PHILIPPE OLIVEIRA DE ALMEIDA

Crítica da razão antiutópica:
Inovação institucional na aurora do Estado moderno

Programa de Pós-Graduação
Faculdade de Direito da UFMG
Novembro de 2016

PHILIPPE OLIVEIRA DE ALMEIDA

Crítica da razão antiutópica:
Inovação institucional na aurora do Estado moderno

Tese de doutorado apresentada, sob orientação da **PROFA. DRA. KARINE SALGADO,** ao PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO DA UFMG.

Programa de Pós-Graduação
Faculdade de Direito da UFMG
Novembro de 2016

Almeida, Philippe Oliveira de
A447c Crítica da razão antiutópica: inovação institucional na aurora do Estado moderno / Philippe Oliveira de Almeida. – 2016.

Orientadora: Karine Salgado
Tese (doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Direito.

1. Direito – Filosofia – Teses 2. Utopias – Aspectos jurídicos 3. Estado moderno I.Título

CDU(1976) 340.12

Ficha catalográfica elaborada pela bibliotecária Juliana Moreira Pinto CRB 6/1178

PHILIPPE OLIVEIRA DE ALMEIDA

Crítica da razão antiutópica:
Inovação institucional na aurora do Estado moderno

Tese apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Direito da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, visando a obtenção do título de Doutor em Direito.

Aprovado em:

Componentes da banca examinadora:

_____

Professora Doutora Karine Salgado (Orientadora)
Universidade Federal de Minas Gerais

_____

_____

_____

_____

Saber como deveriam ser as coisas é próprio de um homem sensato; como são, de um homem experimentado; como mudá-las para melhorá-las, de um homem de gênio.

Diderot

Outros outubros virão,

Outras manhãs, plenas de sol e de luz.

Milton Nascimento

Para Mateus Augusto de Oliveira,

A primeira, mas seguramente não a

última, dedicatória que te faço.

AGRADECIMENTOS

Antes de mais, agradeço a Deus, Mãe-Pai Inominável, Barbēlō, a Glória, a Sabedoria e o Entendimento.

Agradeço a minha mãe, Marilene de Oliveira Barboza, a minha avó, Clélia Maria Alves de Almeida, e a minhas tias, Shirley, Gilda, Gina, Silvana, Gisela e Sheila. Agradeço também aos meus irmãos e aos meus primos, reconhecendo um débito especial junto aos queridos Camila e Rodrigo, que me acompanharam em episódios fundamentais para a consecução desta tese. Agradeço a minha irmã, Ester Júlia, por permitir que eu participe de seu desabrochar.

Agradeço a Raphaelle Silva, Letícia Zignago e Juliana Barbosa: muitas horas de prosa tiveram que ser sacrificadas, para que este trabalho ficasse pronto, e serei eternamente grato por sua paciência.

Agradeço a minha orientadora, Profa. Dra. Karine Salgado, que me guia, não só nas veredas da pesquisa acadêmica, mas também nos caminhos pedregosos da vida docente. O magistério é um sacerdócio, e, graças a ela, continuo preservando minha fé na universidade. Todos os méritos deste trabalho se devem a ela, enquanto que os defeitos são atribuíveis unicamente a mim.

Agradeço, hoje e sempre, ao Prof. Dr. José Luiz Borges Horta, ideólogo, filósofo do Estado e fonte de inspiração constante. Rosa branca em um jardim de rosas vermelhas, disposto, dia e noite, a combater o bom combate, é o modelo da simbiose entre imaginação e política que, nesta tese, me proponho a debater.

Agradeço aos professores doutores Gonçal Mayos Solsona, Leandro Duarte Rust, Arno Dal Ri Júnior, Andityas Soares de Moura Costa Matos, Fabrício Bertini Pasquot Polido, Maria Fernanda Salcedo Repolês e Ricardo Sontag, cujas brilhantes intervenções, no correr de meu percurso na pós-graduação, foram absolutamente essenciais à realização deste projeto. Sou grato, também, ao Prof. Dr. Paulo Ferreira da Cunha, pelas valiosíssimas sugestões.

Agradeço aos colegas Paulo Roberto Cardoso, Cezar Cardoso de Souza Neto, Renon Pessoa Fonseca, Ana Guerra, Vinicius Balestra, Diego Vinícius Vieira, Carola Marques de

Castro, João Henrique Alves Meira, Tarcisio Augusto Sousa de Barros, Igor Moraes Santos, Raul Salvador Blasi Veyl, Antônio Alves Mendonça Júnior, Fernanda Morato, Thales Monteiro Freire, Vinícius de Siqueira, Ingrid Oliveira de Almeida e Lucas César Severino de Carvalho, pela interlocução sempre enriquecedora.

Agradeço à Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, bem como ao Programa de Pós-Graduação da Vetusta Casa de Afonso Pena, instituições sem as quais essa pesquisa não teria se realizado. Sou grato, ainda, ao povo brasileiro, pela oportunidade a mim concedida de, por mais de duas décadas, receber ensino público gratuito e de qualidade.

Em derradeiro, agradeço a Mateus Augusto de Oliveira, por me reinventar.

RESUMO

A doutrina liberal é congenitamente refratária ao utopismo. Por essa razão, a esquerda ocidental vem se mostrando reticente, quando se trata de *idealizar* modelos de organização social diversos do estabelecido pelo capitalismo financeiro. Porém, crítica e utopia representam forças complementares. Poucos campos das Humanidades são tão carregados de antiutopismo quanto o saber jurídico. Assim, na construção de um pensamento jurídico crítico, que questione a sociedade de mercado, precisamos correlacionar utopismo e Filosofia do Direito. No esforço para criticar a ordem legal imperante, o vasto acervo de romances utópicos compostos no Ocidente desde o século XVI pode servir como fonte de inspiração, enfatizando – contra o pensamento único, a naturalização do *status quo* – a possibilidade de alternativas. Estamos interessados, especialmente, em delinear uma interlocução entre os *Critical Legal Studies* (movimento norte-americano surgido na década de 1970) e a literatura utópica. Trataremos, especificamente, das utopias do século XVI, pois acreditamos que, retornando à época de surgimento do gênero, seremos capazes de comprovar a imprescindibilidade do vínculo entre crítica da sociedade e representação utópica.

PALAVRAS-CHAVE: Utopia; *Critical Legal Studies*; Estado moderno

ABSTRACT

The liberal doctrine is congenitally refractory to utopianism. For this reason, the western left as proved reticent when the subject is to idealize models of social organization differents from that established by speculative capitalism. However, criticism and utopia represent complementary strengths. Few fields of the humanities are so loaded with anti-utopianism as the legal knowledge. Thus, in order to construct a critical legal thinking, we need to correlate utopianism and Philosophy of Law. In an effort to criticize the prevailing legal order, the vast collection of utopian novel compounds in the West since the sixteenth century can serve as a source of inspiration, emphasizing - against the *pensée unique*, the naturalization of the status quo - the possibility of alternatives. We are especially interested in delineating a dialogue between the *Critical Legal Studies* (north american movement that emerged in the 1970s) and the utopian literature. We will specifically investigate the utopias of the sixteenth century, because we believe that returning to the time of emergence of the genre we will be able to prove the indispensability of the link between criticism of society and utopian representation.

KEYWORDS: Utopia; *Critical Legal Studies*; modern state

SUMÁRIO

PROLEGÔMENOS À RAZÃO UTÓPICA.....p.14

Capítulo I: Imaginação institucional e instituições imaginárias.....p.44

I.1. Utopia, exercício de imaginação institucional.....p.44

I.2. Movimentos jurídicos pós-modernos e *Critical Legal Studies*.....p.49

I.3. Contra-filosofia da história da filosofia: uso crítico da tradição jusfilosófica.....p.58

I.4. A sociedade como artefato: desnaturalização das instituições na filosofia ungeriana.....p.64

a) Dialética da autonomia e da heteronomia: *Conhecimento e política*.....p.69

b) A hipostasia da ordem jurídica liberal: *O Direito na sociedade moderna*.p.74

c) Direito, ordem imanente ou vontade do soberano?: *The Critical Legal Studies Moviment* e *Política*.....p.77

d) Direito como auto-construção da sociedade: *What should legal analysis became*.....p.81

I.5. Pensamento jurídico crítico, exercício de utopismo.....p.85

Capítulo II: Utopia totalitária: notícias de uma guerra semântica.....p.92

II.1. Utopia e/ou barbárie.....p.92

II.2. "O humanismo é um nazismo": o "totalitarismo epistemológico" da cidade filosófica.....p.98

II.3. Os antiutopistas liberais contra o "princípio do prazer".....p.106

a) A utopia como coletivismo tribal: Popper.....p.108

b) A utopia como monismo: Berlin.....p.112

c) A utopia como falso Absoluto: Cioran.....p.117

d) A utopia do mercado e o mercado das utopias: Nozick.....p.124

II.4. Atlântida boreal: instituições imaginárias na filosofia nazista.....p.129

II.5. Movimento totalitário, anamorfismo e solidão organizada: nem com Arendt, nem contra Arendt.....p.142

Capítulo III: O experimentalismo institucional na filosofia do século XVI.....p.149

III.1. Estado: "segunda natureza" ou "obra de arte"?.....p.149

III.2. "O ser do homem decorre do seu agir": o príncipe como obra de arte em Maquiavel.....p.161

III.3. Castiglione e a "estética do comportamento": o cortesão como auto-escultura teatral.....p.174

III.4. A historicidade do Direito em Bodin.....p.179

III.5. "O Estado tem razões que a própria razão desconhece": o "maquiavelismo católico" de Botero.....p.188

III.6. O lugar da utopia no humanismo quinhentista: Grandes Navegações, descoberta da alteridade e olhar de estranheza.....p.195

Capítulo IV: A inovação institucional e o Estado moderno na *Utopia* de Thomas Morus.....p.201

IV.1. A utopia como Estado soberano, o Estado soberano como utopia: Morus e a centralização do poder na Era Tudor.....p.201

IV.2. A fundação religiosa da cidade antiga: instituições imaginárias no mundo greco-romano.....p.215

IV.3. Totalidade: a ilha como metáfora da soberania.....p.225

IV.4. Alteridade: a Utopia e o perspectivismo cultural de *Mundus Novus*.....p.231

IV.5. Crítica: a justiça social nas dimensões iconoclástica e projetista da Utopia...p.239

IV.6. Historicidade: experimentalismo institucional na filosofia moreana.....p.245

Capítulo V: Ascensão e queda da literatura utópica no século XVI: imaginação e política em Rabelais, Doni, Campanella e Shakespeare.....p.252

V.1. De alternativas a fados: a gradual paralisia da imaginação institucional.....p.252

V.2. A utopia como carnaval: Rabelais.....p.256

V.3. Utopia, loucura do sábio ou sabedoria do louco?: Doni.....p.262

V.4. Utopia, presságios do milênio ou poesia da política?: Campanella.....p.267

V.5. As influências conservadoras de Shakespeare e a inflexão do utopismo na corte elisabetana.....p.273

V.6. Utopia como pensamento contrafactual.....p.282

CONCLUSÃO.....p.287

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....p.297

Prolegômenos à razão utópica[1]

"En mi opinión, no puede hacerse ninguna crítica de la sociedad si no va acompañada de una representación utópica del mundo".[2] A frase do escritor alemão Michael Ende, conhecido pelo já clássico *A história sem fim*, poderia servir como epígrafe da presente tese. Crítica e utopia são os princípios que impulsionarão nossa análise. Representam forças complementares, que não subsistem quando apartadas. Levantes populares, que assomaram na segunda década do século XXI em inúmeras cidades do planeta, evidenciaram o desgaste do neoliberalismo.[3] Tais manifestações, todavia, ainda não foram capazes de propor um estilo de vida alternativo ao imposto pela sociedade de consumo. Apresentaram a crítica, mas não a utopia: após a queda do muro de Berlim, a esquerda ocidental vem se mostrando reticente, quando se trata de *idealizar* modelos de organização social diversos do estabelecido pelo capitalismo financeiro. Por isso, a insatisfação das ruas tem sido capitalizada por grupos neoconservadores, que oferecem, não propriamente uma representação utópica, mas uma variação do mito da Idade de Ouro – a nostalgia da aldeia, de uma era anterior aos imigrantes, aos homossexuais e aos transexuais, às mulheres emancipadas etc. É o que explica o sucesso de filósofos comunitaristas como Alasdair MacIntyre e Charles Taylor, saudosos de um tempo no qual os laços orgânicos entre os homens faziam da cidade uma "grande família". Atribuem à modernização a culpa por todas as misérias humanas, e repudiam o individualismo e os centros urbanos. Precisamos, mais do que nunca, do pensamento utópico, para que possamos desencadear uma mudança *real* em relação à ordem vigente.[4]

---

[1] Os nomes e os sobrenomes dos autores que aqui trabalhamos têm (por questões que dizem respeito, entre outros fatores, à própria tensão entre cosmopolitismo humanista e incipiente nacionalismo, que marca o pensamento renascentista), com frequência, três versões: em latim; em sua respectiva língua vernacular; e em português. É o caso, por exemplo, de Thomas Morus (latim)/ Thomas More (língua vernacular)/ Tomás Moro (português). Optamos por utilizar, para cada um desses autores, o nome e o sobrenome por meio do qual ele é mais conhecido na literatura especializada publicada no Brasil – seja na língua latina, no vernáculo ou no idioma pátrio.

[2] ENDE, Michael. Michael Ende, la realidad de la fantasía: 'La historia interminable', de novela iniciática a superproducción cinematográfica. Roma: 1984. *El País*, Madrid, 22 de abril de 1984. Entrevista concedida a Jean-Luis de Rambures. Disponível em <http://elpais.com/diario/1984/04/22/cultura/451432804_850215.html>, acessado em 3 de setembro de 2016.

[3] Sobre o tema, recomendamos, efusivamente, a leitura de ZIZEK, Slavoj. Problemas no paraíso. Em HARVEY, David *et al. Cidades rebeldes*: passe livre e as manifestações que tomaram as ruas do Brasil. São Paulo: Editorial Boitempo, 2015.

[4] Em artigo recente, Akash Kapur mostra como a crise econômica de 2008 impulsionou o renascimento da pesquisa historiográfica acerca das comunidades utópicas norte-americanas (Oneida, Twin Oaks etc.). *V.* KAPUR, Akash. The return of the utopias: what today's movements for social and economic reform can learn from the intentional communities of the nineteenth century. *The New Yorker*, 3 de outubro de 2016. Disponível

No Brasil, em específico, é notório o predomínio do ideário conservador, que impede o despontar de projetos de reconstrução institucional. Vivemos, como já observou Paulo Bonavides, uma "crise constituinte permanente", haja vista que não nos reconhecemos nas instituições tal como estão formatadas; entretanto, não aventamos alternativas, mas nos aferramos a um modelo de constitucionalismo liberal protodemocrático.[5] Estamos mais do que cientes da natureza instável do presidencialismo de coalizão, que se encontra sempre às voltas com a paralisia decisória, a ameaça de ruptura da ordem democrática e os riscos de submissão do congresso ao governo (ou vice-versa).[6] No entanto, não temos coragem de, reconhecendo a "plasticidade" da vida social, arriscar transformações radicais.[7] Como Roberto Mangabeira Unger destaca, é preciso que nós, brasileiros, comecemos a enxergar o Estado como processo de descoberta e aprendizagem coletivas. Nessa tomada de consciência, os juristas podem ocupar papel central, abandonando a prática de apologia da realidade – "a idealização das normas vigentes" – e contribuindo para estimular, junto à população, a "imaginação das instituições alternativas".[8] O Brasil (e o pensamento jurídico nacional), em um cenário de crise política, deve meditar sobre o utopismo e o experimentalismo democrático.

A doutrina liberal é congenitamente refratária ao utopismo. Durante a Segunda Guerra Mundial, medidas de planejamento macroeconômico e controle democrático do mercado já

---

em <http://www.newyorker.com/magazine/2016/10/03/the-return-of-the-utopians?mbid=social_twitter&mbid=social_twitter>, acessado em 10 de outubro de 2016.

[5] Sobre o tema, Roberto Mangabeira Unger leciona, com lucidez: "A ideia da socialdemocracia institucionalmente conservadora não é apenas a ideia predominante na política brasileira; é a única ideia organizada na política brasileira. No Brasil, sobram partidos, mas faltam alternativas e, em particular, faltam alternativas a essa ideia. Não conseguiremos dar ao povo brasileiro o que ele quer (oportunidades) sem reconstruir institucionalmente a economia de mercado. Este é um esforço que não cabe dentro dos limites desse primeiro componente do weimarismo tardio. Não pode avançar sob a égide do impulso subjacente: a humanização do inevitável". UNGER, Roberto Mangabeira. A constituição do experimentalismo democrático. *RDA* – Revista de Direito Administrativo, Rio de Janeiro, v. 257, p. 57 a 72, maio a agosto de 2011, p. 64 e 65.

[6] *V.* ABRANCHES, Sergio. Presidencialismo de coalizão: o dilema institucional brasileiro. *Dados*: Revista de Ciências Sociais, Rio de Janeiro: IUPERJ, vol. 31, no 1, pp. 3-55, 1988.

[7] Setores que *se apresentam como pertencentes à esquerda* acabam por, tão logo alcançado o poder, se conformar às regras do jogo. Os mandatos presidenciais do Partido dos Trabalhadores (PT) são, nesse sentido, sintomáticos: terminaram adotando um modelo de reformismo fraco – que o cientista político André Singer intitulou como "lulismo" –, voltado para a redução da desigualdade sem a desestabilização da ordem. Trata-se, evidentemente, de uma aspiração quimérica: a democracia social e econômica só é viável por meio do fortalecimento da democracia político-institucional. *V.* SINGER, André. As raízes sociais e ideológicas do Lulismo. *Novos Estudos/CEBRAP*, São Paulo, 2009. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/nec/n85/n85a04.pdf>, acessado em 2 de setembro de 2016.

[8] *Cf.* UNGER. A constituição do experimentalismo democrático..., *cit.*, p. 59. Sumarizando a filosofia política de Unger, Carlos Sávio Teixeira dirá: "O desafio teórico do pensamento progressista hoje está, portanto, no resgate da ideia de que a sociedade é uma construção política e de que essa construção pode ser alterada nos seus pressupostos institucionais e ideológicos. Assim, o interesse na dimensão institucional tem implicações tanto teóricas como metodológicas". TEIXEIRA, Carlos Sávio. Filosofia política e experimentalismo democrático: alternativa para realizar a justiça. *ethic@*, Florianópolis, v. 13, nº. 1, p. 204 a 222, junho de 2014, p. 206.

começavam a ser associadas, por pensadores liberais, a "incursões totalitárias". No correr da Guerra Fria, um antiutopismo (entendido como antissocialismo) disseminou-se. O sistema de mercado passa a ser defendido, por intelectuais como Popper, como a via da tolerância, do compromisso e da paz. Qualquer ímpeto de justiça social que desafie o fluxo livre do capital é repudiado como estratégia dogmática, pseudorracional e mistificadora de incitação à violência: "o racionalismo utópico é um racionalismo autoderrotado. Ainda que seus fins sejam benevolentes, ele não traz felicidade, mas apenas a familiar miséria de ser condenado a viver sob um governo tirânico".[9] Não é difícil compreender a razão de a dissolução da União Soviética ter sido recebida, no Ocidente, como símbolo do fim dos "irrealismos políticos".[10] Não foram poucos os missionários *yuppies* que, na década de 1990, pregaram em praça pública a promessa do mercado total e do triunfo da mão invisível.[11] Ora, como Franz J. Hinkelammert argumenta, o antiutopismo neoliberal é utopismo invertido, a utopia de uma sociedade sem utopias,[12] dominada pelo pragmatismo.

A fantasia de que vivemos em um "mundo livre", calcado no multiculturalismo e no respeito às diferenças, não é, porém, suficiente para ocultar os grilhões tecnocráticos e plutocráticos que nos acorrentam. O mundo pós-industrial gera novas formas de dependência, que substituem a relação senhor-escravo característica das sociedades tradicionais. O indivíduo passa a sujeitar-se a conceitos abstratos mitificados (as leis do mercado etc.). Existem, hoje, programas de computador que substituem a figura do corretor da bolsa de valores, na escolha de quais empresas devem receber financiamento no mercado de capitais. É uma lógica randômica, despida de considerações morais ou político-ideológicas, que determina quais bens e serviços serão patrocinados, e quais não. O fetichismo da mercadoria e a reificação atingem, dessa maneira, um grau paroxístico, à medida que permitimos que

[9] Tradução nossa para: "Utopian rationalism is a self-defeating rationalism. However benevolent its ends, it does not bring happiness, but only the familiar misery of being condemned to live under a tyrannical government". POPPER, Karl. Utopia and violence. *World Affairs*, Washington, v. 149, nº. 1, p. 3 a 9, verão de 1986, p. 7.

[10] Sobre o tema, é esclarecedora a observação de Cosimo Quarta: "Há alguns anos, e particularmente depois do colapso dos regimes comunistas da Europa oriental, tem sido feita uma retomada, ou melhor, um recrudescimento da crítica à utopia. Trata-se propriamente de um ataque frontal, por trás do qual se nota uma vontade radicalmente demolidora. A ponto de a própria palavra, segundo um observador, tornar-se quase impronunciável, no sentido de que correria o risco de ser banida do vocabulário corrente, enquanto sinônimo ou, até mesmo, símbolo da tirania comunista finalmente destituída". QUARTA, Cosimo. Utopia: gênese de uma palavra-chave. Tradução de Helvio Gomes Moraes Jr. *Morus* – Utopia e Renascimento, Campinas, nº. 3, p. 35 a 53, 2006, p. 36. Disponível em <http://www.revistamorus.com.br/index.php/morus/article/view/145/125>, acessado em 3 de setembro de 2016.

[11] Dentre eles, o mais emblemático, sem sombra de dúvidas, é Francis Fukuyama, que entendeu a queda do muro de Berlim como o encerramento de todos os conflitos sociais no globo. A propósito, *v.* FUKUYAMA, Francis. *O fim da história e o último homem*. Tradução de Aulyde Soares Rodrigues. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

[12] *Cf.* HINKELAMMERT, Franz J. *Crítica da razão utópica*. Tradução de Silvio Salej Higgins. Chapecó: Argos, 2013, p. 20.

máquinas nos substituam na definição de questões centrais relacionadas à nossa existência material. James Burnham, em 1940, previa uma era na qual o debate ideológico (capitalismo *versus* socialismo etc.) seria suplantado pelo domínio de executivos, técnicos, burocratas e soldados, um seleto grupo de "gerentes" dedicado, não ao "governo de pessoas", mas à "administração das coisas".[13] Essa era chegou: a democracia de massas não faz mais que acobertar uma sociedade semiescravocrata, de tendência totalitária. Poderíamos, parodiando a conclusão do "Prefácio à *Fenomenologia do Espírito*" de Hegel, dizer que, atualmente, a parte que cabe à atividade do indivíduo na obra total do sistema de mercado é mínima – a singularidade tornou-se insignificante, na determinação dos rumos da história.

Eis a justificativa para o fascínio que os *Millennials*[14] alimentam por futuros pós-apocalípticos e distópicos, na literatura, no cinema e na televisão.[15] Com efeito, algumas das mais célebres obras produzidas pela indústria cultural no século XXI são distopias: a título de exemplo, remetemos às séries de filmes *Jogos vorazes*,[16] *Divergente*[17] e *Maze Runner*.[18] Um neoliberal diria que o objetivo dessas produções é ilustrar o que teria acontecido ao mundo *caso o socialismo houvesse prevalecido*. Nada mais falso: Suzanne Collins, a autora dos livros em que se baseou a série *Jogos vorazes*, reiteradamente afirma ter se inspirado na administração de George W. Bush e na América Pós-*Patriot Act* para conceber o Estado ditatorial de Panem. Como observa Anditas Matos, não é de natureza, mas unicamente de grau, a diferença entre a realidade em que vivemos e o universo retratado pelas distopias contemporâneas.[19] Constituem-se em imagens ampliadas de nossa própria época, que materializam a frustração dos jovens diante de regimes que se veem impedidos de transformar. Para os que sonham com um futuro de liberdade e igualdade, o presente não é

---

[13] *V.* BURNHAM, James. *The managerial revolution*: what is happening in the world. New York: The John Day, c1941. George Orwell, um dos maiores críticos novecentistas do totalitarismo, fará uma instigante análise das reflexões de Burnham: ORWELL, George. *James Burnham and The managerial revolution*. South Australia: The University of Adelaide Library, 2014. Disponível em <https://ebooks.adelaide.edu.au/o/orwell/george/james_burnham/>, acessado em 1º de outubro de 2016.

[14] Geração nascida depois de 1980.

[15] Sobre o conceito de distopia, recomendamos a leitura de BERRIEL, Carlos Eduardo Ornelas. Utopie, Dystopie et Histoire. Tradução de Ana Cláudia Romano Ribeiro. *Morus* – Utopia e Renascimento, Campinas, nº. 3, p. 95 a 100, 2006. Disponível em <http://www.revistamorus.com.br/index.php/morus/article/view/148/128>, acessado em 3 de setembro de 2016.

[16] *The hunger games*, produção norte-americana iniciada em 2012, composta por quatro películas dirigidas por Gary Ross e Francis Lawrence, baseadas nos livros de Suzanne Collins.

[17] *Divergent*, produção norte-americana iniciada em 2014, composta, até o momento, por três películas, dirigidas por Neil Burger, Robert Schwentke e Lee Toland Krieger, baseadas nos livros de Veronica Roth.

[18] *The Maze Runner*, produção norte-americana iniciada em 2014, composta até o momento por duas películas, dirigidas por Wes Ball, baseadas nos livros de James Dashner.

[19] *V.* MATOS, Anditas Soares de Moura Costa. Direito, técnica e distopia: uma leitura crítica. *Revista Direito GV*, São Paulo, v. 9, p. 345-366, 2013.

mais que (recorrendo às palavras do historiador Hayden White) a "memória de um desejo reprimido", um "pesadelo do qual não conseguimos acordar".[20] Em uma geração marcada pela "perda da dimensão do futuro",[21] educada para temer a imaginação e a racionalidade projetante, a ânsia por alterações radicais (ou seja, por *utopias*) é nítida:

> Aqueles de nós que acreditam que mudanças fundamentais no nosso sistema social – com isso quero dizer, é claro, o sistema social capitalista – não são apenas desejáveis mas também necessárias para a sobrevivência, agora, são chamados de loucos, se não de criminosos, e, numa palavra, de utopistas.[22]

Propugnando por uma *filosofia radical* (que reflita o cerne das manifestações populares recentes, sendo crítica, não-fundacionista e voltada à revolução do pensamento social), Matos se aproxima do utópico. Em seu entender: "[...] a filosofia radical só pode viver na dimensão da utopia que, mais do que um não-lugar, é o lugar por excelência: aquele que não pode se mover de si mesmo sem se perder, e que por isso se traduz em uma exigência absoluta: que nos dirijamos a ele".[23] Situada no limiar entre o possível e o impossível, a utopia é "um lugar que concentra todos os demais".[24] Ela desestabiliza o que tomamos por realidade objetiva, pondo em questão os esforços para naturalizar o capitalismo, retratá-lo como imodificável e a-histórico.[25] Nas palavras do autor: "a utopia demonstra o caráter ilusório e convencional da ordem auto-apresentada enquanto algo objetivo e irrevogável".[26] É a *potência negativa*, a *potência-do-não*, a "dimensão crítica do atual estado das coisas".[27] Para Matos, as utopias são "radicalmente históricas", sempre prontas para irromper no presente, no tempo-de-agora. Preservam, desse modo, a percepção da "historicidade do mundo e das lutas

---

[20] WHITE, Hayden. The Future of Utopia in History. *Historein*, [S.l.], v. 7, p. 12-19, maio de 2008, p. 13. Disponível em <http://www.nnet.gr/historein/historeinfiles/histvolumes/hist07/historein7-white.pdf>, acessado em 20 de setembro de 2016.

[21] QUARTA, Cosimo. Razionalità utopica e razionalità scientifica. *Morus* – Utopia e Renascimento, Campinas, nº. 4, p. 31 a 48, 2007, p. 45. Disponível em <http://www.revistamorus.com.br/index.php/morus/article/view/166/169>, acessado em 4 de setembro de 2016.

[22] Tradução nossa para: "Those of us who believe that fundamental changes in our social system – by which I mean, of course, the capitalist social system – are not only desirable but are also necessary for survival are now told that we are crazy if not criminal, that, in a word, we are, well, utopians". WHITE. The Future of Utopia in History..., *cit.*, p. 16.

[23] MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Filosofia radical e utopia*: inapropriabilidade, *an-arquia*, *a-nomia*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2014, p. 64.

[24] MATOS. *Filosofia radical e utopia..., cit.*, p. 65.

[25] *Cf.* MATOS. *Filosofia radical e utopia..., cit.*, p. 67.

[26] MATOS. *Filosofia radical e utopia..., cit.*, p. 66.

[27] MATOS. *Filosofia radical e utopia..., cit.*, p. 69.

sociais".[28] As utopias, potência da realidade, se materializam quando os espaços são tomados por revolucionários, que instauram, no presente, bolsões de futuro (*anticampos*), realidade da potência.

Toda utopia é (dentre outras coisas) uma metáfora da ideia de justiça, a defesa (feita por meio de imagens, e não de tratados) de uma concepção de equidade adotada por um autor ou um período.[29] Por isso, a Filosofia do Direito deveria interessar aos utopistas, e o pensamento utópico, aos jusfilósofos. Chama a atenção, contudo, o fato de que poucas obras se propuseram a estabelecer uma interlocução entre os dois domínios.[30] Nosso trabalho pretende suprir essa lacuna. De início, precisamos reconhecer que, atualmente, poucos campos das Humanidades são tão carregados de antiutopismo quanto o saber jurídico. Isso porque, nas sociedades de livre mercado, o Direito é na maioria das vezes representado como um corpo de princípios sagrados e imutáveis. Como sistema racional, dotado de coerência e integridade, o ordenamento jurídico seria caracterizado pela universalidade (regido por princípios meta-históricos, válidos qualquer que seja o tempo ou o lugar), pela autonomia (livre de ingerências político-ideológicas) e pelo *design* consciente (estruturado de forma lógica). Para os que aderem a tal perspectiva, as regras de conduta não são *inventadas*, mas *descobertas*: não haveria, portanto, espaço para a aventura utópica de reconstrução da ordem social.[31] Utopismo pressupõe imaginação, elemento frequentemente visto como nocivo à atividade jurisdicional. A fé na existência de uma "razão prática", que avalizaria as escolhas dos operadores do Direito, confere ao pensamento jurídico o perfil de um instrumentalismo autoritário. Em seu processo de formação, o estudante não é estimulado a trabalhar *criativamente* com o Direito, situando-o em contextos culturais, morais e políticos; pelo

[28] MATOS. *Filosofia radical e utopia..., cit.*, p. 77.

[29] Nas palavras de Claude-Gilbert Dubois: "Utopia é uma fantasmagoria política, etapa ou indicador em um itinerário platônico ascendente que vai da contemplação das injustiças humanas à figuração mental de uma ordem que é ela mesma prolegômeno insuficiente à intuição, avivada pela reminiscência metafídica, de uma ideia de Justiça encarnada na Ideia". Tradução nossa para: "Utopie est une fantasmagorie politique, étape ou jalon dans un itinéraire platonicien montant qui va de la contemplation des injustices humaines à la figuration mentale d'un ordre qui est lui-même prolégomène insatisfaisant à l'intuition, avive par la réminiscence métaphysique, d'une idée de Justice incarnée en l'Idée". DUBOIS, Claude-Gilbert. L'utopie au XVI e siècle comme ideal de rénovation et comme gel de la métamorphose. *Morus* – Utopia e Renascimento, Campinas, nº. 1, p. 25 a 33, 2004, p. 28. Disponível em <http://www.revistamorus.com.br/index.php/morus/article/view/194/174>, acessado em 3 de setembro de 2016.

[30] Douglas Lawrence, acompanhado de outros acadêmicos norte-americanos, propõe um diálogo entre utopismo e imaginação jurídica, como forma para *revigorar o discurso liberal*. Segundo o autor, utopistas encaram o Direito como obstáculo para a criação da comunidade perfeita, enquanto liberais o reconhecem como barreira contra os excessos da utopia. Sendo assim, caberia ao jurista mostrar compatibilidade entre utopismo e liberalismo. *Cf.* DOUGLAS, Lawrence et al (Org.). *Law and the utopian imagination.* Stanford: Stanford University Press, 2014. Não é esse, evidentemente, o caminho que tomaremos.

[31] *V.* TRUBEK, David M. Toward a Social Theory of Law: an essay on the study of Law and Development. *The Yale Law Journal*, New Haven, v. 82, nº. 1, p. 1 a 50, novembro de 1972.

contrário, é convencido, por meio de manipulação doutrinária, de que haveria uma "racionalidade jurídica", transcultural, a ser observada. Ponderando sobre o estado do ensino jurídico norte-americano, Karl E. Klare argumenta:

> A verdadeira estrutura do currículo das escolas de Direito [*curriculum-in-action*, efetivamente aplicado, e que Klare opõe ao *curriculum-in-law*, que existe apenas formalmente], então, é emblemática da noção de que o cerne da propriedade privada e das regras da ordem privada constitutivas do capitalismo do século XIX é racional, estruturado, e central para a identidade dos juristas, e que, à medida que essas regras precisam ser reconsideradas, atualizadas ou reformuladas, o modo apropriado de fazê-lo é através da via intersticial da reforma do Direito Público, ajustes *ad hoc*, ou seja, principalmente através de regulação do tipo defendido durante o *New Deal*. Deste poderoso conjunto de mensagens simbólicas, os estudantes de Direito aprendem que a única maneira jurídica de ver o mundo é *moderadamente*, através da janela do conservadorismo moderado ou do reformismo liberal. Eles aprendem que a única maneira jurídica de refletir sobre mudança social é em termos de atomizada, marginal e incremental reforma através de regulamentação governamental da conduta privada, isto é, que o *New Deal* representa o limite externo da sabedoria humana na arte da política. Finalmente, eles aprendem que juristas não possuem habilidades intelectuais e preocupações apropriadas para a discussão e a análise de problemas fundamentais de organização social e política e mudança social completa. A inculcação desta unilateral ordem de lições políticas inibe o progresso intelectual dos estudantes.[32]

Mesmo movimentos que, à semelhança do pós-positivismo de Dworkin e Alexy (e de suas Teorias dos Direitos Fundamentais), pretendem efetuar modificações no desenvolvimento do saber jurídico, partem do pressuposto de que o Direito é guiado por valores que se elevariam acima dos conflitos de interesses e das escolhas políticas contingentes.[33] Pensam, assim, em termos de evolução progressiva, através da qual o

[32] Tradução nossa para: "The very structure of the law-school curriculum, then, is emblematic of the notion that the core of private property and private ordering arrangements constitutive of nineteenth-century capitalism is rational, structured, and central to the lawyering identity, and that to the extent that those arrangements need to be reconsidered, updated, or refashioned, the appropriate mode of doing so is through public law reform via interstitial, ad hoc adjustments, that is, chiefly through regulation of the type championed during the New Deal. From this powerful set of symbolic messages law students learn that the only lawyer-like way to view the world is *moderately*, through the window of moderate conservatism or liberal reformism. They learn that the only lawyer-like way to think about social change is in terms of atomized, marginal, incremental reform though governmental regulation of private conduct, i.e., that the New Deal represents the outer boundary of human wisdom in the art of politics. Finally, they learn that lawyers do not possess intellectual skills and preoccupations appropriate to discussion and analysis of fundamental issues of social and political organization and thoroughgoing social change. Inculcation of this one-sided array of political lessons inhibits students' intellectual progress". KLARE, Karl E. The law-school curriculum in the 1980s: what's left? *Journal of Legal Education*, Ithaca, v. 32, nº. 3, p. 336 a 343, setembro de 1982, p. 339.

[33] A propósito, Gary Minda observa: "Teoristas dos Direitos Fundamentais veem a si mesmos como trabalhando contra o doutrinalismo técnico no Direito, quando em realidade sua posição normativa é um conceptualismo autoritário normativo, não diverso da posição de doutrinalistas técnicos que seguem o formalismo langdelliano. [...] A normatividade jurídica pressupõe que um corpo de material normativo autônomo está disponível e pronto

ordenamento jurídico paulatinamente se purificaria, tornando-se mais e mais parecido com o que deveria ser. Essa perspectiva não se coaduna com a utopia, que, como nota Luigi Firpo, sempre demanda transformações globais (que envolvem a integralidade da vida social), radicais (revolucionárias, não reformistas) e prematuras (o utopista tem consciência de que é um "profeta desarmado", que "nasceu póstumo", e prega para as gerações vindouras).[34] Noutras palavras: "conservadorismo moderado" e "reformismo liberal", disseminados mesmo em meio a grupos vistos como progressistas, impedem que o utopismo floresça no debate jurídico.

Como é possível, então, correlacionar pensamento utópico e Filosofia do Direito? Existiram e existem, no universo jurídico, correntes críticas (minoritárias), que, contrariando a doutrina tradicional, se recusam a considerar o Direito como sistema racional. Encaram o legalismo liberal, não como reflexo de verdades universais e necessárias, mas como forma de "legitimação" da dominação de classe. É dessas correntes – atravessadas por profunda inquietação face ao capitalismo especulativo – que nos valeremos, para mostrar como o utopismo pode contribuir para o debate jusfilosófico. No esforço para criticar a ordem legal imperante, o vasto acervo de romances utópicos compostos no Ocidente desde o século XVI pode servir como fonte de inspiração, enfatizando – contra o pensamento único, a naturalização do *status quo* – a possibilidade de alternativas. Estamos interessados, especialmente, em delinear uma interlocução entre os *Critical Legal Studies* (movimento norte-americano surgido na década de 1970) e a literatura utópica. Essa corrente se define por ressaltar o caráter historicamente condicionado – e, portanto, *mutável* – das normas jurídicas.

Adversários dos *Critical Legal Studies* definem o grupo como fusão de realismo[35] e utopismo romântico. Seus membros seguiriam no encalço de um "Éden impossível", advogando propostas implausíveis e impraticáveis. Como já salientamos nas páginas precedentes, o neoliberalismo é regido pela utopia de uma sociedade sem utopias. Apresenta-

---

para ser descoberto nos valores compartilhados e nos entendimentos compartilhados do que o Direito é ou do que deveria ser. O impulso normativo do modernismo jurídico mantém seu caráter autoritário invocando a presunção de que existe um consenso para identificar valores compartilhados". MINDA, Gary. *Postmodern legal movements*: law and jurisprudence at century's end. New York; London: New York University Press, 1995, p. 53.

[34] *V.* FIRPO, Luigi. Para uma definição da "Utopia". Tradução de Carlos Eduardo O. Berriel. *Morus* – Utopia e Renascimento, Campinas, nº. 2, p. 227 a 237, 2005. Disponível em <http://www.revistamorus.com.br/index.php/morus/article/view/17/9>, acessado em 3 de setembro de 2016.

[35] Há evidente inspiração, no movimento, do trabalho de Oliver Wendell Holmes e de outros juristas estadunidenses que se opuseram ao normativismo formalista. A clivagem entre *Law-in-books* e *Law-in-action* é fundamental para o desenvolvimento dos *Critical Legal Studies*, dedicados a desconstruir o discurso oficial acerca do jurídico, revelando o descompasso entre a *theoria* e a *práxis*, a retórica de legitimação e o cotidiano dos fóruns.

se como o momento do desencanto e da desilusão. De um horizonte neoliberal, a ambição dos *Critical Legal Studies* de redesenhar todo o ordenamento jurídico (abandonando soluções de compromisso e reformas pontuais, como as da socialdemocracia) naturalmente soará como um "jogo de polêmicas divorciadas do mundo real", "manifestamente vulnerável na lógica e nos fatos". Curiosamente, muitos acreditam que a derrocada dos *Critical Legal Studies*, na década de 1990, se deve, sobretudo, à ausência de uma visão clara a propósito de um sistema político-jurídico pós-liberal.[36] Mesmo figuras como Peter Gabel teriam dificuldade em condensar as aspirações do grupo em um novo paradigma de organização social, que serviria para estimular planos de ação factíveis. O movimento padece o drama da esquerda ocidental contemporânea: a crítica da sociedade é mais consistente que a representação utópica.[37] Richard Bauman chega a falar em "fadiga conceitual".[38] Entendemos que o diálogo com a tradição utópica poderia oxigenar os *Critical Legal Studies*, oferecendo – ante o fracasso da União Soviética e do marxismo ortodoxo – uma matriz alternativa. Partiremos do trabalho do filósofo brasileiro Roberto Mangabeira Unger, o mais prospectivo dentre os autores do grupo. O conceito de "experimentalismo institucional",[39] categoria-chave em sua obra, será o elemento ao qual recorreremos para estabelecer uma mediação entre o pensamento jurídico crítico e a utopia. Nosso objetivo é, dessa maneira, ler o utopismo com os olhos dos *Critical Legal Studies*, e os *Critical Legal Studies* com os olhos do utopismo.

---

[36] Em Harvard, um dos principais polos do movimento, o declínio dos *Critical Legal Studies* começou a ser sentido a partir de meados da década de 1980. A *Federalist Society*, grupo conservador concebido por alunos da Escola de Direito, empreendeu violenta ofensiva contra a esquerda, conseguindo que Robert C. Clark se tornasse reitor da instituição. Uma reconstrução, pormenorizada, desse episódio pode ser encontrada em HICKS, Jr., George W. *The conservative influence of the Federalist Society on the Harvard Law School student body*. Harvard Journal of Law & Public Policy, Cambridge, v. 29, nº. 2, p. 623 a 718, 2006.

[37] Nas palavras de Mark Kelman: "Na verdade, eu acredito que a maioria dos esforços por parte dos juristas de esquerda para refazer a teoria social falharam em mobilizar adequadamente os *detalhes* do argumento jurídico ou prático, e que o que é mais interessante e inovador no CLS [*Critical Legal Studies*] não é a reafirmação de generalizações sobre legitimação ou sobre a autonomia relativa do Direito [...]". Tradução nossa para: ""I actually believe that most efforts by leftist lawyers to rework social theory have failed to engage adequately the *details* of legal argument or practice, and that what is most interesting and innovative in CLS is not the restatement of generalizations about legitimation or the relative autonomy of law [...]".KELMAN, Mark. *A guide to Critical Legal Studies*. Cambridge; London: Harvard University Press, 1987, p. 10.

[38] "De acordo com alguns comentadores, o movimento exauriu suas reservas de ideias outrora frescas. A fadiga conceitual impôs-se e os escritos de crítica jurídica, dizem alguns outsiders, tornaram-se previsíveis e áridos; como o realismo jurídico antes deles, os *Critical Legal Studies* chegaram ao fim da linha". Tradução nossa para: "According to some commentators, the movement has exhausted its store of once-fresh ideas. Conceptual fatigue has set in and critical legal writing, it is claimed by some outsiders, has become predictable and arid; like legal realism before it, critical legal studies has reached a dead end". BAUMAN, Richard W. *Ideology and community in the first wave of Critical Legal Studies*. Toronto: University of Toronto Press, 2002, p. 5.

[39] Uma introdução ao tema do "experimentalismo institucional", tendo por ponto de partida uma síntese das principais propostas de Unger para o futuro do Brasil, pode ser encontrada em GODOY, Arnaldo Sampaio de Moraes. *Democracia radical & experimentalismo institucional*: comentários ao sumário de teses progressistas de Roberto Mangabeira Unger. Barueri: Manole, 2008.

Trataremos, especificamente, das utopias do século XVI. Esse recorte histórico não é motivado por um interesse meramente documental. É no Cinquecento que se dá a *gênese* da literatura utópica, com a conhecida obra de Morus. Acreditamos que, retornando à época de surgimento do gênero, seremos capazes de comprovar a imprescindibilidade do vínculo entre crítica da sociedade e representação utópica. Assim, se nos voltamos para o passado, é para compreendermos sua força sobre o presente (longe de ser um registro inerte, ocupa espaço em nossa realidade, agente de transformações). A função problematizadora que os romances utópicos desempenham no interior do pensamento jurídico-político quinhentista pode servir como referencial para uma reabilitação do utopismo nos dias de hoje, numa era pretensamente "pós-ideológica".

Mas *qual utopia?* Empregamos, até agora, o termo (e seus correlatos: utópico, utopismo, utopista...) de maneira acrítica, sem nos preocuparmos em fixar uma *definição*. Não devemos, porém, presumir que o significado da palavra seja autoevidente. 'Maquiavélico' e 'utópico' são, inquestionavelmente, os principais adjetivos que a filosofia do século XVI legou a nosso vocabulário político. Entretanto, os sentidos que comportam, na atualidade, talvez tenham pouca conexão com suas origens.[40] Nicolau Maquiavel, o pensador florentino,

[40] Para que apreciemos o uso desse termo pela filosofia hodierna, pode ser interessante o recurso a dicionários filosóficos. O verbete 'utopia', no *Dicionário básico de filosofia* de Hilton Japiassú e Danilo Marcontes, informa: "utopia 1. Termo criado por Tomás *Morus em sua obra Utopia (1516), significando literalmente 'lugar nenhum' (gr. ou: negação, topos: lugar), para designar uma ilha perfeita onde existiria uma sociedade imaginária na qual todos os cidadãos seriam iguais e viveriam em harmonia. A alegoria de Tomás Morus serviu de contraponto através do qual ele criticou a sociedade de sua época, formulando um ideal político-social inspirado nos princípios do humanismo renascentista. 2. Em um sentido mais amplo, designa todo projeto de uma sociedade ideal perfeita. O termo adquire um sentido pejorativo ao se considerar esse ideal como irrealizável e portanto fantasioso. Por outro lado, possui um sentido positivo quando se defende que esse ideal contém o germe do progresso social e da transformação da sociedade. No período moderno são formuladas várias utopias como as de *Campanella e *Fourier". JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. *Dicionário básico de filosofia*. 3ª edição revisada e ampliada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001. O *Dicionário de filosofia* de Nicola Abbagnano, por sua vez, define o termo da seguinte forma: "UTOPIA (lat. *Utopia*; in. *Utopia*, fr. *Utopie*, al. *Utopie*, it. *Utopia*). Thomas More deu esse nome a uma espécie de romance filosófico (*De optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia*, 1516), no qual relatava as condições de vida numa ilha desconhecida denominada U.: nela teriam sido abolidas a propriedade privada e a intolerância religiosa. Depois disso, esse termo passou a designar não só qualquer tentativa análoga, tanto anterior quanto posterior (como a República de Platão ou a Cidade do Sol de Campanella), mas também qualquer ideal político, social ou religioso de realização difícil ou impossível. Como gênero literário, U. extrapola a consideração filosófica: aqui só observaremos que ela foi e ainda é muito divulgada, sendo adaptada até para romances de ficção científica. Cabe à filosofia avaliar a U., tanto a expressa em forma de romance quanto a expressa em forma de mito ou ideologia, etc; quanto a essa avaliação, os filósofos não estão de acordo. Para Comte, cabia à U. a tarefa de melhorar as instituições políticas e de desenvolver as idéias científicas (*Politique positive*, I, p. 285). Marx e Engels, ao contrário, condenaram como 'utópicas' as formas assumidas pelo socialismo em Saint Simon, Fourier e Proudhon, contrapondo a elas o socialismo 'científico', que prevê a transformação infalível do sistema capitalista em sistema comunista, mas exclui qualquer previsão sobre a forma que será assumida pela sociedade futura e qualquer programa para ela (v. SOCIALISMO). No mesmo sentido, à U. — 'obra de teóricos que, depois de observarem e discutirem os fatos, procuram estabelecer um modelo ao qual possam ser comparadas as sociedades existentes para medir o bem e o mal que encerram" — Sorel contrapunha o mito, expressão de um grupo social que se prepara para a revolução

era "maquiavélico"? A *Utopia*, texto redigido pelo filósofo inglês Thomas Morus, era "utópica"? Não se tratam de questões simples. No século XX, vasta bibliografia relacionada ao utópico despontou. Porém, as concepções de utopia defendidas nessas obras eram diversificadas e, com frequência, antagônicas. Como J. C. Davis ressalta, todos os que se propõe a trabalhar o utopismo se veem em face de um paradoxo: "com vistas a estudar o que as utopias são, é necessário saber o que elas são".[41] Um pesquisador que esposa uma definição mais ampla de utopia pode analisar, ao lado da Cidade do sol de Campanella e da Nova Atlântida de Francis Bacon, as lendas relativas ao País de Cocanha, à Arcádia ou ao reino do Milênio. Contudo outro, que encampe uma definição mais restrita, seguramente não o fará. Conforme Raymond Trousson, o problema da conceituação da utopia acabou por tornar-se motivo de mal-estar, dispersão e embaraço, em virtude das "distorções sofridas pelo termo" nos curso dos séculos.[42] Ana Cláudia Romano Ribeiro apresenta percepção semelhante:

> Aconteceu com a palavra 'utopia' o que já havia ocorrido com a palavra 'sátira', bem mais antiga: uma vulgarização do seu significado e sua consequente declinação em formas verbais, adverbiais, adjetivas e em sentidos metafóricos, o que contribuiu para a dificuldade de conceituação de ambas.[43]

(*Reflexions sur la violence*, 4ª ed., p. 46). Mannheim, ao contrário, considerou a U. como algo destinado a realizar-se, ao contrário da ideologia (v.), que nunca conseguiria realizar-se. Nesse sentido, a U. seria o fundamento da renovação social (*Ideologie und Utopie*, 1929, II, I; v. R. K. MERTON, *Social Theoty and Social Structure*, 1957, 3ª ed., cap. XIII). Em geral, pode-se dizer que a U. representa a correção ou a integração ideal de uma situação política, social ou religiosa existente. Como muitas vezes aconteceu, essa correção pode ficar no estágio de simples aspiração ou sonho genérico, resolvendo-se numa espécie de evasão da realidade vivida. Mas também pode tornar-se força de transformação da realidade, assumindo corpo e consistência suficientes para transformar-se em autêntica vontade inovadora e encontrar os meios da inovação. Em geral, essa palavra é considerada mais com referência à primeira possibilidade que à segunda. Ao primeiro significado está ligada a chamada 'teoria crítica da sociedade', desenvolvida por Horkheimer, Adorno e Marcuse (especialmente por este último), que se concentra sobretudo na crítica arrasadora da sociedade contemporânea. Marcuse escreveu: 'A teoria crítica da sociedade não possui conceitos que possam lançar uma ponte entre o presente e o futuro, não faz promessas e não mostra sucessos, mas permanece negativa" (*One Dimensional Man*, 1964, p. 257). E ainda: 'Se hoje pudéssemos formular uma idéia concreta da alternativa, não seria a de uma alternativa: as possibilidades da nova sociedade são tão abstratas, tão distantes e incôngruas em relação ao universo de hoje, que levariam ao malogro qualquer tentativa de identificá-la em termos deste universo' (*An Essay on Liberation*, 1969; trad. it., p. 101)". ABBAGNANO, Niccola. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

[41] Tradução nossa para: "[...] in order to study what utopias are, it is necessary to know what they are". DAVIS, J. C. *Utopia and the ideal society*: a study of English utopian writing (1516 – 1700). Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

[42] *Cf.* TROUSSON, Raymond. Utopia e utopismo. Tradução de Ana Cláudia Romano Ribeiro. *Morus* – Utopia e Renascimento, Campinas, nº. 2, p. 123 a 135, 2005, p. 125. Disponível em <http://www.revistamorus.com.br/index.php/morus/article/view/18/10>, acessado em 3 de setembro de 2016.

[43] RIBEIRO, Ana Cláudia Romano. A utopia e a sátira. *Morus* – Utopia e Renascimento, Campinas, nº. 6, p. 139 a 147, 2009, p. 140. Disponível em <http://www.revistamorus.com.br/index.php/morus/article/view/72/57>, acessado em 4 setembro de 2016.

Muitos estudiosos sublinham a existência de duas acepções básicas para a palavra, uma lata e outra estrita. Quando empregamos o termo 'utopia' no primeiro sentido, pensamos em uma "mentalidade", uma "categoria existencial": é o utopismo, o espírito da utopia, a utopicidade da alma humana, que constituiria uma invariante antropológica (há quem fale, mesmo, em *homo utopicus*). Por outro lado, quando utilizamos o termo 'utopia' no segundo sentido, nos referimos a um gênero literário: a tradição de escritos filosófico-literários inaugurada por Morus, a partir de uma metáfora pseudo-geográfica. As duas definições estão correlacionadas, e embora tenhamos optado por enfatizar, neste trabalho, a segunda, manteremos a primeira sob nossa vista.[44]

A acepção lata da palavra 'utopia' tende a identificá-la a qualquer "país imaginário" ou "plano de governo imaginário". É esse o significado que os dicionários dos séculos XVII e XVIII trarão; é, ainda, o sentido que Jean Bodin, ainda no século XVI, terá em mente: "[...] no queremos diseñar uma república ideal, irrealizable, del estilo de las imaginadas por Platón y Tomás Moro, Canciller de Inglaterra, sino que nos ceñiremos a las reglas políticas lo más possible".[45] Reino do ideal e do irrealizável, a utopia seria comum a todos os povos, tradução de seus sonhos e esperanças, o mito da "organização de uma sociedade feliz fundada na perfeição institucional". Toda e qualquer cultura teria sua respectiva utopia, seu modelo de sociedade ideal. É essa, por exemplo, a ótica de Isaiah Berlin, que remonta à Antiguidade a história do utópico, associando-a às narrativas sobre a Era Dourada:

> A maioria das utopias é situada em um passado remoto: era uma vez uma idade de ouro. Assim, Homero fala-nos dos felizes feácios, ou dos incompreensíveis etíopes, entre os quais Zeus adora viver, ou canta as Ilhas dos Bem-Aventurados. Hesíodo fala sobre a idade de ouro, seguida por épocas progressivamente piores, chegando aos terríveis tempos em que ele vivia. No *Banquete*, Platão conta que os homens já foram – num passado remoto e feliz – de forma esférica, tendo depois sido divididos em duas metades; desde então, cada hemisfério está tentando encontrar seu parceiro adequado para que mais uma vez o homem se torne redondo e perfeito. O filósofo também fala da vida feliz que se levava na Atlântida, desaparecida para todo o sempre como resultado de um desastre natural. Virgílio fala do *Saturnia regna*, o Reino de Saturno, em que todas as coisas eram boas. A Bíblia hebraica fala de um paraíso terrestre em que Adão e Eva foram criados por Deus e levavam uma vida sem pecado, feliz e serena – uma situação que poderia ter perdurado para sempre,

[44] Incontáveis obras foram redigidas a propósito da utopia em sentido lato, e buscaremos dialogar com algumas delas, ao longo desta tese, para consolidar nossa própria posição

[45] BODIN, Jean. *Los seis libros de la república*. Tradução de Pedro Bravo Gala. Madrid: Editorial Tecnos, 1997, p. 12.

> mas que conheceu um fim desastroso devido à desobediência do homem para com seu criador.[46]

Não consideramos efetivamente *utópicos* nenhum dos países imaginários inventariados por Berlin no trecho supracitado – mas temos notícia de diversos pesquisadores que acompanham o filósofo, na crença de que a utopia seria uma categoria transcultural, presente desde os primórdios da civilização.[47] Nossa tese, contrariamente, procura evidenciar a *ruptura* efetuada pelos romances utópicos do século XVI, que não encontrariam correspondente nas histórias de terras e lugares lendários da Antiguidade e do Medievo.[48] Salientaremos, assim, não as similitudes, mas as diferenças entre as sociedades utópicas e as fábulas relacionadas às Ilhas da Bem-Aventurança ou ao Paraíso Terrestre – existem "critérios estruturais, diegéticos e estilísticos" que diferenciam umas e outras. Como Trousson pontifica: "[...] quanto mais a acepção e a compreensão do termo se alargam, mais o sentido primitivo se dissolve".[49] Por 'utopia', então, compreendemos um fenômeno cultural e sociopolítico específico, que tem início no alvorecer da Modernidade ocidental. Procuraremos demonstrar neste trabalho que as cidades utópicas, como as conhecemos, seriam inconcebíveis sem o florescimento do humanismo renascentista[50] e o encontro com o Novo

---

[46] BERLIN, Isaiah. *Limites da utopia*: capítulos da história das idéias. Tradução de Balter Lellis Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 29 e 30.

[47] Nesse sentido, *v.* LEONIDIO, Adalmir. Utopias por um mundo melhor. *Saeculum* – Revista de História, João Pessoa, nº. 11, p. 11 a 27, agosto a dezembro de 2004. *V.*, ainda, LOPES, Marcos Antônio; MOSCATELI, Renato (Org.). *Histórias de países imaginários: variedades dos lugares utópicos*. Londrina: Eduel, 2011.

[48] Umberto Eco, dissertando acerca da história de terras e lugares lendários, salienta que os "lugares de romance" não podem ser confundidos com os mitos da Terra plana e dos antípodas, do paraíso terrestre, das Ilhas Afortunadas e do Eldorado, de Atlântida, Mu e Lemúria... As terras e os lugares propriamente *lendários* brotam do imaginário popular, e são, no mais das vezes, tomados como espaços reais. Mesmo na contemporaneidade, muitos homens empregaram recursos para localizar as ruínas da Terra Austral ou de Agarta. Os "lugares de romance", como as utopias, diferenciam-se por se tratarem de constructos assumidamente fictícios, produtos da imaginação de um autor ou de um grupo de autores identificáveis. São criações eruditas e elaboradas, e, ainda que conquistem popularidade e incitem sonhos, jamais serão (à diferença do Reino de Preste João, ou da ilha de Salomão) tomados por verdadeiros. Não é na memória coletiva ou na história oral que buscamos os "lugares de romance", mas em obras literárias específicas, como as Rabelais e Stiblin. *V.* ECO, Umberto. *História das terras e lugares lendários*. Tradução de Eliana Aguiar. Rio de Janeiro; São Paulo: Editora Record, 2013.

[49] TROUSSON. Utopia e utopismo..., *cit.*, p. 127.

[50] O termo 'humanismo' será empregado reiteradamente, nesse trabalho. Na linguagem corrente, possui múltiplos usos, razão pela qual se faz necessário, aqui, especificar a acepção que adotamos. A palavra é, não raro, empregada para referir-se a doutrinas morais centradas na valorização do homem e da condição humana. Não é esse o sentido por nós empregado. Por 'humanismo', entendemos, nessa tese, o programa de *studia humanitatis* iniciado por Petrarca e por Salutati, no Quatrocento, com inspiração na cultura greco-romana. Trata-se, pois, de um projeto formativo determinado, que se consolida durante o Renascimento Italiano, e que, em meados do século XV, termina por difundir-se pela Europa. Assentado na virada antropocêntrica, o humanismo realça, nas artes, nas letras e na filosofia, os poderes demiúrgicos do homem, seu potencial criativo. Contra a escolástica imperante nos meios universitários, estimulará o modelo do "livre pensador", independente e crítico. A propósito, *v.* GRASSI, Ernesto. *Rhetoric as Philosophy*: the humanist tradition. Tradução de John Michael Krois e Azizeh Azodi. Carbondale: Southern Illinois University Press, 2001. Uma introdução ao Renascimento

Mundo. Defendemos que o pensamento jurídico-político do século XVI apresenta uma nova concepção do relacionamento entre o imaginário e as instituições, e que essa perspectiva se reflete em uma nova corrente literária. Contra a acepção pejorativa que, já no século XIX, se consolida (a utopia enquanto quimera absurda e perigosa), nos esforçaremos para restituir seu "sentido primitivo".

Nós tratamos da utopia como gênero literário; mais apropriado seria falar em "gêneros" ou "conglomerado de gêneros". Nina Chordas, com argúcia, argumenta que o romance utópico surge do entrecruzamento de diversos tipos de discurso – notadamente o diálogo, a etnografia, a literatura de viagem, a pastoral, a homilia e a tipologia puritana.[51] A literatura utópica é, pois, marcada por um hibridismo formal. Já na terceira edição de *Utopia* (publicada em 1518), Morus abusa na experimentação de linguagens: se vale de cartas, de um alfabeto fictício, de versos em latim, e até mesmo de um mapa, tudo no afã de tornar mais "verossímil" o mundo por ele criado. Forma e conteúdo confluem na criação imaginativa de sociedades ideais, formando uma nova modalidade de escritura: "O gênero literário da Utopia escapa às categorias clássicas. Qualquer tentativa de encaixar esta obra nas categorias anteriores falseia suas perspectivas e distorce sua intenção".[52]

Fredric Jameson assombra-se com a visceral intertextualidade da literatura utópica:[53] cada novo romance traz referências, implícitas ou explícitas, a seus antecessores, como se as cidades filosóficas se situassem, todas, em um único arquipélago. A tradição utópica mostra-se, desse modo, como um hiperorganismo, com obras conectadas umas às outras em rede. Mas o que as unifica? Quais os elementos que especificam o utópico, diferenciando-o de outros gêneros? Não há consenso, entre os estudiosos, quanto à questão de quais as qualidades necessárias para que identifiquemos as verdadeiras utopias. Podemos, no entanto, aglutinar ditos estudiosos em linhas exegéticas específicas. Os autores que citaremos no próximo parágrafo são ilustrações de correntes de interpretação determinadas.

---

pode ser encontrada em GRANADA, Miguel A. *El umbral de la modernidad*: estudios sobre filosofía, religión y ciencia entre Petrarca y Descartes. Barcelona: Herder, 2000.

[51] CHORDAS, Nina. *Forms in Early Modern Utopia*: the ethnography of perfection. Surrey; Burlington: Ashgate Publishing Company, 2010.

[52] PRÉVOST, André. A utopia: o gênero literário. *Morus* – Utopia e Renascimento, Campinas, nº 10, p. 437 a 447, 2015, p. 439. Disponível em <http://www.revistamorus.com.br/index.php/morus/article/view/247/223> , acessado em 5 de setembro de 2016.

[53] *V.* JAMESON, Fredric. *Archaeologies of the Future*: The Desire Called Utopia and Other Science Fiction. London and New York: Verso, 2005.

No entender de Jameson, o que caracteriza as utopias é o compromisso com a totalidade: as sociedades descritas por essas obras distinguem-se de outros países imaginários pela autossuficiência, pela autonomia, pela sistematicidade e pela clausura (insularidade). Além desses aspectos, Arrigo Colombo acrescenta o "princípio da viagem", a remissão às Grandes Navegações: a utopia é o outro, a região descoberta ao acaso, cuja alteridade (a estranheza) desafia nossas convicções, obrigando-nos a repensar nossos próprios costumes.[54] Em estudo sobre as relações entre a utopia e o meio escrito, Wilhelm Vosskamp realça a função crítica (isto é, a crítica ideológica da ideologia dominante), que faria de todo romance utópico uma peça contestatória.[55] Trousson, por sua vez, destaca a intenção construtiva, que faz da comunidade utópica um produto artificial (quer dizer, histórico-cultural, e não natural), obra de arte, cidade filosófica, resultante da vontade e da razão humanas, e não de forças naturais ou sobrenaturais.[56] Os utopistas se aproximam dos nominalistas (e se afastam da tradição aristotélico-tomista) ao compreenderem que até mesmo a linguagem é fruto do arbítrio. O filósofo Ángel J. Cappelletti, à semelhança de Trousson, dará relevo à historicidade das utopias:

> Todos los pueblos del mundo han tenido sus mitos, pero sólo en los de occidente se han forjado 'utopías', esto es, mitos conscientemente elaborados que tienen sus raíces en el raciocinio y proponen a la voluntad humana un nuevo modelo de convivencia. Ello se debe, en primer lugar, al sentido helénico de la positividad de lo terrestre, a la afirmación de la vida presente que predomina entre los griegos. Pero se debe sobre todo, al hecho de que sólo en Occidente, por obra de la concepcíon

[54] Nas palavras do autor: "Caracterizado justamente por um projeto político exemplar, ou tido como tal, que se coloca em uma ilha ou terra longínqua e desconhecida, alcançada por meio de uma longa viagem, ou encontrada por acaso, após ter sido levado pela tempestade e pelo naufrágio. Pode também ser um mundo lunar ou astral, um mundo subterrâneo, ou ainda uma sociedade futura, de um futuro remoto, no qual se chega por meio de uma viagem no tempo, ou no sonho". COLOMBO, Arrigo. Formas da utopia: as muitas formas e a tensão única em direção à sociedade de justiça. Tradução de Ana Cláudia Romano Ribeiro. *Morus* – Utopia e Renascimento, Campinas, nº. 3, p. 55 a 67, 2006, p. 58. Disponível em <http://www.revistamorus.com.br/index.php/morus/article/view/146/126>, acessado em 3 de setembro de 2016.

[55] Segundo o teórico: "Investigando a história das utopias literárias na Europa do ponto de vista de seu estatuto ficcional, é possível observar quatro características tipológicas ideais centrais. Estas características envolvem estratégias textuais bem como potencial semântico. Elas concernem a: 1) um impulso de negação (no sentido da diferença crítica das concepções utópicas, em contraste com suas respectivas realidades sociais); 2) uma construção literária de contra-imagens e antecipações (no sentido de antecipar o futuro); 3) uma principal dicotomização do conjuntivo e do indicativo, no sentido de uma categoria de possibilidades [...]; e, finalmente, 4) a uma inter-relação entre a história das utopias e sua implícita e explícita (auto) crítica". VOSSKAMP, Wilhelm. A organização narrativa da imagem. Da poética das utopias literárias. *Morus* – Utopia e Renascimento, Campinas, nº. 6, p. 435 a 446, 2009, p . 437. Disponível em <http://www.revistamorus.com.br/index.php/morus/article/view/102/87>, acessado em 4 de setembro de 2016.

[56] Na lição do autor: "[...] se a utopia – como o utopismo – supõe a vontade de construir, frente à realidade existente, um mundo outro e uma história alternativa, ela se revela essencialmente humanista ou antropocêntrica, na medida em que, pura criação humana, ela faz do homem mestre de seu destino". TROUSSON. Utopia e utopismo..., *cit.*, p. 128.

> cristiana del mundo, se ha desarrollado una conciencia y una ciencia de la historia, con lo cual se ha producido la radical posibilidad, más aún la intrínseca exigencia, de contraponer en el plano de la convivencia humana lo que es a lo que debe ser.[57]

Os aspectos acima elencados não são incompatíveis, mas complementares. Em nossa reflexão sobre as utopias do século XVI, levaremos todas essas qualidades em consideração: totalidade, alteridade, crítica, historicidade. Nossa tese parte do pressuposto de que é um fator *jurídico* que articula os quatro atributos descritos, e que situa as utopias no seio do debate jusfilosófico. Que fator seria esse? A nosso juízo – desenvolvendo intuição esboçada por Susan Bruce –,[58] o romance utópico difere de outros mundos narrativos fantásticos por idealizar, não o homem ou a natureza, mas a organização social, os sistemas burocrático e institucional, ou seja, o Direito. O que fascina o navegante que aporta nas ilhas da utopia? Não o meio-ambiente, ou peculiaridades na fisionomia ou na índole de seus habitantes, mas as *leis*. O gênero utópico se particulariza pelas preocupações jurídico-políticas. Nesse sentido, poderíamos sugerir (ressignificando as abordagens de Jameson, Colombo, Vosskamp, Trousson e Cappelletti, exemplificativas, conforme sublinhamos, de linhas exegéticas mais amplas) que ele se caracteriza, fundamentalmente, por: a) reconhecer que cada povo possui seu próprio ordenamento jurídico, adaptado às especificidades regionais e livre de interferências estrangeiras – totalidade; b) entender que diferentes culturas apresentarão distintos arcabouços institucionais, não havendo um padrão uniforme para a organização jurídico-política – alteridade; c) perceber que a constatação da diversidade de ordens legais pode servir como instrumento de contestação, à medida que comparamos nossas instituições com a de outras nações, reais ou fictícias - crítica; e d) assumir que o Direito é consequência de escolhas contingentes, e não de leis divinas ou naturais, sendo, portanto, passível de reforma, via decisão política – historicidade. Essas dimensões, como veremos, faltam às terras e aos lugares lendários que pululavam na mente ocidental antes do século XVI. É a conjugação das quatro que nós, inspirados em Unger, definiremos como o "experimentalismo institucional" das utopias quinhentistas. Tal como os *Critical Legal Studies*, a utopia nasce de um esforço para dessacralizar o ordenamento jurídico, desconstruir sua aparente *naturalidade*, desmascarando "falsas necessidades".

---

[57] CAPPELLETTI, Ángel J. *Utopías antiguas y modernas*. Puebla: Cajuca, 1966, p. 3. Disponível em <http://www.radical.es/historico/archivos/upload/utopscappelletti.pdf>, acessado em 2 de setembro de 2016.

[58] BRUCE, Susan (Org.). Introduction. *Three early modern utopias*: Utopia, New Atlantis, The Isle of Pines. Oxford: Oxford University Press, 1999, p. xiii.

Olhar próximo ao nosso é apresentado por Miguel Angel Ramiro Avilés.[59] Segundo o jurista, na maioria dos modelos de sociedade ideal, é patente o esforço de eliminação do Direito e de outros sistemas normativos. Esboçando uma tipologia dos países imaginários, identifica quatro grupos originais: a) *Abundantia*, caracterizado pela profusão de recursos materiais e pelo fim da carestia – é o caso do País de Cocanha, por exemplo; b) *Naturalia*, marcado pela harmonia entre a ordem humana e a ordem cósmica – como nas Ilhas da Bem-Aventurança; c) *Millenium*, reino de devotos e de santos a ser instaurado após o retorno de Deus (ou dos deuses); e d) *Moralia*, terra das virtudes e da retidão dos costumes. Como nota Ramiro Avilés, em nenhum desses mundos o comportamento desviante é possível, razão pela qual o Direito revela-se inútil: *ubi lex, ibi praevaricatio*. Leis não são necessárias no paraíso. A utopia destoa dos quatro tipos elencados, apresentando relação próxima com o universo jurídico:

> Todos os autores de sociedades ideais desaprovam a formulação do Direito nas sociedades reais, e esta avaliação negativa resulta no desaparecimento do Direito, exceto no modelo utópico, onde a confiança no Direito persiste, mesmo quando o Direito é também o principal objeto de crítica.[60]

"Acadêmicos devem parar de usar as palavras 'perfeito' e 'perfeição' em conexão com utopias":[61] a afirmação de Lyman Tower Sargent poderia, igualmente, figurar nas páginas de Ramiro Avilés. A utopia não está imune ao acidente, ao erro ou ao pecado. Os romances utópicos são realistas, no que concerne aos domínios da natureza (que podem se tornar fonte de desastres, fome e peste) e do homem (repleto de vícios). É essa consciência que leva o

[59] *Cf.* RAMIRO AVILÉS, Miguel Angel. The Law-Based Utopia. Em GOODWIN, Barbara (Org.). *The Philosophy of Utopia*. London: Frank Cass, 2001.
[60] RAMIRO AVILÉS. The Law-Based Utopia..., *cit.*, p. 227.
[61] Tradução nossa para: "[...] scholars need to stop using words 'perfect' and 'perfection' in connection with utopias". SARGENT, Lyman Tower. What is a utopia? *Morus* – Utopia e Renascimento, Campinas, nº. 2, p. 153 a 160, 2005, p. 158. Disponível em <http://www.revistamorus.com.br/index.php/morus/article/view/139/119> , acessado em 3 de setembro de 2016. A propósito, o autor explica [p. 156]: "O próprio trabalho de Morus não descreve uma sociedade perfeita em qualquer definição de perfeito que eu possa encontrar. Em inglês, 'perfeito' refere-se a algo concluído, completo, imutável, e a Utopia certamente não se situa nessa definição. Eu também acredito que Morus, como um bom cristão, não pode imaginar uma sociedade 'perfeita'; a natureza pecaminosa da raça humana impediria isso. E existem muito poucas utopias no *corpus* que podem razoavelmente ser descritas como 'perfeitas', e a maioria delas está em alguma versão de paraíso". Tradução nossa para: ""More's own work does not describe a perfect society by any definition of perfect that I can find. In English 'perfect' refers to something finished, complete, unchanging, and Utopia certainly does not fit that definition. I also believe that More, as a good Christian, could not imagine a 'perfect' society; the sinful nature of the human race would preclude that. And there are very few utopias in the corpus that can reasonably be described as 'perfect', and most of those are in some version of heaven".

utopista a ver no Direito um instrumento de transformação social. Mas *qual Direito*? Não, seguramente, a "comum opinião dos doutores", a tradição jurisprudencial que, de Roma aos nossos dias, faria do jurídico uma sapiência, uma ciência ou uma técnica, um conhecimento especializado. Os utopistas se insurgem contra a natureza esotérica do saber jurídico.[62] Numa comunidade efetivamente republicana, a atribuição de *dizer o Direito* cabe ao povo (ou àqueles que atuam em nome dele). Por essa razão, é o Direito *estatal* (posto, não dado ou deduzido) que os utopistas louvarão: as leis gerais e abstratas definidas pelo Poder Público, e não as sutilezas da sagacidade dos jurisconsultos.

As utopias visam, assim, a uma ordem legal que modifique a comunidade criando novas formas de organização político-institucional. A escassez e o egoísmo são possibilidades sempre presentes, de sorte que não devemos depositar nossas esperanças no equilíbrio das forças naturais ou na bondade do coração dos indivíduos. Nas palavras de Ramiro Avilés: "O utopista não está procurando pelo bom homem, mas pelo bom cidadão ou súdito".[63] Um sistema para a distribuição equânime de bens só é viável através do Direito estatal. A preocupação das utopias é com a qualidade da estrutura institucional. O Estado, na literatura utópica, é a única via para que implementemos a justiça.[64] Ramiro Avilés não chega a atentar para o fato de que o gênero utópico nasce, precisamente, no momento de ascensão do Estado moderno, marcado pela centralização do poder legiferante e judicante. No século XVI, enquanto grandes casas monárquicas restringiam a autoridade dos senhores feudais (transformando a coroa, paulatinamente, na única instituição autorizada para garantir a paz e a guerra, detentora do "monopólio do exercício legítimo da violência"), romances utópicos disseminavam-se, enaltecendo o papel das instituições estatais na consolidação de um mundo de liberdade, igualdade e fraternidade. Será coincidência? Temos a esperança de que, ao

[62] "Uma das descobertas do pensamento utópico é que o método de determinação do senso e do sentido das regras deve ser simples porque mesmo pessoas sem conhecimento técnico devem ser aptas para entendê-las, de sorte de todos sejam especialistas jurídicos. Nessas utopias, advogados irão desaparecer e o trabalho do magistrado será transformado, porque, embora o magistrado seja honesto, inteligente e instruído, trabalhará sob o controle do Estado". Tradução nossa para: "One of the discoveries of utopian thought is that the method of determining the sense and meaning of rules must simple because even people without technical knowledge must be able to understand them, so that everybody is a legal expert. In these utopias, lawyers Will disappear and the magistrate's work will be transformed because, although the magistrate is honest, intelligent and learned, he will be under state's control". RAMIRO AVILÉS. The Law-Based Utopia..., *cit.*, p. 240.

[63] Tradução nossa para: "The utopian is not looking for the good man, but the good citizen or subject". RAMIRO AVILÉS. The Law-Based Utopia..., *cit.*, p. 227.

[64] "O Estado é um agente que pode criar novas regras e novas instituições jurídicas, e reforçá-las. Então, um dos elementos persistentes no modelo utópico é uma avaliação positiva da existência e das funções do Estado". Tradução nossa para: "The state is an agent which can create new rules and new legal institutions, and enforce them. So, one of the persisting elements in the utopian model is a positive valuation of the existence and functions of the state". RAMIRO AVILÉS. The Law-Based Utopia..., *cit.*, p. 237.

término deste trabalho, restem evidenciadas as conexões subterrâneas entre o despontar do Estado soberano e o surgimento da literatura utópica, no Cinquecento.

Desde os seus albores, a utopia foi, constantemente, associada à fantasia e ao mito, em oposição aos campos dos fatos e da realidade. Meta-geográfica e meta-histórica, não teria nenhuma conexão com o mundo da vida. Estaria a meio caminho entre a ficção possível (realizável) e a ficção impossível (irrealizável), entre a *República* de Platão e a *História verdadeira* de Luciano de Samósata (para citarmos duas das maiores influências de Morus).[65] Por que, então, deveríamos nos preocupar com a função sociopolítica de tais fábulas?! Na contemporaneidade, esse ponto de vista foi abortado, à medida que nos demos conta da permeabilidade do limiar entre a fantasia e os fatos. Eric Voegelin, o sabemos, abandonou inconcluso seu projeto de uma *História das ideias políticas*, ao dar-se conta de que, para além dos conceitos, são os *símbolos* que revelam a vida pública de uma geração.[66] Temos à disposição, hoje, incontáveis estudos sobre o papel do imaginário na construção social da realidade.[67] O historiador marxista Eric Hobsbawn, por exemplo, cunha a expressão "tradições inventadas",[68] para se referir a aspectos indispensáveis à identidade cultural de um povo e que, não obstante serem entendidos como atemporais, brotaram, em uma época dada, da imaginação individual ou coletiva. O chamado *giro cultural* exerceu impacto decisivo na revalorização do imaginário. Nesse contexto, é natural que os estudos sobre a utopia – tanto em sentido estrito (literatura utópica) quanto em sentido lato (utopismo) – ganhem terreno, ainda que o espírito utópico, em nossa *práxis* política, recrudesça. Nas páginas seguintes, faremos uma breve explanação sobre a relação entre imaginação e política, tomando por

---

[65] Uma discussão aprofundada do tema pode ser encontrada em DEMONET, Marie-Luce. L'utopie comme comble de la fiction à la Renaissance. *Morus* – Utopia e Renascimento, Campinas, nº. 6, p. 79 a 88, 2009. Disponível em <http://www.revistamorus.com.br/index.php/morus/article/view/66/51>, acessado em 4 de setembro de 2016.

[66] "O vocabulário das 'idéias', tal como o dos 'valores', resulta de uma 'doutrinação' da filosofia em dogmatismo metafísico, procedimento com remotas origens neoplatônicas. O teórico jamais deve esquecer que, ao analisar sociedades, enfrenta um objeto já estruturado pela consciência de si. Os entes políticos reais são os povos que se exprimem na história mediante conjuntos de símbolos. A existência dos povos precede as idéias políticas, e estas constituem uma camada abstrata que não coincide nem com experiências originais nem com interpretações críticas. Se o investigador não compreender que as idéias são imagens que uma entidade política tem de si própria, deixa-se absorver na esfera que investiga, à maneira de Carl Schmitt, ou perde as ligações com ela devido à atitude pretensamente neutral, à maneira de Hans Kelsen, de cujas propostas Voegelin claramente discordava". HENRIQUES, Mendo Castro. Introdução à edição da *História das idéias políticas* em língua portuguesa. Em VOEGELIN, Eric. *História das idéias políticas.* Tradução de Mendo Castro Henriques. São Paulo: É Realizações, 2012, vol. I (Helenismo, Roma e cristianismo primitivo), p. 22.

[67] Sobre o tema, recomendamos a leitura do clássico BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade*: tratado de sociologia do conhecimento. Tradução de Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis: Vozes, 2011.

[68] *V.* HOBSBAWN, Eric; RANGER, Terence (Org.). *A invenção das tradições*. Tradução de Celina Cardim Cavalcante. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014.

referência a crítica literária. Nós nos valeremos, fundamentalmente, das reflexões de Shelley, Wilde e Bloom, para embasar o postulado de que o imaginário teria participação ativa na edificação de nosso entendimento sobre o real. Após essas notas, voltaremos às utopias, buscando ressaltar a maneira como elas se inserem nesse debate.

