

A concepção de propriedade na *Utopia* de Thomas More

César de Alencar Arnaut de Toledo* e Rafael Egídio Leal e Silva

Departamento de Fundamentos da Educação, Universidade Estadual de Maringá, Av. Colombo, 5790, 87020-900, Maringá-Paraná, Brazil. *Author for correspondence.

RESUMO. A obra de Thomas More chamada *Utopia*, publicada em 1516, além de cunhar a expressão, foi mais à frente e se transformou num paradigma das formulações de projetos sociais chamados utópicos. More, nessa obra, retoma um tema caro à filosofia política e à religiosidade ocidentais que é a idéia de uma sociedade justa. Ele retomou, a seu modo, essa questão, perguntando-se sobre as possibilidades de se construir uma sociedade justa e em que bases. O texto aqui apresentado privilegia a discussão sobre o tema da propriedade e como este conceito é entendido na obra em questão. A *Utopia* apresenta uma espécie de coletivismo, à moda de Platão em *A República*, de quem More recebeu decisiva influência. O coletivismo da ilha de *Utopia* caracteriza-se pela crítica à então nascente forma da propriedade capitalista e por essa razão transformou-se num clássico da filosofia política, mas pode-se perguntar se seria possível tal coletivismo e em que ele consistiria. A sua obra, porém, não é isenta de problemas e o primeiro deles é a existência de escravidão. Isso demonstra que, mesmo sendo uma crítica à sociedade de seu tempo, a *Utopia* guarda ainda estreita relação com o modo de pensar do período em que foi escrita. Seria a *Utopia* apenas um contra-exemplo de sociedade? Seria More apenas um reacionário?

Palavras-chave: Utopia, Thomas More, Século XVI, propriedade, Humanismo.

ABSTRACT. Property conception in Thomas More's Utopia. Thomas More's work called *Utopia*, published in 1516, became a paradigm for the formulations of utopian social projects. In that work More retook a controversial theme to Western political philosophy and religiosity: the idea of a just society. He examined the possibilities of constructing this kind of society and its fundamentals. The theme of property and how this concept is understood in that work is the special focus of in this text. *Utopia* presents a kind of collectivism in the manner of Plato's *Republic*. The collectivism of the *Utopia* island was characterized by the criticism of the nascent form of capitalist property and because of this it became a classic of political philosophy, but the feasibility of this collectivism and its fundamentals remain questionable. *Utopia* contains some problems such as slavery, which demonstrates that despite being a criticism of the society of that time it keeps a close relationship with its way of thinking. Would *Utopia* just be a counterexample of that society and More just another reactionary?

Key words: Utopia, Thomas More, 16th century, property, Humanism.

A finalidade deste texto é discutir a forma como aparece a idéia e a crítica do conceito de propriedade na *Utopia*. Esta obra deve ser vista como apresentação de um sistema ordenado e fiel de valores como igualdade e felicidade¹. Ou antes, a *Utopia* é um caminho para discussão do tema da propriedade. O *Livro I* exige uma reflexão sobre a época; o *Livro II* apresenta relações com Platão. A articulação desses Livros e a díade bem/mal,

harmonizados na única terra que mereceria o nome de República, devem orientar a análise do tema.

A *Utopia* marcou pelas discussões que suscitou em torno de sua leitura, como o próprio título, neologismo construído da partícula de negação grega *ou* com o substantivo *tópos* - lugar - que se tornou Utopia, ou melhor, país de nenhuma parte. O personagem Rafael Hitlodeu tem o nome derivado de Rafael, o arcanjo que cura a cegueira dos homens, e *hytlos* - mentira, disparate - e *daien* - distribuir². Ou

¹ Lacroix, *A utopia* ..., p. 161: "trata-se de um livro que tem por objeto pensar racionalmente os valores (a felicidade, o homem) pelo estabelecimento de uma correta finalidade para leis humanas."

² Cf.: Thomas More, *Utopia*, editora Martins Fontes, in: Introdução, p. XIII - XIV.

seja, o mesmo que traz a luz é um distribuidor de mentiras. E não pára por aí, já que no livro muitos dos nomes ligados à Utopia são fantasiosos, como o rio Anidros (sem água) e o príncipe Ademos (sem povo).

A estranha formação das palavras é uma das facetas da *Utopia*. Há também a notória questão da articulação dos *Livros I e II*. Por que More estruturou a obra de maneira tão discrepante? Seria o estilo uma forma de apresentação metafórica de idéias? Este texto é considerado um dos principais documentos do Renascimento, onde o pensador inglês, inconformado com a situação social vivida pela Inglaterra, criticou-a no *Livro I*. Paralela a esta crítica, o *Livro II* traz o mundo novo da Utopia. Qual a razão disso?

More nasceu em 1477 ou 1478, foi pajem do cardeal Morton, até estudar Direito, em 1494, no *Inns of Court*. Conheceu Erasmo de Roterdã em Oxford, em 1499, com quem estabeleceu uma sólida amizade. Em 1504, tornou-se membro do Parlamento, exercendo o cargo de diplomata várias vezes. Escreveu a *Utopia* depois dos 35 anos, resultado de sua grande experiência em negócios do Estado e da leitura dos clássicos de Platão e Aristóteles. Publicou-a em 1516, em latim, na Lovaina, Bélgica. Em 1517, passou a integrar o Conselho de Henrique VIII, para, em 1529, ser o primeiro leigo a ocupar o cargo de Chanceler da Inglaterra. Posicionou-se contra a Reforma Protestante desde o início. Por não apoiar os atos de Henrique VIII, quando do *Ato de Supremacia* (1534) e da criação da Igreja Anglicana, foi preso e condenado por traição. Em 6 de Julho de 1535, foi decapitado. A tolerância religiosa que ele imaginava na ilha de Utopia não teve lugar em seu próprio país. Em 1935, foi canonizado pela Igreja Católica.

Versado em grego e latim e leitor de Platão e Aristóteles, deixou na *Utopia* a marca desses dois autores, especialmente Platão. Ainda assim, More foi autêntico. Platão havia criado, em *A República*, uma sociedade baseada na divisão de classes e na implantação das virtudes do ser humano na cidade, onde a educação e a justiça a nortearia para o caminho do bem.³ Em More, que anuncia ser a Utopia a melhor das repúblicas, o Estado é a organização social, baseada na propriedade comunal e na igualdade absoluta que faz o caminho para a felicidade. Mas há na Utopia uma outra vertente⁴: a liberdade é tolhida de tal forma que parece tratar-se de um Estado Totalitário. O cidadão utopiano não pode viajar dentro de seu país sem autorização; o

trabalho na agricultura deve ser feito por todos, num revezamento de dois anos, e todos devem trocar de residência a cada dez anos, obrigatoriamente. Esta é, então, outra questão importante: qual o porquê da formulação de uma república boa, democrática, onde o bem é buscado como prazer⁵, mas o Estado contém em sua configuração instituições aparentemente totalitárias?

