

SÁ DE MIRANDA E AS FIGURAS DO CONSELHO ¹

RICARDO HIROYUKI SHIBATA
(IEL/UNICAMP)

Cada uma das cartas em verso de Sá de Miranda contém a sua matéria ou objeto de discurso próprio. Na carta “A el-rei D. João”, a discussão centra-se na corrupção do Reino português sob a coroa de D. João III a partir da interpretação particular dada à noção de justiça. A carta inteira pode ser resumida em um entimema:

- . el-rei D. João III é responsável pela justiça, que se refere à consecução do bem comum no Reino de Portugal;
- . Há enfermidades que comprometem a saúde do Reino e assim atentam contra a justiça;
- . portanto, el-rei D. João III é responsável por curar as enfermidades que acometem o Reino.

De imediato, a distinção fundamental que cabe fazer aqui é entre entimema e silogismo: o primeiro pertence ao âmbito específico da Retórica e o segundo, ao da Lógica. Para Aristóteles, existe uma similaridade entre ambos, mas tal acontece somente ao nível do funcionamento, não da estrutura formal, vale dizer, a lógica do discurso necessita de uma estrutura que o fundamente, podendo ocorrer ou não de modo explícito. A despeito dessa proximidade formal, no silogismo, a exigência é muito maior, pois deve haver uma explicitação clara de suas proposições, nada podendo ocorrer implicitamente. Nesse sentido, o entimema é mais flexível, pois o tipo de demonstração a que a Retórica deve conduzir não é a da demonstração irrefutável; afinal, não se trata de um método fundado em “evidências” que operam por meio de silogismos

¹ Este artigo foi elaborado a partir de um dos tópicos de minha Dissertação de Mestrado, “Retórica e teorização política na carta ‘A el-rei D. João’ de Sá de Miranda”, orientada por Haqira Osakabe e defendida no IEL/Unicamp, em 1996.

puros, porém, isto sim, à argumentação através de provas tais que sejam convincentes, ou seja, por meio de entimemas ou silogismos retóricos.²

Essa distinção é estratégica, porque delimita espaços determinados e raios de ação muito diferentes entre demonstração e argumentação: “A logicidade que se poderia ver na argumentação é apenas a logicidade com um fim determinado, ao passo que os silogismos que fundam a demonstração têm natureza contemplativa. O caráter flexível do entimema em relação ao silogismo teria dupla função: por sua flexibilidade não impõe o absoluto sobre o relativo (chegando mesmo a liberar o orador da explicitação de certas afirmações); e por sua logicidade, revela-se como ‘raciocínio razoável e racional’ que poderá conduzir o ouvinte à adesão”.³ Para tanto, a técnica aristotélica da persuasão reservaria ao orador o papel de escolher as premissas aceitáveis, levando-se em consideração os fatos circunstanciais no momento em que se realiza o discurso: “não se trata, portanto de demonstração (não interessada), mas de argumentação (engajada)”.⁴

Nesta carta, para Sá de Miranda sustentar o argumento de que o rei é responsável pela justiça no Reino serão necessárias algumas proposições, cujos desdobramentos, conduzirão àquela conclusão. Aqui, a primeira premissa (premissa maior) é desdobrada segundo as atribuições relativas à constituição do poder real, ou seja, desempenha, em termos da oratória do período, o gênero epidítico próprio ao encômio das virtudes das funções monárquicas, e concomitantemente ao esforço de constituir um dispositivo socialmente representativo, cuja ação se realiza a partir de um poder separado e acima de constrictões de ordem particularista ou de interesses de facções. Contudo se a caracterização e o reconhecimento desse poder de caráter público delineam de

² Faço aqui a contraposição, conforme os estudos de Plebe, entre “silogismo puro” próprio à Lógica e “silogismo retórico” equivalente ao entimema aristotélico (PLEBE, Armando. *Breve História da Retórica Antiga*. São Paulo: EPU/EDUSP, 1978, p. 39).

³ Cf. OSAKABE, Haquira. *Argumentação e Discurso Político*. São Paulo: Kairós, 1979, p. 150.

