

## VALORES DA NOBREZA REFORÇO DOS LUGARES DA HIERARQUIA

*Ricardo Hiroyuki Shibata (UFAC)*

Uma das mais belas cartas de Francisco de Sá de Miranda, aquela destinada a D. Fernando de Meneses, trata estrategicamente da questão do "amor", conforme uma interpretação que estabelecerá um ponto fundamental na constituição do pensamento moral mirandino. Para Miranda, aqui, o interesse não é louvar Eros, este demônio, conforme Platão o denomina, sempre precário e ao mesmo tempo copioso em recursos, ou, na figuração camoniana, o "fogo que arde sem se ver", porém resgatar o valor deontológico da "amizade", cuja matriz clássica e perspectivação política se encontram nas proposições estoicas de Cícero no *Laelius*, entendido aqui como consenso superior, quanto aos interesses particulares, entre os diversos membros da sociedade política a fim de efetivar o objetivo tão desejado do bem comum da comunidade dos homens.

Para tanto, é necessário, antes de tudo, aquietar as paixões e resolver satisfatoriamente as dúvidas do jovem e vacilante interlocutor, exortando-o à prática da retidão moral para afastá-lo das tentações e inquietações que conduzem ao vício; restabelecer e fortalecer a vontade, tornando-a mais audaz para todos os esforços, dirigindo-a entre os caminhos tortuosos das perturbações da alma e dos vícios morais à justa moderação, ativando assim os meios que possam adquirir e conservar a tranquilidade em tempos tão conturbados.

O que Sá de Miranda propõe é vituperar certas práticas viciosas que acometem a cidade espanhola de Sevilha. Como se sabe, Sevilha foi elevada, no século XVI, à categoria de "porto único" do tráfico ultramarino, onde se concentravam os esforços da política imperialista do Estado Moderno espanhol, baseada sobretudo na exploração colonial da América (PUGLIESE, 1980). Dessa forma, para o empório sevilhano, afluíam as sedas que iriam ornar as damas da corte madrilenha; o ouro, a prata e toda "pedraria" que cega os fiscais de alfândega; e enfim o contrabando e a corrupção que espolia o erário real. Este festival de luxo, riqueza ostentatória e corrupção desenfreada são sinais que evidenciam claramente o início do declínio do reino de Espanha, tal qual havia acontecido ao Império ultramarino português (MIRANDA, OC, II:99). A concepção que subjaz aqui é a constatação de que o caso português, cuja experiência de constituir possessões no além-mar malogrou, torna-se essencial para estabelecer noções comparativas com o caso castelhano.

É justamente a partir desse evento que se repete em semelhança de casos que é possível estabelecer a regra genérica do método indutivo, ponto de partida da estrutura argumentativa empregada por Sá de Miranda. Ou seja, para dizer com Perelman, o exemplo serve de descrição histórica de um período, pois constitui-se como argumento devido ao seu "caráter de prender-se ao que nos eventos estudados é único em razão de um lugar particular que eles ocupam numa série, cujo conjunto forma um processo contínuo, caracterizado por esses próprios eventos" (1997:154).

De fato, Lisboa era, no século XVI, o centro dinamizador das operações portuguesas no além-mar, superando o porto de Algarve, devido ao processo de modernização, cujas medidas incluíam a diversificação de novas docas para embarque e desembarque de pessoas e mercadorias, ampliação dos estaleiros, construção de armazéns e postos de alfândega e fiscalização a fim de melhor controlar o fluxo de produtos. A imagem da Lisboa quinhentista parecia configurar-se como o espelho de um poderoso império, cuja grandeza e abundância não media esforços para expandir-se e manter o monopólio das grandes navegações.

No entanto, o fausto da cidade contrastava radicalmente com o fluxo migratório das legiões de camponeses que abandonavam suas terras e vinham engrossar as fileiras de mendigos, sobretudo atraídos pela imagem de riqueza que a sede da corte projetava. A situação se tornou de tal forma alarmante que a Câmara de Lisboa, em carta de 18 de abril de 1598, aconselha ao rei que "para livrar Lisboa dessas ameaças era preciso sitiar a miséria, mantendo os pobres em suas províncias, pois o bom acolhimento será porventura parte para virem mais, e se teme que possam despovoar muitos lugares do reino" (MICELI, 1994:40). Era a sedução do valioso "cheiro da canela" - metáfora representativa dos empreendimentos marítimos de expansão e de conquista.