O final do ano de 1516 marcou a filosofia política. Ocorreu, em dezembro daquele ano, o nascimento de uma nova terra, com a pretensão de ter o melhor governo e de ser o país mais próspero de que já se ouvira falar: a Utopia. Foi um fenômeno interessante, pois tal terra, de grande prosperidade e habitada por homens maravilhosamente evoluídos em termos de ciência, moral e política, na verdade só existia na mente de um homem, seu criador, o filósofo inglês Thomas More. A publicação de seu livro *Utopia*, escrito entre 1510 e 1515, marcou, na modernidade, a instituição deste gênero filosófico-literário, onde o autor apresentava uma sociedade ideal como se existisse de verdade. More, nesse sentido, não inovou, pois a idéia de sociedade ideal não era nova. Platão já havia utilizado tal recurso em *Timeu* e *A República* para apresentar sua concepção e crítica política⁶. Na obra *Utopia*, More trata o fictício Rafael Hitlodeu (alter-ego do próprio More?), que afirmava, segundo ele, já ter estado na Utopia e ansiava por um reencontro, além de oferecer mapas e o alfabeto utópico.

Caracterização do Livro I

No início do século XVI, vivia a Europa um período de renovação de valores. Os valores da Idade Média já não satisfaziam mais e os filósofos buscavam uma nova explicação do mundo. Aqueles que pretendiam interpretar o mundo de outro modo passaram a buscar na Antigüidade Clássica grega e latina os paradigmas de uma nova forma de agir, frente aos novos desafios que se apresentavam em todos os campos das relações humanas.

Até o início do século XVI, o modo de produção na Inglaterra era quase exclusivamente agrário e de subsistência, baseado em uma relação triangular, havida entre camponeses e senhores, e entre estes e a terra. A terra tinha papel fundamental nessa relação: junto com ela vinham inúmeros tributos feudais que constituíam o *complexum feudale*. Quem adquiria a terra por cessão (já que, em princípio, a terra era

³ Platão, *A República*, passim

⁴ Cf.: Thomas More, *Utopia*, in: Introdução, p. XIV - XV.

⁵ Os utopianos acreditam encontrar a felicidade nos prazeres bons e honestos. Cf.: Thomas More, *Utopia*, p. 99.

⁶ Zenão de Cício, em 300 a. C., também havia imaginado uma república habitada por sábios, onde eram dispensadas leis, educação e religião. In: Lacroix, *A utopia ...*, p. 134.

inalienável) começava a fazer parte de uma cadeia de dependência entre pessoas. Eram as relações de suserania e vassalagem.

A terra não era objeto de propriedade na forma atualmente compreendida: constituía um domínio, ou uma forma de co-propriedade, pois o senhor da terra tinha estreitas relações com os trabalhadores, ou os servos da gleba, compartilhando a terra. Os senhores não tinham o direito completo sobre a terra, mas somente o direito de receber as rendas e os encargos inerentes a ela. O camponês, por seu turno, não podia ser expulso da terra, o que seria uma propriedade parcial, já que, inclusive, podia transmiti-la por herança ou vendê-la, com a autorização de seu senhor, e deveria pagar com parte de suas rendas os tributos próprios do uso da terra ao senhor.

A terra, denominada de feudo, era o centro da estrutura social. Esse sistema envolvia duas classes bem distintas: de um lado, os senhores, que detinham a propriedade e os meios de produção, bem como eram responsáveis pelas artes militares; de outro lado, o campesinato, a força de produção. A outra classe que existia naquela época era o clero, que detinha o poder espiritual, cujos integrantes controlavam o saber e a filosofia, especialmente nos mosteiros. A categoria social dos comerciantes não tinha grande influência e era determinada pela relação acima indicada.

O século XV havia trazido novas formas de produção, com a intensificação do comércio, as manufaturas e uma população numerosa que era, ao mesmo tempo, uma grande massa de trabalhadores, uma grande necessidade para as cidades de monopólio dos meios de produção, e a terra era o principal deles. Karl Kautsky assim considerou esse período:

Eis porque as lutas mais encarniçadas e violentas se travaram entre os camponeses, de um lado, e a nobreza feudal de outro (...). Os seus resultados foram quase que por toda parte favoráveis à nobreza feudal, que se submetia ao prestígio crescente do Estado e assim obtinha o auxílio deste contra os camponeses. (Kautsky, A questão agrária, p. 40).

A situação realmente era delicada: a nobreza levantara o Estado contra a ameaça que representavam os camponeses expulsos da terra à qual eram ligados. A esse processo somou-se outro importante movimento: a manufatura. As terras desocupadas passaram a ter outra função: a de fomentar a manufatura ora nascente, através de sua transformação em campos de pastagem para a criação de ovelhas, das quais vinha a lã, produto imprescindível para os primeiros passos da manufatura têxtil, especialmente na Inglaterra.

A forma extensiva da exploração capitalista das pastagens só reclama a propriedade privada de vastas áreas. Os senhores territoriais tiveram muitas dificuldades de a conseguir, quando as circunstâncias acima mencionadas a tanto os compeliram, durante os séculos XV e XVI, na Inglaterra (...). A forma mais suave do processo foi o monopólio, por parte do senhor, do direito de criação de animais, do direito de conduzir a ovelha ao pasto comum. (Kautsky, A questão agrária, p. 42).

Na Inglaterra de Henrique VIII (1509-1547), não foi diferente. Os camponeses eram expulsos dos campos para dar lugar às ovelhas. Thomas More foi testemunha desse processo, e a *Utopia*, um documento dessa opressão. Quando afirma que, na Inglaterra, os carneiros tornaram-se devoradores de homens e devastadores de cidades⁷, refere-se a esse processo de expulsão. Robert Nisbet assim comenta esse período:

Durante o reinado de Henrique VIII - e isto constitui fato mais grave - várias terras foram cercadas, na Inglaterra rural, por lei do Parlamento, mas, como sabemos, com inteiro apoio e estímulo de Henrique (...) de modo que inúmeros carneiros pudessem pastar nessas terras, a fim de aproveitar o alto preço da lã no mercado mundial. Se é que algum acontecimento isolado se pode atribuir a culpa de ter feito dos pobres uma classe permanente na Inglaterra... (Nisbet, Os filósofos sociais, p. 337)

As cidades e a pequena indústria manufatureira não tinham condições de absorver a massa de camponeses deixados a esmo. Na Inglaterra, a Coroa e também a Nobreza viviam a editar severas normas que puniam a mendicância e o roubo. Nesse sentido:

A legislação os tratou como criminosos voluntários, supondo que dependia de seu livre-arbítrio o continuar trabalhando como no passado e como se não tivesse sobrevivido nenhuma mudança em sua condição de existência. (Marx, A acumulação do capital, p. 57).