No conhecido ensaio "Uma defesa da poesia",[69] de 1821, Percy Bysshe Shelley pretende demonstrar que a imaginação é anterior e superior à razão: esta estaria para aquela como o instrumento para o agente, o corpo para o espírito, a sombra para a substância. A natureza, crê Shelley, é caos, anarquia e escuridão; a imaginação, que se exprime na poesia, oferece-nos instrumentos para abordar a realidade, concebe e expressa uma "ordem indestrutível" que nos salva da entropia do mundo físico. O universo que habitamos, nosso "mundo próprio", é criação da *poesia* (termo que o autor utiliza para referir-se, não apenas à "estética da criação verbal", mas a toda e qualquer expressão, discursiva ou não, da criatividade humana): são poetas os legisladores que instituem a sociedade civil, bem como os profetas que fundam organizações religiosas. As leis, divinas e humanas, são necessariamente alegóricas: as modalidades do tempo, as diferenças entre as pessoas, as distinções de lugares, a linguagem, a cor, a forma, os hábitos, constituem-se em produções arbitrárias da imaginação. A faculdade criativa é a energia que sustenta a alma da vida social.

Shelley dá Homero como exemplo: seus poemas representam a coluna do sistema social da civilização helênica, a carta de fundação do projeto formativo (*Paideia*) da Grécia. O homem do período clássico não apenas admira, mas imita e se *identifica* com os personagens da *Ilíada* e da *Odisseia* (Aquiles, Heitor, Ulisses). No momento em que perdemos a fé nas grandes ficções que sedimentam nossa *práxis* cotidiana, a cultura começa a ruir – a crise da democracia ateniense, à época de Platão, sinaliza a decadência da cosmovisão homérica. Em nossa rotina, reproduzimos o capricho, a fantasia, a visão criativa de grandes artistas. É na imaginação que se encontra a fábrica de nossos costumes e de nossas opiniões. No livro da vida comum copiamos os esquemas concebidos pelos poetas.[70]

---

[69] O texto foi vertido para o português, e pode ser encontrado em SIDNEY, Philip; SHELLEY, Percy. *Defesas da poesia*. Tradução de Enid Abreu Dobránszky. São Paulo: Iluminuras, 2002. Valemo-nos, aqui, do original inglês, publicado em *English Essays:* Sidney to Macauley, da coleção *The Harvard Classics* – 1909 – 1914, que se encontra disponível no endereço eletrônico <http://www.bartleby.com/27/23.html> , acessado em 03 de julho de 2016.

[70] "O homem foi feito à imagem e semelhança de Deus" – com isso nos referimos, obviamente, ao personagem ficcional do texto bíblico. O crítico literário Jack Miles, em *Deus*: uma biografia, se esforça para demonstrar como, na civilização ocidental, a divindade imaginada nas Sagradas Escrituras, inventada pelo(a) autor(a) conhecido(a) como Javista (por valer-se do termo Javé), tornou-se modelo comportamental para todo o Ocidente.

É por essa razão que, na leitura de Shelley, as grandes revoluções dependem, antes de mais nada, da poesia: Robespierre, poema de Rousseau. A poesia eleva e expande o espírito, alarga a circunferência da imaginação, criando combinações inusitadas de pensamentos. Deslocam os limites da sensibilidade, estando, pois, na gênese de qualquer renovação social – "o mais infalível arauto, companheiro e seguidor do despertar de um grande povo, para trabalhar uma mudança benéfica na opinião ou na instituição, é a poesia".[71] As instituições procuram cristalizar os símbolos criados pela imaginação, processo necessário, para que resistamos ao furor báquico dos instintos. Porém, quando ameaçam atrofiar o imaginário social, recorremos aos poetas, que geram novos materiais de conhecimento, poder e prazer.

Oscar Wilde, igualmente, verá nas instituições a concretização dos devaneios dos poetas: "um grande artista inventa um tipo, e a Vida tenta copiá-lo, reproduzi-lo numa forma popular, como um editor empresarial".[72] Como Shelley, retrata os gregos como o povo que melhor compreendeu a relação entre arte e vida. Somos todos, de certa forma, obras de arte, caricaturas de *personas* literárias concebidas por indivíduos dotados de maior imaginação.[73] A propósito do homem moderno, escreverá o poeta irlandês: "Schopenhauer analisou o pessimismo que caracteriza o pensamento moderno, mas Hamlet o inventou. O mundo se tornou triste porque um fantoche uma vez foi a melancolia".[74] Shakespeare não *reproduz* (espelha), mas *produz* o *self* fraturado de nossa era: Wilde preconiza, assim, a teoria de Bloom, segundo a qual o Bardo Inglês seria o "inventor do humano", o criador de nossa concepção do sujeito.[75]

Javé não é, Miles sugere, antropomórfico; somos nós, pelo contrário, que, no correr dos séculos, nos tornamos teomórficos, pautando nossas escolhas na mitologia judaico-cristã. *V*. MILES, Jack. *Deus*: uma biografia. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. Harold Bloom sugere que o verdadeiro criador de Deus, o autor da parte mais idiossincrática do Pentateuco, foi uma mulher hitita da corte de Salomão, provavelmente sua mulher Betsabá, que teria, na verdade, pretendido redigir uma sátira, só posteriormente elevada ao estatuto de texto sacro. BLOOM, Harold. *O Livro de J*. Tradução de Monique Balbuena. Rio de Janeiro, Imago, 1992.

[71] Tradução nossa para: "The most unfailing herald, companion, and follower of the awakening of a great people to work a beneficial change in opinion or institution, is poetry".

[72] WILDE, Oscar. A decadência do mentir. *Ensaios*. Tradução de João Rosa de Castro. São Paulo: Clube de autores, 2015, p. 64.

[73] "A Arte é solicitada, e os verdadeiros discípulos do grande artista não são seus imitadores de estúdio, mas aqueles que se tornaram suas obras de arte, sejam elas plásticas como nos dias gregos, ou pictóricas como nos tempos modernos; numa palavra, a Vida é a melhor, e única, aluna da arte". WILDE. A decadência do mentir..., *cit.*, p. 65.

[74] WILDE. A decadência do mentir..., *cit.*, p. 65.

[75] São duas as obras nas quais o professor norte-americano desenvolve seu argumento: BLOOM, Harold. *Shakespeare*: a invenção do humano. Tradução de José Roberto O'Shea. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000; e BLOOM, Harold. *Hamlet*: poema ilimitado. Tradução de José Roberto O'Shea. Rio de Janeiro: Objetiva, 2004.

O que define, então, um "clássico"? Precisamente o fato de figurar como fonte superabundante de novas significações, em uma cultura ou, quiçá, em muitas, ampliando o imaginário social. Algumas obras – em virtude de sua *estranheza*, que Harold Bloom, inspirado em Longino, interpretará como *sublimidade* – forçam as fronteiras de sentido da cultura: são viscerais deformações do imaginário social (espelham psiques idiossincráticas), mas que, longe de comprometê-lo, alimentam-no. Dão sobrevida a nossa rede simbólica (aos nossos mitos e ritos), ao dotá-la de ferramental que a capacita a oxigenar-se, atualizar-se. Em *Abaixo as verdades sagradas*,[76] Bloom – levantando-se contra as tentativas, neo-historicistas, de compreender todo e qualquer clássico como manifestação do discurso de poder hegemônico em sua respectiva época –, destaca a estranheza e a sublimidade de escritos canônicos, como, por exemplo, os de Dante. Os esforços para encontrar, na *Divina Comédia*, "Santo Agostinho versificado" (quer dizer, mera reprodução dos preceitos teológicos da Cristandade medieval) são revisões normativas, destinadas a obscurecer o caráter subversivo (herético) da gnose pessoal do poeta florentino. Bloom procura, desse modo, dissociar Trotsky e as orquídeas selvagens,[77] militância política e contemplação estética – "ler ideologicamente não é ler", dirá o autor.[78] Poderíamos argumentar, opondo-nos a Bloom, que é precisamente na estranheza e na sublimidade dos "clássicos" que radica sua função política: por descolarem-se do imaginário social, impõem-se como permanente promessa de renovação da cultura. Longe de rechaçarem o cânone ocidental como bastião do "macho adulto branco", teorias críticas deveriam recorrer a nomes como Homero e Dante na busca de instrumentos com os quais dilatar nossa percepção da realidade.

É nesse espírito – que resgata, a um só tempo, *a natureza política do imaginário e a natureza imaginária do político* – que a literatura utópica e o utopismo voltarão a ser estudados, no mundo contemporâneo. A separação (cara ao marxismo) entre a base material e a superestrutura, o modo de produção e a ideologia, acaba por ser desfeita. Como Lacan já observou, "a realidade se revela numa estrutura de ficção": entre a fantasia e os fatos, há interação contínua. Desprezado pelo socialismo científico, o pensamento utópico é, nessa esteira, reabilitado. Obra imprescindível, nessa tomada de consciência, foi *Ideologia e utopia*,

[76] BLOOM, Harold. *Abaixo as verdades sagradas*: poesia e crença desde a Bíblia até nossos dias. Tradução de Alípio Correa de Franca Neto e Heitor Ferreira da Costa. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

[77] Rorty, em artigo conhecido, narra sua formação intelectual, descrevendo a culpa que sentia por, militante trotskista, interessar-se pela contemplação de orquídeas selvagens (atividade que pouco ou nada contribuiria para a revolução proletária). Pugna pela separação entre as exigências de justiça social e os interesses estéticos. *Cf.* RORTY, Richard. Trotsky and the Wild Orchids. *Philosophy and Social Hope*. London: Penguin Books, 1999.

[78] A frase serve como *leitmotiv* de BLOOM, Harold. *Como e por que ler?* Tradução de José Roberto O'Shea. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000.

publicada em 1929 pelo sociólogo húngaro Karl Mannheim (1893 – 1947). Sendo o mais influente livro sobre utopias publicado no século XX, o texto de Mannheim merece uma análise mais detida. É fundamental que nos posicionemos em face de *Ideologia e utopia*, identificando pontos de contato e de afastamento entre a abordagem de Mannheim e a nossa. O que nosso trabalho agrega, ao campo desbravado pelo autor?

Mannheim é o fundador da sociologia do conhecimento, e *Ideologia e utopia* representa a pedra angular da disciplina.[79] O autor dedica-se a explicitar as "raízes sociais do pensamento", a "base irracional do conhecimento racional": entende que todo saber é "situacionalmente determinado", "partidário".[80] À diferença dos marxistas, acredita que o fato de ser influenciado por vivências pré-teóricas (a perspectiva de uma classe ou de uma época) não deslegitima o processo cognitivo. Determinado por circunstâncias socio-históricas, o pensamento sempre estará atravessado por *valores*, que não fazem dele, entretanto, uma (para utilizar a terminologia dos hegelianos de esquerda) "falsa consciência", a ser combatida pelas armas da crítica (ou pela crítica das armas). [81] Mannheim abraça a historicidade das ideias, a vinculação contextual da mente humana. É ilusória, crê, a distinção entre consciência alienada e consciência esclarecida: sempre haverá filtros ideológicos, "moldes de atividade coletiva", condicionando a relação entre o sujeito epistêmico e o mundo dos objetos. Os termos 'ideologia' e 'utopia' designam as principais modalidades de *deformação* pelas quais passa o conhecimento, conduzido por "motivações inconscientes". Se todo juízo é "maculado" por considerações valorativas, o ideológico e o utópico são os principais vetores que incidem sobre a percepção da realidade. Representam conceitos interdependentes, ainda que opostos. Em seminário ministrado no outono de 1975 na Universidade de Chicago, Paul Ricoeur descreverá a tensão mannheiniana entre ideologia e utopia como "dialética da imaginação".[82] Trata-se da "polaridade constitutiva" do imaginário social e cultural.

Poderíamos dizer, de maneira resumida, que a ideologia é a consciência que não se desenvolveu completamente, cerceada por seu comprometimento com o *status quo* – o burguês é, impedido pela ideologia capitalista, incapaz de atentar para as relações de opressão

[79] Uma introdução à vida e à obra do autor pode ser encontrada em LOADER, Colin. *The intellectual development of Karl Mannheim.* Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
[80] A propósito dos esforços de Mannheim para reconectar o *pensamento* e o *âmbito social* no qual ele emerge, *v.* DEFFACCI, Fabricio Antonio. Ideologia, ciência e realidade social: a fundamentação das ciências sociais na perspectiva de Karl Mannheim. 2008. 142 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos. 2008.
[81] Sobre o tema, *v.* GUSMÃO, Luís de. A crítica da epistemologia na sociologia do conhecimento de Karl Mannheim. *Revista Sociedade e Estado, Brasília*, v. 26, n. 1, p. 221 a 239, jan./abril de 2011.
[82] RICOEUR, Paul. *Lectures on ideology and utopia*. New York: Columbia University Press, 1986, p. 310.

do sistema de mercado. A utopia, por sua vez, seria a consciência que já ultrapassou o presente – o revolucionário que enxerga *apenas* relações de opressão. Para Mannheim, a ideologia é a estrutura total do espírito de uma época ou de um grupo. A utopia é a tentativa, contra-hegemônica, de romper com esse sistema de pensamento, oferecendo nova concepção de mundo. Nos termos do autor:

> O conceito de 'ideologia' reflete uma das descobertas que surgiram do conflito político, a saber, que os grupos dominantes podem estar tão ligados, em seu pensamento, aos interesses decorrentes de uma situação que se tornam simplesmente incapazes de perceber certos fatos que lhes solapariam o senso de domínio. A palavra 'ideologia' implica o conceito de que, em certas situações, o inconsciente coletivo de determinados grupos obscurece o verdadeiro estado da sociedade, tanto para esses grupos como para os demais e que, por isso mesmo, a estabiliza.[83]

Adiante, tratando da ideia de utopia, o sociólogo dirá:

> O conceito de pensamento utópico reflete a descoberta oposta da luta política, isto é, que certos grupos oprimidos estão intelectualmente tão interessados na destruição e transformação de uma dada condição social que, sem sabê-lo, percebem apenas aqueles elementos da situação que tendem a negá-la. Seu pensamento é incapaz de diagnosticar corretamente uma situação real da sociedade. Não lhes interessa, de modo algum, o que realmente existe; ao contrário, o seu pensamento gira em torno da mudança da situação existente. Esse pensamento não é jamais um diagnóstico da situação, podendo servir apenas para orientar a ação. Na mentalidade utópica, o inconsciente coletivo, guiado por representações desiderativas e pela vontade de ação, oculta certos aspectos da realidade. Mostra aversão a tudo quanto seja capaz de debilitar sua crença ou paralisar seu desejo de mudar as coisas.[84]

As ideologias visam a manter o *status quo*; as utopias, em contrapartida, oferecem possibilidades revolucionárias. As primeiras se ajustam à situação fática; as segundas a contestam. São dois impulsos básicos em qualquer cultura: integração social e subversão social, o apolíneo e o dionisíaco. Os dois elementos possuem (como mostra Ricoeur) suas patologias próprias. A ideologia tende à dissimulação, e a utopia, ao escapismo. Utopias são contra-ideológicas, voltadas à *transformação* da realidade histórica. Nas palavras de Mannheim: "Chamamos utópicas somente as orientações que transcendam a realidade e que,

[83] MANNHEIM, Karl. *Ideologia e utopia*: introdução à sociologia do conhecimento. Tradução de Emilio Willems. Rio de Janeiro; Porto Alegre; São Paulo: Editora Globo, 1952, p. 36.
[84] MANNHEIM. *Ideologia e utopia*..., *cit.*, p. 37.

ao serem postas em prática, tendam a destruir, parcial ou completamente, a ordem de coisas existente em determinada época".[85] Para o autor, por apresentar tendências antiutópicas, a sociedade de mercado é *estéril*. Já nas primeiras décadas do século XX, o sociólogo húngaro observava que orientações "realistas" (que, brotando na América do Norte, começavam a espraiar-se pelo globo) tendiam a estancar o debate político, estagnando a marcha da história.[86] A utopia nos impulsiona em direção ao futuro, e é fundamental para que o homem moderno perceba o tempo humano como progresso linear, e não como eterno retorno do mesmo. Comentando Mannheim, Ricoeur destaca que a mais elementar função da utopia é o desenvolvimento de alternativas e horizontes novos.[87] Tal como, posteriormente, Unger defenderá, Mannheim considera a perspectiva ampla das visões utópicas imprescindível para que façamos *críticas totais*, e não apenas *parciais*, à ordem vigente. Sem o utopismo, toda análise de conjuntura será fragmentária e limitada.[88]

O sociólogo esboçará um itinerário da mentalidade utópica na Modernidade, identificando estágios distintos nos quais a aspiração por uma nova era ganhou configuração diferenciada. O primeiro estágio seria o quiliasmo orgiástico dos anabatistas, quer dizer, a esperança, milenarista, no iminente retorno de Cristo. Embora remonte à Antiguidade, a crença em um reino de mil anos que se seguiria ao Segundo Advento ganha, no século XVI – notadamente com Thomas Müntzer, líder rebelde durante a Guerra dos Camponeses – significado *revolucionário*.[89] O segundo estágio seria a ideia liberal-humanitária, a bandeira dos direitos naturais que insufla a Revolução Francesa. O terceiro estágio, para Mannheim, constitui-se na ideia conservadora, patrocinada por aqueles que, na Europa pós-

[85] MANNHEIM. *Ideologia e utopia*..., *cit.*, p. 179.
[86] "Toda vez que a utopia desaparece, a história deixa de ser um processo tendente a um fim último. Deixa de existir o quadro de referência de acordo com o qual avaliamos os fatos e nos vemos rodeados por uma série de acontecimentos, todos idênticos no que diz respeito à sua significação interna. Desaparece o conceito de tempo histórico que conduzia a épocas qualitativamente diferentes e a história assemelha-se cada vez mais ao espaço não diferenciado. Todos aqueles elementos do pensamento que se acham enraizados na utopia são encarados agora de um ponto de vista relativista e céptico. Em lugar da concepção de progresso e da dialética, ficamos com a busca de tipos e generalizações válidas, e a realidade se torna apenas uma combinação especial desses fatores gerais [...]". MANNHEIM. *Ideologia e utopia*..., *cit.*, p. 236.
[87] *V.* RICOEUR. *Lectures on ideology and utopia*..., *cit.*, p. 16.
[88] "Na verdade, quanto mais ativamente um partido ascendente colabora numa coalizão parlamentar, quanto mais abandona os seus impulsos utópicos originais e, com eles, a sua perspectiva ampla, tanto mais o seu poder de transformar a sociedade correrá o risco de ser absorvido pelo seu interesse em detalhes concretos e isolados. Paralelamente à transformação que pode ser observada na esfera política, realiza-se uma mudança na visão científica que se conforma às exigências políticas, isto é, aquilo que em seu tempo foi um simples esquema formal e uma concepção abstrata e total tende a dissolver-se em uma investigação de problemas específicos e independentes". MANNHEIM. *Ideologia e utopia*..., *cit.*, p. 233.
[89] Tal como Mannheim, Ernst Bloch também verá no anabatismo de Thomaz Müntzer um paradigma de mentalidade utópica. Nesse sentido, *v.* BLOCH, Ernst. *Thomaz Müntzer*: teólogo da revolução. Tradução de Vamireh Chacon e Celeste Aida Galeão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1973.

revolucionária, anseiam pela Restauração. No entender do pensador, Hegel seria a expressão acabada dessa tendência, podendo sua obra ser lida como uma *contra-utopia*. Por fim, o quarto estágio seria a utopia socialista-comunista, pujante ao tempo em que Mannheim redige *Ideologia e utopia*.

Mannheim tem o mérito, indiscutível, de recuperar o pensamento utópico no âmbito das reflexões acerca dos vínculos entre imaginário e política. A associação, por ele desenvolvida, entre utopia e ideologia é particularmente útil, se desejamos analisar o impacto que sociedades ideais, esperanças de transformação, podem ter sobre a vida cotidiana. Todavia, sua obra ilustra, à perfeição, a assertiva de Trousson de que acepções latas da utopia correm o risco de descaracterizar seu significado originário. A discussão de Mannheim a respeito das etapas da mentalidade utópica é emblemática, nesse sentido. Nas modalidades arroladas pelo sociólogo, não há lugar para a literatura utópica. As perspectivas de Morus e de Campanella, por exemplo, não se adéquam a nenhum dos tipos previstos em *Ideologia e utopia* (não são quiliásticas, nem liberais, nem conservadoras, nem comunistas). Ou seja: qualquer país imaginário pode ser considerado utópico, *exceto* aqueles desenhados nos romances pertencentes ao gênero utópico. Mannheim acerta ao assinalar a politicidade do utopismo, mas peca, como entendemos, ao não atinar para a especificidade da literatura utópica na crítica das ideologias.

O fim da utopia é acompanhado da gradual redução do político ao econômico: Mannheim foi profético, ao indicar que a consolidação do liberalismo (buscando a eliminação de toda tensão, de todo conflito de cosmovisões) representaria uma crise da própria atividade política.[90] É esse, indubitavelmente, o maior legado do autor. Não há reparos a fazer à crítica de Mannheim ao pensamento único,[91] ainda que seja necessário, para além de sua proposta, reestabelecer os laços entre a literatura utópica (sentido estrito de utopia) e o utopismo (sentido lato de utopia), de maneira a resgatar a centralidade do romance utópico na luta por mudança social. Eis o objetivo deste trabalho. Chama a atenção o fato de que o maior pesquisador do pensamento utópico, no século XX, não escreveu absolutamente nada

[90] *Cf.* MANNHEIM. *Ideologia e utopia*..., *cit.*, p. 238 e 239.

[91] Nas palavras do autor: "A desaparição da utopia traz consigo uma estagnação em que o próprio homem se transforma em coisa. Teríamos de enfrentar então o maior paradoxo imaginável, ou seja o do homem que, tendo atingido o mais alto grau de domínio racional da existência, vê-se abandonado por todo ideal, tornando-se simples joguete de impulsos. Assim, ao cabo de um desenvolvimento longo e tortuoso, mas heróico, exatamente no apogeu da consciência, quando a história deixa de ser um destino cego e se vai tornando cada vez mais uma criação humana, com o abandono das utopias, o homem perderia a vontade de plasmar a história e, com ela, a capacidade de compreendê-la". MANNHEIM. *Ideologia e utopia*..., *cit.*, p. 244.

relevante a propósito de Morus, Campanella etc. Os artífices do conceito de utopia não teriam nada a contribuir para a "luta política" dos "grupos oprimidos" que buscam a "mudança da situação existente"? Esse lapso mostra-se ainda mais grave se considerarmos que Mannheim (à semelhança dos utopistas) esboçou projetos de sociedade planejada. O autor publicou textos condenando o *laissez-faire* e defendendo a elaboração de um "planejamento para a liberdade", capaz de conciliar individualismo moderno e coletivismo (como que fundindo as vertentes agostiniana/protestante e tomista/católica da religiosidade ocidental). Contra a ideia, cara à democracia de massas, de "tolerância", Mannheim defende uma "democracia militante", comprometida com a real emancipação, material e espiritual, dos cidadãos.[92] Em nenhum momento, porém, o sociólogo se pergunta como a literatura utópica poderia contribuir para que o "planejamento para a liberdade" pudesse ser idealizado. Entre seus escritos sobre utopismo e suas propostas de economia planejada, existe uma lacuna – que poderia ser preenchida pela interlocução com o gênero utópico, em sua sanha projetista e seu esmero em pormenorizar a arquitetura institucional de cidades filosóficas. É nessa lacuna, nesse interstício, que desenvolveremos nossa pesquisa.

O romance utópico é um experimento mental que desinstitucionaliza relações, para reinstitucionalizá-las. Ricoeur a ele se referirá como "exploração do possível", que permite que repensemos a natureza de nossa vida social: "o resultado de ler uma utopia é que ela põe em questão o que presentemente existe; isso faz com que o mundo atual pareça estranho".[93] É esse componente, a nosso juízo, que permite um diálogo entre literatura utópica e *Critical Legal Studies*. Unger discorre, longamente, sobre "imaginação institucional", o esforço para reinventar a estrutura jurídico-política, rompendo com a tendência de naturalizar o dado ("fetichismo institucional"). Ora, não seriam as utopias, em última instância, exercícios de imaginação institucional? É essa a intuição que perseguiremos, no curso desta tese.

No primeiro capítulo, aprofundaremos nossas considerações quanto ao movimento dos *Critical Legal Studies* e à obra de Unger. Essa incursão é imprescindível, para que compreendamos o vocabulário a partir do qual procuraremos ler as utopias do século XVI: "experimentalismo institucional", "imaginação institucional", "fetichismo institucional"... Mais de quinhentos anos de tradição exegética acabam por, com frequência, *engessar* a compreensão da literatura utópica, e o uso de instrumentos conceptuais inusitados permite que

[92] *V.* MANNHEIM, Karl. *Diagnóstico de nosso tempo.* Tradução de Octavio Alves Velho. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973.
[93] Tradução nossa para: "The result of reading a utopia is that it puts into question what presently exists; it makes the actual world seem strange". RICOEUR. *Lectures on ideology and utopia..., cit.*, p. 299.

afastemos algumas camadas de pó. Ademais, se queremos demonstrar a *atualidade* dos romances utópicos, no debate jurídico-político contemporâneo – e que outra razão nos levaria a investigar sua *genealogia*, senão essa?! –, é crucial que os coloquemos em confronto com o que de melhor (leia-se: mais desafiador e subversivo) a Filosofia do Direito produziu, nos últimos decênios. O furor revolucionário de Unger (e dos demais membros dos *Critical Legal Studies*), na contemporaneidade, serve de matriz para que compreendamos o impulso que guiou os utopistas, no Cinquecento – a função à qual a utopia era destinada, no período, e que pode ser reassumida, nos dias que correm. Pretendemos, com rápidas pinceladas, exibir os riscos e os benefícios do casamento entre o pensamento jurídico crítico e as cidades filosóficas. Depois, nos voltaremos a Unger, empenhando-nos para mostrar como a categoria de "inovação institucional" poderia servir como chave para que nos aproximemos das utopias quinhentistas (na verdade, do humanismo quinhentista, de maneira geral). Aqui, será necessário que reconstituamos, brevemente, o itinerário de desenvolvimento intelectual de Unger, até a plena maturação da ideia de "sociedade como artefato" (ou seja, o reconhecimento do caráter não-natural das instituições).

No segundo capítulo, revisitaremos aquela que, após a Segunda Guerra Mundial, tornou-se a mais popular leitura do utopismo, caracterizada por associá-lo a regimes autocráticos e à violência. Para que reabilitemos a significação originária da utopia (enquanto prática de "experimentalismo institucional"), é preciso que desmantelemos algumas propostas hermenêuticas anacrônicas que, ardilosamente, contaminam o olhar. Como já observamos, a doutrina liberal é antiutópica: em vista da preservação do livre mercado, o ideal de sociedades planejadas passa a ser repelido. Nessa esteira, difunde-se, junto à intelectualidade ocidental, a figura da "utopia totalitária". Apesar de seus objetivos humanitários (ou em virtude deles), Rabelais, Bacon e outros forneceriam a matriz ideológica que inspiraria Hitler e Stalin. A utopia estaria intrinsecamente conectada à barbárie. Procuraremos desconstruir essa interpretação, regressando a suas origens. Com essa finalidade, analisaremos como, no Pós-Guerra, a tradição humanista e a filosofia (com suas pretensões totalizantes, de "mapeamento cognitivo" global), começaram a ser associadas ao totalitarismo. Enfrentaremos, então, quatro pensadores que, identificando a literatura utópica à gana universalizante da Razão, tornaram-se emblemas do antiutopismo liberal: Popper, Berlin, Cioran e Nozick. No intuito de refutar a tese do "totalitarismo utópico", recorreremos ao testemunho de vítimas de campos de concentração (Levi, Soljenítsin...), de forma a salientar a incompatibilidade entre o sistema jurídico-político do Estado de Exceção e as instituições delineadas nos romances utópicos.

Além disso, nos valeremos da filosofia de Alfred Rosenberg (um dos maiores ideólogos do partido nacional-socialista), cujo culto à "besta loira" (para falar como Nietzsche) afasta o hitlerismo da tradição utópica. Finalmente, as reflexões de Hannah Arendt – que cunhou a expressão "utopia totalitária" – nos servirão como mote para que salientemos contradições internas na retórica do antiutopismo liberal.

Fixados os pilares teórico-especulativos de nosso plano interpretativo e afastada a proposta hermenêutica hegemônica, estaremos preparados, no terceiro capítulo, para discutir o lugar da utopia no pensamento jurídico-político do século XVI. Inúmeros estudiosos acreditam que, em um momento marcado pela eclosão do "realismo político", a literatura utópica se mostraria deslocada, extemporânea, "arcaísmo platonizante" ou secularização do Paraíso Terrestre, de qualquer forma incompatível com as ambições do humanismo. Nossa meta é provar que os utopistas encontram-se plenamente inseridos no debate filosófico quinhentista. Para tanto, tentaremos revelar a maneira como o "experimentalismo institucional" (que, vale repetir, consideramos o fundamento da literatura utópica) se encontra difundido entre pensadores da época. Selecionamos quatro autores, de gerações diversas, que sintetizam correntes matriciais da Filosofia Política e da Filosofia do Direito da Primeira Modernidade: Maquiavel, Castiglione, Bodin e Botero. Acreditamos que o fator que unifica pensadores tão diferentes é a percepção do "Estado como obra de arte" (para recorrer à noção de Burckhardt, fonte de inspiração para nosso trabalho), quer dizer, a consciência do caráter historicamente condicionado (produto do imaginário e da cultura, e não de Deus, da natureza ou da Razão) do espaço público. Após ressaltar como, na obra de cada um desses quatro autores, se desenha o entendimento da "sociedade como artefato" (contra a ideia, capital à escolástica, da sociedade como "segunda natureza"), nos acercaremos da utopia. A redescoberta do homem e do mundo, pela Renascença, e a exploração de um Novo Continente, em virtude das Grandes Navegações, serão essenciais para que a filosofia do Cinquecento *desnaturalize* as instituições, assumindo sua pluralidade e sua relatividade. Valores considerados, na Idade Média Tardia, como universais e necessários, são, agora, reconhecidos como adstritos à Cristandade Ocidental. Essa perspectiva afeta a compreensão do político, e reflete-se na emergência dos romances utópicos.

No quarto capítulo, comentaremos a obra de Morus, em específico. Indicamos, algumas páginas atrás, a existência de quatro elementos que caracterizam o gênero utópico: totalidade, alteridade, crítica e historicidade. São essas quatro dimensões que focalizaremos

no trabalho do filósofo inglês. Devemos diferenciar a cidade filosófica de Morus das Ilhas da Bem-Aventurança (que, em textos como o de Camões, são revitalizadas, no período) e da República de Platão (uma das fontes de que a literatura utópica se vale). Comumente identificados ao utopismo, os países imaginários da Antiguidade não apresentam aquele que, a nosso juízo, constitui o principal componente da proposta de Morus: o reconhecimento da "artificialidade" (quer dizer, da não-naturalidade) das leis e dos costumes. *Utopia* surge em um contexto de centralização do poder monárquico na Inglaterra (tendo sido Morus, cabe enfatizar, um de seus protagonistas); buscaremos mostrar como o livro reverbera semelhante processo. A clivagem, que então se operava, entre o Direito Natural e o Direito Positivo (em decorrência da monopolização do poder judicante e legiferante por parte da coroa), será, acreditamos, um aspecto crucial para o despontar das utopias. A demonstração da incompatibilidade entre o sistema normativo da cidade filosófica e as práticas jurídicas tardo-medievais é capital, em nossa argumentação. A ascensão de um novo modelo de organização do poder – o Estado soberano, máquina consciente e calculada, o "Deus artificial" de que fala Hobbes – fomentará a "imaginação institucional", o esforço teórico para propor rearranjos na ossatura do corpo social. Os humanistas – os utopistas, em especial – terão papel ativo, aqui.

O quinto e último capítulo terá por função mostrar como o gênero literário concebido por Morus será reapropriado por intelectuais de gerações posteriores, no século XVI – Rabelais, Campanella etc. Acentuando, uma vez mais, as dimensões da totalidade, da alteridade, da crítica e da historicidade, trataremos de apontar como os países imaginários edificados por esses autores conservam o "experimentalismo institucional" de Morus, estratégia para dessacralizar o sistema normativo de suas próprias nações. Evidenciaremos como, em todos eles, o tema da emergência do Estado moderno (rompendo com os vínculos feudo-vassálicos da Cristandade medieval, caracterizada pelo pluralismo jurídico e político) retorna, pano de fundo de suas tentativas de idealizar uma sociedade nova, assentada na vontade e na imaginação. Evidentemente, novas naturalizações/sacralizações se seguirão, no momento em que a cosmovisão anterior restar superada. O jusracionalismo moderno (que se espelha, por exemplo, nas teorias contratualistas) implica um esforço para exorcizar a consciência da natureza histórica das instituições. Um novo fetichismo institucional se consolidará no século XVII, e é importante que assinalemos seu aparecimento, que compromete o "culturalismo" do programa humanista.

I. Imaginação institucional e instituições imaginárias[94]

I.1. Utopia, exercício de imaginação institucional

Paixões e sentimentos têm história. Como a Escola dos *Annales* evidenciou,[95] afetos não são invariantes antropológicos, categorias supraculturais: na *longue durée* (que, como queria Fernand Braudel, ultrapassa a temporalidade dos "grandes eventos", golpes e revoluções, compreendendo as mudanças anônimas e silenciosas que se dão no curso dos éons), altera-se o quadro, não só das ideias, mas das emoções. Há uma história do riso e do escárnio, como há, ainda, uma história do medo.[96] Não podemos tratá-los, assim, como intrínsecos à *natureza humana*, vivenciados do mesmo modo qualquer que seja o tempo ou o lugar. Não é o interlúdio entre o nascimento e a morte de um indivíduo, mas o arco compreendido entre a ascensão e a queda de uma civilização, a escala apropriada para que observemos o caráter historicamente condicionado do *pathos*.[97] Também a *esperança* – que, a

[94] Faz-se necessário um esclarecimento, no que diz respeito ao título do capítulo. Nas páginas seguintes, procuraremos demonstrar que *toda* instituição é imaginária, decorrência da imaginação institucional. Mesmo a família – comumente considerada como instituição *natural* – é artefato elaborado a partir de decisões políticas, conscientes ou não. Atlântida e Atenas, a ilha de Utopia e as ilhas britânicas são, todas, frutos do imaginário. Nada possui significado *em si*, fora da consciência – assim, em certa medida, tanto as comunidades filosóficas e literárias quanto as sociedades históricas são *ficcionais*. É evidente que, enquanto algumas ficções se materializam (temos notícia, mesmo, de utopias, como os falanstérios de Fourier, que saíram do papel, inspirando programas de ação social), outras permanecem latentes, potencialidades não exploradas da criatividade humana. Há casos, ainda, de organizações concretas que, no curso do tempo, virtualizaram-se: a Roma mítica celebrada pelos renascentistas pouca conexão tem com a Roma factual de César e Augusto. No curso deste trabalho, entretanto, reservaremos a expressão "instituição imaginária" para nos referirmos a espaços poéticos, reinos lendários e cidades filosóficas – guardando sempre em mente, contudo, que os limites do conceito são móveis. Para um florentino de fins do século XV, a Nova Jerusalém ansiada por Savonarola é mais *real* que a América recém-descoberta. Interessa-nos, precisamente, a maneira como instituições imaginárias afetam as simbolizações que criamos para compreender nossas organizações concretas. Postas lado a lado, a Utopia e a Inglaterra afetam-se mutuamente.

[95] Notadamente a terceira geração, conhecida por migrar "do porão ao sótão", dos estudos relativos à base sócio-econômica às pesquisas concernentes à superestrutura político-ideológica (Estado, Direito, moral, religião, filosofia, arte, linguagem etc.). Sobre a Escola dos *Annales*, recomendamos a leitura de BURKE, Peter. *A revolução francesa da historiografia*: a Escola dos *Annales* (1929 – 1989). Tradução de Nilo Odália. São Paulo: Editora Universidade Estadual Paulista, 1991. *V.*, ainda, REIS, José Carlos. *A historiografia entre a filosofia e a ciência*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006, p. 67 a 106.

[96] *V.* MINOIS, George. *História do riso e do escárnio.* Tradução de Maria Elena O. Ortiz Assumpção. São Paulo: Editora Unesp, 2003. *V.*, ainda, DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente:* 1300-1800 - Uma cidade sitiada. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

[97] Ou da *patência*, na acepção empregada por João A. MacDowell em sua análise do *Dasein* heideggeriano. *Cf.* MACDOWELL, João A. *A gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger*: ensaio de caracterização do modo de pensar de *Sein und Zeit*. São Paulo: Loyola, 1993, p. 121, nota 54ª.

crer em Paulo de Tarso, não é paixão e tampouco sentimento: é *virtude* –[98] se sujeita ao devir. Não só o fático (o efetivo), mas também o contrafático (o possível) se transforma, no correr dos anos. Poderíamos, com Peter Burke, falar em cronologia e geografia da(s) esperança(s): "Se o ato de ter esperança, que o filósofo marxista Ernst Bloch chama de *Das Prinzip Hoffnung*, é atemporal, os objetos da esperança, pelo contrário, geralmente são delimitados pelo tempo".[99] Além dos objetos, a forma mesma do "ato de ter esperança" varia. Burke distingue entre "pequenas esperanças" (aspirações individuais de sucesso) e "grandes esperanças" – anseios populares de libertação, de perfil religioso (messiânico e milenarista) ou secular (utópico). Nosso trabalho, voltado às utopias do século XVI, pretende oferecer um – modesto – contributo à história da esperança.

A abordagem que encamparemos, no entanto, não será historiográfica, mas filosófica. Ainda quando reconhece a historicidade (particularidade) dos valores culturais, precisa a filosofia manter-se voltada à universalidade da *condição humana* – sob pena de tornar-se ciência empírico-formal. Mesmo pesquisas direcionadas a episódios singulares da história (como a emergência da literatura utópica no século XVI) devem, todavia, se aspiram ao estatuto de saber filosófico, permanecer subordinadas às questões centrais acerca de nosso ser-aí-no-mundo (tal como inventariadas por Kant): o que posso saber?; o que devo fazer?; o que me é permitido esperar?; o que é o homem?.[100] "Tudo é histórico, logo a história não existe" – a célebre frase de Paul Veyne segue sendo um juízo filosófico, à medida que se apresenta como observação sobre a *totalidade* (não apenas *de facto*, mas *de jure*).[101] Se colocássemos sob suspeita até mesmo a afirmação de Veyne, e nos adstringíssemos a inferências sobre objetos particulares, substituiríamos o filosofar pelo conhecimento hipotético-dedutivo da *science*. Ao apontar a dimensão *disruptiva* do pensamento utópico no

[98] *Spe salvi facti sumus*, "é na esperança que fomos salvos": a sentença de Paulo tornou-se, em 2007, premissa para a carta encíclica *Spe salvi*, do papa Bento XVI. O documento pode ser encontrado no endereço eletrônico <http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20071130_spe-salvi.html#_ftnref1>, acessado em 29 de junho de 2016.

[99] BURKE, Peter. A esperança tem história? *Estudos avançados*, São Paulo, v. 26, n. 75, maio – agosto de 2012. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142012000200014>, acessado em 29 de junho de 2016.

[100] Sobre a relação entre a filosofia e as ciências humanas, *v.* LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Antropologia filosófica I*. São Paulo: Loyola, 1991, p. 9 a 19.

[101] Eis o paradoxo da posição assumida por Luís de Gusmão na obra *O fetichismo do conceito*. Inspirado em Veyne, Gusmão defende que, à pesquisa no âmbito das ciências humanas, basta a erudição (quer dizer, o acúmulo de informações acerca de fatos do passado). Qualquer esforço de *conceitualização* – elaboração de categorias a partir das quais pudéssemos julgar tais fatos – é, no entender do autor, inútil. É nesses termos que repudia toda e qualquer Filosofia da História. Gusmão não se dá conta de que a própria rejeição do conceito deriva de uma reflexão conceitual – é metaempírica e totalizante. Sobre o tema, *v.* GUSMÃO, Luís de. *O fetichismo do conceito*: limites do conhecimento teórico na investigação social. Rio de Janeiro: Topbooks, 2012.

seio de uma história da esperança, tencionamos sublinhar os aportes por ele trazidos à reflexão sobre a condição humana em geral.

Os textos utópicos, enquanto "romances do Estado ideal" (nas palavras de Bloch), interessam tanto à filosofia quanto à literatura.[102] Remonta à aurora da civilização ocidental a relação, de afastamentos e aproximações, entre o literário e o filosófico. Não foram raros os que tentaram reduzir um termo ao outro: filosofia *como* literatura, ou literatura *como* filosofia.[103] Mesmo se, com Nietzsche, argumentássemos que o conceito não é mais que uma "metáfora cinza", seríamos forçados a admitir que semelhante ilação não pode ser, ela própria, metafórica (poética), mas conceitual (especulativa). Desse modo, a *différance* (para fazermos referência a Derrida) entre os dois campos sempre reaparece. A narrativa utópica ganha lugar, em nossa investigação, enquanto argumento racional – e, não, enquanto gênero literário. Questões de estilo textual só nos ocuparão à medida que nos auxiliarem a compreender o arsenal teórico manejado pelos utopistas.

Há extensa bibliografia contemporânea acerca do utopismo. Porém, a maioria das obras relacionadas à temática desistoriciza o utópico – frequentemente apresentado como capacidade transcendental, apriorística, de romper com o contexto jurídico-político dado. Os mitos sobre os antípodas, o Eldorado, Mu, Lemúria, o país de Cocanha e a Terra Austral são, todos, interpretados como utopias, pois condensam em imagens vívidas difusos anelos de mudança social. Dessa maneira, a *singularidade* do veio literário e filosófico inaugurado por Thomas Morus no século XVI acaba ofuscada. Ao cunhar o termo 'utopia', Morus – em um cenário específico de discussões relativas à Filosofia Política e à Filosofia do Direito – a um só tempo se aproxima e se distancia das crônicas, que o precedem, acerca de "ilhas fantásticas, reinos fabulosos e cidades maravilhosas" (para recuperarmos título de artigo escrito por Jean-Pierre Sánchez). Ao comporem suas próprias utopias, autores como Rabelais, Stiblin e Campanella encontram-se sob o influxo direto de Morus – e não apenas sob inspiração de sonhos vagos e confusos quanto a um mundo melhor. Definir como "utópico" todo e qualquer espaço poético – cindir, no que tange à utopia, o contexto da descoberta e o contexto da justificação, ao argumento de que Morus teria apenas formulado uma palavra

[102] Sobre o tema, recomendamos a leitura do dossiê Utopia como gênero literário, publicado, em 2005, no número 2 da revista Morus – Utopia e Renascimento, editada em Campinas.
[103] Sobre o tema, *v.* SOUZA, José Tadeu Batista de. Filosofia e literatura entre abraços e socos: uma questão moral. *Ágora filosófica*, Recife, ano 9, nº. 2, julho-dezembro de 2009, p. 7 a 38.

nova para designar uma realidade atemporal –[104] implica rejeitar os efeitos perlocucionários (estratégicos) pretendidos pelos utopistas com seus escritos. É preciso traçar, no mapa das terras e lugares lendários (gênero próximo), a zona ocupada pela utopia (diferença específica). Acreditamos que seja de natureza jusfilosófica o componente que particulariza a utopia, no rol dos mundos imaginários – razão pela qual, como se verá adiante, será a partir de grelha analítica forjada na Filosofia do Direito que buscaremos nos acercar da literatura utópica quinhentista.

"Utopia, exercício de imaginação institucional": a fórmula sintetiza, a contento, o escopo de nossa tese. A noção de "experimentalismo institucional" surge, no pensamento contemporâneo, com o movimento dos *Critical Legal Studies*. Segundo Antônio Carlos Wolkmer, teorias críticas do Direito[105] começam a despontar, na Europa e nas Américas, a partir da década de 1960, em face da incapacidade das doutrinas normativistas para responder a questões – notadamente de cariz moral e ideológico – imprescindíveis ao universo jurídico de então.[106] Experimentos como o das comunidades *hippies* (utopias realizadas) interpelavam, a partir de um Direito imaginário, o Direito imposto: antes de ser vivido, o ordenamento jurídico foi *concebido*, e, naquele momento, era imperioso que se problematizasse o

[104] Acerca da distinção entre "contexto da descoberta" e "contexto da justificação", recomendamos a leitura de MIGUEL, Leonardo Rogério; VIDEIRA, Antonio Augusto Passos. A distinção entre os "contextos" da descoberta e da justificação à luz da integração entre a unidade da ciência e a integralidade do cientista: o exemplo de William Whewell. *Revista Brasileira de História da Ciência*, Rio de Janeiro, v. 4, nº. 1, p. 33 a 48, janeiro-junho de 2011. A "distinção conceitual", cara à Filosofia da Ciência, subentende – premissa que rejeitamos – a possibilidade de saberes universalmente válidos, desconectados de qualquer conjuntura histórico-cultural. Partimos, pelo contrário, da hipótese de que todo conhecimento é historicamente condicionado – limitado pelas pré-compreensões da sociedade que o gesta. Assim, propomos que, entre "contexto da descoberta" e "contexto da justificação", há uma conexão inelidível.

[105] Nesses termos Wolkmer define as teorias críticas do Direito: "Desse modo, pode-se *conceituar* teoria crítica como o instrumental pedagógico operante (teórico-prático) que permite a sujeitos inertes e mitificados uma tomada histórica de consciência, desencadeando processos que conduzem à formação de agentes sociais possuidores de uma concepção de mundo racionalizada, antidogmática, participativa e transformadora. Trata-se de proposta que não parte de abstrações, de um *a priori* dado, da elaboração mental pura e simples, mas da experiência histórico-concreta, da prática cotidiana insurgente, dos conflitos e das interações sociais e das necessidades humanas essenciais". WOLKMER, Antonio Carlos. *Introdução ao pensamento jurídico crítico*. São Paulo: Saraiva, 2002, p. 5.

[106] Como descreve Wolkmer: "Os primórdios do movimento de crítica no Direito foram gestados no final dos anos 60, através da influência sobre juristas europeus de ideias provindas do economicismo jurídico soviético (Sucka, Pashukanis), da releitura gramsciana da teoria marxista feita pelo grupo de Althusser, da teoria crítica frankfurtiana e das teses arqueológicas de Foucault sobre o poder. O movimento afetado por teses de inspiração neomarxista e de contracultura começava a questionar o sólido pensamento juspositivista reinante no meio acadêmico e nas instâncias institucionais. Projetavam-se assim, para o campo do Direito, investigações que desmistificavam a legalidade dogmática tradicional e introduziam análises sociopolíticas do fenômeno jurídico, aproximando mais diretamente o Direito do Estado, do poder, das ideologias, das práticas sociais e da crítica interdisciplinar". WOLKMER. *Introdução ao pensamento jurídico crítico..., cit.*, p. 16.

arcabouço teórico da doutrina tradicional.[107] Wolkmer refere-se a uma onda transcontinental de crítica jurídica, "pluralidade heterogênea de movimentos insurgentes", que, apesar das diferenças procedimentais, enfrenta problemas gnosiológicos e político-ideológicos comuns: no esforço para resgatar o sentido sociopolítico do Direito, todas essas correntes irão se opor ao positivismo jurídico, ao jusnaturalismo e ao realismo sociológico. A Dogmática Jurídica se assenta em "ficções fundadoras de verdades" – para as teorias críticas do Direito, a dessacralização dos mitos normativos revelava-se como etapa necessária à afirmação do primado da política, quer dizer, à explicitação do discurso jurídico enquanto discurso do poder. Wolkmer identifica quatro grandes eixos metodológicos do pensamento jurídico crítico: a) a *Association Critique du Droit*; b) o *Uso Alternativo do Direito*; c) os *Enfoques Epistemológicos do Pluralismo Jurídico*; e d) os *Critical Legal Studies*. Fundado nos Estados Unidos em fins da década de 1970, o movimento dos *Critical Legal Studies* amalgamou fenomenologia, historicismo social, realismo jurídico, marxismo frankfurtiano, estruturalismo francês e análise interdisciplinar. Assumiu, face ao *Common Law*, uma postura desmistificadora: pretendia romper com a clássica racionalidade da cultura jurídica ocidental. Foram diversos os seus adeptos, dentre os quais poderíamos citar Morton Horwitz, Duncan Kennedy, Mark Tushnet, Karl Klare, Robert Gordon, Peter Gabel, Mark Kelman, Richard Abel, Thomas Heller, David Trubek, William Simon e Roberto Mangabeira Unger. Em nossa investigação, nos concentramos na obra de Unger, maior tentativa de consolidar os fundamentos filosóficos do grupo.[108] É Unger que aprofunda a proposta de "experimentalismo institucional" – acentuando a dimensão *imaginária* (isto é, posta, não dada) do Direito. Nosso objetivo é mostrar como os romances utópicos do século XVI constituem, eles próprios, exemplos de "experimentalismo institucional", surgidos séculos antes do advento dos *Critical Legal Studies*. A cidade filosófica é encarada, então, como "antecipação" do pensamento jurídico crítico, que já carrega, em si, diversas críticas que os movimentos dos anos 1960 trarão ao legalismo liberal.

---

[107] *Cf.* ARNAUD, Jean André. Utopia dos anos 70 e Direito de Família Contemporâneo. Tradução de Sílvio Donizete Chagas. *Contradogmáticas*: Revista Internacional de Filosofia e Sociologia do Direito, São Paulo, n. 9, p. 10 a 21, 1991.

[108] Não pretendemos, ao voltarmo-nos para os escritos de Unger, encontrar neles a "palavra final" no diz respeito aos *Critical Legal Studies*. O movimento, tal como se desenvolveu nas décadas de 1970 e 1980, caracterizou-se pela multivocidade. Se optamos pela exegese de textos de Unger, é por ser este o membro dos *Critical Legal Studies* que, a nosso juízo, mais se dedicou a reflexões teóricas relativas à imaginação e ao imaginário. Diversos componentes do grupo divergirão de teses centrais à filosofia do intelectual brasileiro – vendo nela, mesmo, um "ultraliberalismo", que pretende superar o sistema liberal radicalizando seus pressupostos. Outros repudiam o próprio esforço de teorização filosófica, identificando-o ao "totalitarismo epistemológico" da racionalidade moderna que o movimento pretende superar. A propósito, *v.* HUNT, Alan. The theory of Critical Legal Studies. *Oxford Journal of Legal Studies*, Oxford, v. 6, nº. 1, p. 1 a 45.

I.2. Movimentos jurídicos pós-modernos e *Critical Legal Studies*

Duas opções precisam ser, em breves linhas, fundamentadas: a) por que os *Critical Legal Studies*, dentro do pensamento jurídico crítico?; e b) por que Unger, dentro dos *Critical Legal Studies*?. Dedicaremos alguns parágrafos às questões aduzidas, buscando justificar as escolhas metodológicas por nós assumidas neste trabalho.

Tradicionalmente refratárias a ebulições políticas e sociais, as faculdades de Direito norte-americanas acabaram deixando-se contaminar (em grau, evidentemente, inferior ao de outros espaços da universidade) pelas vanguardas das décadas de 1960 e 1970. O método socrático,[109] proposto por Christopher Columbus Langdell no fim do século XIX, dominava, então, o ensino jurídico, de modo quase inconteste. Sustentado por uma perspectiva formalista – que, buscando estimular no alunato o "raciocínio jurídico", punha de lado questões morais e político-ideológicas associadas ao universo normativo –, o método socrático parecia o mais adequado a uma cosmovisão liberal. Partia da crença de que, para todo problema jurídico, haveria uma única solução adequada, técnica, acessível a qualquer sujeito racional. Em seu jogo de perguntas e respostas, estimularia a hierarquia, o paternalismo e a alienação.[110] Na esteira da contracultura e das rebeliões estudantis (estimuladas pelo Movimento dos Direitos Civis e pela reação contra a guerra do Vietnã), discentes e jovens docentes da *Ivy League* se revoltarão contra o modelo pedagógico estabelecido.[111]

Nascem assim os (na definição de Gary Minda) "movimentos jurídicos pós-modernos", marcados pelo ecletismo, pela diversidade, pela fragmentação, pela competição e pela rivalidade. Minda destaca cinco vertentes que, despontando quase em simultâneo, disputam espaço nas academias norte-americanas: a) *Law and Economics*; b) *Critical Legal*

[109] O método socrático esposado pelas Faculdades de Direito estadunidenses pouca relação tem com a maiêutica desenvolvida, na Antiguidade Clássica, por Sócrates. Baseia-se no estudo de caso: analisando, antes das aulas, processos judiciais emblemáticos do *common law*, os alunos submetem-se a sabatinas diárias feitas pelos professores. Devem, dessa maneira, aprender a identificar os elementos essenciais dos precedentes investigados, depurando os princípios fundamentais que regem o sistema jurídico.

[110] Em escrito autobiográfico, Scott Turow (mais conhecido por romances policiais) rememora suas experiências como estudante de Dieito em Harvard, denunciando o caráter opressivo da didática desenvolvida sob inspiração de Langdell. *V.* TUROW, Scott. *O primeiro ano*: como se faz um advogado. Tradução de A. B. Pinheiro de Lemos. São Paulo: Record, 1997. A crítica ao método socrático é, igualmente, ponto de partida para o filme *O homem que eu escolhi* [*The paper chase*, 1972, Estados Unidos, Direção de James Bridges]: a película encontra, em Edward "Bull" Warren (um dos mais célebres docentes da história de Harvard), inspiração para compor a figura do professor Kingsfield, que condensa as virtudes e os vícios da técnica de Langdell.

[111] *Cf.* KALMAN, Laura. *Law school and the sixties*: revolt and reverberations. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2005.

Studies; c) *Feminist Legal Theory*; d) *Law and Literature*; e e) *Critical Race Theory*. Apesar das incontáveis diferenças nos âmbitos teórico e prático, tais correntes se assemelham pela adoção de concepções pluralistas, contextuais e não-essencialistas do Direito. A fé, tipicamente moderna, em uma consciência jurídica autotransparente e autolegitimadora, fundamento para a edificação de um ordenamento jurídico pautado na coerência e na integridade, é repudiada pelos cinco grupos, razão pela qual se aproximam do pós-modernismo.[112] Com efeito, os teóricos do Direito modernos creem na existência de "respostas certas" e "interpretações corretas". Aplicando à lei a racionalidade instrumental, esperam conferir ao saber jurídico "objetividade científica". Seus trabalhos são atravessados por grandes dicotomias: sujeito/objeto; Direito/sociedade; substância/processo; núcleo/penumbra etc. Existiria uma ordem trans-social do Direito, composta de regras, princípios e doutrinas independentes dos valores culturais. Por meio da lógica deôntica (em modelos conceptuais como o de Langdell) ou da razão prática (em modelos normativos como o elaborado pelo realismo jurídico de Oliver W. Holmes, que substituía o formalismo por um instrumentalismo pragmático), o jurista conseguiria acessar dita ordem. Nos anos 1970, esse paradigma entra em crise, dando lugar a novos modelos relativos à articulação entre Direito e cultura:

> O problema [na década de 1970] era que a análise jurídica tradicional havia falhado em reconhecer que o Direito contribui para a construção da realidade social. Análises tradicionais de problemas jurídicos adotavam um entendimento "ingênuo" do relacionamento entre Direito e cultura. A maioria dos juristas assumia que a força diretiva das regras jurídicas tinha uma existência independente, como se o Direito pudesse funcionar autonomamente em relação à cultura.[113]

Para Arthur Austin, detrator dos "movimentos jurídicos pós-modernos", a trajetória das faculdades de Direito na década de 1970 foi atravessada pela luta entre o "Império", o

[112] Nas palavras de Minda: "Pós-modernismo é uma prática estética e uma condição que é oposta à 'Grande Teoria', padrões estruturais, ou conhecimentos fundacionais. Críticos jurídicos pós-modernos empregam estratégias locais, de pequena escala, de resolução de problemas, para levantar novas questões sobre a relação entre Direito, política e cultura. Eles oferecem uma nova estética interpretativa para reconceitualizar a prática da interpretação jurídica". Tradução nossa para: "Postmodernism is an aesthetic practice and condition that is opposed to 'Grand Theory', structural patterns, or foundational knowledges. Postmodern legal critics employ local, small-scale problem-solving strategies to raise new questions about the relation of law, politics and culture. They offer a new interpretative aesthetic for reconceptualizing the practice of legal interpretation". MINDA. *Postmodern legal movements..., cit.*, p. 3.

[113] Tradução nossa para: "The problem was that traditional legal analysis had failed to recognize that law contributes to the construction of social reality. Traditional analysis of legal problems adopted a 'naive' understanding of the relationship between law and culture. Most legal scholars assumed that the directive force of legal rules had an independent existence, such that law could function autonomously of culture". MINDA. *Postmodern legal movements..., cit.*, p. 64 e 65.

Establishment, patrocinado, majoritariamente, por homens brancos liberais, e os "*outsiders*", coalizão de *crits* (nome dado aos participantes do movimento dos *Critical Legal Studies*), feministas e *critical race theorists*.[114] *Fem-Crit-Black*: a partir de abordagens distintas, as três correntes se irmanariam no populismo intelectual, na correção política e no repúdio aos preceitos cardeais do ensino jurídico (avaliação analítica, racionalidade, objetividade).[115] A *hybris* desses acadêmicos estaria em encarar as faculdades de Direito, fundamentalmente, como plataformas para a mudança social.

Dentre os ataques pós-modernos ao pensamento jurídico tradicional, os *Critical Legal Studies* talvez tenham sido os mais radicais. O movimento ampliou-se rapidamente na década de 1980, tendo seus pioneiros, seus modelos, sua massa crítica, uma proposta clara de reforma curricular, o suporte da universidade e a assistência financeira de grandes organizações. Para os *crits*, juspositivismo, racionalidade instrumental e liberalismo são indissociáveis. Logo, só posso me comprometer efetivamente no combate a um desses vetores se aceito a necessidade de romper com os demais. Trata-se de uma crítica, não parcial, mas total, dos pressupostos éticos e dianoéticos do mundo moderno. É essa perspectiva que, contra o pensamento único (esforço para naturalizar e legitimar a ordem vigente), levará o movimento a postular a absoluta historicidade de toda e qualquer estruturação social – esse o fator que, a nosso juízo, permite a associação entre os *Critical Legal Studies* e a literatura utópica. A democracia de massas e o livre mercado não são necessidades inelutáveis da razão, mas escolhas contingentes, que podem (e devem) ser revisadas. Os adversários liberais dos *Critical Legal Studies* veem neles um "fenômeno patológico", "síndrome de Peter Pan": movidos por inconfessada aspiração religiosa, os *crits* se recusariam a "amadurecer" – o que, de um ponto de vista liberal, significa abrir mão de esperanças concernentes à justiça social e abraçar o capitalismo especulativo.[116] Não devemos estranhar o fato de que o programa do grupo tenha

[114] AUSTIN, Arthur. *The Empire strikes back*: outsiders and the struggle over legal education. New York; London: New York University Press, 1998.

[115] "Jovens, brilhantes, com egos correspondentes, os *Crits* viam o Direito como a porta de entrada para o poder, que havia sido explorada pelo Império para engajar-se na opressão de classe. A objetividade ostensiva do sistema jurídico protege um sistema de mercado que marginaliza a classe desfavorecida, particularmente minorias e mulheres. Leis, decisões e regulamentos são indeterminados, cheios de escolhas e opções que são negadas aos oprimidos. A solução: derrubar o *Establishment*, romper o monopólio sobre a objetividade, e instituir o comunitarismo". Tradução nossa para: "Young, bright, with egos to match, the Crits saw law as the gateway to power, which had been exploited by the Empire to engage in class oppression. The ostensible objectivity of the legal system protects a market system that marginalizes the underclass, particularly minorities and women. Laws, decisions, and regulations are indeterminate, full of choices and options that are denied the opressed. The solution: topple the Establishment, break up the monopoly on objectivity, and institute communitarianism". AUSTIN. *The Empire strikes back*..., *cit.*, p. 2.

[116] Nesses termos Louis B. Schwartz rejeitará o movimento: "Ao nível do estilo, os autores parecem viciados no jargão, psicologização rasa, uma pregação moralista, e a prática de citar uns aos outros incestuosamente, quando

sido, com frequência, rotulado como *utopismo*.[117] Se a retórica liberal se vale do termo para desqualificar o movimento, nossa investigação tomará tais acusações como ferramenta heurística para compreender a gênese da tradição utópica no Ocidente.

O movimento dos *Critical Legal Studies* – já descrito por Duncan Kennedy, um de seus principais articuladores, como "banda ralé de esquerdistas dos anos 60 e jovens com nostalgia por eventos de 15 anos atrás" – interpreta o jurista, não como zelador, mas como arquiteto do edifício social.[118] Em uma comunidade autenticamente democrática, o saber jurídico deve auxiliar a população no estabelecimento de instituições que de fato espelhem as potencialidades dos cidadãos. Precisa, portanto, comprometer-se com a *inovação*, explorando as *contrapossibilidades utópicas do sistema*. Influenciados pelo realismo jurídico norte-americano e pelo movimento *Law and Society*, os *crits* procuram apresentar-se como terceira via entre formalismo liberal e determinismo marxista-leninista, Cila e Caríbdis. À diferença do marxismo ortodoxo, não pensam o Direito como epifenômeno da luta de classes, despido de densidade própria. Entre "base" e "superestrutura", "modo de produção" e "símbolos da cultura", "domínio factual" e "domínio normativo", há relações complexas e multidirecionais. Desse modo, a crítica do Direito não apenas arranca as flores imaginárias que ocultam as correntes, mas efetivamente produz ações políticas transformadoras. Por darem significado às interações sociais, as visões de mundo podem sustentar práticas de dominação. Quando emancipamo-nos da ilusão acerca da *necessidade* dos arranjos sociais existentes, comprometemos os pilares da ordem posta. A consciência jurídica hegemônica é reificante:

---

não citam paladinos selecionados da ciência política, da sociologia e da psicologia, como Hegel, Marx, Engels, Durkheim, Weber, Piaget, e Marcuse. O tom moral elevado era frequentemente comprometido, contudo, por uma fraqueza em deturpar o Direito, os fatos, ou a história, à medida que fosse necessário para salvar a tese política escolhida". Tradução nossa para: "At the level of style, the authors seemed addicted to jargon, shallow psychologizing, a moralistic preachiness, and the practice of citing each other incestuously when not citing selected paladins of political science, sociology, and psychology such as Hegel, Marx, Engels, Durkheim, Weber, Piaget, and Marcuse. The high moral tone was often compromised, however, by a weakness for misrepresenting law, fact, or history whenever necessary to save the chosen political thesis". SCHWARTZ, Louis B. With gun and camera through darkest CLS-land. *Stanford Law Review*, Palo Alto, v. 36, nº. 1/2, p. 413 a 464, janeiro de 1984, p. 414.

[117] Se os *Critical* scholars estão sublinhando que a fantasia utópica é a única alternativa ao pensamento jurídico convencional, então eles estão criando o argumento pragmático mais forte possível para manter nossas convenções". Tradução nossa para: "If the Critical scholars are making the point that utopian fantasy is the only alternative to conventional legal thought, then they are making the strongest possible pragmatic argument for maintaining our conventions". JOHNSON, Phillip E. Do you sincerely want to be radical? *Stanford Law Review*, Palo Alto, v. 36, nº. 1/2, p. 247 a 291, janeiro de 1984. Do ângulo adotado por Johnson, a rejeição dos *crits* à ordem legal moderna é, a um só tempo, niilista e mística. Na visão do autor, para além dos limites estabelecidos pelo sistema demo-liberal, não há nada. Assim, aqueles que recusam o modelo instituído caminham necessariamente em direção à anomia.

[118] *Cf.* EMERSON, Ken. When legal titans clash. *The New York Times*, 22 de abril de 1990. Disponível em <http://www.nytimes.com/1990/04/22/magazine/when-legal-titans-clash.html?pagewanted=all>, acessado em 31 de julho de 2016.

apresentando-se como ciência dedutiva e autônoma, serve de máscara para a exploração e para a injustiça. Expondo a complexidade e as contradições normativas e administrativas da lei, os *crits* abrem caminho para uma sociedade pós-liberal.[119]

As escolas de Direito, voltadas a disciplinas dogmáticas, impõem-se a missão de adestrar para a atividade jurisdicional (por meio da análise doutrinária), e, não, produzir conhecimento acerca da história, do sentido e do impacto do jurídico na vida social. São, fundamentalmente, técnico-profissionalizantes.[120] Tanto a visão conservadora quanto a visão liberal reduzem o Direito a um saber instrumental. Para os conservadores, os seres humanos são criaturas colaborativas e solitárias por natureza, de sorte que o Direito deve interferir apenas quando os elos orgânicos se rompem. Para os liberais, as relações de cooperação social são, na verdade, meios para a persecução de interesses individuais, cabendo aos operadores do Direito harmonizar as ambições subjetivas, plúrimas, dos membros da comunidade. Num e noutro caso, o papel do jurista reduz-se a minimizar os danos do conflito sobre a "fábrica social", de forma a manter intacta a estrutura de dominação vigente. Longe de representar um conhecimento neutro e objetivo, a Dogmática Jurídica encontra-se, hoje, comprometida com o liberalismo (a bagagem teórica tácita da prática forense). Como observam Frank Munger e Carroll Seron:

> As pressões dentro das escolas de Direito profissionais para que se engajem na perpetuação da pesquisa jurídica convencional são grandes. De fato, prestígio e a posição são obtidos com base em quão bem se faz esse tipo de pesquisa. Não apenas existe enorme pressão para ser convencional, deve-se também reconhecer que a análise doutrinária é, intrinsecamente, um método de pesquisa que legitima o legalismo liberal.[121]

A Dogmática Jurídica encara como dado indiscutível a "autoridade normativa do Direito". Não se questiona, pois, acerca dos pressupostos ideológicos que estruturam o

---

[119] KENNEDY, Duncan. The *globalisation of Critical Discourses on Law*: thoughts on David Trubek's Contribution. Em BÚRCA, Gráinne de et al (Org.). Critical Legal Perspectives on global governance: liber amicorum David M. Trubek. Oxford e Portland: Hart Publishing, 2014.

[120] *V.* TRUBEK, David M. A strategy for legal studies: getting Bok to work. *Journal of Legal Education*, Ithaca, v. 33, nº. 4, p. 586 a 593, dezembro de 1983.

[121] Tradução nossa para: "The pressures within Professional law schools engage in the perpetuation of conventional legal research are great. In fact, prestige and tenure are earned on the basis of how well one does this type of research. Not only is there enormous pressure to be conventional, it must also be recognized that doctrinal analysis is intrinsically a method of research that legitimates liberal legalism". MUNGER, Frank; SERON, Carroll. Critical Legal Studies versus Critical Legal Theory: a comment on method. *Law & Policy*, Cambridge, v. 6, nº. 3, p. 257 a 297, julho de 1984, p. 262.

legalismo liberal, entendidos como inevitáveis. Tomando como ponto de partida um "mapeamento da doutrina jurídica",[122] comprometido em expor o uso corrente do Direito em relações opressivas e alienantes, os *crits* pretendem borrar a distinção entre prática profissional e prática transformadora. A falsa imparcialidade da Dogmática Jurídica procura convencer-nos de que a distinção entre política e Direito equivaleria à distância entre *definir* e *operar* um sistema. Políticos *criam* o corpo de normas; juristas *apenas* o aplicam. Os *Critical Legal Studies* buscam demonstrar que as fronteiras entre *definir* e *operar* são flexíveis, sendo o jurista, não apenas um servidor, mas um membro da comunidade que produz o ordenamento.[123] Com efeito, a perspectiva dos *crits* é a da participação: militam para que vejamos no Direito o fruto da criação coletiva, e para que, dessa forma, lutemos pela constituição de comunidades de interesses não-hierárquicas. O *crits* redefinem o conceito de Direito, distanciando-se da tradição doutrinária.[124]

O contraste entre a Dogmática Jurídica e os *Critical Legal Studies* é (como inúmeros estudiosos já apontaram) similar àquele que separa teólogos e sociólogos da religião. Os *crits* propõem um método de estudo não-doutrinário, que analisa a lei "a partir de fora".[125] Consideram castrante a crença de que a tarefa do jurista deve ser evidenciar a racionalidade do ordenamento – resultado de compromissos contingentes (decorrentes de paixões, não da lógica) assumidos por legisladores. Para alguns adversários, seriam padres sem religião, vivendo uma "crise de fé", professores ateus em escolas dominicais. É essa a questão, vale

[122] MUNGER; SERON. Critical Legal Studies versus Critical Legal Theory…, *cit.*, p. 258.
[123] "Se as vitórias do movimento pelos direitos civis são atribuíveis à prática intrasistêmica, então podemos considerar as tropas, as transgressões de grupo, as demonstrações de massa intencionalmente provocativas, as violações das injunções judiciais e o desafio público à autoridade magistral como partes do sistema". Tradução nossa para: "If the victories of the civil righs movement are to be attributed to intrasystemic practice, then calling out the troops, group trespass, intentionally provocative mass demonstrations, violations of judicial injunctions, and public defiance of magistral authority are integral parts of the system". SIMON, William H. Visions of practice in legal thought. *Stanford Law Review*, Palo Alto, v. 36, nº. 1/2, p. 469 a 507, janeiro de 1984, p. 499.
[124] "Na tradição doutrinária, a 'ciência' do Direito era definida como o estudo de regras e princípios, majoritariamente através da análise de casos. Como John Henry Schlegel pontuou, esta definição da província do estudo jurídico deu ao professor de Direito um claro e exclusivo domínio, dentro da universidade, para o seu trabalho: nenhum outro campo pode reivindicar competência para estudar 'Direito puro'. [...] É apenas natural que, quando os rebeldes não-doutrinários tentaram escapar dessa abordagem, tenham buscado uma nova definição de seu domínio de estudo e desenvolvido um conjunto de métodos alternativo. Uma aliança com as ciências sociais ofereceu uma solução para esse problema". Tradução nossa para: "In the doctrinal tradition, the 'science' of law was defined as the study of rules and principles, largely through analysis of cases. As John Henry Schlegel has pointed out, this definition of the province of legal study gave the law professor a clear and exclusive domain within the university for his work: No other field could claim competence to study 'pure law'. [...] It is only natural that when the nondoctrinal rebels sought to escape from this approach, they had to seek a new definition of their domain of study and develop an alternative set of methods. An alliance with the social sciences offered one solution to this problem". TRUBEK, David M. Where the action is: Critical Legal Studies and Empiricism. *Stanford Law Review*, Palo Alto, v. 36, nº. 1/2, p. 575 a 622, janeiro de 1984, p. 584.
[125] *Cf.* TRUBEK,. Where the action is..., *cit.*, p. 587.

ressaltar, que polarizou o debate fomentado pela publicação do polêmico artigo "*Of Law and the river*", de Paul D. Carrington:[126] é possível lecionar Direito sem acreditar na ordem legal?; os alunos precisam ser encorajados a nutrir respeito pelo sistema judicial? Para Carrington, o objetivo dos *Critical Legal Studies* não é negar a existência do Direito, mas mostrar que o ordenamento jurídico, longe de ser um fenômeno natural, configura-se em uma construção social, a serviço dos mais variados propósitos, e que pode ser imaginada em formas novas e não-familiares.[127] Em resenha à obra *A guide to Critical Legal Studies*, de Mark Kelman, Eugene Genovese responsabilizará os *crits* por disseminarem a descrença, fomentando uma total politização da vida social, um esforço para interpretar todas as instituições intermediárias entre o indivíduo e o Estado como esferas marcadas por relações de poder.[128] Os adeptos dos *Critical Legal Studies* diriam que não foram eles que politizaram a vida social – ela é, em si mesma, essencialmente *política*.[129]

Muitos, favoráveis ou contrários ao movimento, dirão que os *crits*, embora hábeis na elaboração de censuras, são vacilantes na propositura de alternativas. Para Owen M. Fiss, por exemplo, o movimento dos *Critical Legal Studies* não seria mais que um "radicalismo para *yuppies*", que, rejeitando a noção de Direito como ideal comum, gramática da moralidade pública, se entregaria ao niilismo e ao negativismo. Fiss enxerga com maus olhos a tese, adotada pelos *crits*, de que o Direito não seria capaz de fornecer "respostas corretas" (em seu entender, a função primordial do saber jurídico é nortear a atividade dos juízes).[130] Genovese, por sua vez, argumenta que os conceitos de "democracia participativa" e de "equidade", reiteradamente invocados pelos *crits* em contraposição à ordem liberal, permanecem capciosamente vagos.[131] A imaginação utópica do movimento não seria capaz de densificar-se em projetos exequíveis, e se perderia na desconstrução autofágica da razão. É essa, igualmente, a percepção de Stuart Russell, segundo o qual os *Critical Legal Studies* seriam

---

[126] Peter W. Martin compilou vasta correspondência referente ao artigo, escrita por figuras como Robert W. Gordon, Paul Brest e Phillip Johnson. *V.* MARTIN, Peter W. "Of law and the river", and of nihilism and academic freedom. *Journal of Legal Education, Ithaca*, v. 35, nº. 1, p. 1 a 26, 1985.
[127] MARTIN. "Of lae and the river", and of nihilism and academic freedon…, *cit.*, p. 24.
[128] GENOVESE, Eugene D. Critical Legal Studies as radical politics and world view. *Yale Journal of Law and Humanities*, New Haven, v. 3, nº. 1, p. 130 a 156, 1991, p. 147.
[129] *Cf.* TUSHNET, Mark. A Critical Legal Studies Perspective. Cleveland State *Law Review*, Cleveland, v. 38, nº. 1, p. 137 a 151, 1990.
[130] FISS, Owen M. The death of the law? *Cornell Law Review*, Ithaca, v. 72, nº. 1, p. 1 a 16, 1986.
[131] *V.* GENOVESE. Critical Legal Studies as radical politics and world view..., *cit.* O autor não se dá conta de que também o pensamento jurídico tradicional é, por vezes, vago e utópico, e não concreto. Mesmo uma teoria que se propõe pragmática, como a Análise Econômica do Direito, parte de conjecturas: afinal, *assume*, mas não *prova*, que os indivíduos buscam *sempre* maximizar seus próprios interesses.

menos uma escola jusfilosófica que um procedimento metodológico para criticar e analisar a Filosofia do Direito ocidental:

> A abordagem do CLS [*Critical Legal Studies*], assim, expõe a ilegitimidade de nosso sistema jurídico e permite-nos considerar uma Filosofia do Direito diferente. A crítica é, entretanto, muito mais plenamente desenvolvida que a formulação de uma alternativa teórica coerente ao liberalismo jurídico.[132]

A observação não é de todo infundada: parcela substancial dos intelectuais vinculados ao movimento atém-se à prática do *trashing*, forma de análise que, inspirada no desconstrucionismo derridiano, busca expor as técnicas de mistificação subjacentes ao formalismo jurídico. É uma tática para desestabilizar racionalizações, mostrando que o ensino jurídico não constitui uma atividade científica, tratando-se, antes, de uma forma de advocacia: "tomar muito *seriamente* em seus próprios termos argumentos específicos; descobrir que eles são na verdade *ridículos* ([tragi]-cômicos); e então procurar por alguma (como observador externo) *ordem* (*não* o germe da verdade) no internamente contraditório, incoerente caos que expusemos".[133] A postura de Anthony Chase pode servir-nos como exemplo. No entender do autor, a linguagem jurídica – tal como a linguagem ordinária – é eivada de ambiguidade. O estudioso comprometido com uma orientação antiformalista precisa pôr a nu a indeterminação, a contradição e a marginalidade do discurso legal, revelando como a aparente tecnicidade da atividade jurisdicional camufla interesses de classe:

> O Direito é um sistema de textura aberta e infinitamente "manipulável" (ao menos ao nível da linguagem e do entendimento do sentido das palavras) por meio do qual virtualmente qualquer resultado judicial pode ser "logicamente justificado" a partir de qualquer conjunto de fatos dado.[134]

---

[132] Tradução nossa para: "The CLS approach thus exposes the illegitimacy of our legal system and allows us to consider a different legal philosophy. The critique is, however, much more fully developed than the formulation of a coherent alternative theory to liberal legalism". RUSSELL, J. Stuart. The Critical Legal Studies challenge to contemporary mainstream legal philosophy. *Ottawa Law Review*, Ottawa, v. 18, nº. 1, p. 1 a 24, 1986, p. 22.

[133] Tradução nossa para: "Take specific arguments very *seriously* in their own terms; discover they are actually *foolish* ([tragi]-*comic*); and then look for some (external observer's) *order* (*not* the germ of truth) in the internally contradictory, incoherent chaos we've exposed". KELMAN, Mark G. Trashing. *Stanford Law Review, Palo Alto*, v. 36, nº. 1/2, p. 293 a 348, janeiro de 1984, p. 293.

[134] CHASE, Anthony. What should a law teacher believe? *Nova Law Review*, Davie, v. 10, nº. 2, 403 a 424, 1986, p. 412.

O *trashing* não pretende ser positivo ou edificante – lança, sobre a ordem legal do liberalismo, o olhar que um etnógrafo estruturalista destinaria aos mitos e aos ritos de um povo silvícola. Opondo-se à exegese comumente feita pela Dogmática Jurídica (de matriz reconstrutiva e justificadora), o *trashing* apresenta-se como procedimento puramente descritivo, catálogo de micro-práticas. Já na primeira conferência dos *Critical Legal Studies*, ocorrida em 1977, essa perspectiva "cínica" do Direito era encarada, por alguns *crits*, com suspeita.

Esboçando uma tipologia dos *Critical Legal Studies*, Kelman diferencia entre abordagens utópicas e analíticas.[135] As pesquisas analíticas (dentre as quais avulta o *trashing*) constituem, para Kelman, a maior parte da produção teórica dos *crits*. *Trashers* – o autor dirá – são céticos no que diz respeito a grandes teorias, que enxergam como tentativas de naturalização (universalização) de constructos contingentes. Porém, há pelo menos dois exemplos notórios, no movimento, de especificação utópica: Peter Gabel e Unger, filósofos que Kelman define como *anti-trashers*.[136] Embora se conceba a si mesmo como *trasher*, Kelman salienta a necessidade de os *Critical Legal Studies* construírem utopias, sob pena de serem tragados pela inércia ou pela complacência. A desconstrução do liberalismo não pode ser enxergada como fim em si: deve ter por meta a preparação de um sistema alternativo. O *trashing* opera em função do pensamento utópico. Aqui, Unger ocupa lugar de destaque, por sua capacidade de transformar a negatividade da crítica na positividade da visão – uma teoria construtiva, um programa político que condensa as expectativas difusas dos *crits*. É por esse motivo que, sem descurar da leitura de outros membros do movimento, tomaremos Unger como referência.