Para o entendimento de Sá de Miranda, a causa principal da decadência moral, que assolava o império português, era a "cobiça", a partir da qual se constituem as práticas viciosas que desatam os "nós" da "viva lei" e que impedem a consecução da "santa" e "igual justiça" (MIRANDA, OC, II, p. 30). Assim é que na carta dirigida a Mem de Sá, Miranda adverte que é o desejo desvirtuado do caminho do bem comum ("apetite"), criando patologicamente falsas imagens diante dos olhos derivadas da intermitência da vontade, causador da cupidez pelo acúmulo de riquezas, pelas "manhas" das práticas e pelos maus costumes morais, pois são eles que fazem declinar a "vida perpétua e segura" do reto caminho e zelar pelo interesse privado em detrimento de valores públicos maiores.

Nesse sentido, ganha relevo a tópica dos "bandos", "parcialidades" e "facções", que se constitui modo privilegiado de pensar os conflitos e lutas

no interior do corpo político. Causa de dissenso, no entender de Diogo Lopes Rebelo, as "facções" são "alianças entre pessoas más e injustas", sendo "próprias de ladrões, gatunos e sediciosos", opondo-se estrategicamente à "verdadeira amizade" (MAGALHÃES, 1993:146).

Posto isto e retomados alguns parâmetros históricos fundamentais, a motivação do discurso de Miranda deve circunscrever-se necessariamente ao âmbito de certas práticas retóricas amplamente fundamentadas na tratadística romana muito seguida no período, que parametravam os usos da linguagem adequados à produção-recepção do discurso, e que, não menos, determinam metodologicamente os modos históricos de ler e todos os esforços de explicitação e de interpretação (SILVA, 1974; CASTRO, 1985, 1973).

Como bem cabe ao gênero demonstrativo, que é o da carta "A D. Fernando de Meneses", efetiva-se a aplicação contrastiva de afetos: louvor e admiração, ódio e desprezo. Trabalhando sempre com esses pares opositivos no desenvolvimento do patético, o poeta português manifesta sua crítica azeda às práticas corruptas do presente decaído, contrapondo a virtude e a moral rígida do tempo passado - por sinal tópica amplamente divulgada nas letras do período sob diversas variações: idade de ouro, triunfo da primavera, paraíso perdido. Mais ainda: sempre conjugando os eventos contemporâneos a algum fato histórico exemplar.

Importante salientar aqui que o conselho fundado em exemplos (método indutivo) do gênero deliberativo da oratória é complementar ao gênero demonstrativo (epidítico) articulado pela poesia encomiástica, ou seja, o que é (des)aconselhado num gênero é elogiado (criticado) no outro. Tal relação se dá porque a função de vituperação (elogio) é acompanhada imediatamente da função moral prescritiva, vale dizer, sendo simétricos e complementares, esses dois gêneros do discurso operam basicamente com as mesmas regras: o que vale para louvar o belo (honestum) vale também para vituperar o que é considerado moralmente torpe (turpe). O elogio de algo verdadeiramente belo é elogio sério e pertence ao domínio das exhibições e floreios de virtuosismo verbal do encômio, conotando estrategicamente seu sentido moral: só é belo o que é moralmente bom (portanto, o feio é moralmente mau) (PERELMAN & OLBRECHTS-TYTECA, 1996).

O mais importante é que o orador deve centrar o enfoque de seu discurso na amplificação dos argumentos do vitupério ou do elogio, que deverão se manifestar honestos e úteis, a fim de que o auditório se persuada de que alcançará determinados benefícios para si e para a sua comunidade, corrigindo assim certos desvios morais em relação ao bem comum desejado, conforme reza a retórica aristotélica (II, 9, 1359a 34-37). Ora, na medida

em que os discursos demonstrativos procuram fazer com que os homens assimilem (ou evitem) certos valores, tais discursos deverão provar que semelhantemente a outros casos, aqueles que alcançaram os benefícios almeçados assimilaram corretamente valores equivalentes aos que são propostos em forma de louvor e os que agiram de modo contrário caíram em desgraça e não obtiveram sucesso em seus intentos.

