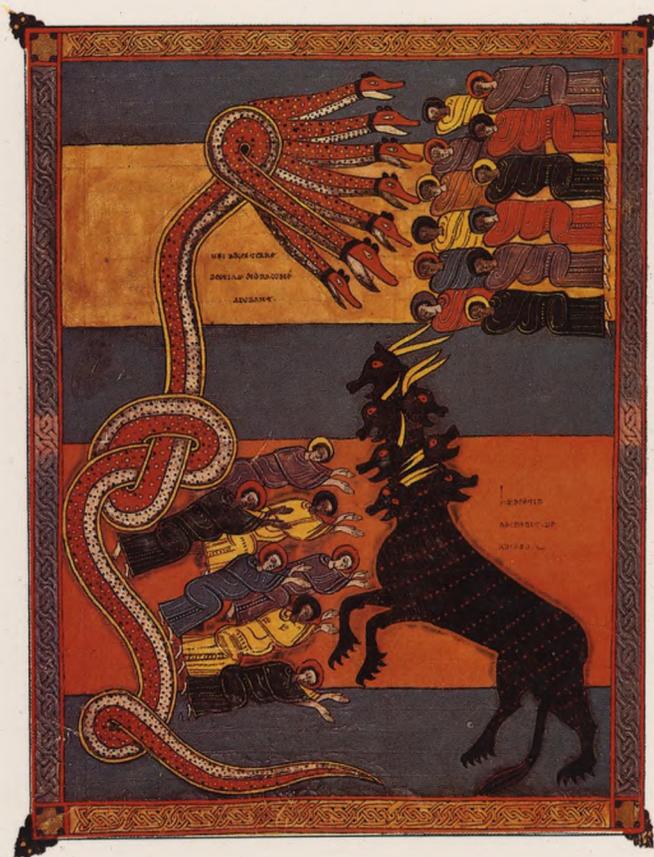


⓪ Sagrado e o Profano



HOMENAGEM A J. S. DA SILVA DIAS



INSTITUTO DE HISTÓRIA E TEORIA DAS IDEIAS
FACULDADE DE LETRAS

COIMBRA 1986

A UTOPIA DE TOMÁS MORE É UM A UTOPIA? * **

«...certamente que deve haver alguma unidade num estado, como numa casa de família, mas não uma unidade absoluta. Chega-se a um ponto em que o efeito da unificação é que o estado, se não deixa completamente de ser um estado, será certamente algo de muito pior; é como se uma pessoa reduzisse a harmonia ao unísono ou o ritmo a um único compasso».

Aristóteles, *Política*
Livro II, cap. 5

«...consolo-me com a meditação de que os reinos de verdade tão pouco são mais verdadeiros.»

Tomás More, *Carta a Erasmo*
Nichols II, p. 442
Allen II, p. 499

I. Se é certo que as utopias — escritas e praticadas — nasceram, como uma «forma de sonho desperto», de um sentimento de *Geworferikeit*, no sentido de Heidegger, de um sentimento de *déréliction*, de abandono do homem lançado num mundo incompreensível do qual nada tem a esperar, mais do que uma forma de pensamento, ou uma *teoria* para a *praxis*, a utopia mais não é do que um sedativo que alivia a *Weltschmerz*, a dor do mundo, a dor de viver. O que nelas se exprime, antes de mais, com ligeiríssimas variantes, e muitas constantes é o desejo de retorno a um urbanismo ideal e perfeito, das cidades tradicionais, projectadas geometricamente segundo o quadri-

* Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa.

** Não se trata de um estudo comparativo entre pensamento utópico tradicional e utopismo moderno, mas apenas de alguns contributos para a leitura da *Utopia* de Tomás More, *hoje*.

culado de um tabuleiro de xadrez 0). Neste espaço geométrico exacto, o homem reencontra a ordem, a harmonia, o lugar certo, recupera o sentido de orientação perdido num mundo infinito, sem pontos de referência. A cidade representa neste sentido o lugar da *habitação* propriamente humana (2) porque é a construção do homem para o homem, à sua dimensão, é o seu *domínio*.

Esta fusão de «sonho acordado», de «ideal geometricamente projectado», de refúgio no sentido afectivo, mas racionalmente delineado, condensa em si mesma as *soluções* para os males humanos e sociais, as aspirações ideais e culturais de uma época, de uma sociedade: é em suma como um *espelho*, não retrovisor, mas ante-visor do futuro. O que levou V. Hugo a afirmar que «a utopia é a verdade de amanhã», e Lamartine, no mesmo sentido, que «as utopias são verdades prematuras».

Na sua obra sobre a utopia, J. Servier (3) considera-a sob o véu da ficção, como uma simbologia própria, comparável à dos contos de fadas de um mesmo povo, um conjunto de variações do imaginário à volta de um tema comum. Como nos sonhos ou nos contos de fadas, as utopias seguem linhas temáticas pouco variáveis: descrição de uma cidade perfeita onde se encontram investidos do poder aqueles que são considerados dignos, em rotura com a ordem social antiga (4); crítica a essa ordem social que pode revestir o carácter de sátira; o mesmo acesso à utopia através de uma viagem ou de um sonho, a sua geografia incerta: um local isolado, muitas vezes uma ilha (5); situação também

C¹) Hippodamus, a quem se refere Aristóteles, *Política* II, cap. 54, cidadão de Mileto, terá sido o primeiro inventor do traçado geométrico das cidades, que projectou o Pireu segundo esse modelo do tabuleiro de xadrez.

(2) Cf. Heidegger, *Essais et Conférences*, «Bâtir habiter penser», Paris, Gallimard, 1958, pp. 170-194; Heidegger refere este sentido de que o homem só chega verdadeiramente a habitar aquilo que constrói. *Bâtir* relaciona-se com o alemão *bauen*, que significa não só construir, mas também cultivar: «Celui-ci, le bâtir a celle-là, l'habitation pour but. Toutes les constructions, cependant ne sont pas aussi des habitations.... Là où le mot *bauen* parle encore son langage d'origine, il dit en même temps jusqu'ou s'étend l'être de l'habitation.... Être homme veut dire: être sur terre comme mortel, c'est à dire: habiter».

(3) J. Servier, *L'Utopie*, «Que sais-je», PUF, 1979.

(4) J. Servier, *ibidem*, p. 89 ss.

(5) A ilha da *Utopia* situada algures no «novo mundo», «forma como que um semicírculo de quinhentas milhas de circunferência e apresenta a forma de um crescente cujas pontas estão afastadas cerca de onze mil. É difícil o acesso à ilha, pois a entrada do golfo é perigosa por causa dos bancos de areia, de um lado, e dos rochedos, do outro», *A Utopia*, Lisboa, Guimarães Editores, Lda., 1985, trad. de José Marinho. É nesta edição que passaremos a citar a obra.

imprecisa no tempo (toda a utopia é também uma *ucronia*); o desejo de retorno à pureza da *cidade* de plano tradicional.