Acreditamos que a literatura utópica (que, desde Morus, se esmera por detalhar o cotidiano de mundos paralelos) poderia servir como fonte de inspiração, para que os *crits* desenvolvam uma "alternativa teórica coerente ao liberalismo jurídico". Toda formação social encerra em si o germe de sua própria destruição: desde seu nascimento, a Modernidade capitalista patrocina mobilizações anti-modernas e anti-capitalistas. Embora tenham surgido

[135] KELMAN. Trashing..., *cit.*, p. 330.
[136] Genovese defende a existência de uma contradição irreconciliável entre Unger e os demais *crits*. O jusfilósofo brasileiro seria o único a reconhecer a necessidade de uma *nova metafísica* a sustentar seu programa de desmantelamento do ideário liberal. Haveria uma clivagem entre os *Critical Legal Studies* enquanto política radical e os *Critical Legal Studies* enquanto visão de mundo. Nas palavras do autor: "Uma longa sombra cai entre as estimulantes explorações de Unger sobre a questão da propriedade e o poder estatal e o suporte politicamente incoerente do CLS como movimento". GENOVESE. Critical Legal Studies as radical politics and world view..., *cit.*, p. 155.

apenas na década de 1970, os *Critical Legal Studies* filiam-se a uma longa tradição de pensamento heterodoxo. É fundamental que os *crits* se *reconheçam* nessa tradição, recorrendo a ela no combate ao juspositivismo. Precisamos ser, a um só tempo, *iconoclastas* (para desconstruir o sistema) e *projetistas* (para reconstruí-lo) – na tentativa de erigir uma autêntica ponte para o futuro, a utopia (negligenciada pela esquerda contemporânea) pode ser uma arma decisiva.

I.3. Contra-filosofia da história da filosofia: uso crítico da tradição jusfilosófica

Existem riscos na empresa de conjugar literatura utópica e pensamento jurídico crítico. Como apontamos nas páginas precedentes, o pensamento jurídico crítico, via de regra, encara com desconfiança a tradição filosófica. A Metafísica do Sujeito, com seu ímpeto racionalizante, teria legitimado o sistema liberal. A analogia do relojoeiro – segundo a qual Deus, o Grande Arquiteto, teria concebido a Máquina do Mundo como um engenho automotriz, cujo funcionamento seria condicionado por seu desenho original – serviria como estratégia moderna para minimizar a importância da ação individual e social sobre as transformações da comunidade política. A Dogmática Jurídica, interpretando o Direito como corpo de princípios e políticas impessoais (e, não, como um errante e contingente amálgama de compromissos, imposições e acidentes), se valeria do intelecto discursivo para escamotear os reais jogos de interesses do mundo capitalista. Muitos *crits* veriam nos textos utópicos do século XVI um esforço proto-liberal, sistematizante e totalizante, para oferecer justificação teórica à emergente sociedade burguesa. A utopia seria expressão acabada do *fetichismo institucional* – representação da cidade, não como produto de acordos *ad hoc*, mas como Razão materializada.

Associar utopia e *Critical Legal Studies* – noutras palavras: encontrar, em pensadores como Morus e Campanella, paradigmas de experimentalismo institucional – implica trabalhar *com Unger, contra Unger*. É provável que o autor interpretasse os romances utópicos modernos como celebrações de "falsas necessidades", tentativas de cristalizar (mostrando como é perfeita, racional, equilibrada) uma proposta efêmera de organização política. Nossa intenção é mostrar que, pelo contrário, a tradição humanista pós-medieval (a partir da qual o utopismo se desenvolve) carrega severas críticas à naturalização da política e do Direito.

Figuras centrais à autocompreensão de nossa cultura jurídica (e do liberalismo) poderiam ser *reabilitadas* no seio do pensamento jurídico crítico – que por princípio as rejeita. Os "clássicos da Filosofia do Direito" retornam, desse modo, não como adversários, mas como colaboradores de um empreendimento de inovação institucional.

Dois níveis de leitura deste trabalho então se descortinam: a) propomos um novo retrato da gênese e da estrutura da utopia, revisitando o debate jusfilosófico do século XVI; b) propomos uma revitalização do conceito de "imaginação institucional", articulando-o à tradição utópica – e ao cânone jusfilosófico ocidental. Os dois níveis, evidentemente, se interpenetram. Muito se tem dito, hoje, a respeito de uma "contra-história da filosofia".[137] O projeto, no entanto, não pode limitar-se a uma reabilitação de "saberes insurretos" (para valermo-nos da terminologia de Foucault), de pensadores e correntes negligenciados pela historiografia tradicional. Mais que oferecer um contra-cânone (composto por escritores belos e malditos), é preciso revisitar "operadores epistêmicos" – como os de "autor", "obra", "clássico" – amplamente empregados, de maneira *acrítica*, pela história da filosofia, caminhando em direção a uma *contra-filosofia da história da filosofia*.[138] O pensamento jurídico crítico, repudiando os grandes sistemas doutrinários (de Platão a Hegel), buscava um *uso alternativo do Direito* – "utilização, via interpretação diferenciada, 'das contradições, ambiguidades e lacunas do Direito legislado numa ótica democratizante'".[139] Sugeriremos, neste trabalho, uma tática de *uso alternativo da tradição jusfilosófica* – em nosso entender, mais fiel a seu espírito que as caricaturas "pós-modernas" destinadas a detratá-la.

A História da Filosofia (e, em especial, a História da Filosofia do Direito, bem como a História do Pensamento Jurídico) continua sendo, ainda hoje, majoritariamente uma narrativa sobre "conceitos": questões relacionadas ao estilo empregado por filósofos no curso do tempo ("por que diálogos?", "por que tratados?", "por que ensaios?", por que aforismos?"), às instituições incumbidas de veicular o conhecimento filosófico (academias, universidades, escolas confessionais), ou ao papel político-social do filósofo são candidamente ignoradas. O mundo das ideias, autonomizado, não se deixaria macular pelos dilemas morais e ideológicos

[137] Por todos, *v.* ONFRAY, Michel. *Contra-história da filosofia*. Tradução de Mônica Stahel *et. al.* São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008, 4 vol.
[138] A teoria literária, há décadas, questiona tais categorias. A polêmica em torno da "morte do autor" é, nesse sentido, elucidativa. Sobre o tema, *v.* FIGUEIREDO, Eurídice. Roland Barthes: da morte do autor ao seu retorno. *Revista Criação e Crítica*, São Paulo, nº. 12, p. 182 a 194, junho de 2014. Chama a atenção, porém, o fato de que tais discussões pouca repercussão têm, ainda nos dias que correm, sobre a história da filosofia (e sobre a história da filosofia do Direito).
[139] WOLKMER. *Introdução ao pensamento jurídico crítico..., cit.*, p. 143.

que perpassam a vida cultural. Em eterna autocontemplação, o pensador se encontraria insulado em seu gabinete, distante das tensões políticas de seu próprio tempo. Leria os clássicos, mas não leria o jornal da manhã. É capital que a História da Filosofia, a História das Ideias e a História dos Sistemas de Pensamento se reconheçam como parte da História da Cultura.

Na História da Filosofia do Direito e do Pensamento Jurídico, a visão dominante é o "funcionalismo evolucionário". O Direito seria autônomo, apartado da política, da sociedade e da economia. Suas transformações, no curso do tempo, são interpretadas a partir de uma teleologia determinista, que as retrata como *processo* de evolução unificado. Haveria uma sucessão, logicamente concatenada, de estágios de desenvolvimento civilizacional - estágios aos quais o Direito, árbitro neutro dos conflitos sociais, se adaptaria. A historiografia tradicional reifica modelos explanatórios, encarados como leis inexoráveis de desenvolvimento. Serve como "ideologia apologética", que busca *justificar* o presente, mostrando como ele é claro e ordenado, ponto de cumeada de uma evolução progressiva. Ora, como Robert W. Gordon ensina, uma História Crítica do Direito deve mostrar como diversos elementos que tomamos por "necessidades" são, na verdade, produtos culturais de formas de pensamento contingentes. Nas palavras do autor:

> O argumento básico dos Críticos [...] é que, encarando o mundo como nós o conhecemos como amplamente determinado por forças sociais impessoais, "funcionalistas evolucionários" obscurecem as vias por meio das quais esses processos aparentemente inevitáveis são, na verdade, fabricados pelas pessoas que afirmam (e nisso creem, elas mesmas) estar apenas adaptando passivamente tais processos.[140]

O pensamento jurídico crítico precisa explicitar trajetórias contrafactuais, vias não percorridas, as múltiplas possibilidades e encruzilhadas da história. Nessa tarefa, as lacunas, as antinomias e as indeterminações da norma não são mais vistas como anomalias e exceções, a serem superadas, no futuro, pelo *progresso* do saber jurídico; representam, antes, características essenciais do Direito, sobre as quais o estudioso precisa ponderar. Aqui, a

[140] Tradução nossa para: "The Critics' basic argument [...] is that by taking the world as we know it as largely determined by impersonal social forces, evolutionary-functionalists obscure the ways in wich these seemingly inevitable processes are actually manufactured by people Who claim (and believe themselves) to be only passively adapting to such processes". GORDON, Robert W. *Critical Legal Stories*. Stanford Law Review, Palo Alto, v. 36, nº. 1, p. 57 a 125, janeiro de 1984, p. 70.

reflexão sobre as utopias pode exercer função relevante. A cidade filosófica é a trilha preterida, a alternativa que não se efetivou, mas que permanece pairando, fantasmática, sobre a história, como promessa de um mundo melhor. À luz das sociedades utópicas, a sociedade factual aparece em sua contingência, sobreposição de escolhas históricas que precisam, cotidianamente, ser revisitadas. Os "clássicos da Filosofia do Direito" podem, dessa maneira, ser reapropriados em um programa crítico – o potencial subversivo encapsulado em suas obras pode ser liberado, para que reavaliemos o tempo presente.

Na tentativa de reinserir a História da Filosofia no seio de uma "História Total" (para remetermos à expressão cunhada pela Escola dos Annales), nos aproximamos do projeto de macrofilosofia desenvolvido pelo pensador catalão Gonçal Mayos Solsona.[141] O neologismo cunhado por Mayos remete a um tipo de análise global, interdisciplinar e de longa duração, que, fiel à maneira clássica de filosofar, distancia-se dos esforços contemporâneos para reduzir o pensamento filosófico à filologia, quer dizer, à exegese, desconectada de preocupações contemporâneas, de obras consagradas. Uma contrafilosofia da história da filosofia será, fatalmente, uma macrofilosofia da história da filosofia, que questiona os limites disciplinares que o saber filosófico impôs a si mesmo, mergulhando em falso tecnicismo. Mais que uma investigação sobre a forma como se desenvolve a estrutura argumentativa de determinados textos utópicos, buscaremos, macrofilosoficamente, reinscrever a tradição utópica no itinerário da civilização ocidental, investigando o modo como ela impactou (e foi impactada pela) cena política. A relação das cidades filosóficas com outros símbolos da cultura – isto é, com outras dimensões do *imaginário*, da imaginação coletiva – terá lugar de destaque. Uma breve reflexão acerca da descoberta do imaginário pelas Humanidades pode servir como prelúdio à nossa apresentação do trabalho de Unger, que fez dos conceitos de "imaginação institucional" e "fetichismo institucional" as pedras angulares de sua doutrina.

No curso dos séculos XIX e XX, as Humanidades descobriram o imaginário, como campo autônomo em relação ao *noético* e ao *biótico*. O homem é irredutível às instâncias do *logos* apodítico (a despeito do que pretendem as teorias racionalistas) e do gene egoísta (apesar do que postulam as teses biologicistas). Nem Deus, nem besta: ainda são frequentes, contudo, as tentativas de traduzir o mundo da cultura, seja em termos de cálculos de custo-

[141] A propósito, *v.* MAYOS SOLSONA, Gonçal. *Macrofilosofia della globalizzazione e del pensiero unico*. Tradução de Cristiano Procentese e Ruben Omar Mantella. Barcelona: Ed. Lingkua, 2016.

benefício,[142] seja em termos de condicionamentos naturais.[143] Os mitos e os ritos que servem como sustentáculos das civilizações não podem ser *explicados* pelo papel que desempenham na "maximização dos interesses" ou na "luta pela sobrevivência". Como ensina a historiadora Evelyne Patlagean: "O domínio do imaginário é constituído pelo conjunto das representações que exorbitam do limite colocado pelas constatações da experiência e pelos encadeamentos dedutivos que estas autorizam".[144] O esquema sujeito-objeto não oferece descrição satisfatória da relação entre o homem e seu meio: incapazes de acessar, sem mediações, o "real", *construímos* o imaginário, que dá, à pluralidade caótica das impressões sensoriais, a unidade de um *sentido*. Assim Veldman Jeroen e Willmott Hugh, em artigo relacionado às mitologias jurídicas, econômicas e políticas desenvolvidas em torno das modernas corporações, delimitam o conceito de 'imaginário': (i) nós não temos acesso direto ao fenômeno [...]; (ii) imaginários são desenvolvidos para construir, interpretar e escrutinizar o fenômeno social; (iii) imaginários exercem efeitos performativos à medida que eles são (embora parcial e seletivamente) promulgados e institucionalizados".[145]

A Ciência do Direito, em especial (constantemente assolada por surtos jusnaturalistas e juspositivistas), muito se beneficia com o reconhecimento da independência do imaginário jurídico – embora, a bem da verdade, em suas sendas, as hipóteses racionalistas e biologicistas continuem sendo majoritárias.[146] Perspectivas estruturalistas ou funcionalistas (como as do

---

[142] As teorias da escolha racional ainda são preponderantes em campos como a Economia e a Ciência Política. No âmbito das ciências jurídicas, a Análise Econômica do Direito mostra-se cada vez mais popular. *V.* FONSECA, João Bosco Leopoldino da. *Direito Econômico*. Rio de Janeiro: Forense, 2001.

[143] Pensar o *homo sapiens* como um ente entre outros, a partir de uma chave determinista, implica descrever, por meio de uma linguagem puramente extencional (de causa e efeito), relações de imputação (conceituais-intencionais, o domínio da consciência e da vida interior). Dentre as inúmeras obras que se lançam a semelhante empreitada, podemos citar o clássico MORRIS, Desmond. *O macaco nu*. Tradução de Hermano Neves. Rio de Janeiro: Record, 2006.

[144] PATLAGEAN, Evelyne. A história do imaginário. LE GOFF, Jacques (Org.). *A história nova*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1990, p. 291.

[145] Tradução nossa para: "(i) we have no direct access to the phenomena [...]; (ii) imaginaries are developed to construct, interpret, and scrutinize social phenomena; (iii) imaginaries exert performative effects insofar as they are (albeit partialy and selectively) enacted and institutionalized". JEROEN, Veldman; HUGH, Willmott. What is the corporation and why does it matter? *M@n@gement*, v. 16, p. 605 a 620, 2013. Disponível em <https://www.cairn.info/revue-management-2013-5-page-605.htm#anchor_citation>, acessado em 2 de julho de 2016.

[146] Sobre o imaginário jurídico, indispensável a leitura de OST, François. *Contar a lei*: as fontes do imaginário jurídico. Tradução de Paulo Neves. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2004. Em uma análise de antropologia política voltada aos arquétipos que guiam o sistema jurídico marroquino, Béatrice Hibou e Mohamed Tozy propõem uma definição do Direito compatível com os estudos acerca do imaginário: Nossa aproximação nos leva a considerar a lei como o ponto de equilíbrio entre questões antagônicas, dito de outra forma, como uma norma que reflete o culminar de um processo de negociações. Essa norma não pode ser, com efeito, considerada como a expressão de uma verdade eterna ou de uma moral a-histórica como a dos Dez Mandamentos. Ela reflete, ao contrário, um equilíbrio histórico e circunstancial. Tradução nossa para: "Notre approche [...] nous conduit à considérer la loi comme le point d'équilibre entre des enjeux antagoniques, autrement dit comme une norme reflétant

normativismo kelseniano) não são capazes de explicar as incontáveis *diferenças* entre os ordenamentos jurídicos de nações variadas – "Divertida justiça que um rio limita! Verdade aquém dos Pirineus, erro além".[147] A observação de Pascal só se torna compreensível no momento em que atentamos para o fato de que não é a lógica formal, mas ideias, paradigmas e representações, que fomentam a produção e a recepção do Direito.[148] O Direito é fenômeno histórico-cultural, que se desenvolve em conexão com o conjunto das simbologias que as civilizações acolhem. Não é possível vê-lo como instituto apartado dos mitos e dos ritos que cada povo adota. O universo jurídico tem sua mitologia e sua ritualística, que muito deve à imaginação coletiva. Mais que um conjunto de conceitos e de teorias, o jurídico se forma a partir de uma rede de *imagens*, signos, metáforas etc. É no interior dessa rede que a Filosofia do Direito deve ser pensada.

Unger encontra-se – juntamente com o filósofo grego Cornelius Castoriadis – entre os principais responsáveis por fornecer lastro conceitual a tais discussões, elevando as reflexões acerca do imaginário do âmbito empírico-formal ao plano filosófico. Não é arbitrária, pois, a aproximação entre Castoriadis e Unger proposta por Richard Rorty, no conhecido ensaio "*Unger, Castoriadis and the romance of a national future*".[149] Os trabalhos de Unger e de Castoriadis não são apenas *descritivos*, mas também *propositivos*: Rorty os lerá como bandeiras do neorromantismo político. A Escola do Ressentimento (expressão que o filósofo norte-americano toma de empréstimo de seu amigo Harold Bloom, e que designa autores, como Lacan, Foucault e Derrida, pessimistas em relação a projetos revolucionários, transformações radicais da ordem política, e que se limitam a guerrilhas de cátedra) peca pela falta de imaginação – "teoria primeiro, utopias políticas depois". Frustrada diante da falência

---

l'aboutissement d'un processus de négociations. Cette norme ne peut, en effet, être considérée comme l'expression d'une vérité éternelle ou d'une morale a-historique, à l'instar de Dix Commandements. Elle reflète, en revanche, un équilibre historique et circonstanciel". HIBOU, Béatrice; TOZY, Mohamed. L'imaginaire juridique et politique marocain: une prise de liberte avec le droit. *Finance & Bien Commun*, Paris, nº. 28-29, p. 105 a 113, 2007, p. 105. Disponível em <https://www.cairn.info/revue-finance-et-bien-commun-2007-3-page-105.htm>, acessado em 2 de julho de 2016.

[147] PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. Tradução de Olívia Bauduh. São Paulo: Nova Cultural, 2005, p. 110.

[148] Em ensaio de Direito Comparado, Sacha Raoult mostra como o sistema jurídico norte-americano pode ser entendido a partir do que o autor intitula como "eurofobia jurídica", rejeição de uma suposta natureza inquisitorial do pensamento jurídico do Continente. São as representações do "Outro" que os atores do Direito norte-americano desenvolveram – deliberada rejeição à normatividade estrangeira – que explica o caráter anti-acusatório do processo judicial estadunidense. Aqui, imagens caricaturizadas da *Star Chamber* inglesa (no reinado dos Stuart), do *Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición* espanhola e da instrução criminal francesa da era napoleônica serão permanentemente conjuradas. *V.* RAOULT, Sacha. Le modele inquisitoire dans l'imaginaire juridique américain (XIXe – XXe siècles). *Droit et société*, Paris, nº. 83, p. 117 a 136, 2012. Disponível em <https://www.cairn.info/revue-droit-et-societe-2013-1-page-117.htm>, acessado em 2 de julho de 2016.

[149] *Cf.* RORTY, Richard. Unger. Castoriadis, and the romance of a national future. Em *Essays on Heidegger and Others*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

de movimentos emancipatórios como o marxismo, a Nova Esquerda se mostrará acanhada – ansiosa para adaptar-se aos quadros do sistema demoliberal. Para Rorty, o radical antinaturalismo de Unger e de Castoriadis (noutras palavras: a recusa, por parte de ambos os autores, em ver qualquer estrutura jurídico-política como *natural*, e não como resultado do imaginário) faz deles as mais consistentes alternativas, na cena atual, ao niilismo da Escola do Ressentimento.[150] As reflexões de Unger sobre a imaginação institucional permitem que atribuamos novo valor às utopias (e às instituições imaginárias, de maneira geral), reconhecendo a importância da "ficção" e da "fantasia" na elaboração, na alteração e na consolidação de nossas ideias jurídico-políticas.

I.4. A sociedade como artefato: desnaturalização das instituições na filosofia ungeriana

"Direito é política" – este o axioma que fundamenta os *Critical Legal Studies* (e o trabalho de Unger). Iludimo-nos concebendo o Direito como *técnica* – estratégia de resolução de conflitos e estabilização de expectativas. Enganamo-nos, ainda, encarando o Direito como *sapiência* – jurisprudência, a prudência do Direito, a aplicação ciceroniana da *phronesis* aristotélica (razão prática, a virtude que medeia o dianoético e o ético, a lanterna do eremita, dentre os arcanos maiores do tarô) à experiência normativa desenvolvida em Roma. Técnica e sapiência, no Direito, obedecem a fins político-ideológicos previamente estipulados; ignorá-los, na aplicação das normas jurídicas, é mostrar-se conivente com o discurso hegemônico.

[150] Nas palavras de Rorty: "Muitos críticos radicais das instituições americanas (por exemplo, os admiradores do pensamento político de Althusser, Heidegger, ou Foucault – as pessoas para as quais Harold Bloom inventou a alcunha 'Escola do Ressentimento') não seriam encontrados mortos com uma expressão de esperança em seus rostos. Sua reação à inércia e à impotência americana é raiva, desprezo, e o uso do que eles chamam de 'discurso subversivo, de oposição', ao invés de sugestões sobre como nós poderíamos fazer as coisas diferentemente. Enquanto pessoas como Howe e eu adoraríamos pegar algumas boas ideias sobre o que o país deveria fazer [...], a Escola do Ressentimento lava suas mãos para o experimento americano. Depois que essas pessoas se desapontaram, sucessivamente, na Rússia, em Cuba e na China, elas agora tendem a lavar suas mãos para todas as 'estruturas e discursos de poder' (o termo foucaultiano para o que nós usualmente intitulamos 'instituições')." Tradução nossa para: "Most radical critics of American institutions (for example, the admirers of Althusserian, Heideggerian, or Foucauldian social thought – the people for whom Harold Bloom has invented the sobriquet 'The School of Resentment') would not be caught dead with an expression of hopefulness on their faces. Their reaction to American inertia and impotence is rage, contempt, and the use of what they call 'subversive, oppositional discourse', rather than suggestions about how we might do things differently. Whereas people like Howe and myself would love to get some good ideas about what the country might do [...], the School of Resentment washes its hands of the American experiment. Since these people have also been disappointed, successively, in Russian, Cuba, and China, they now tend to wash their hands of all 'structures and discourses of power' (the Foucauldian term for what we used to call 'institutions')". RORTY. Castoriadis, and the romance of a national future..., *cit.*, p. 31 e 32.

Visando a um projeto de democracia radical, Unger buscará explicitar o programa de dominação subjacente à lógica jurídica imperante.

Nascido no Rio de Janeiro, Unger é filho de uma poetisa brasileira e de um advogado alemão naturalizado estadunidense. Cresceu entre Nova York, Rio de Janeiro e Salvador. Professor na Harvard Law School, foi, por duas vezes, ministro-chefe da Secretaria de Assuntos Estratégicos da Presidência da República do Brasil. É, indubitavelmente, o mais proeminente dos nomes associados aos *Critical Legal Studies* – Harvard foi, juntamente com Yale, polo agregador do grupo. Se Dunkan Kennedy é o papa dos *crits*, Unger é seu Cristo salvador. *Conhecimento e política*, que publica em 1975, é a sagrada escritura dos *Critical Legal Studies*, e antecipa os principais pontos que eles virão a abordar. Ainda na década de 1980, como aponta Arnaldo Sampaio de Moraes Godoy, "o movimento perdeu coesão e convergência política".[151] A obra de Unger, no entanto, transcendendo as limitações da corrente que ajudou a fundar, permanece sendo referência para a reflexão jusfilosófica hodierna.[152] Para o filósofo, parcela considerável da produção intelectual vinculada ao Direito (nas sendas da dogmática e da zetética) limita-se a oferecer racionalizações retrospectivas a eventos, no mundo jurídico-político, absolutamente aleatórios. Atém-se a *justificar* o atual estado de coisas. Unger, somando-se ao pensamento jurídico crítico, apresenta uma alternativa desviacionista: "a doutrina legal convencional procura minimizar os conflitos

[151] GODOY, Arnaldo Sampaio de Moraes. O *Critical Legal Studies Movement* de Roberto Mangabeira Unger: um clássico da filosofia jurídica e política. *Revista Jurídica da Presidência, Brasília*, v. 8, nº. 82, p. 49 a 63, dezembro a janeiro de 2007, p. 49.

[152] Algumas das mais severas autoanálises que os *crits* farão irão partir, exatamente, de Unger. Será que – o filósofo brasileiro se perguntará – os *Critical Legal Studies* não teriam reforçado a centralidade da doutrina e o papel do profissional de Direito como *único intérprete qualificado* da lei? Embora condenem os falsos tecnicismos do saber jurídico, que se encastela em um discurso teórico rebuscado para justificar orientações francamente antidemocráticas, os *crits* continuam muito aferrados à exegese de textos legais, à análise jurídica entendida enquanto comentário da lei e da doutrina. O nexo entre as discussões especificamente doutrinárias e a ação social (a vida vivida e as instituições), seria objeto de poucos estudos aprofundados. Na lição de David Trubek: "Traçando o foco doutrinal da educação jurídica crítica à maneira pela qual a maioria dos professores de Direito define seus papéis, Seron e Unger argumentam que os acadêmicos críticos falharam em mudar o paradigma de ensino profissional dominante nas escolas de Direito de elite. Eles notam o paradoxo que os *Critical Legal Studies*, aparentemente o mais radical dos movimentos dos estudos jurídicos, tendem ao compartilhar o mesmo domínio de estudo que ocupam os seus oponentes conservadores, contrastando essa tendência, no Direito, com a tendência de movimentos radicais em outros estudos sociais, de romper mais fundamentalmente com as tradições acadêmicas de seus campos". Tradução nossa para: "Tracing the doctrinal focus of Critical legal scholarship to the way by wich most professional legal educators define their roles, Seron and Munger argue that the Critical scholars have failed to challenge the paradigm of Professional scholarship dominant in elite law schools. They note the paradox that Critical Legal Studies, apparently the most radical of legal studies movements, tends to share the same domain of study that its conservative opponents occupy, contrasting this trend in law with the tendency of radical movements in other social studies to break more fundamentally with the scholarly traditions of their fields". TRUBEK. Where the action is…, *cit.*, p. 619.

horizontais e verticais; a doutrina desviacionista, pelo contrário, procura trazer as instabilidades para a superfície".[153]

Schwartz acredita que a posição de Unger seja mutável (e, mesmo, demasiadamente maleável), o que tornaria difícil o efetivo entendimento de seu trabalho.[154] Acreditamos, pelo contrário, que é notória a persistência de determinados temas e problemas na filosofia ungeriana. Se suas abordagens se alteram, é porque, desde os primórdios de seu labor intelectual, Unger caminha mais e mais em direção a um ponto específico, qual seja, o conceito de "imaginação institucional" – Unger não se distancia de suas intuições primeiras, mas, paulatinamente, se aproxima de si mesmo. Analisaremos a seguir, em ordem cronológica, alguns dos principais livros publicados por Unger, de maneira a mostrar como, já em seus primeiros escritos, se encontra, *in germe*, a reflexão relacionada ao "experimentalismo institucional", que, com o desenvolvimento dos *Critical Legal Studies*, frutificará. Unger gradualmente lapidará sua doutrina, aprendendo a diferenciá-la de outras perspectivas filosóficas. Formulará um vocabulário específico, para tratar de questões que, mesmo em seus textos iniciais, se insinuavam. É o processo de evolução desse vocabulário que, em poucas páginas, gostaríamos de recuperar.

Unger afasta-se tanto das pesquisas sociais empíricas (pouco preocupadas em extrair ilações globais acerca da condição humana) quanto das teorias sociais de estrutura profunda (que, como o marxismo, reivindicam a descoberta de leis gerais do comportamento).[155] Na visão do filósofo, as Humanidades encontram-se, hoje, dominadas por perspectivas deterministas e funcionalistas – a doutrina por ele elaborada, por outro lado, é de cariz programático. Muitos autores (é o caso, por exemplo, de Apel e Habermas) se valem de um discurso progressista com o fito de escamotear sua rendição ao liberalismo anglo-americano.[156] No entender de Unger, é preciso, antes de mais, que a teoria se liberte das

[153] GODOY. O *Critical Legal Studies Movement* de Roberto Mangabeira Unger..., *cit.*, p. 60.
[154] *V.* SCHWARTZ. With gun and câmera through darkest CLS-Land…, *cit.*
[155] *V.* BIASOLI, Felipe Iraldo de Oliveira. Construção de mundos: entre a teoria social empírica e a teoria social ungeriana. *Século XXI*: Revista de Ciências Sociais, v. 5, n. 5, p. 160 a 185, janeiro a junho de 2015.
[156] Habermas, tal como Apel, segue o encalço de uma fundamentação (quase)transcendental, pós-metafísica, para o pensamento político. Acredita tê-la encontrado na ética do discurso. Wittgenstein e Heidegger demonstraram como diversas categorias que tomamos por universais (o sujeito, o ser) são. na verdade, produtos do discurso, de jogos de linguagem, horizontes de sentido específicos. Furtando-se ao fatalismo ao qual tais reflexões poderiam conduzir, a ética do discurso rastreia as condições (quase)transcendentais dos jogos de linguagem e dos horizontes de sentido. Julga encontrá-las no conceito de "competência comunicativa" (que se situaria em uma dimensão anterior e superior ao da "competência linguística" trabalhada por Chomsky). A comunicação visa ao entendimento recíproco – ainda quando mentimos, partimos do pressuposto de que a finalidade da linguagem, como *medium* universal, é a verdade (o outro *precisa* pressupor que discurso tem por meta o sentido e a verdade, caso contrário a mentira não funcionará). Há, pois, uma matriz ética que fundamenta toda relação intersubjetiva:

"falsas necessidades", quer dizer, da crença na inevitabilidade (na naturalidade) de modelagens institucionais historicamente condicionadas. Unger, como os demais *crits*, mantém-se atento ao problema da "construção social da realidade". Como afirma David M. Trubek:

> Para aqueles que se engajam na crítica do pensamento jurídico, ideias podem ser definidas, em um sentido forte, como "constitutivas" da sociedade. Isto é, a ordem social depende, de uma maneira não-trivial, de visões de mundo socialmente compartilhadas. Essas visões de mundo são noções básicas sobre o ser humano e as relações sociais, que dão sentido às vidas dos membros da sociedade. Ideias sobre o Direito – o que ele é, o que ele faz, e por que ele existe – fazem parte da visão de mundo de qualquer sociedade complexa. Essas ideias formam a consciência jurídica da sociedade. A crítica do pensamento jurídico é a análise das visões de mundo incorporadas à consciência jurídica moderna.[157]

Unger pugna pelo "desentrincheiramento" do espírito, o reconhecimento da "capacidade negativa" do homem.[158] A história é aberta, e as estruturas sociais, plásticas: podemos, a todo momento, revisar os "contextos formadores". Como, através de metáfora inspirada, observa Carlos Sávio Gomes Teixeira (em tese orientada por Fernando Haddad): "[para Unger,] as raízes do ser humano não estão no passado, estão no futuro".[159] A filosofia ungeriana, em sua totalidade, pode, assim, ser entendida como instrumento de combate ao

---

a possibilidade, sempre aberta, do consenso. A comunicação é, por essência, democrática – ainda que, eventualmente, se preste a empreitadas antidemocráticas. Vemo-nos diante de contradições performativas, quando o *conteúdo* (dimensão lógico-sintática e semântica) da fala não se coaduna com a sua *forma* (dimensão pragmática), com as pretensões de validade que necessariamente levanta. É o que ocorre, por exemplo, com a retórica nazifascista. A democracia procedimental – o regime fundado na crença de que o intercâmbio de argumentos, por uma comunidade de sujeitos livres de coerções, chegará, *in the long run*, ao melhor dos mundos possíveis – seria, então, o único sistema efetivamente compatível com a base (quase)transcendental da linguagem. Medidas de semiobjetivicação (a educação, a psicanálise, as intervenções humanitárias) poderiam servir para habilitar indivíduos e grupos a reconhecerem a universalidade da ética do discurso. O que temos, ao fim e ao cabo, é um processo de "naturalização" do modelo demo-liberal, visto como desdobramento necessário da dinâmica comunicativa. *V.* APEL, Karl-Otto. *A transformação da filosofia*. Tradução de Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 2000, vol. I e II.

[157] Tradução nossa para: "For those Who engage in the critique of legal thought, ideas in some strong sense can be said to 'constitute' society. That is, social order depends in a nontrivial way on a society's shared 'world views'. Those world views are basic notions about human and social relations that give meaning to the lives of society's members. Ideas about the law – what it is, what it does, and why it exists – are part of the world view of any complex society. These ideas form the legal consciousness of society. The critique of legal thought is the analysis of the world views embedded in modern legal consciousness". TRUBEK. Where the action is…, *cit.*, p. 589.

[158] Impossível não pensar, aqui, em Hegel, que pauta sua Filosofia da História precisamente na negatividade, no eterno suprassumir (negar, conservar e elevar) em que se funda o Espírito. Sobre o tema, *v.* SANTOS, José Henrique. *O trabalho do negativo*: ensaios sobre a *Fenomenologia do Espírito*. São Paulo: Loyola, 2007.

[159] TEIXEIRA, Carlos Sávio Gomes. *A esquerda experimentalista*: análise da teoria política de Unger. 2009. 162 f. Tese (Doutorado em Ciência Política) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo. 2009.

fetichismo institucional, isto é, à ideia de que "há um sistema indivisível de instituições, entendido como condição necessária e suficiente do resultado funcional".[160] Instituições podem tornar-se "vontade congelada e conflito interrompido"; nesses momentos, carecemos de estratégias para retomar os conflitos e aquecer as vontades. O experimentalismo institucional idealizado por Unger constitui-se em uma medida para reelaborar todos os principais "ordenamentos jurídicos" (na acepção dada à expressão por Santi Romano)[161] que sedimentam a sociedade liberal – da família às organizações intergovernamentais e supranacionais: "a utilização das instituições que recebemos da tradição ocidental (o constitucionalismo, entre outras) *não é parte da solução, é parte do problema*".[162]

Não é nas ideias (razão, lógica conídica) nem nos fatos (natureza, relações causais) que se radica o nível de análise escolhido por Unger: o autor opta por trabalhar no âmbito da *consciência* (imaginário, cultura, história), investigando a maneira como os homens apreendem o mundo, o sentido que lhe atribuem. Unger entende que os pensadores liberais pecam por se apoiarem exclusivamente em dois modelos de compreensão, a dedução lógica (que herda do racionalismo iluminista) e a explicação causal (legada pelo historicismo romântico).[163] Ambas as estratégias de raciocínio são deterministas, pautadas por vínculos de necessidade, incapazes, pois, de apreender a pluralidade de perspectivas e possibilidades que caracteriza a vida humana. Ademais, a "teoria clássica" (isto é, a cosmovisão liberal) ignora o *significado* que o sujeito impinge a seus atos – elemento que os torna, propriamente,

---

[160] TEIXEIRA. *A esquerda experimentalista...*, *cit.*, p. 75.

[161] O jurista italiano Santi Romano (1875 – 1947) é um dos principais nomes relacionados à teoria institucionalista do Direito. Para o autor, mais que um conjunto de normas de eficácia reforçada (isto é, dotadas de sanção), o Direito é uma forma de organização de grupos sociais, isto é, uma instituição. Para Romano, todo e qualquer agrupamento humano apresenta uma estrutura institucional, que regulamenta as relações entre seus membros. É isso que o autor define como "ordenamento jurídico". Não apenas o Estado, mas também a família e a sociedade civil (sindicatos, empresas etc.) criam "ordenamentos jurídicos" – Romano é conhecido como um dos grandes nomes do "pluralismo jurídico", por salientar a forma como, brotando espontaneamente das interações cotidianas, o Direito extrapola as fronteiras do Poder Público. As teses de Romano constituem alternativa ao normativismo kelseniano, que frequentemente se encontra associado a leituras restritivas do Direito. A concepção romaniana de ordenamento jurídico é longamente desenvolvida em ROMANO, Santi. *O ordenamento jurídico*. Tradução de Arno Dal Ri Júnior. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2008. Para uma introdução à vida e à obra do autor, recomendamos a leitura de ZICCARDI, Piero. As doutrinas jurídicas de hoje e a lição de Santi Romano: o direito internacional. Tradução de Arno Dal Ri Júnior. *Revista Sequência*, Florianópolis, n. 56, p. 41 a 54, junho de 2008. Disponível em <https://periodicos.ufsc.br/index.php/sequencia/article/view/2177-7055.2008v29n56p41/13670>, acessado em 4 de julho de 2016. Sugerimos, ainda, RODRÍGUEZ-ARIAS BUSTAMANTE, Lino. El pensamiento institucional de Santi Romano. Filosofía del derecho y problemas de filosofía social. Em *Memoria del X congreso mundial ordinario de filosofía del derecho y filosofía social*. v. IV. México: Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, 1981, pp. 129-145. Disponível em: <http://bibliohistorico.juridicas.unam.mx/libros/3/1013/13.pdf>, acessado em 3 de julho de 2016.

[162] GODOY. O *Critical Legal Studies Movement* de Roberto Mangabeira Unger..., *cit.*, p. 59.

[163] Apenas de os teóricos clássicos, por meio de instrumentos como a dialética, o tipo ideal e a análise estrutural, tentar, repetidamente, escapar, sem sucesso, dessas matrizes.

humanos. Unger argumenta que o método para estudar a realidade social deve (para além das ciências especializadas do mundo moderno) unir *descrição* e *avaliação*, e lidar com a ambiguidade do significado – a teologia, a gramática e a doutrina jurídica da Antiguidade e do Medievo apresentavam essas características. Avalia o liberalismo, portanto, não apenas enquanto "sistema filosófico", mas também como "tipo de consciência", "forma de cultura e de organização social".

a) Dialética da autonomia e da heteronomia: *Conhecimento e política*

Conhecimento e política,[164] primeiro livro publicado por Unger, poderia ser pensado, hoje, como uma pré-história dos conceitos de imaginação institucional e fetichismo institucional. Embora essas expressões ainda não apareçam, é inegável que, já então, Unger ensaiava denunciar a naturalização do sistema jurídico-político. O filósofo está preocupado em construir estratégias para garantir o empoderamento da sociedade, em um período no qual as obras por ela construídas se autonomizam, promovendo reificações. Para o autor, o individualismo liberal que desponta no século XVII cinde o público e o privado: propósitos comuns, compartilhados pelos particulares, não são mais que abstrações, e a "consciência coletiva" *descola-se* das consciências individuais, hipostasiando-se. Dá-se, assim, um jogo dialético, entre o sujeito e os objetos por ele criados (e que, não raro, acabam por escapar de seu controle, caso do Estado e do mercado). Nas palavras de Unger:

> Os produtos do esforço humano, uma vez criados, adquirem vida própria. Eles se erguem acima do eu consciente que lhes deu vida. Trava-se, assim, uma luta incessante entre sua condição de extensões do sujeito e sua natureza como objetos independentes do sujeito e capazes de resistir a ele. Nessa luta, a independência do objeto pode triunfar totalmente sobre a extensão do sujeito. [...] Na visão da vida social que resulta desta falha teórica, tudo parece de cabeça para baixo. As teorias políticas e jurídicas são confundidas com situações reais. As disposições da vida social são separadas de suas fontes, na atividade prática de indivíduos e grupos, e visualizadas como autômatos impulsionados por seus próprios movimentos.[165]

[164] UNGER, Roberto Mangabeira. *Conhecimento e política*. Tradução de Edyla Mangabeira Unger. Rio de Janeiro: Forense, 1978.
[165] UNGER. *Conhecimento e política*..., *cit.*, p. 268 e 269.

Na verdade, a dialética entre escravidão e domínio, heteronomia e autonomia, reificação e liberdade, não se adstringe ao liberalismo: para Unger, trata-se (postulado da ordem da antropologia filosófica) de tensão constitutiva do humano.[166] Impulso de vida e impulso de morte, mudança e permanência, experimentalismo e fetichismo: os fluxos e os refluxos entre um extremo e outro sugerem que a história desdobra-se de maneira cíclica. Talvez todo romantismo converta-se, forçosamente, em decadentismo; talvez todo projeto de autonomia acabe por cristalizar-se, deificando os signos por ele próprio criados – iconoclastias transmutadas em idolatrias. Como Rorty deu-se conta, temos, aqui, a reabilitação de um tropo romântico: "o que se constituiu num acontecimento revolucionário [vanguarda] passa a ser considerado uma tradição clássica".[167] O liberalismo, a tradição clássica que, agora, deve ser desmantelada, foi, outrora, acontecimento revolucionário; e as vanguardas que, nos dias que correm, insurgem-se contra o sistema podem, elas próprias, se transformarem em paradigmas inertes.[168]

As críticas ao liberalismo elaboradas nos séculos XIX e XX pecam por, na maioria dos casos, se limitarem a aspectos isolados da ideologia – a hiperespecialização das ciências contemporâneas é obstáculo a leituras conglobantes (censuras, não parciais, mas totais). Para Unger, é necessário que superemos a "era do criticismo parcial", reconhecendo o caráter *unitário* da "teoria clássica".[169] É por essa razão que, em *Conhecimento e política*, Unger opta por debruçar-se sobre o sistema de pensamento do século XVII, perseguindo as premissas, inconscientes e inquestionadas, dos saberes acadêmicos que atualmente vigoram – e que,

[166] "Nas idéias que ela tem de si mesma e da sociedade humana, como em todas as suas outras experiências, a mente oscila entre o domínio e a escravidão. Através de um impulso irresistível, semelhante à atração que a morte exerce sobre a vida, o pensamento repetidamente utiliza os instrumentos de sua própria liberdade para acorrentar-se". UNGER. *Conhecimento e política..., cit.*, p. 1.

[167] UNGER. *Conhecimento e política..., cit.*, p. 2.

[168] "Muitos movimentos, do nominalismo de Ockham às doutrinas políticas de Maquiavel e à epistemologia de Descartes, tinham tentado subverter as fundações da metafísica clássica em sua forma escolástica. Mas foi só através do trabalho de Thomas Hobbes, de seus contemporâneos e de seus sucessores, que as antigas teorias políticas e psicológicas foram pela primeira vez criticadas como um todo. Só então tornou-se inteiramente claro que os teóricos ainda não se tinham libertado do Aristóteles medieval; que os moldes de pensamento dentro do qual trabalhavam possuíam defeitos e acarretavam conseqüências de que inicialmente não tinham tomado conhecimento; que as idéias relativas ao pensamento, e à sociedade que definia este tipo de pensamento, formavam um só e único sistema; e que este corpo de doutrinas girava em torno de certos princípios metafísicos. A tentativa de fazer frente às implicações destes pontos de vista produziu um novo sistema de idéias, a doutrina liberal, que rivalizava e até sobrepassava em coerência e amplitude a tradição que viera deslocar. Esta nova teoria, possuída, no início, por um pequeno grupo de pensadores, tornou-se cada vez mais a propriedade comum de grupos sociais mais amplos e a base das ciências sociais modernas". UNGER. *Conhecimento e política..., cit.*, p. 6.

[169] A fragmentação do pensamento, na era moderna, conduz à resignação e à desintegração, à sensação permanente de clivagem e alienação: "Examinar nossas idéias as mais simples, sistematicamente, é afirmar as reivindicações da unidade contra a desintegração, e a autoridade do espírito contra a aceitação da ordem sombria do mundo". UNGER. *Conhecimento e política..., cit.*, p. 34 e 35.

segundo o autor, dão forma à doutrina liberal.[170] O filósofo defende a existência de conexões, subterrâneas, entre a teoria do conhecimento liberal, a teoria política liberal, e os estudos, liberais, acerca do Direito, da Economia e do Governo. O "passo de volta" (na acepção heideggeriana) dado por Unger permite a ele reestabelecer tais nexos, de modo a compor um painel amplo da Modernidade ocidental.

Unger acredita que, para dinamitar as velhas noções liberais, é preciso estabelecer novas concepções quanto à personalidade e à sociedade – daí que sua avaliação conduza a um "programa positivo", voltado à superação das duas grandes dicotomias que caracterizam o mundo capitalista: a) a separação entre razão e desejo – postulado da psicologia liberal sobre a personalidade;[171] e b) a separação entre regras e valores – postulado da teoria política liberal sobre a sociedade.[172] Contra tais teses, Unger destacará, em *Conhecimento e política*, a *comunidade* e a *imanência* – alternativas, a seu juízo, ao *indivíduo* e à *transcendência*, que toma por epicentros do liberalismo. Nas sendas da psicologia, as dicotomias que opõem meios e fins, forma e substância, público e privado surgem, aos olhos de Unger, como derivações da ruptura originária entre razão (universal) e desejo (particular). A psique moderna seria, por natureza, esquizofrênica, cindida.[173] Segundo o escritor, referidas dicotomias se espelhariam no mundo jurídico: "A moderna teoria positivista do direito traça uma linha divisória entre o indivíduo considerado juridicamente como sujeito de direitos e deveres e o indivíduo real que usa seus direitos para promover interesses particulares que não são da alçada do jurista".[174] No âmbito da teoria política, vivenciamos, similarmente, a dicotomia entre interesses privados (conforto, poder e honra tornam-se as metas exclusivas de todos os indivíduos, rejeitadas

[170] Não é difícil encontrar paralelos entre o procedimento desenvolvido por Unger em *Conhecimento e política* e a metodologia adotada por Foucault em *As palavras e as coisas* – a tentativa de rastrear a *episteme* que subsidia a emergência das modernas ciências humanas. *V.* FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*: uma arqueologia das ciências humanas. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

[171] "A antinomia entre a razão e o desejo é mais que um problema de filósofos; é uma fatalidade que cai com tremenda força sobre aqueles cuja experiência moral os princípios da psicologia liberal descrevem. Sua marca sobre a vida quotidiana é a não aceitação e, na realidade, a incompreensão das duas partes em que se divide o nosso ser. Para a razão, quando esta se coloca na posição de quem exerce um julgamento moral, os apetites são forças cegas da natureza, soltas dentro de nós. Devem ser controladas e, se necessário, suprimidas. Para a vontade, os comandos morais da razão são leis despóticas que sacrificam a vida ao dever. Cada parte do ser é condenada a uma perpétua guerra com a outra". UNGER. *Conhecimento e política*..., *cit.*, p. 68.

[172] Unger mostra como a crença na subjetividade dos valores se encontra entrelaçada a um radical nominalismo – se não há bem objetivo (essência inteligível), mas tão-só interesses particulares, a norma jurídica pode ser vista como um sistema taxonômico arbitrário, que o poder público impõe, criando, assim, uma nova realidade: "a teoria do direito é um ramo especial da teoria geral da nomenclatura". UNGER. *Conhecimento e política*..., *cit.*, p. 99.

[173] "O esquizofrênico é incapaz de manter uma consciência dessa continuidade como pessoa e da humanidade de que participa. Ao mesmo tempo, contudo, fecha-se numa condição de ser que se sente incapaz de mudar, e é desprovido de qualquer conceito claro de sua identidade individual. A esquizofrenia traz luz à verdade oculta da condição moral que a psicologia liberal descreve". UNGER. *Conhecimento e política*..., *cit.*, p. 72.

[174] UNGER. *Conhecimento e política*..., *cit.*, p. 72.

apenas por santos e loucos) e o bem comum. Os interesses particulares a um só tempo aproximam e afastam os homens, que competem entre si, mas dependem da coletividade para se realizarem. As leis aparecem, aqui, como restrições ao antagonismo mútuo, necessárias à satisfação das necessidades coletivas.[175] De um lado, desejos particulares (humanidade concreta); de outro, leis gerais e uniformes (humanidade abstrata), personificadas na figura do Estado, "visto, ou como se situando acima do antagonismo de valores privados, ou como o quadro dentro do qual estes interesses são representados e reconciliados".[176] Juspositivismo e jusracionalismo são, ambos, responsáveis por dita clivagem.

Para além da psicologia e da teoria política, haveria uma querela de ordem ontológica: a separação entre *universal* e *particular*, que, segundo Unger, é típica do pensamento liberal, e que deve ser combatida por uma teoria capaz de reinserir o sujeito no mundo. Unger esforça-se, neste trabalho inaugural, por reavivar os laços do sujeito com a natureza, do sujeito com os outros, e do sujeito consigo mesmo (eu abstrato e eu concreto).[177] O objetivo de Unger não é dissolver a distinção entre universal e particular, mas redefinir a relação entre um e outro – não se trata apenas de inverter os termos da doutrina liberal, a partir de um paradigma *antiliberal*. É o *universal concreto*, suprassunção dos momentos da universalidade abstrata e da particularidade, que o autor tem em vista. O filósofo brasileiro se vale da expressão hegeliana (a despeito das reiteradas críticas que faz ao pensador alemão), para referir-se à unificação, no indivíduo, entre as potencialidades de realização de virtudes humanas universais e a posição determinada na divisão social do trabalho.[178]

O experimentalismo institucional ainda não havia se revelado a Unger, à época de *Conhecimento e política*, como alternativa no combate ao liberalismo. O pensador concentra-

[175] "A luta pelo conforto, pelo poder e pela glória pode ser moderada, de maneira que cada um possa ter a garantia de que não correrá o risco do pior desconforto, da escravização, do desrespeito ou da violência". UNGER. *Conhecimento e política..., cit.*, p. 81.
[176] UNGER. *Conhecimento e política..., cit.*, p. 90.
[177] "Da evisceração dos particulares e da reificação dos universais resulta um espetáculo que seria estranho, se já não fosse suficientemente conhecido para ser notado. Embora, aos particulares, seja atribuída uma realidade concreta, é aos universais que o pensamento e a ação se dirigem. Os fantasmas cantam e dançam no palco, enquanto as pessoas reais permanecem sentadas, apaticamente, na platéia abaixo. O observador pode ser perdoado por não saber mais quem está vivo e quem está morto". UNGER. *Conhecimento e política..., cit.*, p. 171 e 172.
[178] O exemplo que o autor lança para elucidar sua concepção de universal concreto – o da encarnação de Deus em Cristo – é o mesmo que o jovem Hegel irá empregar. Contra sistemas éticos formalistas (que dão ênfase à norma geral), Unger volta-se à moral do *amor* – outra reverberação da filosofia hegeliana em seu período "pré-sistemático". Unger acredita que, na reconciliação do espírito consigo mesmo, o amor, a arte e a religião sejam momentos necessários, mas não suficientes. É o *trabalho* que, de forma mais plena, realiza a harmonia entre os impulsos humanos básicos. *V.* BECKENKAMP, Joãozinho. *O jovem Hegel*: formação de um sistema pós-kantiano. São Paulo: Loyola, 2009.

se em tecer um "conceito *adequado* de personalidade", recuperação das teorias greco-romanas e medievais sobre a "natureza humana". Contrariamente ao que, noutras obras, proporá, favorece a tese da existência de uma concepção unitária do homem. Ademais, sugere – posição oposta àquela que fundamenta a teoria relacionada à imaginação institucional – que a crença de que a sociedade se alicerça em *atos de vontade* (e, não, em valores e percepções comuns a todos os homens) aproximaria legalismo e terrorismo.[179] Poderíamos afirmar que, nesse momento inicial, há acentuadas aproximações entre o "programa positivo" de Unger e as teses conservadoras de intelectuais comunitaristas como Charles Taylor[180] e Alasdair MacIntyre. Drucilla Cornell proporá, mesmo, um paralelo entre *Conhecimento e política* e *Depois da virtude*.[181] Para Cornell, ambas as obras buscam, contra o decisionismo da sociedade capitalista (que conduz à paralisia e à perda do senso de propósito), aproximar-se de uma orientação *neoaristotélica*. Unger e MacIntyre redigem, não propriamente tratados, mas "dramas narrativos", nos quais descrevem a desintegração da vida moral patrocinada pelo liberalismo. A solução estaria no rechaço do kantismo e no resgate da "sabedoria prática" (nos moldes da Antiguidade), apoiada na fé na existência de "essências inteligíveis".

O professor de Harvard rapidamente abandonará, no entanto, a esperança no retorno a uma ótica pré-liberal, ancorada no mito da harmonia natural entre a pessoa e o universo. Antes, condenara a "teoria clássica" por fazer das instituições um "artefato do direito", de "existência supérflua";[182] com o tempo, irá entender que a única via de saída do capitalismo se encontra, precisamente, no aprofundamento da consciência do caráter imaginário do político.

---

[179] "A idéia de que não existe uma comunidade natural de objetivos comuns, e de que a vida grupal é fruto da vontade, contribui para explicar a importância das normas e de sua aplicação coercitiva. Mas os mesmos fatores podem também explicar o fascínio do terror e o uso sistemático da violência não reprimida pelo direito, como um instrumento da organização social. Quanto menor a nossa capacidade de confiarmos na participação em objetivos comuns, tanto maior a importância da força, como laço entre indivíduos. A punição e o medo tomam o lugar da comunidade". UNGER. *Conhecimento e política*..., *cit.*, p. 92 e 93.

[180] *V.* TAYLOR, Charles. *Uma era secular*. Tradução de Nélio Schneider e Luiza Araújo. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010.

[181] *Cf.* CORNELL, Drucilla. Toward a modern/postmodern reconstruction of ethics. *University of Pennsylvania Law Review*, Philadelphia, v. 133, nº. 2, p. 291 a 380, janeiro de 1985.

[182] UNGER. *Conhecimento e política*..., *cit.*, p. 102.

b) A hipostasia da ordem jurídica liberal: *O Direito na sociedade moderna*

O Direito na sociedade moderna dá continuidade às elucubrações de *Conhecimento e política*.[183] Trata-se de um estudo de caso: o balanço do pensamento jurídico tradicional exemplifica as críticas que, no livro precedente, Unger fizera à "teoria clássica" como um todo. Também aqui podemos vislumbrar prenúncios das meditações acerca da imaginação institucional e do fetichismo institucional. Unger acena para a tese da sociedade como artefato da vontade humana, sem, no entanto, acolhê-la:

> Existirá alguma característica da consciência social, que, sem ser comum a todas as sociedades, propicia o esteio indispensável ao conceito de vida social que justifica a distinção entre Estado e sociedade? Talvez essa crença fundamental seja a noção de que as relações sociais são e devem ser objeto da vontade humana. Esta concepção contrasta com a ideia mais antiga e mais universal da sociedade como a expressão de uma ordem sobre a qual os homens não exercem nem devem exercer controle. Pelo contrário, cada pessoa vê-se a si mesma como uma parte que mal se diferencia de um todo maior, natural e social, dotado de necessidades e ritmos próprios. Consequentemente, a ordem normativa deve ser intrínseca à constituição da sociedade, e não sujeita a fabricações e emendas.[184]

Para Unger, a sociedade tribal apoiava-se na convicção de que a natureza e a cultura eram, não criações contingentes, mas "expressões de uma ordem sagrada", que gerava-se a si mesma. Conhecer implicava, antes de mais, captar a inteligibilidade intrínseca ao real, a estrutura a ele imanente. Microcosmos, macrocosmos: as leis da *polis*, regulamentando as relações entre os homens, espelhariam as leis do *cosmos*, "limites predeterminados e eternos".[185] Apenas em estágios adiantados da história raiou a percepção da ruptura entre *nomos* e *physis*, a ordem da cidade e a ordem da natureza: "[os indivíduos] passaram a ver a segunda como algo que podiam modificar em seu próprio interesse, e a primeira como produto do seu próprio esforço".[186] As hierarquias sociais são convencionadas, sujeitas a rearranjos e planejamentos. Não há, inscrito na lógica das coisas, modelo que se imponha à imaginação, no estabelecimento do espaço público. Embora descreva, detalhadamente, o momento epocal em que dita perspectiva despontou, Unger, como veremos, insiste, uma vez

[183] UNGER, Roberto Mangabeira. *O Direito na sociedade moderna*: contribuição à crítica da teoria social. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.
[184] UNGER. *O Direito na sociedade moderna*..., *cit.*, p. 69.
[185] *V.* UNGER. *O Direito na sociedade moderna*..., *cit.*, p. 140.
[186] UNGER. *O Direito na sociedade moderna*..., *cit*., p. 141.

mais, na ideia de que seria vital, à superação do liberalismo, reconstituir a comunhão entre ideal e realidade, natureza e sociedade, em um panorama livre de cisões.

É, novamente, o mote romântico da alternância entre vanguarda e tradição que serve a Unger como ponto de partida – agora, para explicar, não a passagem de um sistema filosófico a outro, mas a relação entre pensadores.[187] A história das ideias é impulsionada pelo *agon*, e não pela transmissão passiva de conceitos. A imaginação de grandes teóricos com frequência aprisiona as gerações subsequentes, tolhe a criatividade dos intelectuais que caem em suas malhas. Poucos, de fato, se atrevem a romper com a rede simbólica cerzida pelos autores canônicos. Sol em câncer: as críticas parciais à "teoria clássica", intimidadas pela completude da doutrina liberal, limitam-se, segundo Unger, a "buscar a glória do caranguejo que, se hoje figura no Zodíaco, é porque mordeu o calcanhar de Hércules".[188] Para Unger, é necessário, contra o pensamento político moderno, reabilitar a crença em uma natureza humana unitária e pôr em questão a ruptura entre ser e dever-ser, fato e valor.

São três, na leitura ungeriana, os problemas aos quais o liberalismo se dedica, e que lhe conferem unidade (a despeito da pluralidade de abordagens): a questão do método; a questão da ordem social; e a questão do significado da Modernidade.[189] O filósofo acredita que o repúdio à concepção pré-moderna de ser humano e a separação entre fato e valor tornam a "teoria clássica" incapaz de solucionar as questões por ela mesma colocadas. Os dilemas enfrentados pelo saber jurídico seriam, nesse sentido, paradigmáticos, símbolos do fracasso gnosiológico da doutrina liberal. É o Direito fenômeno universal, ou restrito a sociedades específicas? Unger assinala três acepções distintas do termo 'Direito': Direito em sentido lato; Direito em sentido estrito; e Direito em sentido estritíssimo. O primeiro sentido se confunde com a organização social mesma – não difere, pois, da definição de

[187] "Todo grande homem impõe à posteridade um severo encargo. Sempre que uma época atinge notável progresso em política, filosofia ou arte, a geração que se lhe segue, e que dela se beneficia, pode ter a sensação desalentadora de que nada realmente importante resta a fazer. É como se todas as oportunidades mais brilhantes já houvessem sido exploradas e exauridas. Em conseqüência, os sucessores vêem-se diante de um dilema: ou se tornam meros zeladores dos monumentos que os grandes homens lhes deixaram ou, então, ansiosos por libertarem-se deles, mas sem esperança de sobrepujá-los, reduzem drasticamente as próprias ambições e põem-se a cultivar, com requintes de técnica, uma seara mais estreita". UNGER. *O Direito na sociedade moderna..., cit.*, p. 11.

[188] UNGER. *O Direito na sociedade moderna..., cit.*, p. 12.

[189] "Há três problemas principais. Em primeiro lugar, há a questão do método: como exprimir em pensamento e linguagem a relação entre os fatos sociais? Em segundo lugar, vem a questão da ordem social: o que mantém coesa a sociedade? [...] Em terceiro lugar, há o problema da modernidade: o que distingue a sociedade moderna, tal como surgiu na Europa, de todas as outras sociedades, e que relação existe entre a idéia que ela faz de si mesma e a sua realidade, entre o que ela parece ser e o que realmente é?". UNGER. *O Direito na sociedade moderna..., cit.*, p. 17 e 18.

"ordenamento jurídico" proposta por Santi Romano.[190] Está presente em toda e qualquer comunidade. O segundo sentido[191] relaciona-se à formulação de regras públicas e positivas estabelecidas por governos instituídos. Remonta à aurora das grandes civilizações agrárias. O terceiro sentido, por fim, atrela-se à noção de ordem jurídica, sistema legal marcado pela generalidade (na formulação das normas), pela uniformidade (em sua aplicação), e pela autonomia (de um ponto de vista substantivo, institucional, metodológico e ocupacional). É específico da moderna sociedade liberal europeia. Tendemos, nos dias que correm, a esquecer (influenciados pelo positivismo jurídico), as duas acepções iniciais – o que, para Unger, se mostra problemático, tendo em vista que, mesmo nos Estados de Direito contemporâneos, a incidência dos códigos sobre a vida social permanece menor que a dos costumes (primeiro sentido) e do direito regulatório das instituições (segundo sentido). O autor enxerga, na tensão entre segurança jurídica (justiça formal, compromisso com a generalidade da lei) e equidade (justiça substantiva, solidariedade) – vivenciada na prática forense, de maneira dramática, após o giro principiológico –, um indício das debilidades inerentes ao terceiro uso do termo 'Direito'.[192] O Direito, no mundo capitalista, autonomiza-se, leis gerais e abstratas que procuram se autolegitimar. O formalismo – apego incondicional à letra do texto normativo – é fetichismo institucional, e o juízo de equidade (baseado, não nos códigos, mas na sapiência, valores humanos universais) abriria uma porta para além da "teoria clássica".

"A não ser que os indivíduos readquiram o senso de que as práticas sociais representam uma espécie de ordem natural, e não um conjunto de opções arbitrárias, não poderão escapar ao problema do poder injustificado":[193] *O Direito na sociedade moderna*, tal

---

[190] "No sentido mais amplo, o direito é simplesmente qualquer forma recorrente de interação entre indivíduos e grupos, aliada ao reconhecimento mais ou menos explícito, por parte desses grupos e indivíduos, de que tais normas de interação geram expectativas recíprocas de comportamento que devem ser respeitadas. Chamá-lo-ei de direito costumeiro, consuetudinário ou de interação". UNGER. *O Direito na sociedade moderna*..., *cit*., p. 59.

[191] Para o qual a infeliz tradução brasileira se vale da expressão "direito administrativo", ainda que, na categorização de Unger, não se confunda com o ramo juspublicístico dedicado ao arcabouço normativo que regulamenta o Poder Executivo. Nas palavras de Unger: "Uma segunda noção de direito é o de direito administrativo ou regulatório. Distingue-se do costume por seu caráter público e positivo. O direito administrativo consiste em regras explícitas estabelecidas e impostas por um governo identificável. Onde quer que surja o direito administrativo, há um Estado para definir de modo mais ou menos eficaz os poderes que diferentes grupos podem exercer sobre outros. [...] Trata-se de normas jurídicas deliberadamente impostas pelo governo, e não produzidas espontaneamente pela sociedade". UNGER. *O Direito na sociedade moderna*..., *cit*., p. 60 e 61.

[192] "Se algo pode distinguir as experiências contemporâneas de solidariedade e eqüidade dos movimentos que as antecederam na história jurídica, será por certo a íntima associação entre esta tendência moderna e o ataque às estruturas de domínio em nome da justiça substantiva. Somente na medida em que este ataque realmente ocorra e seja bem-sucedido pode-se esperar que a eqüidade e a solidariedade se tornem fontes importantes da ordem normativa, e não meras limitações residuais do formalismo". UNGER. *O Direito na sociedade moderna*..., *cit*., p. 222.

[193] UNGER. *O Direito na sociedade moderna*..., *cit*., p. 222.

como *Conhecimento e política*, parte da dicotomia entre as leituras nominalistas/voluntaristas modernas e as perspectivas naturalistas da Antiguidade e do Medievo. Em textos subsequentes, Unger se desvencilhará dessa orientação. A meta, então, será reconhecer que as práticas sociais são historicamente elaboradas, mas reproduzem, não aspirações individuais (pretensões egoísticas), mas o imaginário coletivo. A realidade social é o fruto de um processo colaborativo de construção da ordem, que une os homens do passado, do presente e do futuro em um compromisso comum. Não é o universal abstrato de uma suposta "natureza humana" *dada* pela natureza ou por Deus, mas o universal concreto de um projeto de humanidade *posto* no amanhã, que nos torna a todos corresponsáveis pelo fortalecimento do espaço público.[194]

c) Direito, ordem imanente ou vontade do soberano?: *The Critical Legal Studies Moviment* e *Política*

The Critical Legal Studies Moviment é revisão, ampliada, de palestra ministrada por Unger em março de 1982, na 6ª Conferência Anual do grupo.[195] "*Law works itself pure"*; "*There is a higher law, within and yet beyond positive law, toward wich positive law grows*"; "*Law has its own ambitions*" – as três máximas brotam da noção de Direito como sistema legal geral, uniforme e autônomo, que, como indicamos nas páginas anteriores, origina-se do liberalismo.[196] São, conforme Unger, mistificações: a mentira segundo a qual as modificações

[194] SALGADO, Joaquim Carlos. Globalização e justiça universal concreta. Revista *Brasileira de Estudos Políticos*, Belo Horizonte, v. 89, p. 47-62, jan./jun. 2004.
[195] UNGER, Roberto Mangabeira. *The Critical Legal Studies Movement*: another time, a greater risk. London; New York: Verso, 2015.
[196] Em palestra ministrada em 9 de outubro de 1984, na University of Virginia School of Law, Ronald Dworkin sai em defesa das máximas supracitadas. O célebre jurista reconhece que, no início do século XX, o realismo jurídico empreendeu – em nome de orientações progressistas – severas críticas a tais assertivas, expondo a face por vezes irracional de um ordenamento que se propõem logicamente estruturado. Porém, afirma que, gradualmente, o ceticismo quanto à *integridade* do Direito tornou-se a principal arma de juristas conservadores. Há, para Dworkin, duas estratégias paradigmáticas de interpretação do texto normativo: a que busca a "intenção do autor", as aspirações político-ideológicas do legislador histórico; e a que procura a *melhor* justificação disponível para as decisões tomadas com base na norma, ajustando o Direito Positivo aos princípios da moralidade política. A primeira não vê na lei mais que a justaposição de escolhas políticas contingentes; a segunda, pelo contrário, a encara como obra aberta, cujo sentido se *aperfeiçoa* (purifica, tornando-se mais consentâneo com o espírito da sociedade que a gestou) ao longo dos anos. Embora o constituinte não tenha, a sua época, previsto a possibilidade de uniões homoafetivas, estão elas – diria Dworkin – em absoluto acordo com o texto constitucional, cujo significado se projeta no futuro. *V.* DWORKIN, Ronald. The 1984 McCorkle Lecture: Law's ambitions for itself. *Virginia Law Review*, Charlottesville, v. 71, nº. 2, p. 173 a 182, março de 1985. Interpretação como *melhor* justificação disponível: a técnica sugerida por Dworkin é, malgrado seus objetivos

no corpo normativo resultam, não de invenções, mas de *descobertas* – as ideias e os argumentos dos juristas apenas explicitariam esquema de organização social que transcende as decisões contingentes. Nesse sentido, o Direito nasceria completo, e, no curso das gerações, apenas se elucidaria a si mesmo. Para Unger, essa crença deriva de uma "análise legal racionalizante", que, *a posteriori*, interpreta conflitos de interesses e ideologias (as verdadeiras forças que promovem alterações na arquitetura jurídico-política) como meros instrumentos da "astúcia da razão", a mente e a vontade únicas que garantem a coerência do Direito. O fenômeno jurídico não é um sistema prescritivo, e não existe nada similar a uma ordem natural privada que, como postulou Locke, possa servir de barreira à iniciativa do poder estatal.

Juristas liberais se calam no que diz respeito aos modelos divergentes de vida social que, nos conflitos relacionados à elaboração e à aplicação das normas, são postos em jogo.[197] A Dogmática Jurídica santifica o factual, lendo, no Direito Positivo, a reconciliação de pretensões antagônicas: "mais frequentemente, a santificação toma a forma do tratamento da ordem legal como um repositório de propostas inteligíveis, políticas e princípios, em absoluto contraste com a visão padrão, desencantada, da política legislativa".[198] Nas assembleias legislativas, é evidente a todos que a produção das normas pauta-se, não por uma racionalidade imanente, mas por disputas de interesses – como reza a sentença atribuída a Bismarck: "leis são como salsichas; é melhor não saber como são feitas". Nos fóruns, porém, os códigos são recebidos como "os passos de Deus sobre a terra". Unger julga que o pensamento jurídico crítico deve deslindar as contradições do Direito Positivo, redefinindo o papel dos doutrinadores. Dessa maneira, dissolve a diferença entre *mens legislatoris* e *mens legis*.

O autor vê o liberalismo como "ditadura da não alternativa": somos dia a dia persuadidos de que qualquer estímulo para escapar à situação estabelecida nos arrastará,

---

progressistas, claramente mistificadora. O que o jurista faz aqui, em última instância, é forçar a exegese da lei (encontrando nela o que nela não está), para, a um só tempo, reafirmar sua fé na ordem jurídica burguesa e garantir *alguma* mudança social. É solução de compromisso, portanto, que Unger, noutro momento, descreverá como "reformismo progressivo conservador". Uma crítica (conservadora) a Dworkin pode ser encontrada em POSNER, Richard. *Problemas de filosofia do Direito*. Tradução de Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

[197] UNGER. *The Critical Legal Studies Movement..., cit.*, p. 103.

[198] Tradução nossa para: "Most often, the sanctification takes the form of treating the legal order as a repository of intelligible purposes, policies, and principles, in abrupt contrast to the standard, disenchanted view of legislative politics". UNGER. *The Critical Legal Studies Movement..., cit.*, p. 88.

inevitavelmente, à barbárie.[199] Três são os meios que os *Critical Legal Studies* dispõem contra a "tradição clássica": a) radicalizar a indeterminação legal, a ambivalência do próprio texto normativo – aporte desconstrucionista; b) mostrar que o pensamento jurídico reflete as divisões e as hierarquias da sociedade capitalista – aporte neomarxista; e c) fazer do pensamento legal uma prática de imaginação institucional – aporte institucionalista. Embora seja o mais fértil dentre os três recursos, o último (de matriz utópica) foi, nos informa Unger, o menos explorado pelo movimento. É a ele que se dedicam os textos de *Política*, excertos extraídos de volumes maiores escritos pelo autor após colapso do movimento ao qual pertencera.[200] Neles Unger esmiúça uma teoria social radicalmente antinaturalista, na qual a cultura é vista como artefato. A prostração descrente dos *clercs* se deve, em parte, à difusão de concepções deterministas do desenvolvimento histórico. Unger despreza a afirmação de verdades trans-sociais; porém, mantém a convicção de que podemos rever os contextos formadores. A socialdemocracia não é o máximo que se pode almejar. Toda civilização conserva, ao lado da visão dominante da associação humana possível e desejável, anseios irrealizados de autonomia e associação mútua, que podem ser fomentados. A propósito, discorre:

> Perdemos a fé na existência de um lugar seguro e transcendente acima das tradições coletivas particulares a partir do qual se pode avaliar essas tradições. Ainda assim, também nos rebelamos contra a ideia de que temos apenas de escolher uma estrutura, ou de aceitar a estrutura em que estamos, aceitando seus pressupostos relativos às formas possíveis e desejáveis de associação humana.[201]

Revisitando temática já explorada em *Conhecimento e política* e *O Direito na sociedade moderna*, o filósofo argumentará que a "teoria clássica", pretendendo romper com o naturalismo da metafísica greco-romana e bíblico-cristã, não se emancipou por completo do

[199] "Um dos maiores méritos dos *critical legal studies* foi ter criado um espaço intelectual no qual o Direito e o pensamento legal podem ser melhor utilizados para resistir à ditadura da não alternativa. Sua militada mas importante contribuição a semelhante resistência foi o desenvolvimentode ideias sobre alternativas derivadas das contradições e variações do Direito estabelecido. A maior falha do movimento foi não ter abraçado e executado essa tarefa mais plenamente". Tradução nossa para: "One of the greatest merits of the critical legal studies was to have created an intellectual space in wich law and legal thought could be better used to resist the dictatorship of no alternatives. Its limited but important contribution to such resistance was the development of ideas about alternatives, made from the contradictions and variations in established law. The greatest failure of the movement was not to have embraced and executed this task more fully". UNGER. *The Critical Legal Studies Movement*..., *cit.*, p. 15.

[200] UNGER, Roberto Mangabeira. *Política*: os textos centrais, a teoria contra o destino. Tradução de Paulo César Castanheira. São Paulo: Boitempo; Santa Catarina: Editora Argos, 2001.

[201] UNGER. *Política*..., *cit.*, p. 32.

passado. Se, nas obras referidas, responsabilizava o abandono da cosmovisão antiga e medieval pelo advento do liberalismo, em *Política* entenderá que é a subsistência de *tropoi* tradicionais em um cenário pós-tradicional que gera as contradições e imperfeições do capitalismo. A história mítica dos direitos privados, da organização governamental e da democracia – cujas evoluções são comumente interpretadas como processos necessários, inevitáveis – são sintomas das naturalizações que perduram no presente. *Verum ipsum factum*: o apotegma de Vico não foi levado ao extremo pela doutrina liberal. A sociedade como coisa feita e imaginada – precisamos modernizar o moderno, para que nos percebamos a nós mesmos, não mais como "marionetes dos mundos em que vivemos", mas como "arquitetos e críticos". Conforme Unger, a gramática elementar da ação social é *imaginária*: a teoria (e notadamente o saber jurídico) deve assentar-se sobre o plano simbólico da vida comum.

O pensamento jurídico moderno firmou-se a partir de duas concepções incompatíveis: a) a do Direito como ordem imanente; e b) a do Direito como vontade do soberano. A primeira tese pressupõe a existência de uma organização latente na vida social, capaz de criar-se a si mesma. O trabalho interpretativo dos juristas objetivaria apenas esclarecer a significação dessa ordem, que preexistiria às leis postas. Trata-se, para Unger, de "platonismo legal": as normas, contingentes, são, pela atividade hermenêutica dos operadores do Direito, introduzidas em um inteligível e defensável plano de vida social. A segunda tese, por sua vez, rebento dos impérios agrário-burocráticos da Antiguidade e das cidades-Estado republicanas da Renascença, vê o corpo normativo como expressão do arbítrio das camadas dirigentes. De uma concepção, emanaria a jurisprudência analítica de Hart e Kelsen; da outra, a teoria conflitiva do Direito de Hobbes e Schmitt. Suportes do regime jurídico liberal, evidenciam a esquizofrenia em que vivemos: face às instituições e às práticas estabelecidas, somos *agnósticos* e *supersticiosos*, simultaneamente. Unger defende que abramos mão de ambas as grelhas analíticas, em prol de uma terceira representação do Direito, como *autoconstrução da sociedade*. As estruturas dominantes não são naturais, superiores ou necessárias – as normas são artefatos humanos, e não parte da arquitetura do universo. A Dogmática Jurídica engendra formas de ignorar as lacunas e as contradições do Direito, pensado como sistema; Unger deseja pôr a nu a série de compromissos entre forças antagônicas, irredutíveis, que foram necessários para sedimentar nosso universo legal.

d) Direito como autoconstrução da sociedade: *What should legal analysis became*

"A distância entre o impensável e o familiar pode ser curta na história da política e do Direito".[202] Em *What should legal analysis became*, Unger convida-nos a nos familiarizarmos com o impensável, minudenciando a noção, que dantes antecipara, de Direito como autoconstrução da sociedade. Os juristas, que hoje, em países como o Brasil, reduziram-se à função de amanuenses, escribas passivos e obedientes, têm a incumbência de voltar a intervir no conflito sobre os termos básicos da vida social. A vocação primeira do Direito e da análise legal, em uma democracia, é instruir os cidadãos sobre futuros alternativos e oportunidades transformadoras. É de capital importância que repensemos, simultaneamente, ideais e práticas, interesses e instituições. Nessa discussão, o jurista ocupa lugar privilegiado, haja vista que seu objeto de trabalho é o "pormenor", os valores, não tomados em abstrato, mas materializados em regras de conduta. A superação do liberalismo pressupõe a íntima colaboração entre especialistas e comunidade:

> Não podemos progredir no entendimento do potencial da análise legal até que nós expurguemos a ideia de que os juízes, ou outros como eles, são os agentes primários do pensamento jurídico. Nós precisamos rebaixar o papel judicial, atribuindo a ele uma responsabilidade especializada, excepcional e secundária. O corpo cívico como um todo deve transformar-se no interlocutor primário da análise legal. O primeiro papel do jurista deve ser servir como o assistente técnico do cidadão.[203]

A imaginação institucional é a expressão da originalidade coletiva, e, não, do desempenho de um segmento profissional.[204] À análise legal (bem como à economia política),

[202] UNGER, Roberto Mangabeira. *What should legal analysis become?* London; New York: Verso, 1996, p. 86.
[203] Tradução nossa para: "We cannot progress in understanding the potential of legal analysis until we expunge the idea that judges, or others like them, are the primary agents of legal thought. We must demote the judicial role, assigning it a specialized, excepcional, and secondary responsability. The civic body as a whole must become the primary interlocutor of legal analysis. The first role of the jurist should be to serve as the technical assistant of the citzen". UNGER. *What should legal analysis become?..., cit.*, p. 106.
[204] Razão pela qual Unger não nutre grandes esperanças no que diz respeito ao ativismo judicial, colaboração entre elites majoritárias e minoritárias. Nas palavras do autor: "A política do grupismo e sua contraparte legal na doutrina da proteção substantiva equânime exagera as distinções, e minimiza as similaridades, nas experiências sociais de opressão e silenciamento. Eles falham em encontrar as raízes comuns de males que reputam a instituições conectadas, práticas institucionalizadas, e crenças promulgadas". Tradução nossa para: "The politics of groupism and its legal counterparts in the doctrine of substantive equal protection exaggerate the distinctions, and understate the similarities, in the social experiences of oppression and voicelessnes. They fail to seek the common roots of the evils they address in connected institutions, institutionalized practices, and enacted beliefs". UNGER. *What should legal analysis become?..., cit.*, p. 93. A Escola do Ressentimento impede, dessa maneira,

cabe a tarefa de estimulá-la, incitando os cidadãos para que realizem a democracia potencial, voltada ao futuro, para além das restrições impostas pelas estruturas institucionais e pelas superstições acerca do presente. Possuímos, no mundo contemporâneo, estoque limitado de soluções institucionais. Compete ao jurista a missão de ajudar a comunidade a ampliar o repertório de formas para organizar os campos da vida social. Conforme Unger, o experimentalismo prático das democracias e o experimentalismo cognitivo das ciências sociais caminham *pari passu*: a inabilidade da "teoria clássica" para imaginar a descontinuidade estrutural e a reinvenção atrela-se à estagnação do modelo demoliberal de Estado. Não raro ignoramos, na teoria e na prática, a contingência inerente às instituições políticas e econômicas – as ciências sociais criam modelos abstratos e unidimensionais, que escamoteiam o caráter histórico-cultural de nossas organizações.

Unger milita contra a veneração idólatra do que deveria ser visto como agregado de arranjos falíveis e transitórios. No pensamento jurídico, é evidente o contraste entre a realidade e a fantasia, o Direito como produto de conflitos desordenados e o Direito como expressão de uma teoria ordenada.[205] Para Unger, o ensino jurídico ainda é concebido como a memorização de um amontoado de regras – que deve, no entanto, ser interpretado pelo alunato como a concretização de um sistema fossilizado de conceitos doutrinários.[206] O filósofo acredita que o mito da "racionalidade jurídica" confere verniz pseudocientífico a escolhas ideológicas: não há critério lógico que sirva à mensuração dos argumentos jurisprudenciais.[207] Em conversação com Goethe, Napoleão Bonaparte declarou: "política é

---

alianças populares mais inclusivas – segue sendo um projeto elitista. Anderson Vichinkeski Teixeira define o ativismo judicial como "patologia constitucional". Vê nele uma prática de "deslegitimação da política". *Cf.* TEIXEIRA, Anderson Vichinkeski. Ativismo judicial: nos limites entre racionalidade jurídica e decisão política. *Revista Direito GV*, São Paulo, v. 81, nº. 1, janeiro a junho de 2012. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1808-24322012000100002>, acessado em 4 de julho de 2016.

