses últimos, principalmente no que se refere aos problemas políticos e sociais pouco observados por eles. Diziam que quando os escolásticos tratavam destes problemas, retiravam de si a responsabilidade sob o argumento de que pouco poderiam fazer para mudar a realidade.

<sup>5</sup> Ao longo da Idade Média a dialética pertencia às chamadas artes liberais – *artes liberales*. Segundo o *Dictionary of Untranslatables* editado por Bárbara Cassin, a noção latina de *ars*, em um sentido mais amplo, é um modo de fazer, o que inclui também a uma atitude intelectual. Neste sentido, refere-se à habilidade e conhecimento. Poderia ser aplicada em três aspectos: o que envolve o objeto do “fazer”, saber como fazer e a aplicação das regras. Desde o período romano, autores como Sêneca tratavam das artes liberais, ou seja, aquelas em que se vinculavam a uma atividade intelectual, como a retórica e a dialética, em contraposição às artes mecânicas, aquelas que dependiam de atividade manual e eram próprias dos homens servis, como os escravos ou aqueles que retiravam a sua subsistência a partir daquilo que era produzido. Sendo assim, as artes liberais tinham um fim em si mesmas, enquanto as artes mecânicas tinham em vista outro fim. As artes liberais na Idade Média eram sete, sendo divididas em dois grupos de acordo com a proposta de Santo Isidro e Boécio: *Trivium*, que corresponde às artes que se referem ao método, compreendendo a gramática, *dialética* e a retórica; e o *quadrivium*, voltado para o estudo da realidade (por isso também chamadas de *artes reales*), correspondendo à geometria, aritmética, astronomia e música. Entendidas enquanto instrumentos do saber filosófico, estas divisões constituíram o universo pedagógico até o renascimento. A noção de dialética assumiu diferentes facetas ao longo da Idade Média, desde um sentido positivo até pejorativo. Thomas More parece se aproximar da noção de dialética como arte de raciocinar a partir de regras próprias da lógica e que conduziriam à verdade. Portanto, seria o modo próprio de acesso intelectual àquilo que pode ser conhecido.

Os humanistas identificavam nestas posturas as consequências de um modelo filosófico que era voltado puramente para a vida contemplativa. A valorização da vida ativa e a exaltação da vida civil por parte dos humanistas levou, então, a um outro modo de olhar a virtude, resgatando pensadores clássicos que pareciam ter sido deturpados pela escolástica. Isso ocasionou o desenvolvimento de uma nova filosofia, buscando entender os pensadores gregos e latinos em seu devido contexto.

More se adequa aos humanistas italianos neste quesito. Entende que o conhecimento deveria ser adquirido tendo em vista a sua utilização e se afastar de “bobagens” ricas em conteúdos imaginativos que eram amplamente tratados nas universidades, mas que pouco contribuía para a Igreja e a mensagem que os pregadores davam para a sociedade – “(...) No entanto, esse absurdo ridículo foi bem recebido dentro das universidades (...)” (MORE, 1967, p.20, trad. minha). O retorno às raízes do pensamento clássico e o estudo dos textos antigos dentro do seu devido contexto poderia ser um caminho para se afastar de tais especulações infrutíferas. Dentro deste contexto, More defendeu, na carta citada, a edição grega da Bíblia feita por Erasmo, já que contribuiria para uma compreensão do sentido mais original da mensagem evangélica, o que não era atendido com a utilização dos conteúdos estudados na *dialética* em conjunto com a versão latina de São Jerônimo utilizada desde o século IV. O resultado das abstrações escolásticas, aos olhos dos humanistas cristãos, foi uma sociedade marcada por vícios em que a contradição dos próprios teólogos e da Igreja se revelava na omissão, por vezes prática, de uma busca desenfreada da riqueza e da honra.