Os habitantes da utopia são personagens que acreditam na excelência da própria organização, da segurança que os rodeia, de uma responsabilização social que os iliba de um peso esmagador, individualmente insustentável. Todos fizeram racionalmente, deliberadamente uma opção pela segurança e pela ordem em sacrifício da sua liberdade individual, opção que se traduz numa espécie de *contrato* implícito, não mencionado nas leis nem nas constituições, mas no qual radica de facto toda a ordem social da utopia.

Explorando esta via, a da utopia como refúgio racionalmente projectado para evitar os males da sociedade, a dor de viver, pode-se chegar a uma ideia de utopia totalmente oposta à inicial, de «sonho acordado», ficção que assume as aspirações e ideais de um povo, etc.

Na perspectiva de um autor contemporâneo, a utopia é precisamente o contrário desse mundo imaginário desejado ⁽⁶⁾:

«Entrer en utopie, au contraire, c'est délibérément choisir l'univers le plus monotone et le plus fastidieux qui soit... la clarté logique de l'ordre ou plutôt de l'organisation établie, dans l'évidence close et béate des nombres, de l'équation et de la précision».

A visão utópica manifesta a paixão do sistema, o desejo histórico de perfeição, a planificação absoluta, a rocha no cimo da pirâmide, a vontade radical de cortar com o passado histórico, o ódio a tudo o que diferencia, o original, o que personaliza, a fobia da mudança, a luta inexorável contra a evolução e o progresso.

Estas considerações, por demasiado genéricas, não nos podem levar a uma definição — se é isso que se procura... — de utopia, muito menos de pensamento utópico. Mais não são do que «pontos de vista» situados e por isso mesmo parciais, senão tendenciosos. De facto para definir *utopia*, encontramos-nos perante uma aporia de difícil solução. Como refere J. C. Davis ⁽⁷⁾, para definir a *utopia*, que exemplos adoptar? Que *utopias* seleccionar? «The paradox was clear: in order to study what utopias are, it is necessary to know what they are....» ⁽⁸⁾. Definir

⁽⁶⁾ François Laplantine, *Les trois voies de l'imaginaire*, Paris, Editions Universitaires, 1974, p. 179.

⁽⁷⁾ J. C. Davis, *Utopia & the Ideal Society A Study of English utopian writing, 1516-1700*, Cambridge University Press, 1981.

⁽⁸⁾ *Ibidem*, p. 12.

primeiro e classificar depois? Ou partir de uma série de exemplos, indutivamente, para um conceito de *utopia*? Mas ao definir, ou ao seleccionar, não estaremos de qualquer modo a vermos, a nós próprios, com os nossos paradigmas, problemáticas, nesse espelho ante-visor e a transpor para a própria definição, ou selecção, a *utopia* que construímos com os nossos pré-conceitos, críticas, e projectos de uma ordem social possível?

«Um exercício sobre as possibilidades laterais» — assim define R. Ruyer no seu livro *Utopie et les utopies*, Paris, 1950. Definição que na sua acuidade suscita uma boa pista para pensar em torno da utopia, e particularmente adequada à obra de S. Tomás More: «Sermonis quem Raphael Hythlodæus vir eximius, de optimo reipublicæ statu habuit» — como se lê na primeira página da edição de Frobenius, Basileia, 1518.

«Um exercício sobre as possibilidades laterais» ou a prática de semear ao vento questões, problemas, possíveis soluções, alusões críticas, denúncias, perspectivas de reformas... A leitura da obra traz consigo, de alguma maneira uma reminiscência da parábola: alguma semente caiu junto ao caminho e foi comida pelas aves; alguma caiu em pedregais sem terra funda e rapidamente secou, por falta de raízes; outra entre espinhos que a afogaram. Alguma, enfim, caiu em terra boa e deu fruto ⁽⁹⁾.

A urdidura da obra, no seu entramado de reflexões político-sociais, referências satíricas e jogos de imaginação, exige subtileza para captar as primeiras e as segundas intenções, as sub-intenções explícitas ou implícitas nos diálogos de Antuérpia e no relato imaginário do navegador português, incrustado na obra como uma pedra exótica em peça de joalheria. A personagem — imaginária ou real? — de Hitlodeu, as suas narrativas de longes terras desconhecidas e estranhas, as suas reflexões de homem experimentado em negócios da governação e nos costumes do mundo ocidental de então, as suas referências várias a situações de povos exemplares quanto a algumas das suas instituições e os diálogos filosóficos do pequeno grupo amigo, no jardim de Pedro Gilles: tudo isto nos faz ver como que uma certa *estratificação do imaginário* de More na *Utopia*. *Estratificação* que percorre uma zona vasta, desde o factual, real, actual, ao possível, aos com-possíveis, ao ideal, ao imaginário... Estes processos estão bem ilustrados nas referências contidas na panóplia de cartas-prefácio e adendas que prolongam a obra. A *ilha de nenhures* imaginada por Tomás More, foi um autêntico *jeu d'esprit*, aliciante e sugestivo para o selecto

(9) S. Mateus, cap. 13.

grupo de humanistas que conviveram e se corresponderam com More⁽¹⁰⁾.

O próprio remate final, com que Tomás More dá por encerrada a sessão, longe de ser como a conclusão (solução) como no final das disputas medievais, é simplesmente um levantar o jogo por terminar O¹). O leitor é deixado a flutuar numa certa perplexidade lúdica⁽¹²⁾> hesitando entre a seriedade discursiva das teses em questão, e o gozoso espanto perante a obra literária, de ficção, ou de qualquer obra de arte.

II. «Pois bem — disse eu a Rafael —, fazei-nos uma descrição dessa ilha maravilhosa. Não omitais nenhum pormenor, peço-vos. Descrevei-nos os campos, os rios, as cidades, os homens, os costumes, as instituições, as leis, tudo quanto pensardes que nos convém saber, e crede-me se vos disser que a nossa curiosidade abraça tudo que ignoramos».

⁽¹⁰⁾ Cf. Germain Marc'Hadour, *L'Univers de Thomas More*, Paris, J. Vrin, 1963, onde se encontra uma cronologia crítica de More e Erasmo.

⁽¹¹⁾ Apesar de ter More bastantes objecções a levantar à narrativa e às questões tratadas por Hitlodeu, remata deste modo o diálogo: «Não pus contudo a Rafael nenhuma dificuldade porque sabia que ele se encontrava fatigado da longa narrativa que me fizera. Além disso, não estava seguro que ele fosse capaz de sofrer pacientemente a contradição. Lembrava-me de ter eu próprio já censurado vivamente aqueles contraditares que têm receio de passar por imbecis se não acham qualquer coisa a opor às ideias alheias», (*A Utopia*, p. 181).