[205] *Cf.* . *What should legal analysis become?..., cit.*, p. 68.

[206] "Repetidamente denunciado, o formalismo doutrinário em direito sempre ressurgiu, qual fênix, das cinzas. Seu cerne mais persistente foi a crença na convergência natural entre dois projetos: o estudo das idéias jurídicas como um sistema que se pudesse analisar por métodos quase dedutivos e a exposição do conteúdo do direito positivo: o direito tal como construído por legisladores e juízes. Expõe-se o direito positivo de modo a fazê-lo parecer uma realização concreta, ainda que falha, daquele sistema de idéias". UNGER, Roberto Mangabeira. Uma nova faculdade de Direito no Brasil. *Cadernos FGV Direito Rio*, Rio de Janeiro, v. 1, p. 16 a 38, novembro de 2005, p. 18.

[207] Nas palavras do autor: "Não existe algo semelhante a uma 'racionalidade jurídica': uma parte permanente de um *organon* imaginário de formas de inquérito e discurso, com núcleos persistentes de escopo e método. Tudo o que nós temos são arranjos localizados historicamente e conversações localizadas historicamente". Tradução nossa para: "There is no such thing as 'legal reasoning': a permanent part of an imaginary organon of forms of inquiry and discourse, with persistent cores of scope and method. All we have are historically located arrangements and historically located conversations". UNGER. *What should legal analysis become?..., cit.*, p. 36. A partir de um horizonte neopragmatista inspirado em Rorty, Adrualdo de Lima Catão procura mostrar que a noção de "racionalidade jurídica" é supérflua e improcedente. No entender do autor, é preciso livrar o

destino".[208] É preciso que nos desviemos de semelhante fatalismo: instituições e crenças entranham-se em nossos corpos e em nossas almas, formando uma "segunda natureza". Em defesa do experimentalismo democrático, as ciências sociais devem operar como táticas de guerrilha contra o fetichismo institucional, a crença de que concepções institucionais abstratas ('democracia representativa', 'economia de mercado', 'sociedade civil' etc.) têm apenas uma única, natural e necessária expressão.[209]

Embora tenha proposto aproximações na atuação política de Unger e Castoriadis, Rorty não se aventurou a buscar paralelos em suas teorias filosóficas. Tal diálogo, entretanto, pode ser elucidativo. A dicotomia 'fetichismo institucional *versus* imaginação institucional', em Unger, assemelha-se à tensão 'imaginário social instituinte *versus* imaginário social instituído', em Castoriadis. Para o filósofo grego, toda comunidade política (todo "domínio social-histórico", para nos apropriarmos de sua terminologia) é estruturada pela imaginação coletiva, o imaginário social.[210] Este se divide em duas dimensões: o imaginário social instituinte (competência gerativa que possibilita a produção de significações) e o imaginário social instituído (acervo de significados formulados pela tradição).[211] Em um paralelo com a Teoria da Constituição, poderíamos dizer que o primeiro conceito equivale ao poder constituinte (quer dizer, a vontade geral que define um regime político), e o segundo, aos poderes constituídos (isto é, as instituições estabelecidas nos termos da Constituição, cujas atribuições são limitadas pelas deliberações do constituinte originário). Imaginário social instituinte é o poder, dos indivíduos e da comunidade, de criar significações novas para suas experiências; imaginário social instituído, por sua vez, é o conjunto de significados (leis e costumes, hábitos, obras de arte, mitos e ritos) que já se encontram à nossa disposição, criados por nossos antepassados, no curso das eras.

---

pensamento jurídico de essencialismos legalistas e procedimentalistas, reconhecendo que os processos de decisão jurídica ocorrem em ambientes linguísticos contextuais. *V.* CATÃO, Adrualdo de Lima. *Decisão jurídica e racionalidade*. Maceió: Edufal, 2007.

[208] É com a frase do imperador francês que Karl Jaspers abre suas reflexões acerca do debate político, em opúsculo de introdução ao filosofar: "esse dito de Napoleão tornou-se mais aterrorizador desde o surgimento do totalitarismo na era da tecnologia". JASPERS, Karl. *Introdução ao pensamento filosófico*. Tradução de Leonidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. São Paulo: Cultrix, 1976, p. 55.

[209] *Cf.* UNGER. *What should legal analysis become?..., cit.*, p. 7 e 129.

[210] Sobre o conceito de "domínio social-histórico", recomendamos a leitura de CASTORIADIS, Cornelius. O domínio social-histórico. Em *Os destinos do totalitarismo & outros escritos*. Tradução de Zila Bernd e Eliro Funck. Porto Alegre: L & PM Editores, 1985.

[211] Acerca do tema, *v.* CASTORIADIS, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade*. Tradução de Guy Reynaud. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982. *V.*, ainda, CASTORIADIS, Cornelius. S*ujeito e verdade no mundo social-histórico*: seminários 1986-1987: a criação humana I. Tradução de Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Brasileira, 2007.

No entender de Castoriadis, sociedades autônomas são aquelas que reconhecem o caráter *autoinstituído* da cultura, sabem que o imaginário social instituído deriva do imaginário social instituinte; sociedades heterônomas, por outro lado, são aquelas que atribuem a criação do imaginário social instituído à intervenção de forças externas (Deus, ou a Razão, ou as leis universais da história). Noutros termos: nas primeiras, impera a imaginação institucional, e, nas segundas, o fetichismo institucional. Como Marcel Gauchet – discípulo de Castoriadis ainda pouco estudado no Brasil – observa, sociedades heterônomas são centradas na religião.[212] Por essa razão, sacralizam sua rede simbólica, suas leis, seus costumes e suas instituições. Partem do pressuposto de que foram os deuses que afixaram os preceitos que norteiam a vida da comunidade. Dessa maneira, hipostasiam as normas que elas próprias criaram. Em contrapartida, sociedades autônomas são seculares e democráticas. Sabem que suas regras de conduta não são decorrência da vontade divina, mas fruto da criatividade humana. Há, aqui, uma nota feuerbachiana, na percepção de que é dever da esquerda imanentizar valores religiosos, apontar como competências atribuídas ao Absoluto transcendente pertencem, na verdade, ao homem.[213]

Fetichismo e inovação institucional, alternando-se para conformar o perfil do imaginário jurídico. Nada, na obra de Unger, nos permite supor que os *Critical Legal Studies* tenham sido a primeira experiência, no Ocidente, de desnaturalização do simbólico. Como indicamos acima, o intelectual brasileiro insinua, mesmo, a possibilidade de um desenvolvimento cíclico na dialética entre autonomia e heretonomia. Não teriam as utopias do século XVI incorporado, ao estoque de soluções institucionais do período, novas formas de organização? E se, hoje, muitos se insurgem contra o utopismo, não estaremos, uma vez mais, diante da hipótese da vanguarda que se torna tradição? A *familiaridade*, no mundo moderno, com a linguagem utópica – que, para além dos textos filosóficos, infiltrou-se na cultura popular – não torna mais difícil que apreendamos o caráter disruptivo do trabalho de filósofos como Morus e Campanella? Precisamos, então, de um (para emular Foucault) "pensamento de fora", que nos permita "ver o que vemos", deslocar o olhar para trás de nossas retinas fatigadas.

---

[212] *Cf.* GAUCHET, Marcel. *Le desenchantement du monde*: une histoire politique de la religion. Paris: Gallimard, 1985; GAUCHET, Marcel. *Un monde désenchanté?* Paris: Les Éditions de l'Atelier/Éditions Ouvrières, 2004; e GAUCHET, Marcel; FERRY, Luc. *Depois da religião*: o que será do homem depois que a religião deixar de ditar a lei. Tradução de Nícia Adan Bonatti. Rio de Janeiro: DIFEL, 2008.

[213] *V.* FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. Tradução de José da Silva Brandão. Campinas: Papirus, 1988.

I.5. Pensamento jurídico crítico, exercício de utopismo

Em 2009, Peter Gabel arrolará alguns fatores que, em seu entender, teriam contribuído para a derrocada dos *Critical Legal Studies*. A propósito, leciona o autor:

> Em minha visão, os CLS foram "interrompidos", ou "pausados", a cerca de quinze anos atrás, por terem perdido a trilha de sua fundação moral e espiritual. Uma razão para isso foi a dissipação dos movimentos sociais dos anos 1960, o que minou o campo social intuitivo de reconhecimento confirmatório que tornava essa dimensão espiritual visível para os professores e os escritores CLS e audível para seus ouvintes e leitores. Uma segunda razão, influenciando a dissipação dos referidos movimentos, foi o colapso do socialismo e do marxismo que o sustentava, que por 150 anos providenciou a principal metáfora para o horizonte comunal moralmente transcendente contra o qual as deficiências da presente sociedade eram mensuradas. Um terceiro fator intimamente ligado aos outros dois foi a ascensão da Nova Direita como uma resposta moral conservadora à mudança social e à ruptura que os movimentos dos anos 1960 introduziram no espaço público, com a Revolução Reagan defendendo a desregulamentação, um ataque aos programas de benefícios, e um constitucionalismo originalista, neo-federalista, que buscou deslegitimar o espaço público em si mesmo como uma arena de ação moral coletiva.[214]

O quê seria, na perspectiva de Gabel, a "fundação moral e espiritual" dos *Critical Legal Studies*, que teria se degradado com a consolidação do neoliberalismo? Numa palavra: utopismo. Para Gabel, o espírito utópico é a pulsão recalcada do movimento, que precisa ser redescoberta, para que ele possa se reerguer. Como outros intelectuais, citados nas páginas precedentes, Gabel acredita que a crítica da sociedade não pode sustentar-se a não ser que se apoie em representações utópicas. Segundo o autor: "Uma bem-sucedida abordagem crítica do presente – ou, no caso do Direito, um bem-sucedido estudo jurídico crítico – requer a

[214] Tradução nossa para: "In my view, CLS "stopped," or perhaps "paused," about fifteen years ago because it lost track of this spiritual and moral foundation. One reason for this was the dissipation of the social movements of the '60s themselves, which undermined the intuitive social ground of confirmatory recognition which made this spiritual dimension visible to CLS teachers and writers and audible to our listeners and readers. A second reason influencing the dissipation of the movements themselves was the collapse of socialism and the Marxism that had supported it, which for 150 years provided the principal metaphor for the morally transcendent communal horizon against which the shortcomings of the present society had been measured. A third factor intimately bound up with the other two was the rise of the New Right as a conservative moral response to the social challenge and disruption that the movements of the '60s had introduced into public space, with the Reagan Revolution championing deregulation, an attack on entitlement programs, and an originalist, new-federalist constitutionalism that sought to delegitimate the public sphere itself as an arena of collective moral action". GABEL, Peter. Critical Legal Studies as a spiritual practice. *Pepperdine Law Review*, Malibu, v. 36, nº. 5, p. 515 a 527, 2009, p. 528.

iluminação da injustiça do que é, que se ancora em uma intuição transcendente do mundo justo que deve ser".[215] Os *crits* mostraram-se frágeis, ante seus adversários, precisamente por abandonarem uma visão substantiva da comunidade. O *trashing* (a crítica da indeterminação, promovida por figuras como Dunkan Kennedy, Mark Tushnet, Gary Peller e Betty Mensch, e sobre a qual discutimos longamente, algumas seções acima) é uma técnica analítica de desconstrução, sem conteúdo valorativo. Útil na explicitação das fragilidades do legalismo liberal, tem pouca serventia na promoção de ideologias alternativas. Pode, assim, arrastar aqueles que o praticam à Escola do Ressentimento, condenando-os a um profundo vazio espiritual. A postura de alguns *crits* acaba, assim, malgrado seus esforços, espelhando as piores características da moderna cultura liberal: deslocamento moral, isolamento social, falta de sentido...

As tentativas de Unger e Gabel de fomentar rearranjos da ordem social não foram suficientes para preservar o utopismo dos *Critical Legal Studies*. Para se protegerem das abordagens racionalistas e falsificadoras típicas do liberalismo, os *crits*, no mais das vezes, abraçaram convicções *irracionalistas*, vendo com desconfiança qualquer medida de planejamento social. Gabel acredita que semelhante orientação acabou enfraquecendo o grupo; o jurista anseia pelo renascimento dos *Critical Legal Studies* como "prática espiritual", fonte de fé: "Nós [CLS] realmente éramos motivamos por amor, mas era um amor que não ousava dizer seu nome. E em minha opinião, era assim porque nosso movimento estava infectado com o mesmo *medo do outro* que subjaz as injustiças que nós criticamos na sociedade em geral".[216] Embora imprescindível, o *trashing* (que abala a crença na fixidez das instituições), precisa ser complementado pela utopia, destinada a *revelar o sentido* (o propósito) da ação transformadora. Na leitura de Gabel, a tese capital dos *Critical Legal Studies*, qual seja, a que postula o caráter imaginário de categorias tomadas como estáticas, deve estar estreitamente relacionada ao reconhecimento de que *cada um de nós é a encarnação única de uma humanidade comum*. Trata-se, evidentemente, de um chamado ético, que reconecta o pensamento jurídico crítico ao *princípio esperança*, à longa tradição que projeta no devir seus anelos de mudança social.

[215] Tradução nossa para: "A successful critical approach to the present – or in the case of law, to a successful critical legal studies – requires the illumination of the injustice of what is, that is anchored in a transcendent intuition of the Just world that ought to be". GABEL. Critical Legal Studies as a spiritual practice..., *cit.*, p. 521.
[216] Tradução nossa para: "We [CLS] really were motivated by love, but it was a love that dared not speak its name. And in my opinion, that is because our movement was infected with the same fear of the other that underlay the injustices that we criticized in the wider society". GABEL. Critical Legal Studies as a spiritual practice..., *cit*., p. 516.

É no encalço das ponderações de Gabel que nos arriscamos, nesta tese, a aplicar categorias desenvolvidas por Unger, no âmbito dos *Critical Legal Studies*, aos romances utópicos quinhentistas. No intuito de reencontrar o utopismo que embasa os *Critical Legal Studies*, nos propomos a redescobrir o experimentalismo institucional que impulsiona a literatura utópica. Não é nossa intenção aplicar, emulando as ciências hipotético-dedutivas, um *método*, um "marco teórico" (qual seja, a filosofia ungeriana) a um *objeto externo* (as utopias do século XVI). Seria falso, de nossa parte, tentar descrever nesses termos a proposta que encampamos. Acreditamos, pelo contrário, que o diálogo ensaiado neste trabalho só é possível porque os romances utópicos do Cinquecento são, *fundamentalmente*, exercícios de imaginação institucional, e os *Critical Legal Studies* são, *em essência*, representações utópicas. Identidade na diferença, diferença na identidade: a aproximação permite que a verdadeira natureza de ambos se desvele.

Nossa investigação parte da hipótese de que o gênero literário utópico surgiu da crítica do humanismo quinhentista ao fetichismo institucional tardo-medieval. Morus e seus continuadores pretendiam, erigindo cidades filosóficas, desnaturalizar o ordenamento jurídico vigente. O século XVI assiste à emergência do Estado moderno – grandes casas monárquicas que, erguendo-se acima dos compromissos feudo-vassálicos típicos da Cristandade medieval, reivindicavam exclusividade no exercício do poder judicante e legiferante, sobre um território dado. Como, ainda no século XIX, Tocqueville observou,[217] somente durante a Revolução Francesa tal reivindicação de exclusividade – com a proibição das guildas, dos tribunais eclesiásticos etc. – efetivamente se realizou. O Antigo Regime serviu de campo de batalha entre novas e antigas instituições, sendo ambivalente (pra dizer o mínimo) a relação dos utopistas com os programas de centralização promovidos pelos príncipes renascentistas em ascensão.[218] Os *iura propria* dos Estados paulatinamente se impuseram sobre o *ius commune* (cujo coração se radicava na Igreja e no Império).[219]

Em obra consagrada, o historiador e cientista político Benedict Anderson (irmão do filósofo marxista Perry Anderson) definiu as nações modernas como "comunidades políticas imaginadas".[220] Para o autor, toda organização política é, em última instância, *imaginada*,

[217] *V.* TOCQUEVILLE, Alexis de. *O Antigo Regime e a Revolução*. Tradução de Yvonne Jean. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999.
[218] *Cf.* HESPANHA, António Manuel. *Caleidoscópio do Antigo Regime*. São Paulo: Alameda, 2012.
[219] *V.* SALGADO, Karine. O Direito tardo-medieval: entre o *ius commune* e o *ius proprium*. *Revista da Faculdade de Direito da UFMG*, Belo Horizonte, nº. 56, p. 243 a 264, janeiro a junho de 2010.
[220] ANDERSON, Benedict. *Imagined communities*: reflections on the origin and spread of nationalism. London; New York: Verso, 2006, p. 6.

calcada em uma *imagem* de comunhão historicamente construída: "De fato, todas as comunidades mais amplas que as primordiais vilas de contato face-a-face (e talvez até mesmo essas) são imaginadas. Comunidades devem ser distinguidas, não por sua falsidade/autenticidade, mas pelo estilo por meio do qual elas são imaginadas".[221] Contudo, as sociedades pré-modernas não tem consciência de seu caráter imaginário, acreditam na *necessidade* (isto é, na não-arbitrariedade) de seus sistemas de representação. Como mostra Anderson, a ideia de que a língua seria sagrada (ensinada pelos deuses, e não produzida pela cultura) é reveladora, nesse sentido. "Pensar" a nação – pôr-se diante de sua radical historicidade – só se torna possível quando essas comunidades sagradas entram em declínio. Nas palavras do escritor:

> Essencialmente, eu venho arguindo que a verdadeira possibilidade de imaginar a nação eclode historicamente apenas quando, e onde, três concepções culturais fundamentais, todas de grande antiguidade, perdem sua aderência axiomática sobre as mentes dos homens. A primeira dessas era a ideia de que uma particular estrutura linguística oferecia acesso privilegiado à verdade ontológica, precisamente por ser uma parte inseparável dessa verdade. Foi essa ideia que chamou à existência as grandes sociedades continentais da Cristandade, do Ummah Islâmico, e o resto. A segunda era a crença de que a sociedade estava naturalmente organizada em torno e abaixo de centros elevados – monarcas que eram pessoas a parte de outros seres humanos e que governavam por alguma forma de cosmológica (divina) autorização. Lealdades humanas eram necessariamente hierárquicas e centrípetas porque o legislador, como a língua sagrada, era um nó de acesso ao *ser*. A terceira era uma concepção de temporalidade na qual cosmologia e história eram indistinguíveis, as origens do mundo e do homem sendo essencialmente idênticas.[222]

As "três concepções culturais fundamentais" destacadas por Anderson podem ser identificadas na Filosofia Política e na Filosofia do Direito da Baixa Idade Média. A Escolástica, que atinge sua plenitude nos séculos XII e XIII, interpreta as relações de poder a

[221] Tradução nossa para: "In fact, all communities larger than primordial villages of face-to-face contact (and perhaps even these) are imagined. Communities are to be distinguished, not by their falsity/genuineness, but by the style in wich they are imagined". ANDERSON. *Imagined communities..., cit.*, p. 6.

[222] Tradução nossa para: "Essentially, I have been arguing that the very possibily of imagining the nation only arose historically when, and where, three fundamental cultural conceptions, all of great antiquity, lost their axiomatic grip on men's minds. The first of these was the idea that a particular script-language offered privileged access to ontological truth, precisely because it was an inseparable part of that truth. It was this idea that called into being the great transcontinental societies of Christendom, the Islamic Ummah, and the rest. Second was the belief that society was naturally organized around and under high centres – monarchs Who were persons apart from other human beings and Who ruled by some form of cosmological (divine) dispensation. Human loyalties were necessarily hierarchical and centripetal because the ruler, like the sacred script, was a node of access to being inherent in it. Third was a conception of temporality in which cosmology and history were indistinguishable, the origins of the world and of men essentially identical". ANDERSON. *Imagined communities..., cit.*, p. 37.

partir de uma hermenêutica sacralizante. O humanismo renascentista, que desponta no Quatrocento, caracteriza-se pela rejeição a tais concepções: enfatiza a participação da vontade e da razão humanas na edificação das sociedades, isto é, seu aspecto *imaginário*. O século XVI, que assiste à difusão do espírito humanista para além da península itálica, representa etapa fundamental na gênese da nação moderna, precisamente por ser o momento no qual a historicidade da comunidade política passa a ser amplamente reconhecida. Como pretendemos mostrar no terceiro capítulo deste trabalho, as mais diversas correntes doutrinais do Cinquecento (exemplificadas pelas obras de Maquiavel, Castiglione, Bodin e Botero) aproximam-se pela percepção do Estado como "obra de arte", resultado de deliberações contingentes, construção coletiva. É nesse espírito – dessacralizante – que as utopias serão concebidas, armas relevantes no combate humanista ao pensamento jurídico-político escolástico.

A utopia relativizará/historicizará organizações sociais até então assumidas como necessárias e inevitáveis (derivadas da natureza, da razão ou da vontade divina). Inspirados nos relatos das grandes navegações – *Mundus Novus*, escrito apócrifo atribuído a Américo Vespúcio, será particularmente influente, aqui –, os utopistas destacarão a diversidade geográfica que marca o fenômeno jurídico. Procurarão, desse modo, reduzir a distância entre o impensável e o familiar. A consciência do caráter culturalmente condicionado da lei será empregada, pela literatura utópica, como instrumento para legitimar o Estado soberano, enquanto exercício de experimentalismo institucional. A utopia é o paradigma da "comunidade política imaginada" (na acepção de Anderson), que se ergue por suas próprias forças, sem apoiar-se em um Absoluto transcendente, em poderes cosmológicos (divinos). Representa, pois, severa crítica ao jusnaturalismo clássico e medieval.

Russell Jacoby diferencia utopias iconoclásticas e projetistas:[223] as primeiras derrubam, enquanto as segundas erigem ícones. Retificaríamos, parcialmente, Jacoby: utopias, com frequência, apresentam, simultaneamente, marcas iconoclásticas e projetistas. Campanella é iconoclasta *porque* projetista – e projetista *porque* iconoclasta. Imaginar a possibilidade de novos ordenamentos jurídicos implica, necessariamente, subverter os ordenamentos jurídicos postos – pôr em questão o espaço que ocupam. Na idade da cibernética, ninguém duvida que flutuações no virtual incidem sobre o atual. Como Unger ressalta, a atividade de desconstrução do imaginário instituído só se torna relevante à medida

[223] Por "utopias iconoclásticas" o autor se refere aos sonhos messiânicos de escritores ligados à teologia mística e apofática judaica, caso, por exemplo, de Ernst Bloch.

que oferece alternativas à rede simbólica posta (motivo pelo qual o filósofo se distancia de intelectuais "desencantados" como Foucault e Derrida). "Mitologia da *razão*", que funde "monoteísmo da razão e do coração" e "politeísmo da imaginação e da arte":[224] a ideia, apresentada no documento que Franz Rosenzweig intitulou como "O mais antigo programa de sistema do Idealismo Alemão" (atribuído a Hölderlin, Schelling e Hegel), encontra precedentes nas utopias quinhentistas. O pensamento utópico opõe, aos mitos da Cristandade medieval, novos mitos, compatíveis com a era da razão que então se anunciava. É, a um só tempo, inovação e fetichismo institucional: gera novos símbolos dos escombros dos antigos. A nosso juízo (e contrariando parcela substancial dos comentadores contemporâneos, que veem no utópico mero arcaísmo platonizante), é essa a contribuição dos utopistas para o debate jusfilosófico da Primeira Modernidade. Não são, pois, extemporâneos: participam da mesma comunidade de conversação em que se encontram Maquiavel, Bodin, Montaigne, Las Casas, Vitória e Suarez. A literatura utópica do século XVI é exemplo paradigmático da transição entre imaginários – e do modo como uma cultura pode encontrar, em si mesma, referenciais que lhe permitam reformar o sistema jurídico-político.

O arsenal teórico dos *Critical Legal Studies* possibilitará que – no afã de surpreender, em seus albores, a *originalidade* dos escritos de Morus, Rabelais e outros –, escapemos do enrijecido vocabulário que, ao longo dos séculos, se constituiu na exegese do utopismo. É especialmente perniciosa a leitura do utópico proposta no Pós-Guerra, fruto da "ditadura da não alternativa". Como, reiteradas vezes, sublinhamos, o liberalismo é antiutópico. Funda-se em um paradoxo: admite que o Estado, a ordem legal e o mercado são criações dos homens, mas os retrata como monumentos intangíveis, movidos por forças impessoais (a "mão invisível" etc.). Nesse horizonte, o experimentalismo institucional e o planejamento social despertam pânico. Com efeito, parcela substancial da filosofia contemporânea continua buscando novos princípios trans-históricos (direitos inatos, contrato social hipotético, ética do discurso...) que os proteja da constatação de que as crenças, os valores, as regras e as instituições que os guiam são *absolutamente contingentes*. É uma postura conformista (não raro travestida de dístico progressista), o "medo à liberdade" (para remetermos ao título de obra célebre de Erich Fromm) elevado ao plano do conceito. A ideia de "utopia totalitária" – quer dizer, a crença de que qualquer modificação radical do arcabouço institucional se dará, necessariamente, de forma despótica, levando ao Estado de Exceção – é amplamente

[224] HEGEL, Georg Wilhem Friedrich *et. al.* O mais antigo programa de sistema do Idealismo Alemão. Tradução de Manuel J. do Carmo Ferreira. *Philosophica*, Lisboa, v. 9, p. 225 a 237, 1997. Disponível em <http://www.centrodefilosofia.com/uploads/pdfs/philosophica/9/13.pdf>, acessado em 5 de julho de 2016.

disseminada, em uma era na qual as formas de governo já não têm mais a referência ao sagrado com que se apoiar. "Não nos encontramos no melhor dos mundos possíveis (ungido pelo Salvador), mas, não obstante, devemos nos satisfazer com a ordem vigente, por ser ela a *menos pior* dentre as alternativas": eis o mantra da doutrina liberal nas searas da Filosofia do Direito e da Filosofia Política. É contra essa (falta de) perspectiva que buscamos articular *Critical Legal Studies* e literatura utópica. Se o pensamento jurídico crítico precisa aproximar-se de uma (para valermo-nos das palavras de Gabel) "intuição transcendente do mundo justo que deve ser", os romances utópicos, metáforas da ideia de justiça, podem servir como ponto de partida.

É fundamental que mostremos como a tese do "totalitarismo utópico" diz menos a respeito do utopismo que dos interesses políticos e socioeconômicos do capitalismo tardio. Simetricamente oposta à interpretação que ventilamos neste trabalho, merece ser avaliada com vagar. Destrinchando a linha argumentativa de alguns dos maiores detratores liberais da cidade filosófica (Popper, Berlin, Cioran e Nozick), buscaremos fortalecer a aproximação entre utopia e experimentalismo institucional. Foi o utopismo (e o humanismo, de maneira mais ampla) que conduziu aos regimes totalitários do século XX? A utopia, a esperança em uma sociedade justa calcada na reelaboração das instituições, leva à barbárie? Ao examinar, criticamente, tal perspectiva, clarificaremos nossa própria posição teórica. É o que faremos no próximo capítulo.

II. Utopia totalitária: notícias de uma guerra semântica[225]

II.1. Utopia e/ou barbárie

Às acepções tradicionais do termo 'utopia', o vocabulário político do século XX acrescentou mais uma (que, com frequência, se opõe às demais). O novo uso da palavra insidiosamente espraiou-se pela filosofia e pelas artes (eruditas e populares) na cena contemporânea, promovendo uma forte "desleitura" do imaginário utópico.[226] Em um exercício de *continuidade retroativa*,[227] textos utópicos concebidos em épocas anteriores passarão a ser julgados à luz da definição novecentista. Ora, se pretendemos reconstituir o real espaço ocupado pela literatura utópica nos debates jusfilosóficos do século XVI – condição *sine qua non* para que possamos cotejá-la com os *Critical Legal Studies* da Modernidade Tardia –, precisamos desvencilharmo-nos de semelhantes "desleituras", evitando anacronismos. Parodiando o extravagante léxico de Heidegger, diríamos que, para "desvelar"

[225] O subtítulo do presente capítulo remete ao filme *Notícias de uma guerra particular*, dirigido em 1999 por João Moreira Salles e Kátia Lund. O documentário, filmado entre 1997 e 1998, mostra como a política nacional de combate às drogas levou a uma "guerra particular", não declarada, entre traficantes e policiais (ou, mesmo, entre o morro e o asfalto). Evidentemente, a "guerra particular" que descreveremos aqui não acumula o número de vítimas diretas contabilizado no conflito documentado por Salles e Lund – o embate que nos ocupa não é travado em ruas, becos ou vielas, mas em departamentos acadêmicos. Seus soldados são, antes de mais, ideólogos, filósofos e juristas, munidos, não com a "crítica das armas", mas com as "armas da crítica" (para voltarmos ao repisado jargão marxista). Não devemos, todavia, subestimar o impacto deste confronto sobre a realidade sócio-cultural. Contendas teóricas, no mais das vezes, extravasam os muros das universidades, afetando a comunidade como um todo. No que diz respeito à expressão 'guerra semântica', impossível rastrear suas origens. Hoje corrente no vocabulário acadêmico, já serviu de título a diversos livros e artigos, em variegados contextos. É usada, em geral, para descrever lutas em torno da definição de conceitos – que, porém, longe de se reduzirem a "questões meramente verbais" (no sentido dado por Popper), espelham tensões mais amplas, de natureza político-ideológica. Será esse o significado com o qual empregaremos a expressão, neste trabalho.

[226] Da pena de Harold Bloom tomamos de empréstimo a noção de "desleitura". Com ela o crítico literário designa a revisão radical e deformante a qual poetas jovens (efebos) submetem autores do passado, para se desvencilharem da órbita gravitacional de figuras canônicas e firmarem um estilo próprio – é essa a dinâmica da "angústia da influência", de que Bloom por tantos anos se ocupou. A "desleitura" é uma tática imprescindível à afirmação da criatividade artística – é por meio dela que o efebo desaloja, do "panteão de clássicos", escritores que lhe precederam, encontrando lugar para si. *V.* BLOOM, Harold. *Um mapa da desleitura*. Tradução de Thélma Médici Nóbrega. Rio de Janeiro: Imago, 1995; e, ainda, BLOOM, Harold. *A angústia da influência*: uma teoria da poesia. Tradução de Marcos Santarrita. Rio de Janeiro: Imago, 2002.

[227] Estratégia corriqueira na subliteratura, nas telenovelas, nos seriados e nas histórias em quadrinhos, por meio da qual informações supervenientes são acrescentadas ao curso da narrativa para retificar eventuais erros de cronologia e possibilitar o desenvolvimento do enredo, com *aparente* coerência entre as sucessivas seqüência. Uma reflexão acerca da *continuidade retroativa* no Direito Constitucional (valendo-se da produção de *Star Wars* como metáfora) pode ser encontrada em SUNSTEIN, Cass R. How Star Wars Illuminates Constitutional Law (and Autorship). *The Rambler*. Disponível em <http://newramblerreview.com/book-reviews/fiction-literature/how-star-wars-illuminates-constitutional-law-and-authorship>, acessado em 30 de maio de 2016.

o "sentido originário", "autêntico", da utopia, devemos "remover o entulho" das interpretações cristalizadas pela opinião pública, o "falatório". É essa a missão que assumiremos neste capítulo: desconstruir a última (não apenas a "mais recente", *latest*, mas a pretensamente "derradeira", "terminativa", *last*) significação da utopia, de modo que, após seu ocaso no século XX, possa a *cidade filosófica* ansiar, nos éons vindouros, por novas auroras.

A linguagem não é – a despeito do que propunha o jovem Wittgenstein – "figuração do mundo". Proposições não se constituem em "representações pictóricas" dos fatos.[228] Alçando-se dos níveis lógico-sintático e semântico ao pragmático, a Filosofia da Linguagem Ordinária demonstrou que todo enunciado apresenta uma dimensão performativa – "falar é fazer", na fórmula notabilizada por Austin.[229] É preciso, pois, abolir a crença na transparência e na neutralidade das palavras; enxergá-las como atos, *acontecimentos*, que não *retratam* a ordem do real, mas sobre ela *interferem*. Práticas discursivas não são – dirá Foucault – superiores e exteriores às práticas sociais, mas com elas se imiscuem.[230] É por essa razão que, como qualquer outra prática social, a prática discursiva está sujeita ao *tempo*: no correr dos anos, impérios ascendem e caem, novos jogos de interesses se articulam, e sobre as palavras, das quais diferentes grupos alternadamente se apossam (por elas se digladiam, erigindo e derrubando mitos e ritos), gradualmente se imprimem ranhuras, marcas e dobras. As palavras, tal como as coisas, se desgastam com o uso – passadas, de mão em mão e de boca em boca, através de gerações, acabam por se desbotar, e somente um titânico esforço da imaginação nos permite surpreender, em sua superfície acinzentada, as cores originais. Peca quem entende a linguagem como o outro lado do espelho, o duplo simetricamente oposto da vida, indiferente às atribulações cotidianas.

Eric Hobsbawn, apropriadamente, denominou o século XX como "era dos extremos". Na Europa, a chamada "Era de Metternich" – inaugurada em 1815, com o Congresso de Viena, que buscou orquestrar uma relação equilibrada entre as forças das principais nações do Ocidente – chegou ao fim em 1914, nas trincheiras da Primeira Guerra Mundial. A "paz sem voz" da *Belle Époque* desintegrou-se, e, na atmosfera decadente e decadentista do

[228] Uma investigação aprofundada acerca das reflexões do jovem Wittgenstein pode ser encontrada em PINTO, Paulo Roberto Margutti. *Iniciação ao silêncio*: uma análise argumentativa do *Tractatus* de Wittgenstein. São Paulo: Loyola, 1998.

[229] Para uma introdução à Filosofia da Linguagem Ordinária, recomendamos, efusivamente, a leitura de OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea.* São Paulo: Loyola, 2006.

[230] A propósito, *v.* ALMEIDA, Philippe Oliveira de. A digestão e a reprodução do centauro: o *a priori* histórico em Foucault. *Revista Limiar,* São Paulo, v. 2, nº. 4, p. 61 a 86, 2º semestre de 2015.

Entreguerras,[231] a polarização ideológica se acentuou. As três principais cosmovisões da história moderna – liberalismo, comunismo e nazifascismo – armaram, nesse período, suas barricadas. Não é de se estranhar, assim, que, na disputa por espaço vital, tais facções travem "guerras semânticas", isto é, embates em torno das imagens e das palavras com as quais os indivíduos devem descrever suas próprias experiências. "Com quais códigos os homens do futuro lerão a si mesmos?" – é esse o objeto das lutas por "hegemonia cultural" (Gramsci), por "regimes de verdade" (Foucault).[232] Não foi apenas a linguagem da política – repertório de termos associados à vida pública –, mas a própria política da linguagem – dinâmica entre o poder e o signo – que se viu afetada pelos enfrentamentos acima referidos. Natural que, nesse contexto, diferentes grupos busquem, em vista de seus interesses específicos, resignificar a palavra 'utopia' – fundamental ao ideário político moderno.

Em *Utopia e barbárie*, produção brasileira lançada em 2005, o cineasta Silvio Tendler percorre diversos países para, dialogando com figuras que tiveram papel ativo em movimentos políticos surgidos a partir da década de 1950, esboçar um mapa das ideologias do Pós-Guerra. Embora muitos dos entrevistados entendam – ecoando perspectiva que remonta à Primeira Modernidade – utopia e barbárie como vetores contrapostos, não raros são os que defendem a identidade entre um elemento e outro: utopia *é* barbárie. Orientações similares são típicas do século XX, produto das "guerras semânticas" a que acima aludimos. À propaganda liberal, é importante mostrar que todo e qualquer projeto de planejamento social, por melhor intencionado que possa ser, fatalmente levará ao totalitarismo. "Toda eutopia é uma distopia que não sabe de si", uma sociedade disciplinar *in germe*: a cidade filosófica, alternativa ao pensamento único/unidimensional, é, dessa maneira, exorcizada pelo liberalismo. Finda a Segunda Grande Guerra, será o "fantasma do totalitarismo" o maior aliado da economia de

[231] Atmosfera reproduzida, com acuro, na trilogia de memórias da juventude escrita pelo ensaísta búlgaro Elias Canetti. *V.* CANETTI, Elias. *A língua absolvida*: história de uma juventude. Tradução de Kurt Jahn. São Paulo: Companhia das Letras, 2005; CANNETI, Elias. *Uma luz em meu ouvido*: história de uma vida, 1921-1931. Tradução de Kurt Jahn. São Paulo: Companhia das Letras, 1988; e CANETTI, Elias. *O jogo dos olhos*. Tradução de Sérgio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

[232] Na percepção de Eric Voegelin, as ideologias (que concebe como "religiões modernas") se alimentam da degradação da linguagem, que se autonomiza, perde suas conexões com a realidade experienciada: "Se há algo característico das ideologias e dos ideólogos é a destruição da linguagem, ora no nível do jargão intelectual de alto grau de complexidade, ora no nível vulgar. Minha própria experiência com várias ideologias de tipo hegeliano ou marxista indica que uma porção de homens dotados de considerável energia intelectual, que de outra forma seriam marxistas, acabam optando pelo hegelianismo por causa da dificuldade sedutora dos escritos de Hegel. Não se trata de uma diferença profunda de convicções, mas sim do que eu compararia ao gosto de um homem que prefere xadrez a um vulgar jogo de cartas". VOEGELIN, Eric. *Reflexões autobiográficas*. Tradução de Maria Inês de Carvalho. São Paulo: É Realizações, 2008, p. 82.

mercado, sempre conjurado para assombrar qualquer um que ouse sonhar com realidades paralelas à do capitalismo financeiro.

O *aparente* triunfo do liberalismo, com a queda do muro de Berlim – vitória de Pirro, posto que, longe de representar a instauração da *pax americana*, implicou a ressurgência de novos conflitos político-ideológicos, em um cenário global não mais bipolar, mas multipolar[233] – tornou onipresente, no imagético ocidental, a figura da "utopia totalitária". A arquitetura jurídica demoliberal é com frequência apresentada como a mais *pragmática* das escolhas, solução de compromisso, adequada a uma era tardia, que não mais se deixa iludir por movimentos de massa. Se, como afirma Lacan, "a realidade não é senão constituída pela fantasia", o "realismo" (conduta pretensamente pós-ideológica amplamente assumida pela intelectualidade europeia na Modernidade Tardia) é o mais pernicioso dos mitos, pois erode a possibilidade mesma de "mitopoiese", cauteriza o utópico. Sugeriríamos – não sem vestígios de dialética hegeliana – que a verdade, com frequência, está ao lado, não da realidade, mas da ficção.[234]

No clássico *Origens do totalitarismo*, Hannah Arendt refere-se, em mais de uma ocasião, à "utopia totalitária".[235] Não seria justo, entretanto, responsabilizar a autora pela associação, no glossário liberal, entre um termo e outro. Arendt é criteriosa na delimitação do conceito de 'totalitarismo' – que aplica unicamente aos governos de Hitler e Stalin. Nem mesmo as ditaduras de Mussolini e de Mao Tsé-Tung seriam, na visão da intelectual, experiências propriamente totalitárias. Logo, não é infundado supor que Arendt veria com desconfiança o *abuso*, na retórica política contemporânea, da noção de totalitarismo para desqualificar qualquer modelo político-jurídico que não se coadune com a ordem vigente. *Reductio ad Hitlerum*: a tentativa de descaracterizar um argumento insinuando que, levado às

[233] *V.* HUNTINGTON, Samuel P. *O choque de civilizações e a recomposição da ordem mundial.* Tradução de M. H. C. Côrtes. Rio de Janeiro: Objetiva, 2010. Recomendamos, ainda, a leitura de HORTA, José Luiz Borges *et. al.* A era pós-ideologias e suas ameaças à política e ao Estado de Direito. Confluências, Niterói, v. 14, nº. 2, p. 120 a 133, dezembro de 2012.

[234] Contra o "realismo", G. K. Chesterton, um dos maiores escritores cristãos do século XX, argumenta: "Quando o homem de negócios censura o idealismo de seu *office-boy*, geralmente o faz numa fala mais ou menos assim: 'Sim, claro, quando a gente é jovem tem esses ideais abstratos, e constrói castelos no ar. Mas na meia-idade todos eles se desfazem como nuvens, e agente passa a acreditar na política prática, a usar as máquinas que tem e a conviver com o mundo como ele é'. [...] Ora, eu não perdi meus ideais nem um pouco; minha fé nas verdades fundamentais é exatamente a que sempre foi. O que perdi é minha antiga fé infantil na política prática. Ainda estou muito preocupado, como sempre, com a Batalha do Armagedom; mas não me preocupam muito as eleições gerais. Quando bebê eu pulava no colo de minha mãe ante a simples menção delas. Não, a visão é sempre sólida e confiável. A realidade é que muitas vezes é uma fraude". CHESTERTON. *Ortodoxia*. Tradução de Almiro Pisetta. São Paulo: Mundo Cristão, 2008, p. 77 e 78.

[235] *V.* ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

últimas consequências, conduziria ao nazifascismo.[236] É essa a falácia que, segundo o filósofo Leo Strauss, passa a imperar no debate político ocidental no Pós-Guerra.[237] A trajetória errante da palavra 'utopia' nos tempos hodiernos configura capítulo fundamental na narrativa acerca do desenvolvimento da falácia identificada por Strauss.

Para desarticular a noção de "utopia totalitária", teremos, nas próximas seções, de provar que: a) as instituições imaginárias compostas pela literatura utópica não são, *essencialmente*, sociedades disciplinares (quer dizer: ainda que, eventualmente, possamos identificar utopias autocráticas, o totalitarismo não é característica congênita); b) a imaginação institucional dos regimes totalitários históricos (nazismo e stalinismo) não deve ao gênero utópico seus componentes centrais. Noutra oportunidade, procuramos demonstrar, estudando os delitos e as penas (o "Direito Penal") em escritos utópicos do século XVI, que não eram procedentes as afirmações de que a utopia seria necessariamente guiada por uma "lógica carcerária", panóptica.[238] Agora, ensaiaremos outra abordagem, buscando evidenciar como, ao caricaturizar todo o gênero literário utópico como totalitário, acabamos por *projetar*, sobre o pensamento jurídico-político de períodos anteriores, nossos próprios anseios (e preconceitos) contemporâneos.

Inicialmente, indicaremos como a tradição humanista (a filosofia em geral) passa a ser acusada, ainda durante a Segunda Guerra Mundial, de fomentar o nazifascismo e o comunismo (2ª seção). A distinção, constitutiva do pensamento filosófico, entre *doxa* e *episteme*, opinião particular e conhecimento universalizável, será, por muitos, interpretada como um mecanismo de repressão das vozes dissonantes. Aqui, tomaremos as reflexões dos filósofos Philippe Lacoue-Labarthe e Jean-Luc Nancy como exemplo paradigmático da rejeição, no século XX, ao *logos* apodítico, compreendido, desde os gregos, como imprescindível à conformação da identidade do homem ocidental.[239] Em seguida,

[236] Um exemplo: "PREMISSA MAIOR: Hitler, o líder do nazismo, lia Karl May (escritor de literatura infanto-juvenil). PREMISSA MENOR: O filho do vizinho lê Karl May. CONCLUSÃO: O filho do vizinho é nazista".
[237] *V.* STRAUSS, Leo. *Direito natural e história*. Tradução de Miguel Morgado. Lisboa: Edições 70, 2009.
[238] Analisamos, então, as obras de Morus (*Utopia*), Rabelais (*Gargântua*), Campanella (*A cidade do sol*) e Shakespeare (*A tempestade*), investigando o tratamento dado à infração por cada um dos autores indicados. *V.* ALMEIDA, Philippe Oliveira de. Dos delitos e das penas nas utopias do século XVI. Em TRINDADE, André Karam *et. al. Direito, arte e literatura*. Florianópolis: CONPEDI, 2015, p. 445 a 466. No curso deste trabalho, investigaremos, uma vez mais, as obras citadas, partindo, porém, de outra chave de leitura – não nos adstringiremos, aqui, à *ultima ratio* do Direito, à punição propriamente dita.
[239] LACOUE-LABARTHE, Philippe; NANCY, Jean-Luc. *O mito nazista*, seguido de O espírito do nacional-socialismo e o seu destino. Tradução de Márcio Seligmann Silva. São Paulo: Iluminuras, 2002.

mostraremos – notadamente a partir da exegese de obras de Karl Popper,[240] Isaiah Berlin,[241] Emil Cioran[242] e Robert Nozick[243] – como o combate empreendido pelas correntes "irracionalistas" do liberalismo contra o planejamento social repercute na discussão acerca do sentido da utopia (3ª seção). As tentativas de elaborar uma noção objetiva de justiça social serão, por esses intelectuais, retratadas como inarredavelmente totalitárias. Finalmente, argumentaremos que, no arquipélago das instituições imaginárias que pulularam na mente dos ideólogos do totalitarismo, a cidade filosófica não ocupa lugar privilegiado – especificamente no que tange ao nacional-socialismo, foram as lendas de Atlântida, Tule e Hiperbórea que deram carnadura à mitologia então desenvolvida. A avaliação de relatos de experiências concentracionárias (notadamente os de Primo Levi[244] e Alexander Soljenítsin[245]), bem como do documento filosófico capital da doutrina nazista (*O mito do século XX*, de Alfred Rosenberg[246]), nos servirá como baliza (4ª seção).

[240] POPPER, Karl. *A sociedade aberta e seus inimigos.* Tradução de Milton Amado. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1974, 2v.
[241] BERLIN, Isaiah. *Limites da utopia*: capítulos da história das idéias. Tradução de Valter Lellis Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
[242] CIORAN, E. M. *História e utopia*. Tradução de José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.
[243] NOZICK, Robert. *Anarchy, state, and utopia*. New York: Basic Books, 2013.
[244] LEVI, Primo. *É isto um homem?* Tradução de Luigi Del Re. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.
[245] SOLJENÍTSIN, Alexander. *Arquipélago Gulag*. Tradução de Francisco A. Ferreira, Maria M. Llistó e José A. Seabra. São Paulo: DIFEL, 1973.
[246] ROSENBERG, Alfred. *El mito Del siglo 20*: uma valoración de las luchas anímico-espirituales de las formas em nuestro tempo. Tradução de Adalberto Encina e Walter Del Prado. Madrid: Ediciones Wotan, 1992. No que concerne à edição da obra de Rosenberg por nós analisada, vale uma observação: como Martin A. Lee sublinha, a Ediciones Wotan é vinculada ao grupo espanhol neo-nazista Círculo Espanhol de Amigos da Europa (CEDADE), com conexões em Portugal, na França, na Áustria, na Grã-Bretanha, na Bélgica e em diversos países latino-americanos. [*Cf.* LEE, Martin A. *The beast reawakens*: facism's ressurgence from Hitler's spymasters to today's neo-Nazy groups and right-wing extremists. New York: Routledge, 2000, p. 185 e 186]. A nota editorial do livro evidencia a veia neo-nazista do grupo: "Ediciones Wotan ha decidido reeditar en primera instancia, una edición impresa em Argentina hace algunas décadas, de la obra de Alfred Rosenberg 'El mito del siglo XX', al considerar que por su contenido ES uma de las aportaciones más decisivas, no solo al pensamiento del vigente y concluso siglo, sino también a toda una cosmovisión milenaria de la civilización y del hombre. A nível filosófico, los expertos, la valoran como el instrumento fundamental para profundizar em los movimientos de massas de los años 30 em Europa. A nível historico estamos, posiblemente, ante uma monumental interpretación racial de la historia". Adiante, em introdução biográfica que salienta a luta de Rosenberg contra os "judeu-demomarxistas", a casa editorial discorre: "Alfred Rosenberg – como todos SUS gloriosos y abnegados camaradas – murió por um mundo nuevo determinado por EL MITO DEL SIGLO 20, es decir, el Mito de Adolf Hitler de la Sangre y del Honor, del Trabajo y de la Libertad".

II.2. "O humanismo é um nazismo": o "totalitarismo epistemológico" da cidade filosófica

Talvez Hegel esteja situado, como quer Lima Vaz, "no fim da aventura da filosofia ocidental", entendida enquanto tentativa de "recriar o mundo das coisas e o mundo dos homens à luz de um *logos* que julga, demonstra e unifica".[247] Com efeito, parcela substancial da produção teórica pós-hegeliana, desde o século XIX, tende a evitar "grandes narrativas", por suspeitar que o intelecto discursivo não seja – à diferença do que a tradição filosófica, no rastro de Platão, pressupunha – apto a abarcar a totalidade do real a partir de *sistemas* especulativos. Autores marxistas, como Carlos Nelson Coutinho,[248] acreditam que, até a Revolução Francesa, a burguesia foi crítica e progressista, valendo-se do conhecimento especulativo para revelar as contradições internas do Antigo Regime. Ao tornar-se classe dominante, teria adotado uma postura dogmática e reacionária (por vezes escapista), incapaz de avaliar as tensões inerentes a seu próprio modo de produção. Não mais estaria na vanguarda da história – sendo, nesse múnus, suplantada pela classe universal, o proletariado. Nessa grelha analítica, Hegel seria o último filósofo "burguês" a celebrar o potencial emancipatório da razão (entendida, aqui, não apenas como saber tecnocientífico, mas como capacidade de conferir significado ao real).

Habermas, que se propõe a reconstruir o materialismo histórico,[249] chega a conclusões semelhantes. A seu juízo, Hegel representa um *ponto de inflexão*. Vivencia a época do esgotamento da "racionalidade centrada no sujeito" – preocupada, antes de mais, com a *certitudo*, a correspondência entre as "representações mentais" (sujeito) e as "coisas mesmas" (objeto). Embora tenha – ainda no entender de Habermas – flertado, na juventude, com a possibilidade de refundar a razão tomando como pilares a *linguagem* e o *trabalho*, Hegel teria decidido permanecer nos marcos do modelo clássico, substituindo o sujeito individual (a consciência de si) pelo sujeito coletivo (a História). Para o sociólogo de Dusseldorf, a sobrevida, ilusória, que Hegel deu à "racionalidade centrada no sujeito" não impediu que, ainda no século XIX, tal paradigma começasse a se desintegrar. N'*O discurso filosófico da*

[247] LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Filosofia e cultura*. São Paulo: Loyola, 1997, p. 16.
[248] *Cf.* COUTINHO, Carlos Nelson. *O estruturalismo e a miséria da razão*. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2010.
[249] A propósito, *v.* HABERMAS, Jürgen. *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Brasiliense, 1990.

modernidade,[250] Habermas desfia um rosário de nomes – Schiller, Nietzsche, Horkheimer, Adorno, Heidegger, Derrida, Battaille, Foucault, Castoriadis, Luhmann – que, como crê, revela a progressiva erosão da *via moderna*. Para salvar o projeto inacabado da Modernidade (comprometido com a emancipação do homem por meio do Esclarecimento) seria necessário retornar à encruzilhada com a qual, um dia, o jovem Hegel se deparou, e percorrer a trilha por ele preterida, em direção a uma racionalidade propriamente intersubjetiva, que tenha no agir comunicativo seu fundamento.[251]

Podemos acatar o *diagnóstico* (a nível superestrutural), sem, no entanto, nos comprometermos com a *terapêutica* (a nível estrutural, materialista). É fato que a filosofia dita "pós-moderna", no mais das vezes relativista, ironizou as grandes esperanças alimentadas pela tradição filosófica (e por Hegel), questionando a legitimidade do *logos* apodítico sem, no entanto, oferecer alternativa consistente. Por esse motivo, a expansão, na Modernidade Tardia, da razão instrumental (empírico-formal, voltada para o método, os *meios* para atingir objetivos arbitrariamente estabelecidos), foi acompanhada pelo recrudescimento da razão substantiva (propriamente filosófica, dedicada ao julgamento dos *fins*, dos valores encampados). As inúmeras vertentes do positivismo – científico, lógico, sociológico, jurídico – são provavelmente a mais cabal expressão do desmantelamento da razão substantiva no pensamento contemporâneo.

Frente às experiências totalitárias novecentistas, o programa de desconstrução do intelecto discursivo irá se fortalecer. O escritor francês, de origem judaica, George Steiner, elaborou a questão: "Como foi possível aos assassinos nazistas despenderem seus dias matando pessoas inocentes, enquanto suas noites eram gastas lendo Rilke e ouvindo Schubert?" [252] Noutras palavras: como a Civilização da Razão, que teria alcançado os píncaros das virtudes dianoéticas humanas (através da literatura, da música, das artes plásticas, da filosofia e das ciências), incorreria em atos extremos de barbárie? Alguns pensadores, como o próprio Steiner, responderão à pergunta colocada salientando a autonomia do estético e do intelectual face à vida moral e cívica. Outros, porém, aventarão hipótese mais perturbadora: "Foi por ler Rilke e ouvir Schubert que os assassinos nazistas puderam matar

[250] *V.* HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade:* doze lições. Tradução de Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
[251] Sobre o tema, *v.* HABERMAS, Jürgen. Modernidade: um projeto inacabado. Tradução de Márcio Suzuki. Em ARANTES, Otília Fiori; ARANTES, Paulo Eduardo. *Um ponto cego no projeto moderno de Jürgen Habermas:* arquitetura e dimensão estética depois das vanguardas. São Paulo: Brasiliense, 1992.
[252] A propósito, *v.* PARINI, Jay. The Question of George Steiner. *The Hudson Review*, New York, v. 38, nº. 3, p. 496 a 502, outono de 1985.

pessoas inocentes". As noções transcendentais que serviam, às filosofias antiga e medieval, como "utopia regulativa", *telos* – o Bem, o Belo, o Verdadeiro, o Justo – teriam fornecido, por seu desenho universalista, a justificativa para que determinadas nações ocidentais se lançassem à conquista do globo e ao extermínio da diferença, emulada em honra ao mito da razão.

É essa, para ficarmos em um único exemplo, a tese esposada por Hans Kelsen. Contra críticos que, como seu ex-orientando Eric Voegelin, acusavam o formalismo neokantiano (e o positivismo jurídico, dele derivado) de distanciarem o debate jurídico-político das indagações éticas correntes (abrindo caminho para que o Direito fosse colonizado pelo nazifascismo),[253] Kelsen argumentará que foi a filosofia tradicional e o humanismo – atrelados a "verdades absolutas", "valores absolutos", concepções metafísicas e místico-religiosas do mundo – que permitiram ao totalitarismo se desenvolver. Segundo o teórico do Direito, apenas posturas empírico-relativistas – caso de sua doutrina normativista – seriam compatíveis com a ideologia democrática. Por não tentar, lastreando-se em argumentação falsamente *objetiva*, impor juízos de valor *subjetivos* (noutros termos: por recusar-se a atuar como construção caucionária para projetos políticos específicos, veiculando crenças particulares *como se* configurassem verdades universais), o positivismo jurídico seria a única corrente consentânea com uma idade secularizada. Propostas metafísico-absolutistas, desde Platão (que, em duas ocasiões distintas, tentou pôr-se a serviço do tirano de Siracusa), estariam indissociavelmente conectadas a ideologias autocráticas.[254] Kelsen rejeita a ideia de razão prática (substantiva), alegando que, na dimensão do *dever ser* (dos valores), o intelecto discursivo não seria instrumento apropriado para balizar as escolhas humanas: toda decisão é contingente.[255] O autor chega a falar em "absolutismo filosófico", e propõe que os totalitarismos políticos só

[253] Kelsen teria substituído a Teoria da Justiça pela Teoria da Norma, por entender que considerações sobre a *justeza* da lei seriam meramente subjetivas, devendo ser relegadas ao domínio da vida privada. No entender de Voegelin, o ordenamento jurídico só pode ser efetivamente compreendido no seio de uma ordem social e cósmica a ele precedente. Entre a lei natural e a lei humana deve haver uma relação de homologia. A tentativa de afirmar uma Teoria Pura do Direito, desvinculada de considerações de âmbito metafísico, conduziria à anomia. A propósito, recomendamos a leitura do clássico VOEGELIN, Eric. *A nova ciência da política*. Tradução de José Viegas Filho. Brasília: UNB, 1982.

[254] Em suas memórias, Kelsen apresentará o próprio pensamento como baluarte da democracia. *V.* KELSEN, Hans. *Autobiografia*. Tradução de Gabriel Nogueira Dias e José Ignácio Coelho Mendes Neto. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

[255] Nas palavras do autor: "Dizer que uma norma é imediatamente evidente [tem conteúdo justo, válido por si] significa que ela é dada na razão, com a razão. O conceito de uma norma imediatamente evidente pressupõe o conceito de uma razão prática, quer dizer, de uma razão legisladora, e este conceito é [...] insustentável, pois a função da razão é conhecer e não querer, e o estabelecimento de normas é um ato de vontade". KELSEN, Hans. *Teoria pura do Direito.* Tradução de João Baptista Machado. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009, p. 198.

foram possíveis porque o "totalitarismo epistemológico" do pensar filosófico lhe precedeu e preparou.[256] As aspirações totalizantes da filosofia resultariam no Estado total.

"O nazismo é um humanismo" – a fórmula, cunhada por Philippe Lacoue-Labarthe, sintetiza, à perfeição, a tendência que acima descrevemos. A aproximação, feita por autores como Kelsen, entre a filosofia *fundacionista*[257] e o totalitarismo era, à época em que começou a forjar-se, linha minoritária, mas, em um mundo no qual a universidade e a mídia se encontram dominadas pela *correção política*, tornou-se amplamente aceita. A retórica multiculturalista não vê no conhecimento sistematizado mais que uma ferramenta eurocêntrica de dominação colonial.[258] O cânone ocidental (rol de escritores e filósofos vistos como centrais ao humanismo) é retratado como mera tradução, no campo das ideias, da política imperialista do "macho adulto branco" – a ser suplantada por um contra-cânone composto por representantes de minorias étnicas e grupos vulneráveis.[259]

Nesse cenário, a máxima de Lacoue-Labarthe poderia, mesmo, ser invertida (radicalizada): "o humanismo é um nazismo". É isso, em última instância, que o pensador francês, acompanhado por Jean-Luc Nancy, faz, na obra *O mito nazista* – que comentaremos brevemente, a seguir. Dialogando, antes de mais, com *O mito do século XX*, de Rosenberg (do

[256] Conforme Kelsen: "O paralelismo existente entre o absolutismo filosófico e político é manifesto. A relação entre o objeto do conhecimento, o absoluto, e o sujeito do conhecimento, o ser humano individual, é muito semelhante à que existe entre um governo absoluto e os que a ele estão sujeitos. O ilimitado poder de tal governo está além de qualquer influência por parte de seus governados, que devem obediência às leis sem participarem de sua criação; do mesmo modo, o absoluto está além de nossa experiência, enquanto o objeto do conhecimento, na teoria do absolutismo filosófico, é independente do sujeito do conhecimento, totalmente determinado, em seu conhecimento, por leis heterônomas. O absolutismo filosófico pode muito bem ser caracterizado como totalitarismo epistemológico. De acordo com essa concepção, a constituição do universo não é, por certo, democrática. A criatura não participa da criação". KELSEN, Hans. *A democracia*. Tradução de Ivone Castilho Benedetti, Jefferson Luiz Camargo, Marcelo Brandão Cipolla e Vera Barkow. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

[257] Metafísica, contraposta à filosofia *anti-fundacionista*, alegadamente pós-metafísica.

[258] Como satiriza Camille Paglia, célebre por suas críticas ao universo acadêmico contemporâneo: "A ciência, somos informados, jamais é uma busca objetiva da verdade; é sempre ideológica, sempre impelida por objetivos sociais. Toda ciência é reduzida ao cenário do pior caso – o dr. Mengele a soldo dos nazistas". PAGLIA, Camille. Títulos podres e piratas corporativos: o mundo acadêmico na hora do lobo. *Sexo, arte e cultura americana*. Tradução de Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, p. 190. Na concepção da autora, a solução para a crise das universidades americanas, nas quais o discurso da Nova Esquerda se impôs, passa por uma volta ao estudo da tradição, dos artistas e pensadores considerados capitais à formação da cultura ocidental.

[259] Harold Bloom, o mais ferrenho defensor da canonicidade, arrazoa: "Um crítico pode ter responsabilidades políticas, mas a primeira obrigação é levantar de novo a antiga e bastante sombria pergunta tripla do agonista: mais que, menos que, igual a quê? Estamos destruindo todos os padrões intelectuais e estéticos nas humanidades e ciências sociais, em nome da justiça social. Nossas instituições mostram má fé no seguinte: não se impõe quota alguma a neurocirurgiões ou matemáticos. O que foi desvalorizado foi o ensino como tal, como se a erudição fosse irrelevante nos campos do julgamento e do erro de julgamento". BLOOM, Harold. *O cânone ocidental*. Tradução de Marcos Santarrita. Rio de Janeiro: Objetiva, 2010, p. 52. Bloom refere-se aos detratores do cânone como Escola do Ressentimento – munidos de um discurso de vitimização, se insurgiriam contra as elites intelectuais.

qual trataremos à frente), os autores procuram reconstituir, em linhas gerais, o mito do nazismo (não os *mitos* mobilizados pela propaganda nazista, como as lendas nórdicas, mas o *mito* nacional-socialista como tal). Defendem que, mais que uma "estetização da política", o nazismo implicou uma "politização da estética" – "a produção do político como obra de arte".[260] A mobilização total articulada pelos nazistas seria filha dileta da esperança wagneriana em uma "unificação do povo alemão por meio de celebração cerimonial teatral",[261] a construção calculada de uma narrativa ficcional na qual a comunidade efetivamente se identifique e se consolide. A democracia, acreditam os filósofos, é avessa a mitos, imagens, modelos – estetizações. A autocracia, pelo contrário, depende de uma identificação simbólica entre o *mito* e o *destino da comunidade*: o povo é concebido como a materialização de uma missão estabelecida pelos deuses.

Para Lacoue-Labarthe e Nancy, o nazismo é paradoxal, haja vista que procura *fabricar* o mito, quer dizer, construir, com suas próprias energias internas, o modelo absoluto (mítico) ao qual deve se subordinar. O homem nazista experienciaria assim, de maneira plena, a contradição básica da Metafísica do Sujeito: o mito de uma consciência autofundante e autolegitimadora, que, como o Barão de Münchhausen, ergue-se a si mesma pelos cabelos. No entender dos autores, o "gênio alemão" cultuado pelos nazistas, "alma engendrando-se do seu próprio sonho",[262] é o reflexo, no campo político-ideológico, do sujeito absoluto, autocriador, da filosofia moderna. O Estado Total, nesse sentido, seria o Estado-Sujeito, o sujeito coletivo da totalizante filosofia hegeliana.[263] Dessa forma, o nazismo não se configuraria em um *desvio* na trajetória da cultura ocidental, mas na realização mais consequente de suas potencialidades – longe de ser irracional, o voluntarismo intelectual e estético nazista espelha a fé da filosofia nos poderes demiúrgicos da razão. "Hitler" – dirão os autores – "não fala a linguagem do mito: fala a linguagem da racionalidade moderna".[264] Ou, para sermos coerentes com a estratégia de argumentação adotada Lacoue-Labarthe e Nancy: fala a linguagem *do mito da racionalidade moderna*. A "lógica do fascismo" é a lógica da

[260] LACOUE-LABARTHE; NANCY. *O mito nazista..., cit.*, p. 45.
[261] LACOUE-LABARTHE; NANCY. *O mito nazista..., cit.*, p. 45.
[262] LACOUE-LABARTHE; NANCY. *O mito nazista..., cit.*, p. 59.
[263] Nas palavras dos autores: "Ter-se-ia de mostrar de modo rigoroso, finalmente, que a lógica da idéia ou do sujeito realizando-se assim é antes de mais nada, como podemos ver em Hegel, a lógica do Terror (que no entanto, nela mesma, não é propriamente fascista, nem totalitária), e é em seguida, no se último desenvolvimento, o fascismo. A *ideologia do sujeito* (o que, talvez, não seja senão um pleonasmo), é isso o fascismo, a definição valendo, entenda-se bem, para hoje". LACOUE-LABARTHE; NANCY. *O mito nazista..., cit.*, p. 24 e 25.
[264] LACOUE-LABARTHE; NANCY. *O mito nazista..., cit.*, p. 61.

intelectualidade europeia, de sorte que, para evitar o reaparecimento do totalitarismo, a única solução se radica na "desconstrução geral da história" do Ocidente.[265]

O liberalismo reduz a democracia a "procedimento regulamentado de registrar a 'voz do povo'",[266] forma sem conteúdo. É produto da razão instrumental, não da razão substantiva – da "universalidade hipotética", não da "universalidade nomotética", na terminologia de Lima Vaz.[267] Enquanto "procedimento", une a comunidade apenas por vínculos jurídicos, o "contrato social" por meio do qual todos se comprometem a respeitar o jogo de alternância do poder – qualquer tentativa de congregar a população em torno de valores culturais compartilhados é rejeitada como incursão protofascista.[268] Em nome da "tolerância" e do "pluralismo", relega à vida privada toda e qualquer discussão acerca do *destino* da nação. "Defesa contra si mesma": é nesses termos que Zizek define a democracia procedimental, institucionalizada, que sistematicamente oblitera a experiência da democracia existencial, manifestação da lógica igualitária. A sociedade é, aqui, massa de indivíduos atomizados, não

[265] LACOUE-LABARTHE; NANCY. *O mito nazista..., cit.*, p. 64. No ensaio "O espírito do nacional-socialismo e o seu destino", Lacoue-Labarthe leciona: "O nacional-socialismo é a realização da história ocidental da *tékhne* – ou, por outra: há história ocidental *como* história da *tékhne*". LACOUE-LABARTHE; NANCY. *O mito nazista..., cit.*, p. 74. Há, aqui, evidentes ecos da crítica heideggeriana à tecnociência, que teria ofuscado uma relação mais autêntica do homem com o ser.

[266] *V.* ZIZEK, Slavoj. *Em defesa das causas perdidas*. Tradução de Maria Beatriz de Medina. São Paulo: Boitempo, 2011.

[267] A propósito dos conceitos de "universalidade hipotética" e "universalidade nomotética", recomendamos a leitura de MACDOWELL, João Augusto. Ética e Direito no pensamento de Henrique de Lima Vaz. *Revista Brasileira de Direito Constitucional*, São Paulo, nº. 9, p. 237 a 273, janeiro-junho de 2007.

[268] A teoria kelseniana do Estado pode, aqui, servir-nos como exemplo: "Realmente como unidade de pensamento, de sentimentos e de vontades, como solidariedade de interesses, a unidade do povo representa um postulado ético-político que a ideologia política assume como real com o auxílio de uma ficção de aceitação tão universal, que hoje em dia já não se pensa em criticá-la. Na verdade, o povo só parece uno, em sentido mais ou menos preciso, do ponto de vista jurídico: a submissão de todos os seus membros à mesma ordem jurídica estatal constituída – como conteúdo das normas jurídicas com base nas quais essa ordem é formada – pela unidade dos múltiplos atos humanos, que representa o povo como elemento do Estado, de uma ordem social específica. O 'povo' não é – ao contrário do que se concebe ingenuamente – um conjunto, um conglomerado, por assim dizer, de indivíduos, mas simplesmente um sistema de atos individuais, determinados pela ordem jurídica do Estado". KELSEN. *A democracia..., cit.*, p. 36. Kelsen usa, como referência, o Império Austro-Húngaro, a monarquia dual que, à sua época, só tinha realidade enquanto unidade jurídica – do ponto de vista étnico, lingüístico, cultural e mesmo político, estava longe de se constituir em um grupo homogêneo: "A tese de que o Estado, do ponto de vista de sua essência, é um ordenamento jurídico relativamente centralizado, e de que, por conseguinte, o dualismo entre Estado e direito é uma ficção apoiada em uma hipostasia animística da personificação, com auxílio da qual se costuma apresentar a unidade jurídica do Estado, tornou-se um elemento essencial da minha teoria do Direito. Pode ser que eu tenha chegado a essa visão porque o Estado que me era mais próximo e que eu conhecia melhor por experiência pessoal, o Estado austríaco, era aparentemente apenas uma unidade jurídica. Com relação ao Estado austríaco, que era composto de tantos grupos distintos em raça, língua, religião e história, as teorias que tentavam fundamentar a unidade do Estado em alguma relação sociopsicológica ou sociobiológica entre as pessoas juridicamente pertencentes ao Estado mostravam-se com toda evidência como ficções". KELSEN. *Autobiografia..., cit.*, p. 72. Hegel, mais de um século antes de Kelsen, ante um modelo similar – o do Sacro Império em fins do século XIX –, chegará a conclusão oposta, em um inacabado texto de juventude intitulado *A constituição alemã*: se a Alemanha representa uma unidade meramente jurídica, é porque já não mais é um Estado.

coletividade comprometida com um projeto civilizacional estruturado. Mesmo símbolos associados ao republicanismo são, como mitos, vetados: o espaço do poder no regime demoliberal mantém-se, como queria Claude Lefort, permanentemente vazio, não se identificando com nenhum dos grupos que, momentaneamente, venham a ocupá-lo. Por "totalitária" entende-se, nessa chave, qualquer organização que, nas antípodas do liberalismo, não tenha convertido a esfera pública em zona axiologicamente neutra, máquina automotriz. Perversa correlação de forças, onde o Estado Poiético é exaltado, e o Estado Ético, humilhado.[269]

Quando a Segunda Guerra Mundial chegou ao fim, e os horrores dos campos de concentração nazistas se tornaram de conhecimento público, viu-se a *intelligentsia* europeia às voltas com a necessidade de "apurar responsabilidades", identificando todos aqueles que, intencionalmente ou não, haviam fornecido lastro teórico para o movimento. Se, entre 20 de novembro de 1945 e 1º de outubro de 1946, os tribunais militares instituídos em Nuremberg condenaram as figuras diretamente implicadas com o governo nazista, nos anos subsequentes, no mundo intelectual, novas cortes serão compostas, para julgar aqueles que, nas academias, teriam colaborado, consciente ou inconscientemente, com a barbárie. Todos são, em última instância, *suspeitos* – em um processo que, como na Lei dos Suspeitos instituída durante a Revolução Francesa, são perseguidos "aqueles que, por sua conduta, associação, comentários ou escritos tenham se mostrado partidários da tirania ou do federalismo ou inimigos da liberdade".

O ônus da prova é invertido: na sanha de expurgar, dos meios acadêmicos, qualquer colaboracionista, passa-se a exigir dos intelectuais que demonstrem cabalmente que participaram da resistência, durante a guerra. Essa postura, mesmo hoje, produz reflexos: a descoberta, recente, de que na juventude foram simpáticos ao partido nacional-socialista, levou ao ostracismo Günter Grass e Paul de Man, entre outros. Democracias constitucionais podem chocar o "ovo da serpente" (para fazermos remissão à película de Ingmar Bergman acerca da República de Weimar); ideias aparentemente inofensivas podem, no entanto, carregar a semente do totalitarismo. Em um cenário de desconfiança recíproca e acusações mútuas, qualquer doutrina se sujeita a ser interpretada, apesar de seu invólucro humanista (ou

[269] Sobre as categorias de Estado Ético e Estado Poiético, *v.* SALGADO, Joaquim Carlos. Estado Ético e Estado Poiético. Em: Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais, Belo Horizonte, v. 27, n. 2, p. 37-68, abr./jun. 1998.

em virtude dele), como expressão do "fascinante fascismo" que deve ser extirpado.[270] A querela entre Kelsen e Voegelin, nesse sentido, é paradigmática. Ambos os autores tiveram, face à ascensão do nacional-socialismo, que se refugiar nos Estados Unidos, e, ainda na década de 1940, publicaram diversos escritos denunciando a situação no Continente. Contudo, não deixaram de, em várias obras, atacar um ao outro – indicando de que forma o labor teórico do adversário teria pavimentado o caminho para a autocracia.[271] A literatura antiutópica desponta, no Pós-Guerra, dentro desse espírito. É no exercício de *mea culpa* ao qual se entrega a intelectualidade europeia que frutificará a ideia de "utopia totalitária". Grande parte da Filosofia Política e da Filosofia do Direito, desde a Antiguidade, se dedicou à construção de parâmetros por meio dos quais fosse possível *valorar* a ordem da cidade, através do (no jargão kantiano) uso público da razão. Porém, em um mundo no qual passa a ser interpretada como "totalitarismo epistemológico" qualquer tentativa de erigir um *métron* à luz do qual julgar a experiência política, o rei-filósofo é expulso da comunidade por poetas plebeus. No amplo movimento, cujos contornos foram aqui apenas esboçados, que procurou desmascarar as absolutizações da filosofia fundacionista, a cidade filosófica será sitiada. Hordas de liberais atingirão seus portões – delas nos ocuparemos na próxima seção.

---

[270] A intelectual norte-americana Susan Sontag deu o título de 'Fascinante fascismo' a ensaio no qual denunciava a persistência de motivos nazistas na estética contemporânea – a aura erótica da qual, para indivíduos plenamente integrados aos sistemas demoliberais, pode se investir o totalitarismo. É nesses termos que Sontag procura explicar o sucesso das fotografias que Leni Riefenstahl, maior cineasta do Terceiro Reich, tirou, na década de 1970, da tribo Nuba no Sudão (uma raça *pura*, que, no entender de Riefenstahl, estaria livre da degenerescência física e espiritual advinda da miscigenação). *V.* SONTAG, Susan. Fascinante fascismo. *Sob o signo de saturno*. Tradução de Ana Maria Capovilla e Albino Poli Jr. Porto Alegre: L & PM Editores, 1986. Em entrevista concedida à revista *Rolling Stone*, Sontag fez uma declaração que ilustra, com clareza, sua compreensão da subsistência de uma "sensibilidade fascista" na contemporaneidade: "Sim, acredito na existência de uma sensibilidade fascista que pode estar ligada a uma série de coisas diferentes. Veja bem, desde muito cedo entendi que essa sensibilidade estava presente em diversas atitudes da Nova Esquerda. Era algo muito perturbador, e ninguém falava disso em público no final dos anos sessenta ou no início dos anos setenta, quando o principal esforço era acabar com a guerra dos Estados Unidos no Vietnã. Mas era bem nítido que uma série de atividades da Nova Esquerda estava longe de ser um socialismo democrático e eram profundamente anti-intelectuais, o que penso fazer parte do impulso fascista – anticultural, cheio de ressentimento e brutalidade, refletindo um tipo de niilismo. Há coisas na retórica do fascismo que soam como Nova Esquerda. No entanto, isso *não equivale dizer* que a Nova Esquerda é uma forma de fascismo, coisa que todos os tipos de conservadores e reacionários tendem a declarar. Mas precisamos estar atentos para o fato de que todas essas coisas não são meros objetos, mas processos, e o fato de nossa situação ser complicada tem a ver com a natureza humana. Há impulsos contraditórios em tudo, e você precisa continuar prestando atenção no que é contraditório para resolver essas coisas e purificá-las". SONTAG, Susan; COTT, Jonathan. *Susan Sontag*: entrevista completa para a revista Rolling Stone. Tradução de Rogério Bettoni. São Paulo: Editora Autêntica, 2015.

[271] Uma introdução ao debate entre os dois intelectuais pode ser encontrada em MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. Hans Kelsen e o conflito entre política e fé. *Revista jurídica da presidência*, Brasília, v. 14, n. 103, p. 305 a 324, junho a setembro de 2012. A recensão feita por Kelsen ao livro *A nova ciência da política*, de Voegelin, ajuda-nos a avaliar o tom do embate então travado: KELSEN, Hans. *A new science of politics*: Hans Kelsen's reply to Eric Voegelin's "New Science of Politics". A contribution to the critique of ideology. Org. Eckhart Arnold. Frankfurt; Lancaster: OntosVerlag, 2004.

II. 3. Os antiutopistas liberais contra o "princípio do prazer"

Não trataremos de distopias, mas de antiutopias – a diferença entre umas e outras precisa ser considerada. Como o historiador Russell Jacoby já demonstrou,[272] as distopias – que se proliferam desde as primeiras décadas do século XX – não são incompatíveis com as utopias. Escritores imprescindíveis à moderna literatura distópica – como H. G. Wells, Aldous Huxley e George Orwell – militaram por programas de planejamento social, oferecendo críticas severas à lógica randômica do modo de produção capitalista (Orwell, por exemplo, era membro do partido trabalhista britânico). Em obras hoje pouco lembradas (caso de *A ilha*, de Huxley), nutriram, também eles, esperanças utópicas. As distopias, para estes autores, não são simplesmente "utopias desenvolvidas" – o sonho da razão produzindo monstros (para fazermos remissão à célebre gravura de Goya). Na visão desses artistas, o verdadeiro dilema do homem moderno não estaria situado entre individualismo libertário (bloco ocidental) e coletivismo escravizante (bloco soviético) – mas entre a alienação a todos imposta pela sociedade industrial, centrada na máquina, e um mundo, ainda não edificado, de *eudaimonia*. Tanto o capitalismo quanto o comunismo, sustentados por ossatura tecnocrática, parecem caminhar em direção a um futuro distópico, no qual relações promíscuas entre elites econômicas e políticas terminam por metamorfosear o Estado em um empreendimento privado, e as empresas em órgãos públicos. De um lado, temos os "gestores", bizantino estamento que coordena o amálgama público-privado; de outro, o precariado.[273] A *polis* é integralmente convertida em fábrica, subordinada a Moloch – como no filme distópico *Metrópolis*, produção alemã dirigida por Fritz Lang em 1927. A alternativa à distopia, portanto, não está na aceitação do *status quo* (que nos levará, inelutavelmente, a novas formas de totalitarismo), mas na ruptura da ordem vigente pelo pensamento utópico.

As antiutopias do Pós-Guerra, por sua vez, substituem o "princípio do prazer" pelo "princípio da realidade" (se quisermos fazer remissão a Freud). Nelas, via de regra, a utopia é retratada como delírio espartano, estoico ou puritano. A literatura antiutópica contrapõe a

[272] *V.* JACOBY, Russell. *Imagem imperfeita*: pensamento utópico para uma época antiutópica. Tradução de Carolina de Melo Bomfim Araújo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, p. 32 a 40.

[273] Sobre o conceito de precariado, recomendamos a leitura de MAYOS SOLSONA, Gonçal. Cognitariado es precariado. El cambio em la sociedad Del conocimiento turboglobalizada. Em ROMÁN, B. y de Castro G. (Org.). *Cambio social y cooperación em el siglo XXI [vol 2.]*: El reto de la equidad dentro de los limites econômicos. Barcelona: Educo, 2013, p. 143 a 157. Disponível em <http://www.ub.edu/histofilosofia/gmayos_old/PDF/CognitariadoProletariado.pdf>, acessado em 04 de junho de 2016.

liberdade à busca da "perfeição"; acredita que a concretização de uma comunidade ideal sempre se dará ao preço da diversidade. A burocracia, no afã de tornar eficiente um modelo pré-concebido de organização política, se valeria de hierarquia, uniformização e, por vezes, violência. A utopia instituiria um universo estático, marcado pela perda da possibilidade mesma de se conceber o novo, a heterogeneidade. Tratar-se-ia, pois, de uma "prisão-paraíso" (nas palavras do crítico literário Northrop Frye). Antiutopistas preferem a evolução à revolução, a mudança gradual à transformação abrupta – entendem que as leis e as instituições são fruto de um multimilenar processo de tentativa e erro, e não de rupturas radicais.[274] Supõe que é no fogo brando da vida cotidiana (por geração espontânea, e não por atos de vontade individuais ou coletivos) que novos institutos jurídicos são preparados.