### **1.1 A vida virtuosa na comunidade de bens e de propriedade**

Apesar de aproximar-se dos humanistas italianos, More, assim como Erasmo e demais humanistas cristãos, se distancia deles no que se refere ao entendimento acerca das virtudes. As críticas que foram levantadas refletiam que, mesmo existindo conteúdos comuns (como a valorização da vida ativa e o retorno ao sentido original dos textos gregos e latinos) entre os diferentes pensadores desta tendência filosófica, aquilo que foi denominado de humanismo assumiu diferentes facetas<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> Existe uma discussão muito mais séria que levanta a pergunta se o humanismo seria ou não dotado de significação filosófica. Enquanto para algumas posições seria a filosofia do Renascimento que se

O distanciamento entre More e os humanistas italianos começa na compreensão dos frutos que seriam adquiridos quando a excelência máxima fosse alcançada. Não reconhecendo como presunção humana, os humanistas italianos entendiam que o homem público é capaz de desenvolver os seus talentos, caminho este para atingir a excelência e os respectivos frutos: a honra, a glória e a fama. Essa postura resultava da retomada do conceito ciceroniano de *virtus*, que admitia estar ao alcance de cada homem atingir o mais alto grau de excelência.

Com a leitura do pensamento de Cícero, a grande novidade será a recuperação da noção de virilidade como própria da virtude. A palavra virtude, em latim *virtus*, possui raízes no vocábulo *vir*, termo este referindo-se a homem. O sentido romano de um agir de forma virtuosa encontra a sua mais plena expressão quando entendido como a conduta própria semelhante àquele que possui virilidade. Uma figura se destaca neste contexto: a fortuna. Sendo uma deusa para os romanos, não era vista por um aspecto negativo. Ao contrário, caracterizada como uma *bona dea*, poderia ser atraída, o que seria uma grande conquista, já que a sua amizade conduziria a um desfrute dos bens que ela dispunha. Apesar de ser uma divindade, era mulher e se sentia atraída por aqueles que demonstravam conduta própria do homem com virilidade. Neste sentido, melhor recompensava aos homens dotados de uma coragem viril.

A releitura de Cícero pelos italianos recupera a noção de *vir virtus*, ou seja, o agir dotado de coragem e determinação semelhante ao homem com virilidade. Visto desta forma, o *vir virtus* representa uma força social criativa que, como afirma Skinner, revela ao homem a capacidade “apta de moldar o seu próprio destino e a refazer o mundo social para adequá-lo a seus desejos” (SKINNER, 2009, p. 115). Portanto, aos humanistas italianos, dois elementos aparecem como fundamentais para atingir a máxima excelência: a capacidade em desenvolver os talentos e a valorização da coragem ou audácia para vencer os obstáculos do caminho e dominar a fortuna. Sabendo conjugar os dois, bens importantes para a vida civil serão adquiridos: a honra,

---

contrapôs à escolástica, outros defendem que era apenas uma tendência cultural com forte expressão literária, o que não era suficiente para torná-lo uma filosofia. Este último sustenta-se na amplitude e dificuldade de encontrar um conjunto de ideias comuns entre os mais diversos autores. Todavia, é inegável que há no humanismo uma discussão com a tradição filosófica acerca da ética e filosofia política, apresentando novas perspectivas até então não vislumbradas a partir da releitura de autores antigos, o que foi o marco para a passagem do mundo antigo ao mundo moderno.

a glória e a fama. Todos estes elementos em conjunto serão o grande distintivo da fundação do pensamento moderno: a tentativa de controlar o imprevisível.

More se distancia dos humanistas italianos neste ponto. Apesar de o texto *Utopia* propor um desenvolvimento dos talentos por meio de uma educação do cidadão, o que conduz a uma excelência completa, há um distanciamento das visões italianas no que se refere aos frutos a serem adquiridos. More nega qualquer tipo de reconhecimento da honra, glória e fama como condições para a felicidade. Ao contrário, elas provocam o despertar dos vícios humanos, como a soberba, a cobiça e a preguiça, geradoras de males na sociedade. Esse quadro reproduz, portanto, a decadência presente na sociedade cristã-europeia que é retratada na carta a Martinus Dorpius, no livro I de *Utopia* e na crítica que Erasmo faz em seu *Elogio da Loucura*.