Para tanto, segundo afirma Cícero, cabe a história, mestra da vida, fornecer e transmitir aos pósteros os exemplos e modelos de ações e hábitos de varões ilustres do passado, bem como suas virtudes e os obstáculos transpostos que os tornaram singulares e admiráveis e, portanto, dignos de memória. Conforme o objetivo pedagógico de opor o tempo presente mau e corrupto à repetição diferencial da experiência passada que foi com sucesso remediada, o tempo presente da enunciação deve aparecer prenhe do passado, porque ponto de confluência de presenças latentes, saturado de potências e seus respectivos significados histórico-temporais a serem realizados. Um dos esforços de Miranda consiste basicamente em explicitar esta presença atualizada do passado e estabelecer que a virtude unitiva do amor proporia respostas certeiras às questões demandadas pelo presente, mesmo porque, nos termos da *terza rima* italiana:

Amor é senhor grande, e não se guia  
por interesses vis, dar e tomar,  
Amor noites não tem, que todo é dia.  
(...)  
Não ergue ao ar figuras contrafeitas,  
como vemos às tardes nuvens raras,  
em pouco espaço feitas e desfeitas.

Não traz contra-sinais, nem almanaras,  
não manda escuitas fora, ali é paz boa,  
das fontes limpas correm águas claras.

(MIRANDA, OC, II, p. 102-103)

Aqui, conforme o entendimento de Cícero, o laço da amizade (*amor...ex quo amicitia nominata est*, VIII, 26) só pode nascer da vida em virtude e entre homens virtuosos (*de vera et perfecta loquor*), nunca entre aqueles que cultivam o próprio interesse através da adulação ou quaisquer outros subterfúgios que a contrafazem (*de vulgari aut de mediocri*), vale dizer, a estabilidade e a constância da amizade requerem necessariamente uma *fides* particular – acordo, confiança mútua, "pois o amor, que dá ser à amizade é o primeiro impulso que conduz à afeição mútua. Na amizade,

nada é fingido, nada é simulado, existe somente verdade e sinceridade" (VIII, 16).

Para tanto, isso dependeria necessariamente da existência de retidão moral e um caráter inclinado à vida em sociedade, pois nada disso pode existir em espíritos sediciosos e descontentes (XVIII, 65). Portanto, está claro que a forma de vida mais perfeita não é apenas uma multidão de homens sem forma e sem ordem, reunidos ao acaso, porém é aquela em que a concórdia dos vários interesses são resumidos harmonicamente à união ("tornar várias almas uma só") com vistas ao empreendimento da felicidade de todos pelo bem comum (XXII, 83). Sendo assim, sem a virtude coesiva (amorosa) da amizade não há comunidade política suficientemente estável para impedir rusgas e desacordos de as destruir (VII, 23).

No entanto, como seria isto possível se se encontra cada alma em inconstância, eterna mudança e instabilidade? Para responder de modo decisivo a esta questão, é necessário desdobrá-la estrategicamente em dois pontos: primeiro, até onde a leitura da carta de Miranda permite supor, o controle das paixões que acometem a alma passaria necessariamente por uma verdadeira educação moral e cívica - moral no que se refere à incorporação de certos valores, cujo objetivo é ditar regras objetivas para a conduta humana; cívica, porque os valores só serão efetivos se transformados em práticas executadas no interior da Cidade. Em outras palavras, saber controlar as próprias paixões e apetites é saber viver adequadamente em sociedade; no limite, o governo da pessoa possui os mesmos pressupostos do governo da república, ambos passando necessariamente pela incorporação da "amizade".

A partir daqui, Miranda procura legitimar, fundamentar e avaliar uma escolha, cujo grau de adesão e comprometimento depende necessariamente dos obstáculos que ela conseguirá ultrapassar com eficácia, vale dizer, mais precisamente, que a significação de um valor somente pode ser adequadamente traduzida se se conhecer os princípios que o fundamentam e estabilizam, bem como as etapas e os modos de exigência que ele manifesta. O sentido dessa explicitação caminha necessariamente pelo exame, no contexto específico do sistema de referência dos valores do século XVI português, da noção deontológica fundamental de honra, que se constituía no ponto fundamental das regras de conduta, dos juízos de valor e das obrigações em relação a padrões de ação e ideais histórico-temporais supremos da sociedade quinhentista, vale dizer, "a honra é o vértice dos valores sociais e condiciona a sua disposição hierárquica" (PERISTIANY, 1971:4 e segs.). O conceito de honra, reconhecível nas monarquias do Renascimento, trata dos modos de comportamento que o indivíduo está obrigado a cumprir por pertencer a um alto estamento; sendo caráter