⁽¹²⁾ O carácter lúdico da cultura, a perspectiva interessantíssima da obra de J. Huizinga, *Homo ludens*, S. Paulo, Perspectiva, 1980, perpassa toda a obra de More:

«O jogo distingue-se da vida 'comum' tanto pelo lugar quanto pela duração que ocupa. É esta a terceira das suas características principais: o isolamento, a limitação. É 'jogado até ao fim', dentro de certos limites de tempo e de espaço. Possui um caminho e um sentido próprios» (p. 12). Uma outra característica do jogo que se adequa perfeitamente à obra de More, é a que refere Huizinga (p. 13): «Reina dentro do domínio do jogo uma ordem específica e absoluta. E aqui chegamos a sua outra característica, mais positiva ainda: ele cria ordem, e é ordem. Introduce na confusão da vida e na imperfeição do mundo uma perfeição temporária e limitada, exige uma ordem suprema e absoluta». Daí talvez a afinidade entre jogo e beleza: «O jogo lança sobre nós um feitiço: é 'fascinante', 'cativante!' Está cheio de duas qualidades mais nobres que somos capazes de ver nas coisas: o ritmo e a harmonia».

Há ainda outros dois aspectos referidos por Huizinga de interesse para a consideração da *Utopia*: o diálogo como uma forma de arte, de ficção; e o próprio raciocínio, um processo que até certo ponto é marcado por regras lúdicas, é válido apenas dentro de uma área na qual se aceita a obrigatoriedade dessas regras (cf. p. 170).

Tomás More dá assim a palavra a Rafael Hitlodeu, o português que, segundo palavras de Pedro Gilles, navegara «como Ulisses e até mesmo como Platão» (13), se ligara a Américo Vespúcio nas suas últimas viagens e ficara no litoral da América enquanto Vespúcio regressava à Europa. Aí conhecera múltiplas regiões, desembarcara por milagre em Ceilão, daí seguira para Calecut donde um navio português o trouxera de novo ao seu país. Razões sobradas, portanto para ser o homem mais conhecedor de interessantes e completos pormenores acerca de regiões e homens desconhecidos. O encontro de Hitlodeu com Tomás More dá-se nos jardins de Pedro Gilles em Antuérpia, numa pausa das negociações que, por encargo do Rei de Inglaterra, More deveria tratar, formando parte de uma legação de seis membros. Tinham que negociar, sob a presidência de Tunstall, os acordos sobre o comércio externo entre os Países Baixos e a Inglaterra, que, sobretudo desde a subida ao trono de Carlos, filho de Filipe o Belo, estavam sujeitas a variações por parte dos mercadores do continente.

As negociações em Bruges devem ter sido difíceis e morosas pois, ao fim de duas sessões, não tendo chegado a acordo, os delegados flamengos interromperam os encontros para ir a Bruxelas consultar o seu rei. Em Bruges, Tomás More tivera a oportunidade de conhecer vários homens de letras e fez amizade com alguns humanistas como Busleiden e o espanhol Luis Vives (14). Aproveitando a ausência temporária dos delegados flamengos, More decide ir a Antuérpia visitar Pedro Gilles (15).

(13) A história do navegante português é brevemente narrada por Pedro Gilles: «Rafael Hitlodeu (este é o seu nome de família) conhece bastante o latim e sabe grego na perfeição. Como se dedicou predominantemente à filosofia, cultivou a língua de Atenas mais do que a de Roma. Eis por que, em questões de relativa importância, citará passos de Séneca e de Cícero. Nasceu em Portugal. Novo ainda, abandonou a fortuna paterna aos irmãos e, levado pela intensa paixão de conhecer mundo, ligou-se a Américo Vespúcio e seguiu-lhe a sorte», (*A Utopia*, p. 28).

Sobre as relações de *A Utopia com Portugal* cf. José V. Pina Martins e Fernando Moser, «Thomas More au Portugal», *Arquivos do Centro Cultural Português*, vol. XVII. Paris, Fundação Calouste Gulbenkian, 1982, pp. 447-489. Cf. também Fernando Moser, *Tomás More e os Caminhos da Perfeição Humana*, Lisboa, 1982 (colectânea de ensaios do Professor Fernando Moser, o português que maior atenção dedicou a Tomás More).

(14) Em 1523, Luis Vives, a pedido da Rainha Catarina, esboçou um programa de estudos para a princesa Maria, no qual inclui, entre as obras a ler, *A Utopia*.

(«) De Pedro Gilles, dá Tomás More os mais rasgados elogios: «Jovem ainda, desfruta de proeminente situação entre os concidadãos e merece na verdade o bom conceito em que o têm, tanto pelos seus

A personalidade afável do humanista de Antuérpia e as conversas interessantes que com ele pôde manter fizeram deste interregno, uns dos dias mais felizes da vida de Tomás More⁽¹⁶⁾. É pois através de Pedro Gilles que More trava conhecimento com o curioso navegador português que lhe proporcionaria amenas e interessantes narrativas, conversas e discussões. Destas íntimas e saborosas reuniões temos um registo visual na gravura de Holbein (Ambrosio) na primeira página da edição de Basileia, de 1518: com uma boa dose de imaginação, Holbein representa o navegador, Tomás More e Pedro Gilles sentados «à sombra de umas ramagens com anacronismos de fundo alpino enquanto João Clemente — o jovem secretário de More — acode correndo de um palacete italiano para servir um refresco aos interessados conversadores»⁽¹⁷⁾.

Rafael Hitlodeu bem poderia ter estudado cosmografia na escola de Sagres, antes de integrar-se na tripulação de Américo Vespúcio e, segundo o biógrafo Vazquez de Prada, parece um personagem arrancado às tábuas de Nuno Gonçalves, homem de mar, com a língua solta, olhar longínquo e interessado nas questões filosóficas⁽¹⁸⁾. Servindo-se deste recurso literário, Tomás More dá largas à fantasia, criando um género entramado de ficção e realismo, onde dificilmente se percebe a fronteira entre o real e o imaginário.

Foi durante a sua permanência nos Países Baixos que Tomás More redigiu o livro II da *Utopia* — a longa e pormenorizada descrição da ilha, seus habitantes, instituições, usos, costumes, leis, etc. que Rafael fizera a pedido de More. De regresso da sua embaixada, é absorvido em Londres pelos trabalhos de magistrado, que não lhe deixam tempo livre para escrever. Desta falta de tempo para os seus sonhos e devaneios

conhecimentos como pelas suas virtudes, pois a erudição não é nele inferior aos dotes de carácter. Franco e aberto, nutre pelos amigos tanta benevolência, tanta estima, lealdade e dedicação, que poderíeis considerá-lo o autêntico modelo da amizade...» (*A Utopia*, p. 26).

⁽¹⁶⁾ Note-se que a estadia nos Países Baixos e a sua experiência daquelas difíceis conversações não foram nada gratas a More, que, numa carta a Erasmo, confessa: «Nunca me foi agradável o cargo de membro de embaixada. E parece-me que vos serve melhor a vós, os sacerdotes do que a nós, leigos, pois não tendes mulher nem filhos, nem talvez casa, ou poderíeis encontrá-la em qualquer parte». *Carta a Erasmo*, Allen, II, 388 *cit.* por Andres Vázquez de Prada, *Sir Tomas More*, Madrid, Rialp, 1966, p. 128.

⁽¹⁷⁾ Andres Vazquez de Prada, *ob. cit.*, p. 133.