Essa legislação tentou, em vão, controlar a vagabundagem e a roubalheira no reino. Mas, ao invés de atacar o problema nas suas raízes, essas leis buscavam a solução onde era impossível alcançá-la, já que puniam, na verdade, as vítimas, além de os fatos demonstrarem que era uma legislação inócua: por mais cruel que fosse, a massa de mendigos não parava de crescer. A lei, ao invés de buscar a justa solução desse grave problema social, simplesmente

⁷ Thomas More, *Utopia*, p. 26 - 27. "Os carneiros. Essas plácidas criaturas que antes exigiam tão pouco alimento, mas que agora, aparentemente, desenvolveram um apetite tão feroz que se tornaram devoradores de homens. Campos, casas, cidades, tudo lhes desce pela garganta."

punia aqueles que, ao mesmo tempo, eram vítimas e ameaçavam o sistema. Essa legislação, que impunha duras penas de prisão aos mendigos e pena capital aos ladrões, começou no reinado de Henrique VIII, justamente a época em que Thomas More prosperou na vida política e escreveu *Utopia*. Em vários trechos deixou suas críticas a esse sistema, tais como:

Na verdade, é o alto preço dos alimentos que faz com que tantos proprietários de terras demitam os seus empregados, uma atitude que os transforma, inevitavelmente, em mendigos e ladrões. E, diante dessas duas opções, um homem valente vai sempre preferir o roubo à mendicância. (More, *Utopia*, p. 29-30).

Não há com que se espantar: esse modo de lidar com os ladrões é tão injusto quanto socialmente indesejável. Enquanto punição, é severa demais e, enquanto meio de intimidação, é ineficaz. O pequeno furto não é crime tão grave que mereça a pena de morte, e não há no mundo nenhum castigo que faça as pessoas pararem de roubar quando é esta a única forma de que dispõem para conseguir alimento. (More, *Utopia*, p. 22-23).

More escreveu o *Livro I* após concluir o *Livro II*. Os fatos que presenciou foram, com certeza, o motivo para fazê-lo. Ele foi o primeiro a dar aos males sociais, econômicos e políticos, causas eminentemente sociais, e não explicações míticas, divinas ou aleatórias. A *Utopia* foi sua resposta a essa situação. Ao falar de uma nova sociedade, More propunha que o Estado fosse pensado racionalmente.

Testemunha desse processo, que não era um fenômeno novo, Thomas More optou por falar pela boca de Rafael Hitlodeu; afinal, em uma época de repressão, criticar o governo poderia lhe custar a vida. Narrado pelo próprio More, Rafael é o protagonista da pequena história que se passa na Antuérpia, província da Bélgica. Lá Thomas encontra-se com seu fiel amigo Pedro Gilles, humanista, prático em negócios do Estado e de imensa hospitalidade. É ele que apresenta a More o estranho Rafael Hitlodeu.

Mas quem é Rafael? Marinheiro, filósofo, viajante, conhecedor de várias terras e de povos longínquos, especialista nas artes benfazejas da paz como More o apresenta, ou um contador de mentiras, como escondido em seu nome? No *Livro I*, Rafael faz crítica social e propicia o ambiente necessário à construção do maravilhoso país na ilha de *Utopia*. Abensour assim o apresenta:

Rafael Hitlodeu que está de volta do país da Utopia é apresentado, desde o início, como um ser misto: tem

características ao mesmo tempo do anjo Rafael, que cura da cegueira, de Platão (o logos) e de Ulisses (a méti) que com estratégias consegue recuperar seu reino: a meio caminho entre procurar a verdade e agarrar a oportunidade. (Abensour, *O novo espírito utópico*, p. 88).

Rafael, então, é a expressão da racionalidade da filosofia que o humanismo buscava, mas também é o mensageiro, é o homem conhecedor de vários lugares, de vários governos, analisa-os com a grande sabedoria da qual é portador. É ele o contestador. Por ser possuidor desta capacidade, noticia a seus interlocutores sobre os erros e os institutos mais sensatos do Novo e do Velho Mundo⁸.

More construiu o *Livro I* como uma série de lembranças de Rafael. Ele narra, para os maravilhados Thomas e Pedro, suas andanças pelo mundo e as conclusões a que chegara. É, então, sugerido a ele que se torne conselheiro de algum rei, já que, no humanismo⁹, o Conselho era visto como a alternativa mais próxima da teoria de Platão: *os homens serão felizes apenas quando os reis forem filósofos ou quando os filósofos forem reis*¹⁰.

Para os humanistas, essa máxima platônica seria justa caso contasse com um conselho de filósofos que assessorasse o Rei nos mais diversos assuntos de governo. Seria o remédio platônico para os desmandos da política. Rafael logo refuta essa proposta, afirmando que *ainda assim o sacrifício de sobrecarregar – me com mais esses afazeres não resultaria em benefício algum à comunidade* (More, *Utopia*, p. 19). More demonstra seu desencanto com a teoria do humanismo do norte europeu, quanto à validade de um Conselho: esse, na prática, estaria impregnado de bajuladores presunçosos, o que acabaria por afastar os verdadeiros filósofos, como Rafael, ou como o próprio More, por ocasião de sua execução.

Pelo fato de o *Livro I* possuir um caráter descritivo, quase confundindo realidade com ficção, Rafael, com o propósito de demonstrar a falência do Conselho, passa a narrar uma passagem de quando esteve na Inglaterra, em um debate com o cardeal Morton (More foi seu pajem durante sua infância). É a ocasião para More não apenas criticar os Conselhos e a Nobreza, mas também, e principalmente, para referir-se àquele processo de expulsão dos camponeses, condenando-o.

O cardeal Morton, nesta passagem do texto, demonstra a sabedoria, a imparcialidade do homem dos negócios estatais. É neste clima de ordem, sob a

⁸ Thomas More, *Utopia*, p. 17.

⁹ Quentin Skinner, *As fundações do pensamento político moderno*, p. 232 - 40.

¹⁰ Platão, *A República*, 473 de.

bênção do chanceler religioso, que Rafael se sente à vontade para fazer pesadas críticas à nobreza, atribuindo a ela a causa da miséria, da vagabundagem, da criminalidade, conforme se atesta:

Em primeiro lugar, são muitíssimos os nobres que vivem na mais completa ociosidade, como zangões, graças ao trabalho de outras pessoas, isto é, de seus inquilinos, aos quais vão aos poucos despojando de todos os seus recursos graças aos constantes aumentos dos aluguéis. É essa sua única idéia de economia, pois, de outro modo, sua excessiva prodigalidade muito em breve os arruinaria por completo. (More, Utopia, p. 23-24).

E, ainda, ao comentar o efeito da “Lei dos cercamentos”:

(...) Todo homem avaro cai feito ave de rapina sobre sua terra, e, como uma praga incontrollável, vai se apoderando de todos os campos que ainda restam e cercando milhares de hectares com um único muro. Assim, centenas de camponeses são escoraçados. São enganados ou forçados pela violência a abandonar suas propriedades, quando não perseguidos implacavelmente até que não lhes reste outra saída a não ser venderem tudo o que têm. Seja qual for a tática adotada, essas pobres criaturas são obrigadas a partir - homens e mulheres, maridos e esposas, viúvas e órfãos, mães com crianças de peito e famílias inteiras, numerosas não por possuírem muitas riquezas mas por ser impossível cultivar até mesmo um pequeno pedaço de terra sem dispor de uma boa força de trabalho.(...) Depois de perambularem por toda a parte, esvaem-se seus parques recursos, e então o que lhes resta a não ser roubar e terminar os seus dias na forca - com justiça, como diríeis? (More, Utopia, p. 27-28).

