

Paulo Ferreira da Cunha

O essencial sobre

FILOSOFIA POLÍTICA
MODERNA

IMPRESA NACIONAL-CASA DA MOEDA

Paulo Ferreira da Cunha

O essencial sobre

FILOSOFIA POLÍTICA
MODERNA

IMPRESA NACIONAL-CASA DA MOEDA

INTRODUÇÃO

Os tempos de que se cura no presente volume são, antes de mais, de Renascimento: ou seja, de renovação, de ressurgimento do clássico e de construção do moderno com apelo e/ou sob pretexto de retorno à antiguidade greco-romana. Mas prolonga-se até ao momento da original perfeição teórica do Estado Moderno, categoria política indissociável da Modernidade.

Começamos com Nicolau Maquiavel (1469-1527), que rompe com os paradigmas e a retórica medievais, para talhar uma perspectiva política não idealista, mas realista, baseada no poder tal qual se apresenta a nossos olhos. A par desta inovação epistemológica, trata-se, para o Florentino, do assentar das bases do Estado moderno: desde logo com a ética maquiavélica, mas continuando em todo o período, mesmo apesar das inúmeras críticas de que vai sendo alvo, e que se prolongam até nós.

Entretanto, o Renascimento é também Humanismo — de *Homem medida de todas as coisas*, logo, de cultura e também de crise e crítica. E Renascimento é também tempo de Reforma, a qual assume as vestes de projecto de

mudança social e de utopia em Tomás Moro (1478-1535), o qual, aliás, vivendo como pensava, por tal pagaria com a própria vida. E já se reveste da máscara da paródia e do projecto pacifista e educativo-religioso em Erasmo de Roterdão (c. 1469-1536). A Reforma é, na verdade, uma outra face do humanismo: aplicando à religião a mesma crítica social e livre arbítrio de investigação que outros usariam para as matérias laicas. Se com Martinho Lutero (1483-1546) temos sobretudo a demolição crítica do edifício eclesiástico católico romano da época, com João Calvino (1509-1564) vai já manifestar-se a deriva do tempo, a aspiração ao Estado, e a um Estado pelo menos autoritário.

O Estado — «obra de arte» renascentista — prosseguiria na sua marcha teórica com a soberania de Jean Bodin (1529/1530-1596/1597), que Tomás Hobbes (1588-1679) agigantaria no *Leviatã*.

Tempos, pois, ambíguos: de grandes aspirações à autonomia e à liberdade do Homem, a par de enormes passos no sentido do seu controlo por poderes cada vez mais absolutos.

Simbolicamente este livro não terá «Conclusão», pois inconclusa se encontra ainda a Modernidade, prolongando-se na Contemporaneidade — quer a primeira, liberal, quer a nossa. Vivemos, pois, ainda, a Modernidade, ou avatares seus. E por muito que tenhamos aspirado a uma pós-modernidade, continuamos apenas «tardo-modernos».

MAQUIAVEL

(Florença, 3 ou 4-V-1469-22-VI-1527)

Maquiavel parece posar para a História como o autor de um «Espelho de Príncipes» moralmente deformador, como um desses espelhos obtusos de lunaparque. Mas esse é o mítico Maquiavel, que já Shakespeare excomulgava, e seria naturalmente diabolizado por todos os guardiães da ortodoxia do bom governo teórico (a par, tantas vezes, do pérfido governo real). Na realidade, esse Maquiavel é fantasiado, e não apenas o próprio se não vê assim, antes, muito mais meandrosa e subtilmente, também o não terão visto dessa forma os que o conheceram ou dele tiveram mais directa notícia.

Olhemos a sua principal iconografia, que se encontra sobretudo no Palazzo Vecchio de Florença. Ressalta imediatamente um enigmático sorriso de *Gioconda* no retrato pintado por Santi di Tito (Viroli, 2002); não já o ar ensonado do busto de terracota policroma (Ridolfi, 2003). E dir-se-ia que aí o poder desejou apresentar-nos do secretário da República a dupla face de Janus: o fiel e zeloso burocrata (que realmente nunca foi) e o agudo

observador do mundo, dos homens e suas misérias, especialmente das misérias do poder. Mas quer um, quer outro, estão longe do *alter ego* do demónio...

Há um misto de sentimentos e atitudes nessa expressão dúbia do retrato de Tito: dir-se-ia que Maquiavel a um tempo se ri do mundo com um dos olhos, zomba discretamente do ridículo espectáculo dos pequeninos homens, e com o outro olhar os teme — porque conhece a sua natureza essencialmente má. Os lábios, mantêm-nos apertados, denotando não apenas a circunspecção do avisado político e diplomata, mas também o geral refrear de emoções, que contudo sabemos hoje terem sido profundas e flamejantes, em podendo expandir-se. O retrato confunde-nos e é, a seu modo, impenetrável. Como é também, estamos a vê-lo — paradoxalmente —, tão esclarecedor... Mas passemos aos factos.

Nicolau Maquiavel nasceu em Florença, perto do Arno, a 3 ou 4 de Maio de 1469, de uma nobre família toscana, que ocupara no passado cargos cimeiros, mas que se vira progressivamente privada de bens. O pai era um culto jurista que se tornara insolvente. Será na biblioteca deste, sem dúvida mais que com preceptores eventuais, que Maquiavel iniciará a sua formação, sobretudo nos clássicos latinos — e muito particularmente em Tito Lívio, cuja primeira *Década* tomará como pretexto analítico numa das suas obras, por sinal a mais «democrática». É duvidoso que tenha chegado a dominar o idioma grego, e

significativamente escreverá sobretudo em italiano, sinal já do seu patriotismo.

Marcelo Virgílio Adriani, entusiasta dos clássicos e da grandeza da antiga Roma, iniciou-o nos meandros dos Negócios Estrangeiros. Seria embaixador mais de vinte vezes e dirigiu algumas operações militares. Embora haja quem o considere nulo nessa matéria, e se conte uma anedota sobre tal inépcia, em que o *condottiere delle Bande Nere* o teria desafiado a comandar as suas tropas — que o burocrata florentino teria sido incapaz de dispor sequer em posição de combate. Não se peça aos estudiosos e criadores de ideias que sejam exímios nas execuções: cabem-lhes mais altas tarefas... que caberá a outros pôr em acção. Infelizmente, incapazes de julgar o que é próprio dos criadores, os fazedores *vão além da chinela* (ou *da fivela*) apontando-lhes erros que são apenas manifestações da sua natureza.

Alguns acontecimentos políticos terão marcado a memória e a sensibilidade de Nicolau. Em criança, testemunha a execução sangrenta dos Pazzi, conjurados que em plena igreja tentaram eliminar Lourenço de Médicis; mais tarde, vê Carlos VIII de França invadir a sua pátria, e assistirá ainda, impressionado, às pregações do *profeta desarmado* e de triste fim que foi o exaltado Savonarola. Parece ter tido alguma simpatia por este, decerto dessas admirações ambíguas que podemos nutrir pelos contrá-

rios, sobretudo quando, derrotados, lhes detectamos os erros e sabemos a razão da sua perda.

No seguimento da substituição da teocracia deste visionário por um governo republicano, Maquiavel assume a secretaria da segunda chancelaria — cargo que ainda hoje é alvo de dúvidas quanto à importância e real poder: não podemos deixar de nos lembrar da banal e sonolenta escultura de terracota quando alguns retratam Maquiavel vindo das compras, com um saco cheio de legumes, cruzando a praça, rumo ao seu obscuro gabinete...

Com o derrube do Gonfaloniero Soderini pelos Médicis, Maquiavel é demitido, preso e até torturado. Resiste com dignidade e nada se lhe pode apontar. Uma vez libertado, recolhe-se à sua propriedade nos arredores de Florença, onde leva uma vida dupla: de dia, é um modesto mas *bonus paterfamilias*, que administra a pequena propriedade, levando uma existência medíocre, na melhor das hipóteses conversando com gente humilde e iletrada; à noite, enverga os mais ricos vestidos, dignos da pompa das cortes que frequentou, e estuda e escreve a sua obra — política, poética, dramática —, que muitos consideram sobretudo uma tentativa de cair nas boas graças do poder. O quarto em que Maquiavel escreveu a sua obra-prima, posto que algo sombrio, tem cores verdes de esperança, e a sua mesa de trabalho, tosca e estreita, dá para a janela dos seus sonhos. Uma austera

cadeira e um pequeno armário concluem a mobília; neste estariam decerto os clássicos herdados do pai, sua maior riqueza e uma das suas fontes de inspiração.

Parece que Lourenço de Médicis, a quem Maquiavel enviara *O Príncipe*, tardou umas puxadas horas a enviá-lhe recompensa, que se limitou a duas garrafas de bom vinho. Assim pagam os grandes aos que procuram justificar o seu mando.

O secretário florentino voltará a um relativo favor do poder por mais duas vezes, mas de duração curta, e nunca de forma a saciar as suas altas ambições. Numa dessas ocasiões em que teve melhor *fortuna*, é encarregado de escrever a *História de Florença* — do que se desincumbirá com muito talento e originalidade, e evitando escolhos políticos comprometedores.

Escritor notável, fino psicólogo e humorista (como também se pode aquilatar pela sua peça mais célebre, *A Mandrágora*), Maquiavel é um desses vencidos da vida que a glória póstuma obviamente não cura em vida da desdita, e que durante a existência tormentosa procuram afogar a ingratidão da sorte nos prazeres, na ironia e no sonho de um poder que não tiveram, mas para que se sentiam vocacionados, ou a que consideravam mesmo ter jus.

A 22 de Junho de 1527, um medicamento parece ter envenenado o amargo pensador, tirando-lhe a vida.

As interpretações de Maquiavel e do seu pensamento são múltiplas, mas ressalta, apesar de tudo, de entre a multidão de perspectivas adversas, um conjunto de traços relevantes: o seu pessimismo antropológico, o seu realismo político, sem ilusões, a par de um idealismo em prol da unidade italiana, sob o comando de um chefe ao qual não hesita em conferir todos os poderes, justificando-lhe até todas as perfídias como meios para alcançar o fim maior.

Sendo talvez de raiz ou por princípio um republicano e até eventualmente em teoria um democrata, e longe de, no íntimo da sua consciência, se poder legitimamente nele ver um imoral ou amoral, Maquiavel rende-se, todavia, e por completo, à dureza do jogo político, n' *O Príncipe*, acabando a sua obra por justificar muitos tiranos, de várias colorações políticas. Absolvidos desde que votados ao fim último maior que a sua política vise. No seu caso concreto, a justificação de todas as vilanias era, como vimos, a almejada unificação da Itália, correspondendo realmente a um Renascimento da sua antiga glória romana. Desses renascimentos que, como sempre, em qualquer tempo, invocam o mito do passado para construir a utopia do futuro, quer disso se apercebam, quer não.

O significado da obra de Maquiavel não pode ser entendido, de forma simplista, como um elogio do cinismo ou da perfídia em política. Trata-se antes de uma revolução científica no tratamento da *res publica*: o de um olhar

frio, certo, não idealista. A política passa de discurso mítico legitimador, e de mistificação bem intencionada, a coisa humana, decerto *demasiado humana*. E é também por isso que Maquiavel (ao contrário do que virá até a acontecer depois, mesmo com o livre-pensador Espinosa, ou o autoritário Hobbes, ou o liberal Locke, e tantos outros) não funda nenhuma das suas asserções em argumentos religiosos ou escriturísticos, nem com eles procura dialogar no seu *Príncipe*. Maquiavel é o primeiro dos modernos em política, e é o símbolo do renascimento político. Com ele, entra para o léxico político a palavra «Estado» (e a vontade da sua construção, que no seu tempo assentava caboucos) e a política é encarada na sua verdade de perigo, risco e mistério, entre a *virtù* e a *fortuna*, que são muito mais, no seu léxico próprio, que as nossas simples «virtude» e «sorte». Maquiavel considerou que pelo menos metade dos sucessos dependem da *fortuna*. Mas mesmo a ela desejou compreender, estudando as leis do seu funcionamento: naturalmente influenciado pela sua própria experiência e circunstância, afirmaria a *fortuna* caprichosa como a Mulher, e como ela mais favorável aos jovens, aos audazes, etc. Eis uma das insuspeitadas observações que se podem colher no pequeno tratado d'*O Príncipe*.

Não deixou também de haver quem observasse que *O Príncipe*, mostrando sem véus a maldade dos poderosos, abriu os olhos dos demais. Independentemente da

vontade real do seu autor, é indesmentível que a análise já em boa medida politológica de Maquiavel acaba por ter também essa função esclarecedora.

*

BIBLIOGRAFIAS

Bibliografia activa principal/específica:

Il Principe (1532); *La Mandragola* (1520); *Belfagor Arcidia-
volo* (1549); *Dialogo dell'arte della guerra* (1521); *La Cli-
zia* (1526); *Discorsi sulla prima deca di Tito Livio* (1512-
-1519); *Relatórios diplomáticos*.

Edições correntes/recomendadas:

Oeuvres complètes, ed. de Edmond Barincou, prefácio de Jean Giono, reimp., Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1986; *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 Prin-
cipe*, 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; *Il teatro e tutti gli scritti letterari*, org. de Franco Gaeta, Milão, Feltrinelli, 1965; *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; *A Mandrágora. Belfagor, o Arquidiabo*, São

Paulo, Martin Claret, 2003; *Escritos Políticos/A Arte da Guerra*, trad. bras. de Jean Melville, São Paulo, Martin Claret, 2002; *História de Florença*, de Maquiavel, 2.^a ed. rev., São Paulo, Musa, 1998; *O Príncipe*, comentado por Napoleão Bonaparte, 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, Lisboa, Guimarães, 1984; *O Príncipe. Escritos Políticos*, trad. port. de Lívio Xavier, Abril Cultural, São Paulo, 1973.

Bibliografia passiva selectiva:

- ALBUQUERQUE, Martim de, *A Sombra de Maquiavel e a Ética Tradicional Portuguesa. Ensaio de História das Ideias Políticas*, Lisboa, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa/Instituto Histórico Infante Dom Henrique, 1974.
- AMARAL, Diogo Freitas do, «Para uma história das ideias políticas: Maquiavel e Erasmo ou as duas faces da luta entre o poder e a moral», in *Direito e Justiça*, vol. VI, 1992, pp. 91 e segs.
- BIGNOTTO, Newton, *Maquiavel Republicano*, São Paulo, Loyola, 1991.
- , *Maquiavel*, Rio de Janeiro, Zahar, 2003.
- BRUSCAGLI, Riccardo, *Niccolò Machiavelli*, Florença, La Nuova Italia editrice, 1975.
- BURNHAM, James, *Los Maquiavelistas, defensores de la libertad*, trad. cast., Buenos Aires, Emecé ed., 1953.
- CANABARRO, Nelson, «Apresentação» de *História de Florença*, de Maquiavel, 2.^a ed. rev., São Paulo, Musa, 1998.
- CORTINA, Arnaldo, *O Príncipe de Maquiavel e seus Leitores. Uma Investigação sobre o Processo de Leitura*, São Paulo, UNESP, 1999.