Quando um homem coloca a honra a glória e a fama como metas ao serem atingidas, termina por adentrar em uma vida de vícios e gerando injustiça. A busca por elas provoca um louvor desordenado sobre a própria excelência, como apontado acima. De fato, a riqueza não é o único meio para ser louvado, glorificado ou ganhar fama. Não obstante, ao que parece, More se preocupa mais em tratar da riqueza por ser o caminho que em geral todos buscam. Mas as razões principais para nela encontrar as raízes dos vícios parece provir da própria realidade em que está inserido na Europa, onde o cultivo da riqueza até mesmo por membros da Igreja é um ingrediente extremamente sedutor que gera injustiças

“Logo, quando um único glutão insaciável – essa terrível peste da pátria – cerca, como um único muro, alguns milhares de acres de contínuos campos, os colonos são expulsos – alguns deles, arrancados de suas propriedades ou enganados por fraude, ou estrangidos à força, ou mesmo perseguidos por injustiças, são obrigados a vendê-las. Desse modo, emigram os desventurados homens, mulheres, maridos, esposas, órfãos, viúvas, pais com recém-nascidos e famílias mais numerosas do que ricas, já que o trabalho no campo precisa de muitas mãos. Emigram’ eu insisto ‘de seus conhecidos e costumeiros lares, e não encontram quem os receba. Vendem por pouco toda a mobília venal, mesmo se poderiam esperar um comprador, ao serem obrigados a partir. Quando, na errância, esse pouco valor é gasto, o que mais lhes resta senão roubar e talvez serem enforcados pela justiça, ou vagarem e mendigarem? E, nesse caso, então também são lançados no cárcere como vadios, porque erram ociosos, e não há quem lhes ofereça trabalho, ainda que se esforcem com grande empenho. Pois, dos trabalhos do campo a que estão acostumados, nada há para fazer onde nada há para plantar. Um único pastor ou vaqueiro basta para a terra onde pastam os rebanhos, cujo cultivo, para ser semeada e preparada, antes exigia muitos esforços (MORE, 2017, p. 45 e 47).

Todos estes elementos apresentados dão subsídios suficientes para entender que a comunidade de bens e propriedades foi proposta no texto de More tendo em vista



afastar as raízes dos males da sociedade: os vícios que decorrem de um amor pelas riquezas. Sendo assim, é possível afirmar que o tema central de utopia é a vida virtuosa e a comunidade de bens e de propriedade tem a sua razão de ser na medida em que estabelece uma condição de igualdade entre os homens e afasta as injustiças provocadas pela busca desordenada pelas riquezas. Em outras palavras, propicia a virtude.

## **2. A educação para uma vida virtuosa**

Na obra produzida por More, o caminho para a virtude não se limita na formação de uma comunidade de bens e de propriedade, já que ela não seria suficiente para a aquisição das virtudes. Ao que parece, a supressão da propriedade privada tem em vista *propiciar* a vivência de uma vida virtuosa, mas não é determinante. Isso significa que a simples exclusão do bem privado não é suficiente para tornar o homem virtuoso. Válido recordar que em *Utopia* o trabalho escravo, com grilhões de ouro<sup>7</sup> prendendo o condenado, é uma punição para aqueles que são maus cidadãos e cometem crimes considerados graves.

As raízes dos vícios são muito mais profundas que a simples reorganização econômica e More tem consciência desse cenário. Por isso, a ordem legal e as instituições possuem uma função importante no cultivo das virtudes. As leis de *Utopia* buscam garantir as condições plenas para o cultivo da virtude, tal como a obrigatoriedade de trabalhar por seis horas, o que dignifica o homem, pois produz para a comunidade e não o leva a cair no vício da preguiça. Além disso, pelo fato de as instituições garantirem uma igualdade entre os cidadãos, não se encontram explorações em *Utopia*. Apenas aquelas sobre os escravos. Por não existirem tantas leis, não há um distanciamento entre o cidadão e o direito, de tal forma que cada um é capaz de defender sua própria causa sem precisar de intermediários doutos no tema, o que indica uma clareza das próprias normas acessível a todos. Ademais, no que se refere às instituições políticas, há uma participação de cada cidadão na escolha periódica de seus magistrados, figuras estas responsáveis por escolher o príncipe. Portanto, há na república uma participação dos cidadãos na coisa pública.

<sup>7</sup> Os grilhões e os urinóis de ouro representam a irônica crítica de More à riqueza. A riqueza escraviza o homem.

Para que a república atinja a máxima excelência e que seus membros melhor contribuam na vida pública, a educação exerce uma função de destaque no cultivo da virtude. A proposta reflete a posição humanista em que o conhecimento deveria possuir alguma utilização na vida ativa. Sendo assim, válido destacar a conexão que o autor aponta entre o exercício de uma função pública e a atividade intelectual – “entre os membros da classe dos estudiosos, que antigamente eram chamados na própria língua de *barzanes*, e mais recentemente de *ademos*, são escolhidos os sacerdotes, os traníboros e o próprio príncipe” (MORE, 2017, p. 105).