More descreve a situação de seu país, as expulsões dos campos e suas conseqüências em vários trechos, durante a narração da audiência de Rafael com o cardeal. Não se cansa de enfatizar que a situação social da Inglaterra era caótica por culpa da nobreza e das leis elaboradas por ela, que não refletiam a Justiça, ou, pelo contrário, eram a suma injustiça. A crítica da forma de propriedade recai sobre aqueles que eram, então, os novos proprietários. A propriedade em si não era culpada pelo caos vivido na Inglaterra, mas sim pelo modo pelo qual vinha sendo explorada. Conforme o eixo de produção mudava, uma população de excluídos do novo sistema arrastava-se pelas vilas inglesas. A nobreza e o rei, sem tomar conhecimento desse processo, lançavam mão de cruéis paliativos. Na passagem onde Rafael narra a audiência com o cardeal Morton, chama a atenção o trecho onde Rafael (ou More?) aponta as possíveis soluções para

os problemas dos camponeses e as duras penas impostas aos crimes de roubo e de vagabundagem:

Acabai com essas práticas perniciosas, passai uma lei que obrigue todos os que destruíram fazendas e cidades a reconstruí-las, ou a entregar as terras àqueles que se dispuserem a fazê-lo. Limitai o direito que os ricos têm de poder comprar toda e qualquer coisa, e de estabelecerem verdadeiros monopólios. Reduzi o número de pessoas que vivem sem nada fazer. Revitalizai a agricultura e a produção de lã, de tal modo que se abram novas frentes de trabalho útil e honesto para esses enormes contingentes de desempregados - com o que me refiro não só aos ladrões já existentes, mas a todos mendigos e criados indolentes que, em breve, estarão trilhando o mesmo caminho. (More, Utopia, p. 30)

Permitis que os indivíduos recebam esse tipo de formação desde a mais tenra idade, quando já começam a passar por esse processo sistemático de corrupção. Por fim, quando se tornam adultos e cometem os crimes que, obviamente, foram criados para cometer, caem sobre eles os mais terríveis castigos. Em outras palavras, criais legiões de assaltantes para depois mandá-los para a forca?. (More, Utopia, p. 30-31)

Deve-se atentar para o fato de que as soluções estão apontadas: redistribuição da renda e das terras, fomento da produção e educação. Qual seria, então, o porquê do desprezo pela propriedade privada, e da necessidade de se formular um modelo de propriedade comunal?

Findo o episódio na corte, voltam os debates entre Rafael, Thomas More e Pedro Gilles. Mais uma vez tentam eles levar Rafael ao Conselho Real, e este sempre recusando seus pedidos. A opinião, antônimo da sabedoria, impede a verdadeira filosofia de fazer valer, e os conselhos, segundo o filósofo navegante, cheios de corrupção e arrogância, e ele não teria nada a fazer em um governo, a não ser corromper-se também.

Os elementos do *Livro I* estão todos interligados. Rafael aponta que os problemas ligados aos roubos e à mendicância têm origem na expropriação da terra, por parte da nobreza, gerando uma desigualdade social nunca antes vista. Era a nobreza que fazia as leis e, portanto, constituía o Governo. A legislação não podia refletir a Justiça por ser viciada na fonte. A miséria, a produção manufatureira e o Governo formavam um ciclo vicioso que tenderia apenas a piorar. Somando-se a isto a pobreza moral e intelectual dos governantes. Qual a utilidade de um Conselho de filósofos, se estes eram o reflexo do mau Governo, e nada faziam para melhorá-lo, aliás, colaboravam para piorá-lo?

Pois, quando todos tem o direito de obter para si o máximo que desejam, toda a propriedade disponível, por mais vasta que seja, estará condenada a ficar nas mãos de uma escassa minoria, o que significa que todos os demais viverão na pobreza. Como resultado, ter-se-ão duas espécies de pessoas, cuja sorte deveria ser a inversa: os ricos se transformam em pessoas gananciosas, sem escrúpulos, e totalmente inúteis, ao passo que os pobres são simples e modestos, e seu trabalho rende muitos mais benefícios à comunidade que a eles próprios.

Em outras palavras, estou convencido de que nunca chegaremos a uma justa distribuição dos bens, ou a uma satisfatória organização da vida humana, enquanto não se acabar por completo com a propriedade privada. (More, Utopia, p. 58)

Essas, portanto, são as características dos Estados que More conhecia. Para ele, a justiça desses países é uma justiça ilusória que nada tem de real ou socialmente desejável (More, *Utopia*, p. 30) e deixa claro quais as condições para a implantação da verdadeira Justiça: a propriedade comunal e o fim da desigualdade social. São esses os males que impedem a prosperidade social. São, antes, os desvalores da nova ordem social inglesa daquela época.

Assim, penso nas instituições sábias e sagradas de Utopia, onde um mínimo de leis assegura um máximo de eficiência, e onde o reconhecimento do mérito individual vem somar-se a uma prosperidade igual para todos. Comparo Utopia com países que fazem leis sem cessar, e não obstante são sempre incapazes de solucionar seus problemas. Nesses países, chama-se propriedade privada a tudo aquilo que um homem pode obter; mas esse sem número de leis, novas ou velhas, não é suficiente para capacitar tal homem a obter e conservar o que é seu, ou mesmo a distingui-lo do que pertence a outrem. (More, Utopia, p. 57).

Interessante notar que o personagem de More é enfático ao recusar como possível um sistema essencialmente coletivista eficaz: *Não acredito que se chegasse jamais a um padrão de vida razoável sob um sistema de comunidade de bens* (More, *Utopia*, p. 59). More dá ao seu texto um caráter dialético. É evidente que a mentalidade do inglês ligado ao governo não permitiria a viabilidade de uma próspera sociedade abolindo a propriedade. Tal como em Platão, o *Livro I* termina em aporia: embora Rafael tenha se empenhado, não convenceu seu interlocutor.

O *Livro I* é o componente real da Utopia. O *Livro II* deve ser lido a partir dessa narração. O final do *Livro I* promete demonstrar porque a Utopia é a melhor das Repúblicas. O *Livro II*, sem o *Livro I*, perde a relação com a realidade e deixa de ser utopia, tornando-se uma descrição sem sentido.

O sistema de Justiça na Utopia

O *Livro II* é, basicamente, um monólogo de Rafael, que procura descrever com precisão vários aspectos da sociedade utopiana. É subdividido em nove capítulos onde Rafael fala sobre os aspectos geográficos e históricos da Utopia, sobre os magistrados, as ocupações dos habitantes, suas relações sociais, suas viagens, os escravos, sobre a guerra e as religiões. Dentro de cada capítulo, Rafael acaba descrevendo uma série de outros fatores, que faz com que os ouvintes tenham uma idéia completa da ilha de Utopia. Assim, leis, família (casamento, divórcio), relações exteriores, Direito Penal e diplomacia estão tratados também nesta parte da obra.