- CURRY, Patrick, e ZARATE, Óscar, *Introducing Machiavelli*, reimp., Cambridge, Icon Books, 2000 (1.ª ed., EUA, Totem Books, 1996).
- DE GRAZIA, Sebastian, *Machiavelli in Hell*, trad. bras. Denise Botman, *Maquiavel no Inferno*, 2.ª reimp., São Paulo, Companhia das Letras, 2000.
- GRAMSCI, Antônio, *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo stato moderno*, Turim, Einaudi, 1949.
- GUETTA, Alessandro, *Invito alla lettura di Machiavelli*, Milão, Mursia, 1991.
- GUILLEMAIN, Bernard, *Machiavel. L'Anthropologie Politique*, Genève, Droz, 1977.
- JANNI, Ettore, *Machiavelli*, Milão, Cogliati di Martinelli, 1927.
- LEFORT, Claude, *Le Travail de l'Oeuvre*, Paris, Gallimard, 1972.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, «Note sur Machiavel» (1949), in *Éloge de la Philosophie*, Paris, Gallimard, 1960, p. 370.
- MUSSOLINI (Benito), artigo em *Gerarchia*, a servir de introdução a *O Príncipe*, de Maquiavel, trad. port. de Francisco Moraes, Coimbra, Atlântida, MCMXXXV, pp. v e segs.
- NAMER, Émile, *Machiavel*, Paris, PUF, 1961.
- PIETRO NASSETTI [?], «Perfil biográfico. Nicolau Maquiavel», in *A Mandrágora. Bejffagor, o Arquidiabo*, São Paulo, Martin Claret, 2003.
- POCOCK, J. G. A., *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton/Londres, Princeton University Press, 1975.
- PROCACCI, Giulio, *Studi sulla fortuna del Machiavelli*, Roma, Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea, 1965.
- SENA, Jorge de, *Maquiavel, Marx e Outros Escritos*, 2.ª ed., Lisboa, Cotovia, 1991.
- RIDOLFI, Roberto, *Vita di Nicolò Machiavelli*, 7.ª ed., Florença, Sansoni, 1978; trad. port. de Nelson Canabarro, *Biografia de Nicolau Maquiavel*, São Paulo, Musa Editora, 2003.

- STRATHERN, Paul, *Machiavelli in 90 minutes*, Chicago, Ivan R. Dee, 1998; trad. bras. de Marcus Penchel, *Maquiavel (1469-1527) em 90 Minutos*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2000.
- VIROLI, MAURIZIO, *Il Sorriso di Niccolò. Storia di Machiavelli*, Editore Laterza, 1998; trad. port. de Valéria Pereira da Silva, *O Sorriso de Nicolau. História de Maquiavel*, São Paulo, Estação Liberdade, 2002.

TOMÁS MORO

(Londres, 1478-1535)

Pensar o significado filosófico-político de Tomás Moro implica desde logo aludir aos estranhos vínculos do Tempo que o fizeram contemporâneo de Maquiavel e de Erasmo.

Com o secretário de Florença aparentemente não ressaltam senão contrastes: tudo parece afastar Moro de Maquiavel. E contudo, nas suas vidas reais, que não nas suas obras e na fama póstera, são ambos dois grandes perdedores históricos. Moro, com a grandeza da condenação, mas após cativo doloroso; Maquiavel, caído em desgraça e logo torturado, para depois vir a ser parcialmente reabilitado, mas deixado no limbo da latência ou da potência política, que não se torna acto. É deveras eloquente o simbolismo de ter sido humilhanamente presenteado ao final da tarde com um par de garrafas de bom vinho pelo Príncipe a quem dedicara e oferecera de manhã a sua obra imortal homónima. *O Príncipe* é um «manual do guerrilheiro político» (ou do *gangster*, como diria Bertrand Russell), para os outros, mas constitui, para

o próprio Maquiavel, também uma utopia. Outra coincidência significativa é o facto de as obras que imortalizaram Moro e Maquiavel terem saído no mesmo ano. Já Pedro Calmon afirmara que tal «não é uma coincidência, mas um índice de plenitude» (Calmon, 1952, p. 174).

Já a relação entre Moro e Erasmo parece mais próxima, e na verdade foi pessoalmente próxima. Moro e Erasmo representam o rosto bifronte do Humanismo na política, como uma nova díade unida pelo tempo, pelas preocupações, e simbolicamente apartada pelo destino, como antes sucedera, nos tempos culturalmente ainda mais difíceis dos primórdios da Idade Média, com Boécio e Cassiodoro. Obviamente, sempre vários tipos de confronto e de associação podem ser feitos: por exemplo, entre Maquiavel e Erasmo (Amaral, 1992, pp. 91 e segs.).

Se o próprio Erasmo, amigo de Moro ao ponto de subtilmente o elogiar no título do *Elogio da Loucura*, se confessava incompetente para biografar o proteiforme humanista inglês, a tarefa é, na verdade, muito árdua. Mas aqui não se trata de biografias: apenas um sumário biográfico comentado.

Moro nasceu em Londres. Os biógrafos britânicos são precisos: foi em Milk Street, na paróquia de Santa Maria Madalena, numa casa de burguesia abastada. O próprio Moro evoca uma infância feliz e um pai honesto e

afável, primeiro ligado ao comércio e depois ao Direito. É também Direito que Tomás vai estudar, na Universidade de Oxford, onde se formará em 1501. A influência do pai — uma forte personalidade — para a tomada desta decisão parece indesmentível, tanto mais que um grande mentor de Moro, o futuro cardeal Morton, muito provavelmente preferiria que o seu protegido se encaminhasse para a carreira eclesiástica, à qual o jovem Tomás não era, aliás, nada insensível. Com efeito, esteve durante quatro anos em exercícios espirituais com os monges de Charterhouse, procurando um sinal sobre a sua vocação, embora plausivelmente tais exercícios não o tivessem absorvido totalmente, nem distraído por completo das suas vocações jurídica, política e humanística (Martz, 1990, pp. 14 e segs.).

Decidido pela carreira secular, embora não abandonando a sua devoção, nem a sua queda eclesiástica (tendo-se nomeadamente também aplicado a veementes escritos contra as heresias, ofício pouco comum para um leigo), subirá os degraus do *cursus honorum* político: deputado desde 1504, ascende no parlamento à condição de *speaker* em 1523. Seis anos mais tarde, torna-se Lorde-chanceler. Acusado injustamente pelo seu exercício judicial, consegue provar a sua inocência. Mais tarde, apesar de tentar o compromisso pela reserva mental e pelo silêncio até ao limite da sua consciência, Moro não poderá deixar de afrontar o poder arbitrário do rei Henri-

que VIII: opondo-se ao divórcio deste rei do casamento com Catarina de Aragão, e ao cisma anglicano, bem como às formas político-constitucionais que os permitiram.

Durante o longo processo em que esteve encerrado na Torre de Londres, onde escreveu *Dialogue of Comfort in Tribulation* (1534), além de cartas de grande elevação e rara subtileza (para contornar indiscretos olhares dos carcereiros), sobretudo a uma filha predilecta, Margaret Ropper, conta a lenda que jogava xadrez com o monarca, numa única partida (quase) interminável (lembrando o «único conto» de Xahrezade nas *Mil e Uma Noites*) — simbolismo eloquente. Não se pode deixar de recordar também a decisiva jogada do cavaleiro com a morte, n' *O Sétimo Selo*, de Ingmar Bergman.

Estavam em causa para Moro o poder espiritual do rei, o cisma com Roma (considerando o papa simples «bispo de Roma» sem jurisdição em Inglaterra). A questão poria em causa os próprios poderes do Parlamento, já que Moro não lhe reconheceu autoridade para aprovar tudo. O mito de que o Parlamento Inglês (ou o *Rei em Parlamento*) tudo pode, salvo transformar um homem em mulher, ou vice-versa, já então era um mito. Há limites, há coisas que estão acima do simples jogo parlamentar, e até acima da mera democracia formal ou técnica (Montoro, 1979). Grande lição para os nossos dias, grande lição para sempre, exigindo todavia grande preven-

ção contra o subjectivismo e a ideologia sob capa de natureza das coisas...

A reconstituição dos diálogos na sessão que o haveria de condenar é impressionante, e pode reviver-se, de uma certa forma, no filme *A Man for All Seasons*. Mas aqui fica um breve passo, para que sintamos desde já o tom. Em julgamento, depois de várias acusações, entre as quais a de ter negado que o rei, Henrique VIII, pudesse validamente ter sido declarado pelo Parlamento chefe da Igreja em Inglaterra, e após lhe ter sido oferecido o perdão se se retractasse, Moro, passados considerandos sobre a prolixidade das acusações e a escassez das suas forças para as contestar, afirmaria: «— Não me declaro culpado [...] No concernente ao primeiro artigo, no qual se afirma que eu, para expressar e mostrar a minha malícia contra o rei e o seu recente casamento, sempre censurei e resisti ao mesmo, só posso dizer o seguinte: que nunca por malícia disse uma palavra contra ele, e que aquilo que disse sobre o assunto, disse-o exclusivamente segundo o meu pensar, opinião e consciência. E por este meu erro (se lhe posso chamar erro, ou se a este respeito estou enganado) não escapei sem castigo, tendo os meus bens e gados sido confiscados, e eu próprio lançado para a prisão, onde ainda me encontro faz já quinze meses. Respeitando, pois, a esta acusação, respondo que, por esta minha taciturnidade e silêncio, não pode a vossa lei, nem nenhuma lei do mundo, justamente

castigar-me, a menos que possais além disso acusar-me de qualquer palavra ou acção de facto.» (Ackroyd, 2003, pp. 274-275.)

Ao que o advogado da coroa ataca: «Esse mesmo silêncio é sinal e demonstração de uma natureza corrupta e perversa, que conspira e murmura contra o Estatuto; sim, não houve súbdito leal e fiel que, tendo-lhe sido perguntado o que pensava e opinava sobre o dito Estatuto, não se tenha disposto a afirmar, sem qualquer dissimulação, que o considerava bom, justo e legítimo.» (Ackroyd, 2003, p. 275.) São as exigências do totalitarismo, em que os soberanos querem não só a obediência dos súbditos, mas o seu permanente louvor e até a sua cabeça e coração.

Moro defende-se com armas de bom jurista que era, invocando os princípios gerais de direito: «Em verdade, se as regras e máximas do Direito civil são boas, admissíveis e suficientes, então *qui tacet consentire videtur* [quem cala presume-se que consente], e este meu silêncio implica e sugere mais uma ratificação e confirmação do que qualquer condenação desse vosso Estatuto. Pois asseguro-vos que nunca, até este momento, revelei e abri a minha consciência e opinião a qualquer pessoa viva neste mundo.» (Ackroyd, 2003, p. 275.)

Segue o julgamento, melhor, a farsa de julgamento, até que tem de ser o próprio réu a lembrar que as regras de direito em uso previam que a este fosse dada a palavra

antes da sentença. Moro argumenta então juridicamente, considerando a lei do Parlamento em que se baseia o julgamento absolutamente iníqua, por contrária às leis de Deus. Para ele a pirâmide normativa tem como base essas leis, e tudo o mais que com elas se não conforme é lei corrupta, logo, não é lei.

Depois de lida a sentença (que, embora depois comutada pelo rei em decapitação, constava inicialmente de enforcamento não total, extirpação das entranhas ainda em vida, decepção do corpo e sua exposição pública — tal foi a vontade de mostrar serviço por parte desses juízes que se tornaram simples lacaios), Moro termina com estas palavras dignas de um santo, e santo mártir (que a Igreja depois canonizou): «Nada mais tenho a dizer, meus lordes, excepto que como o abençoado apóstolo São Paulo, como lemos nos Actos dos Apóstolos, esteve presente e consentiu na morte de Santo Estêvão, e guardou as roupas dos que o apedrejaram, e no entanto são agora ambos santos no paraíso, e lá continuarão como amigos para sempre, assim eu verdadeiramente espero, e por isso rezarei, que, apesar de vossas senhorias terdes sido aqui na terra juízes da minha condenação, possamos ainda encontrar-nos alegremente no céu, para nossa eterna salvação, e do mesmo modo desejo que Deus Todo-Poderoso preserve e defenda Sua Majestade, e lhe mande bom conselho» (Ackroyd, 2003, pp. 276-277).

Além do importante contributo jurídico-político que defendeu com a vida, na defesa de limites ao poder, o lugar de Moro na filosofia política *tout court* é especial. Foi não o criador do género literário (tão político e em certa medida constitucional) da «utopia», mas, com o seu livro, deu a definitiva palavra para uma «coisa», um *quid* que vinha de muito antes, e tivera já na *República* de Platão uma altíssima floração. Detenhamo-nos por momentos sobre a questão da utopia.

Com efeito, a palavra «utopia» deriva do livro homónimo de Tomás Moro, e significa etimologicamente «o que não tem lugar». Referem-se as utopias (*eutopias*, neste caso, pois também há *distopias*, utopias negativas, infernos fabricados) a maravilhosas terras em que os homens seriam felizes mediante uma organização social mais justa, na perspectiva do seu autor. Por extensão, o termo passou para todo o sonho, impossível, ir-realizável. Mas designa rigorosamente o mito da cidade ideal (Mucchielli, 1980). Hoje já se sabe que o grande problema das utopias é que podem tornar-se realidade, como acentuou Berdiaeff, e Huxley recordaria na portada do seu *Brave new world* — uma das mais conhecidas distopias contemporâneas. A própria *Utopia* de Tomás Moro não se ficou pelo renome literário, mas houve mesmo quem a pretendesse pôr em prática: como o espanhol Vasco de Quiroga, no México.

Também muitas ideologias — se não todas — propõem mundos fantásticos, de algum modo se aproximando das utopias. As utopias, porém, são concretizações, normalmente muito descritivas, das propostas de inovação social. As ideologias são filosofias políticas vulgarizadas, que não têm necessidade desse grau de pormenor. O problema é que sempre que um tirano ou uma oligarquia, enfim, um grupo no poder, querem construir um paraíso, uma sociedade perfeita, constroem um inferno. O perigo das utopias é que se realizem. E, aqui como noutras coisas, o óptimo é inimigo do bom.