O papel do conhecimento para alguma utilização prática e a valorização do retorno às raízes clássicas, característica esta do pensamento humanista, se faz presente na maneira irônica com a qual, More se refere ao conteúdo próprio estudado pelos lógicos aristotélicos. Os utopienses alcançaram tanto os mesmos conhecimentos musicais, matemáticos, geométricos que os gregos antigos, como o conteúdo que era discutido na Europa do século XVI. Todavia, não desenvolveram os assuntos próprios da tradição escolástica.

Antes da nossa chegada, a fama de nenhum dos filósofos, cujos nomes são célebres neste mundo conhecido por nós, lá chegara; no entanto, na música, dialética, matemática e geometria, eles descobriram praticamente as mesmas coisas que os nossos antepassados. Embora se igualem a nós em quase tudo o que sabiam os antigos, são muito inferiores a nós em relação às invenções dos retóricos recentes. Pois ainda não inventaram essas pequenas regras a respeito de restrições, amplificações e suposições, pensadas com agudeza pelos tolos lógicos, que aqui, por toda parte, os meninos aprendem (MORE, 2017, p.129).

O espírito intelectual em que Thomas More está envolvido permite avaliar que as palavras acima não são meras críticas de conteúdo ao modelo escolástico. O exposto no tópico anterior permite identificar agora a forte conexão entre conhecimento e virtude. Partindo do reconhecimento de que o humanismo cristão busca retornar às raízes do cristianismo e percebendo que o homem em sua dimensão ativa deve colocar as suas aptidões em benefício do bem comum, logo é possível afirmar que os conhecimentos listados acima, tendo importância para a república, contribuem para o crescimento das virtudes do homem que os coloca em benefício do bem comum. A sugestão desta leitura é reforçada com os parágrafos seguintes na obra, que tratam especificamente das questões éticas discutidas pelos pensamentos filosóficos em *Utopia*, versando sobre temas como virtude e vícios.

Ao tratar da temática educação, é importante destacar que ela se desenvolve em dois sentidos: uma educação em que todos os membros da comunidade, homens e

mulheres, aprendem um ofício; e outra em que há a dedicação em atividades próprias do intelecto, o que se dá permanentemente com todos os cidadãos, já que as horas livres são próprias para o cultivo de tais atividade.

A melhor representação da educação para a virtude na obra de More encontra-se no relato de Raphael Hitlodeu sobre a prática de jogos entre os utopienses, realizados após o jantar, tendo em vista um conhecimento das virtudes e vícios humanos. Estando além de um mero jogo, revela até mesmo um conhecimento de si mesmo, o que contribui para melhor agir em comunidade.

No entanto, eles não conhecem os dados nem os demais jogos ineptos e perniciosos, embora possuam dois jogos semelhantes ao xadrez. Um desses jogos é um combate entre os números, em que um número derrota outro número. No outro jogo, como em uma batalha, os vícios enfrentam as virtudes. Tal jogo demonstra, com habilidade, a discórdia que existe entre os vícios, e, pelo contrário, a concórdia das virtudes. Mostra, do mesmo modo, também quais os vícios que se opõem a cada uma das virtudes, com quais maquinações as confrontam, com quais artimanhas insidiosamente as atacam, e sob qual proteção as virtudes quebrantam as forças dos vícios, por quais artes impedem seus esforços, e, finalmente, de que modo uma das partes se torna vitoriosa. (MORE, 2017, p. 101)

Também a passagem abaixo, que relata como a formação das crianças é fundamental para a manutenção da república, revela o papel da educação voltada para a vida ativa e o exercício público.

A infância e a juventude são educadas por tais sacerdotes, que se preocupam mais com as letras do que com os costumes e virtudes, pois usam de todo engenho para instilar desde cedo nos espíritos ainda tenros e dóceis das crianças as opiniões boas e úteis à conservação da república – princípios que, quando se assentam fundo nas crianças, acompanham o homem por toda a vida e que são de grande utilidade para a segurança da república, que só é derrubada pelos vícios que nascem das opiniões perversas. (MORE, 2017, p. 191)

A educação voltada para a comunidade revela uma dimensão muito maior que perpassa também a comunidade de bens e de propriedade: a caridade. Em *Utopia* há a primazia da caridade nas diferentes relações que são estabelecidas e isso é algo característico do humanismo cristão, que busca resgatar as raízes do próprio cristianismo. Os cidadãos e os magistrados convivem amorosamente entre si, semelhante às comunidades dos primeiros cristãos, de tal forma que a ordem social se dá conforme os ensinamentos de Cristo que pregava, por exemplo, que os talentos devem ser multiplicados.

