

Erasmo, Maquiavel e Moro e a Modernidade: *Estilos e Projetos Sociais na Filosofia Política Renascentista*

Paulo Ferreira da Cunha

Faculdade de Direito da Universidade do Porto

lusofilias@gmail.com

Resumo: Os centenários e outras comemorações análogas têm o condão de não deixar apagar a memória de efemérides ou personalidades e obras que o presente reputa relevantes. Mas obviamente comportam um aproveitamento em grande medida ideológico e não pequena banalização, elevando a celebridade à “pior das incompreensões” como observaria Jorge Luís Borges. Sem intuítos comemorativistas, pelo contrário críticos, recorda este ensaio três protagonistas da filosofia política dos alvares da Modernidade: Erasmo, Maquiavel e Moro, autores de três obras fundamentais para os “estilos” de pensar a política, o direito e poder nos tempos futuros. E especialmente enfatiza no seu diálogo as dimensões de *projeto social*: seja a crítica social (especialmente Erasmo), seja o tratado político (sobretudo Maquiavel), seja a utopia e afins (notadamente Moro).

Palavras-Chave: Modernidade, Renascimento, Maquiavel, Tomás Moro, Erasmo

Abstract: The centenaries and other similar celebrations have the “gift” of not letting erase the memory of important facts, personalities and works that the present times consider relevant. But obviously they have a great ideological footprint and promote not a little deal of trivialization, raising celebrity to the “worst of misunderstandings” as Jorge Luis Borges observed. On the contrary, in a critical perspective, we point out three giants of the political philosophy of modernity: Erasmus, Machiavelli and More, authors of three fundamental works for the “styles” of thinking politics, law and power in future times. This article also emphasizes, in its dialogue the dimensions of the *social project*, be it a social criticism (mainly Erasmus), be it a political treaty (specially Machiavelli), or a utopia and similar (namely More).

Keywords: Modernity, Renaissance, Machiavelli, Thomas More, Erasmus

Résumé: Les centenaires et autres commémorations analogues ont le don de ne pas laisser effacer la mémoire des éphémérides ou personnalités et œuvres qui le présent, estime importantes. Mais évidemment comportent un usage en grand mesure idéologique et non une petite banalisation, haussant à la célébrité la « pire des incompréhensions » comme observerait Jorge Luís Borges. Sans desseins commémoratives, mais plutôt critiques, on rappelle dans cet essai trois protagonistes de la philosophie politique des lieurs de la Modernité. Erasmus, Machiavel et Moro, auteurs de trois œuvres fondamentales pour les « styles » de penser la politique, le droit et le pouvoir des temps futurs, Et met spécialement en évidence dans son dialogue les dimensions du *projet social* : soit la critique sociale (Erasmus en particulier), soit le traité politique (surtout Machiavel), soit l'utopie et pareils (notamment Moro).

Mots-Clés : Modernité, Machiavel, Tomas Morus, Erasmus

Resumen: Los centenarios y otras conmemoraciones análogas tienen la virtud de no dejar borrar de la memoria efemérides o personalidades y obras que el presente encuentra relevantes. Mas evidentemente implican un aprovechamiento en gran medida ideológico y no pequeña banalización, elevando la celebridad a la “peor de las incompreensiones” como observaría Jorge Luís Borges. Sin intenciones conmemorativas, pero al revés críticas, este ensayo recuerda tres protagonistas de la filosofía de los albores de la Modernidad: Erasmo, Maquiavelo y Moro, autores de tres obras fundamentales para los “estilos” de pensar la política, el derecho y el poder en los tiempos futuros. Y especialmente enfatiza en su dialogo las dimensiones de *proyecto social*: o sea la crítica social (en especial Erasmo), sea el tratado político (sobretudo Maquiavelo), sea la utopía y afines (en particular Moro).

Palabras-llave: Modernidad, Maquiavelo; Tomas Moro; Erasmo.

Mudanças de Idade

Há 500 anos, o Mundo sofria um *choque de futuro*³¹⁶ (que, naturalmente, é sempre um choque contra o passado e que sobressalta essa evanescência fugaz que é o presente) comparável, mas talvez ainda mais impressionante, com aquele vivenciado hoje pelos mais atentos de entre nós. Esta afirmação corre muitos riscos de anacronismo e salto cronológico, mas talvez seja uma metáfora plástica, apta a uma comparação não desprovida de alguma fecundidade. Porque o passado é sempre um passado para um seu futuro, e a sua compreensão (e mesmo uma “existência” mais que “ontológica”, operativa) só é possível nesses vários futuros, em cada um deles. A autognose de um presente não é senão sociologia ou história contemporânea, e mesmo classicamente esta última teria que esperar algum tempo para a poeira do presente supostamente repousar... Mesmo os originais (portanto novidades, presente puro), para Horácio, deveriam esperar na gaveta nove anos...

Dizíamos *supra* “pelos mais atentos”. E com um propósito. É que para muitos (de algum modo “resíduos” de um tempo já morto, se diria, glosando Pareto³¹⁷) tudo parece prosseguir habitualmente (nesse “viver habitualmente” recomendado pelos ditadores, mas cómodo até para outros) apenas pontuado por uma ou outra surpresa, interpelante da sua vida pessoal, ou um vago eco (via uma mal deglutida frequência dos *media*) do coletivo. Nessa nebulosa e distante (praticamente autista) vivência quotidiana, avulta uma nova ignorância, que foi muito agudamente detetada já:

“(...) mesmo que tenhamos, como agora se diz, as gerações mais qualificadas, estamos cegos quanto ao crescimento da nova ignorância, não só em aliança e em tandem com a antiga, mas assumindo novas formas e efeitos. O facto de haver um modismo tecnológico e se confundir a utilização de *gadgets*, aliás bastante rudimentar, com um novo saber, que implica novas competências, esconde essa regra básica de que as literacias para os usar vêm do sistema escolar a montante e a possibilidade de os usar para uma melhoria social só existe a jusante se acompanhar uma evolução social que não se está a verificar. Mais do que uma evolução, há uma involução”.³¹⁸

³¹⁶ Recordando, desde logo pela homonímia, o livro de Alvin Toffler, *O Choque do Futuro* (trad. port., Lx.: Livros do Brasil, s/d.).

³¹⁷ Vilfredo Pareto, *Traité de Sociologie Générale* (com prefácio de Raymond Aron, Genebra / Paris: Droz, 1968).

³¹⁸ José Pacheco Pereira, *A Ascensão da Nova Ignorância*, in “Público”, 31 de Dezembro de 2016, ed. *online*: <https://www.publico.pt/2016/12/31/sociedade/noticia/a-ascensao-da-nova-ignorancia-1756629> (consultado a 2 de janeiro de 2017).