Diferente da utopia é aspiração utópica, utopismo ou «princípio esperança» (Bloch, 1979): trata-se de não aceitar como uma fatalidade o *statu quo*, de ousar e de sonhar.

Enquanto a utopia é normalmente enclausurante, geométrica e racionalista, potenciando as prisões e as peias, o utopismo deseja-se libertador, imaginativo e até, por isso, mais «realista».

Pelo seu carácter pioneiro, e pela justeza e sabedoria dos seus ensinamentos, vale a pena que nos detenhamos por momentos na *Utopia* de Tomás Moro, que na edição latina de Lovaina, datada de 1516, tem nome composto, eloquente sobre o seu conteúdo e escopo: *Utopia ou o Tratado da Melhor Forma de Governo*.

Nada substitui a importância e o prazer de uma leitura integral e pessoal. Seguimos a tradução do filósofo portu-

guês José Marinho. Não faremos um resumo; apenas sublinharemos alguns aspectos que se nos afiguram mais interessantes. Mas, tal como no geral dos autores clássicos, também aqui é muito difícil seleccionar.

A *Utopia* é ao mesmo tempo uma crítica da política do tempo do autor, sobretudo a partir da realidade inglesa (mas em muitos aspectos permanecendo até hoje em várias sociedades) — de que se ocupa principalmente o primeiro livro —, e a defesa pormenorizada de uma sociedade de tipo socialista — no livro segundo. Só nos referiremos mais detidamente adiante ao primeiro, que consubstancia a parte principal basilar do seu sistema, aplicado depois no segundo livro.

As filosofias políticas (e até as ideologias) têm essa virtualidade, que alguns menos informados, e outros mais puristas, se obstinam em não querer ver: é que, por mais estranho que tal resulte e pareça (e por mais estranho que realmente possa ser), todas as ideias se podem combinar com todas as outras. E portanto nada há de espantar de um socialismo cristão, como o de Moro. Nem pela parte dos socialistas, nem pela parte dos cristãos... Nem ainda pelos observadores nem socialistas nem cristãos. Muito mais de admirar, pelo menos à primeira vista, são outros conúbios. Mas o que uns acham estranho, outros consideram apenas união dos extremos ou atracção dos contrários. Um exemplo de escola é o chamado «nacional-bolchevismo», associando princípios do nacional-

-socialismo e do marximo-leninismo. E há, evidentemente, vários tipos de comunismo, desde logo pré-marxista-leninista (Vallauri, 1973, pp. 181 e segs.; Ferreira, 1976).

Embora, por razões de criação de clima literário e de verosimilhança, Moro se atarde algumas páginas a contar como encontrou o navegador português Rafael Hiltodeu, que lhe fará o relato da utopia, logo no primeiro diálogo com ele coloca os primordiais problemas políticos, que são, antes de mais, a primacial importância da «filosofia do homem em geral», e especialmente da Política, superiores à «filosofia natural», e depois o da participação política individual. Essas eram já questões antigas, que encontram uma interessante discussão, aliás, em Aristóteles (*Ética a Nicómaco*, I, 1, 1094a e segs.; *Política*, 1998, pp. 47 e segs.).

Por isso, das viagens, sem dúvida fantásticas, de Rafael não se preocupa Moro (na verdade, o narrador) em questionar sobre os monstros do bestiário fantástico que tanto comoveram os relatos dos que o precederam, mas com as pessoas, a sua organização política, que pode fazer mais que tudo maravilha, porquanto «o que é mais raro e digno de interesse é uma sociedade sã e sabiamente organizada» (Morus, 1972, p. 16).

E nesse mesmo passo se explicita a função da utopia (quer na sua dimensão distópica quer na eutópica) — no caso, transportada ficcionalmente para povos dos «novos mundos»: «Rafael observou que entre esses povos

há instituições tão más como as nossas, mas encontrou também um grande número de leis capazes de esclarecer e regenerar cidades, povos e reinos da velha Europa» (Morus, 1972, p. 16). Além do mais, note-se a ligação dessa regeneração ao poder das leis...

O outro tema liminar sintetiza-se numa pergunta: «Devemos ou não devemos entrar na vida pública?» No caso de Moro, atenta a sua circunstância, a questão não se põe tanto na medida do exercício livre, autónomo, de uma cidadania, mas na questão do serviço dos príncipes. E Moro espanta-se (ou retoricamente finge espantar-se) que Rafael nunca tenha entrado ao serviço dos príncipes, permanecendo um livre marinheiro. O diálogo é longo e saboroso. Hitlodeu, a quem Moro via como possível ministro, considera que os príncipes pouca distinção fazem entre ministros e lacaios (entre *servire* e *inservire*), e depois considera assim a sua relação com o serviço da *res publica*: «mesmo quando fosse cem vezes mais dotado seria inútil fazer à república o sacrifício da minha tranquilidade» (Morus, 1972, p. 19).

As razões para este distanciamento são o belicismo dos governantes a par da sua negligência com a administração, e a imprestabilidade dos conselhos que rodeiam os soberanos, os quais assim retrata — usando, certamente, da sua experiência prática na matéria: «Dos seus membros, uns calam-se por inépcia, e esses precisariam até de ser eles próprios aconselhados. Outros são

mais dotados e sabem que o são, mas compartilham sempre da opinião dos anteriores que estão em melhores graças, e aplaudem entusiasmados as tolices que estes têm por bem propinar. Vis parasitas só têm uma finalidade: alcançar, por meio da lisonja mais mesquinha e criminosa, a protecção do favorito do Rei. Há ainda escravos do amor-próprio, que ouvem apenas a sua própria opinião, coisa nada para admirar porque a natureza leva cada homem a afagar amorosamente aquilo mesmo que cria.» (Morus, 1972, pp. 19-20.)

A descrição é também demorada, mas dela se conclui que os conselhos são dominados pela inveja, o interesse e a vaidade, sendo frequente a invocação da autoridade do passado para vetar as novidades e persistir no imobilismo (nesse tempo ainda não havia o vício simétrico de tudo querer revolucionar, mais próprio de tempos ulteriores). E, antes de começar o seu relato sobre a Inglaterra, Hitlodeu conclui que por toda a parte por onde andou encontrou esses tipos de conselheiros: «pusilânimes, tontos e vaidosos» (Morus, 1972, p. 20).

O relato e diálogo seguintes vão dar oportunidade a Moro de criticar as causas dos males sociais ingleses. Explicando o crime por razões de pauperismo, opondo-se às penas mais severas (desde logo à pena de morte para o roubo) como potenciadoras de mais crimes (Morus, 1972, máx. 33), discutindo quais as melhores penas (e inclinando-se para o trabalho, que poderia até ser li-

vre), verberando o luxo e outros vícios (Morus, 1972, máx. 29), etc. E vai Rafael abonando as suas opiniões com exemplos de outros povos por onde teria passado. Por exemplo, os Macários, vizinhos dos Utopianos, obrigam o seu rei a um juramento, na sua tomada de posse, que o impossibilita da avareza, porquanto promete não poder guardar nos seus cofres mais de mil libras de ouro ou o equivalente em prata (Morus, 1972, p. 52), fazendo assim jus àquela ideia de que os príncipes ricos fazem os povos miseráveis, e os príncipes pobres podem manter as suas gentes na abastança.

Nas páginas finais do livro I, avança a ideia da comunidade dos bens. É uma solução radical, advogada porque os paliativos redistributivos e de restrição aos abusos não funcionariam, o que comenta, lembrando entretanto que Jesus cometeu aos apóstolos a missão de pregar alto e bom som a Boa Nova. E tais máximas avança o jurista, governante e santo da Igreja Católica, Apostólica e Romana, Tomás Moro, e com elas se sintetiza o essencial do seu pensamento político. Já o livro II — como dissemos — é só uma aplicação concretizadora dos princípios: «Muitas vezes até acontece que a sorte do rico devia caber ao pobre. Não há ricos avaros, imorais e inúteis? Pobres simples e modestos, cuja indústria e trabalho aproveitam ao Estado, sem vantagem para eles próprios? Eis o que invencivelmente me convence de que a única maneira de distribuir os bens com

equanimidade e justiça, instituindo a felicidade do género humano, é a abolição da propriedade. Enquanto o direito de propriedade for o fundamento do edificio social, a classe mais numerosa e mais estimável só terá que partilhar miséria, tormentos e desespero.» (Morus, 1972, pp. 58-59.)

Quase no final da pormenorizada descrição da *Utopia*, volta Moro, pela voz de Hitlodeu, ao seu tema da igualdade, de novo criticando as sociedades reais: «Os ricos diminuem todos os dias de uma ou de outra maneira o salário dos pobres não só com fraudes de vária natureza, mas por meio de leis especiais. Tão mal recompensar aqueles que mais merecem da república afigura-se, antes de mais nada, crueldade evidente [...]

Eis porque, quando considero e observo as mais florescentes repúblicas de hoje, não vejo nelas, assim Deus me perdoe!, senão uma conspiração dos ricos, que realizam o melhor possível os seus negócios acobertados sob o nome e faustoso título de república. [...] Estas maquinações decretadas pelos ricos em nome do Estado e por conseguinte em nome dos pobres, também, tornam-se finalmente em leis.» (Morus, 1972, pp. 169-170.)

E quase a terminar o seu discurso, Moro revela a sua fonte (que não é, obviamente, Karl Marx) nesta significativa passagem: «Creio até que há muito tempo o género humano teria abraçado as leis da república utopiana, quer no próprio interesse, quer para obedecer à palavra

de Cristo, porque a palavra do Salvador não podia ignorar o que há de mais útil aos homens, e a sua divina bondade deve ter-lhes aconselhado o que sabia ser bom e perfeito. Mas o orgulho, essa paixão feroz, rainha e mãe de todas as chagas sociais, opõe invencível resistência a essa conversão dos povos. Nem o orgulho seria o que é se não houvesse desgraçados a insultar e a tratar como escravos, se o luxo e a felicidade não fossem fruto das angústias da miséria, e se a exibição das riquezas não torturasse a indigência e lhe acentuasse o desespero.» (Morus, 1972, p. 172.)

Com este pensamento, Moro representa ao mesmo tempo a liberdade e a igualdade (embora esta na sua versão mais extrema — mas curiosamente de um igualitarismo quimérico baseado na comunidade cristã, proposta realmente rara): a integralidade do homem livre, que se não verga ante os poderes contra a sua consciência, e o teorizador de uma cidade nova, de homens iguais. Pagou com a cabeça a luta pela primeira, e deixou sobre a segunda um livro que o imortalizou.

No plano da teoria constitucional, e vendo o seu tempo ao mesmo tempo determinado pelos pré-juízos e pós-juízos do nosso tempo, assim como procurando compreender a realidade e as circunstâncias daquele que foi o seu, os mais clássicos problemas que Moro nos coloca são os das ligações do Estado com a Igreja, e o dos limites dos poderes do monarca e do legislativo, como

dissemos. Emergiu entretanto não há muito um problema que poria em causa a própria personalidade, o «eu» mais profundo, de Tomás Moro. Habituíamo-nos, na verdade, como salienta Martz (1990, pp. 3 e segs.), a uma personagem moldada pela clássica biografia de R. W. Chambers (1981), ou da peça não menos clássica de Robert Bolt que daria origem ao filme de Fred Zinnemann *A Man for All Seasons*. Contudo, essa imagem seria abalada por uma polémica de grande impacto e ecos protagonizada fundamentalmente pelas novas visões do crítico G. R. Elton (1974) e do contemporâneo biógrafo Richard Marius (1984), a que mais recentemente James Wood empresta a sua verve, sentenciando, no final de um muito crítico ensaio em que o não hagiográfico e mais moderno biógrafo Peter Ackroyd não é sequer poupado: «On one of those sides was Sir Thomas More, cruel in punishment, evasive in argument, lusty for power, and repressive in politics. He betrayed Christianity when he led it so violently into court politics, and he betrayed politics when he surrendered it so meekly to the defence of Catholicism. Above all, he betrayed his humanity when he surrendered it to the alarms of God.» (<http://www.luminarium.org/renlit/wood.htm>). E o mais decisivo anátema será o próprio título do texto que acabámos de citar, propositadamente apontando ao coração do mito: *A Man for One Season*.

Já Louis L. Martz é um dos que procuram reabilitar a visão tradicional de Moro como um sereno letrado humanista e jurista, pleno de sabedoria e honestidade, cuja única inflexibilidade vai para o erro (e não para os que erram), e que no limite prefere a morte à afronta à verdade (e à religião que nela inclui como ponto fundamental).

Mas de que se trata, então? Fundamentalmente, de uma acusação que hoje cala fundo. Uma acusação que remete para aquilo a que nos nossos dias chamaríamos «violação dos direitos humanos», designadamente desrespeito grave pela liberdade religiosa. Moro é acusado de inflexibilidade, intolerância, histeria no ataque não só teórico (nas suas polémicas, que atingem até Lutero), como prático (estando comprovada a sua participação em metade — mas realmente são três — dos casos de heresia julgados em Inglaterra durante o tempo em que foi chanceler). Citam-se passagens em que se detecta fúria, ou sanha de inquisidor contra os hereges, para quem consideraria justo que fossem queimados vivos; mas alega-se, de outra banda, constituírem tais expressões apenas a tradução desse sombrio contentamento com a punição da justiça quando atinge quem a merece (ou se julga merecê-la).

Abalar o mito de Tomás Moro é sério empreendimento. Tal como esses mártires da Justiça, como Antígona, ou António, do *Mercador de Veneza* shakespeariano,

para falar dos de ficção, ou Boécio, para de novo referir uma personagem histórica, Moro faz parte do nosso imaginário como exemplo. No dia em que as ideologias e as teorias «da suspeita» (quando não da subversão de valores) dinamitem por completo os *exempla*, perigam seriamente as muralhas da cidade ética da política, isto é, a constituição moral ou axiológica, que preside em boa parte a tudo o mais. Mas deveremos apenas criticar os que mexem com os mitos estabelecidos, e com as nossas certezas familiares? Decerto que não.

A verdade, e desde logo a verdade histórica (que se não pode subsumir nas meras «leituras» ou «interpretações»), exige que se apure realmente se Moro foi um fanático fariseu, atirando primeiras pedras aos heréticos, ou se, pelo contrário, se deve levar a sua eloquência e a sua participação judicial contra eles à conta de ênfase da sua mestria de estilo e obrigação *ex officio*, talvez excedida pelo zelo pela verdade religiosa em que firmemente acreditava.

Macular a memória e o mito de Moro com a acusação de contrário aos direitos humanos, qual carniceiro que se comprazera com o fogo e o fumo dos autos-de-fé, vibraria um profundo golpe na nossa galeria de retratos, no nosso álbum de glórias. Mas não podemos esquecer a ferocidade dos costumes político-religiosos da época, e que nem mesmo o santo pode fugir à sua circunstância.