⁴ Idem, ibidem, pp. 150-151. Chaim Perelman distingue “demonstração” e “argumentação” do seguinte modo: “*Nous avons donné le nom d’argumentation à l’ensemble des techniques discursives permettant de provoquer ou d’accroître l’adhésion des esprits aux thèses que l’on présente à leur assentiment; le terme traditionnel de démonstration étant réservé aux moyens de preuve qui permettent de conclure, à partir de la vérité de certains propositions, à celle d’autres propositions, ou encore, sur le terrain de la logique formelle, de passer, à l’aide de règles définies de transformation, de certaines thèses d’un système, à d’autres thèses du même système.*

Tandis que la démonstration, sous sa forme la plus parfaite, est une enfilade de structures et de formes dont le déroulement ne saurait être récusé, l’argumentation a un caractère non contraignant; elle laisse à l’auditeur l’hésitation, le doute, la liberté de choix; même quand elle propose des solutions rationnelles, aucune ne l’emporte à coup sûr.” (De la temporalité comme caractère de l’argumentation. In: PERELMAN, C. *Le Champ de l’Argumentation*. Bruxelles: Presses Universitaires de Bruxelles, 1970, p. 41).

modo mais visível o próprio funcionamento institucional da monarquia, isto só pode ocorrer devido ao processo argumentativo de Miranda em seu discurso referir-se a certas tópicas nucleares das questões governativas presentes na teorização política do século XVI.

Assim, para repor desde já o ponto de partida da argumentação da carta “A el-rei D. João”, a primeira máxima fundamental explicitada por Sá de Miranda é estrategicamente aquela em que a relação de similitude entre o rei e a justiça se estabelece pela incorporação adequada ao ofício da realeza da “viva lei”⁵, vale dizer, a animação humana de potências, cuja substância se refere a um conceito teórico e abstrato, que terá sua concretude e sua razão de ser nas intervenções políticas do monarca nos lugares em que se faz cabível. Decorrem daí duas conseqüências enunciativas importantes: primeira, a de que a matéria da “carta” retirou de um epíteto do interlocutor, a partir de uma virtude específica do cargo que exerce, o mote a ser desenvolvido; segunda, Miranda transformou um tema especulativo ordenado na teorização política numa pragmática em que as situações são concretas e bem definidas. Em ambas, tanto o fato de o destinatário da “carta” ocupar cargo hierarquicamente superior no Reino, como a justiça pertencer a este como sua atribuição precípua, são noções co-extensivas, estrategicamente intrínsecas, como uma vasta explicitação do que seja “em concreto” a justiça. A correta reposição das prerrogativas das funções da monarquia no âmbito do Estado, e que desembocariam exatamente na aplicação do exercício judiciário, conduziriam diretamente o Reino português ao princípio finalista para o qual fora providencialmente instituído: o bem comum da comunidade política. De resto, sobre a monarquia institucional e a relação que esta estabelece com o titular do trono real recairiam aquilo a que muito propriamente se refere João de Barros em seu Panegírico a D. João III⁶: “Antre as virtudes de que príncipes e governadores das repúblicas tem mór necessidade, pera o descanso e conservação de seus estados, sempre o primeiro lugar foi dado à justiça; e isto com muita razão, porque sendo Deus perfeita justiça, os reis, que por ele são ordenados e cujo poder representam, a ele só em

⁵ Todas as citações da carta “A el-rei D. João” são feitas a partir da edição das *Obras Completas de Francisco de Sá de Miranda* (OC), com texto fixado, notas e prefácio de M. Rodrigues Lapa (Lisboa: Sá da Costa, 1943, v. II). A passagem em questão encontra-se à página 30.

⁶ Os estudos de Pina Martins os aproximam, e também de outros humanistas contemporâneos, pelo uso de lugares-comuns amplamente compartilhados no período: crítica à hipocrisia religiosa e do formalismo exagerado dos ritos litúrgicos, e do acirramento das rivalidades entre os cristãos. Cf. MARTINS, F. Pina. Sá de Miranda and the reception of a revived Dolce Stil Nuovo in the sixteenth century. *Portuguese Studies*, v. I (1985), p. 6ss.

tudo devem seguir, e dele, como de uma excelente pintura, tomar o debuxo que cumpre à perfeição de seu ensino”.⁷