De entre os vários choques (ou vagas, para lembrar de novo Toffler³¹⁹) do futuro, aquele que se refere à autognose e à mundividência (ou cosmovisão) do homem Europeu (embrião do ocidental, e mesmo de um projeto naturalmente eurocêntrico de Homem Universal – em cuja construção se diz hoje, decerto com exagero etnocêntrico, teve um papel vital uma personagem parece que ainda mal esclarecida e identificada que dá pelo nome de William Shakespeare³²⁰) não é dos mais desprezáveis. E nesse glorioso séc. XVI vão com efeito surgir ao mesmo tempo rasgos de rutura definitiva, de revolução copernicana, e sementes de muitas coisas novas, que teriam significativa e perene posteridade. Que teriam, afinal, promissor futuro. Nem tudo, evidentemente, foram rosas nesse tempo. E quem em Roma passa pelo Campo di Fiori, hoje espaço até acanhado para um mercado, depara com a estátua de um embuçado, ali mesmo sacrificado pelas chamas, depois de oito anos de julgamento inquisitorial, precisamente em fevereiro de 1600: Giordano Bruno. Não se trata apenas de penumbras e contrastes derivados do poder eclesiástico; quem pretenda ver nestes tempos apenas luminosas antecipações de democracia e liberdade comete grave erro: porque há a presença de vários tipos de despotismo civil, como sublinhou, desde logo, o clássico Jacob Burckhardt³²¹. Se as Luzes viriam a ter o seu *chiaroscuro*, essa dualidade também se verificava já no Renascimento. Aliás, pictoricamente, esta técnica é, como se sabe, de origem renascentista³²².

O Momento da Modernidade

Têm sido por demais enfatizados alguns traços característicos da Modernidade que aí em muitos casos e para muitos efeitos se inicia. Recordemos apenas alguns tópicos.

³¹⁹ Alvin Toffler, *A Terceira Vaga* (trad. port., Lx.: Livros do Brasil, s/d.).

³²⁰ Harold Bloom, *Shakespeare, The Invention of the Human* (Nova Iorque: Riverhead Books, 1999). V., recentemente (com carácter ilustrativo de um *topos* cultural), embora no domínio da ficção, e de uma ficção particular, Yves Sente / André Juillard, *Le Testament de William S.*, Paris: Dargaud-Lombard, 2016.

³²¹ Jacob Burckhardt, *The Civilization of the Renaissance in Italy* (trad. port. *A Civilização do Renascimento Italiano*, 2.ª ed., Lx.: Editorial Presença, 1983).

³²² E (acrescente-se a propósito) não deve evidentemente ser apenas vista como a gazuza para etiquetar Rembrandt. Cf. E. H. Gombrich, *The Story of Art* (9.ª ed., Londres: Phaidon, 1995, trad. fr. de J Combe e C. Lauriol, *Histoire de L'Art*, (nova ed. revista e aumentada, Paris: Gallimard, 1997), p. 37.

Antes de mais, pelo seu impacto multidimensional e de *Weltanschauung*, o renovo do olhar sobre o real, que vinha já das grandes polémicas filosófico-teológicas do séc. XIV (ou foram elas eco teórico depurado de ideias e formas de vida que andavam já nos ares dos tempos?). E aí se oporão, desde logo, realismos e nominalismos³²³, com influência em inúmeros setores da vida, desde a atitude cientista (naturalista) até à forma de conceber o Direito (génese da relação jurídica moderna, com o advento do “direito subjetivo”).

Outro aspeto foi a reequação da relação do trabalho manual com o intelectual e a reivindicação do rigor (“ostinato” até) e do caráter “mental” das artes, Belas Artes, tão bem expressa por Miguel Ângelo e por Leonardo Da Vinci. É admirável a agudeza filosófica (universalista) deste último nos seus Cadernos³²⁴, por exemplo, e a humanidade profunda do primeiro nas suas Cartas³²⁵. Se quiséssemos analisar este período pelo lado artístico, haveria que escolher estes dois e ainda Rafael³²⁶. Outra tríade, para outra abordagem do Renascimento.

Solidárias deste novo estatuto das Artes (as artes plásticas sobretudo), não serão também a reivindicação e a afirmação da autonomia e da pluralidade da interpretação, até do texto sagrado comum no Ocidente, a Bíblia? Não terá sido por acaso que O. M. W. Sprague³²⁷ compara a receção literária de Maquiavel e Tomás Moro à de Lutero. E Lutero teria tido, evidentemente, muito mais público e certamente mais impacto no seu tempo. Poderá meditar-se se sem a erupção da Reforma (e em especial a leitura direta do Livro, e a sua interpretação “democrática”, desde logo propiciada pela tradução em vernáculo) muitas outras reformas poderiam ter tido lugar... Porém, longe de todos os movimentos deste tempo confluírem, pelo contrário em grande medida comungaram uns da liberdade e da rutura emprestada por outros, é certo, mas ao mesmo tempo se

³²³ Cf. uma síntese recente in Claude Panaccio (textos reunidos e apresentados por...), *Le nominalisme. Ontologie, langage et connaissance* (Paris: Vrin, 2012).

³²⁴ Leonardo da Vinci, *Cuadernos* (trad. espanhola de Nuria Caminero do original inglês *Leonardo's Notebooks*, H. Anna Suh. Kerkdriel: Librero, 2014).

³²⁵ Michelangelo, *Il Carteggio di...* (org. por Paola Barocchi, Kathleen Loach Bramanti, e Renzo Ristori, Florença: Spes, 1988- 1995, 5 vols.). V. ainda Giovanni Papini, *Vita di Michelangelo nella Vita del suo Tempo* (trad. port. de Fernando Amado, *Vida de Miguel-Ângelo na vida do seu tempo*, Lx.: Livros do Brasil, s.d.); Agostinho da Silva, *Vida de Miguel Ângelo* (reed., Lx.: Ulmeiro, 1989); Martin Gayford, *Michelangelo – His Epic Life* (trad. port. de Donalson Garschagen e Renata Guerra, *Michelangelo – Uma vida épica*, São Paulo: Cosac Naify, 2015).

³²⁶ Sobre Rafael e o seu contexto e pensamento, cf. Paulo Ferreira da Cunha, *O Tímpano das Virtudes. Arte, Ética e Direito* (Coimbra, Almedina, 2004).

³²⁷ O. M. W. Sprague, *Theories of Government in the Renaissance* (in *The Harvard Classics*, vol. LI. Ed. orig. P.F. Collier and Son, 1909-1917, ed. Kindle, Aeterna Press, 2016).

digladiaram: como Erasmo e Lutero acabarão por romper, aí poderemos ver simbolicamente a oposição (não apenas complementaridade) entre Humanismo e Reforma. O que tem ramificações políticas e jurídicas bem interessantes³²⁸.

Não tem sido evidentemente uniforme o veredito historiográfico sobre os grandes reformadores religiosos e é notório que o seu legado juspolítico se revelou profundamente contraditório. É interessante, por exemplo, cotejar uma visão aparentemente mais “tardomedievalista” (anti- ou pré-moderna, de todo o modo) e com elementos teocráticos com uma outra de apoteose da Modernidade no luteranismo³²⁹. E se pensarmos no contraste de Bertrand Russell entre o pensamento medieval e o moderno (que em grande medida será o mais comum), como essencialmente um problema de autoridade da ciência vs. autoridade religiosa³³⁰, a questão parece ficar ainda mais elucidada. Conquanto, evidentemente, não esqueçamos que a *auctoritas* religiosa poderá não ser apenas a de uma denominação, um credo, uma instituição.