Seja como for, se o mito pode exceder o Homem, o autor certamente o redime de qualquer acusação de menor fervor *antropodiqueu* ou *jus-humanista*. Porquanto, no melhor governo possível, na sua *Utopia*, não só há muitas religiões dentro da mesma cidade como parece comungarem todas essencialmente de um deísmo elementar — o que seria necessária fonte de acusações de «heresia», se houvesse nessa bela cidade ideal um tal conceito. No contacto com o cristianismo, narra o viajante interlocutor de Moro que alguns utopianos se converteram, e outros não, vivendo contudo todos em plena harmonia.

Apenas os materialistas ateus são na *Utopia* discriminados (designadamente das magistraturas e dos lugares públicos), não em nome da religião, mas «da moral» (e realmente como forma de «prevenção») — pois tal negação da divindade parece a Moro ser sinal de que, só tendo como freio o código penal, teriam mais tendência a, podendo, ocultamente iludirem as leis e praticarem actos condenáveis. A justificação prática da religiosidade popular em Voltaire e Verdi, e até mesmo em Goethe e Kant, não anda muito longe dessa ideia utilitarista de que o medo do inferno torna os homens menos maus e previne assim desonestidades...

Ainda aqui, assim, se vê o ar do tempo, a que se não foge. Ainda durante muito tempo a própria «tolerância»

será «intolerante» para uns tantos. Desde logo a de Althusser já o era (Touchard, 1970, III, pp. 71-72; Kamen, 1968), e a de Locke também.

E será por estas e por outras que o mesmo Tomás Moro, diabolizado por uns como caçador de luteranos, será por outros alçado a primeiro grande defensor da moderna liberdade religiosa e, pelas suas ideias económicas e sociais, qualificado como socialista, pelas suas vistas políticas permissivas no mais alto sentido, tido como um precursor do liberalismo.

Neste último sentido vai a interpretação de um Kessler (2002, pp. 207 e segs.), que afirma: «Thomas More advocated religious freedom in *Utopia* to promote civic peace in Christendom and to help unify his fractious Catholic Church. In doing so, he set forth a plan for managing churchstate relations that is a precursor to liberal approaches in this area. Most scholars locate the origins of modern religious freedom in Protestant theology and its first mature articulation in Locke's *A Letter on Toleration*. This reading of *Utopia* shows that modern religious freedom has Catholic, Renaissance roots.»

Eis, pois, que Tomás Moro se encontra em definitivo no mundo não hagiográfico, agónico e controvertido dos nossos dias. Na verdade, o conflito das interpretações era sobretudo até aqui relacionado com o teor e a profundidade do socialismo ou comunismo do autor, como

sintetizaria um Peter Wenzel (http://webdoc.gwdg.de/edoc/ia/eese/artic96/wenzel/10_96.html#Morus). Agora, alcançou, como vimos, o cerne do próprio carácter de Moro, em relação com a questão da liberdade religiosa: e é anacronicamente julgado em função da «religião» dos direitos humanos.

Ao mito mais ou menos unitário, seja do Estado (Casirer, 1983), seja do herói-mártir, sucede, de facto, um pluralismo interpretativo, que ainda não abala decisivamente o segundo, mas que já se não pode ignorar: assim como a crise do Estado e as novidades na Constituição, típicas do nosso tempo.

O facto de Moro poder ser interpretado como um liberal, um socialista, um católico, um humanista, e com todos estes atributos juntos, ou alguns deles, torna-o simpático aos olhos de muitos, ou então, recentemente sobretudo, antipático aos olhos de alguns. Independentemente dessas adesões e aversões de cardápio, que, quais reflexos condicionados, imediatamente saltam por causa dos rótulos e suas conotações, não esqueçamos que as utopias são utopias, mesmo a «utopia» de Moro. M. Delcourt (Chevalier, 1982, p. 283) agudamente se perguntaria como um espírito «folgazão» como o do autor da *Utopia* se conseguiria haver com a estrita disciplina da sua cidade ideal. A tal parece responder Marius, o biógrafo iconoclasta, com estas pesadas palavras: «This was a man of stern temperament, and his *Utopia* suits

the rest of his life. Nothing in *Utopia* is more like him than the Utopian law that anyone convicted twice of adultery will suffer the penalty of death. He was a man who considered the monastery but decided, as Erasmus said, to be a good husband rather than a bad priest. I have long maintained that the commonwealth of *Utopia* has the look of a monastic compound where marriage is allowed but strictly controlled so that conjugal relations relieve sexual needs without creating any genuine bonds of intimacy between husbands and wives.» (Marius, *Utopia as a Mirror for a Life and Times.*)

Embora pessoalmente nos não seja simpático (decer-to porque desconfortável) o empreendimento desmitifi-cador de Moro, desde logo pelo símbolo de luta contra o poder arbitrário que — seja como for — tem efectiva-mente representado, não podemos, contudo, deixar de dar razão a este crítico. Há na *Utopia*, em toda a utopia, um dogmatismo e um racionalismo geométricos ou geo-metrizantes que são o contrário da certamente caótica mas contudo livre natureza dos homens reais. E é essa luta contra a natureza, em que a heresia é possível, que choca na mente superior de Moro. Mas o problema sub-siste: não deve a cultura (o espírito, a humanidade) supe-rar (e por vezes para isso opor-se) à simples natureza? Não é o direito constitucional a clausura jurídica do fe-roz tigre da política? Não são o cilício e o chicote de Moro o seu primeiro carrasco? Ou o seu primeiro liber-

tador? São questões demasiado complexas para serem respondidas, juntas ou separadas. Mas são questões para ir colocando.



BIBLIOGRAFIAS

Bibliografia activa principal/específica:

History of King Richard III (1513), atribuído; *De optimo reipublicae statu, deque noua insula Vtopia* (1516); *The Four Last Things* (1522); *Dialogue Against Tyndale* (1528); *De civilitatem morum puerilium* (1530); *Dialogue of Comfort in Tribulation* (1534).

Edições correntes/recomendadas:

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 notas de Alvaro de Silva, Madrid, Rialp, 1988; *Utopia*, trad. port. de José Marinho, Lisboa, Guimarães, 1972.

Bibliografia passiva selectiva:

ACKROYD, Peter, *The Life of Thomas More*, 1998; trad. de Mário Correia, *A Vida de Tomás More/Thomas More. Biografia*, Chiado, Lisboa, Bertrand, 2003.

AMARAL, Diogo Freitas do, «Para uma história das ideias políticas: Maquiavel e Erasmo ou as duas faces da luta entre o poder e a moral», in *Direito e Justiça*, vol. VI, 1992, pp. 91 e segs.

—, «Para uma história das ideias políticas: Thomas Morus ou a utopia como crítica da realidade», separata do número es-

- pecial do *Boletim da Faculdade de Direito*, Universidade de Coimbra, *Estudos em Homenagem ao Prof. Doutor Afonso Rodrigues Queiró*, 1986, Coimbra, 1992.
- AMES, Russel, *Citizen Thomas More and His Utopia*, Princeton, N. I., 1949.
- ARISTÓTELES, *Política*, trad. port., São Paulo, Martins Fontes, 1998.
- BLOCH, Ernst, *Das Prinzip Hoffnung*, trad. cast. de Felipe Gonzales Vicen, *El principio esperanza*, Madrid, Aguilar, 1979, 3 vols.
- CALMON, Pedro, *História das Ideias Políticas*, Rio de Janeiro/São Paulo, Livraria Freitas Bastos, 1952.
- CASSIRER, Ernst, *The Myth of the State*, reimp., Connecticut, Greenwood Press, 1983; trad. port., *O Mito do Estado*, Lisboa, Europa-América, 1961.
- CHAMBERS, R. W., *Thomas More*, nova ed., Brighton, The Harvester Press, 1981.
- CHEVALIER, Jean-Jacques, *Histoire de la Pensée Politique*, Paris, Payot, 1979; trad. port. de Roberto Cortes de Lacerda, *História do Pensamento Político*, tomo 1, *Da Cidade-Estado ao Apogeu do Estado-Nação Monárquico*, Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1982.
- ELTON, G. R., «Thomas More, Councillor», in *Studies in Tudor and Stuart Politics and Government*, 2 vols., Cambridge, Cambridge University Press, 1974, I.
- FERREIRA, Serafim (coord. e trad.), *Babeuf, Saint-Simon, Blanqui, Fourier. O Socialismo antes de Marx* (antologia), Amadora, Edit. Fronteira, 1976.
- HERCOURT, Raymond, *L'Utopie de Thomas Morus*, thèse Sc. Po., Univ. Poitiers, Poitiers, Soc. Fr. D'Imprimerie et de Lib., 1919.
- HYTLODEV, Miguel Mark, e MARTINS, J. de Pina, *Utopia III. Relato em diálogo sobre o modo de vida educação usos costumes em finais do século XX do povo cujas leis e civilização descreveu fielmente nos inícios do século XVI o insigne Thomas More*, Lisboa, Verbo, 1998.

- KAMEN, Henri, *O Amanhecer da Tolerância*, trad. port. de Alexandre Pinheiro Torres, Porto, Inova, s. d. (ed. orig., 1968).
- KESSLER, Sanford, «Religious freedom in Thomas More's *Utopia*», in *The Review of Politics. Notre Dame*, Primavera de 2002, vol. 64, n.º 2, pp. 207 e segs. — <http://www.geocities.com/yskretz/morekessler.html>.
- LOGAN, G. M., *The meaning of More's Utopia*, Princeton, Princeton University Press, 1983.
- MARTINS, José V. de Pina, *A 'Utopia' de Thomas More como Texto de Humanismo*, separata especial do tomo XXI, Lisboa, 1980, das *Memórias da Academia das Ciências de Lisboa — Classe de Letras*, pp. 7-48.
- , «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 e segs.
- MARTZ, Louis L., *Thomas More. The Search for the Inner Man*, New Haven e Londres, Yale University Press, 1990.
- MARIUS, Richard, *Thomas More*, Nova Iorque, Knopf, 1984.
- , *Utopia as Mirror for a Life and Times*: <http://www.shu.ac.uk/emls/ie/mls/conf/texts/marius.html>.
- MONTEIRO BALLESTEROS, Alberto, *Razones y Limites de al Legitimación Democrática del Derecho*, Murcia, Universidad de Murcia, 1979.
- MOSER, Fernando de Mello, «La très ancienne renommée de More au Portugal», in *Arquivos do Centro Cultural Português*, Paris, Fundação Calouste Gulbenkian, 1982, vol. xvii, pp. 447 e segs.
- , *Tomás More e os Caminhos da Perfeição Humana*, Lisboa, Vega, 1982.
- MUCCHIELLI, Roger, *Le Mythe de la cité idéale*, Brionne, Gérard Monfort, 1960; reimp., Paris, PUF, 1980.
- PRÉVOST, André, *L'Utopie de Thomas More*, Paris, Nouvelles Éditions Mame, 1978.

- SOARES, Maria Luísa Couto, «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, Faculdade de Letras, n.º 8, 1986, I.
- TOUCHARD, Jean, *Histoire des Idées Politiques*, Paris, PUF, 1959; trad. port. e notas de Mário Braga, *História das Ideias Políticas*, Lisboa, Europa-América, 1970, vários vols.
- VALLAURI, Luigi Lombardi, «Communisme matérialiste, communisme spirítualiste, communisme concentrationnaire», in *Archives de Philosophie du Droit*, Paris, XVIII, 1973, pp. 181-211.

ERASMO DE ROTERDÃO

(Roterdão, c. 1469-Bâle, 1536)

Desidério Erasmo, de Roterdão, é figura alta nas Letras e nas Humanidades, mas — apesar de tudo — muito menos significativa do ponto de vista político que seu amigo Moro. Conciliador por natureza, tibio até, segundo alguns, Erasmo não morrerá no cadafalso. E até por isso falámos de uma nova díade, com traços que recordam o mártir filósofo autor da *Consolação da Filosofia*, Boécio, e o incansável preservador do legado clássico, sobrevivente, Cassiodoro.

A natureza irénica de Erasmo (v. g., Pinto, 1999, pp. 7 e segs.) levá-lo-á a dois temas principais em política. Por um lado, a necessidade da educação, e especificamente a educação moral e religiosa do príncipe, meio mais adequado de lhe formar desde cedo a consciência e de lhe prevenir tentações de mau governo; e, por outro lado, a defesa, quase se diria angustiada, da paz.

As suas obras reflectem estas preocupações. Desde logo, a importância da educação se revela no manual de boas maneiras, dedicado, precisamente, ao príncipe Hen-

rique de Borgonha, filho de Adolfo, príncipe de Veere: *De civilitate morum puerilium*, de 1530. Mas é sobretudo no novo «espelho de príncipe» que se manifestam os seus conselhos políticos: na *Instituição do Príncipe Cristão* (1516).

Muito ao contrário de Maquiavel, que parece resignar-se (e *resignar-se* é a expressão certamente mais adequada para não deformarmos, por simplismo, o seu pensamento) que o príncipe perca a sua alma contanto que salve a república, Erasmo não aparta a moralidade dos grandes da dos pequenos, e aconselha estes a curarem da salvação das suas almas, mesmo que para tanto devam perder as suas altas ocupações terrenas. Também parece a Erasmo que a guerra, e especialmente a guerra entre príncipes cristãos, é um escândalo e uma calamidade, que só pode ter como impulso pérfidas razões, e jamais uma necessidade cega e independente da vontade dos seus protagonistas.

Apesar de cauteloso durante o período conturbado da Reforma, forçado a uma peregrinação constante pela Europa (seria na tranquila e tolerante Basileia que mais conseguiria demorar-se: e mesmo assim apenas oito anos), também para se poupar a insultos e agressões dos que não entendem a moderação e clamam sempre o «quem não é por nós é contra nós», Erasmo não deixa de ser profundamente crítico para com a sociedade — e estamos em crer que não apenas para com a sociedade

do seu tempo, mas, mais profundamente, para com a miséria da condição humana não cristã: pois na cristianização da humanidade (e até do humanismo) punha todas as suas esperanças.

O livro em que faz voar pelos ares as conveniências, as ideias feitas, os preconceitos a que, em geral silenciosamente, não aderira, por evidente motivo, é um discurso não da sua sabedoria, mas da loucura... A loucura fala, acusa, vitupera... Mas é sempre a loucura que o faz... Sempre cauto, mesmo quando resolve não o ser, Mestre Erasmo.