De fato, esse “primado da lei” não veda, antes a isto obriga, sob acusação de negligência, simultaneamente, um direito e um dever, que define e delimita, melhor resumindo, o meio pelo qual o monarca deve se valer para circunscrever suas ações no âmbito do exercício de seu governo. Como afirma Bercé, as práticas letradas quinhentistas e as representações da imagética popular eram unânimes em determinar que “la justice est la fonction fondamentale du roi, le premier devoir du prince chrétien, le principe essentiel du bon gouvernement”, pesando aqui a sinonímia entre a coletividade ordenada racionalmente e a própria razão que a ordena: “la justice appartient proprement et inseparablement à l’État et au Prince souverain”. E, seguindo o mesmo princípio analítico, como o faz Miranda, em que a virtude mais eminente confunde-se com o próprio exercício da função, o mais belo diadema da coroa real, a mais alta honraria da função majestática, a parte mais divina dos reis temporais é também “la fin principale pour laquelle les rois sont établis”.⁸

A rigor, se, no século XVI, todos os monarcas procuravam, de maneira geral, a qualificação ideal para seus cargos de “justos”, isto só poderia se efetivar a despeito dos modos opostos de agir, das intenções particulares e da variabilidade das paixões humanas; a tarefa principal do rei, sob a égide da justiça, era exatamente o aumento e a conservação do Reino, e nunca o favorecimento de facções, bandos ou validos. O tipo de vínculo que se estabelece entre o monarca soberano e o Reino é institucional, portanto realizado a partir de um conjunto de regras de direito que lhe dá forma e impõe limitações e normas de organização e nunca um exercício aleatório e desordenado do poder. Como dever ético por excelência, “a justiça não era uma benevolência do príncipe que não poderia fazê-la ou deixar de fazê-la a seu gosto. Era sim um imperativo moral que obrigava o reinante como delegado de Deus. A idéia de justiça como dever ético e da injustiça como pecado, infundia, na consciência dos reis cristãos, a imprescritibilidade de sua observância, pois que punha em jogo a sua própria salvação eterna, e naquele o temor da cólera divina era freio também para os governantes”.⁹ Recuse-se, então, de uma vez por todas, qualquer idéia muito absoluta do absolutismo, porque, em verdade, “o próprio termo ‘absolutismo’ era uma denominação imprópria. Nenhuma

⁷ BARROS, João de. *Panegíricos*. Lisboa: Sá da Costa, 1943 (Texto restituído, prefaciado e anotado por Rodrigues Lapa), pp. 3-4.

⁸ BERCÉ, Yves-Marie. *Révoltes et Révolutions dans l’Europe Moderne. XVIe - XVIIIe siècles*. Paris: PUF, 1980, p. 37.

⁹ FRANÇA, Eduardo de Oliveira. *O Poder Real em Portugal e as Origens do Absolutismo*. São Paulo: USP/Faculdade de Filosofia, Ciência e Letras, 1946, Boletim LXVIII, p. 172.

monarquia ocidental gozara jamais de poder absoluto sobre seus súditos, no sentido de um despotismo sem entraves. Todas elas eram limitadas, mesmo no máximo de suas prerrogativas, pelo complexo de concepções denominado direito 'divino' ou 'natural'.¹⁰ E se é verdade que, de um lado, o rei era constrangido por deveres e prerrogativas morais (seu "dever de consciência") em relação ao Reino, de outro, em contrapartida imediata, os súditos se viam estreitamente atrelados ao seu monarca por laços de lealdade fortemente ordenados e sistematizados conforme parâmetros ético-políticos.

Nesse aspecto, o rei deveria levar sempre em conta a junção dos estados do Reino, fazendo-os cooperar e sanando o egoísmo e as oposições derivadas das dissensões internas e conflitos de interesse. A necessidade de um órgão coordenador e diretor, que exprima e imponha a vontade coletiva unindo os esforços em direção a um objetivo específico, delinea historicamente a configuração das virtudes da figura real, cuja representação institucional é a monarquia absoluta. E se existe uma propriedade que dá coesão e sustenta todos os membros dos "estados" entre si, e destes em torno do rei, respeitando a hierarquia instituída, esta propriedade, para Mousnier, é estrategicamente a fidelidade - "o sangue do corpo político", que percorre de alto a baixo todas as partes do Reino, nutrindo-o e vivificando-o.¹¹ Por ocasião da cerimônia tradicional de seu levantamento (alçamento¹²), D. João III jurara fidelidade às leis fundamentais de Portugal e que trataria de conservar a coroa, os súditos e seus respectivos direitos, bem como interesses, franquias e privilégios, estando implícito, em contrapartida, que também os súditos guardariam fidelidade ao novo rei.¹³