Refira-se ainda, no rol destas inovações, a própria afirmação da Ciência em algum desafio ao sistema teológico total(itário), que teve múltiplas reações, tendo sido uma das mais significativas (e glosada abundantemente pela Arte e pela Crítica desde que possível) a de Galileu Galilei.

E finalmente (para encurtar razões, porque a lista de mudanças e sublevações seria grande), como que derivando e dialogando com todas estas revoluções (além das propriamente políticas – e algumas foram severas e originais), estamos perante um *momento*³³¹, ou, se tal não fosse um tanto tautológico, um momento kairológico: do tempo, da política, da filosofia política...

³²⁸ Continua interessante a síntese no manual de L. Cabral de Moncada, *Filosofia do Direito e do Estado*. Vol. 1.º *Parte histórica* (2.ª ed., Coimbra: Coimbra Editora, 1955), pp. 92-118. V. ainda Juan Vallet de Goytisollo, *A Encruzilhada Metodológica Jurídica no Renascimento, a Reforma, a Contra-Reforma* (trad. port. de Fernando Luso Soares Filho, Lx.: Cosmos, 1993).

³²⁹ Cf. L. Cabral de Moncada, *Filosofia do Direito e do Estado*, cit., I, p. 110 ss. e Danilo Castellano, *Martín Lutero. El canto de gallo de la Modernidad* (Madrid et al.: Marcial Pons, 2016).

³³⁰ Bertrand Russell, *A History of Western Philosophy. And Its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day* (3.ª ed., Nova Iorque: Simon and Schuster, 1945) p. 491 ss..

³³¹ Mario Perniola, *Il Momento Egizio nella società e nell'arte* (Génova: Costa & Nolan, 1990, trad. port. de Catia Benedetti, *Enigmas. O Momento Egípcio na Sociedade e na Arte*, Venda Nova: Bertrand, 1994); C. G. Jung, *A América ante o seu mais trágico momento*, in William McGuire / R.F.C. Hull, C. G. Jung: *Entrevistas e Encontros* (trad. port. de Álvaro Cabral, São Paulo: Cultrix, 1982); J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition* (Princeton / Londres: Princeton University Press, 1975); Eloy García, *El Estado Constitucional ante su 'Momento Maquiavélico'* (Madrid: Civitas, 2000); Régis Debray, *Le moment fraternité* (Paris: Gallimard, 2009).

Três Clássicos da Política

É neste *momento* que surgem no horizonte, e é significativo que tal ocorra sensivelmente ao mesmo tempo, três grandes obras que correspondem, cada uma a seu modo, a três grandes famílias formais do pensamento político ocidental (para não irmos mais longe e nos atermos por assim dizer ao escopo e ao estilo que o serve): o *Elogio da Loucura*, de Erasmo de Roterdão³³², escrito em 1509 e editado em 1511; *O Príncipe*, de Nicolau Maquiavel, que será escrito em 1513 e só publicado postumamente em 1532³³³; a *Utopia*, de Tomás Moro³³⁴, com data de 1516. Já mais tardios, mas sem dúvida

³³² Principais obras de Erasmo: *Encomium Morix – Elogio da Loucura* (1509-1511); *De libero arbitrio diatribe sive collatio* (1524); *Dulce bellum inexpertiis* (1515/1517); *Querela pacis* (1517); *De civilitate morum puerilium* (1530). As edições decerto mais correntes: *Dulce bellum inexpertiis/Querela pacis*, trad. port. de A. Guimarães Pinto, *A Guerra e Queixa da Paz*, Lx., Edições 70, 1999; *Elogio da Loucura*, ed. port. com trad., prefácio e notas de Maria Isabel Gonçalves Tomás, Mem Martins, Europa-América, 1973; *De civilitate morum puerilium*, trad. port. de Fernando Guerreiro, *A Civilidade Pueril*, Lx., Estampa, 1978. Sobre o autor, v.g.: Roland H. Bainton, *Erasmo da Cristandade*, Lx., Fundação Calouste Gulbenkian, 1988; Marcel Bataillon, *Erasmo y el Erasmismo*, Barcelona, Crítica, 1983; Léon-E. Halkin, *Erasme parmi nous*, Paris, Fayard, 1987; Johan Huizinga, *Erasme*, Paris, Gallimard, 1965; Stephen Zweig, *Erasmo de Roterdão*, 9.ª ed., trad. port., Porto, Livraria Civilização, 1979. Entre nós, Carlos Leone, *Portugal Extemporâneo. História das Ideias do Discurso Crítico Moderno (Séculos XI-XIX)*, Lx., Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2 vols., 2005, vol. II, pp. 18-31; J. V. de Pina Martins, *Humanismo e Erasmismo na Cultura Portuguesa do Século XVI*, Paris, Fundação Calouste Gulbenkian/Centro Cultural Português, 1973.

³³³ Principais edições modernas que conhecemos: *Œuvres complètes*, ed. de Edmond Barinco, prefácio de Jean Giono, reimp. (Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1986, 1.ª ed. 1952); *Il Principe*, introd. de Piero Melograni (Milão: B. U. R. Rizzoli, 1991); *Il Principe e pagine dei Discorsi e delle Istorie*, org. de Luigi Russo (Florença: Sansoni, 1967); *Il Principe*, com um ensaio de Vittore Branca, reed. (Milão: Arnoldo Mondadori, 2003); *Il Principe*, introd. de Nino Borsellino, seguido de *Dell'arte della guerra*, ed. de Alessandro Capata, 2.ª ed. (Roma: Newton, 2003); *La Mandragola e il Principe*, org. de Gian Mario Anselmi, Elisabetta Menetti e Carlo Varotti (Milão: Bruno Mondadori, 1993); *Opere complete* (Palermo: Fratelli Pedone Lauriel, 1868); *Tutte le opere storiche, politiche e letterarie*, org. de Alessandro Capata, com um ensaio de Nino Borsellino (Milão: Newton, 1998); *Tutte le opere*, org. de Mario Martelli (Florença: Sansoni, 1971); *O Príncipe*, comentado por Napoleão Bonaparte (*sic*), trad. do texto de Fernanda Pinto Rodrigues, trad. dos comentários de M. Antonieta Mendonça (Mem Martins: Europa-América, 1976); *O Príncipe*, trad. port. de Francisco Morais (Coimbra: Atlântida, MCMXXXV); *O Príncipe*, trad., introd. e notas de António d'Elia (São Paulo: Cultrix, 2003); *O Príncipe*, trad. port. de Carlos Eduardo de Soveral (Lx.: Guimarães Editores, 1984); *O Príncipe. Escritos Políticos*, trad. port. de Lívio Xavier (São Paulo: Abril Cultural, 1973); *O Príncipe*, tradução do italiano, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio, Círculo de Leitores/Temas Debates, Lx., 2008 (obra de tradução aliás premiada em 2009). Sobre a receção de Maquiavel entre nós, por todos, Martim de Albuquerque, *Maquiavel e Portugal* (Lx.: Alethêia, 2008).