Poucas instituições (quer as chamadas instituições-coisa, quer as chamadas instituições-pessoa) ficam de pé depois deste libelo, enfeitado com a retórica da mitologia e da erudição greco-latinas. Criticam-se os retóricos que peroram em várias línguas, as mulheres que seduzem e os homens que correm atrás dos seus encantos, os filósofos incapazes de governarem as suas vidas, todos os cientistas e sábios vãos e duplamente infelizes, os comerciantes desonestos, sem esquecer os juristas, os mais vaidosos de entre todos (disso se lembrará, mais tarde, Matias Aires), e cujas boas leis nasceram dos maus costumes. A Loucura não poupa príncipes, os cortesãos, os dignitários eclesiásticos e até os papas.

A certo passo observa Erasmo, aliás, a Loucura, com um realismo cortante: «Os teólogos têm fome, os físicos

sofrem de frio, os astrólogos são ridicularizados, os dialécticos são votados ao desprezo.» (Erasmus, 1973, p. 61.)

Médicos e juristas estão na mira de Erasmo, que prossegue: «Depois dos médicos, são os homens de leis que merecem o segundo lugar e não sei mesmo se não mereceriam o primeiro. A crer na opinião unânime dos filósofos, a sua profissão é digna de asnos. Porém, são estes asnos que governam, a seu grado, as grandes e as pequenas causas. Os seus domínios aumentam sem cessar, enquanto o teólogo, que conhece todos os segredos divinos, come legumes e persegue sem tréguas os piolhos que o devoram. O favor é dado às ciências que mais se aproximam da loucura.» (Erasmus, 1973, p. 62.) Não há muitos anos, um filósofo do direito haveria de sublinhar o favor da medicina e do direito, não pela loucura, mas pela comum ligação à patologia — física ou social (Vallauri, 1981): mais afortunados são os ofícios que tratam dos piores males sociais, ainda que os não curem...

O método jurídico é retratado, de resto, de forma muito simples e certa: «Tal como Sísifo, a rolar o seu rochedo, amontoam textos e mais textos de leis em assuntos que nada têm a ver com elas. Acumulam glosa sobre glosa, opinião sobre opinião, para dar a impressão da extrema dificuldade da ciência que possuem. Estão, de facto, convencidos de que é digno de mérito tudo o que exija esforço e trabalho.» (Erasmus, 1973, p. 96.)

Para os Estados como para os Credos, Erasmo prega a paz. E a sua lição, que nos interpela, desde logo, resume-se logo no ditado com que intitula um dos seus escritos sobre a guerra: *Dulce bellum inexpertis* (Doce é a guerra para quem a não experimentou).

*

BIBLIOGRAFIAS

Bibliografia activa principal/específica:

Encomium Moriae — Elogio da Loucura (1509-1511); *De libero arbitrio diatribe sive collatio* (1524); *Dulce bellum inexpertis* (1515/1517); *Querela pacis* (1517); *De civilitate morum puerilium* (1530).

Edições correntes/recomendadas:

Dulce bellum inexpertis/Querela pacis, trad. port. de A. Guimarães Pinto, *A Guerra e Queixa da Paz*, Lisboa, 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*, Lisboa, Estampa, 1978.

Bibliografia passiva selectiva:

AMARAL, Diogo Freitas do, «Para uma história das ideias políticas: Maquiavel e Erasmo ou as duas faces da luta entre o poder e a moral», in *Direito e Justiça*, vol. vi, 1992, pp. 91 e segs.
BAINTON, Roland H., *Erasmus da Cristandade*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1988.

- BATAILLON, Marcel, *Erasmus y el Erasmismo*, Barcelona, Crítica, 1983.
- HALKIN, Léon-E., *Erasmus parmi nous*, Paris, Fayard, 1987.
- HUIZINGA, Johan, *Erasmus*, Paris, Gallimard, 1965.
- MARTINS, J. V. de Pina, *Humanismo e Erasmismo na Cultura Portuguesa do Século XVI*, Paris, Fundação Calouste Gulbenkian/Centro Cultural Português, 1973.
- PINTO, A. Guimarães, «Introdução» à edição portuguesa de *A Guerra e Queixa da Paz*, de Erasmo de Roterdão, Lisboa, Edições 70, 1999, pp. 7 e segs.
- VALLAURI, Luigi Lombardi, *Corso di filosofia del diritto*, Cedam, Padova, 1978; nova ed., 1981.
- ZWEIG, Stephen, *Erasmus de Roterdão*, 9.^a ed., trad. port., Porto, Livraria Civilização, 1979.

MARTINHO LUTERO

(Eisleben, 10-XI-1483-1546)

JOÃO CALVINO

(Noyon, 1509-1564)

Lutero é dessas figuras fortes, arrebatadas e arrebatadoras, que nos fazem parecer impossível que a História não seja, pelo menos em boa medida, obra das suas determinadas ideias e das suas empenhadas acções. Ecoa ainda nos nossos ouvidos a sua voz possante, decidida, em sintonia perfeita com a coerência das suas acções: *Hier bin Ich, Ich kann nicht anderes* (Aqui estou eu, e não posso fazer nada de diferente do que faço). É a acção que deriva de um imperativo de consciência. Quantos temos hoje assim?

De uma família humilde (o pai fora mineiro), acabaria por abandonar os momentâneos estudos de Direito, em que os seus punham todas as complacências, para enveredar pela vocação da luta contra o mal e o demónio, professando como frade agostinho, passando depois ao estado sacerdotal, e finalmente entregando-se ao estu-

do teológico. Subiu os degraus académicos até ao doutoramento, que lhe deu a cátedra de Teologia Bíblica.

As actividades e sobretudo as repercussões das posições de Lutero de algum modo mudariam a face da Europa e, logo, do Mundo. A reforma protestante, de que foi arauto, a partir das 95 teses mítica e emblematicamente afixadas a martelo e pregos na porta da catedral de Wittenberg, saldou-se não apenas num clamor contra abusos morais e contra a eficácia salvífica das indulgências, mas em toda uma mutação do mundo mental e comportamental europeu (por acção ou reacção), que o fundador não previra em muitos aspectos e não conseguirá dominar em boa parte.

Sobretudo as repercussões políticas do seu gesto seriam incontrolláveis. Foi, desde logo, o caso das revoltas camponesas que a sua insubmissão acabaria por incendiar. Acabará Lutero, como se sabe, por atacar os camponeses. Emblemática é esta passagem de uma carta de 30 de Junho de 1525 a João Ruehel, de Eisleben: «Dass man den Bauern Barmherzigkeit wuenschen will: sind Unschuldige unter ihnen, die wirt Gott gewiss erretten und bewahren, wie er es bei Lot und Jeremia getan hat. Tut es nicht, so sind sie bestimmt nicht unschuldig, sondern haben mondestens geschwiegen eingewilligt [...]» É a velha teoria da cruzada contra os Albigenses: «Matem-se todos, Deus escolherá os Seus.»

O resultado mais visível da obra de Lutero foi a cisão (que se mantém hoje, apesar de todos os esforços ecumênicos) da cristandade, com implicações não só religiosas, que são óbvias, mas também a todos os níveis, por vezes insuspeitados.

A ética protestante, que Max Weber glosará histórico-sócio-psicologicamente num livro célebre (Weber, 1920-1921), será diferente da católica; a relação do crente com Deus, com a comunidade e com a Palavra revelada também o é. Mesmo o fundo teológico da soteriologia (doutrina da salvação) assenta, em Lutero, numa recuperação da linha de *um certo* São Paulo e Santo Agostinho, na insistência na Graça, e não no valor das boas obras (v. g., Kueng, 1995, pp. 125 e segs.).

Ao lembrar e enfatizar que o Homem é um ser marcado pelo pecado original e de algum modo naturalmente pecador; ao transportar para o reino de Deus toda a possibilidade de salvação; ao aproximar cada crente dos textos (lembremo-nos de que se lhe deve a tradução alemã da Bíblia, empresa aliás vital na fixação do idioma alemão), tornando possível a imagem algo racionalista da interpretação democrática das Escrituras («cada homem e a sua Bíblia»), a teologia de Lutero tem imediata influência na concepção da Política e do Direito. Uma teologia pessimista (teologia da cruz, não da glória) implica ou muito Direito ou ausência dele. Lutero tinha antipatia pessoal pela juridicidade. Expressamente considera o

teólogo que o jurista não pode ser bom cristão. Mas se um Tomás de Aquino também não tinha os homens de leis em boa conta, o que se passa com Lutero é diverso, e tem já a ver com a sua formação filosófica e o seu posicionamento teológico-político. Para ele, não está resolvida a questão das normatividades (como ficara já no Aquinate) em prol da separação das áreas de competência — remota influência de uma teocracia, ou simples agostinismo político? Isto há-de significar que o Direito surge sempre incompreendido nas suas manifestações, tidas como simplesmente pervertidas, e sempre aliado, ou melhor, ancilar, da política e da religião.

Lutero teve uma formação nominalista e não terá nem assimilado a lição jusfilosófica de Santo Tomás nem, menos ainda, teria tido tempo para compreender a transcendência do legado romanístico. É por isso que, no plano jusfilosófico, a reforma protestante poderia ser encarada como um retrocesso. Só que todas as doutrinas são de todos os tempos, o que frustra qualquer evolução ou progresso em filosofia. E ainda bem, em muitos sentidos.

Não sendo possível determinar rigorosas causalidades adequadas no mundo evanescente e complexíssimo dos factos históricos, sempre se reflectirá, todavia, em algumas coincidências curiosas. Porque «coincide», *grosso modo*, a zona de perene influência protestante com os territórios imperfeita ou nulamente romanizados? Porque são esses mesmos os florescentes adeptos de fi-

losofias de raiz nominalista? Porque aí frutificou e daí tem irradiado a principal influência positivista no Direito? Porque são esses (ou foram, na modernidade) os países mais prósperos e dominantes, enquanto o Sul da Europa e a Ibéria declinavam numa fenescente decadência? As perguntas são-no realmente, por retóricas que se afigurem. Insistimos que a causalidade é indeterminável. O que há são indícios de afinidade, não de causação.

Para a compreensão do protestantismo político e jurídico importa fazer dialogar as suas máximas figuras, comparando-as na sua doutrina, acção e significado. A psicologia parece facilitar-nos a vida na comparação entre os dois grandes reformadores protestantes, tão patente é a diferença entre Lutero e Calvino (o que se revela desde a compleição e aparência física até à idiossincrasia das áreas ou países que respectivamente acolheram as suas doutrinas). É, evidentemente, um processo reductor: mas quem resistirá a pensar na contenção e na *secura fina* e doente de Calvino, e na expansividade tonitroante de Lutero? Seja como for, na base comum da contestação a Roma, Calvino acentua a problemática da Graça no sentido da predestinação, sem que Deus houvesse atendido, na escolha dos seus, à presciência das suas ainda que maculadas boas obras. Mas este postulado, que coloca a salvação um tanto para além do bem e do mal terrenos, curiosamente não conduz à inacção, antes a uma grande operosidade social, económica e

política. É que, pelo menos para algumas interpretações evangélicas, o triunfo mundanal é signo de escolha divina. Terá isso a ver com a *fortuna* (ou sorte) de cada um dos teólogos?

E, na verdade, um ponto importante na distinção entre ambos os reformadores reside no facto de que ao teólogo francês, ao contrário do que sucedeu com o seu precursor germânico, foi dada a oportunidade de governar de facto, espiritual e temporalmente. Este impacto do «calvinismo real» dá-lhe toda uma dimensão juspolítica muito mais concreta no imaginário historiográfico.

Calvino não ficou pelos prolegómenos jurídicos, como Lutero. Estudou Direito o suficiente para o considerar, mais do que *mau*, secundário, ante o projecto de construção, em Genebra e no Mundo, da cidade ideal possível, a utopia calvinista. Calvino assume uma atitude sobretudo moralista. A sua sede de purificação opera (como é costume) uma cirurgia redutora, amputando mesmo o manancial de fontes cristãs em que poderia ter bebido. Em certo sentido, regressa à sincrise pré-aristotélico-romanista-tomista mas, sem passar tanto por Santo Agostinho como Lutero, dir-se-ia dirigir-se redutoramente para um certo legalismo farisaico veterotestamentário. Progressivo e desenvolvimentalista em matéria económica e social, defensor teológico da especialização no trabalho — nomeadamente equiparando todas as formas de vida a «vocações» (v. g., Léonard, 1961, p. 309) —, preocupa-

do com o progresso material dos Genebrinos (diríamos hoje, com a sua qualidade de vida), Calvino, ao desvalorizar o Direito e até ao afirmar face a ele o seu distanciamento pessoal, acaba (aí tal como Lutero) num positivismo legalista. Isto se liga a uma posição política de fechamento e até de intransigência que diríamos hoje (obviamente de forma anacrónica) «fundamentalista»: não foi só a Inquisição que queimou pessoas; embora contra o seu parecer, pois se inclinara para a decapitação, a Genebra teocrática fez um auto-de-fé em que sacrificou Miguel Servet.

E contudo, nos seus infindáveis escritos (alguns num francês elegante e literário — mérito de louvar, em época de latinistas), Calvino denuncia aqui e ali a sua formação jurídica: no espírito disciplinador, organizador, na fórmula hermenêutica de algumas interpretações bíblicas (e debruçou-se sobre quase toda a Bíblia), até no nome que escolheu para a sua obra sintética e mais conhecida, as *Instituições da Religião Cristã*, na qual trabalhou toda a sua vida, em sucessivas edições francesas e latinas. A perspectiva institucional parece ser-lhe essencial. Não será por acaso que, na edição latina definitiva, de 1559, dos quatro pilares daquela sua obra, sistematicamente vertidos em outros tantos livros, a Igreja figura como derradeiro tema, a par de Deus Pai, Filho e Espírito Santo, ou da Divindade, da Redenção por Cristo, e da Graça, fruto daquela redenção. Igreja,

instituição, sempre, apesar de tudo. E mesmo se em Calvino todas as formas se descarnam, todas as associações se individualizam.

À ideia reformadora da única autoridade do texto bíblico corresponde a ideia jurídica da sacralidade positivista da lei escrita — aí Calvino coincide com Lutero. Mas dele diverge em vários pontos, curiosamente com escassa posteridade: na concepção do culto como superstição, por exemplo, Calvino não fará escola na analogia juspolítica, porquanto o ritual (ou o procedimento) acabaria por ser o futuro do legalismo. Não há dogma que se sustente sem legitimação mágica, sacrificial. Apesar de os ventos não soprarem no Ocidente dessa banda, mesmo assim temos muito a aprender com a Genebra de Calvino, utopia triste, de gentes de fatos escuros, proibida de diversões e até de cantar senão hinos religiosos. Reino de política totalitária e antijurídica, esse, de legalismo e de ordem, mas jamais da liberdade, no qual, nas palavras de Léonard, «où l'on signale une insupportable inquisition dans la vie privée, parfois odieuse contre des peccadilles» (Léonard, 1961, p. 307).