¹⁰ Cf. ANDERSON, Perry. *Linhagens do Estado Absolutista*. São Paulo: Brasiliense, 1989, pp. 48-49. Ou ainda: "E é precisamente com base nas realidades do século em que vivem que os atuais historiadores adquiriram uma imagem mais correcta das realidades do século XVII e XVIII. Puderam nomeadamente verificar que, bem vistas as coisas, os reis considerados como os mais 'absolutos' dispunham na época de um poder sobre as pessoas e sobre as famílias bastante inferior ao que sobre eles actualmente exerce o Estado mais democrático". Parâmetros de reflexão que também se aplicam ao século XVI. Ver também PILLORGET, Suzanne. *Apogeu e declínio das sociedades de ordens (1610-1787)*. Lisboa: Dom Quixote, 1981, p. 11.

¹¹ MOUSNIER, Roland. Les concepts d' 'ordres', d' 'états', de 'fidélité' et de 'monarchie absolue' en France de la fin du XVe siècle à la fin du XVIII. *Revue Historique*. CCXLVII, 1972 (2), p. 303.

¹² A propósito da sinonímia "alçamento"/"levantamento", ver o estudo de Paulo Merêa. Sobre a aclamação de nossos reis. *Revista Portuguesa de História*. Tomo X, pp. 411-417.

¹³ Cf. PIMENTA, Alfredo. *D. João III*. Porto: Tavares Martins, 1936 (cap. 1: "Do Berço ao Tálamo"), em que se pode ler: "Abafado o clamor das gentes, o doutor Diogo Pacheco proferiu a sua oração: aludiu à morte de el-Rei D. Manuel, e disse que ficava por seu sucessor, o Príncipe D. João, seu filho primogênito, já jurado há muito pelos três estados do Reino; e assim ali viera agora, para que todos o reconhecessem e aclamassem, e lhe fizessem preito e menagem de lhe guardarem sempre a fé e a lealdade que lhe eram devidas, e para ele prometer, a todos guardar-

Esse o reconhecimento popular, além de vedar a autonomização do poder, representava a transferência de direitos pela *lex regia* ao titular do trono real, que ficava isento de toda a lei positiva e se constituía como árbitro do interesse público. Interfere, neste ponto, a “ley régia” (*pactum subjectionis*) que manifesta a origem popular do poder¹⁴, referindo-se, mais especificamente, ao “pacto celebrado entre os homens e aquele que elegeram para seu príncipe. Por ela, o povo transfere ao príncipe o supremo poder, com a obrigação de manter a república em justiça e religião”.¹⁵ Estes preceitos de direito público, diz Merêa, definem a origem da sociedade e do poder político que a regula reverberando as

lhes os privilégios, honras, liberdades, franquezas, graças e mercês que el-Rei seu pai, e os Reis seus antecessores tinham concedido. e regê-los e governá-los com inteira justiça” (pp. 10-11).

¹⁴ Esta tradição pactuária e da eletividade do rei pelas Cortes encontra-se amplamente fundamentada nas doutrinas relativas à legitimidade da dinastia de Avis. Veja-se a versão portuguesa do auto de aclamação de D. João I: “Nós Prelados, fidalgos, e Procuradores de Concelhos ... veendo nos em como os dictos Reygnos de Portugal, e do Algarue vagarom e vagam liuremente, e ssem embargo nem huu a nossa desposiçam, e que sem Rey que sempre acostumarom a aver que nós e com dictos Reygnos hajam de manteer em direyto, e em Justiça, e nos deffenda, e faça todo aquello que compre a para nom cayrmos em sogeyçam em maaos dos dictos scimaticos que dello se trabalharõ, e trabalham quanto podeem cada huu dia em danno, e perda nossa, e desomra outro ssi da Samta Igreja de nosso Senhor o papa cuios Imijgos som? e porque outro ssi guardar, e emparar estes Reygnos per nos non podiamos veendo ajinda mays que em tal caso, e necessidade a nós era comprideyro, e pertencia nomear, scoller, e tomar, e receber alguma pessoa digna, e tal qual compria para os Dictos Reygnos, reger, governar, deffender ... em nome de Deus, e da Sancta trenidade Padre, e ffilho e sspiritu Santo, Nomeamos escolhemos tomamos, e ouuemos, recebemos em aquella melhor e mais comprida guisa que nos podemos o dito dom Joham mestre de auis em Rey ...”, etc (Apud ALMEIDA, Fortunato. *História de Portugal*. Coimbra, 1925, t. III, nota 2 da p. 57ss).