³³⁴ Obras de Moro e a si atribuídas: *History of King Richard III* (1513); *De optimo reipublicæ statu, deque noua insula Vtopia* (1516); *The Four Last Things* (1522); *Dialogue Against Tyndale* (1528); *Dialogue of Comfort in Tribulation* (1534). Algumas edições: *De optimo reip. statu, deque noua insula Vtopia...*, ed. de Bâle, 1518, fac-simile in André Prévost, *L'Utopie de Thomas More*, Paris, Nouvelles Editions Mame, 1978; *Un Hombre Solo. Cartas desde la Torre*, trad. cast., introd. e

também fundadores de um género que viria a ter fecunda posteridade³³⁵, são os *Ensaios* de Miguel de Montaigne, que começaram a ser escritos em 1572, e editados (com sucessivas versões e aditamentos) entre 1580 e 1590 (esta última já uma edição pós-tuma). Embora a dimensão política dos *Ensaios* seja consideravelmente menor...na variedade de temas que o novo tipo de escrita abrange. É sobretudo no plano do ceticismo moral que, em traços largos, poderemos colocar esta última obra³³⁶. Evidentemente com implicações jurídico-políticas, mas mais laterais relativamente à centralidade mais ética.

A referida tríade é muito significativa do pensamento político da época em causa, e anuncia ventos de Modernidade que ainda se não calaram, apesar dos arautos de uma pós-modernidade que a houvesse superado, ou mesmo esquecido e enterrado, se não mesmo refutado. Contrariamente às ideias que foram sendo desenvolvidas a partir

notas de Alvaro de Silva, Madrid, Rialp, 1988; *Utopia*, trad. port. de José Marinho, Lx., Guimarães Editores, 1972. Sobre Moro: Peter Ackroyd, *The Life of Thomas More*, 1998, trad. de Mário Correia, *A Vida de Tomás More/Thomas More. Biografia*, Lx., Bertrand, 2003; Russell Ames, *Citizen Thomas More and His Utopia*, Princeton, N. I., 1949; R. W. Chambers, *Thomas More*, nova ed., Brighton, The Harvester Press, 1981; G. R. Elton, "Thomas More, Councillor", in *Studies in Tudor and Stuart Politics and Government*, 2 vols., Cambridge, Cambridge University Press, 1974, I; Raymond Hercourt, *L'Utopie de Thomas Morus*, Univ. Poitiers, Poitiers, Soc. Fr. D'Imprimerie et de Lib., 1919; Sanford Kessler, "Religious freedom in Thomas More's *Utopia*", in *The Review of Politics. Notre Dame*, Primavera de 2002, vol. 64, n.º 2, pp. 207 ss. – <<http://www.geocities.com/yskretz/morekessler.html>>; G. M. Logan, *The meaning of More's Utopia*, Princeton, Princeton University Press, 1983; José V. de Pina Martins, *A "Utopia" de Thomas More como Texto de Humanismo*, separata especial do t. XXI, Lx., 1980, das *Memórias da Academia das Ciências de Lisboa – Classe de Letras*, pp. 7-48; Idem, *L'Utopie de Thomas More au Portugal (XVI^e et début du XVII^e siècle)*, in *Arquivos do Centro Cultural Português*, Paris, Fundação Calouste Gulbenkian, 1982, vol. XVII, pp. 453 ss.; Louis L. Martz, *Thomas More. The Search for the Inner Man*, New Haven e Londres, Yale University Press, 1990; Richard Marius, *Thomas More*, Nova Iorque, Knopf, 1984; Idem, *Utopia as Mirror for a Life and Times*: <<http://www.shu.ac.uk/emls/iemls/conf/texts/marius.html>>; Fernando de Mello Moser, "La très ancienne renommée de More au Portugal", in *Arquivos do Centro Cultural Português*, Paris, Fundação Calouste Gulbenkian, 1982, vol. XVII, pp. 447 ss.; Idem, *Tomás More e os Caminhos da Perfeição Humana*, Lx., Vega, 1982; André Prévost, *L'Utopie de Thomas More*, Paris, Nouvelles Éditions Mame, 1978; Luísa Couto Soares, "A *Utopia* de Tomás More é uma utopia?", in *O Sagrado e O Profano. Homenagem a J. S. da Silva Dias. Revista de História das Ideias*, Coimbra, Instituto de História das Ideias, FLUC, n.º 8, 1986, I; Luigi Lombardi Vallauri, "Communisme matérialiste, communisme spiritualiste, communisme concentrationnaire", in *Archives de Philosophie du Droit*, Paris, XVIII, 1973, pp. 181 ss..

³³⁵ De entre inumeráveis, v. o clássico ensaio de Pierre Villey, *Montaigne devant la postérité* (Paris: Boivin, Paris, 1935) e demais obras deste autor, que fez aliás tese de doutoramento sobre o autor dos *Ensaios*. Mais recentemente, v.g., o volume coletivo *Montaigne* (Paris: Le Magazine Littéraire), 2013; Antoine Compagnon, *Un été avec Montaigne* (s.l.: Équateurs / France Inter, 2013).

³³⁶ Parece sintomático que assim surja integrado Montaigne e os seus *Ensaios* no volume monográfico de "Le Point. Références", selecionando os "textos fundamentais" sobre *Le Bien et le Mal*: Emiliano Ferrari, Michel Montaigne, *XVI^e siècle. La puissance de la coutume*, ("Le Point. Références", Paris, n.º 67, dezembro 2016-janeiro 2017) pp. 86-87.

de Lyotard³³⁷ (e algumas bem para além do que cremos ter sido a sua intenção) acompanhamos contudo Vattimo³³⁸ e sobretudo Habermas³³⁹ e autores menos conhecidos, como Bonsiepe³⁴⁰ e Jameson³⁴¹ na afirmação de que há ainda valor na Modernidade e mesmo no Iluminismo em especial. Sem prejuízo, como deveria ao que pensamos ser evidente, as positivas aporções ulteriores.

Regressemos aos livros. Quase se poderia pensar num plano escatológico (e soteriológico) que começa do diagnóstico para as duas fases de uma terapêutica: o encontrar um líder político capaz (no caso, de unificar a Itália) e a construção de uma sociedade perfeita ou ideal (embora a *Utopia* de More também tenha uma primeira parte crítica da sociedade inglesa de então). O ritmo das publicações segue esse curso: da verificação da loucura positivada, real, concreta, para os projetos: de um homem forte com um desígnio (posto que *O Príncipe* tenha muito mais coisas, e possa ser visto precisamente, também, como uma advertência contra esses providencialismos), de uma sociedade justa. Como, aliás, tinha sido já questão (mas noutro tempo e noutra clave) com a *República*, de Platão.