Teocracia que esqueceu com severos custos a divisão dos gládios e o imperativo bíblico da separação do reino de César do reino de Deus. Mas, como sucede frequentemente com os pais fundadores, se Calvino pregava uma obediência ilimitada aos poderes temporais, muitos dos seus herdeiros espirituais ver-se-iam histori-

camente confrontados com situações que os conduziram a professar doutrinas jusnaturalistas e até liberais e democráticas — o que parece provar compatibilizações e hibridações teológico-político-jurídicas pouco consentâneas com a verdade única duma cidade de Deus na terra. Ou com qualquer totalitarismo monocolor, religioso ou simplesmente idólatra, ainda que agnóstico ou ateu, ateu sob forma litúrgica, etc.

Importa acentuar que Calvino era não só jurídica como filosoficamente mais lido que Lutero, e compreendeu melhor a separação entre moral e direito, embora a não tivesse posto em prática senão de forma muito criticável. Tendo frequentado instituições ligadas à Universidade de Paris, e ainda as de Orleães e Bruges, possuía uma sólida formação clássica, designadamente estoica e humanística.

O balanço da obra de Calvino é complexo: lançou sementes de ordem opressiva, mas também (*malgré soi-même*) de liberdade. Na sua Genebra nasce de algum modo um pouco da mentalidade da civilização moderna, preocupada com o material, a que se chega, paradoxalmente, pela via do espiritual, provando que uma espiritualidade rígida e dogmática cai no ritualismo e no seu inverso. E é caso para nos perguntarmos até que ponto o homem novo que tentou fazer nascer não teve, realmente, em comum com todas as demais tentativas — so-

bretudo as ulteriores, nos ditos «socialismos reais» — o haverem esquecido «o Homem de sempre». Julgamos que sim.

*

BIBLIOGRAFIAS

Bibliografia activa principal/específica:

CALVIN: *Institutions de la religion chrestienne* (1536); *La Bible de Genève* (1546).

LUTHER: *Disputatio pro Declaratione Virtutis Indulgentiarum* (1517); *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung* (1520); *Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei* (1523); *Ermahnung zum Frieden auf die zwolf Artikel der Bauernschaft in Schwaben* (1524); *Wider die rauberischen und mordischen Rotten der Bauern* (1525); *Ein Sendbrief von dem harten Buchleinwider die Bauern* (1525); *Ob Kriegseute auch in seligem Stand sein können* (1526).

Edições correntes/recomendadas:

LUTERO, Martín, *Escritos Políticos*, ed. cast. com um estudo preliminar e trad. de Joaquín Abellán, Madrid, Tecnos, 1986.

LUTHER, Martin, *An den christlichen Adel deutscher Nation/Von der Freiheit eines Christenmenschen/Sendbrief vom Dolmetschen*, com biografia e apresentação de Ernst Kaehler, 2.^a ed., Estugarda, Philipp Reclam Jun., 1970.

Bibliografia passiva selectiva:

BAUBÉROT, Jean, *Histoire du Protestantisme*, Paris, PUF, 1978; trad. port. de José Luís C. Monteiro, *História do Protestantismo*, Mem Martins, Europa-América, 1989.

- DICKENS, A. G., *A Reforma na Europa do Século XVI*, trad. port. de António Gonçalves Mattoso, Lisboa, Verbo, 1971.
- FEBVRE, Lucien, *Martin Luther, un destin*, Paris, PUF, 1928; trad. port. de Fernando Thomaz, *Martinho Lutero, um Destino*, Porto, Asa, 1994.
- FRANZEN, August, *Kleine Kirchengeschichte*, ed. org. por Remigius Baeumer, trad. port. de Manuela Ribeiro Sanches, *Breve História da Igreja*, Lisboa, Presença, 1996, max. pp. 264 e segs.
- KLAHEN, Karten, *Martin Luther, sa conception politique*, Paris, Sorlot, 1941.
- KUENG, Hans, *Grosse Christliche Denker*, trad. cast. de Cármen Gauger, *Grandes Pensadores Cristianos*, Madrid, Trotta, 1995, pp. 125 e segs.
- LÉONARD, Émile G., *Histoire générale du protestantisme*, I, *La Réformation*, Paris, PUF, 1961.
- SILVA, Carlos, PINHO, Borges de, ALMEIDA, Dimas de, SOROMENHO-MARQUES, Viriato, TEIXEIRA, Alfredo, e BARBOSA, David Sampaio, *Martinho Lutero, Diálogo e Modernidade*, Lisboa, Edições Universitárias Lusófonas, 1999.
- TREVOR-ROPER, H. R., *Religion, reformation, and the social change*, trad. port. *Religião, Reforma e Transformação Social*, Lisboa, Presença-Martins Fontes, 1981.
- VALLET DE GOYTISOLLO, Juan, *A Encruzilhada Metodológica Jurídica no Renascimento, a Reforma, a Contra-Reforma*, trad. port. de Fernando Luso Soares Filho, Lisboa, Cosmos, 1993.
- , *Théologie et Droit dans la science politique de l'État Moderne*, Rome, École française de Rome, 1991 (separata).
- WEBER, Max, *Ueber die protestantische Ethik und den Geist des Kapitalismus*, 1920-1921, trad. port. de Ana Falcão Bastos e Luís Leitão, *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, 3.ª ed., Lisboa, Presença, 1990.
- ZWEIG, Stephen, *Castêllo contra Calvino*, 7.ª ed., trad. port., Porto, Livraria Civilização, 1977.

JEAN BODIN

(Angers, 1529/1530-Laon, 1596/1597)

Nascido numa família burguesa, Bodin parecia votado à carreira eclesiástica. Começou por fazer rigorosos estudos com os Carmelitas na sua cidade natal, passando depois à Universidade de Paris, em que absorverá a filosofia escolástica e, por outro lado, o sopro de renovação renascentista. Porém, foi sempre adversário das ideias de Maquiavel, as quais para muitos acabam por confluir, na prática, com as suas, construtores que foram ambos dos alicerces teóricos do Estado.

Não se sabe ao certo se teria sido acusado de hereesia e se teria fugido para Genebra. Certo é que, por volta dos seus 20 anos, já se encontrava em estado secular, desligado de quaisquer votos eclesiásticos. Foi professor de Direito em Toulouse na segunda metade do século XVI, deputado do Terceiro Estado aos Estados Gerais de Blois, em 1576, onde teria um papel relevante e de coragem, e advogou em Paris, a partir do início da década de 60. Foi conselheiro do duque de Anjou, quarto filho de Catarina de Médicis, o qual acompanhou em

várias viagens, designadamente à Holanda, e participaria em negociações para o seu casamento. Tendo herdado do seu padrasto o cargo de procurador em Laon, para essa cidade se muda. Aí o virá a colher mortalmente a peste, por volta dos 70 anos.

As hodiernas polémicas sobre a soberania dos Estados (em absoluto, ou sujeita a limitações), colocadas pelo mundo interdependente, globalizado e em vias de integração regional (como no espaço europeu), recolocou um pouco — e deveria recolocar ainda mais — a figura de Jean Bodin na ribalta filosófico-política.

Com efeito, ao contrário do que muitos «soberanistas» ou afins pensam, embora sentimentos de pertença (*belonging*), nacionalismos e bairrismos se encontrem certamente no nosso «código genético», associáveis de certo pelos etólogos ao sentimento «animal» de territorialidade (e propriedade), que todos mais ou menos partilhamos, a ideia de soberania estadual, como poder que não conhece superior nem no plano interno nem no externo, está eivada de historicidade (Kritsch, 2002) e foi cunhada por este autor. Antes dela, existiam outros tipos de relações de poder, os quais parece terem algo a ver com o que sucede hoje (Grossi, 2003). A ideia de soberania seria assim gizada para resolver problemas políticos muito concretos e práticos: para terminar com feudalismos e senhoralismos, além de ajudar a resolver querelas religiosas, e para pôr termo às pretensões de

papa e imperador, especialmente em França; e assim afirmando o poder superior e centralizado do monarca, principal protagonista e construtor de um *novum* político, o Estado. Soberano que é imperador no próprio reino.

Tal o principal legado de Bodin, e este o seu principal artigo de fé política: «Assim como o navio não é senão madeira, sem forma de embarcação, quando lhe tiramos a quilha, que sustenta o costado, a proa, a popa e o convés, também a República, sem um poder soberano que una todos os seus membros ou partes, e todos os lares e colégios, num só corpo, deixa de ser República» — sintetizará, muito expressivamente.

Estamos perante um espírito de transição, contraditório em alguns aspectos. Enciclopédico e renovador, criativo, é também laço com o passado medieval em alguns aspectos. Além de teórico da política, foi Bodin jurista brilhante, economista precursor do mercantilismo (tendo formulado a teoria quantitativa da moeda) e até teólogo aplicado, com incursões que hoje nos parecem estranhas em matéria de astrologia, e mesmo da ciência dos demónios ou demonologia, associada com a bruxaria. O facto de os problemas de hoje serem diversos, e de a invocação da teoria de Bodin (como fazem alguns, ritualisticamente, ou sacrificando a um conservadorismo *a outrance*) levar a paradoxos de desconformidade gritante entre a teoria e a realidade, não retira à construção a sua genialidade, nem a apaga do universo das ferramentas juspoli-

ticas, sempre pronta a sair da caixa, se acaso se viessem a revelar improficuas as tendências actuais. Trata-se, sem dúvida, de uma imponente, poderosa, construção. Até pelo facto de se basear numa ideia muito simples.

O seu livro mais célebre e realmente o mais importante é *Os Seis Livros da República*, em que desenvolve a ideia da soberania exercida por um rei justo, defensor do bem comum, respeitador das leis divinas, dos princípios fundamentais, do direito das gentes e defensor dos direitos e liberdades (reconhecendo aos Estados Gerais o poder de autorizar impostos, que o «soberano» monarca não poderia impor sem seu consentimento) — e contudo, defendendo uma monarquia centralizada, unitária e absoluta.

*

BIBLIOGRAFIAS

Bibliografia activa principal/especifica:

Methodus ad facilem historiarum cognitionem (1566); *Les Six Livres de la République* (1576); *Paradoxes de M. de Malesroit touchant le fait des monnaies et l'enrichissement de toutes choses* (1568); *Exposé du droit universel* (1578); *Démonomanie des sorciers* (1580); *Amphithéâtre de la nature* (1595)/ *Théâtre de la nature universelle* (1597). Edições: In *Corpus des Oeuvres de Philosophie en Langue Française*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1986, 6 vols.

Edições correntes/recomendadas:

Los seis libros de la República, Madrid, Tecnos, 1985, trad. cast. e estudo preliminar de Pedro Bravo Gala.

Bibliografia passiva selectiva:

- AA. VV., *Jean Bodin. Actes du Colloque International d'Angers*, Georges Cesbron, Geneviève Rivoire e Jean Foyer (eds.), 2 vols., Angers, Presses de l'Université d'Angers, 1985, Vrin, 1996.
- ALBUQUERQUE, Martim, *Jean Bodin na Península Ibérica. Ensaio de História das Ideias Políticas e do Direito Público*, Paris, Fundação Calouste Gulbenkian, 1978.
- BAUDRILLART, Henri, *Jean Bodin et son Temps. Tableau des Théories Politiques et des Idées Économiques au Seizième Siècle*, Paris, 1853; reimp., Aalen, Scientia, 1963.
- BIRELEY, Robert, *The Counter-Reformation Prince. Anti-Machiavelianism or Catholic Statecraft in Early Modern Europe*, Chapel Hill e Londres, The University of North Carolina Press, 1990.
- CALASSO, Francesco, *I Glossatori e la Teoria della Sovranità. Studio di Diritto Comune Pubblico*, Milão, Giuffrè, 1957.
- CHURCH, William Farr., *Constitutional Thought in Sixteenth-Century France. A Study in the Evolution of Ideas*, Cambridge, Cambridge University Press, 1941.
- DAVID, Marcel, *La Souveraineté et les Limites Juridiques du Pouvoir Monarchique du IX^e au XV^e Siècles*, Paris, Éditions Dalloz, 1954.
- GOYARD-FABRE, Simone, *Jean Bodin et le Droit de la République*, Paris, PUF, 1989.
- GROSSI, Paolo, *Dalla Società di Società alla Insularità dello Stato fra Medioevo ed Età Moderna*, Nápoles, Istituto Universitario Suor Orsola Benincasa, 2003.
- FELL, A. London, *Bodin's Humanistic Legal System and Rejection of Medieval Political Theology*, Boston (Mass.), 1987.
- FRANKLIN, Julian H., *Jean Bodin and the 16th Century Revolution in the Methodology of Law and History*, New York, Columbia University Press, 1963.

- , *Jean Bodin and the Rise of the Absolutist Theory*, Cambridge University Press, 1973.
- KRITSCH, Raquel, *Soberania. A Construção de um Conceito*, São Paulo, USP/Imprensa Oficial do Estado, 2002.
- NOVAES, Adauto (org.), *A Crise do Estado-Nação*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2003.
- QUAGLIONI, D., *I limiti della sovranità. Il pensiero di Jean Bodin nella cultura politica e giuridica dell'età moderna*, Pádua, Cedam, 1992.
- QUARISTSCH, H., *Souveränität. Entstehung und Entwicklung des Begriffs in Frankreich und Deutschland vom 13. Jh. bis 1806*, Berlim, Duncker & Humblot, 1986.
- VILLEY, Michel, «La justice harmonique selon Bodin», in *Actes du Colloque International Jean Bodin*, H. Dentzer (ed.), Munich, Beck, 1973, XXX.

TOMÁS HOBBS

(Westport, perto de Malmesbury, 5-IV-1588-
-Hardwick Hall, Derbyshire, 4-XII-1679)

Tomás Hobbes passa normalmente por ser o pai teórico do autoritarismo moderno, a que se contraporiam o liberalismo de Locke e o ultrademocratismo totalitário ou a defesa *avant-la-lettre* da «democracia popular» de Rousseau. Contudo, esta visão, que não deixa de ter virtualidades classificatórias e interpretativas, está de há muito ultrapassada e bem longe de ser consensual. O retrato simplificado com que Hobbes é assassinado em muitos manuais não passa, realmente, de uma caricatura da complexidade do seu pensamento. Nada que não seja normal com grandes vultos, a quem a acanhada visão de epígonos e comentadores procura verter em apertados moldes. E pior só o olvido tecnocrático dos clássicos.