¹⁵ Conforme o resumo de Manuel Paulo Merêa das idéias de João Salgado de Araújo, doutor em Cânones pela Universidade de Coimbra e autor da “Ley Régia de Portugal” (1627): “Os homens que o pecado de Adão condenara a viver à custa do seu trabalho e suor do rosto, reconheceram que, para se defender das injustiças e misérias da vida, necessitavam de se reunir em sociedade, mas, ao fazê-lo, juntando-se em famílias e povos, obedeceram ao mesmo tempo a uma lei natural, conforme aos instintos com que Deus dotou a humanidade. Esta sociedade viveu algum tempo em quietação e paz, sem necessidade de reis, governando-se pelas leis naturais que Deus ditara, contentando-se, na resolução das discórdias, com a decisão das pessoas virtuosas e nobres e, dentro das famílias, com as sentenças dos respectivos chefes. Sobrevieram, porém, a esta idade de ouro a ambição, a injustiça e a tirania, e com elas surgiu a necessidade de instituir e eleger reis, a fim de domar a plebe, refrear a ambição dos poderosos e impedir injustiças entre os homens. Esta instituição, pela qual os homens entregaram a um dos seus semelhantes a liberdade que tinham recebido das mãos de Deus, foi introduzida, diz Araújo, por direito das gentes, mas ainda neste ponto o autor insiste em acentuar que se não trata duma convenção artificial, porquanto o Criador, que dos males sabe extrair grandes bens, soube imprimir na natureza humana a tendência para o governo e para a obediência, necessárias à conservação da vida social.” (Cf. MERÊA, Manuel Paulo. As idéias de soberania popular e de contrato social na ‘Ley Regia’ de João Salgado de Araújo. *Revista da Universidade de Coimbra*. Coimbra, v. V (1916), p. 383).

reflexões tomistas e as teorias medievais do vicariato régio e o poder como graça divina. Isto é: “Gerada a sociedade civil como produto necessário do espírito de sociabilidade inerente ao homem, ela necessita duma autoridade que a dirija na persecução do fim comum. Esta autoridade emana de Deus (*Omnis potestas a Deo*, S. Paulo, Epist. ad Rom. XIII, I, 5), mas, por direito natural, radica-se originariamente na própria sociedade, a qual, não podendo exercê-la por si mesma, a confere a uma ou mais pessoas”.¹⁶ Ou para dizer com Sá de Miranda dirigindo-se ao monarca português: “a dignidade real é sagrada (...) é natural”¹⁷, a despeito de o poder público, considerado concretamente, não proceder de Deus de um modo imediato, ele tem o seu fundamento no acordo do corpo social, e só legítimo quando emanado do consentimento tácito ou expresso da sociedade (*Omnis potestas a Deo per populum*).

Ademais, para Miranda, a posse partilhada dessa máxima dignidade levaria à introdução de uma segunda cabeça na harmoniosa arquitetura corporal do Reino (“certa a queda e a fim tem / o reino onde há rei segundo”¹⁸) - o ponto de relevo aqui é a indivisibilidade, o não partilhamento do poder de governar e, rebatendo a metáfora proporcional organicista do rei e do Estado como cabeça e corpo, respectivamente, a necessidade precípua de um princípio diretor que mantenha a comunidade política ordenada nos rastros de seu fim determinado (“sem cabeça, o corpo é vão”¹⁹).