O primeiro livro a ser editado, *O Elogio da Loucura*, corresponde simbolicamente ao discurso político crítico (*hoc sensu*: ainda sem a carga que a expressão viria a ganhar, quer em Kant, quer no marxismo e no “pós-marxismo”, quer, mais ainda, na moda “criticista” “pós-moderna” de sucessivas críticas ditas “da razão” e adjetivadas: sensível, cínica, etc.) e, no caso, satírico e até sarcástico, que tem uma leveza e uma eficácia muito mais agudas que os pesados textos mais analíticos que ulteriormente procurariam desempenhar idêntica função social.

Destes três autores que consideramos serem a tríade fundante da Modernidade política pensante (descontando assim os que têm esse papel, mas do lado da Reforma religiosa, onde sobressairiam dois grandes pensadores também políticos, Lutero e Calvino), é Erasmo o mais especificamente “humanista” *stricto sensu*, dele se extraindo, no

³³⁷ Jean-François Lyotard, *La Condition postmoderne: rapport sur le savoir* (Paris: Minuit, 1979).

³³⁸ Gianni Vattimo, *La Fine della Modernità*, Garzanti ed., 1985, trad. port. de Eduardo Brandão, *O Fim da Modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna* (São Paulo: Martins Fontes, 1996), p. 193 (nota 13 da Introdução), *et passim*...

³³⁹ Cf. *Idem, ibidem*.

³⁴⁰ Gui Bonsiepe, “Design e Democracia”, in *Design, Cultura e Sociedade* (São Paulo: Blucher, 2011), p. 20 ss.

³⁴¹ Fredric Jameson, Prefácio a *The Postmodern Condition: Report on Knowledge* (Minneapolis: The University of Minnesota Press, 1984, p. XXIII, ed. orig. 1979), *apud* Bonsiepe, *Op. Cit.*, p. 20, n. 4.

plano positivo, além da dimensão satírica, sobretudo contributos nas questões da Guerra.

O segundo livro deste conjunto a ser escrito, *O Príncipe*, assume a forma de um tratado político (não um diálogo, um espelho de príncipes, uma hagiografia, etc.), depurado, antes de mais, de considerações morais e religiosas³⁴², uma espécie de “política pura” (como mais tarde, sem êxito, é certo, Hans Kelsen visará um direito purificado³⁴³).

Tendo sido apresentada pouco depois da sua aparição como um manual da anti-moralidade política, criticado até nos palcos por Shakespeare (outro autor de que se celebra centenário recentemente), esta obra-prima de Maquiavel tem sido também encarada como realista e não normativa em sentido ético puro. O Secretário florentino queria a unificação de Itália tendo os olhos postos na antiga grandeza de Roma (estamos no período a que depois se irá chamar Renascimento), e essa unidade, só seria possível sob a mão forte de um Príncipe que não recuasse perante escrúpulos. Da leitura da demais obra de Maquiavel (e existe hoje toda uma corrente nesse sentido: os neorepublicanos, e alguns republicanos *tout court*) se deduz com alguma facilidade (embora nunca sem polémica, é da *natura rerum*) que seria republicano e não um pérfido intriguista, um cortesão.

Finalmente, o terceiro livro, *A Utopia*, representa a apoteose de um género (ou subgénero, importa aqui pouco a qualificação literária³⁴⁴) literário (mas obviamente também político – e até em alguma medida jurídico, e especialmente constitucional³⁴⁵). Porém, agora, antes de mais, ganha *nome*. O qual seria a designação futura do *quid*, e ainda hoje o é.

A *Utopia*, como obra completa, comporta como é sabido duas partes. A primeira, é uma crítica direta ao sistema político e jurídico do país em que o autor seria Chanceler. Na segunda, somos guiados pelo relato do marinheiro português Rafael Hitlodeu rumo a uma ilha em que estaria instaurada uma ordem civilizada e feliz.

Se o juízo sobre Erasmo apenas terá algo sido afetado com alguma tibieza na discussão da Reforma, como parece apontar Stephan Zweig, ficando intocada a sua

³⁴² Cf., v.g., Umberto Cerroni, *Il Pensiero Politico Italiano* (Roma: Newton, 1995), p. 35.

³⁴³ Hans Kelsen, *Reine Rechtslehre*, trad. port. e prefácio de João Baptista Machado, *Teoria Pura do Direito* (4.ª ed. port., Coimbra, Arménio Amado, 1976).

³⁴⁴ Na perspetiva literária, em especial, Raymond Trousson, *Voyages aux Pays de nulle part. Histoire littéraire de la pensée utopique* (2.ª ed., Bruxelas: Editions de l'Université de Bruxelles, 1979).

³⁴⁵ Paulo Ferreira da Cunha, *Constituição, Direito e Utopia, Do Jurídico-Constitucional nas Utopias Políticas* (Coimbra: Faculdade de Direito de Coimbra, Studia Iuridica, Coimbra Editora, 1996).

fama de humanista e de autor de uma obra de retumbante eficácia crítica, com os dois protagonistas que escolhemos (sem pretensões de esgotar o tema, a que nos dedicamos já várias vezes), vai ocorrer um fenómeno curioso, dir-se-ia simétrico.

Como aflorámos já, Maquiavel começa por ter fama "maquiavélica", logo praticamente sua contemporânea, mas nos tempos mais recentes tem sido justamente reabilitado, o que, no caso, significa recolocado no seu verdadeiro significado e intenção, especialmente pelo neorrepblicanismo e afins³⁴⁶. Ou seja, vai da má fama à boa fama. E até ótima fama, em certos círculos, porquanto em alguns casos se procura repensar a História e talvez até ver republicanismo (com esta raiz) onde anteriormente se via liberalismo. Por exemplo, na história constitucional e política dos EUA.

Em contrapartida, Tomás Moro foi cedo canonizado, e canonizado de diversas formas. Não apenas pela Igreja Católica Apostólica Romana, *proprio sensu*, como teria uma consagração de algum modo paralela na antiga URSS, com direito a estátua em Moscovo. Não era muito comum esta dupla legitimação. Embora algumas passagens sobre a propriedade e as riquezas e os poderes e os poderosos na Utopia façam compreender perfeitamente algumas leituras. E, evidentemente, o seu intransigente e muito corajoso papel enfrentando o Rei e o Parlamento (e colocando os pontos nos "ii" quanto aos respetivos poderes, quanto a coisas temporais e espirituais), o que literalmente pagaria com a cabeça, haja podido elevá-lo ao altar. A questão é que, em tempos mais recentes se terá compreendido como na Utopia os irreligiosos não tinham os direitos dos demais. E uma nova versão sobre o durante tanto tempo quase consensual Tomás Moro foi ganhando corpo.

Sobretudo sublinhando o seu pendor ferozmente antirreformista (chamou coisas indizíveis a Lutero, participou em quase todos os processos religiosos do seu tempo, como uma espécie de *amicus curiae*, dir-se-ia). Hoje há pelo menos duas versões sobre Moro, o que não pode deixar de lançar nova luz sobre a sua obra, realmente muito uniformizadora. E aliás tal marca está impressa a fogo no respetivo género literário. Eutopias ou distopias, obras para serem vistas como uma coisa ou outra, acabam por ter, aos nossos olhos mais conviventes de hoje (no nível de civilização a que conseguiram alguns chegar), sempre mais ou menos esse traço afinal distópico. Assinalável em regularidade, geometrismo, uniformidade, insularidade até (para evitar contaminação).