Mas a questão: por que descrever uma sociedade perfeita após apontar com êxito os males e as soluções para a Inglaterra¹¹? A *Utopia* não é apenas um escrito político, mas a intenção de More de ver um outro tipo de sociedade.

More, com certeza, não queria uma volta ao sistema feudal: o sistema comunal utopiano não tem nada a ver com a relação de vassalagem e de servidão feudal; mesmo porque esse sistema já estava comprometido, pelo aumento da população, pelas manufaturas e pela urbanização. O modelo utopiano, aliás, não é histórico, pois não existe nas hordas bárbaras, nem no modelo comunal da Bíblia¹². O modelo para a cidade de More, inclusive, não segue as cidades divinas de Agostinho. Embora tenha tido uma clara influência, More instituiu uma cidade terrestre, em paralelo com o Velho Mundo. Era, então, um sonho para o futuro ou um modelo no céu¹³?

Dessa forma, é quase forçoso se procurar em *A República* platônica as raízes da *Utopia*. Claro, afirmar a relação entre *Utopia* e Platão é quase um lugar comum, pois a leitura dos gregos Platão e Aristóteles foi praticamente obrigatória para os humanistas. A leitura de *A República* por More é visível quando, por exemplo, trata de temas como a recusa do filósofo-rei, e quando diz que na Utopia existem poucas leis, por ser mais conveniente à Justiça¹⁴, e que os cidadãos devem-se ver como se fossem todos integrantes de uma só família¹⁵.

A República é uma construção em torno do que seria um Estado virtuoso. Platão imagina uma cidade

¹¹ A descrição geográfica da Utopia e da principal cidade, Amaurot, guarda algumas semelhanças com a Inglaterra e com Londres, respectivamente. (Thomas More, *Utopia*, p. 207-8, ver notas 1, 11 e 13).

¹² Ver Bíblia Sagrada: At. 4, 32-35.

¹³ Platão, *A República*, 592 b.

¹⁴ Thomas More, *Utopia*, p.123-4.

¹⁵ *ibidem*, p.89.

para responder às perguntas: onde reside a Justiça no homem? Ser justo é racional? É bom? A cidade, segundo ele, é o homem escrito em letras grandes¹⁶. Logo, a cidade ideal corresponde ao homem ideal. O Estado é análogo à alma do homem. A partir daí, Platão constrói a cidade pouco a pouco, de forma que ela se molde às quatro virtudes da alma¹⁷ (Sabedoria, Temperança, Coragem e Justiça) e às três partes da alma, que seriam o apetite, a impetuosidade e a racionalidade¹⁸. Assim, ao apetite corresponde a classe dos artesãos; os guerreiros equivalem à impetuosidade e os guardiães à racionalidade. É no *Livro IV* de *A República* que Platão faz essa relação, atribuindo as maiores virtudes ao Estado. *A República*, a rigor, não é uma utopia, mas sim uma construção racional do que seria o Estado perfeito¹⁹. Platão viabiliza sua implantação com o filósofo-rei no *Livro VII*²⁰, mas depois, no final do *Livro IX*, pondera que ela deve servir de modelo.

A origem da Justiça, segundo ele, está na própria alma. Assim, como a saúde está para o corpo, a Justiça está para a alma. Para ele, Justiça pressupõe ordem e racionalidade e, na cidade, consiste em cada um fazer o que a natureza melhor lhe dotou. A Razão consiste em um governo sábio, a Coragem em um exército poderoso, a Temperança (o bom tempero) no fato de os melhores governarem os piores, e a Justiça é resultante dessa relação entre virtude e classes. A Justiça, para Platão, tem um caráter matemático, pois é a cidade com tais características, somadas e devidamente relacionadas umas com as outras, que a terá por produto. A estrutura desse Estado está assentada na educação. É por ela que se chega à Justiça. A educação tem por função manter a unidade do Estado e preparar, de modo válido (moral e intelectualmente), os futuros governantes. É pela educação que se realiza a unidade do todo. Na *Utopia*, a Justiça resulta da força das instituições, da comunidade, da igualdade e da liberdade, além de contar com um sistema pedagógico que ensina ao cidadão, desde a infância, e por toda a vida, a viver sem relação de propriedade.

O Estado é produto da mente humana, e sua reforma implica reformar a mente dos homens. A nova ordem social que Platão criou impôs à classe governante um sistema comunista, com renúncia natural à propriedade privada e à família²¹. Para

Platão, o comunismo é conseqüência imediata de sua noção de Justiça. Os guardiães e os guerreiros devem viver sob o regime comunista, para que realizem bem o seu trabalho. Os elementos da alma que correspondem, são respectivamente, a razão e a impetuosidade. Para que a razão trabalhe sem interferências, o aspecto econômico, representado pelo apetite, deve ser renegado²². A classe dos artesãos, responsabilizada pela produção, pode acumular bens, com as ressalvas: não devem ser ricos demais, nem pobres demais e tampouco cultivar a ambição²³.

A propriedade comunal é utópica?

A propriedade privada na *Utopia* não deve ser vista isoladamente. Tanto no *Livro I* como no *Livro II*, observa-se que ela está conjugada a outros fatores que a garantem. A propriedade comunal e a igualdade absoluta têm, na limitadíssima liberdade e na educação, fortes aliadas que a garantem.

Quando se fala da questão da liberdade na *Utopia*, ou da falta dela, os aspectos a conferir são numerosos. A começar pelo próprio trabalho (e em More não há a concepção de força de trabalho como uma propriedade do trabalhador) que parece, na verdade, ser forçado: *Todos os anos, vinte pessoas de cada casa voltam para a cidade depois de cumprido dois anos de trabalhos no campo, sendo imediatamente substituídas por outras vinte* (More, *Utopia*, p.66).

A agricultura é dever do qual ninguém escapa, fazendo parte da educação das crianças. Mas o próprio sistema utópico faz com que as pessoas vejam o trabalho como algo prazeroso. Embora o trabalho seja uma obrigação (pois, além da agricultura, cada um deve aprender um ofício na cidade), eles não trabalham demais, nada além de seis horas por dia (mas já que todos trabalham, estas seis horas resultam em uma abundância que faz a vida na *Utopia* muito confortável e sem preocupações). Os fiscais do trabalho - os sifograntes - garantem o empenho de cada um em suas funções e afastam o ócio. Está aqui uma das faces da igualdade reinante na *Utopia*, pois o *otium* (o puro lazer e contemplação) era exclusividade da nobreza da época de More. Aliás, na *Utopia*:

... o objetivo central de sua constituição é poupar o indivíduo dos trabalhos pesados tanto quanto as necessidades da comunidade o permitam, de tal modo que todos possam cultivar o espírito - aí reside, para os utopianos, o segredo de uma vida feliz. (More, *Utopia*, p.80)

¹⁶ Platão, *A República*, 368 de.

¹⁷ *ibidem*, 427 e

¹⁸ *ibid.*, 439 d - 441 c

¹⁹ Lacroix, *A utopia ...*, p.49

²⁰ Platão, *A República*, 535a - 536d

²¹ *ibidem*, 420a.