distintivo e privilégio, encontra-se na parte alta da escala social e se condensa quanto mais se ascende, derivando daí a imagem de superioridade da nobreza e suas pretensões de manter-se como paradigma que deverá ser aceito pelo resto da sociedade, conforme coordenadas precisas de integração social (MARAVALL, 1979:32-37).

Deve-se pensar que, nesse sentido, o Estado Moderno do reinado de D. João III - vértice importante na implementação do Absolutismo monárquico português - sofre um inchaço burocrático pela incorporação de indivíduos enriquecidos com o comércio ultramarino da Índia e do Brasil ou com a especulação de preços e manipulação do crédito real, formando uma espécie de nobreza togada, quando conseguem acesso à Universidade ou quando ostentam foros falsificados ou simplesmente pelo fato de firmar alianças matrimoniais com a nobreza terratenente.

É justamente nesse "mundo tam mudado" e atribulado por "desvairadas mudanças / de vidas e de costumes", conforme Garcia de Resende assinala, que a velha fidalguia se empenha no endurecimento das posições ideológicas conservadoras, estabelecendo normas legais a fim de normatizar as práticas e os modos possíveis de relacionamento entre os diversos atores sociais. É por isso que as Ordenações Manuelinas, adotadas por D. João III, estabelecem penas para os membros da nobreza que não obedecem as leis suntuárias dos trajes e demais vestimentas, o porte adequado de armas segundo a linhagem, bem como aqueles que se valem do nome de "fidalgo" ou "dom" não o merecendo pela pureza de sangue ou graça especial do rei (*Ordenaçoes...*, Livro II, Título XXXVII).

Nesse mesmo sentido institucional, as Cortes de Tomar (1581), reunidas pelo recém entronizado Filipe I, regravam o uso do pronome de tratamento "Vossa Majestade" única e exclusivamente para o soberano reinante em Portugal; logo após, em 1597, o mesmo Filipe I promulgava a "lei das cortesias" a fim de parametrizar as demais formas de tratamento (por exemplo, "Vossa Alteza" apenas para príncipes e sucessores do reino e para os infantes e infantas) e, em consequência, o modo como os diversos estamentos deveriam dirigir-se uns aos outros, evitando assim a conquista de estima por grupos cada vez mais numerosos e situados em posição inferior na hierarquia social. (CINTRA, 1986: 44 e segs.)

Porém, para Sá de Miranda, o estabelecimento dessas proteções ao mais alto estamento do reino demandaria em troca necessariamente uma pragmática moral restrita: nada vale ter nobreza, portanto honra, se se levar uma vida desonesta, isto é, distante do cultivo das virtudes. Miranda retoma assim o preceito estoíco (coroadado por Horácio e disseminado em suas epístolas) de ser a verdadeira nobreza a da virtude (*vera nobilitas*) (HANSEN, 1996:98), cuja tradução se refere ao mesmo tempo à posição

social hierarquicamente superior e complementarmente à excelência pessoal.

O contraste entre o egoísmo perpretado pelas paixões e o sentimento mais puro da solidariedade humana - esse dissenso - é fonte de discórdia, que introduz o caos no espírito e divorcia o homem da natureza, arrastando-o à guerra e à autodestruição. Daí, a proposição de restauração e fortalecimento de valores do passado, não para imobilizar-se na contemplação nostálgica das tradições, mas para estabelecer parâmetros precisos quanto à correção dos males que acometem o corpo da república.