Foi afirmado anteriormente que More tem clareza de que a comunidade de bens e propriedades não é suficiente para formar o homem virtuoso. Ora, a educação do homem aparece aqui como sendo um dos principais elementos para a aquisição das

virtudes e, conseqüentemente, para um retorno às raízes do cristianismo relatado nos textos dos Santos Padres da Igreja, que são as principais referências dos humanistas cristãos. Ao que parece, Thomas More desenvolve um pensamento ético e não uma moral<sup>8</sup>. O modo de ser cristão apontado no texto está muito mais próximo de um exercício do hábito, tendo em vista um fim, do que de um mero dever ser. O amor e a caridade somente podem ser alcançados por meio de uma vivência de partilha e autoconhecimento que, gradativamente, despertam as virtudes no homem. É preciso atentar às críticas que Erasmo realiza e que se coadunam com o pensamento de Thomas More: o cristianismo europeu do século XVI é muito marcado por uma série de cumprimento de ritos e regras que, mesmo assim, retiravam do horizonte a verdadeira proposta cristã da caridade, que somente poderia ser alcançada imitando ou adotando o modo de vida de Cristo.

Tudo isso leva a concluir que a educação em *Utopia* constitui um conjunto com a comunidade de bens e de propriedade. Enquanto a última *propicia* o cultivo de uma vida virtuosa, já que exclui do domínio privado o objeto desejado pela cobiça, o primeiro desperta o desenvolvimento de uma série de talentos visando a dimensão ativa que marca um modo de vida voltado para o benefício da comunidade. Instituição e formação se complementam para a manutenção da justiça na república. Neste sentido, em uma e outra há a primazia de uma virtude específica: a caridade, que pode ser

<sup>8</sup> Embora tenham etimologicamente um sentido muito próximo, a ética e a moral possuem diferenças. A primeira tem origem nas palavras gregas *éthos* (hábito, costume) e *êthos* (morada, caráter). É importante observar que, no que diz respeito ao *êthos*, quando inicialmente empregado no plural (*êthoi*), indicava o local onde animais ou o próprio homem se encontravam (a casa familiar). Quando empregado no singular, *êthos* designa um habitual modo de ser ou uma disposição (caráter). Sendo assim, a ética tem um duplo sentido, indicando que o bem agir, adquirido por meio do hábito e costume, tem em vista o caráter humano ou, mais do que isso, habitar a morada do caráter, apresentando ao homem um modo de ser. Tal qual Bárbara Cassin apresenta em seu dicionário de termos filosóficos, Aristóteles inovou o sentido dos termos *éthos* e *êthos* ao apresentar em sua *Ética a Nicômaco* o caráter (*êthos*) como consequência do hábito (*éthos*). Já a palavra moral tem origem latina no termo *mos*, que, assim como *éthos*, significa “hábito”. Também possui raiz etimológica no termo *mores* que encontra-se no plural e significa caráter assim como *êthos*. Apesar desta grande semelhança e proximidade que até hoje gera confusão na compreensão de ética e moral, é preciso atentar a um pequeno aspecto que diz respeito ao modo de ver o mundo dos romanos. O caráter (*mores*) tinha em vista exemplificar e consolidar um hábito (*mos*). Sendo assim, a tradição histórica e cultural que foi gradualmente elaborada a partir da acumulação de atos de comportamento exemplares serviam de exemplo para um indivíduo seguir em seu hábito, ou seja, ao hábito era apresentado um caráter. Isso significa, portanto, que a tradição e a norma carregavam consigo um dever de serem seguidas habitualmente pelo homem individual a fim de se ter um determinado caráter. Qualquer conflito entre hábito e tradição/ norma era sinal de “monstruosidade” moral, o que tendia a conduzir a uma dissolução da coesão social e política.