⁽¹⁸⁾ *Ibidem*, p. 130.

literários, se queixa o humanista, em carta a P. Gilles, publicada no prefácio da *Utopia*:

«Estive comprometido em trabalhos de justiça, já em arbitragens, já em julgamentos, a visitar uns por causa do meu ofício, e outros por causa dos meus assuntos.... Podereis perguntar, então, *quando escreveis?*» (19).

Subtraindo tempo ao sono e às refeições, Tomás More consegue enfim enviar o manuscrito a P. Giles, afirmando-lhe na mesma carta o seu intuito de reproduzir o mais correctamente possível a narrativa de Rafael, com o desejo de que «a minha inteligência e a minha subtilidade estivessem acima do padrão da minha memória, mas não estou certo de que algo não houvesse sido esquecido». E, em tom de requintado humor, o autor pede a Pedro Gilles o favor de investigar sobre alguns dados geográficos concretos acerca da ilha da Utopia, deixando mais uma vez o leitor a pairar numa zona incerta entre o imaginário e o real, hesitante entre o rigor do historiador e a liberdade da fantasia do *contador* de histórias...

Escreve More (20):

«Como sabeis, o meu jovem companheiro João Clemente estava connosco na ocasião, e nunca o deixo perder qualquer conversa que haja interesse didáctico, pois já começou a mostrar tantas promessas nas letras Latinas e Gregas que espero dele, um dia, grandes coisas. Pois ele lançou-me em grande perplexidade acerca de um aspecto, já que, se bem me lembro, Hitlodeu disse-nos que a ponte de Amaurota, que atravessa o rio Anidro, tem quinhentos passos de comprimento; agora, o nosso João diz que é necessário abater duzentos, que a largura do rio naquele sítio não vai além de trezentos passos. Sereis capaz de fazer um esforço de memória?»

Além desta, outra dúvida geográfica inquieta o espírito de More: a localização certa da ilha, em que parte do novo mundo.

Pedro Gilles sintoniza imediatamente com o humor fantasista de Tomás More e prolonga a elocubração sobre a ilha imaginária, em carta a Busleiden:

«Aproveito para vos dizer que More é um tanto perturbado por não saber qual a exacta situação da ilha. De facto, Rafael não a mencionou, mas só breve e inciden-

(19) Epístola de Tomás More a Pedro Egídio (Pedro Gilles), Prefácio de *A Utopia*, ed. cit.

(20) *Ibidem*.

talmente porque pensava voltar mais tarde ao tema:quando Rafael falava do assunto, veio um criado a ter com More e segredou-lhe fosse o que fosse ao ouvido. E embora isto me levasse a escutar ainda com mais atenção, exactamente no momento crítico um dos seus companheiros começou a tossir bastante — suponho que se constipou no barco — por isso o resto da narrativa de Rafael tornou-se inaudível» (21).

E assim, com um ataque de tosse, se dissipa a localização geográfica da ilha, que More denominara, primeiramente, em latim — *Nusquama*. A sua capital Amaurota, literalmente, «entre brumas», o rio Anidro, «sem água», criam esse clima de paradoxo, semi-ficcional, de um imaginário que o autor parece querer sombrear com alguns toques de realismo: bem condimentados pelo espírito de ironia e pela subtilidade literária de More, a razão e a imaginação entrelaçam-se num estilo que espicaça vivamente a curiosidade e a perspicácia do leitor.

A correspondência entre os humanistas seus contemporâneos rodeia a obra de More desempenhando o papel da crítica que se tece à volta de toda a obra literária, e que hoje se veicula essencialmente através dos meios de informação. Era costume entre os homens de letras desta época fazer circular os seus manuscritos, e as cartas dedicatórias, assinadas por personagens de renome assegurado são como um antecedente do que viriam a ser os prólogos e os prefácios (22).

Sabemos pelo Epistolário de Tomás More que o próprio autor da *Utopia*, necessitava da opinião crítica dos amigos, e de uma forma especial da de Tunstall, o Arcebispo da Cantuária, de quem afirma More, na primeira página do livro I: «seu saber e virtude estão tanto acima dos meus louvores e é tão notada a sua fama, que celebrar-lhe os merecimentos seria, tal como diz o provérbio, *abrir uma porta aberta*».

(21) Epístola de Pedro Egidio a Busleiden, Prefácio *ed. cit.* de *A Utopia*.

(22) A 1ª edição de Lo vaina continha a carta de Pedro Gilles a Busleiden, uma com versos de um professor de Lo vaina (João Paludanus) a Pedro Gilles, outra de Busleiden a Tomás More e finalmente a de Tomás More a Pedro Gilles. A 2.ª edição de Paris acrescenta uma extensa epístola de Budé a Lupset e uma segunda de More a Pedro Gilles. A 3.ª, de Basileia inclui uma carta de Erasmo a Fr oben, o impressor. Não se trata de cartas de mera adulação ou de apresentação formais, mas tentam explicar o valor do livro, em termos de análise séria.

Da sua carta a Tunstall encontramos apenas uma reconstituição ⁽²³⁾, mas em carta de More a Erasmo, refere com indissimulado entusiasmo:

«Tunstall acaba de enviar-me urna carta cheia dos mais íntimos sentimentos; a sua opinião sobre a nossa República, tão sincera, tão favorável, compraz-me mais do que a de um sábio ateniense. Não podes imaginar os saltos de alegria que dou, de quanto me vi crescer quando vem aos meus sentidos a ilusão de que os meus utópicos me coroaram seu perpétuo soberano» ⁽²⁴⁾.

E o sábio letrado britânico espraia-se a contar puerilmente, o seu sonho ou devaneio de Rei da Utopia, ao amigo Erasmo. Recebera em comissão os habitantes da ilha, que formavam um longo e esplêndido cortejo. Vinham nomeá-lo soberano vitalício da Utopia. More vê-se coroado com um diadema de espigas de trigo e sobre os ombros é-lhe colocada como manto de realza, uma humilde capa de lã grosseira, e por ceptro recebe um manipulo de talos de cereais. Com um séquito numeroso de amaurotas, Tomás More vê-se a receber os embaixadores de outras nações que, na sua rudeza e ignorância, se apresentam cobertos de adornos infantis e atavios femininos, atados com cadeias de ouro desprezível e ridículos nas suas púrpuras, jóias e outras vaporosas bagatelas. A carta termina com o despertar para a cruel realidade:

«Eu continuava com este tão maravilhoso sonho quando a aurora dissipou a visão, destronando-me da minha soberania e trazendo-me à prisão, por outras palavras, às minhas ocupações forenses. De todos os modos, consolome com a meditação de que os reinos de verdade tão pouco são mais verdadeiros. Adeus, querido Erasmo».