³⁴⁶ Cf. Paulo Ferreira da Cunha, *Para uma Ética Republicana* (Lx.: Coisas de Ler, 2010) e bibliografia aí referida.

Claro que se nos afigura que o desabrochar de cada um dos três géneros ou subgéneros ocorrerá em distintos momentos ulteriores. Mas como não temos o omnisciente conhecimento ucrónico (e neste caso de algum modo de um ucronismo sincrónico: vendo tudo ao mesmo tempo, passado, presente e futuro) a partir de uma suposta consumação dos séculos, quem poderá dizer qual século ou qual tempo será o mais crítico, ou o mais teórico (ou prático, por paradoxo, para quem opuser teoria a prática: *O Príncipe* seria, para alguns, uma teoria do poder, e para outros – o que não é incompatível – um manual, e mesmo para certos dos seus críticos um manual do *gangster*), ou o mais utópico?

Utopia e Utopismo (ou Princípio Esperança)

Concentremo-nos na clave utópica. Quanto se escreveu e está a escrever nos tempos que passam sobre a matéria! Em alguns casos, infelizmente, começando tudo desde o princípio, sem se ter em atenção os sucessivos “estados da arte”, como se se pudesse, nestas coisas, prescindir do arsenal do passado...

Muito já foi dito sobre o assunto. Há coisas que não valerá a pena recordar, e outras que, precisamente, é necessário lembrar, e dar o seu a seu dono da autoria. Seja como for, para além do pormenor de cada “romance do Estado”³⁴⁷, como já se chamou à utopia, para além da sua comparação e contextualização mais ou menos literária ou histórica, não têm sido superabundantes nem a nosso ver contraditórios ou insanavelmente incompatíveis os estudos de teorização da utopia.

Cremos com Mucchieli que a utopia é o mito da cidade ideal³⁴⁸, que é um género ou subgénero literário (como se pode densificar pelas obras de Raymond Trousson, desde logo), mas que é, afinal uma forma de Constituição sem a rigidez do articulado codificatório. Na ponte com o mito político, reputamos essenciais os contributos de Vilfredo Pareto³⁴⁹, André Reszler³⁵⁰ e de Raoul Girardet³⁵¹. Muito significativo também se nos afigura o contributo do Princípio Esperança, de Bloch³⁵². E daí retiramos a dicoto-

³⁴⁷ Pierre-François Moreau, *Le Récit Utopique. Droit naturel et roman de l'Etat* (Paris: P.U.F., 1982).

³⁴⁸ Roger Mucchielli, *Le Mythe de la cité idéale* (Brionne: Gérard Monfort, 1960, reimp. Paris: P.U.F., 1980).

³⁴⁹ Vilfredo Pareto, *Mythes et Idéologies*, textos reunidos por G. Busino (Genebra: Droz, 1966).

³⁵⁰ André Reszler, *Mythes politiques modernes* (Paris: PUF, 1981).

³⁵¹ Raoul Girardet, *Mythes et Mythologies Politiques* (Paris: Seuil, 1986).

³⁵² Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* (Francoforte-sobre-o-Meno: Suhrkamp, 1959).

mia, a nosso ver fundamental e particularmente esclarecedora de muitos mal entendidos, entre utopia (o mito da cidade ideal ou a própria cidade em si), e utopismo (o princípio esperança, o vetor mítico de superação e de luta pela justiça...).

A confusão entre o sopro de renovação do utopismo e o projeto, sempre mais ou menos uniformizador e geométrico, da utopia é a mesma que engloba as esquerdas todas num único bloco monolítico (agora anda a moda de as associar ao estalinismo, puro e simples), ou de assimilar todas as direitas, em Portugal, ao Salazarismo. Como alguém minimamente culto considera mais que óbvio, há direitas de vários matizes (desde os neoliberais aos conservadores, dos “sociais democratas de direita” aos nazis). Uns se encantam com os cantos de sereia do TINA (*There is no alternative*), e outros acreditam que não há inevitabilidades políticas. Quanto às esquerdas, a variedade é também muito grande: apesar de Karl Marx ter recusado escrever “as ementas para as tasquinhas do futuro”, parece haver quem tenha perspectivas muito claras sobre os detalhes dos “amanhãs que cantam”, enquanto outros procuram, por tentativas, e procurando aprender com os erros (ou a História) os caminhos sinuosos do futuro (um futuro mais humanista), a partir de hipóteses autónomas e superadoras. As ditas “terceiras vias”, parecendo mais haver optado pelas veredas do *slogan* TINA, descaracterizaram-se.

É sem dúvida sedutor procurar interlocutores e homólogos, precursores e até herdeiros hodiernos para o legado utópico do séc. XVI. Este tipo de saltos mentais cronológicos é contudo arriscado, correndo precisamente o risco da imprecisão, do cronocentrismo (vício, no domínio do tempo, equivalente ao etnocentrismo, este espaço-cultural: a mania de sobrevalorizar o presente, o seu próprio tempo).

Diálogos sobre Projetos Sociais

Há vários diálogos possíveis sobre projetos sociais. E certamente aí abunda, com referência à inspiração deste período, o pensamento utópico e utopista.

Uma das propostas mais recentes é o paralelo da utopia com os *Critical Legal Studies*, proposto por Philippe Oliveira de Almeida³⁵³. Confessamos nos ter surpreendido, intrigado, desafiado a uma madura ponderação. Tanto mais que fomos leitor assíduo (e assinante até) de várias revistas do movimento, nos seus tempos áureos, e jamais nos havia ocorrido um tal paralelo. Tanto mais ainda que um dos critérios de leitura de *Crítica*

³⁵³ Philippe Oliveira de Almeida, *Crítica da Razão Antiutópica* (Tese de doutoramento, Belo Horizonte: Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, 2016).

da *Razão Antiutópica* (título curioso, em que como na álgebra, duas negativas equivalem a uma positiva: e por isso nos interrogamos por que não uma *Defesa, Apologia, Resgate... da Razão Utópica?*) é, algo surpreendentemente também, a dimensão da “Pósmodernidade”, e por outro lado se nos afigura que se tende a fazer, na obra, alguma representação metonímica da “esquerda” por aquela corrente.

Vemos nisso algumas dificuldades.