alcançada com o exercício diário do amor ao próximo e de práticas contrárias a qualquer tipo de vício. Tal como a passagem acima extraiu, a educação em *Utopia* envolve também um conhecimento dos modos de agir para “quebrar as forças dos vícios” (MORE, 2017, p.101)

Neste sentido, o grau de excelência tão valorizado pelos humanistas da Itália e que parece também se fazer presente entre os cristãos, embora com outras feições, encontra a sua mais plena expressão quando a educação ou a formação do homem *utopiense* aprimora os talentos para melhor favorecer ao bem comum, despertando também um crescimento das virtudes de tal modo que a partilha e a comunidade dos bens e de propriedade não permanece como sendo mera obrigação decorrente da ordem legal a ser cumprida, mas é assumida como um valor. Portanto, a partilha da propriedade e a educação constituem também um exercício diário que melhor conduz à caridade, podendo a sociedade viver harmonicamente e sem injustiças. Deste modo, More tem em vista a superação das desigualdades.

### **3. A originalidade de Thomas More: a diferença entre *Utopia* e a cidade ideal de Platão**

Ao tratar da temática educação para as virtudes, é possível afirmar que há uma semelhança entre *Utopia* e a proposta platônica na República. Platão conceitua a justiça como estando acima de todas as normas humanas e tendo sua origem na alma. Não seria absurdo identificar esta leitura também em *Utopia*, já que, em um primeiro momento, tanto More quanto Platão, parecem igualmente concordar que há uma conexão entre a cidade e a psiquê. More afirma que “o tempo entre as horas de trabalho, o sono e as refeições é entregue ao arbítrio de cada um, não para se entregarem ao luxo ou à preguiça, mas para que, livre das ocupações, empreguem seus esforços de acordo com as inclinações da alma” (MORE, 2017, p. 101).

Todavia, a pontuação de algumas diferenças importantes permite identificar em More um elemento inaugural. Platão faz uma analogia entre a alma e a cidade ideal de tal modo que o último é reflexo ampliado do primeiro. Há uma hierarquia em cada um deles e, para que possam ser chamados de justos, cada parte deve realizar aquilo que lhe compete. Sendo a alma constituída hierarquicamente de uma parte apetitiva, irascível e

racional, ao último cabe governar as outras partes, já que, do contrário, cairia no vício: ou da intemperança, no que tange a parte apetitiva querendo comandar, ou da ira, quando a irascível assume o governo da alma. O homem justo, sendo aquele que tem uma alma movida pela parte racional, assume uma vida virtuosa, marcada pelas virtudes da sabedoria, coragem e temperança. Da mesma forma é possível tratar da cidade justa. Platão desenvolve uma concepção orgânica de cidade e encontra nela as mesmas partes que constituem a alma com as suas respectivas virtudes. Existindo uma classe responsável por preencher os desejos e necessidades mais básicas da cidade, outra por defender e guardar a cidade e uma terceira por exercer o governo, a cidade justa se caracteriza por cada parte realizando a atividade que lhe compete. Desde o nascimento o cidadão recebe uma educação que gradualmente identifica as suas aptidões, o que configura uma *Paidéia* que melhor se adequa às suas inclinações e respectivas virtudes específicas. O comerciante, por ter maior propensão a mover-se pela parte apetitiva da alma, não receberá uma educação voltada para a virtude da sabedoria, mas exclusivamente para a temperança. Ao contrário, aqueles que resistem às duras provas na educação própria para os guerreiros e demonstram capacidade para o exercício da filosofia, receberão uma educação voltada para o governo da cidade, despertando a virtude da sabedoria por meio do intelecto e da atividade filosófica. De fato, a temperança não é exclusiva de uma terceira camada da cidade, podendo o governante também possuí-la. Isso decorre da hierarquia platônica, na medida em que, pelo fato de alguns possuírem aptidões superiores a outros e, por isso, tendo virtudes comuns a todas as classes, mas possuindo outras mais específicas e exclusivas, há uma “submissão voluntária dos piores por natureza aos melhores por natureza e por educação” (JAEGER, 1995, p.809).

Thomas More rompe com estes limites da cidade ideal. A mesma educação presta-se a todos os membros da comunidade, já que todos estão capacitados para o exercício na vida pública. De fato, o autor aponta uma classe de estudiosos, composta por pessoas que demonstram aptidão para assuntos próprios do intelecto e responsável por aprofundar determinados campos do conhecimento. Enquanto isso, outros realizam estudos somente nos seus horários livres. Porém, em ambos os casos, há uma proposta de educação para a virtude, a fim de que possam contribuir para o bem comum e igualmente participar dos assuntos relativos à cidade. Como afirmado acima, o

humanismo tinha em vista o conhecimento pensando na participação do homem na vida civil.