A narração deste sonho ingênuo constitui mais um dado interessante para compreender a ironia fantasiosa que está na origem da criação literária da *Utopia*: a descrição do cortejo onírico coincide exactamente com a que More transfere para a narração de Rafael, ao referir-se às viagens dos utopianos. Hittlodeu explica o desprezo que os amaurotas sentem pelo ouro, pela prata e por todo o tipo de riquezas, que utilizam para fins comezinhos — até para fazer bacias de cama — despresticiosos — cadeias para os escravos e insígnias para os condena-

⁽²³⁾ Rogers, *The Correspondence of Sir Thomas More*, ed. E. F. Rogers, 1947; v. tb. Stapleton, *The Life and Illustrious Martyrium of Sir Thomas More*, 1928,

⁽²⁴⁾ Nichols, II, p. 442 (dez. 1516); Allen, II, 499.

dos (25). Utilizam-nos também para adornar as crianças que, à medida que vão crescendo, as vão abandonando por se aperceberem de quão frívolos e pueris são esses atavios. Assim se explica que, quando os embaixadores da Anemólia vieram a Amaurota para tratar de assuntos de alta importância, e se apresentaram ricos e luxuosamente cobertos de ouro e pedrarias, tenham causado aos utopianos o mais vivo sentimento do ridículo. Os habitantes de Amaurota olhavam com piedade para os ricos embaixadores, julgando-os condenados, com semelhantes cadeias, anéis e brincos de ouro. E corriam a saudar os mais baixos criados, modestamente vestidos, tomando-os pelos verdadeiros embaixadores. As próprias crianças se riam daqueles homens adornados tão grotescamente:

«Olha aquele patusco que usa ainda pedras preciosas como se fosse um menino!» (26).

E as mães tinham que repreendê-los com o ar mais sério:

«Cala-te, filho, eu creio que é um dos bobos da embaixada».

A sobriedade rural do séquito de utopianos que coroara More com um diadema de trigo e lhe dera por ceptro um molho de espigas é um contraste que denuncia de um modo indirecto e subtil o fausto, a riqueza e vaidade dos príncipes do seu tempo.

É este estilo de quase-ficção satirizante, que envolve imaginário e conhecimento do real social, que torna a obra de Tomás More de um interesse sempre actual. Não nos causará estranheza constatar, por outro lado a *diversidade de leituras* — contraditórias, por vezes a que o texto foi sujeito, o que só confirma a ideia de que não se trata de um *texto cerrado*, mas de um *texto espelho*.

Alguns consideraram a obra carregada de heresias e rejeitaram-na intolerantemente, ou consideraram-na apenas no sentido de um «ideal impraticável e fantástico»; nela se tratam de «repúblicas imaginárias, visões vãs, fantasias de filósofos que entretêm o tempo e exercitam a sua agudeza» (27).

Houve quem considerasse Tomás More um antecedente do socialismo materialista, precursor da ideologia comunista. A primeira interpretação do More *socialista* deve-se a Karl J. Kautsky, que tenta reconstruir toda a vida do Santo Már-

(25) *A Utopia*, p. 107.

(26) *Ibidem*, p. 110.

(27) sir Thomas Smith, in *De Republica Anglorum* (1583).

tir sobre esta hipótese anacrónica e absurda na obra *Thomas More und seine Utopie*, Stuttgart, 1890 ⁽²⁸⁾. Em contra-partida, H. Oncken em *Die Utopie des Thomas Morus und das Machtproblem* (1922) considera-o o grande inspirador da *Realpolitik* do imperialismo inglês.

A contraposição de opiniões é reflexo do poder crítico do livro. A *Utopia* desentranha página a página os mais agudos problemas da sociedade contemporânea de More: o despotismo dos príncipes renascentistas, os abusos da nobreza, a falta de visão cristã, a acrasia de costumes, a ociosidade e o parasitismo. Erasmo, cuja intervenção deve ter sido decisiva na composição sobretudo do I Livro e que bem captou a intenção de More, aconselha a um amigo a leitura da *Utopia*, «...se quiseres entender as fontes das quais brotam quase todas as doenças do corpo político».

Neste sentido, como afirma Reynolds ⁽²⁹⁾ «a *Utopia* não é uma utopia». More não está a visualizar o «estado ideal» na sua perfeita redondez ⁽³⁰⁾, mas, ao descrever um «estado possível», está a aventar *hipóteses* de solução para os males denunciados. *Hipóteses* deduzidas racionalmente de uma mundanidade intrínseca ao ser do homem, do seu conviver que requer

⁽²⁸⁾ Marx e Engels estudaram a fundo a *Utopia*, procurando uma corrente histórico-doutrinal. Marx, no cap. XXVIII do Livro I de *Le Capital* cita abundantemente o I Livro de *A Utopia*, onde More pinta a crise social e económica que grassava na Inglaterra de Henrique VII e VIII: «Dans son Utopia, Th. More parle de l'étrange pays où les moutons mangent les hommes», (K. Marx, *Le Capital*, trad. Joseph Roy, I, p. 691). Cf. F. Engels, *Die Entwicklung des Socialismus von der Utopie zur Wissenschaft*, 4.^a ed., Berlin, 1891.

Sobre a correcta interpretação da doutrina comunitária de *A Utopia*: o excelente trabalho de H. W. Donner, *On the Utopia of St. Thomas More*, revista e republicada com título *Introduction to Utopia*, Sidwick and Jackson, 1945.

⁽²⁹⁾ E. E. Reynolds, *Saint Thomas More*, Buns Oates, London, 1953.

⁽³⁰⁾ «Qual é o objecto que cumpre a condição de ser rotundamente uno e único? A circunferência. A circunferência é um tema obsessivo ao longo da historia da filosofia. Parménides: o ser é circular. Platão: a alma é uma esfera. Uma heresia dos primeiros séculos: o corpo ressuscitado é esférico. Aristóteles: a perfeição do universo é o círculo. A circunferência: porquê? pela sua simplicidade e pela sua unidade.... Do ponto de vista da imaginação, a circunferência define-se como a igualdade da curvatura. A igualdade de uma curvatura é mais formai do que a igualdade da direcção, isto é, da recta. A circunferência é a igualdade na mudança» (cf. Leonardo Polo, *Curso del Teoria del conocimiento*. Pamplona, Eunsa, 1984, pp. 403-404). A imagem da utopia, é precisamente uma imagem perfeitamente esférica, fechada, de igualdades de distâncias, sem acidentes de percurso, sem imprevisíveis.

necessariamente uma regra, uma medida. Não nos são apresentadas de uma forma transparente e linear as soluções que, na opinião de More serviriam para constituir a melhor das sociedades possíveis, o melhor dos mundos possíveis, a versão cabal da «ordem social». Como refere Reynolds (31) «it is therefore as hazardous to deduce More's own opinions from *Utopia* as it is to deduce those of Shakespeare from his plays. We must make allowance for the dramatic irony and for More's love of fun. Those who ignore these Lucianic elements soon get into difficulties and some over-solemn interpreters have been more amusing than convincing» (32). Por isso os biógrafos de More são unânimes em afirmar que o leitor da *Utopia*, para uma compreensão da obra, necessita, além de um espírito sagaz, de uma boa dose de ironia e bom humor (33). As considerações prévias para uma leitura acertada aconselhadas por Reynolds na biografia constituem marcos indicadores de um itinerário correspondente ao que assinala o autor.