Não temos o intuito, nesta seção, de extrair o mínimo múltiplo comum dos textos antiutópicos novecentistas. Iniciativa similar já foi, em alguma medida, encampada por George Kateb, que, em *Utopia and its enemies* (descrita pelo autor como "oposição benevolente a utopias benevolentes"), identifica a estrutura argumentativa compartilhada pelos antiutopistas.[275] Não procuraremos, tampouco, vínculos de intertextualidade – uma rede de *citações* recíprocas que conectaria tais obras umas às obras, formando um *corpus*. Também não iremos conjecturar sobre eventuais relações de *influência* de um antiutopista sobre outro. Aqui, nos adstringiremos a esboçar análises imanentes de obras representativas da literatura antiutópica, evitando, por ora, hiper-interpretações. Embora o potencial heurístico dessa metodologia seja limitado, pode ser-nos útil para evidenciar a multiplicidade de alegações que, no correr dos anos, os liberais puderam colacionar no combate à utopia. Despiciendo sublinhar que a escolha dos autores estudados não se baseou em critérios uniformes – é o destaque que receberam (e ainda recebem) no debate público que lhes assegura um lugar nesta investigação.

[274] Desconhecem o alerta de Chesterton, que, sobre o tema, já afirmou, com brilhantismo: "Aqui está a fraqueza de certas escolas de progresso e evolução moral. Elas sugerem que tem havido um movimento lento na direção da moralidade, com uma imperceptível mudança ética todos os anos ou a cada instante. Essa teoria tem apenas uma grande desvantagem. Ela fala de um movimento lento na direção da justiça, mas não permite um movimento rápido. Não é permitido a um homem levantar-se de repente e declarar que certo estado de coisas é intrinsecamente intolerável". CHESTERTON. *Ortodoxia*..., *cit.*, p. 179.

[275] *Cf.* KATEB, George. *Utopia and its enemies*. London: The Free Press of Glencoe, 1963.

a) A utopia como coletivismo tribal: Popper

Karl Raimund Popper (1902 – 1994) nasceu na Áustria, oriundo de uma família de judeus secularizados – no processo de assimilação da burguesia judaica vienense, seus pais converteram-se ao luteranismo. Na década de 1930, em virtude da ascensão do nazismo no mundo germânico, Popper viu-se forçado a migrar – de início, para a Nova Zelândia e, posteriormente, para a Inglaterra. Conhecido, antes de mais, por seus aportes à Filosofia da Ciência, Popper dialogou, desde a juventude, com o Círculo de Viena e o positivismo lógico, ao qual endereçou diversas críticas (ainda hoje, é motivo de controvérsia, entre estudiosos, a pertença ou não de Popper à corrente positivista, em relação a qual o autor sempre procurou diferenciar-se).[276] O filósofo dedicou seus estudos, fundamentalmente, à lógica da pesquisa científica experimental (nos domínios da natureza e da sociedade). Desenvolvendo o que definiu como Racionalismo Crítico, Popper buscou distanciar-se do empirismo e do racionalismo clássicos. As lógicas indutivista e dedutivista, na visão do autor, seriam, ambas insustentáveis.

Popper acredita que toda observação empírica é permeada por teorias – construções conceptuais sempre irão "filtrar" a experiência. Contra o que chama de "teoria do balde mental" (a noção de que a consciência constituiria uma *tabula rasa*, na qual impressões sensoriais seriam gravadas), Popper defende a "teoria do holofote mental" (a ideia, de matriz kantiana, de que a consciência já traz, em si, categorias a partir das quais organiza as sensações, ilumina os fatos). Por outro lado, entende que toda teoria *científica* é conjectural, provisória – pode, a qualquer instante, ser refutada pelos fatos.

A doutrina de Popper é conhecida como *falsificacionismo*. Ela propõe um critério de demarcação entre ciências e pseudociências. Na leitura de Popper, apenas o conhecimento

[276] "O inimigo do meu inimigo é meu amigo": o provérbio não pode ser generalizado. Popper e a Escola de Frankfurt se insurgem, quase ao mesmo tempo, contra o que identificam como a dimensão absolutista da filosofia tradicional, que, em sua sanha metafísica, forneceria bases para o totalitarismo. Porém, não se reconhecem como partícipes em uma mesma comunidade de conversação. As diferenças entre um e outro podem ser elucidativas, no esforço para compreender o *lócus* ocupado por Popper. Adorno acusará Popper de manter-se preso nos quadros da lógica formal cartesiana; Popper, por sua vez, denunciará Adorno (e a Teoria Crítica como um todo) por, valendo-se de categorias como a de "dialética" e "totalidade", subordinar-se a orientações pré-científicas. Sobre o embate entre os autores, *v.* GANEM, Angela. Karl Popper versus Theodor Adorno: lições de um confronto histórico. *Revista de Economia Política*, São Paulo, v. 32, nº. 1, janeiro-março de 2012. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31572012000100006>, acessado em 05 de junho de 2016. A tensão exemplifica o cisma, na filosofia contemporânea, entre o Continente e a Ilha (as tradições "romano-germânica" e "anglo-saxã" de especulação). *V.* DOMINGUES, Ivan. *O continente e a ilha*: duas vias da filosofia contemporânea. São Paulo: Loyola, 2009.

autenticamente científico se sujeita a testes empíricos, formula asserções suficientemente precisas para que a comunidade acadêmica possa corroborá-las ou (o que é mais importante, no falsificacionismo) refutá-las. A testabilidade é, para Popper, o que diferencia a astronomia da astrologia, a química da alquimia. A pseudociência desenvolve estratégias para blindar-se da verificação empírica – torna-se irrefutável, visto que imune à falsificação.[277]

A resolução de abandonar as águas calmas da Filosofia da Ciência e aventurar-se nos mares tormentosos da Filosofia Política foi tomada por Popper quando da invasão da Áustria pela Alemanha, em 1938. Nas obras *A miséria do historicismo* (concluída em 1944 e publicada em 1957) e *A sociedade aberta e seus inimigos* (de 1945), o autor investigará os pressupostos epistêmicos do totalitarismo. Há profundas similitudes entre as considerações de Popper nos campos da lógica da pesquisa científica e da esfera pública. Nós nos dedicaremos, aqui, à análise de *A sociedade aberta e seus inimigos*, considerando que é esta a obra que apresenta o juízo de Popper quanto à "utopia totalitária".

Na adolescência, por alguns meses, Popper participou do Partido Comunista na Áustria. Dele evadiu-se, porém, quando a morte de jovens socialistas em confronto com a polícia, longe de estimular junto aos dirigentes ponderações sobre a responsabilidade moral do grupo, foi *justificada* em termos de "necessidade histórica". O episódio estimulou o filósofo a, paulatinamente, distanciar-se de todo e qualquer idealismo, vendo, em doutrinas então em voga – o hegelianismo, o marxismo, a psicanálise –, complexos sistemas pseudocientíficos de blindagem. Na concepção de Popper, a alegada clarividência dessas correntes – sua ampla capacidade preditiva – seria ilusória, alicerçada no fato de que se assentariam sobre um discurso críptico, que, tal qual o do Oráculo de Delfos, poderia, *a posteriori*, se ajustar a qualquer situação.

É por essa razão que, a princípio, Popper planejou intitular *A sociedade aberta e seus inimigos* como "Falsos profetas: Platão – Hegel – Marx". O livro pode ser encarado como uma tentativa de transplantar o falsificacionismo à esfera da vida social. Popper interpreta as ideologias como pseudociências – ancorando-se em pressuposições holistas, essencialistas e historicistas, desenvolvidas no curso da filosofia ocidental, fugiriam à testabilidade. É essa, para Popper, a fonte do totalitarismo. Políticas governamentais precisam, necessariamente, se sujeitar ao escrutínio dos cidadãos – devem ser passíveis de crítica. Os regimes totalitários,

[277] *Cf.* SILVEIRA, Fernando Lang da. A filosofia crítica de Karl Popper: o racionalismo crítico, *Caderno Brasileiro de Ensino de Física*, Florianópolis, v. 13, nº. 3, p. 197 a 218, dezembro de 1996.

contudo, derivados de teorias oniabrangentes, se furtariam à experiência empírica. O autor dedica *A miséria do historicismo* à memória das vítimas massacradas em virtude "da crença fascista ou comunista em Leis Inexoráveis do Destino Histórico". Em sua perspectiva, toda ontologia é, por natureza, autoritária, porque pressupõe, sacrificando a singularidade, "leis gerais" e "verdades eternas". Popper crê que apenas a democracia procedimental é compatível com o falibilismo.[278] Não é de se estranhar que, em 1947, o filósofo tenha, juntamente com Friedrich Hayek, Milton Friedman, Ludwig von Mises e outros, participado da fundação da Sociedade Mont Pèlerin, em defesa do liberalismo clássico.

A epígrafe de *A sociedade aberta e seus inimigos* é uma citação de Samuel Butler, autor da distopia *Erewhon* – o que já sinaliza a aproximação entre o utópico e o totalitário que Popper operará ao longo da obra. O totalitarismo, conforme o autor, não é novo, mas representa vertente tão antiga quanto a nossa própria civilização. Para Popper, a tensão entre democracia e totalitarismo não nasce na Modernidade, mas remonta à aurora do Ocidente, e se conecta à crítica do mito perpetrada pelo *logos* apodítico. As sociedades tribais são, segundo o autor, autocráticas, porque coletivistas.[279] Os pré-socráticos, em seu entendimento, inauguram a tradição crítica, a sociedade aberta, livre de dogmatismos (vale ressaltar que a comunidade científica, de ontem e de hoje, figurará, em Popper, como paradigma da sociedade aberta, por estimular um debate livre de pressupostos). Começam a demarcar a diferenciação entre ambiente natural e ambiente social, leis naturais e leis normativas, que será explorada pela Ilustração Sofística. Reconhecem, dessa forma, o caráter construído, e não dado, da ordem social, abrindo caminho, assim, para o surgimento do regime democrático. É este o momento de derrocada – dirá Popper – do tribalismo, assentado em uma homologia entre o cosmos e a cidade. No desenvolvimento histórico da filosofia antiga, alguns, como os sofistas, lutarão para preservar as conquistas do humanitarismo (a democracia e o individualismo), enquanto outros – caso de Heráclito, Pitágoras e Platão – procurarão reabilitar os valores tribais.

---

[278] *V.* SHEARMUR, Jeremy. *The political thought of Karl Popper*. London: Routledge, 1996. *V.*, ainda, LEVY, David. Karl Popper: his philosophy of politics. *Modern Age*, p. 151 a 160, primavera de 1978. Disponível em <https://isistatic.org/journal-archive/ma/22_02/levy.pdf>, acessado em 05 de junho de 2016.

[279] Nas palavras do autor: "Uma das características da atitude mágica de uma sociedade tribal primitiva, ou 'fechada', é a de que ela vive num círculo encantado de tabus imutáveis, de leis e costumes considerados inevitáveis como o nascer do sol, ou o ciclo das estações, ou similares e evidentes acontecimentos regulares da natureza. E somente depois que tal sociedade mágica 'fechada' de facto se desmorona é que se pode desenvolver uma compreensão teórica da diferença entre 'natureza' e 'sociedade'." POPPER. *A sociedade aberta e seus inimigos..., cit.*, p. 71.

É a filosofia platônica, em especial, que Popper toma como alvo, em sua tentativa de explicitar as condições teóricas de possibilidade do nazifascismo e do comunismo.[280] A metafísica em geral, e a doutrina platônica, em particular, surgem, aos olhos de Popper, como responsáveis pelas ditaduras de Hitler e Stalin. O "essencialismo metodológico" sustentado por Platão seria de natureza reacionária, enquanto o "nominalismo metodológico" defendido pelos sofistas teria caráter progressista. Popper argumenta que, para proteger-se da "mudança das leis", da degradação dos tabus religiosos tradicionais (em um mundo que rompe com o universo simbólico da Antiguidade Arcaica), Platão inventaria "leis da mudança" – noutras palavras: conceberia uma ontologia. A propósito, leciona: "Platão ansiava pela unidade perdida da vida tribal. Uma vida de mutações, no meio de uma revolução social, parecia-lhe irreal. Só um todo estável, o coletivo permanente, tem realidade, não os indivíduos que passam".[281] Esposando uma doutrina da desigualdade biológica e moral entre gregos e bárbaros, o maior dentre os filósofos se insurgiria contra a "grande geração" dos sofistas, que teria pugnado pelo fim da escravatura e pelo reconhecimento da igualdade entre os homens.[282] Popper descreve a *República* de Platão como uma "peça de propaganda anti-humanitária".[283] Sua ênfase na unicidade e na totalidade – "teoria orgânica do Estado" – trairia o compromisso platônico com o coletivismo tribal. Na teoria da justiça elaborada por Platão na *República* Popper encontra a mais clara expressão do totalitarismo. Na concepção do autor, a única definição do justo efetivamente compatível com a democracia desenvolve-se em sentido individualista: justiça é a igualdade formal dos cidadãos perante a lei. Logo, a tentativa, por parte de Platão, de formular um programa de "justiça social" seria incontestavelmente tirânica.[284]

[280] Popper afirma: "[...] acredito que o programa político de Platão, longe de ser superiormente moral ao totalitarismo, identifica-se fundamentalmente com ele. Creio que as objeções contra este ponto de vista se baseiam num preconceito enraizado e antigo em favor de um Platão idealizado". POPPER. *A sociedade aberta e seus inimigos..., cit.*, p. 101.

[281] POPPER. *A sociedade aberta e seus inimigos..., cit.*, p. 94.

[282] *Cf.* POPPER. *A sociedade aberta e seus inimigos..., cit.*, p. 84.

[283] POPPER. *A sociedade aberta e seus inimigos..., cit.*, p. 119.

[284] Sobre o tema, Popper pontifica: "Que entendia Platão por 'justiça'? Afirmo que, na *República*, ele usou a palavra 'justo' como sinônimo de 'aquilo que é do interesse do Estado melhor'. E qual é o interesse do Estado melhor? Deter qualquer mudança, por meio da manutenção de rígida divisão de classes e do governo de uma classe. Se certa está minha interpretação, teremos então de dizer que a exigência platônica de justiça deixa seu programa no mesmo nível do totalitarismo e teremos de concluir que nos devemos resguardar do perigo de ser impressionados por meras palavras". POPPER. *A sociedade aberta e seus inimigos..., cit.*, p. 103 e 104.

Fiel ao legado liberal, Popper acredita que "a liberdade é mais importante que a igualdade", e que "os esforços para realizar a igualdade ameaçam a liberdade".[285] Popper atribui a alcunha de "mecânica social utópica" aos projetos voltados à implementação da justiça social por meio de alterações amplas da organização jurídico-política. Estariam eles, em sua perspectiva, irremediavelmente maculados pela crença platônica num ideal absoluto e imutável.[286] À "mecânica social utópica" Popper antepõe o que chama de "mecânica social gradual", reformismo fragmentário, que opera em condições realistas, valendo-se de experiências sociais pontuais. Nos termos do autor: "não é razoável admitir que uma reconstrução completa de nosso mundo social conduzirá imediatamente a um sistema capaz de funcionar".[287] É este o erro em que incorrem os movimentos totalitários. Popper fia-se em um modelo que se destina a eliminar males concretos, ao invés de realizar bens abstratos. O filósofo acredita que as intervenções do poder público na sociedade civil (indiretas e homeopáticas, para que se faça jus ao ideário liberal) devem ser norteadas por um "utilitarismo negativo", que não aspira a maximizar a felicidade, mas limita-se a minimizar o sofrimento. Popper abdica, pois, da questão primeira da Filosofia Política tradicional – "quem deve governar?" –, em prol de outra pergunta, a seu juízo mais apropriada à democracia procedimental: "como podemos organizar instituições políticas nas quais maus ou incompetentes legisladores sejam impedidos de causar muito dano?". O Estado mínimo ergue-se em resposta aos "totalitarismos utópicos".

b) A utopia como monismo: Berlin

Isaiah Berlin (1909 – 1997) nasceu em Riga, então parte do Império Russo (hoje capital da Letônia), em uma abastada família judaica – que, à diferença dos genitores secularizados de Popper, a ele ministraram educação religiosa. Ainda na infância, migrou, com os pais (que, por breve lapso de tempo, foram detidos pelo regime comunista), para

[285] À indagação "O que exigimos de um Estado?", Popper responde: "Exijo [...] que o Estado deva limitar a liberdade dos cidadãos tão igualmente quanto possível, e não além do que for necessário para conseguir uma limitação igual da liberdade". POPPER. *A sociedade aberta e seus inimigos..., cit.*, p. 125.

[286] "O que critico sob o nome de mecânica utópica é a recomendação da construção da sociedade como um todo, isto é, mudanças muito abrangentes, cujas conseqüências práticas são difíceis de calcular, em face de nossas experiências limitadas. Pretende ela um planejamento racional da sociedade inteira, embora não possuamos coisa alguma que se pareça ao conhecimento factual que seria necessário para tornar bom tão ambicioso objetivo". POPPER. *A sociedade aberta e seus inimigos..., cit.*, p. 177.

[287] POPPER. *A sociedade aberta e seus inimigos..., cit.*, p. 183.

Londres. Lecionando em Oxford, ocupou-se, inicialmente, de problemas relacionados à filosofia analítica. Porém, experiências pessoais desviarão a rota de suas investigações. Berlin participa, imediatamente após a Segunda Grande Guerra, de uma comissão britânica enviada à Rússia. Lá, é proibido de entabular conversação com outros que não os oficiais do regime. Dialoga, mediante autorização, com uns poucos escritores – dentre os quais Boris Pasternak e Anna Akhmatova[288] – e fica estarrecido com a situação opressiva por eles vivenciada. Berlin os descreverá, posteriormente, como "vítimas de um naufrágio em uma ilha deserta, excluídos por décadas da civilização". A URSS trabalhou para isolar seus cientistas, escritores e artistas da cosmopolita comunidade intelectual forjada na Renascença. Como que vitimados pelo feitiço do tempo, esses pensadores se verão presos, para sempre, em 25 de outubro de 1927 – o dia da marmota.[289]

Berlin se engajará, a parir de então, no estudo de questões de natureza social e política – entenderá, aproximando-se da tradição continental, que a filosofia deve estar conectada com a história e com as vidas humanas. Os ensaios de Berlin – que nunca escreveu um grande tratado – são sempre tentativas de intervenção na vida política concreta. Na década de 1950, Berlin se tornará, como arrazoa Júlio César Casarin, "expressão pessoal do liberalismo *mainstream* do século XX".[290] No papel de intelectual público, Berlin condensará ideias já consagradas na filosofia liberal, manejando-as com destreza em seu combate àquilo que identifica como "ideologia totalitária". Na lição de Casarin: "Sua oposição a algumas tradições intelectuais (especialmente ao marxismo) muitas vezes resultava em uma internalização da lógica dicotômica tão comum nesse momento e bastante evidente em seu sistema de pensamento".[291]

Berlin entende que todo paternalismo é despótico – nesse sentido, instituições públicas que não se abstém de interferir na realidade social flertam, necessariamente, com o fascismo. Em texto célebre, intitulado *Two concepts of liberty*,[292] o autor retoma a clássica distinção

[288] Esta terá, posteriormente, diversos problemas junto à policia política soviética, em virtude dessa breve comunicação.
[289] Breve nota biográfica acerca de Berlin pode ser encontrada em BERGER, Marilyn. Isaiah Berlin, Philosopher and Pluralist, Is Dead at 88. *The New York Times*, New York, 7. nov. 1997. Disponível em <https://www.nytimes.com/books/98/11/29/specials/berlin-obit.html>, acessado em 05 de junho de 2016.
[290] CASARIN, Júlio César. Isaiah Berlin: afirmação e limitação da liberdade. *Revista de Sociologia e Política*, Curitiba, v. 16, nº. 30, junho de 2008. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-44782008000100017>, acessado em 6 de junho de 2016.
[291] CASARIN. Isaiah Berlin..., *cit.*
[292] Que pode ser encontrado em BERLIN, Isaiah. *Four essays on liberty*. London: Oxford University Press, 1971.

entre liberdade negativa e liberdade positiva. Para Berlin, a liberdade negativa relaciona-se à questão – "Até que ponto sou governado?". A liberdade positiva, por sua feita, liga-se ao problema – "Por quem sou governado?". A primeira diz respeito à autonomia privada, à ausência de intervenção de particulares e do poder público sobre projetos biográficos individuais; a segunda, ao autogoverno, à possibilidade de tornar-se mestre de si, subordinando a natureza, as paixões desgovernadas e os impulsos irracionais à razão e à vontade. Embora reconheça que, eventualmente, precisamos limitar a autonomia privada para concretizar outros valores – como a igualdade e a justiça –, Berlin defende a superioridade moral da liberdade negativa sobre outros princípios.[293] Para o autor, a noção de liberdade positiva pode, por outro lado, servir a ideais autocráticos. Se, para que o homem se autorrealize (conquiste a *eudaimonia*, a *beata vita*), precisa, como queria Platão, disciplinar suas pulsões,[294] não deveria o Estado vir em seu auxílio, *racionalizando* a esfera privada? A liberdade como autogoverno levaria, desse modo, a seu oposto: a imposição de um conceito unívoco de *plenitude do potencial humano* à toda a população. Berlin pensa que é a ideia de liberdade positiva que alimenta tentativas fanáticas (como o jacobinismo e o bolchevismo) de converter problemas morais (governo das pessoas) em questões tecnológicas (administração de coisas). A sociedade não-alienada, constituída por indivíduos não-neuróticos, pela qual ideólogos anseiam, só se instituiria sobre as cinzas da pluralidade.

"A raposa conhece muitas coisas, mas o ouriço conhece uma única grande coisa". O fragmento do poeta grego Arquíloco servirá a Berlin, em célebre ensaio,[295] como ponto de partida para uma reflexão relacionada a duas naturais tendências humanas: uma, centrífuga, que nos encaminha à *diversidade* de perspectivas e experiências; outra, centrípeta, que nos conduz à *unidade* de uma visão sistematizadora e conglobante. Pulsão de vida e pulsão de morte. Na leitura do filósofo, Aristóteles, Goethe, Pushkin, Balzac, Joyce e Turgenev seriam raposas; Platão, Dante, Pascal, Proust e Dostoiévsky, ouriços. Berlin refere-se a tais tendências como "pluralismo" e "monismo". E conclui que a liberdade negativa patrocina o

[293] Nas palavras do autor: "Se meu livre-arbítrio, ou o de minha classe ou nação, depende da miséria de um número de outros seres humanos, o sistema que promove isso é injusto e imoral. Porém, se eu reduzo ou perco meu livre-arbítrio, de sorte a diminuir a vergonha de semelhante iniquidade, e não aumento assim materialmente a liberdade individual de outros, uma absoluta perda da liberdade ocorre. Tradução nossa para: "If the liberty of myself or my class or nation depends on the misery of a number of other human beings, the system which promotes this is unjust and immoral. But if I curtail or lose my freedom, in order to lessen the shame of such inequality, and do not thereby materially increase the individual liberty of others, an absolute loss of liberty occurs". BERLIN. Two concepts of liberty. *Four essays on liberty*…, *cit.*, p. 125.

[294] A parábola da biga, no *Fedro* (seções 246e – 254e) traduz à perfeição semelhante perspectiva.

[295] Berlin, Isaiah. *The Hedgehog and the Fox*: An Essay on Tolstoy's View of History. New York: Simon & Schuster, 1953.

pluralismo, enquanto a liberdade positiva, por outro lado, estimula o monismo. Extremada, a celebração utópica do Uno (que o autor solenemente batiza como "Ideal Platônico") culminaria em experiências totalitárias. Daí que, para Berlin, seja imperioso ao regime democrático fomentar a liberdade negativa e o pluralismo.

Não há nenhuma solução oniabrangente para os problemas centrais da humanidade, nenhum procedimento geral destinado a resolver conflitos de valores – temos, pois, de abandonar a esperança cartesiana em certezas exatas, evidentes, claras e distintas, capazes – eis o "Ideal Platônico" – de garantir a perfeita harmonia social.[296] Berlin acredita que poucos filósofos – Maquiavel, Vico, Herder – compreenderam, de fato, que, ante a irredutível variedade de expectativas e temores dos homens, não pode a política ser ditada por princípios gerais estabelecidos por teorizações abstratas.[297] As grandes sínteses, as tentativas filosóficas de subordinar o múltiplo ao uno, seriam, para Berlin, um tributo à tirania. Num de seus últimos pronunciamentos públicos, disse o autor:

> Se você está verdadeiramente convencido de que existe alguma solução para todos os problemas humanos, que uma pessoa pode conceber uma sociedade ideal que pode ser alcançada pelos homens se eles fizerem o necessário para atingi-la, então você e seus seguidores devem acreditar que nenhum preço é alto demais a pagar com vistas a abrir os portões de tal paraíso.[298]

---

[296] Argumenta Berlin: "Se, como eu acredito, os fins dos homens são múltiplos, e nem todos eles são em princípio compatíveis uns com os outros, então a possibilidade de conflito – e de tragédia – nunca pode ser integralmente eliminada da vida humana, seja pessoal ou social". Tradução nossa para: "If, as I believe, the ends of men are many, and not all of them are in principle compatible with each other, then the possibility of conflict – and of tragedy – can never wholly be eliminated from human life, either personal or social". BERLIN. Two concepts of liberty…, *cit.*, p. 169.

[297] A exegese que Berlin propõe da obra de Maquiavel é, nesse sentido, emblemática. Contra as alegações – que remontam ao primeiro *Anti-Maquiavel*, escrito por Innocent Gentillet ainda no século XVI – de que o florentino teria estabelecido uma ruptura entre moral e política, Berlin argumenta que, na obra maquiaveliana, encontraríamos, na verdade, dois modelos éticos distintos: o greco-romano e o bíblico-cristão. No entendimento de Berlin, Maquiavel seria o primeiro, no mundo moderno, a dar-se conta (contrariando todos os esforços da filosofia cristã medieval) da incompatibilidade entre as cosmovisões pagã e cristã. Valores podem ser incompatíveis, e, no entanto, imprescindíveis. Ainda que reconhecesse a importância das exortações morais bíblicas na condução da vida privada, Maquiavel estaria ciente de que, na vida pública, apenas a reabilitação das virtudes aristocráticas do mundo antigo salvariam a Itália da invasão estrangeira. Prenunciaria, dessa forma, a distinção weberiana entre "ética da convicção" e "ética da responsabilidade". BERLIN, Isaiah. A special supplement: the question of Machiavelli. *The New York Review of Books*, *New York*, v. 17, n. 7, 4 de novembro de 1971. Disponível em <http://www.nybooks.com/articles/archives/1971/nov/04/a-special-supplement-the-question-of-machiavelli/>, acessado em 1º de setembro de 2015.

[298] Tradução nossa para: "If you are truly convinced that there is some solution to all human problems, that one can conceive an ideal society which men can reach if only they do what is necessary to attain it, then you and your followers must believe that no price can be too high to pay in order to open the gates of such a paradise". BERLIN, Isaiah. A message to the 21st Century. *New York Review of Books*, v. 61, nº. 16, 23 de outubro de 2014. Disponível em <http://www.nybooks.com/articles/2014/10/23/message-21st-century/>, acessado em 06 de junho de 2016.

Berlin intui que o *utopismo* seja um componente arquetípico do pensamento político no Ocidente, "tradição longa e ininterrupta que remonta ao sonho homérico de uma luz eterna brilhando sobre um mundo em que não sopram ventos".[299] Poderia ser descrito como a crença em uma unidade originária rompida (Idade de Ouro), que, por meio de uma transformação radical da comunidade, será restaurada. Ora, se a política é a busca de uma situação de compromisso, que concilie interesses divergentes, então a fé messiânica em "reinos abstratos", unidimensionais, figura como uma ameaça permanente ao espaço público. Conforme o filósofo, embora nos acompanhe desde a aurora de nossa cultura, o sonho da perfeição estática precisa, em nome da democracia, ser combatido.[300] *Limites da utopia*, coleção de ensaios escritos por Berlin, pode ser encarado como série de variações sobre o mesmo tema: a contraposição entre o pluralismo e o Ideal Platônico (de reorganização racional da sociedade). Os riscos do monismo já aparecem no artigo de Berlin acerca de Giambattista Vico.[301] O filósofo napolitano teria sido uns dos primeiros a – junto com Maquiavel – atentar para a singularidade de cada período histórico. Não é dado àquele que interpela o passado julgar os homens de outrora com os critérios do presente. Berlin encontra na metodologia de Vico um ímpeto pluralista e, por conseguinte, antiutópico. Mas é nos textos "A busca do ideal" e "O declínio das ideias utópicas no Ocidente" que Berlin investe em um confronto direto com a utopia.

Contra a noção de Estado perfeito, Berlin argumenta que a "solução final", harmonização dos bens eleitos pelos indivíduos, é, não somente inatingível, mas "conceitualmente incoerente".[302] A homogeneidade da utopia – "sociedade em que os mesmos objetos são universalmente aceitos" – tornaria a política, enquanto arte da negociação, completamente descartável. A "vida interior do homem" – sua capacidade de ponderar valores – seria anulada, em prol de um modelo pretensamente imutável de

[299] BERLIN, Isaiah. O declínio das idéias utópicas no Ocidente. *Limites da utopia*: capítulos da história das idéias. Tradução de Valter Lellis Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 30.
[300] "A principal característica da maioria das utopias (ou talvez de todas) é o fato de serem estáticas. Nada se altera nelas, pois alcançaram a perfeição: não há nenhuma necessidade de novidade ou mudança; ninguém pode desejar alterar uma condição em que todos os desejos naturais são realizados". BERLIN. O declínio das idéias utópicas no Ocidente..., *cit.*, p. 29.
[301] "Os mais célebres autores de utopias dos tempos modernos, de Thomas More a Mably, Saint-Simon, Fourier, Owen e seus seguidores, pintaram um retrato um tanto estático dos atributos básicos do homem, e, como conseqüência, fizeram uma descrição igualmente estática de uma possível sociedade perfeita. Com isso, ignoraram o caráter dos homens como seres que transformam a si próprios, capazes de escolher livremente, dentro dos limites impostos pela natureza e a história, entre fins antagônicos, mutuamente incompatíveis". BERLIN. Giambatista Vico e a história da cultura. *Limites da utopia*..., *cit.*, p. 67.
[302] BERLIN. A busca do ideal. *Limites da utopia*..., *cit.*, p. 23.

associação. As instituições públicas não devem buscar a felicidade dos cidadãos; medidas paliativas podem ser aceitas como instrumentos destinados a minimizar a dor, porém, para que nos tornemos sujeitos responsivos e responsáveis, completos de um ponto de vista intelectual e moral, é imprescindível que a maior margem de liberdade possível seja assegurada.[303]

c) A utopia como falso Absoluto: Cioran

Há diferenças substanciais entre Emil M. Cioran (1911 – 1995) e os demais pensadores abordados nessa seção – diferenças que nos obrigam a justificar sua inclusão em um elenco de antiutopistas liberais. Enquanto Popper, Berlin e Nozick escreveram suas obras em língua inglesa, Cioran – que, na juventude, publicou cinco volumes em romeno – tornou-se célebre em virtude de seus livros em francês. Distingue-se dos demais por ser, não apenas filósofo, mas também (ou sobretudo) *escritor*: se a prosa de Popper e Berlin, por vezes, denuncia falta de habilidade com o inglês, o texto de Cioran encontra-se entre o que de melhor se produziu na literatura francesa do século XX (para muitos, pode ombrear-se com a escrita de Paul Valery). Não se trata de um fator meramente estilístico: ao tomar de empréstimo o idioma inglês, Popper e Berlin se apropriarão de elementos característicos da filosofia anglo-saxã, como a postura *pragmática*, avessa a dilemas supramundanos (e afeita ao *senso comum*). Cioran, por outro lado, fazendo sua a língua francesa, preserva, da filosofia continental, o apresso pela abstração: mesmo suas críticas ao "delírio metafísico" conservarão as tonalidades metafísicas de um drama cósmico. Não há, em Cioran, equivalente ao falsificacionismo de Popper ou ao pluralismo de Berlin: se rejeita os absolutos, Cioran experimenta, porém, permanentemente "a presença de uma ausência", o Vazio (termo sempre grafado pelo autor com letra capitular) deixado pelo Deus morto. Não é – como Popper e Berlin – um intelectual secularizado que denuncia a sobrevivência de *tropoi* medievais na política moderna, mas um místico pessimista que lamenta a perda de seu objeto, em um mundo desencantado.

É o próprio Cioran que, certa feita, descreverá a si mesmo como um "liberal *intratável*". Definição paradoxal, haja vista que considera a "moderação" a característica

[303] *Cf.* BERLIN. A busca do ideal. *Limites da utopia*..., *cit.*, p. 24.

central das democracias liberais. Concordaria com Chesterton, segundo o qual "a tolerância é a virtude dos que não tem convicções" (Cioran, como veremos, é virulento crítico de toda e qualquer "convicção"). Em aforismo que recebe o sugestivo título de "Enfoques sobre a tolerância", sugere que é apenas nos momentos de perda de fé, quando doutrinas filosóficas e religiosas se desintegram, que as tiranias cedem espaço à democracia – logo suplantada por outras levas autocráticas, que encontram inspiração em novos mitos.[304] A democracia liberal, dessa maneira, não seria uma ideologia, mas um instante de fracasso do ímpeto ideológico. É a mediocridade e a impotência, e não a virtude, que, para Cioran, asseguram a ordem social e nos protegem da barbárie. Nas palavras do autor: "É preciso estar acabado para tornar-se democrata *sincero*".[305] Embora entenda que o liberalismo seja uma "doença da vontade" – "todo democrata é um tirano de opereta" –,[306] fruto de uma civilização senil, vê nele a única resposta aos modernos extremismos.[307] Tais contradições, vivenciadas com intensidade no Continente, afetam pouco os moderados liberais da Ilha. Cioran dirá: "A vida só tem sentido graças à democracia, mas a democracia carece de vida".[308]

"Era da Ansiedade": é essa a expressão que Camille Paglia utilizou para descrever *The wast land*, de T. S. Eliot, e *Waiting for Godot*, de Samuel Beckett. Amigo de Beckett, Cioran poderia, igualmente, ser incluído na caracterização de Paglia. Como os outros dois autores, Cioran é fruto do "colapso de confiança" nas Luzes que acomete o novecentos – e é sofrido, de forma mais intensa, na Europa: "A história do século XX, com seu ciclo-pesadelo de guerra, pobreza e sadismo organizado, chocou a sensibilidade liberal e levou-a a assumir posturas autorreflexivas de desespero chique".[309] Paglia refere-se a *Waiting for Godot* como "uma repressiva formação de ansiedade do defunto modernismo, que a revolução dos anos 60 [nos Estados Unidos], energizada pelo rock, varreu completamente".[310] Juízo similar poderia ser aplicado a parcela considerável da obra de Cioran, que padece por, reconhecendo a

[304] Na lição de Cioran: "Um absoluto se desvanece: um vago vislumbre de paraíso terrestre se delineia... vislumbre fugaz, pois a intolerância constitui a lei das coisas humanas. As coletividades só se consolidam sob as tiranias, e desagregam-se em um regime de clemência; então, em um sobressalto de energia, começam a estrangular suas liberdades e a adorar seus carcereiros plebeus ou coroados". CIORAN, E. M. *Breviário da decomposição.* Tradução de José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 1995, p. 167.
[305] CIORAN. *História e utopia..., cit.*, p. 17.
[306] CIORAN. Escola dos tiranos. *História e utopia..., cit.*, p. 67.
[307] "Vergonha da Espécie, símbolo de uma humanidade exausta, sem paixões nem convicções, inapta ao absoluto, privada de futuro, limitada em todos os sentidos, incapaz de elevar-se a essa alta sabedoria que me ensinava que o objetivo de uma discussão era pulverizar o opositor: era assim que eu via o regime parlamentar". *História e utopia..., cit.*, p. 13.
[308] CIORAN. *História e utopia..., cit.*, p. 41.
[309] PAGLIA. Personas sexuais: o prefácio cancelado. *Sexo, arte e cultura americana..., cit.*, p. 110.
[310] PAGLIA. Títulos podres e piratas corporativos: o mundo acadêmico na hora do lobo. *Sexo, arte e cultura americana..., cit.*, p. 215.

falência do projeto emancipatório moderno, não encontrar alternativa a ele. Daí que, como Paulo Jonas de Lima Piva ensina, o pessimismo de Cioran seja "sem evasivas, consolos e hipóteses criadoras de sentido", "sem autoajuda".[311] A "ausência de um fundamento absoluto",[312] que precisa ser reconhecida para que possamos nos expurgar do fascismo, é, não obstante, sentida como tragédia – estamos nas antípodas do niilismo heroico de Nietzsche.

Cioran nasceu na Romênia; seu pai era sacerdote ortodoxo, e sua mãe, parte de uma pequena família de nobres na Transilvânia. Aproximou-se, ainda jovem, de Eugene Ionesco e Mircea Eliade, vínculos que perdurarão. Formou-se em Filosofia na Universidade de Bucareste, e, em 1933, partiu para a Alemanha, tendo conquistado uma bolsa de estudos para pesquisar na Universidade de Berlim. Nesse período, deixou-se encantar por movimentos extremistas, como o nazismo alemão, o fascismo italiano e a Guarda de Ferro romena. Por anos, apoiou, ativamente, tais grupos. Em 1937, partiu para a França – onde, salvo por pequeno intervalo em sua terra-natal, residirá até o fim da vida. Em 1949, Cioran publicará sua primeira obra em francês – *Breviário da decomposição*. O escritor já abandonara, de há muito, sua antiga simpatia pelo totalitarismo – e por qualquer forma de engajamento político.[313] Insônia e tendências suicidas foram os elementos que levaram Cioran a escrever (atividade que ele considera de natureza *terapêutica*). Seu pouco apreço à vida – "um estado de não-suicídio" –[314] é patente em suas reflexões. Opta por colocar-se à margem dos atos: "Cada ser nutre-se da agonia de outro ser; os instantes se precipitam como vampiros sobre a anemia do tempo; o mundo é um receptáculo de soluços... Neste matadouro, cruzar os braços ou sacar a espada são gestos igualmente vãos".[315] Abster-se é uma escolha, não só político-ideológica, mas *metafísica*.

---

[311] PIVA, Paulo Jonas de Lima. Odium fati: Emil Cioran, a hiena pessimista. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, nº. 13, p. 67 a 88, 2002. Disponível em <http://www.cadernosnietzsche.unifesp.br/en/podcast/item/download/77>, acesso em 07 de junho de 2016, p. 84.
[312] PIVA. Odium fati..., *cit.*, p. 73.
[313] Em célebre entrevista concedida a seu tradutor em língua castelhana – Fernando Savater –, Cioran dirá, descrevendo autores que, como ele, desiludiram-se com qualquer mobilização ideológica: "Amo esses personagens que viveram a ilusão e a decepção revolucionária, qualquer que seja sua orientação política. A revolução francesa produziu muitos, naturalmente. São pessoas que por fim tiveram a ocasião de entender". A entrevista foi intitulada *Cioran*: o último dândi. Publicada pela primeira vez em 25 de outubro de 1990, pelo jornal *El País*, foi traduzida por Marcelo Rafanelli Rosatti, e pode ser encontrada, na íntegra, no endereço eletrônico <https://ateus.net/artigos/miscelanea/cioran-o-ultimo-dandi/>, acessado em 07 de junho de 2016.
[314] CIORAN. *Breviário da decomposição..., cit.*, p. 27.
[315] CIORAN. *Breviário da decomposição..., cit.*, p. 46.

Embora se apresente como "antifilósofo",[316] adversário da especulação abstrata, Cioran está longe do "relativismo" progressista de seus congêneres na Inglaterra: seus livros, antissistemáticos e lacônicos, trazem, não obstante, uma ontologia. Para Henrique Duarte Neto, a obra de Cioran é uma "ode ao não-ser, ao *nada*" – uma metafísica que se ocupa, não dos entes, mas do Vazio, supervalorizado e hiperpotencializado.[317] Cioran vê, nos sistemas filosóficos, a pior forma de despotismo.[318] A nostalgia do absoluto sentida pelos filósofos é sintoma de sua camuflada vontade de potência. Em aforismo intitulado "Genealogia do fanatismo", Cioran afirma: "A história não passa de um desfile de falsos Absolutos, uma sucessão de templos elevados a pretextos, um aviltamento do espírito ante o Improvável". Adiante, conclui: "o diabo empalidece comparado a quem *dispõe* de uma verdade, de *sua* verdade".[319] Noutro aforismo, "Itinerário do ódio", voltará à questão: "Os que creem em *sua* verdade – os únicos de que a memória dos homens guarda vestígio – deixam atrás de si o solo semeado de cadáveres".[320] Cioran radicaliza, assim, a concepção de "totalitarismo epistemológico": deuses, solos, verdades (filosofias) são apenas armas de dominação. Se todas as doutrinas filosóficas, no curso da história, converteram-se em ideologias ("passagem da lógica à epilepsia"), empregadas como bandeiras de tiranos, resta, ao indivíduo que pretende manter-se à parte do ciclo de geração e corrupção sublunar, dedicar-se ao nada. Para Cioran, o homem é "pó apaixonado por fantasmas",[321] "vítima da crença de que algo existe",[322] "ser dogmático por excelência".[323] Aproximando-se do budismo, Cioran encampará a tarefa de desmascarar todas as absolutizações (pessoais e abstratas), para pôr a nu o "sistema de equívocos" em que se constitui a nossa civilização.

A crítica de Cioran às utopias – "crença de que algo ainda é possível" – parte de seu elogio da inação e de sua repulsa aos sistemas de pensamento. O filósofo condena as

[316] Sobre o pensamento filosófico, o escritor dirá: "Só começamos a viver realmente no final da filosofia, sobre suas ruínas, quando compreendemos sua terrível nulidade, e que era inútil recorrer a ela, incapaz de qualquer auxílio". CIORAN. *Breviário da decomposição*..., *cit.*, p. 55.
[317] DUARTE NETO, Henrique. A ontologia negativa de Cioran. *Revista Desenredos*, Teresina, ano III, nº. 10, p. 1 a 11, julho-agosto de 2011. Disponível em <http://desenredos.dominiotemporario.com/doc/10_Artigo_-_Cioran_-_Neto.pdf>, acesso em 07 de junho de 2016, p. 9.
[318] No que toca às pretensões sistematizadoras da filosofia, Cioran é categórico: "Os grandes sistemas, no fundo, são apenas brilhantes tautologias. Que vantagem há em saber que a natureza do ser consiste na 'vontade de viver', na 'idéia', ou na fantasia de Deus ou da Química? Simples proliferação de palavras, sutis deslocamentos de sentidos. O que é repele o abraço verbal, e a experiência íntima não nos revela nada além do instante privilegiado e inexprimível. Aliás, o ser mesmo não é mais que uma pretensão do Nada". CIORAN. *Breviário da decomposição*..., *cit.*, p. 55 e 56.
[319] CIORAN. *Breviário da decomposição*..., *cit.*, p. 11.
[320] CIORAN. *Breviário da decomposição*..., *cit.*, p. 82.
[321] CIORAN. *Breviário da decomposição*..., *cit.*, p. 92.
[322] CIORAN. *Breviário da decomposição*..., *cit.*, p. 22.
[323] CIORAN. *Breviário da decomposição*..., *cit.*, p. 66.

tentativas de reformar o mundo a partir de princípios gerais – "obsessão insípida de ser úteis".[324] Acredita que, munidos de "receitas de felicidade", todos (esfarrapados, esnobes, mendigos, enfermos) trabalham para impor-se sobre os demais: "a sociedade é um inferno de salvadores".[325] O filósofo, em especial, convencido de que a Verdade (com letra capitular) investiu-o em uma missão, esforça-se para modificar a ordem vigente.[326] Conquistadores que agem movidos por sonhos são, na visão do escritor, invariavelmente nocivos – e o fato de a história celebrar-lhes a memória atesta nossa fraqueza.[327] Ideais são utilizados para justificar carnificinas. "Desespero chique": Cioran, mais que ninguém, tem consciência das inúmeras formas de opressão às quais, no correr do tempo, gerações inteiras foram submetidas; porém, entende que projetos utópicos que procurem retificar essas situações apenas desencadearão novos horrores. Nas palavras do autor:

> Neste mundo nada está em seu lugar, começando pelo próprio mundo. Não devemos surpreender-nos então com o espetáculo da injustiça humana. É igualmente vão repudiar ou aceitar a ordem social: somos obrigados a sofrer suas transformações para melhor ou para pior com um conformismo desesperado, como sofremos o nascimento, o amor, o clima e a morte. [...] Ninguém pode corrigir a injustiça de Deus e dos homens: todo ato é apenas um caso especial, aparentemente organizado, do caos original.

Em *História e utopia*, reunião de ensaios publicada em 1960, Cioran desenvolve uma crítica das ideologias – que interpreta como expressão vulgarizada de visões messiânicas ou utópicas. Cioran acompanhava, à distância, as agruras da Romênia, que se tornara Estado-satélite da URSS. Tinha, já então, notícia das atrocidades cometidas pelo regime, e o encarava como a quimera utópica materializada. O escritor crê que a utopia e a alquimia advêm de uma mesma matriz: o sonho de transmutação, que se projeta, seja na "cidade ideal", seja no "elixir da vida".[328] Uma e outra se baseiam na ilusão de que seria possível, "com os meios da

[324] CIORAN. *Breviário da decomposição..., cit.*, p. 23.
[325] CIORAN. *Breviário da decomposição..., cit.*, p. 13.
[326] "Desde Adão, todo o esforço dos homens tem sido por modificar o homem. As pretensões de reforma e de pedagogia, exercidas à custa dos dados irredutíveis, desnaturam o pensamento e falseiam seu devir. O conhecimento não tem inimigo mais encarniçado do que o instinto educador, otimista e virulento, ao qual os filósofos não saberiam escapar: como permaneceriam imunes a seus sistemas? Salvo o Irremediável, tudo é falso: falsa esta civilização que quer combatê-lo, falsas as verdades com as quais se arma". CIORAN. *Breviário da decomposição..., cit.*, p. 33.
[327] "Se se pusesse em um prato da balança o mal que os 'puros' espalharam sobre o mundo e no outro o mal proveniente dos homens sem princípios e sem escrúpulos, é o primeiro prato que inclinaria a balança". CIORAN. *Breviário da decomposição..., cit.*, p. 97.
[328] CIORAN. *História e utopia..., cit.*, p. 114.

queda",[329] refazer o Éden: gestar um Homem Novo, que nasça de si mesmo. É por isso que, no entender de Cioran, "a utopia é um sonho cosmogônico *ao nível da história*".[330] O utopista tenta, inutilmente, replicar o ato original da Criação, corrigindo a obra de Deus. A utopia é, assim, "ilusão hipostasiada". Também Cioran lançará mão da ideia de "totalitarismo utópico" – o argumento segundo o qual, no afã de extirpar o irracional e o irreparável na existência humana, os "mundos fabricados" conduzem, de modo involuntário, à autocracia: convertem-se em "sociedades de marionetes".[331] Pessimista irremediável, o escritor acredita que apenas o cinismo explica a esperança utópica em um futuro de felicidade – "o grotesco cor-de-rosa", "conto de fadas monstruoso".[332] A alma é "cloaca das utopias e vermideira de sonhos".[333] Qual o sentido de nutrir expectativas, se elas, mais dia menos dia, serão corrompidas pelo poder?

Cioran, contudo, à diferença de outros antiutopistas liberais, sabe que o império do liberalismo é indicativo de decadência, não de avanço – compromete aspectos imprescindíveis à vida política. Ensina o filósofo: "Só agimos sob a fascinação do impossível; isto significa que uma sociedade incapaz de gerar uma utopia e de consagrar-se a ela está ameaçada de esclerose e de ruína".[334] Compreendemos que as utopias são apenas "delírios de indigentes"; no entanto, qual Sísifo, continuamos comprometidos a soerguê-las, repetidas e repetidas vezes. Embora absurda, é situação inerente à condição humana. Albert Camus, outro pensador niilista que enobreceu a literatura francesa, poderia vir, aqui, ao auxílio de Cioran.

Em texto, de 1957, dirigido a seu amigo Constantin Noia, filósofo que vivia na Romênia, Cioran exprimirá seu dilema em face do crepúsculo das ideologias: "Você está decepcionado por causa de promessas que não podiam ser cumpridas [pelo bloco soviético]; nós [do bloco ocidental] o estamos por falta de promessas simplesmente".[335] Enquanto

[329] CIORAN. *História e utopia..., cit.*, p. 126.
[330] CIORAN. *História e utopia..., cit.*, p. 130.
[331] CIORAN. *História e utopia..., cit.*, p. 106. Noutro momento, o autor argumentará: "A própria idéia de uma cidade ideal é um sofrimento para a razão, uma empresa que honra o coração e desacredita o intelecto. (Como pôde um Platão prestar-se a ela? Estava esquecendo que ele é o predecessor de todas essas aberrações, retomadas e agravadas por Thomas Morus, o *fundador* das ilusões modernas). Planejar uma sociedade na qual, segundo uma etiqueta aterradora, nossos atos são catalogados e regulamentados, na qual, por uma caridade levada até a indecência, se preocupam com nossos pensamentos mais íntimos, é transportar os tormentos do inferno para a idade de ouro, ou criar, com a ajuda do diabo, uma instituição filantrópica. Solares, utópicos, harmônicos – seus nomes horríveis se parecem com seu destino, pesadelo que também nos está reservado, já que nós mesmos o transformamos em ideal". CIORAN. *História e utopia..., cit.*, p. 130.
[332] *Cf.* CIORAN. *História e utopia..., cit.*, p. 45.
[333] CIORAN. *Breviário da decomposição..., cit.*, p. 38.
[334] CIORAN. *História e utopia..., cit.*, p. 101.
[335] CIORAN. *História e utopia..., cit.*, p. 22 e 23.

Popper, Berlin e Nozick entendem que a democracia liberal, antiutópica, representa um avanço para os povos civilizados, Cioran a recebe como um sinal da decadência do Ocidente:

> A maior crítica que se pode fazer a seu regime é a de ter arruinado a utopia, princípio de renovação das instituições e dos povos. A burguesia compreendeu a vantagem que podia tirar disso contra os adversários do *status quo*; o "milagre" que a salva, que a preserva de uma destruição imediata, é precisamente o fracasso do outro lado, o espetáculo de uma grande ideia desfigurada, a decepção resultante disso e que, apoderando-se dos espíritos, os paralisa.[336]

A iconoclastia de Cioran não desafia o capitalismo tardio, mas a ele se integra. Como o "pós-modernismo" (que encontrará nele uma inspiração), pretende revoltar-se contra as autoridades instituídas, mas a elas se curva.[337] Ideologia do pós-ideológico, representa a cosmovisão apropriada para um mundo que se assenta, não em dogmas próprios, mas na fragmentação perpétua de ideais e mitos roubados a épocas anteriores. Cioran afirma que o filósofo, abandonando a metafísica, deveria adotar, como modelo de conduta, não o profeta, mas a prostituta – símbolo de tolerância, defenderá o escritor. Contra o autor, poderíamos recordar a velha desconfiança marxiana quanto à natureza antirrevolucionária do lumpemproletariado: destituído de recursos econômicos e consciência de classe, encontra-se totalmente subordinado à flutuação dos interesses alheios. Será esse o destino da filosofia, rebotalho de todas as classes, "massa indefinida e desintegrada, atirada de ceca em meca"?[338] "Tudo o que é sólido desmanda no ar": Marshall Berman, retomando a intuição de Marx, deu-se conta de como a sociedade pós-industrial, longe de se desgastar, se expande com a *crise*.[339] Como Fredic Jameson observa, carecemos, hoje, de um "mapa mental" que nos permita articular, em uma narrativa consistente, as variegadas facetas da contemporaneidade –

---

[336] CIORAN. *História e utopia*..., *cit.*, p. 21 e 22.

[337] Malgrado a diversidade de orientações políticas de seus componentes, o "pós-modernismo" foi, indiscutivelmente, operacionalizado pela retórica liberal. A rejeição, da parte de autores como Levinas, Blanchot, Bataille, Derrida, Foucault e Lyotard, do "totalitarismo ontológico da filosofia ocidental" (que consideram responsável por Auschwitz), será incorporada ao esforço para desacreditar qualquer modelo de sociedade planejada (irônico pensar que, com seu projeto de *destruktion* da metafísica, Heidegger, colaborador do Partido Nacional-Socialista, tenha inspirado a atividade desses intelectuais). Não é de se estranhar que os *Nouveaux philosophes*, "filhos de maio de 1968" (e que, não raro, frequentaram as classes dos autores acima citados), tenham, progressivamente, caminhado do trotskismo e do maoismo ao liberalismo conservador. Uma introdução ao debate sobre as relações entre o "pós-modernismo" e o totalitarismo pode ser encontrada em MILCHMAN, Alan; ROSENBERG, Alan (Org.). *Postmodernism and the Holocaust*. Amsterdam: Rodopi, 1998.

[338] MARX, Karl. O 18 Brumário de Luís Bonaparte. *Manuscritos Econômicos filosóficos e outros textos escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, Coleção "Os Pensadores", 1974, p. 373.

[339] . BERMAN, Marshal. *Tudo que é sólido desmancha no ar*: a aventura da Modernidade. Tradução de Carlos Felipe Moisés, São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

condição de possibilidade para que possamos alterar a estrutura institucional.[340] Cioran acerta ao referir-se à história como "ironia em marcha". Talvez a ironia das ironias, nos tempos hodiernos, seja que o niilista, ocupado em decompor as absolutizações que patrocinavam os despotismos de outrora, acabe, ele próprio, colocando-se a serviço dos despotismos vigentes, que se fortalecem, precisamente, com o fim das "totalidades". Sem a "fascinação do impossível" – sem um horizonte de sentido compartilhado, que nos impulsione coletivamente – nos encontramos, indivíduos atomizados, à mercê de empreendimentos tecnocráticos, que reduzem a política à economia. É a utopia que permite à sociedade (originalmente "sistema de necessidades"), auto-transcender-se, se convertendo, de fato, em uma (para valermo-nos da terminologia de Lima Vaz) *comunidade ética*.

d) A utopia do mercado e o mercado das utopias: Nozick

Robert Nozick (1938 – 2002) nasceu nos Estados Unidos, em uma família de empresários judeus provenientes da Rússia. Licenciou-se em Filosofia pelo Columbia College, em 1959, e doutorou-se, com pesquisas no mesmo campo, em 1963, na Universidade de Princeton. Em Harvard irá lecionar por parte considerável de sua vida. Militante de um partido filossocialista durante a juventude, Nozick abraçará, ainda em seu período formativo, o neoliberalismo, em sua vertente "libertariana" – corrente que se arroga "progressista", por advogar pela liberalização do aborto, das drogas e da união homoafetiva. Ao final da década de 1980, se distanciou, em parte, do movimento ("a posição libertariana que eu uma vez propus hoje me parece seriamente inadequada"), mas permanecerá se definindo, até o fim da vida, como liberal. Foi marcadamente influenciado pelos escritos de Ayn Rand.[341] Para Sérgio

[340] A propósito, *v.* JAMESON, Fredric. *Pós-modernismo*: a lógica cultural do capitalismo tardio. Tradução de Maria Elisa Cevasco. São Paulo: Ática, 1997.

[341] Escritora, dramaturga, roteirista de cinema e filósofa, que concebeu a doutrina conhecida como Objetivismo É dela o livro *The Fountainhead*, bem como o roteiro do filme, homônimo, nele inspirado (no Brasil, a película ganhou o título *Vontade indômita*). Produção norte-americana de 1949, dirigida por King Vidor, *The Fountainhead* consubstancia os valores idealizados pelo liberalismo. Narra a luta do arquiteto Howard Roark (interpretado por Gary Cooper), *self-made-man*, para impor suas inovadoras concepções estilísticas, em um meio dominado pelo espírito de massa e o coletivismo. A tensão entre o talento individual e as pressões grupais atinge graus paroxísticos, no roteiro de Rand. Slavoj Zizek considera *The Fountainhead*, *Ivan, o terrível* (filme soviético de 1944 dirigido por Eisenstein) e *Opfergang* (película alemã de 1944 dirigida por Veit Harlan) como os filmes mais representativos do século XX. As três obras são manifestações, em estado puro, das principais ideologias que se instituíram no universo político novecentista: o liberalismo, o comunismo e o nazismo.

D. Morresi, é de Rand que Nozick herda "um individualismo ególatra, um exorbitante enaltecimento da propriedade privada ilimitada e o repúdio a toda forma de coletivismo".[342]

Em 1974, Nozick publicará sua obra mais famosa, *Anarquia, Estado e Utopia*, alçando-se a "herói da nova direita".[343] Trata-se de uma resposta ao livro *Uma teoria da justiça*, publicado, três anos antes, por John Rawls.[344] O debate entre Rawls e Nozick dará o tom do choque, em uma América do Norte em crise, entre socialdemocratas e neoliberais. O escrito de Rawls deve ser visto como uma defesa neocontratualista (que generaliza e leva a um plano superior de abstração as teorias contratuais clássicas) de projetos de justiça social. Toda sociedade, na concepção de Rawls, é constituída, em parte, por conflito *e*, em parte, por identidade de interesses. Os indivíduos organizam-se em grupos porque sabem que a ação conjunta pode trazer mais benefícios que os empreendimentos particulares. Porém, procuram, a todo o momento, locupletar-se à custa dos demais. Para Rawls, a justiça social revela-se, assim, um imperativo da convivência cívica, virtude primeira das atividades humanas, imprescindível para que se defina a distribuição apropriada dos benefícios e encargos da cooperação social. Rejeitando doutrinas de direito natural, o autor busca uma concepção de justiça que permita retificar desigualdades – um ideal social.[345] Desenvolverá, nesse sentido, o conceito de *justiça como equidade*. Imaginemos, por um momento, uma posição original de *igualdade* entre homens racionais e livres, que, desconhecendo os recursos de que disporão ("véu da ignorância"), precisam constituir as normas que definirão a arquitetura institucional de uma comunidade.[346] Partindo da teoria da escolha racional (que pressupõe que os sujeitos procuram, sempre, aumentar ganhos e reduzir perdas individuais), Rawls argumentará que, em um contexto de negociação no qual os agentes desconhecem suas condições futuras (socioeconômicas, culturais, políticas etc.), a *única* maneira de maximizar os próprios interesses é estabelecendo um sistema que minimize, ao extremo, os eventuais prejuízos

[342] MORRESI, Sergio D. Robert Nozick e o liberalismo fora de esquadro. *Lua nova* – Revista de Cultura e Política, São Paulo, n. 55-56, p. 285 a 296, 2002, p. 286.
[343] MORRERI. Robert Nozick e o liberalismo fora de esquadro..., *cit.*, p. 285.
[344] Rawls também era, à época, professor em Harvard – colega de trabalho, portanto, de Nozick, embora oriundo de geração anterior. Nozick é um dos interlocutores aos quais agradece, nas páginas introdutórias de *Uma teoria da justiça*.
[345] "Assim as instituições da sociedade favorecem certos pontos de partida mais que outros. Essas são desigualdades especialmente profundas. Não apenas são difusas, mas afetam desde o início as possibilidades de vida dos seres humanos; contudo, não podem ser justificadas mediante um apelo às noções de mérito ou valor. É a essas desigualdades, supostamente inevitáveis na estrutura básica de qualquer sociedade, que os princípios da justiça social devem ser aplicados em primeiro lugar". RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. Tradução de Almiro Pisetta e Lenitta M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 8.
[346] "Entre as características essenciais dessa situação está o fato de que ninguém conhece seu lugar na sociedade, a posição de sua classe ou o status social e ninguém conhece sua sorte na distribuição de dotes e habilidades naturais, sua inteligência, força, e coisas semelhantes". RAWLS. *Uma teoria da justiça..., cit.*, p. 13.

causados a *todos* por escolhas particulares. Ignorando as cartas que terão *durante* a partida, os jogadores estipulam regras que reduzam ao máximo eventuais prejuízos aos perdedores. Conforme Rawls, nesse modelo hipotético, os indivíduos (ainda que movidos por pretensões egoísticas) naturalmente determinarão igualdade na atribuição de direitos e deveres básicos e benefícios compensatórios para os menos favorecidos. O filósofo justifica, dessa forma, as medidas distributivas do *welfare state*.

Opondo-se a Rawls, Nozick defenderá, "com a fé própria dos convertidos",[347] a existência de direitos subjetivos pré-políticos e pré-contratuais (naturais, portanto), dos quais a sociedade não pode, ainda que em nome da justiça social, dispor. O primeiro dentre esses direitos, para Nozick, é o da liberdade negativa, autonomia privada, que o autor traduz em termos de *autopropriedade* – o homem é dono de si mesmo. Acompanhando a tradição lockeana, Nozick proporá que os direitos do indivíduo sobre bens naturais e culturais exteriores é desdobramento desse direito primeiro. O filósofo desenvolverá, assim, não uma teoria da justiça, mas uma *teoria da titularidade*, que procura descrever as formas legítimas de obtenção de bens (direitos). Nozick entende que toda e qualquer proposta de distribuição é coercitiva. O indivíduo pode tornar-se proprietário mediante aquisição originária (apossa-se de recursos naturais abundantes), transferência (contratos, sucessões) e compensação (é indenizado por espoliações ocorridas no passado).

Para Nozick, reconhecer meu semelhante como fim em si mesmo, e não apenas como meio (na observância do imperativo categórico kantiano), implica respeitar, de maneira incondicionada, a titularidade que o outro detém sobre seus bens: "o valor do outro acaba por impor-me restrições não ao meu valor – que não é comparável, por ser incomensurável –, mas à minha liberdade de atuar".[348] Existiriam, então, "restrições morais indiretas", a me impedir de violar o livre-arbítrio de terceiro (isto é, seu direito ao uso discricionário de sua propriedade). O papel do Estado, nesse esquema, se adstringirá à proteção da vida, da liberdade, da propriedade e dos contratos. Nozick reelabora as doutrinas acerca da transição entre o estado de natureza e o estado de sociedade, oferecendo uma explicação sobre a gênese das instituições públicas. No entender do filósofo, em uma etapa pré-política, a violenta competição entre os indivíduos (por recursos) leva à formação de associações de ajuda mútua, agências de proteção. Em um cenário onde os fracos não tem vez, corporações voltadas à

[347] MORRERI. Robert Nozick e o liberalismo fora de esquadro..., *cit.*, p. 287.
[348] SAHD, Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva. A demoktesis de Robert Nozick. *Philósophos*, Goiânia, v. 11, nº. 1, p. 147 a 157, janeiro-junho de 2006, p. 147.

manutenção da paz e da segurança disputarão por espaço, absorvendo-se umas às outras. É o que Nozick chama de Estado ultramínimo. Quando este conglomerado, último sobrevivente de um processo de seleção natural (mão invisível), reivindica "o monopólio do uso legítimo da violência sobre determinado território" (para voltarmos a Weber), assiste-se à passagem do Estado ultramínimo ao Estado mínimo. *Homo homini lupus*: longe de, como queria Hobbes, interromper o estado de guerra de todos contra todos e inaugurar a civilização, Leviatã figura, aqui, como o líder da matilha, o lobo alfa.

A teoria de Nozick não explica por que razão as novas gerações, em uma sociedade na qual as possibilidades de aquisição originária são ínfimas se comparadas às de transferência e compensação (posto que os recursos se tornaram escassos), devem ser obrigadas a reconhecer titularidades conquistadas em uma era na qual o reparto da terra ainda se encontrava por fazer.[349] A aquisição originária, em Nozick, não é – à diferença de Locke – democrática, mas produto da "livre concorrência".[350] O que a tese de Nozick faz, em última instância, é nos subordinar a todos a um arranjo de distribuição dos recursos naturais e culturais do qual não tomamos parte, ocorrido em priscas eras. Veremos, adiante, como tal vício macula a leitura de Nozick acerca das utopias.

A doutrina de Nozick apresenta-se, não como *anti*, mas como *meta*utópica – o filósofo alega que o Estado mínimo seria o que melhor realiza as aspirações de sonhadores e visionários. São, porém, alarmantes as similitudes entre as propostas do autor, formuladas na terceira parte de *Anarquia, Estado e Utopia*, e as reflexões elaboradas por pensadores francamente antiutópicos, como Popper, Berlin e Cioran. Não deixa de soar irônica a forma como o intelectual, de direita, se apropria de um termo – "utopia" – tradicionalmente associado à esquerda. A utopia pretende ser – informa-nos Nozick – o *melhor* mundo possível; contudo, são plúrimas as concepções do "melhor" encampadas pelos diversos membros de um grupo: "O mundo, dentre todos aqueles que eu possa imaginar, que eu preferirei viver, não será precisamente aquele que você escolherá. Utopia, então, deve ser, em um sentido restrito, o melhor para todos nós; o melhor mundo imaginável, para todos nós. Em

[349] "O que nos propõe Nozick não é que distribuamos bens de acordo com nosso padrão ideal de sociedade justa, mas sim que façamos uma distribuição inicial de direitos inquestionáveis de propriedade sobre todos os bens, algo que é próprio de seu padrão de sociedade ideal, mas não necessariamente do nosso". MORRERI. Robert Nozick e o liberalismo fora de esquadro..., *cit.*, p. 292 e 293.

[350] "Ao contrário do filósofo inglês, que acreditava que o mundo era posse comum da humanidade, o professor estadunidense parece pensar que o mundo não é de ninguém, e está ali, pronto para ser apropriado ao primeiro que o reclame. Esta diferença é fundamental, porque é graças a ela que Nozick evita a exigência do consentimento". MORRERI. Robert Nozick e o liberalismo fora de esquadro..., *cit.*, p. 293 e 294.

qual senso isso pode ser?".[351] Em vista dessa realidade, o melhor mundo possível passa a ser aquele que, não se comprometendo com nenhum modelo específico de "perfeição", assegura a qualquer indivíduo o direito de perseguir suas próprias noções acerca do "melhor". A indigência moral, ideológica e metafísica do Estado liberal é, em Nozick, celebrada como uma virtude – o vazio que assegura a livre concorrência entre valores. O Estado mínimo é a utopia das utopias, a estrutura que permite a realização de utopias, a coexistência de mundos alternativos. Nozick indaga: "é melhor realizar um mundo possível (o melhor dentre eles), ou uma estrutura que permita que todos concretizem seus próprios mundos possíveis?". E responde:

> Sob essa estrutura, cada indivíduo escolhe viver na comunidade atual que (colocando em termos rudes) mais se aproxima de realizar o que é mais importante para ele. [...] se existe uma gama diversificada de comunidades, então (colocando em termos rudes) mais pessoas estarão aptas a aproximar-se de como elas aspiram viver, do que se existisse apenas um tipo de comunidade.[352]

O Estado mínimo desponta, em Nozick, como paradigma de associação estável, na qual cada um pode escolher o mundo imaginário que melhor lhe apeteça, dentre as infinitas alternativas dispostas no mercado. As pessoas, com suas aspirações e talentos, são distintas, e não é possível estabelecer um único modo de vida que satisfaça a todos, e que permita que todos se (auto)realizem. O sistema demoliberal, para Nozick, é o único que assegura o pluralismo: nele, as pessoas podem unir-se, livremente, para perseguir suas próprias visões de *eudaimonia* e de comunidade ideal. É "o ambiente no qual experimentos utópicos podem ser ensaiados".[353]

Aos que insistem em defender a possibilidade de uma definição unívoca do "melhor", Nozick argumenta que a forma mais apropriada de alcançá-la permanece sendo o Estado mínimo – nele, as comunidades podem competir entre si por adeptos, e as menos atraentes

---

[351] Tradução nossa para: "The world, of all those I can imagine, which I would most prefer to live in, will not be precisely the one you would choose. Utopia, though, must be, in some restricted sense, the Best for all of us; the Best world imaginable, for each of us. In what sense can this be?" NOZICK. *Anarchy, state, and utopia*..., *cit.*, p. 298.

[352] Tradução nossa para: "Under the framework, each individual chooses to live in the actual community wich (putting it roughly) comes closest to realizing what is most important to him. [...] IF there is a diverse range of communities, then (putting it roughly) more persons will be able to come closer to how they wish to live, than IF there is only one kind of community". NOZICK. *Anarchy, state, and utopia*..., *cit.*, p. 309.

[353] Tradução nossa para: "[...] the environment in wich utopian experiments may be tried out". NOZICK. *Anarchy, state, and utopia*..., *cit.*, p. 312.

não irão sobreviver. Nozick fala em "seleção natural de utopias", dentro de um sistema de *laissez-faire*.[354] A melhor dentre as utopias crescerá espontaneamente, a partir das escolhas individuais, em um cenário de voluntária experimentação.[355] Mantém-se oculta – mitodrama fantasmático – a sugestão de que talvez a "seleção natural de utopias" *já tenha ocorrido*, e vivamos (como queria Leibniz) no "melhor dos mundos possíveis".

O darwinismo social de Nozick ignora que, surgindo em períodos históricos distintos, terão as utopias possibilidades variáveis de acesso a recursos limitados. Comunidades formadas há várias gerações podem, tornando-se *titulares* de bens materiais e espirituais imprescindíveis à manutenção da vida social, inviabilizar o desenvolvimento natural de associações concorrentes – despejar sal sobre o solo no qual utopias poderiam florescer. O despontar de uma comunidade dependerá da correlação de forças entre as associações já instituídas – sem a intervenção do Estado (para, ao menos, nivelar os termos da disputa), modelos consolidados inevitavelmente trabalharão para inviabilizar a emergência de novas formas de organização. Explorando, para além de Nozick, a metáfora economicista, poderíamos dizer que a "feira de ilusões" esquematizada em *Anarquia, Estado e Utopia* não está livre de práticas como o oligopólio, o cartel, o truste, o *holding* e o *dumping*. Em uma "comunidade ideal de comunicação", na qual os interlocutores, livres de coações, debatem angelicamente acerca do "melhor", poderíamos esperar que, *in the long run*, todos chegassem a um consenso no que toca à cidade ideal. Porém, no mundo real – no qual os argumentos da força fazem sombra à força dos argumentos –, não é lícito ignorar a maneira como cosmovisões específicas bloqueiam a possibilidade mesma da divergência.

II.4. Atlântida boreal: instituições imaginárias na filosofia nazista

Nas páginas precedentes, esboçamos uma *genealogia* (na acepção nietzscheana da palavra) do conceito de "utopia totalitária", procurando expor a *pudenda origo*, as origens vergonhosas da literatura antiutópica.[356] Os autores escolhidos – com base em padrões algo

[354] *Cf.* NOZICK. *Anarchy, state, and utopia*..., *cit.*, p. 321.
[355] *Cf.* NOZICK. *Anarchy, state, and utopia*..., *cit.*, p. 332 e 333.
[356] Talvez tenha sido Nietzsche o primeiro a explorar, em sua radicalidade, o método genético-sintomático, que busca evidenciar como categorias pretensamente universais e abstratas (que, apolíneas, tentam auto-legitimar-se), são fruto de paixões momentâneas e interesses particulares. Não são cerúleas, mas ctônicas – despontam do

impressionistas – nos servem como *amostras* de uma *denkenform* que os ultrapassa. (Re)situar a "utopia totalitária" no seio dos debates liberais nos quais nasceu despoja o conceito da aura de neutralidade e imparcialidade por ele arrogada. É preciso encarar a antiutopia, não como produto de um juízo isento de pressupostos (*"Curavi humanas actiones, non ridere non lugere, neque detestari, sed intelligere"*, como diria Spinoza), mas como o resultado de estratégias retóricas específicas em um conflito historicamente localizado.[357]

São anacrônicos os esforços para retroagir ao século XVI – e aos textos de Morus, Rabelais e outros – a categoria contemporânea de "utopia totalitária", pressupondo que o embate entre *a sociedade aberta e os seus inimigos* é transtemporal, guerra cósmica entre o Bem e o Mal pelas almas dos homens ocidentais. Incontáveis foram os trabalhos que objetivaram enfatizar a completa *novidade* do regime totalitário, que não deve ser (sob pena de minimizar sua gravidade) confundido com figuras tradicionais do pensamento jurídico-político, como a "tirania" e a "ditadura". O totalitarismo é incomensurável e intematizável. Como o escritor e cineasta francês Claude Lanzmann observa, quando se trata de Auschwitz, "há uma obscenidade absoluta no projeto de compreender". As noções clássicas da Filosofia Política e da Filosofia do Direito não servem para explicar a experiência concentracionária. No documentário que o tornou célebre – *Shoah*, produção franco-britânica de 1985 –, Lanzmann substitui a compreensão pela *descrição*: as quase dez horas de película justapõem depoimentos de vítimas e algozes em campos de trabalho e de extermínio, relatos que, invariavelmente, destacam a singularidade do que se vivenciou, tragédia que não podia ser antevista em governos autocráticos anteriores.[358] Franz Suchomel, oficial da SS entrevistado

---

lodo da vida cotidiana, e não de uma realidade transcendente, eterna e imutável. Ideias como as de "bem" e de "justiça" são, dessa maneira, despidas da presunção *juris et de jure* de legitimidade que reivindicam. Derivam do acaso, não do destino – não tem, pois, gênese, mas *epigênese*. Sobre o tema, *v.* FOUCAULT, Michel. Nietzsche, a genealogia e a história. *Metafísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

[357] É Nietzsche quem, entendendo que o pensamento consciente é epifenômeno de paixões inconscientes, põe em xeque, no aforismo 333 – "O que é conhecer?" – d'*A gaia ciência*, a pretensão de Spinoza (e da ciência moderna, de maneira geral): "*Non ridere, non lugere, neque detestari, sedi intelligere* ["não rir, não chorar, nem detestar, mas compreender"], diz Spinoza, com essa simplicidade e essa elevação que lhe são peculiares. Mas o que vem a ser, em última análise, este *intelligere* senão a forma pela qual os três outros atos se tornam sensíveis de repente? Senão o resultado de diferentes instintos que se contradizem, do desejo de zombar, de se queixar ou de maldizer? [...] Nós, que não guardamos traço em nossa consciência senão das últimas cenas de reconciliação, de últimas prestações de contas, pensamos que *intelligere* é alguma coisa de conciliante, de justo, de bom, de essencialmente oposto aos instintos. Ao passo que não é na realidade senão uma certa *relação dos instintos entre eles*". NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Tradução de Antonio Carlos Braga. São Paulo: São Paulo: Escala, 2008.

[358] Em extraordinário relato acerca do impacto exercido por *Shoah* sobre a juventude alemã do Pós-Guerra, Stefan Gandler observa: "En términos de actitud discursiva, *Shoah* no participa en un respetuoso intercambio de ideas con las omnipresentes mentiras sobre el nazismo y el genocidio, como lo intentan (en el mejor de los casos) películas como *La lista de Schindler*, de Steven Spilberg, o *El pianista*, de Roman Polansky, sino que se

por Lanzmann, salienta o caráter inovador de Treblinka, "primitiva, mas efetiva linha de produção da morte". Ainda está por ser concebida uma nova linguagem política que represente o irrepresentável, aquilo que escapa às categorizações convencionais. Abandonando o termo 'holocausto' (expiação ritual) em prol da palavra 'shoah' (desastre, também de origem religiosa), Lanzmann cria, em última instância, uma teologia apofática.[359]

Quando era indagado, por possíveis patrocinadores da película, acerca de qual mensagem pretendia veicular, Lanzmann mostrava-se resoluto: não há pedagogia na *Shoah*. O documentarista opõe-se, dessa maneira, à industrialização das lembranças acerca dos campos de concentração. Identificaria como imoral as tentativas, da parte de artistas e filósofos liberais, de se apropriar das memórias das vítimas dos regimes totalitários em nome de um modelo de propaganda política – como diria o poeta Ferrez: "a diferença dos medíocres é que eles sabem capitalizar no caos". Susan Sontag, em diversos momentos de sua trajetória, retornou à questão: "a hiperexposição do sofrimento alheio, pela mídia, nos torna solidários ou indiferentes?". O capitalismo tardio mostrou que é este um falso problema: há uma solidariedade indiferente, isto é, que não faz *diferença*; oferece catarse (alívio à consciência moral), mas não conduz ao engajamento, mero *produto* (imagem como choque) a ser consumido.[360] É disso que se alimenta a "indústria do holocausto".[361] Para Lanzmann, é

---

impone sin piedad y sin pedir permiso al espectador, o a su capacidad inevitablemente limitada de imaginación y entendimiento". GANDLER, Stefan. Sobre el impacto generacional de la película de Claude Lanzmann. *Desacatos*, México, nº. 29, p. 159 a 170, janeiro-abril de 2009, p. 165.

[359] O interdito que Lanzmann lança sobre as representações pictóricas ou conceituais de Auschwitz é frequentemente interpretado como uma vedação de natureza ética ou religiosa: "não *deveríamos* tentar compreender Auschwitz". [Nesse sentido, *v.* SAXTON, Libby. Fragile faces: Levinas and Lanzmann. *Film-philosophy*, Edinburgh, v. 11, nº. 2, p. 1 a 14, agosto de 2007, disponível em <http://www.film-philosophy.com/2007v11n2/saxton.pdf>, acessado em 10 de junho de 2016]. A vedação de Lanzmann é, no entanto, de natureza epistemológica: "não *podemos*, com os símbolos e os conceitos de que dispomos, captar a singularidade da experiência". O debate do cineasta com o historiador Pierre Nora ["Devoir d'Histoire, devoir de Mémoire", disponível em <https://peregrinationsculturelles.files.wordpress.com/2011/05/forum-libe-lanzmann-nora.pdf>, acessado em 10 de junho de 2016], bem como a entrevista conduzida por Daniel Bougnoux ["Le monument contre l'archive?", disponível em <http://mediologie.org/cahiers-de-mediologie/11_transmettre/lanzmann.pdf>, acessado em 10 de junho de 2016], caminham nessa direção.

[360] Especificamente acerca da Segunda Grande Guerra, dirá a autora: "Se houve um ano em que o poder da fotografia para caracterizar, e não meramente registrar, as realidades mais abomináveis suplantou todas as narrativas complexas, foi 1945, com as fotos tiradas em abril e no início de maio em Bergen-Belsen, Buchenwald e Dachau, nos primeiros dias após a libertação dos campos de concentração, e com as fotos tiradas por testemunhas japonesas, como Yosuke Yamahata, nos dias seguintes à incineração da população de Hiroshima e de Nagasaki, no início de agosto". SONTAG, Susan. *Diante da dor dos outros*. Tradução de Rubens Figueiredo. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 25.

[361] Sobre a "capitalização do holocausto", recomendamos a leitura do polêmico FINKELSTEIN, Norman G. *A indústria do holocausto.* Tradução de Vera Gertel. Rio de Janeiro; São Paulo: Record, 2001. Filho de sobreviventes do Gueto de Varsóvia e de campos de concentração nazistas, Finkelstein defende que a memória do Holocausto foi apropriada por judeus norte-americanos ("mais bem–sucedido agrupamento étnico dos Estados Unidos") em vista de interesses escusos – a aliança com Israel contra a comunidade árabe, a partir de junho de 1967 (Guerra dos Seis Dias). Afirma o autor: "[...] entre os grupos que denunciam sua vitimização,

preciso reconhecer, no nazismo, o caráter de ruptura, a dimensão extratemporal, imemorial, que o distancia dos marcos anteriores. Daí que o cineasta opte por, *contra a interpretação* (para fazermos referência a outro escrito clássico de Sontag) confrontar o passado de maneira direta, sem mediações ou filtros hermenêuticos.[362] Popper, Berlin, Cioran e Nozick pecam, precisamente, por tentar *traduzir* a sociedade disciplinar do século XX para o vocabulário do liberalismo clássico – que já se encontrava plenamente consolidado no século XIX. Acabam, assim, por *normalizar* a experiência.