Este aspecto em More fica melhor esclarecido a partir de Ernst Cassirer que, em sua obra *O mito do Estado*, aponta a modernidade como sendo marcada por uma ruptura entre as hierarquias. No mundo antigo e medieval a qualidade de um homem estava muito mais associada à sua linhagem, que lhe enaltecia a um patamar superior da sociedade, mais próximo do divino e da perfeição. Esta leitura decorria de uma cosmologia em que o mundo dos corpos celestiais, composto de substância imperecível e incorruptível, era mais perfeito e, por isso, superior ao mundo inferior sujeito ao devir. A modernidade desenvolve uma nova cosmologia em que as leis do mundo superior e inferior são as mesmas. Esta visão de mundo se reflete também na política, em que a participação no poder não é exclusiva de hierarquias superiores hereditariamente e divinamente determinadas, mas todos tem igual condição de participação no poder político.

Encontramos aqui também uma apertada conexão entre a nova *cosmologia* e a nova *política* da Renascença. Em ambos os casos, desaparece a diferença entre o mundo “mais baixo” e o “mais alto”. Os mesmos princípios e leis naturais são igualmente válidos para o “mundo abaixo” e para o “mundo acima” As coisas encontram-se no mesmo nível tanto na ordem física como na ordem política (CASSIRER, 1976, p. 154).

A filosofia humanista rompe com a dimensão hierárquica de mundo da concepção antiga e medieval, já que a qualidade do homem estava mais associada aos desenvolvimentos dos seus talentos. A diferença entre a proposta de educação em Platão e Thomas More é evidente. O filósofo grego possui uma educação para os melhores e outra para os homens inferiores, pois é dado objetivamente pela natureza uma hierarquia do menos perfeito ao mais perfeito. A estrutura do Estado e, por isso, a proposta da educação na pólis, deveria reproduzir esta estrutura cosmológica, também encontrada na alma, em que a submissão do inferior ao superior era condição necessária para a harmonia. More já não participa desta visão, não existindo assim categorias superiores e inferiores de homens e, por isso, não faria sentido uma educação diferenciada.

De certo modo, é plausível argumentar que há uma hierarquia em *Utopia*. Ela aparece no sistema patriarcal desenhado no texto e que tem expressão na relação de esposas e filhos com o pai, bem como em momentos específicos da vida pública, como nas atividades religiosas ou as refeições públicas. Todavia, este patriarcalismo deve ser entendido em certo contexto. Nas palavras de Hexter (citando o historiador Lawrence

Stone), o ambiente histórico em que More está inserido valoriza a disciplina familiar como principal garantia da ordem pública (HEXTER, 1974, p. xliii). Ademais, apesar do patriarcalismo, há uma participação na coisa pública por todos e igualmente a educação não é diferenciada.

More reconhece que a cada indivíduo é possível desenvolver os seus talentos tanto manuais quanto intelectuais, independente de classe sociais, até porque elas não existem. Isso significa que não há uma hierarquia até mesmo no que se refere às atividades: as manuais, que se dão na realização de trabalhos e ofícios, encontra-se no mesmo patamar das atividades do intelecto, já que não são critério para qualificar um homem como sendo inferior ou superior. Ademais, a realização de atividades próprias do intelecto não é exclusiva de um grupo, tendo todos a possibilidade de empreendê-las. De fato, alguns estão excluídos do trabalho manual, já que demonstram habilidade para as ciências. Todavia, isso não o faz hierarquicamente superior como Platão concebia, e a dispensa justifica-se tão somente na contribuição que pode dar para a comunidade. Não alcançando este objetivo, volta a realizar os ofícios.

Da mesma imunidade gozam aqueles que, por recomendação dos sacerdotes, o povo, persuadido pelos votos secretos dos sifograntes, concede permanente folga para o aprendizado das ciências. Mas, se algum desses frustra as esperanças nele depositadas, é devolvido aos ofícios. Por outro lado, não é raro que um artífice utilize suas horas vagas tão resolutamente nos estudos, e que neles avance com tamanha diligência que, liberado de sua profissão, seja promovido à classe dos estudiosos (MORE, 2017, p. 105).