Primeiro, porque, como Gui Bonsiepe recorda, nomeadamente citando Fredric Jameson, em prefácio à edição da Universidade de Minnesota da *Condição Pósmoderna* de Lyotard, “As grandes narrativas (pessoalmente diríamos ‘metanarrativas’) são aquelas que querem sugerir, ou fazer acreditar, que é possível uma alternativa, algo radicalmente diferente além do capitalismo”³⁵⁴. E aqui se invertem os termos do problema. Na verdade, começa a haver quem já não acredite na bondade desencantada e niilista (não no sentido nietzscheano, evidentemente, mas no mais comum) do pós-modernismo (das correntes pósmodernas, dos seus pensadores), que começa a aparecer objetivamente pelo menos aliada de ideias neoliberais. E assim, a utopia não seria apanágio dos *Crits*, sendo de questionar se eles serão pós-modernos ou não. De qualquer forma, a Modernidade, e em especial o Iluminismo, superabundam em Utopia, como é bem sabido e pacífico.

Em segundo lugar, o que parece mais próximo dos *Critical Legal Studies* não será tanto o rigor geométrico e ordenadíssimo da utopia, nem sequer mesmo um coerente e articulado projeto de utopismo, mas uma outra corrente, com a qual ressalta afinidade, igualmente com importante raiz moderna e renascentista: o pensamento crítico satírico. O facto de ele ser simbolizado pelo estilo sarcástico, corrosivo até, do *Elogio da Loucura* de Erasmo não significa que a sua posteridade se encontre irremediavelmente vinculada a esse mesmo estilo em concreto.

Confessamos não saber se haverá mesmo uma “razão” antiutópica.

Há entretanto um estilo, talvez uma certa moda, de batizar obras que se pretendem como iconoclastas (e algumas o são) como “críticas da razão”³⁵⁵, obviamente como intertextualidade e longínqua inspiração (sobretudo verbal) no prestígio das duas primeiras críticas kantianas.

³⁵⁴ Fredric Jameson, *Op. Loc. Cit.*

³⁵⁵ Apenas dois exemplos: num registo mais clássico, Rossini Corrêa, *Crítica da Razão Legal* (2.^a ed., Rio de Janeiro: América Jurídica, 2004), e mais iconoclasta: Peter Sloterdijk, *Crítica da Razão Cínica* (trad. port. 2.^a ed., São Paulo: Estação Liberdade, 2012).

O que mais importa, porém, será observar que, realmente, e Barbara Goodwin³⁵⁶ ressaltá-lo de forma muito aguda, há um combate neoliberal (e do pensamento único e politicamente correto nessa clave) de cunho marcadamente anti-utópico. Mas, mais que este (que seria comum a todos os que enfatizam a vertente menos pluralista e democrática das utopias, a qual a nosso ver é distópica: quem gostaria mesmo de viver na cinzenta cidade de Sir (ou São) Tomás Moro?), uma verdadeira ofensiva ontológica e escatológica anti-princípio esperança, anti- qualquer superação do dado, qualquer sonho. É o famoso axioma TINA – “there is no alternative”.

Ora, como muito facilmente se compreende, são realmente coisas muito diferentes a crítica de uma sociedade totalitária, ou autoritária, geométrica, puramente racionalista, excessivamente espartana (como podem ser algumas utopias – distópicas) e a crítica demolidora de qualquer ideia renovadora, reformista ou revolucionária, a pura melopeia do conformismo social e político. Neste último caso, não é apenas a crítica da eutopia como a própria crítica do princípio esperança em geral que se visa.

Importa apartar dos conceitos que são diferentes.

O “frentismo” e as associações de movimentos e ideias normalmente são perigosos. É certo que em política tudo se pode aliar e desaliar de tudo (veja-se, a título de simples ilustração, e outras haveria, o nacional bolchevismo, que em certas versões aliará Hegel, Lenine, Mussolini e Julius Evola). Mas conseguir efetivamente casar ideologias e saltar analogicamente pelos tempos é muito complexo. Quem será hoje guelfo ou gibelino? Foram questões que se colocaram ainda no século XIX e os séculos XX e XXI não lhes foram imunes. Roland Barthes ainda dialoga sobre essa questão com Michelet:

“Michelet opunha o espírito guelfo (mania da lei, do código, da ideia, do mundo dos legisladores, dos escribas, dos jesuítas, dos jacobinos, eu acrescentaria dos militantes) ao espírito gibelino, oriundo de uma atenção pelo corpo, dos laços de sangue, ligado à devoção do homem pelo homem, segundo o pacto feudal. Eu me sinto mais gibelino que guelfo”³⁵⁷.

Estamos perante grandes temas de necessária discussão, em que se mesclam também (nem sempre de forma clara) o político e o cientista (lembramos sempre Max

³⁵⁶ Barbara Goodwin, *Utopia defended against liberals*, in “Political Studies” (Oxford: Clarendon Press, 1980). V. ainda Idem, *Social Science and Utopia* (Sussex: The Harvester Press, 1978).

³⁵⁷ Roland Barthes, *Le bruissement de la langue* (Paris: Seuil, 1984), p. 396, *apud* Louis-Jean Calvet, *Roland Barthes, uma biografia*, trad. de Maria Ângela Villela da Costa (São Paulo: Siciliano, 1993), p. 158.

Weber³⁵⁸), mas em que as paixões e as rápidas assimilações ideológicas deveriam sempre ceder a uma rigorosa, cética e distanciada análise.

Nem sempre as utopias estão do lado “do bem” (o que, aliás, é um reducionismo que teria muito que se lhe dissesse) – por isso também é que existe a possibilidade da sua classificação como “distopias”. Nem sempre elas estão do lado do Direito – não poucas de entre elas partem de um empedernido preconceito (ou será uma enorme sabedoria? Certamente as opiniões se dividem) antijurídico que as leva a acabar com os advogados (isso é patente até numa inovadora utopia recente e iconoclasta, até do ponto de vista da construção e estilo da ficção: a *Québecie*³⁵⁹). É contudo mais raro que se acabe pura e simplesmente com os juízes. Com juízes togados, juristas, mais fácil acabar com eles, claro. E não poucas narrativas utópicas mantêm o que para alguns seria a quintessência da dominação – o mercado. Aliás, os tempos maniqueístas para que hoje parece se estar a tender, perigosamente, parece em muitos casos esquecerem que não há apenas mercado (pressupondo-se obviamente que é livre) e não mercado (livre). Existem, isso sim, muitas formas de liberdade de mercado, e de menor (e mesmo relativamente escassa) liberdade de mercado. E o mesmo se diria da propriedade, que não parece ter-se dividido nunca, da Modernidade para cá, em privada e pública. Havendo variantes de propriedade comunitária, social, cooperativa e pessoal, que não são nem propriedade coletivista nem propriedade estritamente privada³⁶⁰. E obviamente uma coisa é propriedade (e mercado) de bens correntes, e até de bagatelas materiais, e outra a de meios de produção vultuosos e alguns estratégicos e quase se diria (ou se diria mesmo) de soberania nacional.

Quer na questão da propriedade quer na do mercado, que andam de braço dado, talvez seja útil recordar uma outra evidência: parece existir, a nosso ver, largamente consensual (embora obviamente, por definição nunca pudesse ser unânime), uma outra solução, uma vera “terceira via” (embora esta expressão tenha ganho singulares e negativas conotações sobretudo nos últimos anos): algo a que se poderá quiçá ainda chamar economia mista, mas que tem sobretudo expressão na “economia social de mercado”, e que é solidária de um conceito de índole não já económica, mas juspolítica – o Estado Social³⁶¹.