Há um nicho editorial, em contínua expansão, dedicado aos testemunhos de sobreviventes dos campos de concentração – tanto nazifascistas quanto soviéticos. O poeta Stephan Hermlin, judeu alemão, se vale das "cinzas de Birkenau" (quer dizer, as cinzas dos homens e das mulheres expostos à câmara de gás) como metáfora relacionada ao "dever da memória": "seara de férreos sóis,/ voa a cinza sobre o mundo:/ de todos, velhos e crianças,/ é a cinza jogada a tento –/ pesada como a lembrança,/ leve como o esquecimento" (na tradução do escritor brasileiro Geir de Campos).[363] Com efeito, a obrigação de *relatar* o acontecimento, de sorte a impedir que caia no olvido a história dos que morreram, é reiteradamente salientada pelos escritores de tais testemunhos. São eles, provavelmente, a melhor fonte de que dispomos para avaliar a *originalidade* da sociedade disciplinar novecentista.

O mais célebre dentre esses depoimentos é o do italiano Primo Levi (1919 – 1987), que, no livro *É isto um homem?*, trata de suas agruras em Auschwitz. Embora extraia, de seu drama, ilações sobre a natureza humana como um todo – o estilo adotado pelo autor não raro evoca a tradição da literatura sapiencial (do *Livro de Jó* e do *Eclesiastes*, por exemplo) –,[364] Levi sublinha a necessidade de um novo vocabulário que transmita a estrutura do universo concentracionário.[365] A um estudo de cariz jusfilosófico, contudo, talvez o testemunho do escritor russo Alexander Soljenítsin (1918 – 2008) – *Arquipélago Gulag*, acerca dos vários

---

incluindo negros, latinos, índios americanos, mulheres, gays e lésbicas, só os judeus não estão em desvantagem na sociedade americana. De fato, a política de identidade e o Holocausto tiveram lugar entre os judeus americanos não por seu status de vítima, mas por eles *não* serem vítimas".

[362] *Cf.* GANDLER. Sobre el impacto generacional de la película de Claude Lanzmann..., *cit.*, p. 167.

[363] O poema completo pode ser encontrado na antologia CAMPOS, Geir de (Org.). *Poesia alemã*: traduzida no Brasil. Tradução de Geir de Campos. Rio de Janeiro: MEC, Serviço de Documentação, 1960.

[364] Uma breve citação pode servir-nos de exemplo: "Destruir o homem é difícil, quase tanto como criá-lo: custou, levou tempo, mas vocês, alemães, conseguiram. Aqui estamos, dóceis sob o seu olhar; de nós, vocês não tem mais nada a temer. Nem atos de revolta, nem palavras de desafio, nem um olhar de julgamento". LEVI. *É isto um homem?..., cit.*, p. 152.

[365] Nas palavras do autor: "Se os Campos de Extermínio tivessem durado mais tempo, teria nascido uma nova, áspera linguagem, e ela nos faz falta agora para explicar o que significa labutar o dia inteiro no vento, abaixo de zero, vestindo apenas camisa, cuecas, casaco e calças de brim e tendo dentro de si fraqueza, fome e a consciência da morte que chega". LEVI. *É isto um homem?..., cit.*, p. 125 e 126.

anos em que permaneceu como prisioneiro político dos campos de trabalhos forçados soviéticos – seja de mais valia. Soljenítsin é minucioso na descrição das inovações jurídicas trazidas pelo totalitarismo stalinista (que compara, não apenas às democracias liberais, mas ao despotismo czarista a ele precedente). "Repressão sem julgamento":[366] a fórmula cunhada pelo autor sintetiza, à perfeição, o papel do Direito em um mundo no qual todo e qualquer ato, privado ou público, pode ser, *a posteriori*, interpretado como crime político. Nesse cenário, ninguém – nem os mais acomodados e conformistas, em geral poupados por tiranias e ditaduras – escapa ao controle policial.[367]

Soljenítsin mostra como a hierarquia das fontes do Direito se inverte, no regime totalitário: o decreto (ato administrativo) prevalece sobre a lei, sinal de que o Poder Executivo, nesse sistema, paulatinamente erode os parlamentos. Na verdade, a própria lógica dos quadros funcionais públicos é degenerada – com frequência, guardas da esquina passam a deter mais poder do que ministros de Estado, o que indica que, no totalitarismo, a arquitetura institucional tem importância meramente simbólica, e não corresponde à mecânica real do poder.[368] A aplicação retroativa das normas penais (e toda norma ganha, no totalitarismo, dimensão penal) atesta que é a limpeza social e étnica, e não a aferição da culpa (mero "oportunismo de direita"),[369] a verdadeira atribuição dos tribunais. Quando *todos* são vistos como inimigos em potencial,[370] assiste-se à substituição do procedimento judiciário pelo administrativo, quer dizer, o fortalecimento de uma justiça extrajudicial, "repressão à margem do aparelho judiciário".[371] O escritor ironiza:

---

[366] SOLJENÍTSIN. *Arquipélago Gulag..., cit.* p. 38.

[367] Hannah Arendt já diferenciava o totalitarismo das tiranias e das ditaduras. Nas palavras da autora: "O que é importante em nosso contexto é que o governo totalitário é diferente das tiranias e das ditaduras; a distinção entre eles não é de modo algum uma questão acadêmica que possa ser deixada, sem riscos, aos cuidados dos 'teóricos', porque o domínio total é a única forma de governo com a qual não é possível coexistir. Assim, temos todos os motivos para usar a palavra 'totalitarismo' com cautela". ARENDT. *Origens do totalitarismo..., cit.*, p. 343.

[368] Impossível não recordar – guardadas, obviamente, as devidas proporções – do diálogo, travado às vésperas da promulgação do Ato Institucional nº. 5 (que consolida a Ditadura Militar no Brasil), entre o ministro da Justiça Gama e Silva e o vice-presidente civil Pedro Aleixo. Gama e Silva indagou a Aleixo, que se opunha ao ato, se ele duvidava da integridade do presidente Costa e Silva, suspeitando que ele faria uso arbitrário das prerrogativas a ele conferidas pelo instrumento normativo. Aleixo, brilhantemente, respondeu: "Não tenho nenhum receio em relação ao presidente, eu tenho medo do guarda da esquina".

[369] SOLJENÍTSIN. *Arquipélago Gulag..., cit.* p. 85.

[370] A propósito, Soljenítsin relata: "A mania da espionagem era um dos traços fundamentais da loucura stalinista. Stálin vivia obcecado pela ideia de que o seu país estava cheio de espiões. [...] Stálin parece ter invertido e multiplicado a célebre frase da coquete Catarina, a Grande: ele preferia fazer apodrecer novecentos e noventa e nove inocentes a deixar escapar um só espião, ainda que insignificante". SOLJENÍTSIN. *Arquipélago Gulag..., cit.* p. 243 e 244.

[371] SOLJENÍTSIN. *Arquipélago Gulag..., cit.* p. 293.

> Que o leitor nos perdoe: veja, embrulhamo-nos de novo no oportunismo de direita, com o conceito de "culpa", com a oposição entre "culpado" e "não culpado". No entanto, já nos foi explicado que a *questão não reside na culpa social mas na periculosidade social*: tanto se pode prender um inocente se ele é socialmente um estranho, como soltar um culpado se ele é socialmente conhecido. Mas em nós, que não recebemos uma instrução jurídica, isso é desculpável, pois o próprio código de 1926, sob o qual vivemos como debaixo da proteção de um pai, durante 25 anos, foi criticado também pelo seu "ponto de vista inadmissivelmente burguês", pela sua "posição de classe insuficiente", por uma certa "ponderação burguesa na dosagem da pena em função da gravidade do ato cometido".[372]

Códigos – que, no Estado de Direito surgido dos escombros da Revolução Francesa, constituirão barricadas a proteger a sociedade civil contra o arbítrio das instituições públicas – já não tem nenhuma importância, aqui.[373] No frigir dos ovos, é a Roda da Fortuna que determina quem irá ou não para o claustro. O Terror é conscientemente adotado como política pública – e as prisões discricionárias, a ele associadas, contribuem para instaurar o necessário clima de insegurança jurídica permanente. A realidade descrita por Soljenítsin parece derivada das novelas de Kafka: a detenção passa a ser encarada como *prova* da culpabilidade (inversão do princípio clássico da presunção de inocência): "Se os réus não são culpados, para que então prendê-los? Uma vez presos, isso significa que são culpados!".[374] Argumentar, em juízo, que a detenção foi ilegal significaria condenar-se: apenas subversivos colocariam em questão a infalibilidade da polícia política soviética.

O campo de concentração é, tanto em Soljenítsin quanto em Levi, retratado como microcosmo da sociedade disciplinar que o circunda. Nele, o lumpemproletariado tem prerrogativas sobre os presos políticos (via de regra, inocentes que, por pertencerem a um determinado grupo étnico ou social, tornaram-se indesejáveis). Os "criminosos comuns arianos" (no nazismo) e os "socialmente próximos" (no stalinismo) não são "incorrigíveis" (termo que Foucault explorará em diversos textos) – podem ser ressocializados, razão pela qual são vistos como parceiros do oficialato na administração dos campos. O "muçulmano" e o "*fraier*", por outro lado, não dispondo de força física ou astúcia que lhes assegure segurança

[372] SOLJENÍTSIN. *Arquipélago Gulag..., cit.* p. 277.
[373] "... Desde então, passaram-se já dez, quinze anos. E uma densa erva cresceu sobre a sepultura da minha juventude. Cumpri a condenação e até a deportação por prazo ilimitado. E, em parte alguma, nem nas seções de 'cultura e educação' dos campos de trabalho, nem nas bibliotecas dos distritos, nem sequer nas cidades médias, pude jamais ver com os meus próprios olhos, nem ter nas minhas mãos, nem comprar, nem conseguir, sequer *informar-me* sobre um código de direito soviético! E centenas de presos, conhecidos meus, que passaram pela instrução de processos e pelo tribunal, e em alguns casos estiveram mais de uma vez em campos de trabalho e na deportação, nenhum deles viu ou teve o código nas mãos!". SOLJENÍTSIN. *Arquipélago Gulag..., cit.* p. 128 e 129.
[374] SOLJENÍTSIN. *Arquipélago Gulag..., cit.* p. 381.

e alimentação (não podem adaptar-se ao modo de vida dos presos comuns), está fadado à morte. "Morre você hoje, eu amanhã!":[375] Levi salvou-se por seus conhecimentos em química, e Soljenítsin, por estudos em física atômica, informações que reservaram a eles tratamento diferenciado. O campo é primoroso exemplo de *economia sustentável*. Máquina voltada exclusivamente à produção de corpos (qualquer outra mercadoria que possa dele ser extraída, como cabelos para enchimento de colchão, é mera *externalidade*, e está longe de ser fundamental à pretensão de seus artífices), o campo mantém-se pelo labor de "cadáveres adiados", daqueles que, enquanto esperam o fim, trabalham. *"Arbeit macht frei"*, o trabalho liberta.

O poeta britânico William Blake escreveu, certa feita: "a sabedoria é vendida num mercado sombrio onde ninguém vem comprar". Tal como *É isso um homem?*, *Arquipélago Gulag* apresenta, em diversos momentos, tonalidades sapienciais, a prudência comprada (para continuarmos com Blake) "ao preço de tudo o que um homem possui, sua casa, sua esposa, seus filhos".[376] Enquanto expressão da sapiência secular, a maior advertência da obra de Soljenítsin talvez seja a de que devemos nos fiar em leis e institutos. À diferença do que comumente se afirma – voltaremos ao tema, na conclusão deste capítulo –, o totalitarismo se assenta, não no fortalecimento, mas na pauperização das instituições públicas. Não representa, propriamente, um modelo de "estatismo". A "mobilização total" anunciada por Jünger – decorrência de uma era na qual as guerras não mais se adstringem a classes beligerantes (aristocratas e mercenários), mas envolvem toda a população, de sorte que todos se tornam soldados – extrapola a engenharia do Estado moderno.[377] Os mitos e os ritos identificados, desde as monarquias absolutistas, com o poder público, são colocados de lado – o caráter

[375] SOLJENÍTSIN. *Arquipélago Gulag*..., *cit.* p. 540.

[376] Um único exemplo, a propósito, basta-nos: "Querem que lhes revele agora o segredo mais essencial da vida? Não persigam o enganoso, nem as posses, nem os títulos: tudo isso se paga à custa dos nervos, década após década, e numa só noite pode ser confiscado. Vivam com serena superioridade perante a vida... Não temam a desdita nem anseiem pela felicidade, pois ambas as atitudes vêm a ser o mesmo. A amargura não se prolonga eternamente, e a medida do prazer nunca se completa. Alegrem-se se não tremem de frio, se as garras da fome e da sede não dilaceram suas entranhas. Vocês não tem a espinha quebrada, suas duas pernas andam, seus dois braços se dobram, seus dois olhos enxergam e seus dois ouvidos escutam – quem poderiam vocês invejar? E por quê? A inveja é o que mais nos tortura. Esfreguem bem os olhos, purifiquem seus corações, então poderão aquilatar perfeitamente quem verdadeiramente lhes quer e deseja seu bem. Não lhes façam nenhum mal, não pronunciem palavras malévolas contra eles, não permitam que as brigas os separem, pois quem pode saber se este não é o seu último ato antes de serem presos? E isso lhe pesará na memória!..." SOLJENÍTSIN. *Arquipélago Gulag*..., *cit.* p. 558.

[377] Sobre a "mobilização total" na Primeira Grande Guerra, Jünger dirá: "Na última fase, que já se insinuava por volta do fim desta última guerra, não ocorreu mais nenhum movimento – mesmo o de uma dona-de-casa junto à sua máquina de costura – no qual não residisse ao menos uma função mediatamente bélica". JÜNGER, Ernst. A mobilização total. Tradução de Vicente Sampaio. *Natureza humana*, São Paulo, v. 4, nº. 1, junho de 2002. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302002000100006>, acessado em 13 de junho de 2016.

"estático" nas instituições públicas não pode atender à força "dinâmica" do povo, que se encarna no Partido. É Hitler em pessoa quem o diz, no mais conhecido dentre os discursos gravados por Leni Riefenstahl no célebre filme de propaganda *Triunfo da vontade*, produção alemã lançada em 1935:

> Um ano atrás nós servimos, pela primeira vez, neste campo. O primeiro chamado geral de líderes políticos do Partido Nacional Socialista. 200.000 homens trazidos em união. Eles foram trazidos aqui por nada menos que a sua lealdade. Foi a necessidade de nossa gente que nos moveu e que nos trouxe unidos. Nós lutamos e nos esforçamos juntos. Isso não é compreensível para aqueles que não tiveram infortúnio semelhante em sua nação. Parece-lhes intrigante o que instiga estas centenas de milhares em conjunto, o que nos leva a aturar necessidade, sofrimento, privação. Eles não conseguem entender isso como algo que não seja uma ordem estatal. Eles estão enganados. Não é o Estado que nos comanda, e sim nós que comandamos o Estado. Não é o Estado que nos cria, mas nós que criamos nosso Estado.

Liberais erram ao pressupor que a utopia e o totalitarismo teriam em comum a busca da normatização, da normalização e da racionalização total da sociedade civil por meio das instituições estatais. "Eles não conseguem entender isso como algo que não seja uma ordem estatal": nos regimes totalitários, a situação de normalidade (visada pelos utopistas) resta suspensa. Não são as leis, mas o "espírito do povo" – interpretado por dirigentes, não eleitos, mas *investidos* em seus cargos –[378] que define os rumos da nação. Nesse sistema, o Estado é visto, com frequência, como um *empecilho* aos interesses do Partido. É essa a Filosofia do Direito que subjaz ao texto de Soljenítsin, que se compromete a pintar o tragicômico de um universo no qual não são as tradições culturais, mas um grupo seleto de líderes, que definem, de forma *ad hoc*, o normal e o anormal, o aceitável e o inaceitável, o lícito e o ilícito – restando à massa, atabalhoadamente, se conformar, dia a dia, com os novos regulamentos em vigor (que em geral desconhecem), como cartas na corte da Rainha de Copas.[379]

---

[378] Em sua autobiografia, Norberto Bobbio diferencia, com clareza, eleição e investidura: a primeira se basearia na contabilização de votos individuais e secretos, por meio de um escrutínio com regras pré-estabelecidas; a segunda, por outro lado, se fundaria na expressão espontânea das massas, na "opinião pública". Uma se ampararia na razão e no cálculo; a outra, nos sentimentos e nas paixões imediatas. *Cf.* BOBBIO, Norberto. *Diário de um século*: autobiografia. Rio de Janeiro: Campus, 1998, p. 189 e 190.

[379] Soljenítsin narra uma situação paradigmática, nesse sentido: "Eis um pequeno quadro daqueles anos: está decorrendo (na região de Moscou) a conferência do Partido na zona. É dirigida por um novo secretário, em substituição ao recentemente *detido*. No fim da conferência é aprovada uma mensagem de fidelidade ao Camarada Stálin. Como se compreende, todos se põem de pé (do mesmo modo que no decorrer da conferência todos saltavam da cadeira cada vez que era mencionado o seu nome). Na pequena sala ressoam 'tempestuosos aplausos que se transformam em ovação'. Passam três, quatro, cinco minutos e são cada vez mais tempestuosos

Poder-se-ia retrucar que, não sendo a literatura utópica, em si mesma considerada, totalitária, foi, no entanto, *reivindicada* por intelectuais stalinistas e nazistas, servindo-lhes como fonte de inspiração – como fez Hitler uso das óperas de Wagner e dos romances infanto-juvenis de Karl May. Não há, contudo, nenhum dado histórico que corrobore semelhante inferência. Russell Jacoby, em *Imagem imperfeita* (já citado, acima), rejeita a ideia de "totalitarismo utópico", apontando a incompatibilidade entre o sonho de paz e harmonia incrustado no utopismo e as atividades genocidas do nazifascismo e do comunismo. Nossa abordagem, aqui, será diversa. Não cotejaremos *theoria* utópica e *práxis* totalitária. Estudando o arcabouço teórico-filosófico do movimento totalitário, buscaremos, sob a perspectiva da história das ideias, conexões que o aproximem (ou afastem-no) da literatura utópica. A filosofia totalitária dialoga com Morus e seus descendentes?

Não trataremos, aqui, das críticas marxianas ao "socialismo utópico" – que reverberam nos escritos de Lênin e Stalin. Ensaiaremos um breve estudo de caso, relativo às instituições imaginárias que determinaram a redação da obra *O mito do século XX*, de Alfred Rosenberg (1893 – 1946). O livro foi considerado, juntamente com *Mein Kampf*, de Hitler, o melhor meio de educação doutrinária do Partido Nacional Socialista dos Trabalhadores Alemães. Iniciado em 1917 e publicado em 1930, procura fornecer a sustentação filosófica do "mito do sangue". Contra o "caos racial" que, em seu entender, foi responsável pelo desastre da Primeira Guerra Mundial, Rosenberg conclama os arianos à "revolução mundial racial", ao "despertar da alma racial". A decadência espiritual da Modernidade poderia ser imputada à clivagem entre a cultura e a raça – nas grandes metrópoles, os laços sanguíneos se dissolvem, substituídos por abstrações (compromissos meramente político-jurídicos, incapazes de sustentar uma autêntica comunhão nacional).[380] Não é à cidade filosófica (constructo

os aplausos, redundando numa ovação. Mas afinal começam a doer as mãos. Fatigam-se os braços levantados, já vão sufocando as pessoas idosas. Aquilo passa a ser estúpido até para aqueles que sinceramente admiram Stálin. Entretanto, quem é *o primeiro* que se atreve a parar? Poderia fazê-lo o secretário da zona, que se encontra de pé na tribuna e acaba de ler essa mesma mensagem? Mas ele está ali há pouco tempo e encontra-se no lugar do recentemente detido, tendo ele próprio medo! Na verdade, na sala estão também de pé, aplaudindo, os membros da NKVD e eles observam *quem* é o primeiro que se atreve a parar!... E os aplausos na pequena e desconhecida sala, ignorada pelo chefe, prolongam-se por seis minutos! sete minutos! oito minutos!... eles sucumbem! Estão todos perdidos. Não podem parar, enquanto não tombarem com os corações despedaçados? Ainda no fundo da sala, no meio do aperto, pode-se ludibriar um pouco, aplaudir mais devagar, não tão forte, não tão furiosamente, mas que fazer no Presidium, à vista de todos? [...] – Decorre o nono minuto! O décimo! Ele olha aborrecido para o secretário do partido da zona, mas este não se atreve a parar. É uma loucura! Uma loucura geral! Olhando-se uns aos outros, com uma débil esperança, mas fingindo êxtase nos rostos, os dirigentes das zonas aplaudiram até cair. Até que fossem levados em macas!". SOLJENÍTSIN. *Arquipélago Gulag...*, *cit.* p. 78 e 79.

[380] "De este modo, la razón y el intelecto se van alejando de la raza y de la especie, desligados de los vínculos de la sangre y de las progressiones de generaciones, el ser individual cae víctima de construcciones intelectuales absolutas, carentes de representatividad, se desenlaza cada vez más del mundo circundante específico, se mezcla

artificial, abstrato, que não reflete a "consciência nacional ligada à espécie"), mas às lendas acerca de Atlântida e de Hiperbórea (que Rosenberg funde, na busca de uma Atlântida boreal) que o filósofo recorrerá, em sua justificação da eugenia:

> Y por tal razón la vieja y ridiculizada hipótesis alcanza hoi dia probabilidad, que partiendo de un centro nórdico hundido – la Atlántis – hayan emigrado antaño en forma radiada enjambres guerreros, constituyendo los primeros testigos de esa ansia nórdica de lejanía que siempre de nuevo se materializa para conquistar, para estructurar. Y estas corrientes de humanos atlántidos se trasladaram por mar en sus barcos en forma de cisne o de dragón hasta dentro del Mediterráneo, hasta África, por tierra a través del Asia Central hasta Kutscha, y quizás también hasta China; a través de Norteamérica hasta el sud de esse continente.[381]

Não é nas meridionais utopias quinhentistas que Rosenberg vai buscar inspiração, mas nos mitos – que já então se proliferavam entre as comunidades ocultistas germânicas – relacionados a uma avançada civilização que teria ocupado, em tempos imemoriais, a zona polar.[382] É conhecido o entusiasmo das elites do Terceiro Reich por doutrinas ocultistas – Himmler, por exemplo, perseguiu por anos a lenda arturiana. Membros destacados do Partido Nacional-Socialista (incluindo Rosenberg) participaram da Sociedade Thule, ordem esotérica fundada na Bavária em 1918, e que deve seu nome, precisamente, às narrativas associadas ao País dos Hiberbóreos (isto é, daqueles que se situam "acima do bóreas", do vento norte).[383] O fascínio de nazistas proeminentes pela magia e pelo misticismo – muitos consultavam periodicamente mapas astrais e runas – serviria, por si só, para problematizar a tese segundo a qual o totalitarismo é produto do "racionalismo" ocidental. Rosenberg vê em seu trabalho, não o coroamento da especulação filosófica originada em Platão, mas a sua derrocada – em direção a valores por ela obnubilados.

Rosenberg acolhe a teoria, teosófica, relativa à existência de quatro raças originais. A raça ariana seria, conforme o autor, a responsável pela *civilização* – pilar das ciências e das artes. O filósofo acredita que a "besta loura" (para falar como Nietzsche) irradiou-se, tal como

---

con la sangre enemiga. Y por causa de este incesto perecen luego la personalidad, el pueblo, la raza y la cultura". ROSENBERG. *El mito Del siglo 20..., cit.*, p. 12.

[381] ROSENBERG. *El mito Del siglo 20..., cit.*, p. 13.

[382] Para uma introdução às lendas relativas ao polo norte, *v.* TRUITT, E. R. Fantasy North. *Aeon*, 15 de feveiro de 2016. Disponível em <https://aeon.co/essays/what-lies-beneath-the-ice-of-our-fascination-with-the-north>, acessado em 13 de junho de 2016.

[383] Há vasta bibliografia acerca das relações entre o nazismo e o ocultimo. Especificamente no que diz respeito à Sociedade Thule (e suas intrincadas associações com outras ordens esotéricas), *v.* LUHRSSEN, David. *Hammer of the gods*: the Thule Society and the birth of Nazism. Washington: Potomac Books, 2012.

o sol, por todos os cantos do planeta – partindo do polo norte, Atlântida, Hiperbória, a Última Thule. Assim ensinou as outras raças, menos evoluídas, a técnica e a linguagem. Haveria, desse modo, recordações ário-atlântidas em todas as *culturas* do planeta: foi o empreendimento colonizador do povo do norte que, na pré-história, conferiu o "rosto espiritual do mundo".[384] Essa "onda humana atlântico-nórdica", que elevou as raças inferiores, rebaixou, no entanto, os arianos, que se viram corrompidos pela miscigenação.[385]

Nas trajetórias político-culturais da Antiguidade e do Medievo Rosenberg encontra indícios de uma "luta dramática de almas raciais inimigas".[386] Revisitando a intuição nietzschiana relativa aos princípios apolíneo e dionisíaco, o intelectual verá, neles, a representação mítica do conflito, travado na Hélade, entre o lado espiritual-volitivo do sangue nórdico-grego e a manifestação dos grupos raciais não-nórdicos pro-asiáticos.[387] Embora a filosofia, em suas origens, seja de natureza apolínea (ariana), foi, progressivamente, pervertida por impulsos dionisíacos (asiáticos) – Pitágoras seria, para Rosenberg, um dos principais responsáveis por essa infiltração de elementos estrangeiros. Também em Roma, no embate entre *optimates* (apegados à tradição) e *populares* (que pugnavam pelo universalismo imperial e pelo unitarismo espiritual dos povos), Rosenberg identifica sinais do assédio bárbaro à alma "germânica". Rejeitando o cosmopolitismo da Igreja Católica medieval, o filósofo aproxima-se de heresias como o catarismo. Aos arianos cabe, no mundo moderno, uma decisão definitiva acerca de seu destino enquanto raça – retornar à Atlântida ou desintegrar-se no cativeiro babilônico:

> O bien nos elevamos mediante uma nueva vivencia y la cría de perfeccionamento de la antiquísima sangre, aparecida con uma voluntad de lucha intensificada, hacia un rendimento puridicador, o bien hasta los últimos valores germánico-occidentales de la cultura y la disciplina estatal se hunden en las súcias mareas humanas de las metrópolis, se atrofian sobre el asfalto ardiente y estéril de uma a-humanidad bestializada, o se escurren como gérmenes patógenos bajo la forma de emigrantes que se bastardizan em Sudamérica, China, Indias Holandesas y África.[388]

[384] ROSENBERG. *El mito Del siglo 20..., cit.*, p. 14.
[385] Há reverberações dessas ideias no filme *O eterno judeu*, propaganda anti-semita produzida na Alemanha em 1940. A película retrata os judeus como a raça parasitária por excelência – equivalente aos ratos –, que põe em risco a saúde da raça ariana. Explorando a analogia, o quadrinista Art Spiegelman contará, em *graphic novel* que lhe rendeu o Pulitzer em 1992, a trajetória de seus pais, sobreviventes de um campo de concentração – representando os judeus como ratos, os alemães como gatos, e os poloneses como porcos. *V.* SPIEGELMAN, Art. *Maus*: a survivor's tale. London: Penguin Books, 2003. 2 vol.
[386] ROSENBERG. *El mito Del siglo 20..., cit.*, p. 25.
[387] *Cf.* ROSENBERG. *El mito Del siglo 20..., cit.*, p. 21.
[388] ROSENBERG. *El mito Del siglo 20..., cit.*, p. 33.

A Atlântida de Rosenberg se situa, geográfica e conceitualmente, nas antípodas da utopia. Alicerça-se na natureza, não na história – origina-se dos instintos (entranhas), não da vontade (coração). São inconscientes elos biológicos, e não a deliberação acerca da *boa vida* (*eu zen*), que sedimenta a organização comunitária. Não é, pois, filosófica, mas mítica, tributária de fábulas sobre lugares lendários ao norte do globo. Articula duas correntes do século XIX, ambas de natureza antiespeculativa, e avessas ao humanismo clássico forjado no Mediterrâneo: a doutrina espiritualista de Helena Blavatsky e o movimento *Völkisch* (dedicado ao resgate do folclore germânico). Logo, da apreciação do livro *O mito do século XX*, poderíamos – contrariando parte considerável da literatura relacionada à temática – dizer que a *filosofia* nazista não decorre do utopismo, mas a ele se opõe.

Se levarmos a sério o autoproclamado apolinismo do ideário nazista (e de Rosenberg),[389] veremos que, longe de consumar o ideal platônico, o Terceiro Reich pretende extirpá-lo. Como Nietzsche observara, o apolinismo é *principium individuationis*, que firma formas e limites fixos – para as coisas e para os homens. É objetificação, negação do caráter fluido da subjetividade. O "ego perfeito" apolíneo "não tem vida interior",[390] é exterioridade total, "pureza hierática".[391] A repulsa que Rosenberg nutre por Pitágoras pode ser explicada pela aversão nazista ao "exame de consciência". A identificação, feita por Lacoue-Labarthe e Nancy, entre Metafísica do Sujeito e esteticismo (que, recordemos, estaria na base da lógica fascista) não deixa de ser contraditória: como leciona Paglia, "o esteticismo insiste na linha apolínea, separando objetos uns dos outros e da natureza".[392] O esteticismo pressupõe padrões claros e precisos, o oposto de uma subjetividade ilimitada, que, como um buraco negro, é permanentemente engolida por sua própria força gravitacional (cai, eternamente, em direção a seu centro de gravidade ausente, expandindo-se *ad infinitum*). O primeiro é escultura; a segunda, drama. Por si só, o apolinismo, voltado à *ação*, jamais teria dado origem à filosofia e à matemática (quer dizer, à especulação pura, que não se concentra na realidade objetal). São já longos os estudos que associam a "descoberta do 'homem interior' e da profundidade

[389] Sobre a dimensão apolínea do nazismo, ensina Camille Paglia: "O louro é a frieza e o conceitualismo lupinos de Apolo. Deixaram sua marca em nosso século no arianismo homoerótico de Hitler e na gélida lança-olho do cinema apolíneo em preto-e-branco". PAGLIA, Camille. *Personas sexuais*: arte e decadência de Nefertite a Emily Dickinson. Tradução de Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 78.
[390] PAGLIA. *Personas sexuais*..., *cit.*, p. 85.
[391] PAGLIA. *Personas sexuais*..., *cit.*, p. 85.
[392] PAGLIA. *Personas sexuais*..., *cit.*, p. 96.

insondável da *psyché*"[393] às religiões mistéricas.[394] A "segunda navegação" platônica ocorre apenas no declínio do período clássico (século V a. C.), quando o apolinismo ateniense restava comprometido.[395] A "politização do estético" é, por sua própria natureza, refratária à vida do espírito – e, por conseguinte, à cidade filosófica, na qual essa vida se realizaria de maneira plena. O combate ao dionisíaco, tal como proposto por Rosenberg, representa, ao fim e ao cabo, uma luta contra a filosofia.[396] "A besta loura" cultuada pelo autor tem pouco ou nada a ver com Platão. É o dório, masculino, territorial, aristocrata (Esparta), contra o jônio, náutico, feminino, democrata (o cosmopolitismo da Atenas decadente).

[393] LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. Estrutura intersubjetiva da vida ética. *Ética e direito*. São Paulo: Loyola, 2002, p. 319.

[394] A propósito dos mistérios, Camille Paglia dirá: "A religião do mistério é uma comunhão, uma união de humano e divino, avolumando-se pelo mundo com uma força que tudo conquista. A religião de mistério é uma vibração, um tremor ou *tremblor* que reduz o visível ao tangível, uma brutal mão na massa". PAGLIA. *Personas sexuais..., cit.*, p. 98. Lima Vaz, refletindo sobre os elementos que aproximam e distanciam a filosofia platônica e a religião dos mistérios, observará: "O *mito* filosófico, ilustrado sobretudo por Platão, enquanto 'discurso da verossimilhança' (*eikòs logos*), obedece a motivos gnoseológicos diversos ao ser aplicado seja às realidades sujeitas ao movimento e ao tempo – bem como à narração das origens (*Timeu*) –, seja à natureza das almas (*Febro*) ou à história do seu destino (*Górgias*, *Fédon*, *República*). O mito *filosófico*, a partir de Platão, terá, sem dúvida, estreitas relações com o mito nos cultos mistéricos, mas estes seguem sua lógica própria. Ou melhor, deles procede um *logos* especificamente distinto do *logos* filosófico, caracterizado como 'discurso sagrado' (*hieròs logos*), do qual são conhecidas duas formas: o *hieròs logos* literário e o *hieròs logos* cultual". LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. Formas da experiência mística na tradição ocidental. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 61.

[395] A metáfora que representa a descoberta da metafísica como uma "segunda navegação" encontra-se no *Fédon*. Sobre o tema, ensina Paulo César Nodari: "Na imagem platônica, a *primeira navegação* simbolizava o percurso da filosofia realizado sob o impulso do vento da filosofia naturalista. As velas ao vento dos físicos eram os sentidos e as sensações. A *segunda navegação* representa, ao contrário, a contribuição pessoal de Platão, à navegação realizada sob o impulso de suas próprias forças, ou seja, em linguagem metafórica, sua elaboração pessoal. A *primeira navegação* revelara-se fora de rota, considerando que os filósofos pré-socráticos não conseguiram explicar o sensível através do próprio sensível. Já a *segunda navegação* encontra a nova rota, quando conduz à descoberta do supra-sensível,ou seja, do ser inteligível". NODARI, Paulo César. A doutrina das idéias em Platão. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 31, nº. 101, p. 359 a 374, 2004, p. 361.

[396] Sobre a tensão, que considera constitutiva da personalidade ocidental, entre apolíneo e dionisíaco, Camille Paglia leciona: "O apolínio e o dionisíaco, dois grandes princípios ocidentais, governam a persona sexual na vida e na arte. Minha teoria é a seguinte: Dioniso é identificação, Apolo objetificação. Dioniso é empático, a emoção simpática que nos transporta para dentro de outras pessoas, outros lugares, outros tempos. Apolo é o separatismo duro, frio, da personalidade e do pensamento categórico do Ocidente. Dioniso é energia, êxtase, histeria, promiscuidade, emocionalismo – indiscriminação indiferente de ideia ou prática. Apolo é obsessividade, voyeurismo, idolatria, fascismo – frigidez e agressão do olho, petrificação dos objetos. [...] Apolo faz as linhas de fronteira que são civilização mas conduzem a convenção, contenção, opressão. Dioniso é energia desenfreada, louca, rude, destrutiva, estroina. Apolo é a lei, a história, a tradição, a dignidade e a segurança do costume e da forma. Dioniso é o *novo*, emocionante mas rude, varrendo tudo para começar de novo. Apolo é um tirano. Dioniso um vândalo". PAGLIA. *Personas sexuais..., cit.*, p. 99.

II.5. Movimento totalitário, anamorfismo e solidão organizada: nem com Arendt, nem contra Arendt

Russell Jacoby considera Hannah Arendt o exemplo acabado do antiutopista liberal. Com efeito, a intelectual tornou-se, nos últimos anos, musa dos liberalismos, tanto à direita quanto à esquerda. Nesse sentido, pode ser útil encerrar o presente capítulo com breves considerações acerca da obra *Origens do totalitarismo*, para mostrar, a *contrario sensu*, que as reflexões de Arendt a propósito dos regimes totalitários não corroboram o descarte, por autores como Popper, Berlin, Cioran e Nozick, do utopismo. Considerando ter sido Arendt a responsável por cunhar a expressão 'utopia totalitária', nossa leitura será, evidentemente, de matriz desconstrucionista.

Adorno, em ensaio clássico, afirma que "a exigência de que Auschwitz não se repita é a primeira de todas para a educação".[397] Preocupações tradicionais da Filosofia Política e da Filosofia do Direito tornam-se, na visão do autor, secundárias, face ao imperativo de impedir a ressurgência da sociedade disciplinar. Arendt concordaria com Adorno – para a autora, a "questão social" deve passar ao segundo plano, em um debate destinado a conter ímpetos totalitários:

> [...] o temor dos campos de concentração e o resultante conhecimento do que é o domínio total podem servir para anular todas as obsoletas divergências políticas da direita e da esquerda e introduzir, ao lado e acima delas, a maneira politicamente mais importante de julgar os eventos da nossa época, ou seja: se são úteis ou não ao domínio totalitário.[398]

Observações semelhantes permitem que os escritos de Arendt sejam apropriados pela "indústria do holocausto", que, elevando o totalitarismo a "mal diabólico metafísico", terminam por despolitizá-lo. Trata-se de uma cínica manipulação, denunciada por Zizek nos seguintes termos:

---

[397] ADORNO, Theodor. Educação Após Auschwitz. *Educação e Emancipação*. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 2000.
[398] ARENDT. *Origens do totalitarismo..., cit.*, p. 492.

> Primeiro, é parte de uma estratégia pós-moderna de despolitização e/ou vitimização. Segundo, desqualifica formas de violência no Terceiro Mundo pelas quais Estados ocidentais são (co)responsáveis como menores em comparação com o Mal Absoluto do Holocausto. Terceiro, serve para lançar uma sombra sobre todo projeto político radical – reforça o *Denkverbot* contra a imaginação política radical: "você está consciente de que sua proposta leva em última instância ao Holocausto?[399]

Para Zizek, a esquerda pós-moderna, desconstrucionista, esconde sob platitudes moralizantes sua desorientação e sua renúncia a qualquer engajamento radical sério. Suas críticas ao Patriarcado e às ideologias identitárias sinalizariam uma migração, do comprometimento com a real luta de classes ao *radical chic* acadêmico. Subjacente à "celebração multiculturalista da diversidade de modos de vida", restaria, porém, o Uno, a "obliteração da Diferença", que, em benefício da democracia liberal, ocultaria toda "clivagem antagonística radical" no corpo social. A verdadeira separação – entre os que têm e os que não têm acesso aos bens materiais e culturais produzidos pela sociedade – é minimizada, por um discurso que realça microtensões associadas à "multiplicidade de comunidades culturais, modos de vida, religiões, orientações sociais...".[400] É nesse cenário, entende Zizek, que Arendt passará a ser celebrada.[401]

---

[399] Tradução nossa para: "First, it is part f the postmodern strategy of depoliticization and/or victimization. Second, it disqualifies forms of Third World violence for which Western states are (co)responsible as minor in comparison with the Absolute Evil of the Holocaust. Third, it serves to cast a shadow over every radical political Project – to reinforce the *Denkverbot* against a radical political imagination: "Are you aware that what you propose leads ultimately to Holocaust?". ZIZEK, Slavoj. *Did somebody say totalitarianism?* Five interventions in the (mis)use of a notion. London: New York: Verso, 2001, p. 67 e 68.

[400] *V.* ZIZEK. *Did somebody say totalitarianism?..., cit.*, p. 238.

[401] Com extraordinária lucidez, Zizek argumenta: "Outra dessas regras [normas não-escritas de um sistema acadêmico auto-proclamado 'radical'], na última década, foi a elevação de Hannah Arendt a uma intocável autoridade, ao ponto da transferência [na acepção psicanalítica do termo]. Até duas décadas atrás, esquerdistas radicais descartavam-na como a perpetradora da noção de 'totalitarismo', principal arma do Ocidente na luta ideológica da Guerra Fria: se, em um colóquio de Estudos Culturais na década de 1970, alguém fosse inocentemente perguntado, 'Não é sua linha de argumentação similar à de Arendt?', isto seria um sinal seguro de que alguém se encontrava em sério problema. Hoje, entretanto, se espera que ela seja tratada com respeito – mesmo acadêmicos cuja orientação básica pode ser vista como contrária a Arendt [...] se engajam na impossível tarefa de reconciliá-la com seus compromissos teóricos fundamentais. Esta elevação de Arendt é talvez o mais claro sinal da derrota teórica da esquerda – de como a esquerda aceitou as coordenadas básicas da democracia liberal ('democracia' versus 'totalitarismo' etc.), e está agora tentando redefinir sua (o)posição *dentro* deste espaço". Tradução nossa para: "Another of these rules in the last decade, was the elevation of Hannah Arendt into na untouchable authority, a point of transference. Until two decades ago, Leftist radicals dismissed her as the perpetration of the notion of 'totalitarianism', the key weapon of the West in the Cold War ideological struggle: if, at a Cultural Studies colloquim in the 1970s, one was asked innocently, 'Is your line of argumentation not similar to that of Arendt?', this was a sure sign that one was in deep trouble. Today, howevwe, one is expected to treat her with respect – even academics whose basic orientation might seem to push them up against Arendt [...] engage in the impossible task of reconciling her with their fundamental theoretical commitment. This elevation of Arendt is perhaps the clearest signo f the theoretical defeat of the Left – of how the Left hás accepted the basic co-ordinates of liberal democracy ('democracy' versus 'totalitarianism', etc.), and is now trying to redefine its (op)position *within* this space". ZIZEK. *Did somebody say totalitarianism?..., cit.*, p.2 e 3.

É preciso observar, contudo, que Arendt não compartilha da aversão, fomentada pela literatura antiutópica, ao "absolutismo filosófico". É certo que a autora acredita que o filósofo – por pensar o *ser*, e não a *cidade* – revela-se mais vulnerável que os demais cidadãos à doutrinação ideológica (é nesses termos que a intelectual explica a adesão de Heidegger ao nazismo).[402] Porém, tributária da tradição filosófica – com a qual continuamente dialoga –, Arendt não rejeita, sob a pecha de "totalitarismo epistemológico", sistemas teóricos consagrados. Não imputa à metafísica ocidental a culpa pelo surgimento do nazifascismo e do stalinismo. Na verdade, furtando-se a interpretações monocausais, Arendt investiga uma pluralidade de fatores que, notadamente a partir do século XIX, concorreriam para a ascensão de Hitler e Stalin.

Não é lícito – dirá Arendt – antever as sociedades disciplinares do século XX em suas matrizes ideológicas oitocentistas. Aos que entendem que a literatura utópica encontra-se hoje irremediavelmente amaldiçoada, por ter sido (na análise acerca de Rosenberg, demonstramos o oposto) operacionalizada pelo totalitarismo, bastaria recordar a advertência da autora, segundo a qual, para que compreendamos de fato a experiência totalitária, não devemos confundir *causas* e *consequências*.[403] Por amor ao debate, no entanto, regressaremos, uma vez mais, ao tema da crítica liberal à cidade filosófica, para evidenciar como a caracterização do totalitarismo feita por Arendt (vista por muitos como definitiva) contrasta com os argumentos dos antiutopistas.

Arendt, cuja adesão ao republicanismo é incontestável,[404] problematiza a crença de que os regimes totalitários se alicerçariam na "adoração do Estado". No entender da autora, é precisamente o "colapso da adoração do Estado" – a crise da soberania, no Novecentos – que

[402] *Cf.* ARENDT, Hannah. Martin Heidegger faz 80 anos. *Homens em tempos sombrios*. Tradução de Denise Bottman. São Paulo: Companhia de Bolso, 2008.

[403] "Quando a derradeira catástrofe cristalizante – a Segunda Guerra Mundial – trouxe à tona essas correntes subterrâneas, surgiu a tendência de confundir o totalitarismo com os seus elementos e com as suas origens, como se cada explosão de anti-semitismo ou racismo pudesse ser *a priori* identificada com o 'totalitarismo'. Essa atitude é tão enganadora na busca da verdade histórica como é perniciosa para a análise política. A política totalitária – longe de ser simplesmente anti-semita, ou racista, ou imperialista, ou comunista – usa e abusa de seus próprios elementos ideológicos, até que se dilua quase que completamente com a sua base, inicialmente elaborada partindo da realidade e dos fatos – realidade da luta de classes, por exemplo, ou dos conflitos de interesse entre judeus e vizinhos, que fornecia aos ideólogos a força dos valores propagandísticos. Constituiria certamente grave erro subestimar o papel que o racismo puro tem desempenhando e ainda desempenha no governo dos estados do sul dos Estados Unidos, mas seria uma ilusão ainda mais grave chegar à conclusão retrospectiva de que amplas áreas desse país eram submetidas ao regime totalitário há mais de um século". ARENDT. *Origens do totalitarismo*..., *cit.*, p. 21.

[404] *V.* FRIAS, Lincoln. O republicanismo como resposta ao totalitarismo. *Intuitio*, Porto Alegre, v. 1, nº. 2, p. 201 a 219, novembro de 2008.

teria aberto caminho aos movimentos de massa.[405] O esfacelamento das grandes casas monárquicas (com o consequente declínio da mitologia relacionada ao direito divino dos reis) seria a chave para entendermos o despontar de um novo instrumento de legitimação do poder: as *ideologias*, isto é, o conjunto de "sistemas baseados numa única opinião suficientemente forte para atrair e persuadir um grupo de pessoas e bastante ampla para orientá-las nas experiências e situações da vida moderna".[406] Se a coroa e a tiara (o trono do Príncipe e o trono de São Pedro) já não servem para guiar-nos no caos da realidade política contemporânea, será nas ideologias que encontraremos chaves para decifrar os "enigmas do universo", as "leis universais 'ocultas' que supostamente regem a natureza e o homem".[407] O Estado de Direito que se erige após a Revolução Francesa apresenta, na visão de Arendt, um "conflito latente": na teoria, as instituições públicas devem sujeitar-se aos Direitos do Homem, universalizáveis; na prática, todavia, enquanto representantes da "alma nacional", são *soberanas*, não se subordinando a nenhuma lei que não as que elas próprias promulguem.[408] É nesse cenário que se disseminarão os nacionalismos, como "consciência tribal ampliada".[409] A nação, entretanto, como unidade de cunho étnico, cultural, religioso e linguístico, pode estender-se para além das fronteiras estatais determinadas pelo Concerto da Europa. Realidade eminentemente normativa, o Estado de Direito, com suas limitações legais e institucionais, não raro surgirá, aos olhos dos nacionalistas, como um empecilho ao livre desenvolvimento do "espírito do povo".[410]

Segundo Arendt, apenas as ditaduras da Itália, da Espanha e de Portugal – que a autora não considera efetivamente sociedades disciplinares – preservaram a idolatria do Estado. Os movimentos autenticamente totalitários, a seu juízo, posicionaram-se sempre *contra* a imobilidade estrutural das instituições públicas: "O 'Estado totalitário' é Estado apenas na aparência, e o movimento não se identifica verdadeiramente nem mesmo com as necessidades do povo. O movimento, a essa altura, está acima do Estado e do povo, pronto a sacrificar

[405] *Cf.* ARENDT. *Origens do totalitarismo..., cit.*, p. 67.
[406] ARENDT. *Origens do totalitarismo..., cit.*, p. 189.
[407] ARENDT. *Origens do totalitarismo..., cit.*, p. 189.
[408] *Cf.* ARENDT. *Origens do totalitarismo..., cit.*, p. 262.
[409] *Cf.* ARENDT. *Origens do totalitarismo..., cit.*, p. 258.
[410] "A hostilidade do Estado como instituição é parte das teorias de todos os movimentos de unificação étnica. [...] O Estado, por sua própria natureza, era declarado estranho ao povo. [...] Os pangermanistas, politicamente mais articulados [que os eslavófilos], insistiam na prioridade do interesse nacional sobre o interesse do Estado e geralmente argumentavam que "a política mundial transcende a estrutura do Estado", que o único fator permanente no decorrer da história era o povo e não o Estado, e que, portanto, as necessidades nacionais, mudando com as circunstâncias, deviam sempre determinar os atos políticos do Estado". ARENDT. *Origens do totalitarismo..., cit.*, p. 269.

ambos por amor à sua ideologia".[411] A intelectual defende que os movimentos totalitários só permanecem no poder enquanto estão em *movimento*.[412] Não podem, dessa maneira, se comprometer com nenhum programa ou plataforma – sua única meta é continuar a expandir-se, angariando o maior número de adeptos. Qualquer laço social – à família, aos amigos, aos camaradas – é suplantado, no totalitarismo, pela lealdade irrestrita ao Partido. Mesmo as relações de solidariedade entre os cidadãos de uma mesma comunidade política terminam por desintegrar-se: as instituições públicas tornam-se apenas um *meio* para a preservação da raça ou da luta de classes. É por essa razão que, no regime totalitário, a discussão sobre a forma de governo faz-se inútil.[413]

Antiutopistas liberais atribuem à "utopia totalitária" a obsessão pela (para retornarmos a Berlin) "perfeição estática", fantasia de uma organização política assentada em leis eternas e imutáveis. Ora, essa caricatura é incompatível com a descrição arendtiana do "estado de instabilidade permanente" fomentado pelo nazismo e pelo stalinismo, que, por meio de seleções raciais contínuas, radicalizações progressivas dos critérios de exclusão (em vista do extermínio dos ineptos), mantêm-se eternamente dinâmicos. Conforme Arendt, a máquina governamental do regime totalitário é mera fachada para o poder do Partido – detém apenas função ostensiva. Nada mais distante do alegado "estatismo" das "utopias totalitárias", que, visando a assegurar a felicidade de todos, sujeitaria as decisões privadas ao crivo das organizações públicas. A autora refere-se ao "anamorfismo" do domínio totalitário, que, por mostrar-se avesso a qualquer escalonamento hierárquico rígido, termina comprometendo o princípio da autoridade.[414]

Tampouco a ideia de que o totalitarismo seria "coletivista" (presente em todos os quatro antiutopistas que analisamos nas seções anteriores) subsiste à análise da pensadora alemã. A uniformização e a homogeneização propostas pelo nazismo e pelo stalinismo são possíveis, para Arendt, em virtude da atomização da sociedade civil. O povo não mais se reconhece como coletividade (a noção de pátria foi esvaziada) – é apenas *massa*, agregado de indivíduos insularizados. Conforme Arendt, o governo totalitário destrói tanto a vida privada quanto a vida pública: "baseia-se na solidão, na experiência de não pertencer ao mundo

[411] ARENDT. *Origens do totalitarismo..., cit.*, p. 298.
[412] *V.* ARENDT. *Origens do totalitarismo..., cit.*, p. 356.
[413] *V.* ARENDT. *Origens do totalitarismo..., cit.*, p. 407.
[414] Não se deve esquecer que somente uma construção pode ter estrutura, e que um movimento – se tomarmos o termo tão a sério e literal como o queriam os nazistas – pode ter apenas direção, e que qualquer forma de estrutura, legal ou governamental, só pode estorvar um movimento que se dirige com velocidade crescente numa certa direção. ARENDT. *Origens do totalitarismo..., cit.*, p. 448.

[...]".[415] O totalitarismo pode ser definido, em última instância, como "solidão organizada".[416] Nessa esteira, as propostas de coletivização da sociedade planejada, reabilitando o compromisso de mulheres e homens com a coisa pública (todos, irmanados, *reconhecem-se* em projeto civilizacional comum) não se coaduna com o retrato arendtiano do totalitarismo enquanto sociedade de massas.

Procuramos desconstruir o conceito de "utopia totalitária" atacando em quatro flancos distintos: a) rediscutindo os argumentos centrais de quatro célebres antiutopistas liberais; b) cotejando os testemunhos de vítimas dos campos de concentração nazistas e stalinistas com a representação utópica; c) analisando o lugar ocupado pelas instituições imaginárias na filosofia nazista; e d) apontando a incompatibilidade entre a utopia, acusada de hipertrofiar as instituições públicas, e o retrato arendtiano dos regimes totalitários, alicerçados no esfacelamento da vida comum. Acreditamos que as quatro críticas, parcialmente independentes umas das outras, são suficientes para que reste evidenciada a fragilidade da interpretação liberal acerca do utopismo. A associação entre a cidade filosófica (e a tradição humanista como um todo) e o despotismo tornou-se, nas últimas décadas, praticamente uma platitude, tolhendo *ab ovo* tentativas de revisitar os romances utópicos da Primeira Modernidade e da Modernidade Clássica. Mostrar que essa identificação se assenta em premissas delicadas permite que abramos caminho para propostas alternativas, despidas de pré-julgamentos anacrônicos.

Dissociar Morus e Hitler constitui um gesto de caridade epistemológica, imprescindível para que resgatemos as origens autênticas do gênero utópico. Cumprida essa etapa, podemos estudar o caldo cultural, a cena de debates artísticos e filosóficos, que viu nascer a utopia. Defenderemos que o humanismo quinhentista, opondo-se à cosmovisão medieval, se compromete com uma orientação historicista/culturalista. O romance utópico será expressão desse novo horizonte. Longe de representar um regresso à "sociedade fechada" (para falar como Popper), ao sonho de uma vida tribal estática, as utopias do século XVI constituem a verdadeira "sociedade aberta", que abraça radicalmente a possibilidade de os indivíduos redesenharem, a qualquer tempo, as linhas fundamentais dos espaços privado e público. Contra Popper – e os demais pensadores liberais analisados neste capítulo –, poderíamos dizer que comunidades efetivamente democráticas estarão, de um modo ou de outro, engajadas em ideais de planejamento social, cientes de que qualquer modelagem da

[415] ARENDT. *Origens do totalitarismo..., cit.*, p. 527.
[416] ARENDT. *Origens do totalitarismo..., cit.*, p.531.

estrutura política (socialista, capitalista etc.) advém de decisões coletivas, sempre passíveis de discussão, revisão e experimentação. A Filosofia do Direito e a Filosofia Política do Cinquecento são emblemáticas, na batalha para dessacralizar hierarquias e afirmar as faculdades criativas do homem. É esse o elemento que frisaremos, em nosso comentário de alguns dos mais reputados pensadores do período.

III. O experimentalismo institucional na filosofia do século XVI

III.1. Estado: "segunda natureza" ou "obra de arte"?

Em um período (o século XVI) conhecido pelo despontar do "realismo político" (por meio de figuras como Maquiavel), haveria lugar para as utopias? Para muitos, a literatura utópica que nasce na Primeira Modernidade representaria apenas uma homenagem, prestada pelo humanismo, ao ideário antigo e medieval. O filósofo Max Horkheimer, por exemplo, interpretará as utopias como secularização das doutrinas milenaristas da Europa Cristã – a fé em um segundo advento de Cristo (e na subsequente instauração de um reino de mil anos marcado pela união e pela concórdia, que precederia o Juízo Final) é substituída pela esperança em uma sociedade perfeita fundada na razão. O historiador Jean Delumeau, por sua vez, verá nas utopias um "arcaísmo platonizante". A *República* de Platão estava entre as obras que, desconhecidas pelo Medievo, foram recuperadas pelo Renascimento Italiano, quando o Ocidente latino apropriou-se de saberes guardados pelas civilizações islâmica e bizantina.[417] Embora atentos aos novos ventos que começavam a transformar o cenário geopolítico global, autores como Morus e Campanella teimariam em conservar conceitos da tradição que então se desmantelava: como Janus bifronte, teriam uma face voltada para o futuro, e outra para o passado. Nas palavras de Delumeau:

> As utopias do Renascimento, ligando-se, para lá da Idade Média, a uma corrente de pensamento muito antiga e a uma tradição platônica, mostravam-se indiscutivelmente inadaptadas ao presente. De certa maneira, os utopistas do século XVI e do início do século XVII estavam atrasados em relação ao seu tempo e não o compreendiam. Louvavam um estrito coletivismo na época em que se afirmava um individualismo que facilitava o erguer de nova civilização. Quando, no Ocidente, se desenvolvia o sentimento nacional, os utopistas construíam fora do tempo e do

[417] A Reconquista da Andaluzia, na Baixa Idade Média, patrocinou a chamada "Renascença Medieval" no século XII, marcada, antes de mais, pelo "retorno de Aristóteles", quer dizer, a redescoberta de parcela do *corpus* aristotélico, que fornecerá a espinha dorsal da filosofia escolástica [A propósito, recomendamos a leitura do clássico HASKINS, Charles. *The renaissance of the twelfth century*. Cleveland; New York: The World Publishing Company, 1995]. O Renascimento Italiano – a Renascença propriamente dita – foi fortemente estimulada pela Queda de Constantinopla, tomada pelo Império Otomano em 1453: abandonando a Ásia Menor em direção à Europa, a intelectualidade bizantina trará consigo obras até então desconhecidas pelo Ocidente, incluindo diversos diálogos platônicos. É nesse momento que a Cristandade Medieval tomará conhecimento da *República* [Uma análise crítica desse esquema de explicação do Renascimento pode ser encontrada em BURKE, Peter. *O Renascimento Italiano*: cultura e sociedade na Itália. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Nova Alexandria, 1999, p. 277].

> espaço estados sem tradição nem passado - estados que eram apenas cidades ou grupos de cidades. Ora, não provava a história daquele tempo que só as cidades podiam fazer a história? As literaturas europeias iniciavam os seus voos, mas Thomas More aplicou-se à criação de uma língua artificial. O capitalismo desenvolvia-se mas os utopistas recusavam a propriedade privada e a moeda. As grandes viagens marítimas multiplicavam as trocas entre continentes e estabeleciam ligações mais estreitas entre os povos, mas Thomas More, Stiblin, Campanella e Bacon conservavam no isolamento os estados dos seus sonhos. Finalmente, o Renascimento foi, em muitos aspectos, a descoberta da natureza; mas as utopias, em contrapartida, desconfiavam irremediavelmente de tudo o que é natural.[418]

"Inadaptadas ao presente": nas leituras de Horkheimer e Delumeau, o utopismo iniciado no século XVI seria extemporâneo, incompatível com o pensamento jurídico-político que à época se forjava, subsistência, na Modernidade que se erguia, de fantasias pré-modernas. O Cinquecento é, frequentemente, concebido como "era de transição", na qual conviveriam, lado a lado, as ruínas do ontem e os esboços do amanhã, decadência e vanguarda, o moribundo medieval e o embrionário moderno.[419] As utopias, nesse esquema, ainda que nascidas das mesmas penas que projetaram o esqueleto legal dos Estados soberanos, seriam excrescências derivadas da cultura que desaparecia no horizonte. Longe de inaugurar um novo gênero literário, Morus apenas repaginaria, com o vocabulário do humanismo, mitos greco-romanos e/ou bíblico-cristãos; seu trabalho pouco diferiria, pois, dos abundantes escritos acerca da Ilha da Bem-Aventurança, do Paraíso Perdido etc.

Alguns estudiosos – é o caso de Quentin Skinner, no clássico *As fundações do pensamento político moderno*[420] – buscaram desconstruir tais interpretações, salientando a compatibilidade entre a literatura utópica e os valores promovidos pelo humanismo. No presente capítulo, procuraremos oferecer (tímida) contribuição a referido debate. Nosso intuito é mostrar como a utopia se insere no seio das discussões jusfilosóficas do século XVI, afinando-se com o que melhor se produziu no universo teorético do período. Para tanto, lançaremos mão da hipótese de que é a clivagem entre a natureza e a cultura, o dado e o posto,

---

[418] DELUMEAU, Jean. *A civilização do Renascimento*. Tradução de Manuel Ruas. Lisboa: Editorial Estampa, 1984, vol. 2, p. 30.

[419] A obra de Huizinga segue sendo a principal referência, nessa discussão. Os séculos XV e XVI são apresentados pelo autor, não apenas como a primavera da Modernidade, mas também como o outono da Idade Média. O historiador salienta um ponto negligenciado por Burckhardt: os valores humanísticos da Renascença, em ascensão, dividiram espaço com elementos da cosmovisão medieval em declínio – o feudalismo o ideal de cavalaria, a escolástica e a arquitetura gótica. Muitas vezes, essas duas dimensões se interpenetravam: o realismo nas letras e nas artes plásticas (encampado por artistas como Claus Sluter e os irmãos van Eyck), embora frequentemente associado à Renascença, é interpretado por Huizinga como reflexo da "paixão do pormenor" que nutriam os medievais, a dedicação à minúcia. *V.* HUIZINGA, Johan. *O declínio da Idade Média*. Tradução de Augusto Abelaira. São Paulo: Verbo; Edusp, 1978.

[420] *Cf.* SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. Tradução de Renato Janine Ribeiro e Lavra Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

que atravessa a Filosofia do Direito da época. O "experimentalismo institucional" das utopias refletiria uma era marcada pela consciência da historicidade dos valores, das leis e dos costumes. O humanismo pauta-se pela percepção de que é o homem medida de todas as coisas, cocriador do universo que o circunda. Altera-se, dessa maneira, a compreensão das instituições, vistas como resultado da criatividade humana (e, não, do destino ou da Providência Divina).

Selecionamos, aqui, quatro autores que, a nosso juízo, condensam os aspectos centrais do pensamento jurídico-político do século XVI: Nicolau Maquiavel, Baldassare Castiglione, Jean Bodin e Giovanni Botero. Nos próximos tópicos, apontaremos como, em suas obras, se manifesta o caráter imaginário (construído, não dado) do político – e em que medida semelhante noção os afasta da filosofia escolástica. O príncipe, o cortesão, a soberania, a razão de Estado: o tratamento que os pensadores indicados dão a essas categorias implica uma *desnaturalização* da ordem social, quer dizer, um retrato da cultura que não faz remissão a forças supra-humanas. Nesse sentido, leremos a Filosofia Política e a Filosofia do Direito do Cinquecento, *in totum*, como exercícios de imaginação institucional, que se levantam contra a fetichização do imaginário instituído que marca a Baixa Idade Média. É nesse quadro que se insere a literatura utópica: a dessacralização do espaço público abre a possibilidade de se remodelar as instituições estabelecidas. Pensar a utopia dentro de seu próprio tempo, não a julgando a partir de referências posteriores (a anacrônica tese da "utopia totalitária", que discutimos no capítulo precedente) ou anteriores (a imagem do utópico como "arcaísmo platonizante"): esta deveria ser a regra, não a exceção! A categoria de "experimentalismo institucional" será o instrumento por meio do qual tentaremos reconectar literatura utópica e humanismo, de sorte a mostrar que, apesar das diferenças evidentes, intelectuais como Morus e Maquiavel têm mais pontos de contato do que uma análise superficial permitiria descortinar.

Perseguiremos a trilha desbravada, em meados do século XIX, por Jacob Burckhardt, no livro *A cultura do Renascimento na Itália*.[421] Burckhardt é conhecido como o inventor da

[421] *V.* BURCKHARDT, Jacob. *A cultura do Renascimento na Itália*: um ensaio. Tradução de Sérgio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. O aumento, nos séculos XX e XXI, do acervo de informações relacionadas à história do continente europeu (novos documentos encontrados etc.) tornou evidentes as inúmeras imprecisões do texto do intelectual da Basiléia; a obra, no entanto, continua preservando, na essência, sua atualidade. Dois pontos transformaram-se em objeto de controvérsia, junto à historiografia contemporânea – um relativo à cronologia, e outro, à geografia. A) questão cronológica: alguns autores problematizam o recorte temporal de Burckhardt, alegando que, em diversos momentos do Medievo, é possível identificar movimentos de reconstituição da cultura clássica – a Renascença Carolíngia e o Renascimento Medieval do século XII são os dois exemplos paradigmáticos. Burckhardt teria, então, exagerado a ruptura entre o Quatrocento e a era anterior. B) questão geográfica: é foco de aceso debate a centralidade que Burckhardt dá à península itálica, ao refletir

Renascença, responsável pela identificação da mesma como período histórico autônomo.[422] Até então, o Quatrocento era encarado, pela maioria dos historiadores, como uma das muitas ressurgências, na Cristandade medieval, da cultura pagã, jamais erradicada de todo no Ocidente: prenunciaria o fortalecimento do espírito bíblico-cristão, com as reformas protestante e católica. É Burckhardt que resgatará o período como "guia e farol de nossa época":[423] sua *narrativa* constitui-se, na verdade, em uma *teoria* acerca da Modernidade, que se propõe a, escavando as supostas raízes de nosso momento histórico, decifrar seus enigmas centrais.[424] O autor sublinhará – de forma por vezes exagerada, vale a pena frisar – a face de crise e de ruptura dos séculos XIV, XV e XVI, na intenção de encontrar, neles, o prenúncio dos principais problemas vivenciados por sua própria geração. Nesse afã, inspirando-se nas considerações de Hegel acerca da *polis* na Antiguidade Clássica, se valerá da noção de 'Estado como obra de arte'.

Não são as artes plásticas, as letras e as ciências que ocupam o coração d'*A cultura do Renascimento na Itália*, mas as "três potências", o Estado, a Religião e a Cultura, que estariam, para Burckhardt, interligadas.[425] Isso explica o fato de serem os *acontecimentos*

---

sobre a crise da Cristandade e a emergência do humanismo. Muitos tentarão demonstrar que, de forma autônoma e simultânea à Itália, povos como o inglês e o francês também teriam procurado, à época, recuperar o saber da Antiguidade. Tentam, dessa forma, refutar os critérios que Burckhardt emprega para distinguir Medievo e Renascimento. Na lição de Cassirer: "Uma coisa [...] parece evidente: a oposição entre o 'homem medieval' e o 'homem do Renascimento' ameaça se liquefazer e se volatizar à medida que se tenta verificá-la *in concreto*, quanto mais avança a pesquisa biográfica isolada de artistas, pensadores, eruditos e estadistas do Renascimento". CASSIRER, Ernst. *Indivíduo e cosmos na filosofia do Renascimento.* Tradução de João Azenha Jr. e Mario Eduardo Viaro. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 9. Em alguma medida, Burckhardt se antecipa às críticas indicadas – um único comentário, que conclui uma discussão sobre a fase das Grandes Navegações, poderia servir como resposta às duas questões, cronológica e geográfica [página 265 da obra suprareferida]: "O verdadeiro descobridor, no entanto, não é aquele que, casualmente, chega pela primeira vez a um lugar qualquer, mas sim aquele que, tendo procurado, encontra. Somente este possuirá vínculos com as idéias e os interesses de seus predecessores, e as contas que presta serão determinadas por esses vínculos. É por isso que os italianos, ainda que se lhes conteste a condição de terem sido os primeiros a chegar a tais e tais praias, permanecerão sempre a moderna nação de descobridores por excelência de todo o final da Idade Média".

[422] Sobre o autor, *v.* GAY, Peter. *O estilo na história*: Gibbon, Ranke, Macaulay, Burckhardt. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

[423] BURCKHARDT. *A cultura do Renascimento na Itália..., cit.*, p. 488.

[424] A propósito, recomendamos a leitura de JONES, Jonathan. Jacob Burckhardt: the Renaissance revisited. *The Guardian*, Londres, 10 de julho de 2010. Disponível em: <http://www.guardian.co.uk/culture/2010/jul/10/jacob-burckhardt-civilization-renaissance-italy>. Acesso em 6 de outubro de 2010; *v.*, ainda, GARNER, Roberta. Jacob Burckhardt as a theorist of Modernity: reading *The civilization of the Renaissance in Italy. Sociological Theory*, Washington, v. 8., n. 8, p. 48 a 57, primavera de 1990. Disponível em: <http://humanidades.uprrp.edu/smjeg/reserva/Historia/hist6052/Prof%20Maria%20Fatima/roberta_garner.pdf>. Acesso em 8 de outubro de 2012.

[425] Burckhardt pretendia, posteriormente, tratar do mundo das artes na Renascença; o projeto inicial, no entanto, só foi parcialmente cumprido, em obra relacionada à arquitetura italiana, e que, publicada em 1867, recebeu o título *História da Renascença na Itália*. A propósito, recomendamos a leitura de FERNANDES, Cássio da Silva. Jacob Burckhardt e a preparação para a cultura do renascimento na Itália. *Fênix* – Revista de História e Estudos Culturais, Uberlândia, v. 3, ano III, n. 3, julho/agosto/setembro de 2006. Disponível em:

políticos, mas não as *ideias* políticas, o foco do historiador – nossa tese, por outro lado, se aterá ao *imaginário* político, incursionando, pois, em um caminho não explorado pelo autor. Para o Burckhardt, a Itália do Quatrocento serviu como "laboratório do moderno espírito europeu",[426] onde ensaiou seus primeiros passos o atual desenho assumido pelo poder público. Com a expressão 'Estado como obra de arte', Burckhardt pretende isolar o elemento nodal que, em seu entender, caracteriza a cultura política hodierna, e que teria aparecido, pela primeira vez na história, nos principados e nas repúblicas da península itálica pós-medieval: a dimensão de arte, artefato, artifício, das instituições, sua origem não-natural. As principais instituições políticas medievais, a Igreja e o Império, se apresentavam como forças sobrenaturais, ungidas por Deus – assim como as principais instituições políticas da Antiguidade clássica, as "cidades-Estado", eram retratadas como espaços naturais, orgânicos, reflexos do cosmos, em sua estrutura harmônica e equilibrada. As comunas autônomas que começam a surgir na Itália na Baixa Idade Média não extraem sua legitimidade de um Absoluto transcendente (o cosmos ou Deus), mas de si mesmas, da vontade da população que as constitui: são autofundadas, automotrizes. Não é à toa que se tornarão palco das perseguições às heresias: ao reivindicarem liberdade ("insularidade", não-intervenção da parte de outras potências), rompem com a teia medieval, o sistema, de laços feudo-vassálicos horizontais, que ligaria umas às outras, em tese, todas as instituições da Cristandade, em uma malha de poder costurada pelos tronos do papa e do imperador.

Não apenas o Estado, mas também as relações exteriores, a sociabilidade, a vida doméstica, o indivíduo e até mesmo a vingança começariam a ser percebidas pelo homem renascentista, segundo o historiador da Basiléia, como obras de arte, decorrências da *fantasia* humana. A modificação que Dante impõe ao sentido do termo 'nobreza' anteciparia, para Burckhardt, a cisão assistida pelos renascentistas. Em Aristóteles, nobreza diz respeito a "excelência e riqueza herdada"; vincula-se à ideia de *eugeneia* ("bem-nascido"). Dante, por outro lado (e, nesse aspecto, será acompanhado por Petrarca), interpreta a nobreza como a "excelência do próprio indivíduo ou a de seus antepassados"; associa-se ao conceito de *nobilis* ("notável", famoso). Se o homem é pai de si mesmo – pode, fazendo uso de sua razão e de sua vontade, definir seu próprio ser –, não deve ser avaliado por sua descendência, seu sangue,

<http://www.revistafenix.pro.br/PDF8/ARTIGO2-Cassioda.Silva.Fernandes.pdf>. Acesso em 6 de outubro de 2012.

[426] BURCKHARDT. *A cultura do Renascimento na Itália..., cit.*, p. 110.

mas por sua erudição e por suas riquezas, suas conquistas próprias, a plenitude individual por ele atingida.[427]

A partir da segunda metade do século XV, o movimento intelectual e artístico italiano exercerá influência sobre as mentalidades do norte, formando, por toda a Europa, uma rede humanista, que se valerá do latim como língua franca. A vasta bibliografia epistolar do período atesta a maneira como pensadores de regiões as mais diversas do mundo ocidental interagirão, alimentando-se do legado da Renascença.[428] Delumeau – que, inspirado na Escola dos *Annales*, sugere uma apreciação do fim da Idade Média a partir de uma história de longa duração – fala em "civilização do Renascimento". A revitalização da Antiguidade Clássica (*rinascimento dell'antichità*), bem como a revitalização da produção cultural em geral (*renatae litarae*, *renata ars*), extrapolando as fronteiras da Toscana, teria desencadeado no território europeu um processo de amplo desenvolvimento mental, cultural, religioso, político, social, econômico e demográfico: "No âmbito de uma história total, [o termo 'Renascimento'] significa (e não pode significar outra coisa) *a promoção do Ocidente numa época em que a civilização da Europa ultrapassou, de modo decisivo, as civilizações que lhe eram paralelas*".[429] Para Delumeau, é nesse momento que se assiste à "explosão da nebulosa cristã": por um lado, o mito cosmopolita de uma Cristandade unificada, presidida pela Igreja e pelo Império, é abolido, em vista da afirmação da pluralidade e da independência das nações – "o rei é imperador em seu próprio reino"; por outro, enquanto centro dinâmico da história, o

[427] Na lição de Burckhardt: "Na exata medida em que as diferenças de nascimento deixam de conferir quaisquer vantagens, o indivíduo enquanto tal é mais e mais instigado a fazer valer seus méritos, assim como também a vida social, por si só, é obrigada a tornar-se mais restrita e requintada. A conduta do indivíduo e a forma mais elevada de sociabilidade alçam-se à condição de uma deliberada e consciente obra de arte". BURCKHARDT. *A cultura do Renascimento na Itália*..., *cit.*, p. 332.

[428] Sobre o tema, a escritora inglesa Edith Sichel dissertará: "Os Humanistas [...] constituíam em si mesmos uma nação, abolida a nacionalidade, tendo o latim como língua comum e o livre comércio intelectual como privilégio. Nesse sentido Erasmo, More, Colet, Reuchlin caem, naturalmente, no mesmo grupo, e assim os artistas nórdicos, que interpretaram o pensamento da época; enquanto que os pensadores, Rabelais, Montagne e seu descendente filosófico, Bacon, constituem outro círculo inter-relacionado, ligado por certos laços a Erasmo e sua escola, e por outros, aos países de origem". SICHEL, Judith. *O Renascimento*. Tradução de Iracilda M. Damasceno: Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977, p. 93. Nossa tese, evidentemente, não trata propriamente do Renascimento Italiano, mas do movimento humanístico que, sob sua influência, disseminou-se por toda a Europa. Embora não tenham nascido na península itálica, autores como Morus, Rabelais, Stiblin, Shakespeare e Bacon desenvolvem-se sob o influxo direto das ideias desenvolvidas na Renascença. É por essa razão que alguns pesquisadores (que não acompanharemos, aqui) falam em "Renascimento do Norte", "Renascimento Inglês", "Renascimento Francês" etc.

[429] DELUMEAU. *A civilização do Renascimento*..., *cit.*, p. 20. Adiante [p. 37], o autor argumentará: "No princípio do século XIV, a Europa era ainda uma nebulosa de formas indecisas e de futuro incerto. Em 1620, pelo contrário, as divisórias políticas do continente aparecem, se não firmes, pelo menos clarificadas e consolidadas nas suas grandes linhas. [...] Em resumo, a época do Renascimento [...] é aquela em que a Europa se define politicamente, descobrindo, pelo exemplo italiano e pelo jogo de resistência francesa às ambições dos Habsburgos, a regra de ouro do equilíbrio entre potências. O ideal da unidade européia, realizada sob a autoridade do imperador, foi substituído por uma relação de forças".

Ocidente assume, em definitivo, sua unidade espiritual e política, sua identidade coletiva. Nas palavras do historiador:

> No momento em que se afirmavam as nações européias, reforçava-se a unidade da civilização ocidental: dois fenômenos aparentemente contraditórios e, no entanto, solidários, cuja dialética é uma das maiores características do período que estamos a estudar. A descoberta e exploração dos mundos exóticos viria, ao mesmo tempo, avivar as tensões entre os europeus e precisar ainda mais a comunidade dos seus destinos.[430]

Essa via transnacional facilitará a disseminação do 'Estado como obra de arte', dos novos mecanismos de engenharia social que acompanham a consciência da natureza culturalmente condicionada do Direito e da política. O individualismo, o espírito crítico e o relativismo, estimulados pelos humanistas, vão do nível das pessoas ao nível dos povos. Não apenas o indivíduo, mas também o Estado precisa *afirmar-se*, definir seu próprio ser, opondo-se a seus iguais: "a cada nação a sua verdade".[431] Os modernos Estados soberanos, que se autonomizam face à sociedade civil e reivindicam, sobre um território limitado e uma população definida, poder *exclusivo*, apresentam-se (como observou Hobbes) como "deuses artificiais". A vida cotidiana é marcada por microrrelações de poder, que surgem *espontaneamente*, e são, por isso, frequentemente vistas como *naturais*. Enquanto as instituições medievais, fáticas, se amoldavam a tais vínculos, o Estado moderno, contrafático, aspira a elevar-se para além deles. Sua arquitetura geométrica é deliberadamente avessa às flutuações das regras costumeiras.

Embora seja, indubitavelmente, o postulado central do texto de Burckhardt, a noção de 'Estado como obra de arte' configura-se no mais negligenciado dos temas tratados pelos pesquisadores que trabalharam nas pegadas do autor. Muito se escreveu, no último século, a propósito do experimentalismo artístico e científico da Primeira Modernidade; muito pouco foi dito, no entanto, a respeito de seu experimentalismo institucional. Mesmo Weber, que remonta ao século XVI o processo de centralização do poder judicante e legiferante – o "monopólio do exercício legítimo da violência" –[432] que funda o Estado moderno, minimiza a

[430] DELUMEAU. *A civilização do Renascimento..., cit.*, p. 48.
[431] DELUMEAU. *A civilização do Renascimento..., cit.*, p. 46.
[432] "[...] o Estado moderno é um agrupamento de dominação que apresenta caráter institucional e que procurou (com êxito) monopolizar, nos limites de um território, a violência física legítima como instrumento de domínio e que, tendo esse objetivo, reuniu nas mãos dos dirigentes os meios materiais de produção". WEBER, Max. *Ciência e política*: duas vocações. Tradução de Leonidas Hegenberg e Octany Silveira da Mota. São Paulo: Cultrix, 2004, p. 62. A perspectiva de Kelsen a respeito do Estado moderno é, em vários pontos, semelhante à de

contribuição do humanismo para referido fenômeno: "teve, sem dúvida, influência duradoura sobre nosso sistema escolar, mas, em verdade, não deu lugar a consequências significativas no campo da política".[433] Weber fala em expropriação dos poderes "privados" por parte do príncipe, concentração da autoridade por um único ator político. Estabelecendo paralelos com a ideia marxista de acúmulo dos meios de produção, Weber descreve um cenário de "acúmulo dos meios de gestão", no qual o estado-maior, o corpo que auxilia o governo a implementar seus projetos, passa a se sujeitar ao príncipe. A *nobreza armada*, composta por antigas famílias da aristocracia guerreira e fundiária, é paulatinamente suplantada pela *nobreza togada*, aristocracia cortesã, instruída, que orbita em torno da coroa, assessorando-a. É por essa razão que, para Weber, o advento do Estado moderno representa o triunfo dos "funcionários de carreira", nos domínios das finanças, do exército e da justiça. Ora, embora reconheça que esses "funcionários de carreira" sejam, majoritariamente, juristas educados em universidades e letrados com formação humanística, Weber não se pergunta de que forma o humanismo pode ter colaborado com a consolidação do novo arranjo de forças. Há de existir uma razão para o fato de ter sido a filosofia humanística, e, não a escolástica, a *Paidéia* (o projeto de formação intelectual e moral) escolhida para preparar as novas classes dominantes.

Algumas considerações, ainda que breves, a respeito da Filosofia Política e da Filosofia do Direito no Medievo são imprescindíveis, para que destaquemos a faceta disruptiva do humanismo. A uma nova estrutura de poder, que tencionava suplantar a Cristandade medieval, era imperioso que se concebesse uma nova ideologia, que se oferecesse como alternativa real ao paradigma anterior. Defendemos que é contra o fetichismo institucional da escolástica – e da Escola dos Comentadores, seu desdobramento no âmbito especificamente jurídico – que o humanismo se insurgirá, em defesa do 'Estado como obra de arte'.