²² Ernest Barker, *Teoria política grega*, p. 203.

²³ Platão, *A República*, 420 bc, 421d - 422a.

Entre os vários mecanismos do sistema para garantia da comunidade, está o interessante caso das roupas²⁴, que seguem um padrão, embora cada família confeccione a sua própria, sendo diferenciadas apenas em pequenos detalhes para os homens e as mulheres, e para os solteiros e os casados. Essa idéia rompe com as desigualdades externas, fazendo com que todos se vejam como iguais. O caso das moradias é ainda mais interessante: todas são grandes, confortáveis e resistentes, e também seguem um padrão²⁵. No entanto, *as casas são distribuídas por sorteio, e a cada dez anos faz-se um revezamento de moradores* (More, *Utopia*, p. 70). É, sem dúvida, a aplicação do princípio da posse comum. Qual o fundo prático de trocar de residências que são praticamente iguais? Em *Utopia*, tolher a liberdade significa garantir a comunidade.

Mas não qualquer liberdade. A liberdade intelectual e a liberdade religiosa são amplas. No primeiro caso, os utopianos possuem uma educação toda voltada à valorização do ser (em *Utopia*, um indivíduo é valorizado por suas atitudes e sua moral, e não por suas posses) e, se o trabalho é uma obrigação, o estudo não pode ocupar todo o tempo de uma pessoa, *a não ser no caso daquelas que já desde a infância dão mostras de possuir aptidões incomuns, extraordinária inteligência e vocação para os estudos acadêmicos* (More, *Utopia*, p. 96). A liberdade religiosa, então, é enorme, tanto que *existem várias formas de religião em Utopia, e, na verdade, elas variam até mesmo de cidade para cidade* (More, *Utopia*, p. 141).

Em *Utopia*, a liberdade de locomover-se é limitadíssima, o que às vezes parece indicar totalitarismo. O caso do trabalho (forçado) no campo e da troca de casas não são os únicos: se um cidadão viaja sem a autorização do príncipe, mesmo que seja para dentro do país, é considerado fugitivo, será severamente punido²⁶. Os cidadãos só podem se expressar politicamente dentro do Conselho ou da Assembléia, sendo crime punido com a morte tratar de política fora desse âmbito. Essa decisão é tomada para que não haja conspirações secretas contra o governo²⁷.

Na *Utopia*, o indivíduo é parte da comunidade e a sua organização está em jogo. O cidadão pode se insurgir contra o sistema, desde que o faça em público e em local apropriado. Mas o que acontece é que o sistema está tão bem montado que as pessoas reagem com felicidade a estas “privações”, frente à

abundância da produção econômica e à moralidade reinante na ilha.

A educação tem importância fundamental na ilha. Como em Platão, que defende que é através da educação que se chegará ao Estado Justo, a comunidade de bens na *Utopia* tem na educação um importante alicerce. Desde criança o utopiano aprende a desprezar as coisas materiais e a dar mais importância ao cultivo do espírito. As jóias e as pedras preciosas são vistas como mero brinquedo de crianças e o ouro serve para confeccionar urinóis e argolas e correntes para os escravos²⁸. Em *Utopia*, não ocorre o absurdo de as pessoas venerarem alguém que, sendo imoral, por ter muitas posses é considerado como um deus²⁹; segundo Rafael, consegue-se esse feito através da educação. O governo não é constituído exclusivamente por filósofos e estudiosos, como em *A República*, mas os governantes, eleitos pelo povo, são reconhecidos pela sua moral e competência, e os cidadãos têm a certeza de serem os melhores.

A escravidão na ilha de Utopia

Quando se trata da concepção de propriedade na *Utopia*, não se pode esquecer daquela que talvez seja a maior lacuna da obra. E a escravidão? Essa questão aparece na obra como um capítulo à parte. Afinal, a relação entre senhor e escravo é de Direito Civil, já que é uma relação de proprietário e propriedade. Em uma sociedade sem propriedade, que fazem lá os escravos?

Em *A República* platônica, complementam-se as três classes do Estado - os guardiães, os guerreiros e os artesãos - com servidores que, *por seu intelecto, não seriam muito dignos de serem admitidos na nossa comunidade, mas são possuidores de uma força física suficiente para trabalhos pesados*³⁰. Após admitir essa classe, denominada de “assalariados”, Platão considera a cidade como acabada. Não faz mais referências a essa classe na obra e, quando trata da escravidão, ele condena a escravatura entre os povos helenos³¹.

Assim como em *A República*, a *Utopia* transfere os trabalhos mais pesados, como o abate do gado e as atividades ligadas à higiene e à limpeza³², a determinados indivíduos que, além do trabalho forçado (e não prazeroso), suportam uma carga de privações. Os cidadãos não trabalham no abate para não perderem a compaixão. Na *Utopia*, a

²⁴ Thomas More, *Utopia*, p. 73.

²⁵ *ibidem*, p. 71.

²⁶ Thomas More, *Utopia*, p. 88.

²⁷ *ibidem*, p. 72.

²⁸ *ibid.*, p. 92.

²⁹ *ibid.*, p. 96.

³⁰ Platão, *A República*, 371e.

³¹ *ibidem*, 469 bc.

³² Thomas More, *Utopia*, p. 83.

propriedade dos escravos, ao que tudo indica, é do Estado, ou da comunidade, pois a escravatura pode ocorrer como pena, ou, no caso de uma interessante forma de “escravidão fraterna”:

Os utopianos só submetem à escravidão os prisioneiros capturados em guerras nas quais os próprios habitantes da Utopia saíram a lutar. Os filhos de escravos não nascem submetidos a tal condição, e nem os utopianos compram escravos nos mercados de outros países. A escravidão é um castigo imposto aos utopianos acusados de crimes, ou aos estrangeiros condenados à morte. Estes últimos são em maior número, às vezes comprados a preço muito baixo; muitos deles, porém, são oferecidos de graça.

(...) Outro tipo de escravo é o estrangeiro pobre que, em vez de levar uma vida miserável em seu país de origem, vem oferecer-se de escravo em Utopia. (More, Utopia, p. 116)

Os escravos são, portanto, bem comum, como a propriedade comunal da terra. A manutenção do sistema depende de que o trabalho também seja convertido em prazer e não em uma necessidade. Resta, pois, aos escravos o trabalho pesado, sem tempo para dedicarem-se ao espírito e buscarem a felicidade. Não estaria More criando, em uma sociedade perfeita, uma massa de excluídos? Vê-se, aqui, More tratando moralmente uma questão essencialmente política e esse é um importante componente de sua concepção filosófica.

Após explicar aos seus ouvintes as instituições utopianas, Rafael, concluindo seu discurso, oferece um precioso conceito de justiça, bem diferente do ideal platônico. Seu conceito de justo resulta da análise entre as diferenças da sociedade inglesa da utopiana. Enquanto na Inglaterra o interesse público é um discurso vazio, pois a verdadeira preocupação é o interesse privado, na Utopia o bem da comunidade é a única prioridade³³ e, devido à grande prosperidade, não existem mendigos nem miséria.