Há autores, por exemplo, que enfatizam os aspectos estadualistas e «soberanistas» da sua visão, colocando-o mais no plano do totalitarismo que do autoritarismo. Mas cuidamos não terem razão, porque Hobbes expressamente deixa nas suas obras um certo grau de liberdade à

sociedade civil. Outros autores chegam a considerá-lo liberal. Ora, apesar de o liberalismo ter consentido muitas versões (e essa é tanto a sua força como a sua fraqueza), não nos parece legítimo incluí-lo nesta família, não só e nem tanto porque as diatribes de Locke contra Filmer no seu *Tratado do Governo Civil* na verdade se dirigem sobretudo ao que deste foi inspirador, Hobbes, mas sobretudo porque as amarras com que este forja a sua versão de contrato social são excessivas, e os poderes do Estado verdadeiramente exagerados.

Em todo o caso, tem havido várias interpretações canónicas de Hobbes, de que W. H. Greenleaf detectou com argúcia grandes famílias. Por um lado, a versão tradicional vê nele um naturalista, cientista, mecanicista, aplicando simplesmente à filosofia e à política as ideias científicas de seu tempo. Uma outra visão encara o pensador na continuidade do pensamento jusnaturalista, apresentando afinal ideias basicamente medievais sob a capa de um fraseado moderno, adaptado à moda científica do seu tempo. Finalmente, uma terceira perspectiva faz entroncar a sua teorização no nominalismo escolástico.

É indubitável que, num plano mais generalizado de receptores, e com certa independência (mas apenas «certa») face à sua própria intenção, Hobbes é o autor do *Leviatã*, glorificador do Estado forte, da soberania de Bodin levada às últimas consequências. Embora Hobbes equipare a «democracia» quase monárquica de Péricles à mo-

narquia simplesmente formal de Pisístrato, e posto que tenha obnubilado a importância da discussão sobre as formas de governo, pela sobrevalorização do Estado *tout court*, é inegável que as formas políticas que prefere são a ditadura (que na sua forma romana tem um *fumus* democrático — até por ser excepcional e limitado no tempo), mas muito especialmente defende a monarquia absoluta.

Há quem veja — seguindo um procedimento quase ritual em História da Literatura e estudos afins que dela seguiram os passos neste particular — na vida de Hobbes uma clara inspiração para a sua filosofia. Intelectual e acadêmico, não deixou de sofrer a polémica, a exclusão segregadora e o exílio. Companheiro e preceptor de nobres e até de um príncipe, mas também interlocutor de filósofos e cientistas, não nos deixou um *espelho de principes* medieval, mas uma sua versão moderna, filosófica e com laivos ou traços estilísticos científicos. Contemporâneo de grandes convulsões políticas, teria desejado a pacificação dessa *guerra de todos contra todos*, com a ficção de um contrato que a todos beneficiava, com a atribuição do poder a um Estado forte.

Vale porém a pena determo-nos (ainda que muito brevemente) em alguns aspectos de uma vida e de uma obra que modelam este retrato, e lhe fazem compreender os traços só de longe divisados, e por isso esbatidos.

A notável longevidade de Hobbes — 92 anos — permitir-lhe-ia ver muito, viver muito, e sempre ir descon-

fiando dos homens, consolidando em si uma antropologia talvez até mais pessimista que realista.

Nasceu sob um signo de ameaça: e há quem veja no medo a explicação de toda a sua filosofia. O ano do seu nascimento (1588) é o do grande medo da invasão britânica pela Invencível Armada espanhola, que tanto amedrontou sua mãe. Seu pai, um clérigo colérico, acabaria por abandonar a família e Tomás ficou a cargo de um tio. Depois dos estudos elementares, entrou aos 15 anos em Magdalen Hall, em Oxford, onde estudou a física e a lógica aristotélicas e se interessou particularmente por livros de viagens e mapas. Graduado em 1608, inicia a sua ligação com os Cavendish, começando por se tornar tutor de William II, matriculando-se ambos na Universidade de Cambridge nesse mesmo ano. Seguir-se-á, dois anos depois, o *grand tour* a França e Itália, onde tomaria contacto com a ciência moderna.

Dez anos mais tarde, vemo-lo secretário de Bacon, a quem auxilia na tradução dos seus *Essais* para o latim.

1628 é um ano significativo. Simultaneamente o do falecimento de Cavendish, da conclusão da sua empenhada tradução da *Guerra do Peloponeso* de Tucídides (para atacar a democracia), que sairia a lume no ano seguinte, e de nova viagem ao continente europeu, desta feita à França e à Suíça, acompanhando o filho de Sir Gervase Clifton. Novamente faria descobertas de novas fontes, ainda que clássicas, mas que alargaram os seus

horizontes, no plano sobretudo da geometria. O método da demonstração geométrica apaixoná-lo-ia.

Dois anos depois, passaria a tutor do filho do falecido Cavendish, e de 1634 a 1636, na sequência de novo *grand tour*, teria ocasião de aprofundar os seus contactos e leituras científicas. Galileu estava na sua agenda.

A partir de 1640, data dos seus *The Elements of Law, Natural and Politic*, sucedem-se os escritos, e exila-se em França. Logo no ano seguinte, polemizará com Descartes e as suas *Meditações Metafísicas*. Em 1642, enquanto a Inglaterra se consome em guerra civil, publica em Paris o *De cive*, seguindo-se-lhe múltiplos estudos científico-naturais. Nos inícios da segunda metade da década de 40, tem novo pupilo: nada menos do que o também exilado príncipe Carlos, mas já em 1651 cairá em desgraça nos meios monárquicos no exílio, na sequência do seu *Leviathan, or the Matter, Form, and Power of a Commonwealth, Ecclesiastical and Civil*, a obra que o iria imortalizar. Ai teria esboçado uma abertura para uma nova dinastia, ao que nos parece na sequência lógica da ideia de que o soberano deve estar em condições de realmente exercer o poder — e Carlos I já havia morrido, encontrando-se a causa legitimista sem esperança à vista. Já *persona non grata* das autoridades francesas por razões religiosas, decide conciliar-se com a ordem britânica e regressar à pátria, ainda em 1651. De regresso, envolve-se em novas polémicas, agora sobretudo filosóficas e

matemáticas, que lhe valeriam novas malquerenças, e nomeadamente a exclusão da Royal Society.

Com a Restauração, em 1660, o seu antigo discípulo não só o reabilitará como recompensará. Mas de novo suspeitas de heterodoxia religiosa o irão importunar, apesar do apoio do monarca. Ao ponto de, em 1662, ainda se ver na necessidade de publicar uma autobiografia em sua defesa, com o significativo título *Mr. Hobbes Considered in His Loyalty, Religion, Reputation, and Manners*. Apesar de a protecção real o poupar a muito, Hobbes não só se viu obrigado a queimar alguns manuscritos que o poderiam comprometer em matéria religiosa, como teria de remeter a sua pena ao silêncio nos temas mais sensíveis. Embora ainda escreva o *Diálogo entre um Filósofo e um Jurista da Common Law* em 1664 e dois anos mais tarde uma história da guerra civil, *Behemoth*, serão ambas só postumamente publicadas, posto que apenas um ano após a sua morte (1680). Depois das polémicas políticas e científicas, e das contrariedades por motivos de fé, virou-se para a sua íntima paixão linguística, traduzindo a *Iliada* (1673) e a *Odisseia* (1676).

A construção teórica de Hobbes parte logicamente à conquista da nossa adesão racional a uma ordem de coisas que dificilmente reconheceríamos sem a malha artilosa dos passos todos mentais. De proposição em proposição, quase somos conquistados para a sua fé: porque Hobbes a deseja fundar só na razão.

Perante o triste espectáculo da guerra — e não esqueçamos a turbulência da guerra civil e das revoluções em Inglaterra, por mais «gloriosas» que tenham sido — e da agressividade e (diríamos hoje) anomia sociais, Hobbes procura indagar-lhes as causas e encontrar-lhes remédios eficazes, porque radicais: indo às raízes dos problemas.

Ficamos sem dúvida impressionados com a agudíssima capacidade de abstracção e investigação do mais recôndito da nossa psicologia ao depararmos, por exemplo, com a afirmação, na base da filosofia hobbesiana, de um elemento crucial da natureza humana que é a igualdade natural entre os homens. Esta circunstância impressionará sem dúvida Rousseau, mais tarde, que detectará o paradoxo: «O homem nasceu livre e por toda a parte está a ferros» (*Du Contrat Social*, I, 1). Mas como vai Hobbes extrair dessa igualdade todo um edifício de autoritarismo político? Precisamente porque essa igualdade, que se não nega, antes claramente se proclama, é afinal a fonte do agonismo social.

«*Anch'ò son' pittore*» («Também eu sou pintor») — tal poderia ser a síntese dos problemas que derivam desta igualdade. Ao ver-se a ferros, ou, de todo o modo, numa situação de desigualdade face ao seu semelhante (que se reconhece «igual»), cada homem tem a esperança de conseguir mais e melhor, igualando ou superando os que o ultrapassam. Tal paixão reverte-se potencialmente em inimizade, disputa, agressão, guerra.

Não afirma Hobbes que a guerra e a discórdia, a desconfiança, etc., que tal estado acarreta sejam permanentes, actuais; mas são racionalmente muito plausíveis, dada a paixão de progresso e ascensão de cada um, que se segue ao reconhecimento da igualdade de todos. Competição, desconfiança e sede de glória são elementos da natureza humana concebida pelo autor, que concorrem claramente para que, em estado de natureza, o homem seja lobo do homem — *homo homini lupus*.

Sendo a guerra de todos contra todos fruto de miséria e insegurança gerais, situação em que se não pode contar com eficácia do direito, mas apenas com as próprias forças, e prevalecendo naturalmente a vontade (que não a «lei») do mais forte, é do interesse geral resolver uma tal situação.

A fórmula hobbesiana é a do contrato social. Um contrato que é apresentado como voluntário, mas que, afinal, repousa apenas sobre uma voluntariedade presumida, posto que se trata de um contrato ficcionado. Jamais os cidadãos se juntaram numa praça pública ou numa clareira de uma floresta para celebrarem a transferência dos seus poderes para um Poder. A sociedade política (ou o Estado) funda-se assim numa obrigação jurídica contratual e não no poder. E contudo Hobbes considera que é por sua vez o Estado ou a sociedade política que funda a validade de quaisquer contratos entre particulares: pois sem a garantia coercitiva pública do seu cumprimento

eles poderiam ficar letra morta. Há muito de círculo vicioso — a imagem que imediatamente assoma é a da pescadinha-de-rabo-na-boca — nestas construções legitimadoras, sobretudo quando se pretendem (se se pretendem realmente — mas de qualquer modo assim se manifestam) demonstrar *more geometrico*.

Contudo, Hobbes sabe que o fenómeno contratual é anterior ao da constituição do estado civil ou político. Nele, os homens justos cumprem as suas obrigações, mas os injustos não o fazem. Para o filósofo, assim, fácil é concluir que a justiça é o cumprimento dos contratos — *pacta sunt servanda*. Em incursões interessantes no terreno da interdisciplinaridade política, jurídica, filosófica e linguística, Hobbes considera o contrato um acto de linguagem e um vínculo de palavras. Mas para si há um valor muito especial na palavra, e alerta para a irracionalidade do incumprimento.

Coloca-se o problema de saber da verdadeira pedra angular em que assenta a legitimidade estadual e o que pode reclamar recta obediência aos seus ditames. Afirma-se que é uma razão jurídica, que o poder do Estado se fundamenta no contrato social jurídico. Contudo, também se observou que, bem vistas as coisas, realmente parece ser o contrário: tudo aparente depor no sentido de que a juridicidade do contrato é ficcional (o próprio contrato social não é senão uma manifestação quanto muito tácita de vontades presumidas) e que o Estado

acaba por ser auto-suficiente auto-subsistente, o mesmo é dizer, baseado no seu próprio poder. Evidentemente que esta refutação de Hobbes, que podemos ver já de algum modo em Rousseau, tem também contado com os seus próprios críticos, que repetem os passos da malha argumentativa hobbesiana.

Fundado o Estado na obrigação dita jurídica do contrato social, Hobbes poderá ser tido por «pai da representação política», mas ainda aí do que se trata é de uma representação fictícia e excessivamente generosa para com o «representante». Uma férrea obediência ao Estado é reclamada então, porquanto se considera injusta toda e qualquer desobediência por constituir quebra do contrato social jurídico prévio. Quase como, a crer em Montesquieu (*De l'Esprit des Lois*, VI, 13), no velho Japão quase todos os crimes eram punidos com a pena capital porque todos ofendiam o imperador, e para ofensa ao sagrado soberano nada menos que a morte poderia constituir reparação. A lógica dos absolutismos é sempre absoluta.

Daqui decorre que os cidadãos, na verdade, súbditos (embora na teoria das virtudes de Hobbes se passe o contrário, e se afirme que é o Estado que cria o modelo moral e logo o efectivo exemplo de cidadão; mas é de uma cidadania de submissão que se trata — logo, falsa cidadania), devem toda a obediência ao soberano, de preferência um monarca absoluto, o qual, por definição, e por esta interessante justificação, a nosso ver de mera aparência jurí-

dica, para com eles não tem qualquer obrigação. Apenas por cálculo se deverá tal monarca guardar de exercer um mau governo, contrário às leis da natureza, porque tal acarretará desobediência, discórdia, sedição.

Não confundindo completamente direito e poder (na verdade, até distinguindo bem, embora *pro domo*), Hobbes parece deixar aberta uma porta de esfera individual, de círculo mínimo de poder ou pelo menos «espaço» individual, fora do domínio do poder estadual. Tal parece patente na sua concepção de direito natural, concebido como um direito ou liberdade de eleger os meios necessários à própria conservação. Seria um último reduto pessoal, perante a compressão geral do poder. A obrigação comprime o direito de cada um, mas o poder não: mesmo submetido a um poder enorme e injusto subsiste, com escasso poder embora, o direito natural de sacudir as cadeias. Porém, não esqueçamos: o poder do Estado funda-se numa obrigação, pelo que limita profunda e fatalmente o direito. É de novo o círculo vicioso.

*

BIBLIOGRAFIAS

Bibliografia activa principal/específica:

The Elements of Law, Natural and Politic (1640); *De cive* (1642);
Leviathan, or the Matter, Form, and Power of a Common-

wealth, Ecclesiastical and Civil (1651); *Mr. Hobbes Considered in His Loyalty, Religion, Reputation, and Manners* (1662); *A Dialogue between a Philosopher and a Student, of the Common Laws of England* (1664); *Behemoth* (1680).