A filosofia cristã, imperante até o Renascimento (e mesmo depois), é determinada pela ideia de hierarquia: das pulgas e dos percevejos aos anjos, arcanjos, querubins e serafins, todas as criaturas se arranjariam de forma escalonada e piramidal, assumindo "uma posição

---

Weber: "Nas ordens jurídicas primitivas a reação da sanção à situação de fato que constitui o ilícito está completamente descentralizada. É deixada aos indivíduos cujos interesses foram lesados pelo ato ilícito. Estes têm poder para determinar, num caso concreto, a verificação do tipo legal do ilícito fixado por via geral pela ordem jurídica e para executar a sanção pela mesma determinada. Domina o princípio de autodefesa. Com o decorrer da evolução, esta reação da sanção ao fato ilícito é centralizada em grau cada vez maior, na medida em que tanto a verificação do fato ilícito como a execução da sanção são reservadas a órgãos que funcionam segundo o princípio da divisão do trabalho: aos tribunais e às autoridades executivas. O princípio da autodefesa é limitado o mais possível". KELSEN. *Teoria pura do Direito..., cit.*, p. 43.

[433] WEBER. *Ciência e política..., cit.*, p. 75.

particular e uma função apropriada" no cerne de uma ordem concebida por Deus.[434] Todos os entes, materiais e espirituais, se conectariam, componentes do edifício gótico erigido pelo Criador.[435] Acidentes, defeitos e pecados representariam desvios resultantes do fato de seres individuais se afastarem do papel previsto por Deus para sua espécie ou seu estamento. As doutrinas dos dois maiores filósofos cristãos (Santo Agostinho e São Tomás) giram ambas, apesar do enorme lapso temporal que as separa, em torno dessa concepção. É delas que, em poucos parágrafos, nos ocuparemos, em um esforço para compreender as matrizes de pensamento que condicionavam a escolástica (e contra as quais, ainda no século XVI, se batia a filosofia humanística).[436]

O conceito de *ordo amoris* é capital ao sistema de Agostinho de Hipona (354 – 430).[437] Para o pensador, ordem e amor constituem-se nos polos da existência. Deus criou todas as coisas por meio de um ato livre e espontâneo de amor – Agostinho, como sabemos, afasta-se da teoria, neoplatônica e gnóstica, segundo a qual o Absoluto (perfeito e autossuficiente, preso à eterna contemplação de si mesmo), *geraria*, inconscientemente, *emanações*, em níveis progressivamente maiores de imperfeição (essas emanações seriam os entes). Ao dar existência aos seres, Deus elegeu-os, num gesto voluntário, gratuito. Por essa razão, não há nenhuma criatura que não seja digna de amor. O valor que todos possuímos radica-se no amor divino.[438] Daí a sentença célebre de Agostinho: "Ama e faz o que quiseres. Se calares, calarás com amor; se gritares, gritarás com amor; se corrigires, corrigirás com amor; se perdoares, perdoarás com amor. Se tiveres o amor enraizado em ti, nenhuma coisa senão o amor serão os teus frutos". Quando amamos, nos assemelhamos a Deus.

---

[434] MAREBON, John; LUSCOMBE, D. E. Duas idéias medievais: eternidade e hierarquia. Em MCGRADE, A. S. (Org.). *Filosofia medieval*. Tradução de André Oídes. Aparecida: Idéias e Letras, 2008, p. 85.

[435] Um fascinante paralelo entre a arquitetura gótica e a escolástica pode ser encontrado em PANOFSKY, Erwin. *Arquitetura gótica e escolástica*: sobre a analogia entre arte, filosofia e teologia na Idade Média. Tradução de Wolf Hornike. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

[436] Inspirada reflexão sobre o valor concedido ao homem na filosofia medieval pode ser encontrado em SALGADO, Karine. *A filosofia da dignidade humana*: a contribuição do alto medievo. Belo Horizonte: Mandamentos, 2009; e SALGADO, Karine. *A filosofia da dignidade humana*: por que a essência não chegou ao conceito. Belo Horizonte: Mandamentos, 2011.

[437] Na definição do filósofo Henrique Cláudio de Lima Vaz, "o *ordo amoris* é a primazia da fruição sobre o uso ou ainda da virtude sobre o interesse ou da caridade sobre a lei". LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Ética e cultura*. São Paulo: Loyola, 1993, nota 141, p. 179. Uma introdução à filosofia agostiniana pode ser encontrada em LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. A metafísica da interioridade – Santo Agostinho. *Ontologia e história*. São Paulo: Loyola, 2001. Para um aprofundamento do pensamento político de Agostinho, recomendamos a leitura de COSTA, Marcos Roberto Nunes. *Introdução ao pensamento ético-político de Santo Agostinho*. São Paulo: Loyola; Recife: Universidade Católica de Pernambuco, 2009.

[438] A propósito, *v.* AGOSTINHO. Solilóquios. Em *Solilóquios e A vida feliz*. Tradução de Adaury Fiorotti e Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1998, livro I.

Contudo, nem toda maneira de amor vale a pena, nem toda maneira de amor vale amar. Na visão de Agostinho, nenhum ente deve ser amado por seus próprios atributos, mas apenas à medida que leva ao Sumo Bem, ao Amor em si. Nesse sentido, há uma escala de valores, do menos ao mais próximo de Deus. A alma peregrina deve utilizar, mas não se deixar cativar, pelos bens terrenos – o "amor a Deus" (*amor Dei*) eleva-se acima do "amor próprio" (*amor sui*). O erro, ocasionado pelo Pecado Original,[439] se encontra, precisamente, nas inversões, nos amores distorcidos, na desordem psíquica que nos força a dar mais atenção a bens inferiores que a bens superiores.[440] Há, pois, uma "reta ordem" definida pela "vontade divina", que deve ser respeitada pelos homens. Cabe ao suserano promover a paz necessária à vida contemplativa, evitando que a hierarquia natural de bens seja comprometida. As leis temporâneas, positivas, precisam se espelhar nas leis eternas (inscritas na ordem física e nas tendências naturais), reproduzir a harmonia impingida por Deus ao cosmos.

Tomás de Aquino (1225 – 1274), igualmente, fará da ordem do cosmos o parâmetro para a elaboração da ordem da cidade.[441] Como Miguel Reale ensina,[442] o Aquinatense recuperou, dos jurisconsultos romanos, a noção de *ratio naturalis*, quer dizer, a crença na existência de uma faculdade, comum a todos os homens, que nos permitiria julgar, com equilíbrio, a (i)licitude das condutas – para além das regras e dos costumes locais. O Direito Romano, *ratio scripta*, seria a consolidação – por meio de um conjunto de leis, de editos dos magistrados, de senatusconsultos e, sobretudo, de respostas dos prudentes (isto é, dos jurisconsultos, daqueles que se valiam da prudência/razão prática para dizer o Direito) – da

---

[439] Sobre o Pecado Original em Agostinho, importante recordar a observação de Harold Bloom: "O fundamental para *A Cidade de Deus*, em que nos é dada a história da rebelião de Satã, causada por seu orgulho e esmagada antes da criação de Adão, de forma que a subseqüente sedução de Adão e Eva por Satã é de importância secundária para a queda dos anjos. Agostinho também criou a idéia bem original, totalmente não-judaica, de que Adão e Eva foram criados por Deus a fim de substituir os anjos caídos. É pela queda de Adão e Eva que somos eternamente culpados e pecadores. Somente Cristo pode nos livrar dessa culpa". BLOOM, Harold. *Anjos caídos*. Tradução de Antonio Nogueira Machado. Rio de Janeiro: Objetiva, 2008, p. 55.

[440] Sobre o tema, *v.* WEITHMAN, Paul. Augustine's political philosophy. Em MECONI, David Vincent; STUMP, Eleonore (Org.). *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. O Império Romano aparece, em Agostinho, como emblema de um povo que antepôs os bens terrenos aos bens eternos, e que, dessa maneira, desgraçou-se. *V.* AGOSTINHO. *A cidade de Deus*. Tradução de J. Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996, vol. 1 (livro I a VIII) e 2 (livro IX a XXII). *V.*, ainda, AGOSTINHO. Sermão sobre a destruição da cidade de Roma. Em *O* De Excidio Vrbis *e outros sermões sobre a queda de Roma*. Tradução de Carlota Miranda Urbano. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2013.

[441] Uma introdução à vida e à obra do Aquinatense pode ser encontrada em CHESTERTON, G.K. *São Francisco de Assis*: a espiritualidade da paz; *São Tomás de Aquino*: as complexidades da razão. Tradução de Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.

[442] *V.* REALE, Miguel. Concurso de filosofia do direito. O conceito de "ratio naturalis" entre os jurisconsultos romanos e Santo Tomás de Aquino. *Revista da Faculdade de Direito*, Universidade de São Paulo, [S.l.], v. 38, p. 107-117, jan. 1942. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/rfdusp/article/view/66004/68615>, acessado em 15 de novembro de 2015.

razão natural. Daí sua universalidade, que o tornaria aplicável a qualquer tempo, em qualquer lugar. A vida de Tomás de Aquino dá-se, precisamente, em um contexto de recuperação do *Corpus Iuris Civilis* e da doutrina ética e política aristotélica, utilizados, pela Igreja e pelo Império, em um esforço de reorganização política e administrativa. Ambos – o Código de Justiniano e a obra do Estagirita – serão fundamentais, na consolidação, por parte da escolástica, da ideia de *equidade*.[443]

No Tratado da Lei (quer dizer, no trecho da *Suma Teológica* compreendido entre as questões 90 e 108), o Aquinatense define a norma como "ordenação da razão humana para o bem comum, promulgada pelo chefe da comunidade".[444] A lei deve representar, segundo o filósofo, a medida e a regra dos atos humanos. Ora, apenas a razão – razão prática, aplicação da razão especulativa ao domínio das condutas – pode exercer referido papel. A vontade do povo, ou daquele que governa em lugar dele, precisa (caso queira, efetivamente, instituir uma *ordenação*, uma república estável, e não uma sociedade anárquica) sujeitar-se ao *logos*. Há uma lei eterna, impressa pela razão divina no universo – a regularidade que, empiricamente, observamos na *physis* serve como testemunho da ordem firmada pelo Criador. É isso o que possibilita que os gentios, que não tem lei (quer dizer, desconhecem as Sagradas Escrituras), façam naturalmente as coisas que são da lei [*cf.* Rm, 2,14]. Se as leis humanas são variegadas, é porque adaptam, às condições históricas e geográficas de cada povo, a lei eterna descoberta pelo intelecto.

Nos espelhos do príncipe atribuídos a Tomás de Aquino – *Do governo dos príncipes ao rei de Cipro* e *Do governo dos judeus à duquesa de Brabante* –,[445] as instituições políticas e jurídicas são pintadas como materializações da razão prática. Não são escolhas contingentes, mas imperativos para o bem viver, ditados por Deus, pela natureza e pelo intelecto. O rei (Tomás Aquino compreende a monarquia como a melhor forma de governo) configura, para o povo, o que a alma é para o corpo: é dele a atribuição de dar unidade aos diversos membros da república, zelar para que os múltiplos órgãos da sociedade pulsem em cadência, sem descompasso. O príncipe é, para o reino, uma *necessidade vital*, *natural*, tal como, para a

[443] *V.* TOMÁS DE AQUINO. *Da justiça*. Tradução de Tiago Tondinelli. Campinas: Vide Editorial, 2012.
[444] Utilizamos, aqui, a versão publicada em TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. São Paulo: Edições Loyola, 2001, 9 v.
[445] *V.* TOMÁS DE AQUINO. *Do governo dos príncipes ao rei de Cipro*. Tradução de Arlindo Veiga dos Santos. São Paulo: EDIPRO, 2013; e TOMÁS DE AQUINO. *Do governo dos judeus à duquesa de Brabante*. Tradução de Alexandre Pinheiro Hasegawa. São Paulo: EDIPRO, 2014.

família, o é o pai.[446] Os hábitos constituem-se em uma "segunda natureza", que impõe aos homens, desprovidos de instintos que determinem seu *locus* no ciclo da vida, como se portar. A figura do monarca é fundamental para garantir que os súditos vivam em conformidade com a virtude, estimulando bons hábitos. É da autoridade do Supremo Governador que os príncipes terrenos extraem a legitimidade de seu poder. Dessa maneira, a lei tirânica, que não observa a equidade, não pode ser considerada, de fato, lei, e deve, na proporção em que se afasta dos preceitos de Deus, ser desobedecida. Para Tomas de Aquino, todos os seres (o homem incluso) encontram-se teleologicamente orientados para a Verdade, o Bem e a Beleza. Nós nos realizamos à que medida que nos aproximamos do *fim* que Deus destinou aos seres humanos. Temos, desse modo, direitos naturais, quais sejam, as coisas que nos são *devidas* para que nos desenvolvamos enquanto *pessoas*. É necessário que as leis positivas promulgadas pelos príncipes se balizem nesses direitos naturais. A ação política se circunscreve, portanto, nos limites do ideal de justiça ("vontade constante e perpétua de dar a cada um o que é seu", na definição tomásica), insculpida pelo Senhor em nossos corações.

Detivemo-nos, nas páginas precedentes, sobre o pensamento do Bispo de Hipona e do Doutor Angélico, unicamente para indicar como a filosofia cristã tende a retratar a seleção e a justificação das normas como um processo racional, deliberado e não-coercitivo. É o que Unger descreveria como "falsa necessidade", a manipulação doutrinária que, escamoteando os conflitos inerentes à produção do Direito, pressupõe a existência de uma ordem metafísica que serviria de sustentáculo ao ordenamento jurídico. O juízo de equidade – a razão prática, a prudência, utilizada para que tenhamos acesso à "lei eterna" – serve a um esforço de mistificação, que supõe universais valores adstritos à Europa cristã. Nossa hipótese é que o experimentalismo institucional encampado por Maquiavel, Castiglione, Bodin, Botero e Morus visa a historicizar institutos jurídicos até então tomados por necessários. A despeito do que propunha a escolástica, a natureza não pode servir como modelo para a ordenação da sociedade; em virtude de suas especificidades históricas, diferentes culturas terão sistemas legais diversos a estruturá-las. O homem define seus próprios fins: não há, marcada a ferro em brasa sobre sua pele, uma função que deva fatalmente desempenhar no universo. Por meio da virtude e da arte, o homem conquista seu ser, que não lhe é dado (diversamente dos outros animais) pela natureza. As seções seguintes objetivam mostrar como, no século XVI, esse

[446] *V.* SENELLART, Michel. *As artes de governar*: do *regimen* medieval ao conceito de governo. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Editora 34, 2006, p. 176.

juízo impacta no filosofar de pensadores os mais variados, apesar da distância temporal e espacial que os separa.

III.2. "O ser do homem decorre do seu agir": o príncipe como obra de arte em Maquiavel

No tempo de Nicolau Maquiavel (1469 – 1527), o esplendor da Itália, nas sendas das artes e da filosofia, contrastava com sua instabilidade, nos domínios socioeconômico e militar. Sujeita a contínuas intervenções externas (o espanhol Alexandre VI, o francês Carlos VIII), a Itália de Maquiavel encontrava-se politicamente dividida, ainda que espiritualmente unificada – pela consciência da identidade geográfica (Alpes), étnica, linguística (substrato comum dos dialetos regionais) e histórico-cultural. O italiano é cioso da especificidade e da qualidade da vida de sua pátria, que, para além das rivalidades entre as regiões, o tornaria superior aos "conquistadores bárbaros" que começavam a insinuar-se a partir de 1494. Essa percepção não era, todavia, suficiente para agremiar a Itália no combate aos invasores estrangeiros.[447] A geração de Maquiavel, cujo interesse pela Antiguidade greco-romana (Idade de Ouro da autonomia) aumenta na proporção em que a opressão do período vigente se acentua, buscará extrair, dos saberes reabilitados pela Renascença, ferramentas que lhe permitam interferir na situação política italiana. Como a *imaginação* (recurso abundante na Itália, a julgar pela proliferação, à época, de pinturas e esculturas) pode salvaguardar a liberdade das cidades-Estado? Ou, noutros termos: como conceber uma nova política, uma nova diplomacia e uma nova guerra, que se coadunem com o espírito da Renascença e façam frente às grandes monarquias que ameaçam a península? Conforme Senellart, Maquiavel será o artífice de uma "teoria da inovação" institucional, uma "tipologia dos inovadores políticos",[448] que, refletindo o experimentalismo artístico e científico do momento, fornecerá o pilar da ideia de "razão de

[447] Na lição de Paul Larivaille: "O que é, com efeito, a Itália de 1469, no momento em que nasce o futuro autor de *O príncipe*? ? Um mosaico de Estados de dimensões territoriais, regimes políticos, estágios de desenvolvimento econômico, até culturas muito variáveis. Cinco grandes Estados 'regionais', opostos por conflitos freqüentes, dominam a vida da península: o Reino de Nápoles, nas mãos dos aragoneses; os Estados Pontifícios; o Estado florentino, há decênios sob o controle da família Medici; o Ducado de Milão, e a República de Veneza. Em torno desses cinco Estados gravitam alguns Estados menores, teoricamente independentes e soberanos, mas, de fato, obrigados, para neutralizar as ambições e sobreviver, a alinhar, de acordo com os seus interesses, sua política à de um ou outro de seus poderosos vizinhos". LARIVAILLE, Paul. *A Itália no tempo de Maquiavel*: Florença, Roma. Tradução de Jônatas Batista Neto. São Paulo, Companhia das Letras, 1988, p. 9.
[448] SENELLART. *As artes de governar..., cit.*, p. 199.

Estado" (e, por conseguinte, da moderna ciência política).[449] Dirá Maquiavel: "nunca ninguém foi grande na sua profissão sem criatividade".[450] Da arte do príncipe à ciência geral do Estado, da ética à estatística: o governante passa a ser avaliado, não por seu compromisso em *corrigir* os homens a partir de um conjunto pré-fixado de princípios morais, mas por sua habilidade em *proteger* a sociedade inventando novas técnicas de dominação (de modo a adequar a cidade à natureza dos tempos, às exigências do tempo). Um breve comentário sobre as bases epistêmicas do Renascimento Italiano pode ser de alguma valia, aqui, para que compreendamos como Maquiavel corrói a doutrina medieval a respeito da função da política e do Direito.

Na tentativa de compreender o despontar do Renascimento Italiano (e seu impacto sobre a civilização ocidental como um todo), diversas explicações serão ventiladas. Nikolau Sevcenko sugere que a "descoberta do homem e do mundo" (para usar a expressão de Burckhardt) se deveu ao colapso do feudalismo enquanto sistema econômico (decorrente da Peste Negra, da Guerra dos Cem anos e das revoltas populares), da substituição, no trabalho agrícola, de servos por assalariados, da ampliação do comércio e da atividade manufatureira, e do fortalecimento da monarquia (que, em seu aparelho burocrático, valia-se de quadros extraídos das classes burguesas).[451] Dentre os motivos arrolados, Camille Paglia realça a importância da Peste Negra, que, em seu entender, teria enfraquecido os controles sociais, desmoralizando o corpo (conduzindo, assim, a uma nova devassidão) e desacreditando a Igreja Católica (preparando terreno, pois, a uma nova religiosidade).[452] Peter Burke, por outro lado, destaca a geografia italiana como condição de possibilidade para a Renascença: o terreno montanhoso e acidentado teria inviabilizado o desenvolvimento da agricultura, empurrando os italianos em direção à atividade comercial. A consolidação de uma classe

[449] Burckhart louvará Maquiavel, precisamente, por sua força imaginativa e sua capacidade de elaborar novas modelagens institucionais: "De todos os que julgaram poder construir um Estado, Maquiavel é, incomparavelmente, o maior. Ele toma as forças existentes sempre como vivas e ativas, apresenta as alternativas de forma correta e admirável e não procura iludir nem a si próprio nem aos outros: Não há nele qualquer traço de vaidade ou ostentação; tampouco escreve, afinal, para o público, mas apenas para autoridades, príncipes ou para amigos. O perigo em Maquiavel jamais reside numa falsa genialidade, e tampouco num desfiar equivocado de conceitos, mas numa poderosa imaginação que, claramente, lhe custa esforço domar". BURCKHARDT. *A cultura do Renascimento na Itália..., cit.*, p. 108.

[450] MAQUIAVEL, Nicolau. A arte da guerra. *Escritos políticos e A arte da guerra*. Tradução de Jean Melville. São Paulo: Martin Claret, 2005, p. 130.

[451] SEVCENKO, Nikolau. *O Renascimento*. São Paulo: Atual; Campinas: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1988.

[452] PAGLIA. *Pesonas sexuais..., cit.*, p. 138 a 165. A interpretação dada por Paglia à Renascença é desenvolvida em seus comentários a respeito da *Maria Madalena* de Donatello, da *Vênus ao espelho* de Ticiano e do *Retrato de Andrea Doria como Netuno*, de Agnolo Bronzino, publicados em PAGLIA, Camille. *Imagens cintilantes*: uma viagem através da arte desde o Egito a Star Wars. Tradução de Roberto Leal Ferreira. Rio de Janeiro: Apicuri, 2014.

mercantil/burguesa organizada estaria por trás do aparecimento de cidades-república autônomas, com populações instruídas, responsáveis pelo humanismo.[453] Tampouco podemos ignorar a sugestão, feita por Burckhardt, de que o embate entre o papado e o imperador, iniciado ainda no século XI com a Querela das Investiduras, teria condenado a Itália a um vazio de poder (nenhuma das duas potências teria força suficiente para impor-se, de maneira inconteste, na península), forçando o povo a idealizar novos modelos de auto-organização.

É provável que todas as propostas elencadas estejam corretas: o Renascimento é fenômeno multicausal, fabricado pela interseção de fatores concorrentes. Incontáveis elementos irão convergir no estabelecimento de um novo projeto civilizacional, substancialmente diverso daquele representado pelas filosofias agostiniana e tomásica, expostas acima.

Conforme Huizinga, as artes, as ciências e a filosofia da Baixa Idade Média se caracterizam pela fixidez e pela imobilidade das ideias, sintomas de uma imaginação exausta. A Cristandade torna-se obsecada por dar forma concreta a *todos* os conceitos do espírito, substancializá-los: esforça-se, em um objetivismo ingênuo, por estabelecer uma correspondência biunívoca entre os fenômenos empíricos e as categorias da razão.[454] Os medievais (à exceção, evidentemente, dos nominalistas), acreditam que qualquer noção deduzida de modo válido pelo intelecto discursivo terá, *necessariamente*, correlato no campo dos fatos. É por esse motivo que, para a maioria dos escolásticos, a observação da natureza ou da história é dispensável: o uso correto da lógica silogística basta para que, de princípios autoevidentes, o filósofo possa explicar todo o real. "Por que a gente espirra? Por que as unhas crescem? Por que o sangue corre? Por que que a gente morre?" – questões como essas poderiam ser resolvidas sem qualquer remissão à experiência concreta, pela concatenação adequada de premissas abstratas. Diferentemente do que muitos creem, os escolásticos pecam, não pelo irracionalismo, mas pelo ultrarracionalismo, a fé inabalável no *logos* apodítico (dado ao homem por Deus), que os conduz a posturas formalistas. Como leciona o historiador da arte Erwin Panofsky: "Na Idade Média a razão pode questionar a fé e a fé pode questionar a

[453] Sobre as teses de Burke, recomendamos, ainda, a leitura de BARROS, José D'Assunção. Peter Burke: trajetória de um historiador. *História Unisinos*. São Leopoldo, vol. 15, Janeiro/Abril de 2011, p. 31 a 39.
[454] Breves considerações sobre dito objetivismo podem ser encontradas em ALMEIDA, Philippe Oliveira de. A doutrina tomista do juízo em Lima Vaz. *Pensar* – Revista eletrônica da FAJE. Belo Horizonte, v. 2, nº. 1, 2011, p. 56 a 61.

razão. Mas a razão não pode questionar a si mesma".[455] Representam o mundo como um sistema hierárquico de ideias, que parte do geral ao particular, do amplo ao específico.

É contra semelhante perspectiva que o humanismo abraçará a largueza e a simplicidade, a composição livre e a criação de formas novas. Os milagres do céu passarão a impressionar menos que os milagres do espírito. Nicolau de Cusa, um dos pais da filosofia renascentista, se referirá à escolástica (não sem desprezo!) como "seita aristotélica" composta por "declamadores das obras de outros". A imagem do homem como ente entre outros (ao lado da pedra, da flor e da estrela), com um desígnio específico na ordem da criação, é colocada em xeque. Como leciona o filósofo Ernst Cassirer, os pensadores renascentistas entendem que "o ser do homem decorre do seu agir: e este agir não se manifesta unicamente na energia da vontade, mas compreende a totalidade de suas forças criadoras".[456] Deus não é motor imóvel – é motor que move a si mesmo. "Arte absoluta", força criadora por excelência. Imagem e semelhança de Deus, o ser humano precisa, também ele, reconhecer-se como obra aberta, projeto em construção. Pico della Mirandola, por exemplo, em seu *Discurso sobre a dignidade humana*, defenderá que o valor do homem não se radica no papel a ele definido por Deus na hierarquia das criaturas, mas, precisamente, na ausência de qualquer função específica a ele atribuída no cosmos. Não somos seres materiais, e tampouco espirituais: podemos, assim, escolher se nos aproximaremos das bestas ou dos anjos.[457]

O homem *cultiva-se*, dá cultura a si mesmo: não é animal selvagem, mas doméstico, que aprende a adestrar-se/educar-se no curso do tempo. A *história* terá lugar importante nas reflexões dos humanistas, vista como o itinerário através do qual o ser humano gradualmente se constrói:

> Em nenhum outro lugar, senão em sua própria história, o homem pode afirmar-se de forma verdadeiramente criadora e livre. Na história comprova-se que o homem, em meio ao curso dos acontecimentos casuais e sob toda a pressão das condições

[455] Tradução nossa para: "In the Middle Ages reason could question faith and faith cold question reason. But reason could not question itself". PANOFSKY, Erwin. Renaissance and Renascenses. *The Kenyon Review*, vol. 6, n. 2, primavera de 1944, p. 235. Disponível em: http://pt.scribd.com/doc/30909777/Erwin-Panofsky-Renaissance-and-Renascences-The-Kenyon-Review-Vol-6-No-2-Spring-1944-pp-201-236. Acesso em: 07 de agosto de 2012,

[456] CASSIRER. *Indivíduo e cosmos na filosofia do Renascimento*..., *cit.*, p. 141.

[457] *V.* PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni. *Discurso sobre a dignidade do homem*. Tradução de Maria de Lurdes Sirgado Ganho. Lisboa: Edições 70, 2008. Recomendamos, ainda, a leitura de SALGADO, Karine; FEITAL, Thiago Álvares. Pico della Mirandola, Botticelli e a "antropologização" do Direito – em busca de uma representação da justiça no *Quattrocento*. Revista Ética e Filosofia Política, Juiz de Fora, nº. 14, v. 2, p. 125 a 150, outubro de 2011.

> exteriores, continua a ser o 'Deus criado'. Totalmente imerso no tempo, totalmente entregue à particularidade de cada instante, totalmente enredado pelas condições do momento, ele sempre se mostra como Deus *occasionatus* diante de tudo isto.[458]

Não é difícil encontrar, na obra de Maquiavel, reverberações dessa nova consciência da temporalidade humana. As inúmeras referências, n'*O príncipe* e em outros trabalhos, à história da Roma antiga e da Europa recente, servem como orientações para que possamos, nos espelhando em heróis do passado, vencer as forças da natureza e impor nossa vontade: "Os homens trilham quase sempre caminhos abertos por outros e pautam suas ações sobre essas imitações, embora não possam repetir tudo na vida dos imitados nem igualar sua *virtù*".[459] O tempo, enquanto vetor físico, é caos, dispersão, entropia – não há espaço, na filosofia maquiaveliana, para a ideia de História da Salvação, de um sentido para o *devir* que ultrapasse o âmbito das escolhas humanas. O destino é caprichoso, cego e irracional, despido de qualquer inteligibilidade intrínseca. Algumas pessoas (como Moisés, Ciro, Teseu, Rômulo, Alexandre VI e César Bórgia) conseguem, no entanto, *fazer história*, domar o acaso, subordinando-o a seus interesses. Como ensina Cassirer, a imagem de Hércules subjugando a deusa da Fortuna se tornará popular em Florença, à época de Maquiavel.[460] Com efeito, a conhecida analogia, feita pelo pensador florentino, entre os revezes da fortuna e os ciclos de um rio traduz a tensão renascentista entre o desejo de agir com livre arbítrio (*virtú*) e o temor de ser governado pela sorte:

> Comparo a sorte a um desses rios impetuosos que, quando se irritam, alagam as planícies, arrasam as árvores e as casas, arrastam terras de um lado para levar a outro: todos fogem deles, mas cedem ao seu ímpeto, sem poder detê-los em parte alguma. Mesmo assim, nada impede que, voltando a calma, os homens tomem providências, construam barreiras e diques, de modo que, quando a cheia se repetir, ou o rio flua por um canal, ou sua força se torne menos livre e danosa.[461]

---

[458] CASSIRER. *Indivíduo e cosmos na filosofia do Renascimento..., cit.*, p. 72.
[459] MAQUIAVEL, Nicolau. *O príncipe*. Tradução de Maria Júlia Goldwasser. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 23.
[460] "Os perigos que ameaçam o homem a partir de fora, as forças do destino que o assaltam, são de maior intensidade enquanto o seu ser verdadeiro ainda não se formou; enquanto o homem ainda se encontra na infância ou na primeira juventude. Tais perigos tornam-se menos prementes tão logo este ser desperta; tão logo ele se desenvolve e atinge a sua plena eficácia graças às forças fundamentais da humanidade livre, graças à energia do esforço moral e intelectual". CASSIRER. *Indivíduo e cosmos na filosofia do Renascimento..., cit.*, p. 128.
[461] MAQUIAVEL. *O príncipe..., cit.*, p. 119 e 120.

O cientista político Roger Masters se vale da passagem supracitada como ponto de partida para tentar compreender um episódio singular da biografia de Maquiavel, ocorrido quando o filósofo renascentista ainda atuava como segundo chanceler[462] e secretário da república de Florença – antes, pois, da reconquista do poder pela família Médici, que levará Maquiavel ao ostracismo.[463] Trata-se da colaboração, nos anos de 1503 e 1504, entre Maquiavel e Leonardo da Vinci, visando a desviar o curso do rio Arno (um dos mais importantes da península itálica). Masters trabalha com a hipótese de que Maquiavel e Leonardo teriam se conhecido em Ímola, em 1502: enviado em missão diplomática junto à corte de César Bórgia, o filósofo teria travado contato com o artista, que atuava então como arquiteto do príncipe. Leonardo, que já contava com 50 anos, havia esboçado, décadas antes, um plano para tornar o Arno navegável. O jovem Maquiavel decidirá patrocinar o empreendimento, guiado por duas razões: a) derrotar a cidade de Pisa; e b) garantir aos florentinos acesso ao mar, em um cenário onde as potencialidades da descoberta do Novo Mundo começavam a se descortinar (amigo de Américo Vespúcio, Maquiavel estava mais do que ciente da importância de garantir que Florença tivesse participação nas Grandes Navegações). Pisa esteve, por muito tempo, subordinada a Florença, e, próxima à foz do Arno, assegurava-lhe um porto marítimo. Sua revolta (em busca de autonomia) ameaçava o poderio florentino. Alterando o curso do Arno – sonho impossível, no entender de muitos –, Maquiavel pretendia privar os pisanos de água e forçá-los à rendição.[464] O fracasso da experiência teve papel decisivo na derrubava da república pelos Médici – em 1512, Maquiavel perderá seu cargo, terá de pagar fiança de mil florins e será expulso para as imediações da cidade de Florença. Preso em 1513 (acusado de participar da conspiração de Pietropaolo Boscoli e Agostino Capponi para matar Giuliano de Médici), padecerá o cárcere e a tortura. Embora tenha malogrado, o projeto de engenharia hidráulica de Leonardo teria revelado a Maquiavel a extensão que, no século XVI, poderia alcançar o domínio da técnica sobre a natureza. A possibilidade de modificar o curso de um rio por meio da ciência

[462] O primeiro chanceler – à época de Maquiavel, Piero Soderini, *gonfaloniere* da justiça – ocupava-se de questões externas, enquanto o segundo chanceler tratava de assuntos internos. Soderini e Maquiavel assumiram tais funções imediatamente após a excomunhão e a morte de Savonarola, que pôs fim ao projeto de transformar Florença em uma teocracia popular.

[463] *V.* MASTERS, Roger. *Da Vinci & Maquiavel*: um sonho renascentista – De como o curso de um rio mudaria o destino de Florença. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.

[464] Nas palavras de Masters: "Diante do fracasso de dois ataques militares a Pisa por tropas mercenárias, e carecendo de um grande exército próprio, a signoria estava discutindo um plano para usar tecnologia em vez da força, desviando o rio Arno para privar os pisanos de água e com isso obrigá-los a se render. Uma vez proposto, o plano foi fortemente apoiado tanto por Soderini como por Niccolò contra enérgica oposição tanto dentro do governo como no comando militar junto a Pisa". MASTERS. *Da Vinci & Maquiavel*..., *cit.*, p. 94. Adiante [p. 96], explicará o autor: "O desvio do Arno não era uma ação militar isolada para derrotar Pisa, mas um mero primeiro passo no grandioso plano de Leonardo para criar um porto marítimo para Florença".

mostrava o quanto a vontade humana havia se desprendido dos condicionamentos físicos e biológicos. Para Masters, a representação da fortuna como um rio, n'*O príncipe,* é referência explícita à proposta de Leonardo: como o Arno, o destino parece intratável, mas pode ser transformado pela imaginação. Teria chegado a hora de o homem aculturar a natureza, moldá-la à sua imagem e semelhança – a esperança na instauração de cidades ideais, totalmente planejadas, parecia prestes a se concretizar.[465]

No século XVI, coexistiam na Itália diferentes regimes políticos: Estados principescos hereditários, como o Ducado de Ferrara; os Estados Pontifícios ("principado eclesiástico", na visão de Maquiavel); repúblicas etc.[466] Essa realidade multifacetada se choca com a taxonomia estanque das formas de governo proposta pela escolástica. A distinção mesma entre principados e repúblicas tende a mitigar-se, em sistemas mistos (como o de Florença),[467] criticados por Maquiavel no *Discurso sobre as formas de governo de Florença*. À diferença do que propunha a tradição aristotélico-tomista, Maquiavel tem consciência de que não é possível optar, *in abstracto*, pelo melhor modelo de exercício do poder. Contra os que pugnam pela constituição, em Florença, de regime similar ao dos tempos de Cosimo e Lorenzo de Médici,[468] o filósofo dirá: "considerada esta diversidade de tempos e de homens, não pode haver maior engano do que acreditar ser possível imprimir uma mesma forma em matéria tão diversa".[469] O fato de uma forma de governo ter sido bem-sucedida em uma determinada conjuntura não significa que, noutras, iria prosperar. Um abismo separa a posição

[465] Leonardo formulará, para a corte de Milão, propostas para uma cidade ideal: "O planejamento urbano de Leonardo era audacioso. Ele concebeu uma cidade de múltiplos níveis (como *shopping centers* construídos recentemente), com as funções de serviço num nível inferior enquanto as classes superiores se moviam por passadiços especiais num nível mais alto. Esses projetos previam canais, como os esgotos modernos, para conduzir dejetos e drenar a água da chuva de maneira salubre. Para evitar que a pressão da densidade populacional criasse as condições que associava à peste, Leonardo propôs uma série dessas cidades planejadas, cada uma limitada a dez mil habitantes". MASTERS. *Da Vinci & Maquiavel..., cit.,* p. 47. São inúmeras as anotações, nos cadernos de Leonardo, que tratam de planejamento urbano. A propósito, *v.* LEONARDO DA VINCI. *Cuadernos de arte, literatura y ciência*. Tradução de José Emílio Burucúa e Nicolás Kwiatkowski. Buenos Aires: Ediciones Colihue, 2011, v. 2, p.287 a 306.

[466] Cf. LARIVAILLE. *A Itália no tempo de Maquiavel..., cit.,* p. 15.

[467] No entendimento de Larivaille, na Itália renascentista a diferença entre principados e república é de *grau*, não de *natureza*. Num e noutro, o poder é exercido por oligarquias, que detém maior ou menor concentração de poder. Nas palavras do autor: "Mais freqüentemente, na Itália da época, a demarcação entre repúblicas e regimes principescos é incerta, tanto mais que o caráter hereditário dos principados não é sempre um critério que permita distinguir esse tipo de Estado dos outros, na medida em que a história desse tempo é marcada por usurpações mais ou menos violentas (notadamente em Milão, Urbino, Camerino), que expõem os ducados aos mesmos riscos políticos dos Estados chamados republicanos". LARIVAILLE. *A Itália no tempo de Maquiavel..., cit.,* p. 36.

[468] Que fora sucedido pela teocracia de Savonarola, pela tíbia república conduzida por Soderini e, posteriormente, por novo principado comandado pelos Médici.

[469] MAQUIAVEL, Nicolau. Discurso sobre as formas de governo de Florença. Em ADVERSE, Helton (Org.). *Maquiavel*: Diálogo sobre nossa língua e Discurso sobre as formas de governo de Florença. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010, p. 63 e 64.

de Maquiavel daquela adotada, poucos anos antes, pelo dominicano Savonarola, que defendia a existência de um paradigma eterno, tecido pelos anjos, a servir de referência para a organização da vida pública nas cidades.[470] Maquiavel argumenta que as atribuições das magistraturas (quer dizer, dos cargos públicos),[471] bem como as leis e as instituições,[472] devem ser modificadas sempre que o contexto o exigir, sendo dignos de glória os que (tal qual Licurgo e Sólon) articulam regimes estáveis para seus concidadãos.

As preocupações teórico-especulativas de Maquiavel se encontram, sempre, condicionadas por interesses práticos. É como político profissional que ele se aproxima dos clássicos. Repudia, assim, discussões sobre a arte de governar desconectadas do cotidiano de chancelarias e gabinetes. Por outro lado, sua atuação no espaço público é marcadamente influenciada pela leitura da filosofia e da historiografia greco-romanas. Como seus *Escritos políticos* (documentos que redigiu na qualidade de segundo chanceler, tratando de questões como a ocupação militar do Vale do Chiana e a aliança entre Florença e o imperador Maximiliano) deixam patente, Maquiavel recorre continuamente ao testemunho da Antiguidade para formar suas convicções.[473] Submete a experiência contingente à prova da história, e os textos antigos à prova do presente. Até o retorno dos Médici em 1512, Maquiavel foi "um dos principais artesãos da política da república";[474] com a restituição do principado, é obrigado a afastar-se da vida pública, mas luta insistentemente para voltar a ela. Algumas das melhores obras que o filósofo florentino nos legou são reflexo de seu esforço para recuperar a carreira interrompida, tentativas de conquistar as graças da família Médici. Como Larivaille arrazoa, é na crise advinda do desemprego que Maquiavel escreve *O príncipe* (em 1513) e, na sequência, seus *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, (de 1516, que lê publicamente nos Orti Oricellari, jardins da família Rucellai), *Da arte da guerra* (1516-1520), *Vida de Castruccio Castracani* (1520), *A mandrágona* (1518) e o *Discursus*

[470] *Cf.* MARSÍLIO DE PÁDUA. *Defensor menor*. Tradução de José Antônio Camargo Rodrigues de Souza. SAVONAROLA, Girolamo. *Tratado sobre o regime e o governo da cidade de Florença*. Tradução de Maria Aparecida Brandini de Boni e Luis Alberto de Boni. Petrópolis: Vozes, 1991.
[471] "[...] não se deixe perturbar por qualquer modificação nas magistraturas, porque, quando as coisas não estão bem ordenadas, quanto menos resta do velho, menos resta do mau". MAQUIAVEL. Discurso sobre as formas de governo de Florença..., *cit.*, p. 67.
[472] "[...] nenhum homem é tão louvado em alguma ação sua quanto aqueles que, com leis e com instituições, reformam repúblicas e reinos. Estes são, depois daqueles que fundaram religiões, os primeiros louvados. [...] Essa glória é tão estimada pelos homens que eles nunca esperaram outra coisa senão alcançá-la, tanto que, não tendo podido fazer uma república de fato, alguns a fizeram por escrito, como Aristóteles, Platão e muitos outros, os quais quiseram mostrar ao mundo que, se não puderam fundar uma *vida civil* como Sólon e Licurgo, não foi por ignorância, mas pela impotência de colocá-la em ato". MAQUIAVEL. Discurso sobre as formas de governo de Florença..., *cit.*, p. 76.
[473] *V.* MAQUIAVEL, Nicolau. *Escritos políticos*. Tradução de Lívio Xavier. EDIPRO, 1995.
[474] LARIVAILLE. *A Itália no tempo de Maquiavel*..., *cit.*, p. 144.

florentinarum rerum (1520). Larivaille vê oportunismo na atitude de Maquiavel; a seu juízo, o filósofo, prematuramente envelhecido, tornara-se a "ilustração da impotência do intelectual do Renascimento em escapar à dominação do poder local".[475] A acusação não nos parece justa. Maquiavel, cujo comprometimento com o republicanismo voltou a ser enfatizado por estudiosos contemporâneos,[476] sabe que, diante da ameaça da invasão estrangeira, o problema da forma de governo transforma-se em questão menor. Antes de definir se o Estado será popular ou oligárquico, mais ou menos dinâmico,[477] é preciso garantir que subsistirá *como Estado*, livre dos riscos da guerra civil e da colonização. Outrora, prestara serviços à república; agora, como o comprova a redação d'*O príncipe*, oferece seus conhecimentos aos Médici. Não há, aqui, contradição: é preciso, acima de tudo, garantir que Florença (e a Toscana, e mesmo a Itália) permaneça independente.

"Príncipes devem evitar ao máximo estar sob dependência de outros".[478] A máxima poderia servir como epígrafe d'*O príncipe* – e de todo o pensamento político maquiaveliano, em última instância. O maior problema com o qual repúblicas e principados têm que lidar é o de manter seus próprios domínios. O caso do *príncipe novo* (tema ao qual o opúsculo de Maquiavel se dedica) difere daquele enfrentado por repúblicas e principados hereditários precisamente por sua fragilidade: a preservação de um Estado recém-adquirido exige mais esforço pessoal do governante, o que torna sua situação digna de ser estudada por todos, sejam monarquistas ou republicanos. Se há, entre o príncipe conquistador e o povo conquistado, diferença de língua, costumes, instituições e leis, a manutenção do poder revela-se ainda mais dificultosa. É esse, especialmente, o cenário que interessa a Maquiavel, como forma de analisar os meios à disposição do Estado para que possa subsistir.

---

[475] LARIVAILLE. *A Itália no tempo de Maquiavel*..., *cit.*, p. 160.

[476] Sobre o tema, recomendamos a leitura de BIGNOTTO, Newton. *Maquiavel republicano*. São Paulo: Loyola, 1991.

[477] Maquiavel escreve, n'*O príncipe*: "Pois, em todas as cidades, existem esses dois humores diversos que nascem da seguinte razão: o povo não quer ser comandado nem oprimido pelos grandes, enquanto os grandes desejam comandar e oprimir o povo; desses dois apetites diferentes, nascem nas cidades um destes três efeitos: principado, liberdade ou licença". MAQUIAVEL. *O príncipe*..., *cit.*, p. 43. Por "liberdade", entenda-se aqui a república, e, por "licença", a anarquia. Temos, então, três situações distintas, que se definem pela maneira como conjugam o conflito entre os "apetites" das oligarquias e da plebe. Não sendo a "licença" um regime político propriamente dito, focaremos nas outras duas situações possíveis. No principado, apenas as oligarquias ocupam os espaços institucionais, de maneira que o conflito desenvolve-se fora da vida pública. Nas repúblicas, há um esforço para institucionalizar o conflito, substituindo a guerra civil pelo debate na ágora. Para Maquiavel, a longevidade da Roma antiga deve-se, precisamente, à capacidade dos romanos de incorporar ao debate público o choque de interesses entre grupos particulares (a criação do tribunato da plebe e do *Concilium Plebis* são, a propósito, exemplos emblemáticos). A escolha entre um e outro modelo, portanto, condiciona-se à pergunta pela capacidade do regime de assegurar a unidade do povo, sem que ela dissolva-se em meio a lutas fratricidas entre facções. Sobre o tema, *v.* MAQUIAVEL, Nicolau. *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio.* Tradução de Sérgio Bath. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

[478] MAQUIAVEL. *O príncipe*..., *cit.*, p. 108.

O filósofo florentino propõe uma verdadeira "economia da violência", cálculo de quando e como injuriar os súditos de forma a precaver-se de discórdias futuras.[479] Antecipando Hobbes, aconselha que o príncipe torne-se "o árbitro de todas as coisas", quer dizer, assuma a função de juiz supremo, responsável por dirimir os conflitos no seio de sua comunidade. Começa a delinear-se, aqui, o projeto moderno de "monopólio do exercício legítimo da violência" – embora Maquiavel reconheça a possibilidade de reinos nos quais o príncipe compartilhe seu poder judicante e legiferante com barões, senhores feudais que não se encontram a ele sujeitos, em um sistema pluralista.[480] É no afã de assegurar a autonomia de seus domínios que o príncipe deve, segundo Maquiavel, dedicar-se exclusivamente às armas.[481] No entendimento do autor, 'poderio militar' e 'liberdade' são sinônimos. Política e guerra se confundem, no pensamento maquiaveliano. Poderíamos dizer que ele antecipa, a um só tempo, Clausewitz e Foucault: o primeiro afirmou que "a guerra é a continuação da política por outros meios"; o segundo, um século depois, respondeu que "a política é a continuação da guerra por outros meios". A cidade não é, para Maquiavel, o lugar no qual a paz se instaura e as contendas se encerram; na contramão de parcela considerável da Filosofia Política, o autor entende que a vida pública apenas "ritualiza" os antagonismos. Temos, assim, uma teoria verdadeiramente conflitiva do político, que encontra nas normas e nas instituições, não o avesso da guerra, mas o seu complemento. Os homens podem altercar-se valendo de penas ou de espadas.[482] Para Maquiavel, leis e armas são os pilares de todo e qualquer Estado – e ambas devem ser pensadas em conjunto, de maneira suficientemente imaginativa para que o governante possa enfrentar os desafios impostos pela cena internacional.[483]

---

479 "Daí se há de observar que os homens devem ou ser mimados ou aniquilados, porque, se é verdade que podem vingar-se das ofensas leves, das grandes não o podem; por isso, a ofensa que se fizer a um homem deverá ser de tal ordem que não se tema a vingança". MAQUIAVEL. *O príncipe..., cit.*, p. 10.

480 "[...] os principados dos quais se tem memória são governados de dois modos diversos: ou por um príncipe de quem são servidores todos os outros, que, na qualidade de ministros por sua graça ou concessão, o ajudam a governar aquele reino, ou por um príncipe e barões que detêm a sua posição não pela graça do senhor, mas pela antiguidade do nome". MAQUIAVEL. *O príncipe..., cit.*, p. 17.

481 "Deve portanto um príncipe não ter outro objetivo, nem pensamento, nem tomar como arte sua coisa alguma que não seja a guerra, sua ordem e disciplina, porque esta é a única arte que compete a quem comanda. [...] A primeira razão que te leva a perder teu Estado é negligenciar esta arte, e a razão que te faz conquistá-lo é ser versado nela". MAQUIAVEL. *O príncipe..., cit.*, p. 69.

482 "Devemos, pois, saber que existem dois gêneros de combates: um com as leis e outro com a força. O primeiro é próprio ao homem, o segundo é o dos animais. Porém, como freqüentemente o primeiro não basta, convém recorrer ao segundo. Portanto, é necessário ao príncipe saber usar bem tanto o animal quanto o homem. Isto já foi ensinado aos príncipes, em palavras veladas, pelos escritores antigos, que escreveram que Aquiles e muitos outros príncipes antigos haviam sido criados por Quíron, o centauro, que os guardara sob sua disciplina. Ter um preceptor meio animal meio homem não quer dizer outra coisa senão que um príncipe deve saber usar ambas as naturezas e que uma sem a outra não é duradoura". MAQUIAVEL. *O príncipe..., cit.*, p. 83.

483 "Os principais fundamentos de todos os estados, tanto dos novos como dos velhos ou dos mistos, são boas leis e boas armas. Como não se podem ter boas leis onde não existem boas armas, e onde são boas as armas

É esse o motivo que leva o filósofo a encarar com desconfiança o uso de exércitos mercenários. Maquiavel estimulou, tanto na teoria quanto na prática, a militarização da sociedade civil – para espanto dos nobres, temerosos de que a plebe armada se lançasse a sedições. Até então, o costume era que a atividade bélica se adstringisse a militares profissionais (a aristocracia e os mercenários). Maquiavel defende que os súditos e os cidadãos participem da guerra – na batalha de Florença contra Pisa, propôs a criação de uma milícia popular.[484] O autor admira o imbricamento, na Antiguidade, entre vida civil e militar: – "Sem o apoio militar [...] as boas instituições não podem sobreviver em boa ordem, como o interior de um soberbo palácio que, embora adornado com ouro e pedras preciosas, não tivesse cobertura para protegê-lo da chuva".[485] É preciso, resgatando os padrões antigos, reconhecer a comunidade, antes de tudo, como uma divisão militar, uma legião – disciplinar a população, para que ela aprenda a defender-se de ameaças externas.

Dante redigiu, em princípios do século XIV, um espelho do príncipe (*Monarquia*),[486] no qual propunha a separação entre poder temporal (concentrado na figura do imperador) e poder eterno (atribuído ao papa). Por condenar a ingerência da igreja na condução do império, o texto é visto hoje como prenúncio da ideia de *secularização*.[487] É necessário observar, no entanto, que, para Dante, tanto o poder eclesiástico quanto o poder civil representam múnus *religiosos* – o poder é, em si mesmo, sagrado, e a distinção entre as atribuições do imperador e do papa dá-se no seio de um sistema de divisão do trabalho. Foi Cristo que, deixando-se crucificar pelo Império Romano, reconheceu-lhe a jurisdição sobre o gênero humano, nos domínios da vida material – reservando à Igreja o controle da vida espiritual. A legitimidade da ação política, pois, continua se radicando no Absoluto transcendente. Petrarca, igualmente,

---

costumam ser boas as leis, deixarei de refletir sobre as leis e falarei das armas". MAQUIAVEL. *O príncipe*..., *cit.*, p. 57.

[484] "As velhas famílias florentinas de políticos, acostumadas à riqueza e ao poder, desconfiavam de Soderini e viam Niccolò como seu lacaio. Temiam que Soderini viesse a usar um exército de cidadãos para se tornar um tirano e 'renovar os cidadãos que eram seus inimigos', como mais tarde expressou um notável". MASTERS. *Da Vinci & Maquiavel*..., *cit.*, p. 137.

[485] MAQUIAVEL. A arte da guerra..., *cit.*, p. 101 e 102.

[486] *V.* DANTE ALIGHIERI, *Monarquia*, trad. Hernâni Donatto, São Paulo, Ícone Editora, 2006. Uma introdução ao texto de Dante pode ser encontrada em SALGADO, Karine; FEITAL, Thiago Álvares. Entre a cruz e a espada: as contribuições de Dante Alighieri para a idéia de uma monarquia universal, *Meritum*. Belo Horizonte, v. 7, n. 1, jan./jun. 2011.

[487] Sobre o tema, *v.* DAL RI JÚNIOR, Arno. A secularização do Estado e o humanismo medieval: a contribuição da *Monarchia* de Dante Alighieri, em Arno Dal Ri Júnior *et. al.* (Org.) *As interfaces do humanismo latino*, Porto Alegre, EDIPUCRS, 2004.

compôs um espelho do príncipe (*Del modo di governare ottimamente uno stato*).[488] Conhecido como "pai do humanismo",[489] Petrarca endereça seu texto a Francesco I da Carrara, senhor de Pádua (cidade onde o pensador residiu). Embora, à diferença de Dante, não conceba uma "mística política", arrola as virtudes cardeais do governante ideal dentro de uma chave eminentemente cristã: o bom príncipe deve ser magnânimo e humilde (mas, não, soberbo ou tímido); deve ser modesto no falar e no vestir, não tratando seus súditos com crueldade; ademais, deve guardar-se da cupidez e cultivar a amizade e a virtude. É modelo vivo para os costumes da cidade, cuja principal tarefa é servir de diretor moral e espiritual de seu povo.

Maquiavel tornou-se célebre, antes de tudo, por, em seu próprio espelho do príncipe, subverter as regras do gênero. A tradição conhecida como "maquiavelismo" define-se pelo primado da *realpolitik*.[490] O Estado funda-se a si mesmo, não extrai sua legitimidade do mundo sobrenatural. Assim, não há que se falar em um conjunto meta-histórico (transcendental) de valores que possa servir para julgar as decisões políticas dos governantes – é o sucesso ou o insucesso de suas nações, na história, que permitirá que avaliemos as decisões por eles tomadas.[491] Maquiavel ironiza, desse modo, os autores que idealizam repúblicas e principados sem, no entanto, atentarem para as dificuldades concretas que cada tempo impõe.[492] Alguns pesquisadores identificam, em Maquiavel, uma "antropologia pessimista", que ressalta o caráter maligno da natureza humana: "os homens sempre se revelarão maus, se não forem forçados pela necessidade de serem bons".[493] Abracemos ou não

[488] *V.* PETRARCA. Del modo di governare ottimamente uno stato: a Francesco Di Carrara, Principe di Padova, Ornatissimo de immagini e di virtú, *Varie opere filosofiche di Francesco Petrarca per la prima volta ridotte in volgare favella*, Milão, Giovanni Silvestri, 1824.

[489] *Cf.* VISCARDI, Antonio. *Francesco Petrarca e il medio evo*, Napoli, Societa F. Perrella, 1925.

[490] Sobre o "maquiavelismo", fundamental a leitura do atualíssimo MEINECKE, Friedrich. *Machiavellism*: the doctrine of *Raison d'Etat* and its place in modern history. Tradução de Douglas Scott. New York: Yale University Press, 1962. Sobre a tradição de exegese da obra maquiaveliana, *v.* ALMEIDA, Philippe Oliveira de; OLIVEIRA, Ana Guerra Ribeiro de. O jovem Hegel leitor de Maquiavel. *Direito & Práxis*, Rio de Janeiro, v. 07, nº. 13, p. 289 a 315, 2016.

[491] "Como não há tribunal onde reclamar das ações de todos os homens, e principalmente dos príncipes, o que conta por fim são os resultados. Cuide pois o príncipe de vencer e manter o estado: os meios serão sempre julgados honrosos e louvados por todos, porque o vulgo está sempre voltado para as aparências e para o resultado das coisas, e não há no mundo senão o vulgo; a minoria não tem vez quando a maioria tem onde se apoiar". MAQUIAVEL. *O príncipe..., cit.*, p. 84 e 85.

[492] "Muitos imaginaram repúblicas e principados que jamais foram vistos e que nem se soube se existiram na verdade, porque há tamanha distância entre como se vive e como se deveria viver, que aquele que trocar o que se faz por aquilo que se deveria fazer aprende antes sua ruína do que sua preservação; pois um homem que queira fazer em todas as coisas profissão de bondade deve arruinar-se entre tantos que não são bons. Daí ser necessário a um príncipe, se quiser manter-se, aprender a poder não ser bom e a se valer ou não disto segundo a necessidade". MAQUIAVEL. *O príncipe..., cit.*, p. 73.

[493] MAQUIAVEL. *O príncipe..., cit*., p. 115. Outras passagens d'*O príncipe* também são frequentemente utilizadas para corroborar tal hipótese: "Isto porque geralmente se pode afirmar o seguinte acerca dos homens:

dita grelha interpretativa, o certo é que Maquiavel admite a utilidade, para a garantia da segurança e do bem-estar da população, de certos vícios cultivados pelo príncipe. No entender do pensador, o príncipe não deve "se afastar do bem, mas saber entrar no mal, se necessário",[494] para conservar seus domínios. Nesse sentido, ser sovina, cruel e desleal pode ser mais eficaz que ser liberal, benévolo e leal.[495]

Política é teatro: mais importante que a "essência" (a moralidade, a vida interior do príncipe e dos súditos) é a "aparência" (a *mise-en-scène*, os rituais do poder, que asseguram a coesão da comunidade): a mentira, dessa maneira, ocupa lugar importante, para que se conserve uma "imagem de grandiosidade e de excelente engenho".[496] Maquiavel introduz, na Filosofia Política, a percepção – antecipada por Nicolau de Cusa – de que "o ser do homem decorre do seu agir". O príncipe, em Maquiavel, é obra de arte, cuja autoridade se funda, não em direitos artificiais, mas no poder de fato.[497] Todos, governantes e governados, somos, a um só tempo, dramaturgos e personagens de uma peça. Não somos nós que fazemos as nossas escolhas; são as nossas escolhas que nos fazem. É a capacidade de nos *inventarmos* (e de sustentarmos, no palco da história, o papel que concebemos) que define nosso valor. Maquiavel apercebe-se, assim, do caráter imaginário do político – a todo momento, reinventamos as instituições, e, ao fazê-lo, redefinimos a nós mesmos.

---

que são ingratos, volúveis, simulados e dissimulados, fogem dos perigos, são ávidos de ganhar e, enquanto lhes fizerem bem, pertencem inteiramente a ti, te oferecem o sangue, o patrimônio, a vida e os filhos, como disse acima, desde que o perigo esteja distante; mas, quando precisas deles, revoltam-se". MAQUIAVEL. *O príncipe...*, *cit.*, p. 80; "[...] os homens esquecem mais rapidamente a morte do pai do que a perda do patrimônio". MAQUIAVEL. *O príncipe...*, *cit.*, p. 81.

[494] MAQUIAVEL. *O príncipe...*, *cit.*, p. 85.

[495] *Cf.* MAQUIAVEL. *O príncipe...*, *cit.*, p. 74.

[496] No entender de Maquiavel, o príncipe jamais deve *parecer* inconstante, leviano, efeminado, pusilânime ou irresoluto.

[497] Nas palavras de Burckhardt: "É inegável que a situação de perigos constantes a que estavam expostos desenvolveu nesses príncipes uma grande habilidade pessoal. Só um virtuose podia mover-se em meio a uma existência tão artificial, e cada um precisava justificar-se e demonstrar-se merecedor de sua soberania. Suas personalidades possuem aspectos totalmente obscuros, mas em cada um deles havia algo daquilo que compunha para os italianos o ideal". BURCKHARDT. *A cultura do Renascimento na Itália*..., *cit.*, p. 54.

III.3. Castiglione e a "estética do comportamento": o cortesão como autoescultura teatral

"A Itália restaura a teatralidade pagã da identidade ocidental".[498] A observação de Paglia serve, à perfeição, para sintetizar a obra *O cortesão*, de Baldassare Castiglione (1478 – 1529). Publicado em Veneza no ano de 1528, o texto representa o cortesão ideal como uma autoescultura teatral.[499] Estabelecendo um paralelo entre o soberano modelar de Maquiavel e o súdito modelar de Castiglione, Edith Sichel pontificará:

> Parece não ser longa a distância entre a realização do perfeito Cortesão e a do Príncipe perfeito, mas há um abismo irremovível entre as mentes dos autores que talharam esses tipos. Baldassare Castiglione era a alma do romance; Niccolo Maquiavel (1469 – 1527) era o espírito do cinismo – não daquele cinismo doloroso que vem da desilusão, mas daquela espécie inata e jovial de cinismo que surpreende os homens no que têm de inferior e se contenta com isso. Ele foi o fruto da velhice do Renascimento, cujas piores qualidades sintetizaram-se em sua filosofia.[500]

A orientação de Sichel parece-nos fundada em uma perspectiva moralizante, que ignora a base comum subjacente aos escritos de Maquiavel e Castiglione: a crença na *dissimulação* como instrumento de modelagem da identidade individual.[501] A autoconsciência, a percepção de si como indivíduo, é traço marcante do Renascimento Italiano: reflete-se na proliferação de autobiografias (como as de Pio II e Benvenuto Cellini), poemas líricos (a começar por Petrarca), autorretratos e livros de conduta (*Galateo*, de Giovanni della Casa, *Conversação civil*, de Stefano Guazzo etc.).[502] *O príncipe* e *O cortesão* são livros de conduta, que ensinam o indivíduo a domar-se, moderando os afetos. Tal qual o texto d'*O príncipe*, o escrito de Castiglione representa – como bem o mostrou Peter Burke – um capítulo imprescindível na história do *autocontrole* e da *autodisciplina* no Ocidente, quer dizer, no processo civilizador que conduziu à introjeção de regras sociais e à formação do

[498] PAGLIA. *Personas sexuais..., cit.*, p. 139.
[499] Para Paglia, enquanto "obra de arte" (produto de cálculo e de dissimulação), a *persona* do cortesão pode perverter-se, dando origem ao "hermafrodita da corte", o "bajulador profissional do príncipe" – cuja servil plasticidade (o caráter volátil), conduz a sistema de "sodomia política". *Cf.* PAGLIA. *Personas sexuais..., cit.*, p. 140 e 141.
[500] SICHEL. *O Renascimento..., cit.*, p. 76.
[501] Sobre o tema, *v.* PAIVA, Valéria. A identidade como obra coletiva em *O cortesão*, de Baldassare Castiglione. *Tempo Social*, São Paulo, v. 21, nº. 1, p. 91 a 111, junho de 2009.
[502] *Cf.* BURKE. *O Renascimento Italiano..., cit.*, p. 233.

conceito moderno de subjetividade.[503] Uma e outra obra propõem uma "estética do comportamento", uma estratégia de "construção do *self* como obra de arte".[504] As *personas* políticas, as identidades públicas e privadas assumidas pelos homens, não são mais que *máscaras* na tragicomédia da história: partindo de um "entrelaçamento sutil entre ser e aparecer",[505] o humanismo auxilia o príncipe e o cortesão a comporem seus respectivos papéis. Os privilégios da corte renascentista se fundavam, não na casta, mas no mérito pessoal. As posições tomadas por ambos, príncipe e cortesão, são culturamente construídas, e não naturais: daí a necessidade de se elaborar um parâmetro para o comportamento da corte (a cortesia, as boas maneiras, a "nobreza de modos"), que sirva a todos. O historiador da arte Arnold Hauser defende que, tendo por função social "aliciar o apoio e a adesão do público à casa reinante", a corte renascentista (à diferença das cortes medievais) compunha-se de pessoas dos mais diversos estratos sociais – qualquer um poderia ser aceito, desde que, por suas virtudes éticas ou dianoéticas, pudesse servir ao príncipe.[506] Em um mundo no qual o *pedigree* (os vínculos sanguíneos, calcados na fé em habilidades inatas) não bastava para diferenciar nobres e plebeus, era preciso constituir um novo modelo de sociabilidade, que abraçasse a consciência do caráter não-natural dos sistemas hierárquicos.

Dedicado a Alfonso Ariosto, *O cortesão* é um retrato da corte de Urbino, que, na percepção de Castiglione, seria "superior a todas as outras da Itália". Nobre da região de Mântua, Castiglione educou-se na corte de Lodovico Sforza, em Milão. Após a morte do pai, regressou à sua terra natal, onde serviu ao marquês de Mântua; atritos com seu senhor, porém, levaram-no a pedir transferência para a pequena corte dos duques de Urbino. Sob a tutela de Guidobaldo de Montefeltro, duque de Urbino entre 1482 e 1508, a corte se tornará uma das mais elegantes e refinadas da Itália. Lá Castiglione, empregado como diplomata, encontrará sua pátria. É para salvar "do mortal esquecimento" a memória da corte de Urbino que Castiglione redigirá (aos 50 anos, muito tempo após ter-se apagado o brilho do ducado de Guidobaldo de Montefeltro) *O cortesão*. Embora reconheça a existência de condições psicológicas que, em todos os tempos, levam os anciãos a louvarem o passado e a condenarem o presente, sugere que a aristocracia palaciana do período em que escreve teria perdido o

[503] *V.* BURKE, Peter. *As fortunas d'*O cortesão: a recepção europeia a *O cortesão* de Castiglione. Tradução de Alvaro Hattnher. São Paulo: Edição da Universidade Estadual Paulista, 1997. Para Burke, a história do autocontrole no Ocidente contaria, ainda, com obras da envergadura da *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles, da *Ciropédia*, de Xenofonte, do *De officiis*, de Cícero, e do *De officiis clericorum*, de Ambrósio de Milão.
[504] BURKE. *As fortunas d'*O cortesão..., *cit.*, p. 44.
[505] PAIVA. A identidade como obra coletiva em *O cortesão*, de Baldassare Castiglione..., *cit.*, p. 98.
[506] *V.* HAUSER, Arnold. *História social da arte e da literatura*. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 316 e 317.

amor fraterno, sendo dominada por mulheres lascivas e homens efeminados.[507] A recordação da excelência da corte de Urbino poderia, dessa maneira, resgatar a moralidade entre a nobreza togada.

Como o autor sublinhará, os nobres que protagonizam o diálogo d*'O cortesão* haviam morrido há tempos, quando o livro foi concluído. Situada no ano de 1507, a obra desenrola-se durante uma breve sucessão de noites no palácio ducal. Centra-se na conversação entabulada por um grupo de nobres, sob a condução da duquesa Elisabetta Gonzaga, esposa de Guidobaldo de Montefeltro. A questão eleita para debate pelos nobres diz respeito às características necessárias à formação do cortesão ideal. Paradoxalmente, as figuras que *discutem* o tema servem, a Castiglione, como *exemplos* do cortesão perfeito. Sem o saberem, os participantes do diálogo encarnam em si mesmos (aos olhos nostálgicos do autor, que em sua velhice rememora os amigos ausentes) o padrão que procuram. Não é, portanto, o *conteúdo* do diálogo em si, mas a *forma* como ele se desenrola – a maneira como, a despeito das contradições e das divergências, se portam com civilidade os personagens –, que interessa ao autor, para tecer seu modelo.[508]

Considerado por Carlos V "um dos melhores cavaleiros do mundo", Castiglione "ajudou a adaptar o humanismo ao mundo da corte, e a corte ao mundo do humanismo".[509] O sucesso editorial do livro é indício de que Castiglione atendia a uma necessidade duramente sentida, naquele momento.[510] Pertencente à geração de Maquiavel, o escritor viu as repúblicas italianas (nas quais o espírito renascentista gestou-se) serem substituídas por principados; ademais, sentiu a ameaça das invasões francesas e espanholas – as cortes dos dois países são, frequentemente, retratadas de forma negativa no texto de Castiglione, que as vê como incultas. Tornara-se imperioso ajustar, às necessidades do presente, as intuições do Quatrocento.

Castiglione compara-se a Platão, Xenofonte e Cícero: os filósofos citados ocuparam-se, respectivamente, da perfeita república, do perfeito rei e do perfeito orador, mas teriam

[507] *Cf.* CASTIGLIONE, Baldassare. *Il libro del cortegiano*. Torino: Einaudi, 1965, p. 94.
[508] Para Burke, Castiglione opta pelo gênero do diálogo – e não pelo do tratado – com o objetivo de "confrontar e mediar [...] as tensões no interior das tradições de urbanidade, cavalaria e cortesia". BURKE. *As fortunas d'*O cortesão..., *cit.*, p. 46. Poderíamos dizer que, para além dessas tensões teóricas – vivamente debatidas, à época, em tratados acerca da conduta devida ao nobre –, subsiste uma *práxis* comum, evidenciada por Castiglione.
[509] BURKE. *As fortunas d'*O cortesão..., *cit.*, p. 46.
[510] "Durante o século XVI, *O Cortesão* teve em torno de sessenta edições em italiano e, além das traduções, pode-se identificar a circulação das edições em italiano nas demais cortes europeias – especialmente na Espanha, na França e na Inglaterra". PAIVA. A identidade como obra coletiva em *O cortesão*, de Baldassare Castiglione..., *cit.*, p. 94.

negligenciado o problema do perfeito cortesão. Seria incumbência de Castiglione, pois, reparar tal lapso, conduzindo, de forma similar às "escolas dos filósofos", uma discussão sobre "as condições e qualidades particulares" que formam o súdito ideal. A *natureza* do homem pode ser *corrigida* – com estudo e fatiga, suas qualidades são cultivadas, e seus defeitos, limados e corrigidos. A plasticidade do temperamento permite que nos adestremos. Por meio da *disciplina*, podemos remediar, *artificialmente*, deformações *naturais* do corpo e da alma, e, com novos hábitos e costumes, nos tornarmos *virtuosos*.[511]

As virtudes que, na visão do autor, o cortesão deve cultivar são (tal qual a *virtú* do príncipe maquiaveliano) simetricamente opostas aos valores encampados pela escolástica. Como Maquiavel, Castiglione se vale do termo "prudência" (que, desde Aristóteles, recebeu acepção específica no campo da Filosofia Moral, e foi amplamente empregado pela filosofia cristã, na reflexão sobre a "razão prática") para se referir à "cautela", ao "cálculo", à "astúcia". Subverte, assim, a linguagem da Ética. Para Castiglione, o cortesão deve saber como servir o príncipe em todas as coisas razoáveis – noutros termos, assessorá-lo na labuta em vista da conservação do poder. Seu papel é orientar e educar o príncipe (e afastá-lo dos aduladores). Nesse intuito, alguns vícios (como a mentira) podem ser úteis, para conferir ao palácio uma aura de legitimidade. O cortesão, no entender de Castiglione, deve causar "boa impressão", escudando-se da inveja e *aparentando* modéstia – precisa ser gracioso, mas não macio (*molle*), efeminado (*feminile*), tenro (*teneri*), lânguido (*languidi*) ou dissoluto, atributos que fariam dele similar a uma "meretriz pública".[512] Além disso, é importante que saiba lutar bem e manejar as armas, a pé e a cavalo; evite afetação na linguagem oral e escrita, exprimindo com clareza os conceitos da alma; e seja dado à especulação filosófica, à literatura, à música e à pintura.

[511] CASTIGLIONE. *Il libro del cortegiano..., cit.*, p. 320. Não só para *obedecer*, mas também para *reinar* é preciso disciplina e arte. Nas palavras do autor: "Eis que a ignorância da música, do dançar, do cavalgar não prejudica ninguém; entretanto, quem não é músico se envergonha e não ousa cantar na presença de outros, ou dançar quem não o sabe, e quem não se dá bem a cavalo, cavalgar; mas de não saber governar os povos nascem tantos males, mortes, destruições, incêndios, ruínas, que, se pode dizer, é a mais mortal peste que se encontra sobre a terra; contudo alguns príncipes ignorantíssimos dos governos [quer dizer, das artes de governar] não se envergonham de meter-se a governar, não, diga-se, na presença de quatro ou de seis homens, mas à vista de todo o mundo [...]". Tradução nossa para: "Eccovi che la ignoranzia della musica, del danzare, del cavalcare non nòce ad alcuno; nientedimeno, chi non è musico si vergogna né osa cantare in presenzia d'altrui, o danzar chi non sa, e chi non si tien ben a cavallo, di cavalcare; ma dal non sapere governare i populi nascon tanti mali, morti, destruzioni, incendi, ruine, che si po dir la piú mortal peste che si trovi sopra la terra; e pur alcuni príncipi ignorantissimi dei governi non si vergognano di mettersi a governar, non dirò in presenzia di quattro o di sei omini, ma al conspetto di tutto 'l mondo [...]".CASTIGLIONE. *Il libro del cortegiano..., cit.*, p. 314.

[512] *V*. CASTIGLIONE. *Il libro del cortegiano..., cit.*, p. 36.

Vários trechos d'*O cortesão* denunciam o perspectivismo moral do autor.[513] Castiglione sabe da loucura de cada um, que nos torna distintos uns dos outros. É por isso que as regras de etiqueta entre os súditos e o soberano (a ritualística do poder) variam, de nação a nação. Não há referencial único: o bom cortesão é aquele que sabe ajustar-se aos costumes de cada lugar, ciente de que a noção do que é conveniente e próprio (na forma de se vestir, por exemplo) se altera com a distância.[514] Mesmo sentimentos – as relações amorosas, a burla e o riso (o humor) – adquirem, em regiões distintas, *funções sociais diversas*, de acordo com os usos. Negando-se a postular normas fixas para a conduta do amante e da amada, nos casos extraconjugais palacianos, Castiglione frisará: "[...] creio que não se possa dar certa regra, para a diversidade dos costumes dos homens".[515] Um exemplo dessa postura pode ser encontrado no tratamento dado por Castiglione ao problema da linguagem – e à questão, candente entre os humanistas, da escolha entre reabilitar o latim clássico (em detrimento do latim eclesiástico) ou assumir os idiomas vernaculares. Contra aqueles que, calcados na literatura latina da Antiguidade, procuram estabelecer uma matriz uniforme para a escrita, Castiglione tecerá um elogio às línguas modernas, vulgares. A linguagem, como todas as coisas humanas, se altera no curso do tempo – é "transitória", pode "envelhecer" e "perder a graça".[516] Por tratar-se de *invenção* do homem, atende às exigências do contexto no qual desabrocha, e pode, noutras situações, se tornar de pouca serventia. Logo, o único modo de sermos fiéis aos antigos é não nos apegando a eles; não devemos tentar *cristalizar* seu estilo literário (ou seu modo de vida), mas, tal como eles, viver nossa própria época, abandonando o impulso de seguir exemplos.[517] É necessário *engenho*, imaginação, para que incutamos espírito, grandeza e lume ao nosso tempo – forjando uma cultura que esteja em conformidade com a cosmovisão que encampamos.

---

[513] "Quem deseja com diligência considerar todas as nossas ações, encontra sempre nestas vários defeitos; e isto procede porque a natureza, assim nisto como em outras coisas várias, a um deu a luz da razão em uma coisa, a um outro, noutra; porém intervém que, sabendo um aquilo que o outro não sabe e sendo ignorante daquilo que o outro entende, qualquer um conhece facilmente o erro de seu companheiro e não o seu, e todos acreditamos ser muito sábios, e talvez mais naquilo em que somos loucos [...]" Tradução nossa para: "Chi vol con diligenzia considerar tutte le nostre azioni, trova sempre in esse varii diffetti; e ciò procede perché la natura, cosí in questo come nell'altre cose varia, ad uno ha dato lume di ragione in una cosa, ad un altro in un'altra: però interviene che, sapendo l'un quello che l'altro non sa ed essendo ignorante di quello che l'altro intende, ciascun conosce facilmente l'error del compagno e non il suo ed a tutti ci pare essere molto savi, e forse piú in quello in che piú siamo pazzi [...]".CASTIGLIONE. *Il libro del cortegiano*..., *cit.*, p. 19.

[514] *V.* CASTIGLIONE. *Il libro del cortegiano*..., *cit.*, p. 126.

[515] Tradução nossa para: "[...] credo che non si possa dar certa regula, per la diversità dei costumi degli omini". CASTIGLIONE. *Il libro del cortegiano*..., *cit.*, p. 281.

[516] *Cf.* CASTIGLIONE. *Il libro del cortegiano*..., *cit.*, p. 61.

[517] *Cf.* CASTIGLIONE. *Il libro del cortegiano*..., *cit.*, p. 55.

A identidade, os hábitos, a comunicação, são frutos do experimentalismo: cada povo, em um jogo de tentativa e erro, concebe, no curso do tempo, seus próprios costumes. Estamos, aqui, nas antípodas da ideia de "segunda natureza": as instituições são assumidas enquanto invenção, em sua diversidade histórica e geográfica. Há, nesse sentido, uma espécie de "toalete da alma": como se nos maquiássemos, construímos e reconstruímos, nas relações sociais, nossa personalidade, nos ajustando às conveniências e às convenções do momento. O cortesão de Castiglione, tal como o príncipe de Maquiavel, é uma obra de arte fabricada por si mesma: emancipada de qualquer condicionamento natural ou sobrenatural, transita por um mundo que ela mesma modelou, expressão acabada do potencial demiúrgico do ser humano. Para além das esculturas e dos monumentos arquitetônicos, é o *caráter individual* o objeto que, apolineamente, o homem renascentista pretende lavrar a cinzel.

III.4. A historicidade do Direito em Bodin

O humanismo caminhou da crítica filológica à crítica histórica e cultural. O aprimoramento de métodos voltados à exegese de textos clássicos exerceu impacto sobre a percepção que os homens dos séculos XV e XVI tinham da história. Não deixa de ser notável a preocupação dos humanistas em aprender o grego e o hebraico, o que contrasta com a tranquilidade com a qual os intelectuais medievais aceitavam as traduções latinas e árabes. É na época da Renascença que, no domínio das artes plásticas, assiste-se à passagem de um espaço chapado à noção de *perspectiva*; poderíamos dizer, similarmente, que, no período, ocorre a passagem de um tempo chapado à noção de *consciência histórica* – a compreensão da existência de uma distância fixa, inalterável, entre o olho e o objeto. Como Panofsky constata, não é o interesse pela Antiguidade que diferencia o renascentista do medieval. Há, no Medievo, como acima sublinhamos, inúmeros movimentos de resgate da sabedoria greco-romana – aproximações e afastamentos, sucessivas fases de assimilação e não-assimilação. O que torna, então, especial a recepção dos antigos, no Quatrocento e no Cinquetento, em relação às "voltas a Atenas e a Roma" empreendidas nos séculos anteriores? Para Panofsky, as "renascenças" medievais são incapazes de ver a civilização clássica como um sistema cultural integrado e autônomo. O passado resta dissolvido no presente, as crenças e os valores dos artistas e dos escritores pagãos são filtrados pela ótica cristã. O Renascimento Italiano

criará, pela primeira vez, o *distanciamento* necessário para ver a Antiguidade, não como *propriedade dos* ou *ameaça aos* tempos hodiernos, mas como objeto de *nostalgia*, modelo a ser emulado ou reconstruído. Só sentimos saudade daquilo que sabemos ter perdido. O reconhecimento da clivagem entre o mundo antigo e a atualidade falta aos medievais, não lhes permitindo sustentar uma visão objetivizada do tempo.[518] Na lição de Delumeau:

> É verdade que a Antiguidade nunca fora totalmente esquecida, mas tinha sido transformada. As monjas liam Ovídio, mas um *Ovídio moralizado*. No *Romance de Tróia* ou *de Enéias*, em certas 'traduções' de Tito Lívio ou de Valério Máximo, nas miniaturas, os heróis antigos eram cavaleiros e as deusas eram grandes senhoras vestidas à moda de Carlos VI ou de Carlos VII. Um *César* esculpido em Pierrefonds no início do século XV mostra-se-nos sob a aparência de um herói barbudo, de cota de malha e espada de folha larga. Os humanistas, pelo contrário, esforçaram-se - sem sempre o conseguir, é verdade - por encontrar uma Antiguidade mais autêntica.[519]

A busca por uma "Antiguidade mais autêntica" origina-se, pois, da "consciência do intransponível fosso" a separar o passado e o presente, o *historicismo* que se difunde entre as classes letradas de então.[520] A nova maneira de se relacionar com o passado é atestada pela crescente popularidade das falsificações de obras de arte greco-romanas.[521] A capacidade mesma de identificar um "estilo característico" da Antiguidade é reveladora, no que diz respeito à formação de uma consciência histórica (ou historiadora). O *clássico*, enquanto modelo universal e atemporal, não se confunde, aos olhos do homem renascentista, com o *antigo*, "pluralidade de dados particulares que podem e devem ser revitalizados numa prática contemporânea que os recrie, acrescentando-lhe *o sentido do distanciamento histórico, do tempo intercorrido, ou seja, justamente, o sentido da antiguidade*" [grifo nosso].[522] A nosso juízo, mais que a revivescência do clássico (interpretação generalizadora, abstrata e unilateral da era greco-romana), é a percepção do antigo (da fecunda contradição entre as normas do passado e as exigências do presente) que marca a Renascença.