Certamente, o espectro de incidência dessa "virtude amorosa" incorpora a fidelidade sempre constante, de um lado, dos que são virtuosos, reforçando a adesão ao discurso mirandino; de outro, daqueles que ocorrem em erro, redirecionando-os ao grêmio da hierarquia instituída. Quer dizer, uns e outros, a despeito das diferenças que guardam no que tange às práticas, são num ou noutro aspecto sempre tocados pelo escopo do dever em relação à finalidade essencial do Estado: o bem comum. Mesmo que não o sejam, caberia ao escopo demonstrativo do discurso investir-se da construção moral e trazer de volta ao caminho do bem comum e da comunidade política aqueles que zelam unicamente por seus próprios interesses. Vale dizer, as tópicas da honra, do amor e da amizade conduzem à plena concórdia contra as setas envenenadas de Cupido:

Quam longe do outro cego, que ao ar voa,  
Todo desassossegos e queixumes,  
(...)  
Mandam-no desconfianças e ciúmes,  
uns nadas que porém ferem d' agudo,  
reina no povo, guarda os seus costumes.

(MIRANDA, OC, II, p. 103)

Como remédio necessário, a "virtude amorosa" aqui se constitui em seu viés político como "virtude de união" entre todos os membros da sociedade, uma vez que a geração do vício numa das partes do corpo do Estado afeta, pelo alastrar-se impreterivelmente a todo o corpo. Isto é, essa virtude unitiva, que dá liga e coesão entre todos os componentes da sociedade, demanda necessariamente que pertencer ao corpo político de um Estado implica a imediata responsabilidade para com os demais homens que fazem parte dele. Isto só se atinge pela coincidência da multiplicidade das vontades de todos em relação ao fim do corpo político (RAMALHO, 1985). Uma vez que pode ser imposta pelo uso da força - último recurso, respeitando certos parâmetros legais que estabilizam a manutenção e o

exercício do Estado-de-direito -, a concórdia não é suficiente se também não houver complementarmente a concórdia de cada um consigo mesmo. É preciso assim reduzir à unidade comum da tranqüilidade da alma o universo dos interesses individuais, quer dizer, as paixões devem ser evitadas e controladas (SÊNECA, cap. IV e VI). Dessa forma, o modo de união mais perfeito para o interesse do Estado é a paz, como *conformitas* e *proportio* de todos os apetites: paz demanda sossego interior e a união política das vontades, salvaguardando que se pretende efetivar a unidade na pluralidade e não uniformidade.

É possível verificar, então, que existem duas dicções interdependentes no discurso de Miranda: uma, na ordem da essência fixada pela razão - a virtude se propõe como mediania entre dois vícios simétricos, excessivos e opostos; outra, na ordem da excelência - a virtude é um resumo que possibilita transpor o registro da definição teórica e atingir o nível da racionalidade prática e da eloquência política.

Na carta "A D. Fernando", Sá de Miranda dispõe-se a dissociar e explicitar os sentidos diversos de "amor", que dados os seus usos em relação à moral, são opostos: "amor", de um lado, é o "vício amoroso", negativo, porque fundamentado no variável das paixões humanas, que "usa de manha" e se contrapõe como inimigo à "temperança", aos "bons costumes"; de outro, "amor" é a "virtude amorosa", positiva, pois emanação da "paz boa" e fundamentada na ratificação da amizade entre os súditos.

Como correção dos vícios e remédio das enfermidades que assolam o corpo da comunidade no presente, a carta de Miranda propõe o "amor" virtuoso entre os súditos; ao fazê-lo, o discurso da carta é "político", referindo-se, mais especificamente, à atividade social que se propõe a resguardar não somente a segurança do reino contra seus inimigos externos, mas também cuidando da concórdia interna, garantindo a paz e a ordem a despeito das oposições que nascem da divergência de opiniões e interesses. Para o entendimento de Sá de Miranda, a virtude amorosa (coesiva) da amizade se propõe estrategicamente como união e concórdia, rivalizando com a proposição amoral maquiavélica (*impurus quidam scriptor atque nefarius*) (PANELLA, 1943; SKINNER, 1988:134) da política definida, no mal sentido, como arte de triunfar a qualquer preço nas competições internas da cidade, mesmo que para isso se utilize da hipocrisia e da dissimulação próprias à raposa e ao leão (SKINNER, 1996:157; HANSEN, 1989). Assim, num sentido mais amplo, o termo "amor" pode ser aplicado tanto à arte de "policiar" o Estado, "primeira parte da moral", que visa à felicidade dos súditos e ao bem comum, quanto ao livre jogo das paixões, aos meios diversos de se conquistar o poder e à arte de enganar, contrafazendo a virtude. (PILLORGET, 1977:107-109)

A proposição do ideal do bem comum efetivada pela carta de Miranda opera estrategicamente neste conflito virtude contra vício, propondo corrigir os abusos e retificar as práticas corruptas, que dividem não só o indivíduo, fissurando-o em vários, mas também a cidade em duas, três, em "mil Sevilhas" (MIRANDA, OC, II, p. 98), configurando um todo disforme e discorde, e que desagrega a ordem hierárquica instituída, admitindo-se teleologicamente critérios de julgamento deduzidos de uma ordem das coisas, para cuja perfeição ideal tudo deve tender.