O que atende às formulações teológico-políticas da teoria do “duplo corpo do rei”: de um lado, a *persona ficta (mystica)* - o detentor do cargo (ofício) de príncipe, enquanto sucessor hereditário e titular do poder, de outro, a *persona personalis*, o corpo natural, humano de carne e de sangue. Em outras palavras, a teoria política “établit une distinction entre le monarque en tant qu’individu privé et le monarque comme *persona ficta*, incarnation de l’État. Dans un même corps, elle permet de différencier le roi du Roi. Le premier, homme particulier, possède un corps de chair soumis aux mêmes contingences que celui de ses sujets; le second possède un corps symbolique qui ne meurt pas”.²⁰ Ou ainda, com Kantorowicz, o ofício ou a “dignidade” transforma o corpo humano do rei em “pessoa mística”; se o “oficial” morrer, o ofício, a despeito disso, continuará a existir, pois, a “dignidade não morre”, e esta fórmula lapidar

¹⁶ Cf. MERÊA, Manuel Paulo. Desenvolvimento da idéia de soberania popular nos séculos XVI e XVII. *Revista da Universidade de Coimbra*. Coimbra, v. IV (1915), p. 44.

¹⁷ OC, II, p. 30.

¹⁸ OC, II, p. 31.

¹⁹ OC, II, p. 31

²⁰ APOSTOLIDÈS, Jean-Marie. *Le Roi-Machine*. Spectacle et politique au temps de Louis XIV. Paris: Minuit, 1981, p. 11.

em relação ao cargo vai se ler mais tarde “o rei não morre nunca”.²¹ Em relação à justiça, o rei “en tant que Roi, le monarque est la Justice et le Savoir incarnés”.²²

Quanto a Sá de Miranda, não resta dúvida que o mais importante não é a figura pessoal-humana do rei com as idiossincrasias próprias de sua personalidade e submetida aos efeitos do tempo, mas, isto sim, o cargo que detém e, em especial, a missão judiciária com a qual é investido, porque da mesma forma que o prelado, enquanto ministro de Deus, faz parte do conjunto hierárquico de cargos e ofícios da santa Igreja católica, também assim o rei é investido para exercer funções específicas no âmbito temporal. De certo, estaria muito distante da inteligência do discurso de Sá de Miranda uma separação radical desses dois corpos constitutivos do corpo da realeza de maneira a autonomizar um deles, quer dizer, seria mais adequado propor que a carta a D. João III afirma uma distinção, uma superioridade do corpo político em relação ao corpo natural, uma vez que sendo o rei a cabeça e o Reino o corpo, metonimicamente, o que era parte transforma-se no todo por um processo de macrocefalia, passando então a identificar-se com a totalidade do corpo político, conquanto ainda inscrita num corpo natural.²³ Plowden, jurista inglês da época de Isabel I, é categórico quanto à existência e à distinção do duplo corpo da realeza: um “corpo natural” considerado em si mesmo - “Body mortal, subject to all Infirmities that come by Nature and Accident, to the Imbecility of Infancy or old Age, and to the like Defects that happen to the natural Bodies of other People”; e um “corpo político”, institucional e invisível - “consisting of Policy and Government, and constituted for the Direction of the People, and the Management of the public weal”.²⁴

Acresce que, complementarmente a esse aspecto, Sá de Miranda, não fazendo coincidir o corpo da realeza com a condição humana geral, marcha um pouco mais avante, perspectivando em viés cristocêntrico o corpo político de D. João que faria estrategicamente a imitação de Cristo, não a pura cópia, mas a encarnação ou incorporação - mímese da humanidade de Cristo e da divindade do Senhor (aquele que “de real sangue se preza, / por rei na cruz se nomeia”²⁵). Num sentido mais estrito, essa imitação, cuja matriz se assenta num fundo de tradição cristã, é substancialmente “participação” - um “análogo” da imagem e

²¹ KANTOROWICZ, Ernst. *Christus-Fiscus*. In: _____. *Mourir pour la Patrie et Autres Textes*. Paris: PUF, 1984, p. 62.

²² APOSTOLIDÈS, Jean-Marie. *Idem*, *ibidem*.

²³ TORRES, João Carlos Brum. *Figuras do Estado Moderno*. Representação política no Ocidente. São Paulo: Brasiliense/CNPq, 1989, p. 73.

²⁴ A citação de Edmund Plowden está em Ernst Kantorowicz. *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*. Princeton: Princeton University Press, 1957, p. 7.

²⁵ OC, II, p. 32.