Nos outros países, não há sequer a sombra de justiça que há na Utopia, pois:

Pessoas como os aristocratas, os ourives, ou os agiotas, que nada fazem, ou, no máximo produzem coisas que nada têm de essenciais, são recompensadas com uma vida esplêndida e luxuosa em troca de ócio em que vivem mergulhadas, ou de suas atividades absolutamente inúteis. Quanto aos operários, cocheiros, carpinteiros e trabalhadores agrícolas, cujo trabalho é tão fundamental que, se resolvessem cruzar os braços, qualquer país entraria em colapso no prazo de um ano, o que é que acontece com eles?

(...)É possível falar em justiça ou gratidão numa república que recompensa tão profusamente os chamados nobres (...) ? (More, Utopia, p. 159-60).

O conceito de justiça também está ligado à concepção de propriedade na Utopia. A justiça só existirá na sociedade com o fim da desigualdade, e, já que esta decorre diretamente dos interesses privados, do dinheiro e das terras, o fim disso tudo só teria por conseqüência a justiça. O *Livro II* termina com o personagem More duvidando das instituições utopianas: *Em muitos casos, as leis e os costumes daquele país pareceram-me inteiramente ridículos* (More, Utopia, p. 164). O fim do dinheiro, da nobreza, da majestade parece-lhe o fim das glórias de um país. Entretanto, confessa que gostaria (embora não espere) de ver implantadas algumas características utópicas na sociedade³⁴. Novamente, há uma aporia concluindo o texto.

A articulação entre o Livro I e o Livro II

Resta a questão pertinente à articulação das aparentes discrepâncias entre os *Livros I e II*. Essa desconexão deve ser tomada como aparente, pois o *Livro I* não pode ser tomado como mera introdução; o *Livro II* e sua sociedade ideal não pode ser tomado como o “prato principal”, e sua leitura se faz necessária juntamente com o *Livro I*. Por que More desprezou a propriedade na ilha de Utopia se, no *Livro I*, apresentou com êxito as soluções para o caos na Inglaterra? Esta questão poderia levar à conclusão de que a descrição da Utopia é totalmente desnecessária, mas de uma leitura cuidadosa, observando alguns aspectos da vida de More, pode-se aferir notas realmente importantes para entender como o pensador estruturou sua principal obra.

O questionamento acerca do mote da *Utopia* conduz os espíritos a diversas conjecturas. More, já um importante homem de Estado, fazendo críticas ao mesmo Estado que o mantinha, parece ser um absurdo, algo inaceitável. Ou, então, qual o significado do texto de um mártir da Igreja Católica? Parece ser um problema.

L'utopie n'est ici ni un désir indéterminé de dépassement, ni la forme concrète de ce désir. En proposant une critique de l'idéologie chrétienne du monde chrétien, More révèle plutôt la dimension utopique de l'idéologie chrétienne: la possibilité structurelle de penser le "vrai" christianisme en contradiction avec la réalité légitimée par le christianisme. (Capdevila, 1998, p. 217)

³³ *ibidem*, p. 158.

³⁴ Thomas More, *Utopia*, p. 165.

(...) les chrétiens devraient comme Hythlodée se reconnaître dans l'Utopie. L'histoire de l'Utopie symbolise ce qu'aurait pu être celle d'une chrétienté capable de cumuler les acquis de la science païenne et de la sagesse chrétienne. (Capdevila, 1998, p.213)

Seria, então, More um conservador?

Auparavant More-personage a parlé de plusieurs institutions absurdes, la principale étant la propriété commune. (...) il en résulte que More nous invite à ne pas y croire car un personnage imaginaire ne peut défendre son point de vue en invoquant l'expérience. (Capdevila, 1998, p. 208)

O autor considera ainda que More, defensor da fé católica, não aprovaria nem o suicídio, nem o divórcio, e as intervenções posteriores à *Utopia*, favoráveis à propriedade privada e contra o anabatismo, impedem de ver em More um autêntico defensor do coletivismo.

Tais afirmações, logicamente, não se coadunam com o More inovador e crítico, como geralmente se vê. Afinal, se ele realmente era um católico fervoroso e também profundo conhecedor da Bíblia, ele não refletiu na obra uma cidade celeste, mas terrestre. No mais, em sua obra, encontram-se várias passagens onde a Igreja é vítima de pilhérias e ironias mordazes:

*Ademais, existem aqui várias pessoas que desejam ir a Utopia - em particular um certo senhor muito piedoso, professor de teologia.(...) Para tal fim, decidiu ele conseguir que o próprio Papa para lá o enviasse, talvez mesmo nomeando-o, de antemão, bispo de Utopia. Ele não se deixa levar por quaisquer escrúpulos em suas tentativas de obter a nomeação, pois pensa tratar-se de um santo desígnio em cuja origem não se encontra a busca de lucro ou prestígio, mas o puro zelo religioso.*³⁵

*Em primeiro lugar, seja em nome do apreço que me tem, seja porque o livro agradou-me, ele não o leu somente até a metade, mas do começo ao fim. E não leu rapidamente ou sem cuidado, como fazem os sacerdotes com o breviário - isto quando se dignam a lê-lo -, mas com vagar e atenção...*³⁶

É também interessante notar a influência da amizade fiel que More nutria por Erasmo de Roterdã, ferrenho crítico da sociedade e das instituições católicas. Erasmo escreveu seu *Elogio da Loucura* em 1509, hospedado na casa de More, e dedicou-o a ele, fazendo um trocadilho em grego

com o nome da obra e o nome do anfitrião³⁷. More, fiel católico, também era fiel a um poderoso espírito crítico. A afirmação de que a ilha de Utopia seria uma dimensão cristã é refutada pela própria obra. A liberdade religiosa é ampla na Utopia, e o catolicismo lá aparece como moral e aceito por parte da população. Ademais, não é o modo de agir das pessoas (qual seja o modo cristão) que fundamentaria o fim da propriedade privada, mas seria o fim da propriedade privada que obrigaria as pessoas a terem determinado modo de vida, pois o sistema utópico seria a determinante das ações pessoais.

Deve-se atentar para o fato de que o envelhecido More escreveu, em 1523, contra Lutero e em defesa de Henrique VIII, fato repetido em 1529, quando assumiu a chancelaria inglesa. Foi a partir de 1532, com o ato de Submissão do Clero, que ele passou a exercer atos de desacordo com o protestantismo de Henrique VIII. Ao recusar ratificar os atos de força do monarca contra Roma, fez de sua morte um testemunho de fé: "Morro como súdito fiel do rei, mas de Deus primeiro"³⁸.