A primeira consideração diz respeito à modalidade do texto: trata-se de um *diálogo*, no qual dificilmente se podem destrinçar as *teses* defendidas pelo próprio autor, das meras *opiniões* referidas pelas várias vozes intervenientes, e das *hipóteses* emergentes no fluir do próprio diálogo.

A segunda consideração útil para a compreensão das ideias de More, é a de que a *Utopia* não é uma nação cristã. A ilha imaginária apresenta uma das sociedades *possíveis*, constituída com base na razão humana: trata-se de um verdadeiro exercício mental para resolver um *problema* (34), que More enuncia do seguinte modo: dado um país no qual se ignorasse por completo tudo o que diz a revelação cristã, mas onde a *razão* humana pudesse resolver com isenção as questões do bem comum, que soluções se dariam para a organização política e social? A resposta — ou uma resposta — de Tomás More: a *Utopia*.

A terceira consideração provém de um princípio elementar de boa hermenêutica, segundo o qual os termos utilizados pelo

(31) Reynolds, ob. cit., p. 16.

(32) Os seus estudos de Platão e de Luciano contribuíram para o gosto do diálogo, como modalidade de texto.

(33) Foi talvez prevendo as incompreensões ou más interpretações da obra, que More teve a prudência de a escrever em Latim, língua que aliás, como bom humanista, dominava perfeitamente, destinando-a assim a um público selecto de humanistas e homens de letras. Cf. José V. Pina Martins, «L'Utopie de Thomas More et l'Humanisme», *Arquivos do Centro Cultural Português*, vol. XIII. Paris, Fundação Calouste Gulbenkian, 1978.

(34) Sobre noção de *tese*, *hipótese* e *problema*, cf. Aristóteles, *Tópicos*, I.

autor, não devem ser arrancados do terreno contextual, histórico e social, sob pena de distorcer ilusoriamente o seu pensamento. Neste sentido, revela-se toscamente anacrônica a afirmação de Russell Ames:

«More era um burguês, um crítico do capitalismo nascente e, sobretudo, de um feudalismo esgotado, que esperava reformar a sociedade num futuro imediato com uns moldes burgo-republicanos» (35).

Algumas destas interpretações teriam parecido a More, pelo menos tão absurdas como aquelas coisas que, na narração de Rafael lhe abalaram as suas ideias, tais como o seu sistema de guerra, o seu culto, a sua religião e principalmente a comunidade de vida e de riquezas como fundamento daquela estranha república (36).

III. Se, por um lado, na *Utopia* encontramos uma boa dose de imaginação e de ficção política e social — sobretudo nas referências às sociedades ideais — por outro lado as questões que o grupo de humanistas traz à colação não são meras especulações abstractas, mas abordam temas nos quais o próprio More estava pessoalmente empenhado. Em toda a obra moreana, literatura e vida encontram-se entranhadamente unidas (37).

Um dos problemas constantes na sua obra, e que acabou por lhe custar a própria vida, é o conflito entre consciência e conformidade social, entre consciência moral e lei. Três forças induzem o homem a comportar-se de um modo socialmente aceitável, numa sociedade salutarmente estável:

1. ° as leis e respectivas sanções;
2. ° a pressão social informal sob a forma da opinião pública, dos critérios geralmente aceites;
3. ° a consciência.

A problemática que More sujeita à discussão no I Livro está centrada no *mal social* causado pelo *mau funcionamento* destas três pressões. Na sociedade em que vive, constata a ineficácia das duas primeiras forças para regradar os destemperos da ganância, do roubo e da ociosidade. Como homem de leis,

(35) Russell Ames, *Citizen Thomas More*, 1949, p. 18.

(36) Cf. *A Utopia*, p. 181.

(37) Cf. Germain Marc'Hadour, *ob. cit.*, refere a directa repercussão das negociações comerciais e da estadia em Bruges e Antuérpia na criação da obra prima de More.

preocupa-o a impotência do sistema legal face a situações verdadeiramente incontrolláveis. Como acertar com um código penal justo e proporcionado às condições de ordem e de justiça que a sociedade é capaz de garantir?

A discussão sobre penologia a que dá lugar esta primeira questão, põe em causa a legitimidade e eficácia de um código penal: «Qual o sistema penitenciário ideal?»⁽³⁸⁾

Como resposta possível, More, pela voz de Hitlodeu, faz referência à primeira das *utopias*: o país dos poliléritos onde as instituições são profundamente sábias. O povo goza de inteira liberdade e governa-se por leis próprias. Vivem isolados de povos estranhos, longe do mar e cercados de montanhas que são as suas próprias muralhas e os põem ao abrigo de invasões. Tão pouco procuram ampliar o seu território, de modo que vivem em paz, sem exército e sem nobreza, ocupando-se da sua felicidade de povo desconhecido que pouco se importa com a vã glória.

O seu sistema penal funciona do seguinte modo: aquele que é acusado de roubo, é obrigado, em primeiro lugar a restituir o objecto roubado ao proprietário (e não ao príncipe, como noutros povos). Se o objecto roubado foi danificado recorre-se aos bens do réu, que é condenado a trabalhos forçados, mas se o roubo não tiver circunstâncias agravantes, o condenado pode trabalhar com o corpo livre e não é encarcerado:

«...o único castigo que lhes é imposto, é a continuidade no trabalho, pois fornecem-lhes tudo quanto é necessário à vida; como trabalham para a sociedade é esta que os mantém».

A eficácia deste sistema penal — do qual o texto dá mais pormenores — é atribuída à humanidade e bom senso da legislação aliada a toda uma forma de pressão social diluída, mas actuante, que afasta do criminoso a simples ideia de roubo com a aliciante da próxima reabilitação e liberdade.

Em contraste com este sistema penal ideal, More traça com realismo a situação crítica da sociedade inglesa, onde o descontrolo do desejo de ganância e de exploração em benefício próprio origina uma completa desordem laboral e social, expressa na alusão parabólica de que «os carneiros... esses animais por toda a parte tão meigos e tão sóbrios, mostram-se na vossa pátria de tal maneira vorazes e ferozes, que chegam, dir-se-ia, a comer os homens!»⁽³⁹⁾.

⁽³⁸⁾ *A Utopia*, p. 46.

⁽³⁹⁾ *Ibidem*, p. 40.

A outra questão de fundo disputada no I Livro é a da intervenção directa do humanista e do filósofo na governação da *res publica* (40). Hitlodeu, como homem de consciência recta, e sábia experiência adquirida no conhecimento dos povos e suas formas de governo, é vivamente aconselhado por Tomás More e Pedro Gilles a intervir activamente na vida política, como conselheiro junto de um príncipe (41).

Mas o navegante português rejeita tal ideia, em primeiro lugar porque a vida política destruiria a sua equanimidade e tranquilidade de espírito. E segundo, porque os reis se ocupam em geral mais da guerra do que da administração dos seus Estados.