Edições correntes/recomendadas:

Opera philosophica quae latine scripsit, 5 vols., Londres, 1839-1845; *English Works*, 11 vols., Londres, 1839-1845; reimp. Aalen, 1961 e 1962; *O Leviatã*: <http://english-www.hss.cmu.edu/Govt/leviathan.txt>; <http://www.knuten.liu.se/~bjoch509/works/hobbes/leviathan.txt>; *Behemoth*, trad. cast., Madrid, Tecnos, 1992; *Diálogo entre un filósofo y un jurista y escritos autobiográficos*, trad. cast., Madrid, Tecnos, 1992; *Leviathan*, ed. Harmondsworth, Penguin, reimp., introduction par C. B. Macpherson, 1986; *Leviathan*, Middlesex, Penguin, 1986; *Del Ciudadano y Leviatán*, estudo preliminar e antologia de Enrique Tierno Galván, trad. de Enrique Tierno Galván e M. Sánchez Sarto, Madrid, Tecnos, 1987; *Leviatã*, trad. port., São Paulo, Nova Cultural, 1988; *Do Cidadão*, São Paulo, Martins Fontes, 1992.

Bibliografia passiva selectiva:

- BERNARDES, Júlio, *Hobbes & a Liberdade*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2002.
- BOUCHER, David, e KELLY, Paul (eds.), *The Social Contract from Hobbes to Rawls*, Londres e Nova Iorque, Routledge, 1994.
- CALVO GONZÁLEZ, José, «Iconografías políticas fantásticas: el 'Leviathan' hobbesiano», in *Anuario de Filosofía del Derecho*, nova época, tomo v, Madrid, 1988, pp. 455-473.
- HAMPTON, Jean, *Hobbes and the Social Contract Tradition*, 2.ª ed., Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
- LESSAY, Franck, *Souveraineté et légitimité chez Hobbes*, Paris, PUF, 1988.
- MACPHERSON, C. B., «Introduction» a *Leviathan*, de Thomas Hobbes, Middlesex, Penguin, 1986.

- MARTINICH, A. P., *Hobbes. A Biography*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- MERÉA, Paulo, *Suárez, Grócio, Hobbes*, vol. 1, Coimbra, 1941.
- MINOGUE, K. R., «Thomas Hobbes and the Philosophy of Absolutism», in DAVID Thomson, (ed.), *Political Ideas*, reimp., Middlesex, Penguin, 1982.
- NAVILLE, Pierre, *Thomas Hobbes*, Paris, Plon, 1988.
- PACCHI, A., *Introduzione a Hobbes*, Bari, Laterza, 1971.
- VIALATOUX, J., «La Cité de Hobbes», *Théorie de l'État totalitaire (Essai sur la conception naturaliste de la civilisation)*, Paris-Lyon, 1935.

BIBLIOGRAFIA GERAL

- ANDRÉ, João Maria, *Renascimento e Modernidade. Do Poder da Magia à Magia do Poder*, Coimbra, Minerva, 1987.
- BAUMER, Franklin L., *Modern European Thought*, trad. port., *O Pensamento Europeu Moderno*, trad. de Maria Manuela Alberty, revisão de Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1990, 2 vols.
- BIRELEY, Robert, *The Counter-Reformation Prince. Anti-Machiavellianism or Catholic Statecraft in Early Modern Europe*, Chapel Hill e Londres, The University of North Carolina Press, 1990.
- BLUMENBERG, Hans, *Die Legitimität der Neuzeit*, 4.^a ed., Frankfurt, Suhrkamp, 1976; trad. ingl. de Robert M. Wallace, *The Legitimacy of the Modern Age*, Cambridge, Mass./London, 1983.
- BRONOWSKI, J., e MAZLISCH, Bruce, *The Western Intellectual Tradition*, 1960; trad. port. de Joaquim João Braga Coelho Rosa, *A Tradição Intelectual do Ocidente*, Lisboa, Edições 70, 1988.
- BURCKARDT, Jacob, *A Civilização do Renascimento Italiano*, trad. port., 2.^a ed., Lisboa, Editorial Presença, 1983.
- CARVALHO, Joaquim Barradas de, *Portugal e as Origens do Pensamento Moderno*, Lisboa, Livros Horizonte, 1981.
- CHASTEL, André, *L'Uomo del Rinascimento*, dir. de Eugenio Garin, Roma/Bari, Laterza, 1988; trad. port. de Maria Jorge Vilar de Figueiredo, *O Homem Renascentista*, Lisboa, Presença, 1991.

- CLAVERO, Bartolomé, *Antidora. Antropologia católica de la Economía Moderna*, Milão, Giuffrè, 1991.
- CONSTANT, Benjamin, *De la Liberté Chez les Modernes*, antolog. org. por Marcel Gauchet, Paris, Hachette, 1980.
- DELUMEAU, Jean, *A Civilização do Renascimento*, trad. port., Lisboa, Estampa, 1983, 2 vols.
- FEVRE, Lucien, *Le Problème de l'Incroyance au XVI^e Siècle*, Paris, Albin Michel, 1970; trad. port. de Rui Nunes, *O Problema da Descrença no Século XVI. A Religião de Rabelais*, Lisboa, Editorial Início, s. d.
- FOISNEAU, Luc (ed.), *Politique, Droit et Théologie Chez Bodin, Grotius et Hobbes*, Paris, Kimé, 1997.
- GARIN, Eugénio, *O Renascimento. História de uma Revolução Cultural*, trad. port., Porto, Telos, 1983.
- HALE, John, *The Civilization of Europe in the Renaissance*, Harper Collins, 1993; trad. port. de Maria José la Fuente, *A Civilização Europeia no Renascimento*, Lisboa, Presença, 2000.
- HENSHALL, Nicholas, *The Myth of Absolutism. Change and Continuity in Early Modern Europe*, Londres, Nova Iorque, Longman, 1992.
- HESPANHA, António, *La Gracia del Derecho. Economía de la Cultura en la Edad Moderna*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1993.
- KRISTELLER, Paul, *The Classics and Renaissance Thought*, Cambridge, Mass., Harvard University Press; trad. port. de Artur Morão, *Tradição Clássica e Pensamento do Renascimento*, Lisboa, Edições 70, 1995.
- LECLER, Joseph, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, Paris, Albin Michel, 1994 (1955).
- MEINECKE, F., *La Idea de la Razón de Estado en la Edad Moderna*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1959.

- MESNARD, Pierre, *L'Essor de la Philosophie Politique au XVI^e Siècle*, 3.^a reed., Paris, 1968.
- PEREIRA, Miguel Baptista, *Modernidade e Secularização*, Coimbra, Almedina, 1990.
- , *Modernidade e Tempo. Para uma Leitura do Discurso Moderno*, Coimbra, Minerva, 1990.
- SILVA, Nuno Espinosa Gomes da, *Humanismo e Direito em Portugal no Século XVI*, Lisboa, ed. do autor, 1964.
- SKINNER, Quentin, *As Fundações do Pensamento Político Moderno*, trad. bras. de Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Motta, revisão técnica de Renato Janine Ribeiro, São Paulo, Scharcz, Companhia das Letras, 1996.
- SOLARI, Gioele, *La formazione storica e filosofica dello stato moderno*, Napoli, Guida Editori, 1985.
- STRAYER, Joseph R., *On the Medieval Origins of the Modern State*, Princeton Univ. Press; trad. port. *As Origens Medievais do Estado Moderno*, Lisboa, Gradiva, s. d.
- VALLET DE GOYTISOLO, Juan, *A Encruzilhada Metodológica Jurídica no Renascimento, a Reforma, a Contra-Reforma*, trad., pref. e org. de Fernando Luso Soares (Filho), Lisboa, Cosmos, 1993.
- VALLANÇON, François, *L'État, le Droit et la Société Modernes*, Paris, Armand Colin, 1998.
- VILLEY, Michel, *La Formation de la Pensée Juridique Moderne*, Paris, PUF, 2003.

ÍNDICE

Introdução	3
Maquiavel (Florença, 1469-1527)	5
Tomás Moro (Londres, 1478-1535)	17
Erasmus de Roterdão (Roterdão, c. 1469-Bâle, 1536)	45
Martinho Lutero (Eisleben, 1483-1546) e João Calvino (Noyon, 1509-1564)	51
Jean Bodin (Angers, 1529/1530-Laon, 1596/1597)	63
Tomás Hobbes (Westport, 1588-Hardwick Hall, 1679)	69

Colecção Essencial

1. IRENE LISBOA
Paula Morão
2. ANTERO DE QUENTAL
Ana Maria A. Martins
3. A FORMAÇÃO DA NACIONALIDADE
José Mattoso
4. A CONDIÇÃO FEMININA
Maria Antónia Palla
5. A CULTURA MEDIEVAL PORTUGUESA (SÉCS. XI A XIV)
José Mattoso
6. OS ELEMENTOS FUNDAMENTAIS DA CULTURA
PORTUGUESA
Jorge Dias
7. JOSEFA D'ÓBIDOS
Vitor Serrão
8. MÁRIO DE SÁ-CARNEIRO
Clara Rocha
9. FERNANDO PESSOA
Maria José de Lancastre
10. GIL VICENTE
Stephen Reckert
11. O CORSO E A PIRATARIA
Ana Maria P. Ferreira
12. OS «BEBÉS-PROVETA»
Clara Pinto Correia
13. CAROLINA MICHAÉLIS DE VASCONCELOS
Maria Assunção Pinto Correia

14. O CANCRO
José Conde
15. A CONSTITUIÇÃO PORTUGUESA
Jorge Miranda
16. O CORAÇÃO
Fernando de Pádua
17. CESÁRIO VERDE
Joel Serrão
18. ALCEU E SAFO
Albano Martins
19. O ROMANCEIRO TRADICIONAL
J. David Pinto-Correia
20. O TRATADO DE WINDSOR
Luís Adão da Fonseca
21. OS DOZE DE INGLATERRA
A. de Magalhães Basto
22. VITORINO NEMÉSIO
David Mourão-Ferreira
23. O LITORAL PORTUGUÊS
Ilídio Alves de Araújo
24. OS PROVÉRBIOS MEDIEVAIS PORTUGUESES
José Mattoso
25. A ARQUITECTURA BARROCA EM PORTUGAL
Paulo Varela Gomes
26. EUGÉNIO DE ANDRADE
Luís Miguel Nava
27. NUNO GONÇALVES
Dagoberto Markl
28. METAFÍSICA
António Marques
29. CRISTÓVÃO COLOMBO E OS PORTUGUESES
Avelino Teixeira da Mota

30. JORGE DE SENA
Jorge Fazenda Lourenço
31. BARTOLOMEU DIAS
Luís Adão da Fonseca
32. JAIME CORTESÃO
José Manuel Garcia
33. JOSÉ SARAMAGO
Maria Alzira Seixo
34. ANDRÉ FALCÃO DE RESENDE
Américo da Costa Ramalho
35. DROGAS E DROGADOS
Aureliano da Fonseca
36. PORTUGAL E A LIBERDADE DOS MARES
Ana Maria Pereira Ferreira
37. A TEORIA DA RELATIVIDADE
António Brotas
38. FERNANDO LOPES GRAÇA
Mário Vieira de Carvalho
39. RAMALHO ORTIGÃO
Maria João L. Ortigão de Oliveira
40. FIDELINO DE FIGUEIREDO
A. Soares Amora
41. A HISTÓRIA DAS MATEMÁTICAS EM PORTUGAL
J. Tiago de Oliveira
42. CAMILO
João Bigotte Chorão
43. JAIME BATALHA REIS
Maria José Marinho
44. FRANCISCO DE LACERDA
J. Bettencourt da Câmara
45. A IMPRENSA EM PORTUGAL
João L. de Moraes Rocha

46. RAÚL BRANDÃO
A. M. B. Machado Pires
47. TEIXEIRA DE PASCOAES
Maria das Graças Moreira de Sá
48. A MÚSICA PORTUGUESA PARA CANTO E PIANO
José Bettencourt da Câmara
49. SANTO ANTÓNIO DE LISBOA
Maria de Lourdes Sirgado Ganho
50. TOMAZ DE FIGUEIREDO
João Bigotte Chorão
- 51/52. EÇA DE QUEIRÓS
Carlos Reis
53. GUERRA JUNQUEIRO
António Cândido Franco
54. JOSÉ RÉGIO
Eugénio Lisboa
55. ANTÓNIO NOBRE
José Carlos Seabra Pereira
56. ALMEIDA GARRETT
Ofélia Paiva Monteiro
57. A MÚSICA TRADICIONAL PORTUGUESA
José Bettencourt da Câmara
58. SAÚL DIAS/JÚLIO
Isabel Vaz Ponce de Leão
59. DELFIM SANTOS
Maria de Lourdes Sirgado Ganho
60. FIALHO DE ALMEIDA
António Cândido Franco
61. SAMPAIO (BRUNO)
Joaquim Domingues
62. O CANCIONEIRO NARRATIVO TRADICIONAL
Carlos Nogueira

63. MARTINHO DE MENDONÇA
Luís Manuel A. V. Bernardo
64. OLIVEIRA MARTINS
Guilherme d'Oliveira Martins
65. MIGUEL TORGA
Isabel Vaz Ponce de Leão
66. ALMADA NEGREIROS
José-Augusto França
67. EDUARDO LOURENÇO
Miguel Real
68. D. ANTÓNIO FERREIRA GOMES
Arnaldo de Pinho
69. MOUZINHO DA SILVEIRA
A. do Carmo Reis
70. O TEATRO LUSO-BRASILEIRO
Duarte Ivo Cruz
71. A LITERATURA DE CORDEL PORTUGUESA
Carlos Nogueira
72. SÍLVIO LIMA
Carlos Leone
73. WENCESLAU DE MORAES
Ana Paula Laborinho
74. AMADEO DE SOUZA-CARDOSO
José-Augusto França
75. ADOLFO CASAIS MONTEIRO
Carlos Leone
76. JAIME SALAZAR SAMPAIO
Duarte Ivo Cruz
77. ESTRANGEIRADOS NO SÉCULO XX
Carlos Leone
78. FILOSOFIA POLÍTICA MEDIEVAL
Paulo Ferreira da Cunha

79. RAFAEL BORDALO PINHEIRO
José-Augusto França
80. D. JOÃO DA CÂMARA
Luiz Francisco Rebello
81. FRANCISCO DE HOLANDA
Maria de Lourdes Sirgado Ganho
82. FILOSOFIA POLÍTICA MODERNA
Paulo Ferreira da Cunha

Composto e impresso
na
Imprensa Nacional-Casa da Moeda
com uma tiragem de 800 exemplares.
Orientação gráfica do Departamento Editorial da INCM.

Acabou de imprimir-se
em Março de dois mil e seis.

ED. 1012583
ISBN 972-27-1460-0

DEP. LEGAL N.º 238 319/06

ISBN 972-27-1460-0



9 789722 714600