É importante atentar que o *Livro II* foi escrito antes do *Livro I*. Este tem a função de dar o devido sentido àquele, e daí as soluções de More aos problemas levantados. O *Livro II*, tem no *Livro I*, um poderoso aliado. Sem este, as críticas à sociedade inglesa ficariam infundadas, carentes de umnexo. O *Livro I* prova que a sociedade inglesa não conseguia lidar com seus problemas. A Utopia, o melhor país do mundo e também o único que tem o direito de atribuir-se o nome de república (More, *Utopia*, p. 158). O lugar onde o sistema é o reflexo da Justiça. Por outro lado, as soluções que o *Livro I* aponta para o caos inglês³⁹ são insuficientes para basear um sistema. A propriedade comunal, no *Livro II*, está garantida por uma série de fatores. Ou seja: não bastaria acabar com a propriedade, mas também com a noção de propriedade, e isso parece impossível a More.

Note-se a forma de construção do seu texto. Em uma passagem do *Livro I*, onde Rafael e More debatem sobre o papel do Conselho, More enuncia um método, denominado de via indireta:

É preciso fazer um trabalho indireto: lidar com tudo com o máximo de tato possível, e tentar errar o

³⁵ Thomas More, *Utopia*, p. 6-7.

³⁶ Thomas More, *Utopia* (in: Textos Auxiliares das Primeiras Edições; De Thomas More a seu amigo Peter Gilles, as mais calorosas saudações, p. 167).

³⁷ Afinal, "loucura", em grego, é *Moria*. "O Elogio da loucura" foi a crítica impiedosa dos juristas minuciosos, dos filósofos escolásticos, dos nobres arrogantes, dos bispos luxuriosos, dos negociantes sórdidos e estúpidos, dos militares que julgavam ser suficiente atirar uma moeda numa bandeja para adquirir a indulgência que os deixaria puros e limpos como quando nasceram (in: Erasmo, vida e obra, col. Os Pensadores, 1979, p. XIII).

³⁸ Lacroix, *A utopia ...*, p.27.

³⁹ Thomas More, *Utopia*, p. 58.

mínimo nas situações em que não for possível acertar como se gostaria. (More, *Utopia*, p. 54).

Ou, então, como disse em uma carta endereçada a Pedro Gilles⁴⁰:

Mas eu teria atenuado essa história de tal modo que, embora crível aos ignorantes, ela contivesse certos elementos que habilitassem os mais cultos a enxergarem através do véu do simulacro.

É esta a forma que More usou para escrever a *Utopia*! Criticar monarcas com poder na mesma medida em que seus egos eram inflados, ainda mais por um importante membro do aparelho do Estado, era pedir a decapitação. A crítica é o componente forte da *Utopia*, e o tato o meio para um exímio artesão de palavras tecê-las, sem que lhe fosse imputada qualquer acusação.

Os neologismos - pois só passaram a existir após a criação de More - são uma das grandes incógnitas da *Utopia*. Onde More queria chegar com eles? São uma brincadeira ou, ao contrário, podem nos ajudar a compreender melhor o livro?

Skinner⁴¹ considera a ironia o principal componente da obra de More. A ironia teria sido o artifício que o filósofo inglês teria utilizado para fazer valer suas opiniões.

Mas o conteúdo irônico ou até mesmo anedótico da utopia é capaz de suscitar dúvidas. O que More quis dizer? A investigação sobre o pensamento utópico deve considerar que a criação de tais palavras é algo árduo, e que elas têm um conteúdo reflexivo.

A estrutura dos neologismos utilizados na *Utopia* é reveladora: composta sempre de uma partícula positiva e outra negativa, de modo que o resultado seja estranho, contrariando a lógica, do tipo: a melhor das repúblicas é “um lugar que não existe”. O resultado, longe de ser neutro, é reflexivo, pois obriga o leitor a procurar o sentido daquele termo.

Pode-se perceber que o *Livro I* representa a parte negativa, sendo que as instituições do *Livro II* têm um conteúdo positivo que transformam o *Livro I*: é a possibilidade de mudança, a existência de uma alternativa. Da mesma forma ocorre com a propriedade: se sua existência é a causa de todos os males, sua negação é necessária, mas da forma que está implantada na *Utopia*, ou seja, refeita.

A *Utopia* é um livro com quase 500 anos e ainda desafia o saber. Questioná-lo ainda é uma necessidade.

A propriedade no *Livro I* aparece como forma de crítica, mas não à propriedade em si, mas àqueles que viviam da exploração dos trabalhadores, que eram um mal à sociedade e ainda faziam as leis. O fim da propriedade representaria o fim dessas pessoas. More viveu em uma época em que o eixo da relação entre os não-proprietários e os proprietários estava se modificando, e a própria concepção da propriedade também. E sua crítica foi uma importante contribuição para a compreensão dessa desarticulação histórica.

No *Livro II*, esta crítica é reforçada pela existência de uma sociedade que pode ser justa. De um ácido *Livro I*, tem-se um sonho no *Livro II*. A compreensão da concepção de propriedade passa pela boa leitura dos dois livros. Os dois têm pesos iguais, mas a crítica deve ser construída mais atentamente, pois a descoberta da sua concepção sobre sociedade ocorrerá através dela.

A *Utopia* é uma obra filosófica que obriga a pensar o Estado, e este é o seu mérito. Descobri-la significa descobrir uma parte essencial da realidade social de nosso tempo, na sua origem.

Referências bibliográficas

- Abensour, M. *O novo espírito utópico*. Campinas: Unicamp, 1990.
- Arnaut, C.; Herradon, F.V.; Santos, M.R.A.; Silva, R.E.L. Educação e justiça nas utopias renascentistas. *Acta Scientiarum*, 20(1):55-62, 1998.
- Barker, E. *Teoria política grega - Platão e seus predecessores*. Brasília: EdUnb, 1978. (Coleção Pensamento Político).
- Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Sociedade Bíblica Católica Internacional, Paulus, 1995.
- Capdevila, N. Thomas More et l'utopie. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2:205-218, 1998.
- Erasmus. *Elogio da loucura*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Col. Os Pensadores).
- Franco, A.A.M. O pensamento político na Renascença. *Humanidades*, 2(6):19-27, 1984.
- Jaeger, W. *Paidéia, a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes/Unb, 1986.
- Kautsky, K. *A questão agrária*. 3.ed. São Paulo: Proposta Editorial, 1980.
- Lacroix, J.-Y. *A utopia: um convite à filosofia*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1996.
- Marx, K. *A acumulação do capital*. 3.ed. São Paulo: Global, 1979.
- More, T. *Utopia*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- Münster, A. *Ernest Bloch: filosofia da práxis e utopia concreta*. São Paulo: Unesp, 1993.
- Nisbet, R. *Os filósofos sociais*. Brasília: EdUnb, 1982, (Coleção Pensamento Político).

⁴⁰ Thomas More, *Utopia* (in: *Textos Auxiliares das Primeiras Edições*; De Thomas More a seu amigo Peter Gilles, as mais calorosas saudações, p. 169).

⁴¹ Quentin Skinner, *As fundações do pensamento político moderno*, passim.

Platão. *A República*. 7.ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

Silva, F.C.T. *Sociedade feudal*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

Skinner, Q. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

Tawney, R.H. *A religião e o surgimento do capitalismo*. São Paulo: Perspectiva, 1971.

Received on August 10, 1999.

Accepted on October 21, 2000.