## BIBLIOGRAFIA

- ARISTÓTELES. *Rhétorique*. Paris : Belles Lettres, 1973, v. 2. [II, 9, 1359a 34-37].
- CICERO. *Laelius de amicitia*. Paris : Les Belles Lettres, 1983: VIII, 26.
- CASTRO, Aníbal Pinto de. Os códigos poéticos em Portugal do Renascimento ao Barroco. Seus fundamentos. Seus conteúdos. Sua evolução. *Revista da Universidade de Coimbra*. Coimbra : Por ordem da Universidade, vol. XXXI, 1985, p. 505-532.
- . *Retórica e Teorização Literária em Portugal*. Do Humanismo ao Neoclassicismo. Coimbra : Centro de Estudos Românicos, 1973.
- CINTRA, Luís F. *Sobre Formas de tratamento na língua portuguesa*. Lisboa : Horizonte, 1986.
- HANSEN, João Adolfo. O discreto. In: NOVAES, Adauto (org.). *Libertinos. Libertários*. São Paulo : Cia das Letras/Funarte, 1996.
- . *A Sátira e o Engenho*. São Paulo : Cia das Letras, 1989.
- MAGALHÃES, J. Romero. *História de Portugal*. No alvorecer da Modernidade - 1480-1620. Lisboa : Estampa, 1993. v. 3.
- MARAVALL, José Antônio. El concepto de honor. In: *Poder, honor y élites en el siglo XVII*. Madrid : Siglo Veintiuno, 1979.
- MICELI, Paulo. *O ponto onde estamos*. Viagens e viajantes na história da expansão e da conquista. São Paulo : Scritta, 1994.
- MIRANDA, Francisco de Sá de. Carta A D. Fernando de Meneses, em resposta do que lhe escreveu de Sevilha. *Obras Completas*. Lisboa : Sá de Costa, 1943, vol. II.
- ORDENAÇÃOENS do Senhor Rey D. Manuel*. Livro II, Título XXXVII. Coimbra : Real Imprensa da Universidade, 1794.
- PANELLA, Antonio. *Gli AntiMachiavellici*. Firenze : Sansoni, 1943.
- PERELMAN, Chaim & Olbrechts-Tyteca, Lucie. *Tratado da Argumentação*. A Nova Retórica. São Paulo : Martins Fontes, 1996.

- PERISTIANY, J. G. Introdução. In: *Honra e Vergonha*. Valores das sociedades mediterrânicas. Lisboa : Calouste Gulbenkian, 1971.
- PILLORGET, René. Le mouvement insurrectionnel comme pratique politique dans la France du XVIe siècle. In: *Théorie et Pratique Politiques à la Renaissance*. (XVIIe Colloque International de Tours). Paris : Vrin, 1977.
- PUGLIESE, Haidée Marquiafave. O regime de 'porto único' no mercantilismo espanhol - 'razão de Estado". *Revista Portuguesa de História*, 1980, t. XVI, p. 303-320.
- RAMALHO, Américo da Costa. Cícero nas orações universitárias do Renascimento. In: *Revista da Universidade do Porto*. Línguas e Literaturas. Porto, 1985, série II, vol. II, p. 29-46.
- SÊNECA. *De tranquillitate animi*. Paris : Les Belles Lettresl , [1950], vol. 4.
- SKINNER, Quentin. *As Fundações do Pensamento Político Moderno*. São Paulo : Cia das Letras, 1996, p. 157.
- . *Maquiavel*. São Paulo : Brasiliense, 1988.
- SILVA, Vítor Manuel Aguiar. O texto literário e seus códigos. *Colóquio. Letras*. No 21, setembro 1974, p. 23-33.