O problema parece estar candente no pensamento de More, que volta ao argumento, invocando mesmo a sentença platónica: «A humanidade será feliz no dia em que os filósofos forem reis ou os reis filósofos» (42). Mas o seu optimismo quanto ao bom sucesso de tal intervenção é de novo posto à prova na longa fala de Rafael. A confirmar a triste experiência que o próprio Platão fizera na corte de Denis, em Siracusa, Hitlodeu refere-se com pormenor à política externa dos vários países europeus, à própria Inglaterra, à França e à Itália. E a conclusão é óbvia: «a filosofia não tem acesso à corte dos príncipes».

O recurso de More procura então um fundamento de filosofia política mais burilada pelo conhecimento experiencial das circunstâncias, das oportunidades, do papel que o teórico tem de representar na cena política. Com habilidade e argúcia, aconselha More, habituado às lides da governação: «Quando não se pode atingir a perfeição, é preciso pelo menos atenuar o mal... Segui o caminho *obliquo*, conduzir-vos-á mais seguramente ao fim visado». É evidente a *estratificação* no pensamento de More entre a perfeição idealizada e *utópica*, tópico de sonho ou devaneio, e a perfeição procurada, limite tendencial nunca atingido, mas *ideia reguladora* da acção política, acção sempre exploratória, uma espécie de *peirastiquê práxica*.

IV. Apesar do realismo político declarado de Tomás More («pois só quando os próprios homens forem bons e perfeitos é que tudo será bom e perfeito»), a insistente referência de Hitlodeu à maravilhosa sociedade da Ilha da Utopia, excita a

(40) A questão dizia particularmente respeito a Tomás More, que duvidava da presença do humanista junto da corte. A opinião de Erasmo era contrária à intervenção na vida política, pois dizia que a vida da corte é a mais perigosa e opressora das servidões.

(41) *A Utopia*, pp. 42-43.

(42) *Ibidem*, p. 56.

curiosidade de More e dos restantes interlocutores, e Rafael enceta então a sua narração. É portanto no clímax de uma sequência de estados imaginários — os poliléritos, os Achorianos, os Macarianos, que surge a utopia da *Utopia*. Toda a argumentação do I Livro é habilmente conduzida como uma constante confrontação entre situações de facto, críticas, problemáticas e soluções paradigmaticamente ilustradas com alusões a um imaginário, exploração dos «mundos possíveis». Como num jogo de xadrez que não chega definitivamente a ser jogado, mas apenas disposto no tabuleiro, para ensaios das possíveis jogadas, com consequências para um jogador e outro, e novas alternativas que inscrevem no jogo um *da capo*: um verdadeiro *jeu d'esprit* ou um «exercício sobre as possibilidades laterais», segundo a referida expressão de Ruyer.

No II Livro, através da narração de Hitlodeu, More explora a viabilidade de resolver o conflito já referido entre consciência moral, leis e pressão social através de realizações legais, instituições educacionais e administração pública. A «ordem social» assentará em dois instrumentos fundamentais da educação do homem: o trabalho e o condicionamento das necessidades pelas próprias condições criadas pela sociedade em que se vive⁽⁴³⁾. A estabilidade utopiana radica na constante e total disciplina dos homens. Daí o ênfase dado às leis, instituições associadas à promulgação e administração da lei, e aos homens que activarão estas instituições e que são, eles próprios, condicionados pela nova sociedade. O objectivo principal da organização social é pôr termo à incerteza moral e ao temor de que a história humana se reduza a um fluxo sem fim e sem sentido, a um caos moral. Nada disto é novo ou único em More: o que é original na *Utopia*, como refere Davis⁽⁴⁴⁾, é o modo que o humanista escolhe para resolver estes problemas, através de um inquérito sobre a capacidade da instituição legal, educacional e burocrática para proporcionar ao homem e à sociedade um sentimento de certeza e eficácia moral. Paradoxalmente o que More arrisca na sua construção, é a restrição da liberdade individual em benefício da segurança, a um tal extremo que se poderia comprometer o *status* do homem como agente moral. Sendo More a fonte da tradição utópica para a modernidade, ele lega-lhe também a complexidade do próprio problema utópico.

⁽⁴³⁾ Cf. *A Utopia*, Livro II, «Dos magistrados; Das artes e ofícios; Das mútuas relações entre os cidadãos».

⁽⁴⁴⁾ J. C. Davis, *ob. cit.*, p. 61.

No entanto, tal paradoxo não passa despercebido a More, pois é precisamente o principal elemento do carácter lúdico da sua obra. Referimos já que a *Utopia*, no seu todo, poderia ser considerada sob esta perspectiva de *jeu d'esprit*, no qual se joga automaticamente com ideias, hipóteses, situações fictícias. More, em carta a Gilles deixa entender precisamente que o seu texto poderia também divertir e ao referir-se a algumas reacções às suas obras literárias, escreve: «Hic tam tetricus est, ut non admittat iocos, hic tam insulsus, ut non ferai sales» (45).

Este carácter lúdico não atenua no entanto a profundidade e a importância do problema: o que está em jogo é precisamente a felicidade dos homens na sociedade. Se More sabe dar aos diálogos e ao texto, esse tom de subtilidade e de ironia, e descreve a sociedade do seu tempo com um saboroso tom de bem humorada perspicácia, a *Utopia* não deixa de ser uma obra que nasce da visão profunda de um homem que deseja realmente a felicidade de toda a Humanidade.

Os utopianos que More nos pinta, através da narração de Hitlodeu, na sua ilha paradisíaca, vivem felizes, *secundum naturam et rationem* e por isso, até certo ponto, servem de exemplo, na sua inocência originária, a uma sociedade que se dizia cristã, mas traíra radicalmente a mensagem de Cristo. A sua felicidade assenta fundamentalmente na renúncia à propriedade individual, no trabalho, não considerado como uma escravidão alienante, mas como um serviço de cada um a toda a sociedade, e no desprendimento do ouro e das riquezas (46). É verdade que para garantir a felicidade da comunidade — o bem comum — More atribui, na *Utopia*, um primado ao Estado. Mas este define-se em função dos direitos dos indivíduos, que por sua vez têm a sua fronteira onde começam os direitos da colectividade. É necessário que todos tenham a sua parte dos bens que, não sendo de ninguém, são de todos e de cada um. Daí a crítica aguda de More, no Livro I, pela boca de Rafael, a um Estado que lesa os direitos dos seus cidadãos: se sacrifica os homens, um Estado não pode ser florescente (47).

(45) *L'Utopie de Thomas More*, édit. d'André Prévost, p. 355, cit. por J. V. Pina Martins, *art. cit.*, p. 38.

(46) Cf. J. V. Pina Martins, *art. cit.*, pp. 36-39: «...ce n'est pas un projet spécifiquement chrétien, pourtant il présente une ébauche de fraternité que n'est pas sans rappeler les expériences de communisme global, spirituel autant que matériel de quelques communautés chrétiennes primitives».