³⁵⁸ Max Weber, *O Político e o Cientista*, 2.ª ed. port. com introdução de Herbert Marcuse e trad. de Carlos Grifo (Lx.: Presença, 1973).

³⁵⁹ Francine Lachance, *La Québecie* (Zurique: Éditions du Grand Midi, 1990).

³⁶⁰ Inspirador nesta matéria é sempre Orlando de Carvalho, *Direito das Coisas - Do Direito das Coisas em Geral* (Coimbra: Almedina, 2012).

³⁶¹ Cf., por todos, o já clássico livro de Paulo Bonavides, *Do Estado Liberal ao Estado Social* (7.ª ed., 2.ª tiragem, São Paulo: Malheiros Editores, 2004).

Ora o Estado Social é uma grande utopia realizada, pois viveu de boa saúde (com as naturais pequenas crises do sistema geral) na Europa até às crises em cadeia provocadas pela ganância dos fervorosos adeptos da “teologia do mercado” desregulado e sem peias.

Os bons exemplos apontados remetem-nos para uma pluralidade de modelos institucionais, económicos e sociais nas utopias, e, portanto, é possível (e naturalíssimo) associá-las ideologicamente à esquerda como à direita, de acordo com critérios que sempre acabarão mais ou menos por resultar em espectro vasto. Assim, associar as utopias e uma “razão utópica” especificamente mais a esta ou àquela corrente política parece-nos ser audacioso e sujeito a refutação não difícil.

Há um grande perigo que espreita os académicos que pretendam emitir opiniões sobre temas muito atuais, muito vastos, realidades muito plurais, e muito atreitas a predileções ideológicas. Isso não significa que se devem pôr de parte quaisquer estudos menos tecnicistas, que evoquem a questão ideológica, política, confessional, filosófica, etc. De forma alguma. O que implica é que se faça uma inteligente separação entre o que é razoavelmente aceite como comum e objetivo (*tant bien que mal*), e o que é, realmente, polémico, e mesmo duvidoso do ponto de vista simplesmente factual (incluindo obviamente nos factos os factos do mundo do espírito).

São muitos bem-vindos os estudos, que estão já a desmultiplicar-se, nestes tempos de comemoração (mais ou menos tardia, mais ou menos antecipada, mais ou menos coincidente com aniversários seculares de eventos) sobre as relações entre as três grandes famílias da filosofia política (renascentista e ainda atual). Portugueses e Brasileiros, e lusófonos em geral parece terem um habitual bom hábito de estudar o que é estrangeiro, e um hábito decerto menos bom de esquecer muito rapidamente o que de valioso fizeram, e é legado universal.

Não podemos olvidar (não só teoricamente, mas ativamente, consequentemente na cena cultural) que os tempos de Shakespeare (falecido em 23 de abril de 1616) são os de Cervantes (falecido a 22 de abril de 1616), espanhol, nosso vizinho, e mesmo Camões (que morre “com a Pátria”, no mesmo ano da União com Espanha, em 1580 – não tão distante lhes é) poderiam dar-nos importantes lições sobre o Homem e o intelectual dessa Modernidade³⁶². E note-se que o diálogo possível do *Quixote* com a *Utopia* e com o *Elogio* (mas não sem atinências com o *Príncipe*) é tão grande, que se lhe atribui erroneamente a seguinte frase, que o Cavaleiro da Triste Figura desventuradamente

³⁶² Eugenio Garin (dir.), *L'Uomo del Rinascimento* (Roma/Bari: Laterza, 1988, trad. port. de Maria Jorge Vilar de Figueiredo, *O Homem Renascentista*, Lx.: Presença, 1991).

nunca proferiu: "*cambiar el mundo, amigo Sancho, que no es locura ni utopía, sino justicia*"³⁶³.

Um clássico artigo de João Medina logo no seu título proclama não haver utopias portuguesas³⁶⁴ (e na verdade escasseiam). Uma primeira resposta a esse enigma tê-las eventualmente dado Agostinho da Silva: é que em terras de Língua Portuguesa a utopia não pode ser totalitária, ilha triste em que todos vestem de igual, e igualitarismos e uniformizações (não Igualdade, que é coisa bem maior e diferente) semelhantes. O utopismo nosso pareceria ser antes o de um certo esoterismo camoniano, que se desvela em metáfora n'Os *Lusíadas*³⁶⁵.

Não nos esqueçamos, contudo que, além da dimensão utópica, há ainda, desde logo, e antes de mais, a ideológica, e que, ao contrário do que se poderá inferir de Karl Manheim³⁶⁶, nem sempre a ideologia está do lado do *establishment*, do poder nem a utopia representará sempre uma oposição ou contrapoder. Quem nos diz que uma utopia não pode ser um instrumento fortemente ideológico (em certo sentido, qual delas não o será?), e uma ideologia ter elementos utópicos (veja-se o chamado "socialismo utópico", em que contudo a expressão "utopia" surge com o sentido de "romantismo" ou "quimera"³⁶⁷). O conjunto de alternativas de conceção social alarga-se e complexifica-se, pois. Mas esse será um legado não tanto renascentista, mas mais iluminista e do que viria a seguir...

³⁶³ Sobre o carácter apócrifo desta "citação" há muitas fontes na Internet. Por exemplo: *La cita falsa del 'Quijote' que te ha llegado por WhatsApp*, in http://verne.elpais.com/verne/2016/05/06/articulo/1462545596_230212.html (consultado em 6 de janeiro de 2016).

³⁶⁴ João Medina, "Não há Utopias Portuguesas", *Revista de História das Ideias* (vol. II FALTA O ANO DE PUBLICAÇÃO) pp.163 ss.

³⁶⁵ Cf., v.g., António Telmo, *Desembarque dos maniqueus na Ilha de Camões* (Lx.: Guimarães Editores, 1982).

³⁶⁶ Karl Manheim, *Ideologia e Utopia* (4.^a ed. bras, Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1986; ed. original alemã: *Ideologie und Utopie*, Bona, 1930).

³⁶⁷ Pode mesmo haver pontes importantes a fazer (*mutatis mutandis*) entre Romantismo e Utopia e Utopismo. Atente-se nesta passagem de dois autores de uma nova antologia romântica a meio do século passado: "O artista romântico está na vanguarda da sensibilidade humana: deixa o mundo mais rico do que o encontrara... O romantismo é o espírito que levanta voo: é a centelha do Criador, que um dia jorrará como um clarão dos olhos cansados para ver o Paraíso que Deus quis criar" – Stefan Schimanski e Henry Treece, *A new Romantic Anthology* (Londres: Grey Walls Press, 1949), *apud* Henri Peyser, *Qu'est-ce que le romantisme?* (Paris: PUF, 1971), trad. port. de José Sampaio Marinho, *Introdução ao Romantismo* (3.^a ed., Mem Martins: Europa-América, 1995), p. 267.