A distinção estabelecida aqui permite afirmar que a construção *utópica* corresponde a uma originalidade de More, estando para além da cidade ideal de Platão. As abordagens apontadas neste trabalho conduzem à percepção de que a *utopia* do humanismo cristão tem a função de realizar uma crítica à sociedade extremamente desigual da época e, com a utilização de diversos recursos literários, como a ironia ou mesmo o oxímoro, aponta para realidades possíveis. Isso não poderia ser possível em Platão, já que o modelo cosmológico em que ele está inserido é marcado pela aceitação da hierarquia como constitutiva da natureza e, por isso, a sociedade desigual não corresponde a um problema a ser enfrentado. Ao que parece, as demais *utopias* que se desenvolveram na modernidade também tiveram em vista a denúncia de realidades injustas caracterizadas pela desigualdade. Já o oposto delas, as distopias, corresponderia à manutenção destas explorações.



## Considerações Finais

O presente trabalho permitiu apresentar a obra *Utopia* como sendo uma crítica à sociedade desigual da época de More e um elogio à virtude. A propriedade privada é central para tratar do comunitarismo abordado pelo autor, já que ela é fonte de vícios e conduz a desigualdades. Todavia, a sua extinção não é suficiente para superar as desigualdades, já que as virtudes somente podem ser adquiridas por meio de uma educação. Sendo central para o humanismo, o desenvolvimento dos talentos apenas tem sentido quando orientado para a vida ativa e, no caso dos humanistas cristãos, retornando às raízes clássicas do cristianismo dos primeiros séculos.

Identificar a desigualdade como sendo o debate central na obra de More é fundamental para afirmar a originalidade do autor no que concerne à *utopia* como um gênero literário, assumido pela Filosofia, que tem em vista realizar críticas a realidades desiguais. Isso somente foi possível com o surgimento do modelo cosmológico moderno que rompeu com a divisão hierárquica de mundo, o que se estendeu para a estrutura social. Neste sentido, o elemento novo que surge com More torna-se mais claro quando realizada uma contraposição com a cidade ideal de Platão, vista muitas vezes como semelhante à *Utopia*. Portanto, esta posição abre perspectivas para identificar em More um elemento inaugural da modernidade: as *utopias* como críticas às desigualdades.

## Referência bibliográfica

CASSIRER, Ernst. *O mito do Estado*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1976.

CASSIN, Bárbara. *Dictionary of Untranslatables*. Trad. Steven Rendall, Christian Hubert, Jeffrey Mehlman, Nathanel Stein, and Michael Syrotinski. New Jersey: Princeton, 2006.

HEXTER, J.H. *More's Utopia: The Biography of an Idea*. 1ª ed. New York: Herper Torchbook, 1965.

HEXTER, J.H. *Introdução a Thomas More, Utopia*, in Surtz, E., and J. H. Hexter, *The Complete Works of St. Thomas More*. vol. 4. New Haven: Yale University Press, 1974.

HOBBSAWM, Eric. *A Era das Revoluções: 1789 -1848*. Trad. Maria Tereza Lopes Teixeira e Marcos Penchel. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

- JAEGER, Werner Wilhelm. *Paideia: a formação do homem grego*. Trad. Artur M. Parreira. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- MORE, St. Thomas. *St. Thomas More: selected letters*. Ed. Elizabeth Frances Rogers. New Haven: Yale UP, 1967.
- MORE, Thomas. *Utopia*. Trad. Márcio Meirelles Gouvêa Júnior. 1ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.
- PLATÃO. *A República*. Trad. J. Guinsburg. 1ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2012.
- PLATÃO. *As Leis*. Trad. Edson Bini. 2ª ed. São Paulo: Edipro, 2010.
- PRÉVOST, André. *L'Utopie de Thomas More*. 1ª ed. Paris: Nouvelles Éditions Mame, 1978.
- QUARTA, Cosimo. *Utopia: genesi di una parola-chiave*. Idee, v. 42, p. 25 – 47, 1999.
- SURTZ, E., and J. H. Hexter. *The Complete Works of St. Thomas More*. vol. 4. New Haven: Yale University Press, 1974.
- SKINNER, Quentin. *As Fundações do Pensamento Político Moderno*. Trad. Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.