(47) J. V. Pina Martins, *art. cit.*, comparando as concepções de Estado de More e de Maquiavel, propõe mesmo considerar *A Utopia* como um *Anti-Principe*. Veja-se também um interessante contraste

A organização das cidades — com todos os serviços perfeitamente apetrechados e em boa ordem — garante ao cidadão a satisfação de todas as suas necessidades materiais, interesses culturais e uma absoluta segurança de vida. A norma de conduta dos utopianos é «viver conforme a natureza», o que lhes dá a medida exacta dos prazeres que devem gozar. A razão dita-lhes em cada situação a máxima epicurista que ensina a bem condimentar a vida afectiva e emocional: «Fugir ao prazer que impede de gozar um prazer maior ou que é seguido de qualquer dor» ⁽⁴⁸⁾. Para reger a sua conduta externa e as relações entre cidadãos, os utopianos não carecem de muitas leis: estas são em pequeníssimo número e bastam no entanto para as instituições utopianas. Não há advogados, «esses habilitados sempre empenhados em torcer as leis e em resolver astuciosamente as dificuldades» ⁽⁴⁹⁾. A própria estrutura da *Utopia* milita contra a injustiça, a avidez, a ostentação. O excesso de legislação, de tratados — que sempre se rompem — afoga a justiça verdadeira, reduzindo-a a «uma virtude plebeia e de baixa origem, e que rasteja muito abaixo do trono dos reis». Para os utopianos, «comungar na mesma natureza afigura-se-lhes laço mais indissolúvel que todos os tratados. O homem está unido ao homem de uma maneira mais íntima e mais forte pelo coração e pela caridade do que por palavras e protocolos» ⁽⁵⁰⁾.

A maior parte dos utopianos reconhece «o único Deus, eterno, imenso, desconhecido, inexplicável, enchendo o mundo inteiro com a sua onnipotência e não com a extensão corpórea. Chamam a este deus *Pai*; a Ele atribuem a origem, o desenvolvimento, os progressos, as revoluções, e o fim de todas as coisas. Só a esse dão honras divinas» ⁽⁵¹⁾. Há uma variedade de superstições entre o povo, de cidade para cidade, mas tendem a fundir-se numa religião única. Alguns habitantes tiveram conhecimento da religião cristã, através de Hitlodeu e seus companheiros, e ficaram a deliberar na escolha de um entre eles para se ordenar sacerdote e poder administrar os sacramentos.

Desde a época da fundação do império, *Utopos* decretara a liberdade religiosa. «Não proibiu o proselitismo que propaga

entre a política «realista» de Maquiavel e a política «utópica» de More em Felice Battaglia, *Saggio sull'Utopia di Tommaso Moro*, Bologna, 1949, p. 115.

⁽⁴⁸⁾ *A Utopia*, p. 120-

⁽⁴⁹⁾ *Ibidem*, p. 139.

⁽⁵⁰⁾ *Ibidem*, p. 143.

⁽⁵¹⁾ *Ibidem*, p. 160.

a fé por meio do raciocínio, com suavidade e modéstia.... Mas a intolerância e o fanatismo foram castigados com o exílio ou a escravidão» (52).

Ao terminar a sua descrição, aqui muito sumariada, da estrutura desta república, Hitlodeu afirma que, não só julga ser a melhor, como a única a que pode atribuir-se verdadeiramente o nome de *república* «...porque o bem particular se confunde realmente com o bem comum» (53). E Tomás More condensa o núcleo do seu pensar e do seu sentir em relação a *esta Utopia* do seguinte modo:

«...facilmente confesso que há nos utopismos uma porção de instituições que desejo ver estabelecidas nos nossos países. *Desejo-o* mais do que o *espero*».

Deseja-o mais do que o *espera*: porque de novo a visão um pouco «angelista», *naive* do homem que More deixa transparecer ao longo do II Livro, contrasta dialécticamente com o realismo antropológico e sociológico da descrição do I Livro (54).

O que Tomás More *não espera* definitivamente é a proclamação de um sentido imanente da história e uma nova idade messiânica dentro da temporalidade, a absorção do Reino de Deus na história, exprimindo este *escaton* terreno em termos puramente histórico-naturais. O seu pensamento é o de um «humanismo actuante», segundo a expressão de Pina Martins, que promove o homem no seu pleno sentido, propondo-lhe a felicidade e o gozo, nesta vida, de todos os bens criados pela inteligência humana. Mas sem messianismos, sem perder de vista que o homem é transitório (*viator*), vive o seu destino, assume-o, aceita a transcendência, escolhe livremente uma forma de governo na qual os cidadãos tomam parte na construção do Estado e do seu progresso (55). Sem ceder à tentação racionalista do utopismo moderno, de construir uma ordem total

(52) *Ibidem*, p. 162.

(53) *Ibidem*, p. 175.

(54) Cf. J. V. Pina Martins, *art. cit.*, p. 29, nota 2: «La symétrie même de l'architecture des deux livres soulignant leur complémentarité, prouve qu'après avoir décrit la 'félicité' de son île lointaine Thomas More a voulu faire connaître les raisons historiques qui l'avaient poussé à la créer: il passe ainsi de la fiction à une réalité accusatrice. Ce qui était implicite dans la genèse de la fiction, cette situation sociale intolérable en raison de ses injustices, devient ainsi lumineux. Ce processus de construction structurale du texte apporte la preuve la plus évidente de l'inspiration humaine et humaniste de Thomas More, dans l'acte créateur qui l'a fait passer d'une conception utopique à une réalité historique».

(55) *Ibidem*, pp. 38-39.

que elimine *a priori* todas as *accidentalidades* a que dá origem a liberdade humana, impossíveis de subsumir pelas leis. A função que More atribui à actividade política é uma função arquitectónica, uma acção exploratória, a concretização do desejo da construção social justa. O pensamento utópico, pelo contrário, pretende apurar uma completa racionalidade política, realização completa de uma configuração ideológica sem fissuras⁽⁵⁶⁾.

Neste sentido a *Utopia* de More não é uma utopia; não propõe como definitiva e última a geometrização exacta e necessária da «ordem social», num *espaço* de igualdades⁽⁵⁷⁾, mas a expressão de um pensamento que, sem se demitir da exigência da justiça e da perfeição, não se deixa enclausurar num determinismo político e social.

⁽⁵⁶⁾ Cf. Alejandro Llano, (otros), *Ética y política en la sociedad democrática*, Madrid, Espasa-Calpe, 1981; e Alejandro Llano, *Metafísica y Lenguaje*, Pamplona, Eunsa, 1948, pp. 233-237, sobre o aparente dilema necessidade-contingência. Aqui encontrei a expressão ‘accidentalidades’.

⁽⁵⁷⁾ Aristóteles, *Política*, III, VII. «Além disso como a igualdade e a desigualdade completas são injustas tratando-se de indivíduos que não são iguais ou desiguais entre si, senão num só conceito, todos os governos em que a igualdade e a desigualdade estão estabelecidas sobre bases deste género, necessariamente são governos corrompidos». Cf. Spaemann, *Crítica de las utopias políticas*, Pamplona, Eunsa, 1980, pp. 275-288.