---

[518] *Cf.* PANOFSKY. Renaissance and Renascences..., *cit.*, p. 225 a 228.
[519] DELUMEAU. *A civilização do Renascimento*..., cit., p. 95.
[520] *Cf.* DELUMEAU. *A civilização do Renascimento*..., cit., p. 119.
[521] "O jovem Michelangelo fez um fauno, um Cupido e um Baco no estilo clássico. Estava, essencialmente, competindo com a Antiguidade, mas no começo do século XVI, as esculturas clássicas e moedas romanas falsas constituíam uma florescente indústria em Veneza e Pádua. Essa reação a duas novas tendências, a moda da Roma antiga e o crescimento do mercado de arte, dependia – assim como a detecção de falsificações – de uma sensibilidade para o estilo da época". BURKE. *O Renascimento Italiano*..., *cit.*, p. 228.
[522] ARGAN, Giulio Carlo. *Clássico anticlássico*: o Renascimento de Brunelleschi a Bruegel. Introdução, tradução e notas de Lorenzo Mammì. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 10.

Dita percepção encontra reverberações no pensamento jurídico-político. Como Skinner ensina, os membros da Escola Humanista do Direito (*mos gallicus*)

> Pretendiam contestar a forma tradicional como os escolásticos abordavam a interpretação do Código Civil, e em particular a sua tese, deliberadamente a-histórica, segundo a qual o maior objetivo do jurista deveria consistir em adaptar a letra da lei a fim de ajustar-se o mais possível às circunstâncias legais vigentes. Denunciando essa metodologia como bárbara e ignorante, os humanistas italianos entendiam que uma correta apreciação do Código exigia que seu texto fosse considerado à luz das novas técnicas históricas e filológicas. Essa abordagem permitiu a eles oferecer uma série de contribuições que se mostraram relevantes para a constituição de uma ciência jurídica de nova espécie e de mentalidade mais histórica.[523]

Como afirmamos algumas páginas acima, a escolástica encarava o Direito Romano (e notadamente o "Código Civil" a que se refere Skinner, isto é, o *Corpus Iuris Civilis* de Justiniano) como *ratio scripta*, a razão escrita, a consolidação da "prudência", feita pelo mais pragmático dentre os povos que andaram por sobre a terra. Assim, mais que um documento histórico, o Código Justinianeu seria a transposição, para a língua latina, de verdades universais e necessárias, válidas para todas as culturas. É por isso que a Escola dos Comentadores (*mos italicus*), cujo representante maior foi o jurista Bártolo de Sassoferrato, dedica-se a adaptar as normas da Roma antiga ao universo tardo-medieval. O *ius commune* (amálgama de Direito Romano e Direito Canônico, que começou a se impor a partir do século XI) alimenta-se da crença na natureza oniabrangente do saber jurisprudencial da Antiguidade – impõe-se, assim, sobre os *iura propria*, as normas específicas de cada região, e gera a ilusão de uma "racionalidade jurídica" atemporal.[524] A observação de Panofsky a propósito das "renascenças medievais" é aplicável à relação da Escola dos Comentadores com o *Corpus Iuris Civilis*: falta, ao jurista medieval, a consciência do distanciamento temporal entre os problemas do presente e as soluções normativas oferecidas pelo passado. A alteridade é absorvida pela ipseidade.

A Escola Humanista se caracterizará, precisamente, pelo rechaço às leis naturais defendidas pela Escola dos Comentadores, às quais contraporá o *recurso à história*. Os *iura propria* serão reafirmados, contra o *ius commune*. Há, da parte dos humanistas, renovado

---

[523] SKINNER. *As fundações do pensamento político moderno..., cit.*, p. 221.
[524] *V.* MASSAÚ, Guilherme Camargo. *Ius Commune* (Direito Comum). *Juris*, Rio Grande, v. 12, p. 95 a 108, 2006-2007.

interesse pelo Direito Romano; este, no entanto, passa a ser interpretado, não como paradigma para todas as épocas, mas como a experiência normativa de um povo particular, expressão de seu próprio tempo (que não pode ser compreendida sem que haja efetiva remissão ao imaginário da Antiguidade). Por seu rigor metodológico na exegese dos textos romanos, os humanistas receberão a alcunha de "gramáticos". A preocupação com a erudição e o saber filológico representaria, para os "bartolistas" (quer dizer, os seguidores de Bártolo de Sassoferrato), o sintoma de um afastamento dos problemas concretos do universo jurídico.

Embora tenha formação humanista, Jean Bodin (1530 – 1596) mantém-se voltado para questões práticas, não se adstringindo à filologia. É por isso que, no entender de muitos, o filósofo seria adepto de um "bartolismo remoçado", oxigenado pela metodologia da Escola Humanista do Direito. Sabe-se que, quando da publicação, em 1576, d*'Os seis livros da república* (seu manual de princípios de Direito Público), Bodin rompeu com Cujas, o nome mais emblemático do *mos gallicus*. O motivo do embate entre os dois juristas, no entanto, continua a ser uma incógnita. O fato é que, desde seus primeiros escritos, Bodin se valeu da consciência histórica humanista para fazer face a questões impostas por seu próprio tempo (não acreditamos que essa razão, por si só, o distancie da jurisprudência humanística). Desenvolveu, assim, um método *comparativo* das leis e das regras entre os povos – método que, prenunciando Montesquieu, analisava a pluralidade de ordenamentos jurídicos estrangeiros para extrair lições aplicáveis à conjuntura de sua nação.

No *Método para uma compreensão da história* (de 1566), Bodin já esposava uma orientação historicista. A obra, que se propõe a elencar as técnicas mais relevantes para a escrita da história, oferece um novo paradigma historiográfico, uma nova maneira de conceber o devir. Atentando para a instabilidade e a relatividade das leis, dos costumes, das instituições e dos ritos, Bodin advoga que a historiografia se alicerce – para não incorrer em anacronismos – na "crítica das fontes". Pesquisa empírica, relação reflexiva com a documentação original, confronto judicioso dos testemunhos: esses os elementos que, no entender de Bodin, seriam imprescindíveis para que nos aproximássemos, com segurança, da cultura (e, por conseguinte, do Direito) de civilizações da Antiguidade. Contra o postulado, fundamental à escolástica e à Escola dos Comentadores, da identidade fixa dos tempos históricos, Bodin estimulará o senso do passado, acreditando que "a dinâmica da história depende da vontade pendular dos homens, vontade que se altera ao sabor de circunstâncias

imprevisíveis".[525] N'*Os seis livros sobre a república*, Bodin discorre, longamente, acerca da variedade dos costumes, de uma perspectiva histórica e geográfica. Diferenças climáticas, étnicas, linguísticas, religiosas, terão, na visão do filósofo, impacto sobre a organização político-jurídica de uma comunidade. Não é possível identificar um padrão único ("a melhor forma de governo" etc.), posto que, por suas especificidades culturais, alguns povos serão propensos à aristocracia, outros, ao estado popular etc. Dirá o autor: "Al igual que entre los animales observamos una gran variedad y, dentro de cada especie, diferencias notables a causa de la diversidad de las regiones, podemos, de modo semejante, afirmar que existe tanta variedad de hombres como de países".[526] É por essa razão que adaptar a arquitetura institucional à natureza do local e aos hábitos da população parece, aos olhos de Bodin, a principal tarefa do bom governante.

Bodin educou-se em Tolouse, onde lecionou Direito. Tinha, desde a juventude, familiaridade com o espírito renascentista. Na França, os humanistas emprestaram a autoridade do saber laico ao poder real, colaborando com o projeto de centralização encampado pelo monarca. Bodin exercerá papel ativo nesse processo. Como reiteradamente indicamos em tópicos anteriores, o fim da Cristandade medieval foi acompanhado pela afirmação de coletividades nacionais independentes. Se, no Medievo, a coexistência de diferentes atores políticos (a Igreja, o Império, as casas reais, as corporações de ofício etc.) implicava um sistema de justaposição de jurisdições e compartilhamento do poder, nos séculos XV e XVI começa a se desenhar uma paisagem de monismo jurídico – cada Estado procura assegurar, no interior de suas fronteiras, controle total sobre a resolução de conflitos.[527] Face à crise decorrente das guerras religiosas (que, iniciando-se na França em 1562, opunham católicos e huguenotes, ameaçando a unidade da região), Bodin depositará suas esperanças no fortalecimento do Estado e na purificação da filosofia política (que entende como "princesa de todas as ciências"). Como membro do Parlamento de Paris, o filósofo pertenceu ao grupo *Politique*, que pregava a tolerância e acreditava que o trono do príncipe deveria estar acima das facções religiosas, atuando como árbitro universal das contendas no seio da comunidade.

---

[525] LOPES, Marcos Antônio. Engenhos de um demonólogo renascentista: inovações do pensamento histórico de Jean Bodin. *Dimensões*, Vitória, v. 28, p. 173 a 204, 2012, p. 177. *V.*, ainda, BARROS, Alberto Ribeiro de. O conceito de soberania no Methodus de Jean Bodin. *Discurso*, São Paulo, v. 27, p. 139 a 155, 1996.

[526] BODIN. *Los seis libros de la república*..., *cit.*, p. 214.

[527] Sobre o tema, recomendamos a leitura de GROSSI, Paolo. Da sociedade de sociedades à insularidade do Estado – entre Medievo e Idade Moderna. Tradução de Arno Dal Ri Jr. *Revista Seqüência*. Florianópolis, nº 55, 2007.

Conforme Bodin, é o fato de sujeitar-se às mesmas normas que confere coesão a um povo. Ainda que difiram nas línguas, nos costumes, na religião e na raça, continuarão sendo uma mesma *civitas*, se permanecerem sob o jugo do mesmo ordenamento jurídico.[528] Ora, isso só pode dar-se à medida que o monarca se institua como legislador único.[529] É este o núcleo do conceito bodiniano de soberania. Com efeito, o maior atributo do príncipe soberano, no entender de Bodin, é o poder de dar leis a todos em geral e a cada um em particular. Os demais atributivos (como declarar guerra e negociar a paz) seriam decorrência da capacidade legiferante. Em um cenário de constante ameaça de dissolução da França (em virtude dos conflitos civis permanentes), Bodin defende que é a sujeição comum a um único poder soberano (principesco ou republicano) que caracteriza a *cidadania*.[530] Nas palavras do autor: "[...] cargos comunes, patrimonio común, dietas comunes, amigos y enemigos comunes, no determinan la existencia de un estado común..., sino el poder soberano de dar la ley a cada uno de sus súbditos".[531]

Para os escolásticos, não é a *voluntas* (que o promulga), mas a *ratio* (que o fundamenta) que constitui o cerne do Direito. No frigir dos ovos, as normas brotam da própria lógica dos fatos, da *justeza* necessária às relações interpessoais: a autoridade política apenas confere, ao Direito que *espontaneamente* surge do magma da vida social, a garantia da sanção (a possibilidade de coerção em caso de descumprimento). Assim, importa pouco qual a figura responsável por legislar ou julgar; é possível pensar em uma estrutura compósita de exercício do poder, desde que todos estejam comprometidos com a ideia, universal, de justiça. Rejeitar o mito da "racionalidade jurídica" (isto é, pensar a norma como fenômeno histórico-cultural, derivado de conflitos e ajustamentos, e não de noções trans-sociais) leva Bodin a enfrentar o problema: a quem compete dizer o Direito?. Bodin não *nega* a existência do Direito Natural; porém, entende que a insanável ambiguidade nas interpretações do verdadeiro significado do Direito Natural torna necessária a existência de uma figura que atue, em última instância,

[528] *V.* BODIN. *Los seis libros de la república..., cit.*, p. 37.
[529] "Segundo Bodin, quando todos os cidadãos são regidos pelas mesmas leis e costumes, trata-se de uma comunidade cívica, a civitas, mesmo se a população estiver espalhada em cidades, aldeias ou províncias. Um Estado não se constituirá numa comunidade civil caso não esteja sob o domínio de um soberano, da mesma forma como uma unidade doméstica não comporá uma família caso seus membros não estejam sujeitos a um chefe de família. Assim, ele pode abarcar várias comunidades civis e províncias cujos costumes se diferenciem, mas que se sujeitem à ordem de um único soberano e de suas leis". LENZ, Sylvia Ewel. *Jean Bodin*: as premissas de um Estado Soberano. Meditações – Revista de Ciências Sociais. Londrina, v. 9, nº. 1, p. 119 a 134, 2004, p. 126.
[530] *V.* BODIN. *Los seis libros de la república..., cit.*, p. 41.
[531] BODIN. *Los seis libros de la república..., cit.*, p. 47.

como responsável por fixar o sentido correto da norma.[532] Bodin insurge-se contra a noção, escolástica, de "resistência civil": não é admissível que o súdito deixe de observar os comandos de seu príncipe sob o pretexto de honestidade ou justiça, haja vista que a "equidade aparente" (ou seja, a "razão prática", a "prudência") não pode sobrepor-se à "lei proibitiva".[533]

Embora reconheça que, na prática, as leis e os decretos do soberano jamais serão fonte *exclusiva* do ordenamento jurídico, Bodin defende que o "direito dos privados" (quer dizer, a normatividade inerente a instituições paraestatais como a família e as guildas) se sujeite (concepção estranha à filosofia medieval) às normas da coroa. Noutras palavras: costumes, contratos, testamentos, estatutos, doutrina (fontes do Direito reconhecidas pelos medievais, capazes de criar faculdades e obrigações) não são mais vistas como independentes do poder real; é dele, doravante, que precisam extrair sua legitimidade. No *Contrato social*, Rousseau defende a extinção de todos os agrupamentos inferiores ao Estado: em seu entender, a sociedade perfeita deve ser constituída por dois únicos atores, o indivíduo e o poder público, sem níveis intermediários.[534] Bodin, por outro lado, entende que, além da república, existem outras comunidades, como as famílias, as corporações e os colégios. Ora, essas instituições, com fins religiosos ou políticos (como as guildas), apresentam, desde priscas eras, certo grau de coerção: determinam ordenações aos seus membros, e, com frequência, detém sobre eles poder jurisdicional e coercitivo. Bodin não nega – só a contemporaneidade o fará! – a faculdade dessas comunidades de instituir estatutos, prescrever penas etc. Entretanto (e, aqui, inova radicalmente, em relação às doutrinas jusfilosóficas medievais), argumenta que, para serem legítimas, tais instituições precisam do consentimento do príncipe: sua regulamentação interna deve ser homologada pela coroa, e não pode contraditar as leis da república. Bodin elabora a "ficção jurídica" segundo a qual é o soberano que autoriza e ratifica os ordenamentos jurídicos instituídos pela sociedade. Para tomarmos um exemplo, observe-se o comentário do filósofo acerca do Direito de Família:

---

[532] "La justicia y la razón natural no son siempre tan claras que no sean susceptibles de discusión. Muchas veces, los más sabios jurisconsultos chocan con este obstáculo y sustentan opiniones opuestas sobre ello, siendo las leyes de los pueblos a veces tan contradictorias que unas recompensan lo mismo hecho que otras castigan". BODIN. *Los seis libros de la república*..., *cit.*, p. 137.

[533] *Cf.* BODIN. *Los seis libros de la república*..., *cit.*, p. 61.

[534] *V.* ROUSSEAU, Jean Jacques. *O contrato social*, ou, Princípios do direito político. Tradução de Ciro Mioranza. São Paulo: Escala, 2005.

> Aunque las leyes son comunes y públicas y dependen solamente del soberano, sin embargo, no hay inconveniente en que las familias posean ciertos estatutos particulares, para ellos y sus sucesores, hechos por los antiguos jefes de familia y ratificados por los príncipes soberanos... Tales leyes de familia, conocidas también por los latinos, quienen las denominaban *ius familiare*, están hechas por los jefes de familia para conservación mutua de sus bienes, nombres y títulos antiguos. Tal estado de cosas puede tolerarse en las casas grandes e ilustres, ya que, en realidad, dichos tratados y estatutos domésticos han conservado, en ocasiones, no sólo las familias, sino también el estado de la república... Pero sería inaceptable en las demás casas particulares, ya que las leyes públicas deben ser tan comunes como sea posible... Es preciso que los tratados de familia estén sujetos a las leyes, del mismo modo que los cabezas de familia están sujetos a los príncipes soberanos...[535]

A soberania, para Bodin, é absoluta, perpétua,[536] indivisível e inalienável. Bodin exorta o monarca, moralmente, a respeitar a lei natural (o que, para o filósofo, significa garantir ao súdito a liberdade e o domínio de seus bens, não violando os contratos e a propriedade privada); sabe, no entanto, que, juridicamente, o rei não se encontra subordinado a nada: "Es necesario que quienes son soberanos no estén de ningún modo sometidos al imperio de outro y puedan dar ley a los súbditos y anular o enmendar las leyes inútiles; esto no puede ser hecho por quien está sujeto a las leyes o a otra persona".[537] A pessoa do soberano está sempre isenta em termos de Direito, não sendo obrigada a reportar-se ao Império, à Igreja ou aos estamentos (aristocracia, clero, terceiro estado). O príncipe presta contas apenas a Deus, de sorte que não precisa observar leis, contratos, costumes etc.[538] Tampouco o Direito das Gentes (quer dizer, as regras que regulamentam o intercâmbio entre povos) vincula o monarca.[539] Mesmo o Código Justinianeu, apogeu das pretensões centralistas do período do Dominato (na Antiguidade tardia), reconhece que, para além da legislação estatal, existe o Direito Consuetudinário, a regulamentar a maior parte da vida social. Bodin, por sua feita, verá os costumes como mera concessão do poder público, sujeitos, também eles, ao trono do príncipe.[540] Com efeito, no tempo de Bodin, estava em marcha, na França, um

[535] BODIN. *Los seis libros de la república*..., *cit.*, p. 19.
[536] "[...] la soberania no es limitada, ni en poder, ni en responsabilidad, ni en tiempo". BODIN. *Los seis libros de la república*..., *cit.*, p. 49.
[537] BODIN. *Los seis libros de la república*..., *cit.*, p. 52 e 53.
[538] "Si el príncipe soberano estuviese sometido a los estados, no sería ni príncipe ni soberano, y la república no sería ni reino ni monarquia, sino pura aristocracia de vários señores con poder igual, en la que la mayor parte mandaria a la menor, en general, y a cada uno en particular". BODIN. *Los seis libros de la república*..., *cit.*, p. 57.
[539] "[...] el príncipe no está más obligado al derecho de gentes que a sus proprios edictos, y si el derecho de gentes es injusto, el príncipe puede, mediante sus edictos, derrogarlo en su reino y prohibir a los súbditos su uso". BODIN. *Los seis libros de la república*..., *cit.*, p. 66.
[540] "Cierto es que la costumbre no tiene menos poder que la ley y, si el príncipe soberano es señor de la ley, los particulares son señores de las costumbres. A esto respondo que la costumbre adquiere su fuerza poco a poco y por el consentimiento común, durante largos años, de todos o de la mayor parte. Por el contrario, la ley se hace

processo meticuloso de positivação do Direito Consuetudinário, que procurava homogeneizá-lo e trazê-lo para a órbita da atividade monárquica.[541]

O rei cristão, na Idade Média, tinha sua esfera de competência severamente limitada pelo Direito Natural, que o obrigava a preservar as "liberdades" dos estamentos, atentar para as diretivas do papado e do imperador, zelar pela manutenção dos costumes e dos laços feudo-vassálicos etc. Era a deferência a essas esferas que conferia legitimidade a sua atuação – razão pela qual o direito de resistência se mostrava assegurado àqueles que se encontravam diante de um suserano herético, e o tiranicídio era alternativa sempre cogitada, nos textos de incontáveis pensadores cristãos. Para Bodin, o poder soberano é *autolegitimador*, válido em si e por si: justo ou injusto, o príncipe deve ser obedecido, não sendo lícito ao súdito eximir-se. A nenhum magistrado compete julgar a coroa, pois é dela – e, não, da "razão prática" – que extrai suas competências. Antecipando o positivismo jurídico, Bodin proporá que o juiz seja visto como "lei viva", comprometido com a norma estatal (e, não, com a equidade).[542]

O Estado soberano, assim, surge em Bodin como instituição imaginária, autogerada, resultado de opções humanas: obra de arte. Não é a "lógica dos fatos", mas o potencial criativo dos homens, que formula as leis. O poder soberano é a expressão acabada da capacidade, que todo povo possui, de auto-instituir-se, dar-se (sem se submeter a forças exógenas, à moralidade abstrata ou à teologia) um conjunto de regras com as quais se identifique, nas quais se veja refletido. Nem mesmo a tradição (os costumes) vincula a comunidade, cuja plasticidade ilimitada, a radical historicidade, se revela na figura do príncipe. A política precede o Direito: não há critérios atemporais que condicionem a *decisão*, sempre singular e aleatória, na esfera pública.

---

en un instante y toma su fuerza de aquel que tiene el poder de mandar a todos. [...] Además, la ley puede anular las costumbres, pero la costumbre no puede derogar la ley. [...] Para terminar, la costumbre sólo tiene fuerza por tolerancia y en tanto que place al príncipe soberano, quien puede convertirla en ley mediante su homologación. En consecuencia, toda la fuerza de las leyes civiles y costumbres reside en el poder del príncipe soberano". BODIN. *Los seis libros de la república*..., *cit.*, p. 74 e 75.

[541] *V.* MORTARI, Vicenzo Piano. Potere regio e consuetudine redatta nella Francia del Cinquecento. *Quaderni Fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, Firenze, v. 1, n. 1, p. 131 a 175, 1972.

[542] "Si el príncipe es absolutamente soberano, [...] ni los súbditos en particular, ni todos, en general, pueden atentar contra el honor o la vida del monarca, sea por vias de hecho o de justicia, aunque haya cometido todas las maldades, impiedades y crueldades imaginables. En cuanto a la via de la justicia, el súbdito no tiene jurisdicción sobre su príncipe, del cual depende todo poder y autoridad; puede revocar en cualquier instante el poder de sus magistrados". BODIN. *Los seis libros de la república*..., *cit.*, p. 105.

III.5. "O Estado tem razões que a própria razão desconhece": o "maquiavelismo católico" de Botero

À semelhança de Bodin, Giovanni Botero (1540 – 1617) escreve tendo por pano de fundo as guerras religiosas. Todavia, diferentemente do pensador francês, prega, não a tolerância, mas o engajamento do Estado na neutralização dos "hereges" (protestantes) e no extermínio dos "infiéis" (muçulmanos). Por muitos considerado o maior pensador político da Itália da Contrarreforma, Botero acredita que a reaproximação entre a arte do governo e a teologia moral é o único modo de propiciar a coesão da comunidade. Jesuíta, Botero vive entre o fim do Renascimento e o início do Barroco, e assiste à decadência política, moral e social das cidades italianas. A aliança entre o Estado e a Igreja, a seu juízo, é a única maneira de reverter aquilo que entende como sendo uma crise da Cristandade.[543]

Na juventude foi, em virtude de seu comportamento insubmisso, enviado pela Ordem Jesuíta às mais diversas regiões da Itália e da Europa, como forma de punição – estudou em Palermo, Paris, Milão, Pádua etc. Esses deslocamentos podem ter contribuído para a sensibilidade que o filósofo irá mostrar em questões atinentes à "geopolítica" – a relação entre poder e território ocupa parcela substancial das reflexões do autor. Botero é, como já disse Skinner, "habitante do universo moral de Maquiavel" – ainda que, já em suas primeiras obras (como *De regia sapientia*, de 1582), aponte o filósofo florentino como a antítese da ética cristã reabilitada pelo Concílio de Trento. Embora lamente a cisão renascentista entre política e moral, prestando louvor à tradição aristotélico-tomista, Botero sabe que o processo de autonomização do político e de formação dos Estados soberanos é irreversível. Em consonância com a Reforma Católica, procura, assim, uma filosofia política que concilie a concepção medieval de "bem comum" e a noção moderna de "centralização do poder" – ou, noutros termos, que arme a Igreja para a luta em um cenário marcado pela fragmentação (o fim da crença em um Ocidente unificado pelo poder temporal do Bispo de Roma) e pela racionalidade estratégica.

É por isso que não raros estudiosos definirão o pensamento de Botero como "maquiavelismo católico". Ao tornar-se, em 1587, consultor da Cúria Romana, Botero se esforçará para reformular o universalismo católico no quadro do sistema de Estados

[543] Uma introdução à vida e à obra do autor pode ser encontrada em MICELI, Mario. Una aproximación al concepto de "Razón de Estado" en Giovanni Botero desde la teoria política de Carl Schmitt. *Coleccíon*, Buenos Aires, nº. 21, p. 15 a 38, 2011.

modernos.[544] Reconhecendo a soberania dos príncipes (quer dizer, a exclusividade do poder legiferante e judicante que exercem em seus respectivos territórios), o autor tentará salvaguardar, para o papado, a missão de árbitro político universal, regulador legítimo das relações entre os Estados, garante do equilíbrio internacional. Aproxima-se, dessa maneira, da tese de *Potestas indirecta* elaborada pelo também jesuíta Roberto Bellarmino. No livro *Relazioni universali* (publicado, por partes, entre 1591 e 1596), fará, a pedido do papado, uma descrição de todo o mundo conhecido à época. Seu intuito é mensurar o poder real dos Estados sobre o globo, e, subsidiariamente, avaliar a situação da religião católica no planeta. Opondo-se aos arautos da Reforma Protestante, Botero salienta as conquistas recentes da Igreja (catequização dos índios no Novo Continente etc.), indicando que, malgrado os reveses no cenário europeu, Roma preserva sua verdade e sua universalidade. Alguns veem, em *Relazioni universali*, a carta de fundação dos modernos métodos de geografia e estatística. Mas o fato é que a obra apenas desenvolve intuições que, em escritos anteriores – como *Della Ragion di Stato*, de 1589, do qual nos ocuparemos de forma mais detida nos próximos parágrafos – Botero vinha cultivando. Sua filosofia é atravessada pelo problema da articulação de uma "tecnologia política do território", com função militar-defensiva, econômica e político-disciplinar.[545] Trata-se, em seu entender, de colocar a serviço da Igreja as inovações, no pensamento jurídico-político, trazidas pelo humanismo. O autor sequer aventa a possibilidade de retornar ao *status quo ante bellum*, quer dizer, reabilitar a cosmovisão da filosofia escolástica. Seu intuito é reivindicar, para o catolicismo, o experimentalismo institucional desenvolvido a partir da Renascença.

Como os demais autores trabalhados neste capítulo, Botero volta-se para a *história* com o fito de compreender o ser humano. Nós só aprendemos, segundo o autor, através das experiências, próprias ou alheias: "[...] não se deve facilmente prestar fé a novas invenções, se a experiência não as autorizou primeiro".[546] No tocante à filosofia política, podemos absorver tanto as vivências dos vivos quanto dos mortos. Dos vivos, informando-nos sobre a trajetória de diversos locais do globo, por meio de embaixadores, espiões, mercadores e soldados

[544] *V.* DESCENDRE, Romain. Une géopolitique pour la Contre-Reforme: les Relazioni universali de Giovanni Botero (1544 – 1617). *Esprit, lettre(s) et expression de la Contre-Réforme en Italie à l'aube d'un monde nouveau*, Actes du Colloque internacional (27-28 de novembro de 2003), Université Nancy 2, 2005. Disponível em <https://www.researchgate.net/publication/43979491_Une_geopolitique_pour_la_Contre-Reforme_les_Relazioni_universali_de_Giovanni_Botero_1544-1617>, acessado em 2 de setembro de 2016.

[545] DESCENDRE. Une géopolitique pour la Contre-Reforme..., *cit.*, p. 7.

[546] Tradução nossa para: "[...] non si deve facilmente prestar fede a nueve inventioni, se l'esperienza non le ha prima autorizate". BOTERO, Giovanni. *Della ragion di stato. Venezia*: Gioliti, 1589, p. 37. Transcrição disponível em <http://sciencepoparis8.hautetfort.com/media/02/01/1597175066.pdf>, acessado em 2 de setembro de 2016.

(Botero cita com frequência Portugal e Espanha, que tinham se tornado grandes potências coloniais). Dos mortos, através história escrita, "viagem na lição das coisas passadas".[547] Nessa "viagem", o autor visita, sistematicamente, a Antiguidade, buscando, no destino dos grandes impérios, exemplos para entender os fatores de corrupção interna e vulnerabilidade dos Estados.

Botero é conhecido por popularizar o conceito de 'Razão de Estado' – que já era, no entanto, utilizado nas cortes do século XVI. Frequentemente associado a uma atuação livre de imperativos éticos e juízos de consciência (poder pelo poder), a Razão de Estado parece, aos olhos do ultramontano Botero, um instrumento a ser *domesticado*. Como leciona Mario Leonardo Miceli: "Botero busca sistematizar la razón de Estado bajo un arte de gobierno que se fundamente en principios claros y que ese mismo arte se convierta en una estructuración consistente de los medios legítimos a utilizar de manera normal en política."[548] O pensador católico pugna por uma "boa Razão de Estado", uma Razão de Estado antimaquiavélica, que, embora admita (como a filosofia do florentino) o crime, a simulação e a dissimulação em "caso de necessidade", seja regida por preceitos teológicos e morais.[549] Poderíamos dizer que não é intenção de Botero suplantar os Conselhos de Estado, mas subordiná-los ao conselho da consciência – motivo pelo qual os volumes dos doutores em teologia e Direito Canônico devem, sempre, preceder os manuais de estratégia. Para o autor, as técnicas de dominação apresentadas por Maquiavel são admissíveis, desde que voltadas ao interesse, não do príncipe, mas da nação: o Estado, como entidade abstrata, não pode ser confundido com o governante, portador da autoridade, que o representa. Como Deus mortal, criador da ordem e da paz terrena, o Estado encontra-se, efetivamente, acima das leis e dos costumes, podendo, em vista de sua conservação, agir com crueldade – porém, é a instituição, e não as *pessoas* que a operacionalizam, que possui tais prerrogativas.

Em uma chave foucaultiana, poderíamos dizer que Botero passa do poder disciplinar ao biopoder, quer dizer, do controle do indivíduo à condução das massas. A despeito de pretender *moralizar* a Filosofia Política, o filósofo crê que a tarefa do príncipe é, não a formação espiritual do *súdito*, mas o gerenciamento da população. É o rebanho como um todo

[547] BOTERO. *Della ragion di stato. Venezia..., cit.*, p. 31.
[548] MICELI, Mario. Giovanni Botero y la razón de Estado: una postura divergente sobre la conformación histórica del Estado Moderno. *Estúdios de Filosofia Práctica e Historia de las Ideas*, Buenos Aires, v. 17, nº. 1, p. 69 a 81, junho de 2015, p. 74.
[549] A mentira e o segredo, por exemplo, embora condenáveis, na cotidianidade, são, para Botero, essenciais ao regimento do Estado, tornando-se, pois, legítimos. *Cf.* BOTERO. *Della ragion di stato. Venezia..., cit.*, p. 36.

(unidade indivisa), e não as ovelhas desgarradas, que interessa ao pensador. É por isso que se dedica a ensinar o príncipe a lidar com as finanças, aumentar a natalidade, reduzir a mortalidade, fortalecer os exércitos, estimular a agricultura, a indústria e o comércio, educar a prole, criar colônias, agregar povos inimigos, conceder cidadania etc. A relação do soberano com seu povo, em Botero, equivale, não a de um pai com seus filhos, mas a de um lavrador com sua horta.

Botero define a Razão de Estado como "conhecimento para fundar, ampliar e, sobretudo, *conservar* um domínio". Conforme o filósofo, manter o Estado adquirido é mais difícil que conservá-lo, "empresa de um valor singular e quase sobre-humano", que exige saberes específicos: "se adquire [um Estado] com força, se conserva com a sapiência, e a força é comum a muitos, a sapiência é de poucos".[550] São esses saberes específicos que a Razão de Estado ministra, miscelânea de Filosofia Moral, Filosofia Política e arte militar.[551] Com a Razão de Estado, o príncipe aprende, antes de mais nada, a atentar para a natureza, as inclinações e os humores dos súditos, observando a idade, a fortuna, a educação e a região onde vivem (é setentrional ou meridional, quente ou fria, plana ou montanhosa...?). Estudar esses dados, crê Botero, é fundamental para que o governante adapte as leis e as instituições ao perfil da população e, desse modo, impeça a ruína do Estado, antecipando-se a fatores internos e externos (vale ressaltar que, para o autor, a corrupção interna no maioria das vezes precede o avanço das forças externas). A Razão de Estado deve ajudar o soberano a *evitar* a guerra civil e *estimular* a guerra tradicional, dois elementos que, para Botero, seriam interdependentes, e imprescindíveis à sobrevivência da comunidade. Trata-se, novamente, de uma "economia da violência", engenharia social para prevenir sublevações e rebeliões.

Tal qual Maquiavel, Botero entende que a *independência* de seus domínios é o principal objetivo a ser buscado pelo príncipe.[552] Espelhando o tempo em que vive, o filósofo católico rejeita a teia de elos feudo-vassálicos que, no Medievo, permitia a subsistência, em um mesmo território, de autoridades políticas concorrentes e ordenamentos jurídicos

[550] Tradução nossa para: "S'aquista con forza, si conserva con sapienza, e la forza è commune a molti, la sapienza è di pochi". BOTERO. *Della ragion di stato. Venezia..., cit.*, p. 12.

[551] "A moral dá a cognição das paixões comuns a todos, a política ensina a temperar ou secundar estas paixões e os efeitos que as seguem nos súditos, com a regra do bem governar". Tradução nossa para: "la morale dà la cognitione delle passioni communi a tutti, la política insegna a temperare o secondare queste passioni e gli effetti che ne seguitano ne'sudditi, con le regole del ben governare". BOTERO. *Della ragion di stato. Venezia..., cit.*, p. 29.

[552] Similarmente ao florentino, aconselha o soberano a evitar milícias estrangeiras, para garantir a autonomia da coroa: "[...] entre todos os males, aos quais um Estado pode estar sujeito, o maior é depender das forças de outros". Tradução nossa para: "[...] tra tutti i mali, a' quali uno Stato può esser suggetto, il più grande si è il dipendere dalle forze altrui". BOTERO. *Della ragion di stato. Venezia..., cit.*, p. 100.

justapostos. O rei não reconhece superior, e não necessita de ajuda ou apoio de outrem; é senhor absoluto. Acompanhando o filósofo florentino, Botero reconhece a existência de dois tipos de domínios: o natural, que se dá pela vontade dos súditos, expressa ou tácita; e o adquirido, conquistado com o intermédio do dinheiro ou das armas. Os primeiros, evidentemente, são muito mais estáveis que os segundos. A meta de Botero – como a de Maquiavel – é erigir uma arte de governar tão eficaz que mesmo os domínios adquiridos pareçam naturais.

Alguns acadêmicos - no encalço de Berlin – sugerem ter sido Maquiavel o primeiro a distinguir ética da convicção e ética da responsabilidade: de um lado, valores religiosos e morais, de caridade e justiça, fundamentais na vida privada; de outro, valores marciais, espartanos, imprescindíveis à atividade pública.[553] Maquiavel, nessa leitura, não abandonaria a moralidade cristã, mas a circunscreveria ao exterior do âmbito político. Para Botero, as duas éticas devem subsistir, ainda que separadas, no agir do monarca. O autor fala em dois tipos de virtudes necessárias ao soberano: um conjunto composto por humildade, cortesia, clemência, justiça e liberalidade (em auxiliar os miseráveis e promover a virtude); e um conjunto constituído por fortaleza, arte militar e política, constância, vigor de ânimo, prontidão e engenho. O primeiro bloco de virtudes gera amor ao príncipe; o segundo assegura-lhe a reputação. Nas seções anteriores, tratamos, com alguma insistência, da forma como o historicismo e o relativismo cultural dos humanistas ameaçam o conceito escolástico de "prudência"/"razão prática" (e a crença em princípios absolutos que regeriam a *práxis*). Botero acredita que tanto a prudência quanto a astúcia tem papel nas escolhas do governante: ambas direcionam-se a encontrar o meio conveniente para alcançar o fim almejado; porém, na eleição dos meios, a prudência coloca o honesto à frente do útil, ocorrendo o oposto com a astúcia.[554] Virtudes como a humildade e a cortesia vinculam-se à prudência; fortaleza, engenho etc. estão associadas à astúcia. Na Razão de Estado, uma e outra se articulam, como o olho e a mão, o propósito e o instrumento para concretizá-lo.

[553] A ética da convicção (necessariamente avessa à atividade política) ignora a real aplicabilidade de seus princípios, enquanto a ética da responsabilidade aceita a contingência como um dado que deve ser trabalhado. Um exemplo: a ética da convicção, kantianamente, aconselha-nos a não matar, sob nenhuma circunstância – opera, aqui, no plano do *dever ser*, do incondicionado. Mas e se nos encontramos diante de um assassino em massa, que põe em risco milhares de vidas? A ética da responsabilidade nos permite matar caso, pela ação, um número maior de vidas seja poupado. Max Weber, ao elaborar os dois conceitos, insinua que seria difícil (e mesmo danoso) trabalhar, na vida pública, a luz da ética da convicção – políticos profissionais, a seu juízo, devem necessariamente abraçar a ética da responsabilidade.

[554] BOTERO. *Della ragion di stato. Venezia..., cit.*, p. 36.

O soberano deve tornar-se, dentro de seus domínios, o ministrador das razões e o guardião da justiça. Botero, como Maquiavel, Bodin e, posteriormente, Hobbes, acredita que centralizar a função de solucionar lides é capital para confirmar a solidez do trono. Por volta de 1666, Hobbes, em opúsculo contra Edward Coke (o maior jurista do período elisabetano e um dos grandes sustentáculos do moderno sistema de *common law*), aconselhará que o príncipe proíba todos as cortes não-sujeitas ao poder real (tribunais eclesiásticos, árbitros associados a corporações de ofício etc.).[555] O rei precisa ser o juiz supremo, e os demais magistrados devem julgar *em seu nome*, e não de acordo com sua própria consciência. Uma pirâmide hierárquica deve levar dos juízos monocráticos ordinários à coroa. Apesar de admirar regimes nos quais a equidade prevalece sobre a lei,[556] Botero (antecipando Hobbes) argumenta que o magistrado não pode deixar de aplicar os decretos do rei caso os entenda injustos. A justiça deve ser ministrada de maneira rápida e *uniforme*. Para tanto, é mister que o príncipe saiba escolher seus juízes,[557] conservá-los livres da corrupção, e sobre eles manter permanente vigilância, para impedir o arbítrio:

> Importa muito, igualmente, para assegurar-se do bom governo da justiça, que o príncipe não permita aos seus ministros, por maiores que sejam, o arbítrio e a faculdade absoluta de dar razões, mas os submetam o mais que possa à prescrição das leis, reservando o arbítrio para si, porque das leis ele está seguro, mas não do arbítrio de outros, sujeito a várias paixões; e quem tem autoridade livre no julgar frequentemente não usa a diligência que se convém na cognição da causa e na inteligência das leis.[558]

Ao lado da justiça, a educação ocupa, segundo Botero, função imprescindível na sustentação da autoridade monárquica. Para o autor, o melhor modo de fazer com que súditos

---

[555] *V.* HOBBES, Thomas. *Diálogo entre um filósofo e um jurista*. Tradução de Maria Cristina Guimarães Cupertino. São Paulo: Martin Claret, 2011.

[556] "Os reis do Egito eram tão zelosos da justiça, que faziam os magistrados jurarem que não obedeceriam mais aos seus comandos se os percebessem injustos, e Filipe o Belo, rei da França, proibiu os juízes de considerar ou respeitar às cartas régias [...] se não lhes parecessem razoáveis". Tradução nossa para: "I re d'Egitto erano tanto gelosi della giustitia, che facevano giurare a' magistrati, che non obedirebbono mai a' loro comandamenti se li conoscessero ingiusti, e Filippo il Bello re di Francia proibì a' giudici il far conto o il portar rispetto alle lettere regie [...] se non le vedevano ragionevoli". BOTERO. *Della ragion di stato. Venezia..., cit.*, p. 19.

[557] Para esquivar-se de eventuais usurpadores, o príncipe deve, segundo Botero, cuidar para que nenhum particular se destaque em funções públicas (na administração da justiça ou nas forças armadas).

[558] Tradução (com adaptações) de: "Importa anco assai per assicurarsi del buon governo della giustitia che'l prencipe non permetta a' ministri suoi, per grandi che siano, l'arbitrio e la facoltà assoluta di far ragione, ma li sottometta il più che può alla prescrittione delle leggi, reservando l'arbitrio per sé, perché delle leggi egli è sicuro, ma non dell'arbitrio altrui, soggetto a varie passioni e chi ha autorità libera nel giudicare spesso non usa quella diligenza che si conviene nella cognitione della causa e nell'intelligenza delle leggi". BOTERO. *Della ragion di stato. Venezia..., cit.*, p. 24.

de aquisição (isto é, de domínios comprados ou conquistados, Estados recentes) aceitem o poder real é construindo escolas. Por via delas, pode o príncipe introduzir seu idioma, seus costumes e, entre heréticos e infiéis, sua religião. A catequese – recordemo-nos: trata-se de um jesuíta! – é útil para que se tornem homogêneos, nas fronteiras do reino, os hábitos, as armas e as letras. Valendo-se dela, o príncipe pode estimular a temperança entre os súditos (proibindo o luxo). Os exemplos de Alexandre Magno, na Pérsia, e da Companhia de Jesus, no Novo Mundo, são repetidamente empregados por Botero. Mais que a edificação de fortalezas, é o ensino religioso que, a longo prazo, garantirá o paz no território. A justificativa que Botero dá às missões jesuíticas é sinistramente laica: para o autor, o cristianismo é a religião mais favorável aos príncipes, permitindo (são os termos que usa) o controle, não somente sobre os corpos e as faculdades dos súditos, mas também sobre as almas, as consciências, os afetos, os pensamentos e as vontades.[559] Malgrado seus esforços, o que o autor faz aqui é dar, não uma versão cristianizada de Maquiavel, mas uma versão maquiavelizada do cristianismo.

"O Estado tem razões que a própria razão desconhece": poderíamos traduzir, nestes termos, o conceito de Razão de Estado. Nem mesmo o verniz de catolicidade que Botero pretende impingir à noção é capaz de afastá-la de sua raiz antropocêntrica. Se o Estado é autofundante e automotriz, deve ser avaliado por seus próprios critérios, e, não, com base em preceitos extrínsecos. A política é fim em si mesmo, e, não, *meio* para objetivos morais ou religiosos. Qualquer príncipe – mesmo o católico – deve ter consciência de que a preservação de sua soberania (e da independência de seus domínios) representa o ponto nevrálgico de suas decisões. A maleabilidade das instituições – que, por um lado, são transformadas pelas condições naturais e humanas do território, e, por outro, as transformam – mostra como, também para Botero, a sociedade é artefato, constructo histórico-cultural, cuja morfologia não emula a Cidade de Deus, mas é urdida nas trilhas errantes do tempo. A população, com seus medos e suas esperanças, aptidões e dificuldades, é a matéria que o príncipe esculpe para forjar um Estado.

[559] *V.* BOTERO. *Della ragion di stato. Venezia*..., *cit.*, p. 46.

III.6. O lugar da utopia no humanismo quinhentista: Grandes Navegações, descoberta da alteridade e olhar de estranheza

Procuramos, nos tópicos anteriores, apontar o quão disseminado é o experimentalismo institucional no pensamento jurídico-político do século XVI – negligenciado, contudo, nos estudos dedicados à filosofia do período. Aos autores que escolhemos, poderíamos acrescentar diversos outros, que, igualmente, exemplificariam o combate ao fetichismo institucional empreendido pelo humanismo. Mesmo a Segunda Escolástica (movimento de regeneração da doutrina tomista, capitaneada por intelectuais como Francisco de Vitória e Francisco Suárez) se verá afetada pela percepção de que o Estado é obra de arte, produto da fantasia e não da natureza.[560] A afirmação da historicidade das normas – que se condensa no *mos gallicus* – afetará até mesmo aquelas correntes que, de modo mais ferrenho, se apegam ao jusnaturalismo de cariz bartolista, deslocando a posição até então ocupada pelo Direito Natural e o Direito das Gentes. As leis eternas, que a sapiência do *ius commune* teria *descoberto*, dividem espaço (inclusive entre autores comprometidos com a preservação da filosofia escolástica) com as leis positivas, *inventadas* pelo poder público. Se nos decidimos por analisar Maquiavel, Castiglione, Bodin e Botero, foi no esforço de indicar como, nas mais diferentes regiões e ao longo de todo o Cinquetento, o tema do caráter imaginário do político mantém-se candente. Maquiavel escreve no crepúsculo das repúblicas e na alvorada dos principados (legatário da tradição republicana na Itália, mas atento ao novo contexto, da necessidade de responder às ameaças de invasão da península); Castiglione desenvolve seu trabalho no declínio das cortes principescas italianas, fagocitadas pelas grandes casas reais que se erguiam ao norte; a atuação de Bodin está estreitamente relacionada ao processo de centralização do poder político promovido pelas monarquias europeias; e Botero, por fim, reflete sobre um mundo no qual as bases do mercantilismo já se veem assentadas, e os Estados se lançam a arrojados empreendimentos coloniais.

Os 76 anos compreendidos entre a conclusão d'*O príncipe* (1513) e a publicação de *Della Ragion di Stato* (1589) foram atravessados por ebulições políticas sucessivas; no entanto, e não obstante a diversidade de métodos, temas, problemas e orientações ideológicas, é possível identificar, na Filosofia do Direito e na Filosofia Política produzida nesse

[560] *V.* ROMMEN, Heinrich A. The natural law in the Renaissance period. *Notre Dame Lawyer*, Notre Dame, v. 24, nº. 4, p. 460 a 489, verão de 1949.

intermezzo, uma linha de continuidade. O fio de Ariadne que, a nosso juízo, entrelaça os pensadores do período é, precisamente, o destaque dado à inovação institucional, à potencialidade criativa do homem na constituição de organizações político-sociais – ênfase que os torna, todos, herdeiros, conscientes ou não, dos primeiros ímpetos do humanismo renascentista. Apesar das divergências na abordagem, o "mel do melhor" (para falar como Wally Salomão) da filosofia produzida no século XVI se irmana nas diligências para problematizar a fé na "homologia antropocósmica", isto é, em uma suposta relação de *espelhamento* que atrelaria a ordem do cosmos e a ordem da cidade.

Não são valores eternos, mas experiências históricas, que devem servir de baliza para a ação do governante, sempre marcada pela contingência, pelos revezes da fortuna (*O príncipe*); as identidades individuais, os lugares ocupados pelo príncipe e pelos súditos, os papéis desempenhados na comunidade, não são inatos, mas socialmente construídos, *máscaras* no teatro do poder, sempre aberto à improvisação (*O cortesão*); as leis e os costumes variam, de região a região e de cultura a cultura, não sendo viável recorrer a verdades universais e necessárias para medir a *justeza* das opções políticas do soberano (*Os seis livros da república*); o Estado cria-se a si mesmo, e, para proteger sua independência – sua autonomia, seu potencial autopoiético – toda medida é lícita (*Della Ragion di Stato*). A multiplicidade dos pontos de partida, por vezes, ofusca a convergência no que tange ao ponto de chegada, qual seja, a afirmação da índole eminentemente *política* das normas, postas por homens e, não, dadas por Deus (ou pelos deuses, ou pela *physis*, ou pela Razão, ou pelas leis inexoráveis do progresso). Se grande parte do humanismo do século XVI, a despeito dos incontáveis dissentimentos, condena o pluralismo jurídico medieval e apoia a centralização do poder – todos os quatro autores que analisamos admiram e/ou trabalham para casas monárquicas em expansão –, é porque veem, no Estado soberano que se ergue, a mais acabada expressão do gênio humano, da força de nossa imaginação.

Mas como a literatura utópica se enquadra no horizonte político do humanismo quinhentista? Como Morus poderia dialogar com Maquiavel, Castiglione, Bodin ou Botero? É difusa a ideia de que utopismo e realismo político seriam conceitos antagônicos. Em um cenário de desencantamento (e, mesmo, de cinismo), no qual atos imorais seriam vistos como justificáveis em nome da manutenção e da expansão do poder, a discussão acerca da sociedade perfeita pareceria deslocada. Morus estaria mais acomodado ao lado de Aristóteles e Tomás de Aquino, voltados a reflexões acerca do "bem comum" e da "melhor forma de

governo", que de Botero, dedicado ao problema da Razão de Estado. O gênero utópico seria o refúgio para aqueles que não souberam, quiseram ou ousaram agir no mundo histórico, foram incapazes de se adaptarem ao real. Representaria a permanência, no alvorecer da Modernidade, de antigos mitos. Na era que descobre a historicidade do Direito, quereriam os utopistas construir uma cidade na qual o tempo restaria suspenso, imóvel.

Acreditamos, pelo contrário, que os utopistas radicalizaram um componente central da filosofia humanista, qual seja, o experimentalismo institucional. Como o exame da obra de Botero (e dos demais autores aqui trabalhados) evidencia, o século XVI apresenta pronunciado interesse pela "geopolítica". É o momento da publicação (em 1570) do *Theatrum Orbis Terrarum*, de Abraham Ortelius, considerado o primeiro atlas moderno.[561] É, ainda, período de lançamento (em 1572) do *Civitatis Orbis Terrarum*, obra coletiva coordenada por Georg Braun e Franz Hogenberg, que apresenta descrições e ilustrações de 546 cidades espalhadas pelo globo.[562] Não apenas a topografia, mas também a arquitetura e a organização político-social dessas cidades são, no trabalho de Braun e Hogenberg, realçados. A (para usar expressão de Hans Blumenberg) "curiosidade teórica" – o interesse pela "novidade", pelo "exótico" –, encarada como pecado pela ortodoxia cristã, começa a ser estimulada. O *outro* fascina a intelectualidade do Cinquetento, precisamente, por sua *alteridade*, irredutível à *denkenform* europeia. Jerusalém já não é mais, nos mapas, retratada como o centro do mundo – não é possível enquadrar os povos recém-descobertos na velha narrativa da História da Salvação. Mesmo a família, considerada instituição natural, encontra, em diferentes culturas, arranjos diversos, o que sinaliza o caráter "artificial" (quer dizer, historicamente condicionado) das estruturas político-jurídicas. Não sem razão a "literatura de viagem" (a descrição, estimulada pelas Grandes Navegações, de terras estrangeiras), se tornará popular no período: não por corroborar as fábulas antigas e medievais a respeito da Ilha da Bem-Aventurança, de Atlântida, do Paraíso Terrestre etc., mas, exatamente, por refutá-las, descortinando um universo até então impensado pelos ocidentais. Os humanistas, cremos, se valerão dessa descoberta como uma ferramenta (um "artifício retórico", poderíamos dizer) para relativizar/resituar o sistema normativo de seus próprios países.

Esperamos ter demonstrado, a contento, como Maquiavel, Castiglione, Bodin e Botero recorrem à pluralidade de regimes factualmente existentes para descartar o jusnaturalismo

[561] Fac-símile da obra encontra-se disponibilizado no endereço eletrônico <https://archive.org/stream/theatrumorbister00orte#page/n3/mode/2up>, acessado em 2 de setembro de 2016.
[562] Fac-símile da obra encontra-se disponibilizado no endereço eletrônico <https://archive.org/stream/civitatesorbiste00brau#page/n3/mode/2up> , acessado em 2 de setembro de 2016.

clássico e problematizar a crença na existência de um modelo unívoco de governabilidade. Bodin, por exemplo, destina várias páginas d'*Os seis livros da república* ao comentário sobre a forma como o ordenamento jurídico se ajusta às especificidades culturais de cada território. Ora, o gênero utópico não destoa dessa proposta. Como o sociólogo Georges Duveau ensina: "a utopia é a distância, noção ambígua, distância para não ficar maculado, distância para melhor compreender".[563] Não é novidade, para absolutamente ninguém, que os textos utópicos se inspiram na literatura de viagem a que nos referimos acima: Morus, Rabelais e Campanella fazem referências expressas às navegações de Colombo e Vespúcio.[564] Há, aqui, mais que uma orientação estilística: poucos se indagam sobre o porquê de a literatura utópica emular a redação de *Mundus Novus*, a carta apócrifa, atribuída a Américo Vespúcio, que descreve a descoberta do novo continente. Como um explorador que, após anos conhecendo terras distantes, retorna a seu próprio país, o utopista pretende lançar, sobre a estrutura jurídico-política do Estado em que vive, um olhar de estranheza, que cauterize falsas naturalizações.

A utopia desempenha função pedagógica: em um contexto de descoberta da *consciência histórica*, oferece uma contra-história, uma história alternativa, caminhos não percorridos (mas percorríveis) que, desocultados, nos permitem reavaliar escolhas até então encaradas como *inevitáveis*. Expande a esfera do possível, apurando a percepção da plasticidade humana.[565] As comunidades descritas pela literatura utópica não são regidas pelo *ius commune*, por um conhecimento jurisprudencial pretensamente universalizável: suas regras e seus costumes advém da experiência, de deliberações tomadas por legisladores no curso dos séculos, e são válidas exclusivamente no interior de suas fronteiras. Nesse sentido, como avalia Duveau, o tom da utopia é laico, posto que funda a autoridade, não na delegação

[563] Tradução nossa para: "L'utopie, c'est la distance, notion ambiguë, distance pour ne pás se salir, distance pour mieux comprendre". DUVEAU, Georges. *Sociologia de l'utopie et autres essais*. Paris: Presses Universitaires de France, 1961, p. 192.

[564] A propósito, é elucidativa a observação de Maurice de Gandillac: "Ali onde esperava um encontro com a brilhante civilização asiática descrita por Polo, ele [Colombo] é acolhido , de modo ingenuamente afável, por homens nus que parecem desconhecer até o uso de armas brancas. Gente completamente diferente, com certeza, dos utopianos de Morus. A ligação histórico-mítica entre lenda, história e fábula política é, entretanto, perceptível. Isso por intermediário de Vespúcio, o qual – por causa de uma expedição talvez fictícia e que ele situava em 1497, um ano antes de Colombo aportar em Trinidad – logo iria se tornar o herói epônimo do novo continente. Terá sido por simples acaso que Raphael Hythlodée de Morus [navegador que, no escrito de Morus, narra a descoberta da ilha de Utopia], esse 'contador de lorotas', se apresenta como companheiro de Américo? Mas não se trata de descobrir uma quarta parte do mundo, nem a terra dos bons selvagens (os arauaques das Bahamas, logo reduzidos à escravidão), nem a dos malvados caraíbas (sem tardar acusados de canibalismo e destinados à exterminação imediata), e sim de imaginar um lugar de Nenhuma Parte para a república platônica". GANDILLAC, Maurice de. *Gêneses da Modernidade*. Tradução de Lúcia Cláudia Leão e Marilia Pessoa. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995, p. 211.

[565] *Cf.* DUVEAU. *Sociologia de l'utopie et autres essais*..., *cit.*, p. 191.

divina, mas nas opções humanas – "os homens não são feitos para os reis, mas, ao contrário, os reis são feitos para os homens".[566] A utopia é *soberana* (na acepção técnica do termo): autofundada e, por essa razão, insular. Se as utopias, via de regra, se situam em ilhas, é porque são disruptivas e descontínuas, totalmente autônomas, livres da ingerência de outras instituições políticas. São, dessa maneira, o retrato do Estado moderno que à época ensaiava seus primeiros passos, paulatinamente se emancipando das influências do Império, da Igreja, das guildas etc. É por essa razão que Duveau constata, nas utopias, a ausência do "espírito cavalheiresco", quer dizer, das relações de vassalagem que por tantos anos determinaram a marcha da política europeia. O espaço público, nas utopias, não é horizontal, mas vertical (a despeito de a maioria delas serem republicanas, e não monarquistas). Nas palavras do autor:

> Morus resta astuto, maquiavélico, muito inglês: se, para construir as casas, para cortar as vestes [na utopia], ele procede *more geometrico*, ele se faz, em revanche, o defensor de uma ideologia hostil ao universalismo. [...] Em Utopia, não há lugar, nos aprendemos, aos que se comprazem com especulações abstratas, aos que manifestam pretensões perigosamente universalistas. Mais tarde, examinando a evolução histórica, nós nos perguntaremos se Morus não se mostrou bom profeta, se o Estado moderno não pronunciou as mesmas condenações que os filarcas [magistrados na Utopia].[567]

"Morus, maquiavélico". Poderíamos, ainda, dizer: "Maquiavel, utópico". O ponto de contato entre uma e outra tradição está na representação do Estado como obra de arte, criado *ex nihilo*, pela razão e pela vontade de seus legisladores. O espaço público aparece como produto de reflexão, invenção consciente e calculada, embasada em fundamentos manifestos. A Utopia de Morus e o principado de Maquiavel, à semelhança dos regimes despóticos que povoam a Itália a partir do século XIV, são "Estados erguidos totalmente sobre si mesmos e organizados em função disso".[568] Mais que um inventário de arquétipos fundamentais, a literatura utópica constitui-se em um exercício de imaginação institucional, que nos obriga a atentar para a singularidade de cada universo normativo. Se as utopias devem inspirar

[566] Tradução nossa para: "[...] les hommes ne sont pas faits pour les rois, mais au contraire les róis pour les hommes". DUVEAU. *Sociologia de l'utopie et autres essais*..., *cit.*, p. 79.
[567] Tradução nossa para: "More reste rusé, machiavélique, très Anglais: si, pour construire les maisons, pour tailler les vêtements, il procede more geometrico, il se fait en revanche le défenseur d'une idéologie hostile à l'universalisme. [...] En Utopie, n'ont pás de place, nous apprendon, ceux qui se complaisent aux spéculations abstraites, ceux que émettent des prétentions dangereusement universalistes. Plus tard, examinant l'évolution historique, nous nous demanderons si More ne s'est pás montré bom prophète, si l'État moderne n'a pás prononcé les mêmes condamnations que les philarques". DUVEAU. *Sociologia de l'utopie et autres essais*..., *cit.*, p. 89.
[568] BURCKHARDT. *A cultura do Renascimento na Itália*..., cit., p. 24.

reformas na administração governamental, não podem, no entanto, ser integralmente reproduzidas, considerando que suas condições geográficas, climáticas, culturais etc. são irrepetíveis. É possível adaptar, às sociedades históricas, uma ou outra invenção presente nas utopias. Porém, não é esse, cremos, o grande objetivo dos utopistas, mas, sim mostrar que toda sociedade é, em si mesma, consequência de invenções.

Similarmente a Bodin, Morus atuará como jurista a serviço de um empreendimento de centralização e modernização, qual seja, o reinado de Henrique VII. Membro da nobreza togada, auxiliará na monopolização da atividade jurisdicional pela coroa. Sua morte trágica anuncia o cenário de guerras religiosas que irão assolar o Ocidente, ao tempo de Bodin e de Botero. Não apenas sua obra, mas também sua vida se coaduna com as aspirações humanistas (em suas certezas e em suas contradições). O mesmo se dará com os demais utopistas do século XVI. É essencial, portanto, que sejam lidos em cotejo com outros filósofos do período. Após apresentarmos alguns aspectos básicos do pensamento jurídico-político quinhentista, procuraremos, no próximo capítulo, esclarecer a maneira como o utopismo nele se insere, enfatizando, uma vez mais, o diálogo entre a literatura utópica e o experimentalismo institucional (que, como tentamos elucidar em diversas ocasiões nos tópicos precedentes, acreditamos ser prática generalizada no trabalho jusfilosófico da época). A utopia não está nem à frente nem atrás de seu tempo: nasce do elã de mudança social que arrebata as classes letradas com o fim da Baixa Idade Média. Conhecendo a rede simbólica (o magma das significações imaginárias sociais) no qual germinou, podemos compreender melhor os fins aos quais visava.

IV. A inovação institucional e o Estado moderno na *Utopia* de Thomas Morus

IV.1. A utopia como Estado soberano, o Estado soberano como utopia: Morus e a centralização do poder na Era Tudor

"Tardes góticas em meio às auroras da burguesia": assim Oswald de Andrade, em ensaio no qual rememora sua própria trajetória, descreve os romances utópicos do Cinquecento.[569] O gênero utópico seria expressão tardia do coletivismo medieval, inconciliável com o individualismo moderno. A tese que o escritor brasileiro advoga no texto citado (e que, como veremos, não coincide com a perspectiva esposada noutros artigos por ele publicados) alinha-se à proposta exegética hegemônica, segundo a qual (tratamos do assunto no capítulo anterior) a cidade filosófica não seria mais que "milenarismo secularizado" ou "arcaísmo platonizante". Procuramos, contra semelhante matriz interpretativa, mostrar que a utopia encontra-se indissoluvelmente ligada ao humanismo que desponta na Primeira Modernidade. Ítalo Calvino, certa feita, referiu-se às cidades-Estado da Itália renascentista como "campos de energia utópica".[570] Embora tenha sido inaugurada, não na península itálica, mas nas Ilhas Britânicas, a literatura utópica deve sua existência, inegavelmente, à cosmovisão gestada pelo Renascimento Italiano, que, no curso dos séculos XV e XVI, se propagará pela Europa. Buscamos, revisitando alguns dos principais nomes do pensamento político desenvolvido à época (Maquiavel, Castiglione, Bodin e Botero), desvelar conexões entre o utopismo e o "realismo" que se disseminava no continente. Segundo Carlo Curcio, tais tentativas de aproximação ainda são raras:

> Parecerá inverossímil que aquele tempo da cultura italiana tenha expressado uma tal forma de teoria política, a uns e outros, convictos da definição tradicional de um Renascimento completamente realista em política, *guicciardianamente* 'efetivo'; ou

[569] ANDRADE, Oswald de. Meu testamento. *Do Pau-Brasil à Antropofagia e às utopias*: manifestos, teses de concursos e ensaios. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978, p. 28.
[570] Sobre o tema, recomendamos a leitura de FORTUNATI, Vita. "Campi di energia utopica" nel Rinascimento Italiano. *Morus* – Utopia e Renascimento, Campinas, nº 10, p. 61 a 80, 2015. Disponível em <http://www.revistamorus.com.br/index.php/morus/article/view/227/20>, acessado em 5 de setembro de 2016.

> pelo menos parecerá aventureira a interpretação, feita aqui e em outros lugares, de um *Quattrocento* e de um Cinquecento com filões acentuados de utopismo.[571]

Argumentamos que: a) o humanismo, na Itália e alhures, se caracteriza menos pelo "realismo" que pelo experimentalismo institucional, pela fé na capacidade criativa dos indivíduos e da comunidade; e b) a utopia, enquanto esforço para reinventar a ordem social, espelha, à perfeição, a consciência humanística relativa ao caráter *imaginário* do universo jurídico-político.[572] Acreditamos que a primeira hipótese tenha sido satisfatoriamente demonstrada, no terceiro capítulo; a segunda, no entanto, apenas esboçada, deve ser posta à prova. Como o faremos? Nas próximas páginas, nos proporemos a investigar como Morus, ao desenvolver um novo gênero literário, é impulsionado pelo espírito humanista, respondendo a questões candentes da Filosofia do Direito e da Filosofia Política de então. Rejeitando a ideia de que o utópico configuraria um conceito atemporal (apenas *nomeado* por Morus),[573] tentaremos evidenciar o vínculo da literatura utópica com a Modernidade (e com o *Estado moderno*, em específico). É a *originalidade* da estratégia filosófico-literária moreana que pretendemos resgatar, mostrando, para além da falsa intimidade, a estranheza (a face disruptiva) de seu intento de combinar discurso político e imaginação poética. Nas palavras de Christian Rivoletti:

> O leitor de hoje deve despender um certo esforço para compreender plenamente o caráter de novidade que tal paradigma [isto é, o utópico] possuía em sua origem: ele

[571] CURCIO, Carlo. Formação e caráter da utopia italiana no Renascimento. *Morus* – Utopia e Renascimento, Campinas, nº. 1, p. 167 a 180, 2004, p. 167. Disponível em <http://www.revistamorus.com.br/index.php/morus/article/view/215/191>, acessado em 3 de setembro de 2016.

[572] Nossa orientação difere, substancialmente, da esposada por Cosimo Quarta, para o qual as obras de Maquiavel e Morus representariam dois paradigmas antagônicos acerca do homem, da sociedade e da história. No entender de Quarta, a oposição se daria, não em termos de "realismo" *versus* "idealismo", mas de "realismo destrutivo" contra "realismo da esperança": "[...] a oposição entre Maquiavel e Morus não está, como geralmente se crê, em considerar Maquiavel como 'realista' e Morus como um 'sonhador', mas na contraposição entre dois realismos: *o realismo da distopia e o realismo da utopia*". QUARTA, Cosimo. Utopia e distopia agli inizi dell'evo moderno. Due realismi a confronto: Machiavelli e More. Utopia and utopianism, Madrid, n. 4, p. 323 a 361, 2013, p. 324. Disponível em <http://www.utopiaandutopianism.com/9.UTP4.Utopia.QUARTA.pdf>, acessado em 3 de setembro de 2016. Diríamos, pelo contrário, que tanto Maquiavel quanto Morus são *utopistas*, pois compreendem que o real só se sustenta com base na fantasia.

[573] Oswald de Andrade sintetiza, em poucas linhas, referido prisma: "[...] é necessário estender também o conceito de Utopia. Por isso assinalei aqui a fraqueza da visão crítica daqueles, para quem Utopia é somente a obra renascentista de Morus e Campanella. Ao contrário, e está aí Mannheim para esgotar o assunto, chama-se de Utopia o fenômeno social que faz marchar para a frente a própria sociedade. [...] A beleza do nome encontrado por Thomas Morus para a sua ilha da felicidade, faz com que se datem os anseios utópicos do aparecimento de seu livro, no século XVI. O fenômeno, porém, sempre existiu desde que uma sociedade se sentiu mal no seu molde enrijecido e sonhou outra conformação ideológica para a sua existência". ANDRADE. A marcha das utopias. *Do Pau-Brasil à Antropofagia e às utopias..., cit.*, p. 195 e 196.

> tem hoje plena familiaridade com as estratégias da ficção inventada por Morus (ao menos com as mais macroscópicas: a viagem imaginária, o relato do narrador em primeira pessoa, a descoberta de uma região isolada e, até agora, ignorada pela humanidade etc.), muitas das quais, a partir das obras clássicas de Campanella e de Bacon, assumiram nos séculos um papel sempre mais decisivo na formação de um riquíssimo filão de relatos e de romances utópicos, o que sortiu no efeito de reduzir algumas de tais estratégias a fórmulas estanques e fatigadas.[574]

"Jurista, Homem de Estado, Professor de Direito, Santo, e Santo mártir, autor da utopia política-social que deu nome ao género" – eis alguns epítetos, listados pelo filósofo Paulo Ferreira da Cunha, comumente utilizados para qualificar Morus.[575] No entender de Cunha, Morus pode, à semelhança de Maquiavel, ser encarado como um "perdedor histórico". Já no século XVI sua trajetória de ascensão e queda será reiteradamente lembrada como símbolo dos revezes aos quais nós, pobres mortais, nos encontramos sujeitos, em virtude da Roda da Fortuna. A peça teatral *Sir Thomas More*, escrita em 1600 por Anthony Munday e Henry Cettle (e retrabalhada, entre 1603 e 1604, por um conjunto de dramaturgos, dentre os quais se incluíam Thomas Heywood, Thomas Dekker e William Shakespeare) tem, precisamente, esse mote: mesmo os mais reputados dentre os homens podem cair em desgraça.[576] Na verdade, o próprio Morus, encarcerado na Torre de Londres, verá dessa maneira seu destino, escrevendo diversos poemas que se valem da metáfora da Roda da Fortuna – o mais elaborado deles talvez seja *The words of Fortune to the people*.[577]

Morus, filho da pequena nobreza, não nasceu em berço abastado;[578] porém, galgando cargos públicos no curso dos anos (membro da Câmara dos Comuns, *Under-Sheriff* de

---

[574] Tradução nossa para: "Il lettore di oggi deve compiere un certo sforzo per comprendere a pieno il carattere di novità che tale paradigma possedeva in origine: egli ha ormai piena familiarità con le strategie della finzione inventate da More (almeno con le più macroscopiche: il viaggio immaginario, il racconto del narratore in prima persona, la scoperta di una regione isolata e sino ad allora inota all'umanità, ecc.), molte delle quali, a partire dalle opere classiche di Campanella e di Bacone, hanno assunto nei secoli un ruolo sempre più decisivo nella formazione di un ricchissimo filone di racconti e di romanzi utopici, che ha sortito l'effetto di ridurre alcune di tale strategie a formule stanche e logore". RIVOLETTI, Christian. Strategie della finzione nelle utopie del Cinquecento europeo: sulla ricezione dell'Utopia di Thomas More Nei testi di Eberlin von Günzburg, Antonio Brucioli, Anton Francesco Doni, Kaspar Stiblin e Tommaso Campanella. *Morus* – Utopia e Renascimento, Campinas, nº. 3, p. 69 a 93, 2006, p. 73. Disponível em <http://www.revistamorus.com.br/index.php/morus/article/view/147/127>, acessado em 2 de outubro de 2016.

[575] CUNHA, Paulo Ferreira da. Lion in winter – Tomás Moro na nossa estação: Diálogos com o Direito Constitucional, o Cristianismo e a Utopia Social. *Revista Brasileira de Direito Constitucional*, São Paulo, v. 7, n. 7, p. 379 a 390, jan.-jul. de 2006, p. 379.

[576] A propósito, *v.* CLOSEL, Régis Augustus Bars. De casibus elisabetano: refletindo a trajetória dramática em *Sir Thomas More*. *Morus* – Utopia e Renascimento, Campinas, nº. 9, p. 41 a 60, 2013. Disponível em <http://www.revistamorus.com.br/index.php/morus/article/view/204/182>, acessado em 3 de outubro de 2016.

[577] *Cf.* MORUS, Thomas. The words of Fortune to the people. CAYLEY, Arthur (Org.). *Memoirs of Sir Thomas More*. London: Cadell and Davis, 1808, 49 e 50, vol. I.

[578] Filho de um juiz – Sir John More, investido cavaleiro por Eduardo IV –, Morus será enviado, aos 12 anos, para trabalhar como pajem do cardeal John Morton (que se tornará Arcebispo de Canterbury e Chanceler da

Londres, juiz integrante da *Commission of Peace*, vice-tesoureiro e, posteriormente, Chanceler do Ducado de Lancaster), se tornará Lorde Chanceler da Inglaterra, submetido apenas à autoridade do rei. Por sua sapiência e seus conhecimentos jurídicos, sagrar-se-á cavaleiro e ingressará no Conselho Privado de Henrique VIII. Servirá ao trono por mais de vinte anos, auxiliando o rei em questões nos mais diversos campos: astronomia, geometria, teologia etc. O monarca frequentará sua casa, jantará em sua mesa e caminhará em seus jardins. Entretanto, o acaso levará o filósofo inglês a opor-se aos interesses da coroa: aclamado pelo Papa Leão X, no passado, como "Defensor da Fé" (devido à redação da *Defesa dos sete sacramentos*, inspirada por Morus), Henrique VIII decide tornar-se a suprema autoridade da Igreja na Inglaterra, empreendimento que não terá o apoio do Lorde Chanceler. Acusado de alta traição, Morus será preso e condenado à morte.[579]

Diferentes olhares a respeito da morte e da vida de Morus serão apresentados, no correr do tempo. Por sua resistência à Reforma Anglicana, o filósofo será canonizado em 1935; sua memória, no entanto, já era celebrada entre os católicos desde o século XVI, modelo de honra e virtude.[580] A historiografia contemporânea, todavia, abolindo narrativas encomiásticas, dessacralizará a imagem do pensador, ressaltando como ele, na qualidade de Lorde Chanceler, teria contribuído para a perseguição aos protestantes na Grã-Bretanha católica:[581] alguns pesquisadores acreditam que Morus torturou, pessoalmente, prisioneiros acusados de heresia. Para uns, mártir e "padroeiro dos governantes e dos políticos"; para outros, inquisidor ultramontano. Embora contrapostos, os dois retratos do autor contribuirão para a crença de que o romance utópico é uma excrescência medieval na antemanhã do mundo moderno. Em uma era que pouco a pouco se desvencilha das "asas árabes de São Tomás de Aquino"[582] (quer dizer, das deformações dogmáticas que a escolástica, influenciada

---

Inglaterra), de forma a complementar sua educação. Vale lembrar que Morton, que indicou Morus para Oxford, se tornará personagem na narrativa da *Utopia*, recebendo, nela, inúmeros elogios.

[579] O chamado "cisma anglicano" – movido, entre outros fatores, pelo desejo do monarca de divorciar-se, ação vedada pelo Bispo de Roma – abalará as estruturas da sociedade inglesa. Recusando-se a jurar pelo reconhecimento da união entre Henrique VIII e Ana Bolena, Morus desafia os fundamentos da soberania da coroa (que procurava rechaçar a influência de "qualquer autoridade estrangeira, príncipe ou potentado", incluindo a Sé Romana). Nas palavras de Cunha: "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". CUNHA. Lion in winter..., *cit.*, p. 381.

[580] Em 1966, o filme "O homem que não vendeu sua alma" [*A man for all seasons*, produção britânica dirigida por Fred Zinnemann] consagrará tal visão, hagiográfica, de Morus.

[581] A polêmica entre Morus e William Tyndale, responsável pela primeira tradução da Bíblia para o inglês, é emblemática nesse sentido, e foi transposta para a sétima arte em 1986, em produção britânica dirigida por Tony Tew, recebendo o título de *God's outlaw*.

[582] ANDRADE. A marcha das utopias. *Do Pau-Brasil à Antropofagia e às utopias*..., *cit.*, p. 175.

pela civilização islâmica, impõem aos saberes da Antiguidade), Morus ainda prega a necessidade de as normas do Parlamento se sujeitarem às leis de Deus.[583] Como conciliar essa figura, severa e soturna, com o humanismo quinhentista? Alguns estudiosos – caso de John Boyle – sustentam que o pensamento de Morus se encontra atravessado por temas teológicos, tendo o dado da Revelação como ponto de partida. Boyle analisa o *Diálogo de conforto contra a tribulação*, escrito por Morus no cárcere.[584] No texto, o jovem Vincent, húngaro, desesperado face à iminente invasão dos turcos, encontra consolo junto a seu tio, Antony. O velho homem aconselha o sobrinho a amparar-se na fé, na esperança e na caridade (as três virtudes teologais paulinas), guardando em mente que não é o azar, mas a sabedoria divina, que governa todas as coisas. Para Boyle, Morus permanece fiel à concepção, cara à filosofia medieval, de que a realidade se ordena de acordo com um causa suprema (Deus), em um sistema escalonado. Tal como as doutrinas agostiniana e tomásica (nas quais teria encontrado inspiração), a filosofia moreana defenderia a existência de uma "hierarquia de bens". O medo, dentro dessa proposta, seria entendido como um "amor desordenado", que nos levaria a sacrificar bens maiores (nossa honradez, por exemplo) em prol de bens menores (como a integridade física). O poder político, nessa perspectiva, se encontraria subalternado à teologia e à moral, que expressam essa "hierarquia de bens".

Nessa chave de leitura, os verdadeiros alicerces da *Utopia* seriam as reflexões de Agostinho sobre ordem e amor (*Cidade de Deus*) e de Tomás de Aquino sobre o Direito natural e a melhor forma de governo (Tratado da Lei, *Do governo dos príncipes ao rei de Cipro* e *Do governo dos judeus à duquesa de Brabante*) – que, no capítulo precedente, abordamos de forma sumária. Morus deveria tudo à filosofia medieval, e nada ao pensamento renascentista. Sabe-se que, na juventude, o autor ofereceu lições públicas sobre a obra agostiniana na igreja St. Lawrence. Sua admiração por *De Civitate Dei* e sua atração pela vida monástica e pelo ascetismo teriam dado os contornos da cidade filosófica por ele idealizada –

[583] O discurso proferido por Morus em seu julgamento, em 1535, ilustra perfeitamente essa orientação: "[,,,] como esta acusação está fundamentada sobre um ato do Parlamento diretamente oposto às leis de Deus e de sua Santa Igreja, o supremo governo do qual [...] nenhum príncipe temporal pode presumir apossar-se, posto que legalmente pertencente à Sé Romana, uma preeminência espiritual concedida por prerrogativa especial a São Pedro e seus sucessores, os bispos, pela boca de nosso Salvador ele mesmo [...]". Tradução nossa para: "[...] as this indictment is grounded upon an act of Parliament directly oppugnant to the laws of God and his holy church, the supreme government of which [...] may no temporal prince presume by any law to take upon him, as rightfully belonging to the See of Rome, a spiritual preeminence by the mouth of our Savior himself, personally present upon the earth, to Saint Peter and his successors, bishops of the same see, by special prerogative granted [...]". MORUS, Thomas. Sir Thomas More speech at his trial (1535). SAFIRE, William (Org.). *Lend me your ears*: great speeches in history. New York: W. W. Norton & Co., 1997, p. 330.

[584] *Cf.* BOYLE, John F. Thomas More as Theologian in his *Dialogue of Comfort Against Tribulation*. *Moreana*, Angers, v. 52, nº. 199 – 200, p. 11 a 43, junho de 2015.

um vasto convento, materialização da Cidade de Deus. Ainda que admita a adesão de Morus ao espírito do Renascimento (haja vista que o autor traduziu biografia de Pico della Mirandola, proferiu seu entusiasmo pelo trabalho de Marsílio Ficino e aproximou-se de Erasmo de Roterdã), Costica Bradatan defende a centralidade da obra-prima do Bispo de Hipona na formação da filosofia moreana. Se seu ímpeto de "recriação da ordem das coisas" (*cosmopoiesis*) deriva do humanismo – assim como a natureza evasiva, irônica e enigmática de sua linguagem –, o conteúdo de suas meditações permaneceria escolástico.[585]

Essa ótica não se sustenta. Contra o modelo pedagógico tardo-medieval (que, em sua época, mantinha-se hegemônico), fusão entre saber greco-romano (notadamente o sistema aristotélico) e fé bíblico-cristã, Morus dirá: "E certa é a opinião do grande homem Jerônimo Husita, que as universidades aproveitam à igreja tanto como ao diabo". À semelhança de Erasmo, Morus acredita que a escolástica substituiu Cristo por Aristóteles. Na visão do autor, o cristianismo autêntico não deveria se embasar em uma doutrina pedante e estéril, sem sentido ou substância, mas na *imitação da vida do Nazareno*. Morus irá, mesmo, aproximar Epicuro e Jesus, na ênfase que ambos dão à *práxis* cotidiana: em seus *Colóquios*, datados de 1533, afirma que "não há maior epicurista que um bom cristão".[586] Nesse sentido, Morus não discorda dos protestantes no que diz respeito à necessidade de regressar ao cristianismo primitivo da Antiguidade – embora entenda que semelhante retorno só pode operar-se no âmbito de uma igreja unificada. Não destoa, desse modo, de outros humanistas cristãos que pretendem reformar o catolicismo desde dentro.

O filósofo considera imprescindível que a poesia, a história e a oratória (esteios da educação humanista) assumam o protagonismo na vida acadêmica. Em carta endereçada à Universidade de Oxford, Morus defende o ensino do grego, visto por muitos como fator de corrupção dos discentes – o contato direto com textos pagãos afastaria os alunos da ortodoxia católica. Morus reivindica o legado da geração humanista que o precedeu: Thomas Linacre, John Colet, Cuthbert Tunstall, William Lily, William Grocyn etc. Segue os passos desses

---

[585] *V.* BRADATAN, Costica. On the very notion of utopia. *Morus* – Utopia e Renascimento, Campinas, nº. 6, p. 157 a 166, 2009. Disponível em <http://www.revistamorus.com.br/index.php/morus/article/view/74/59>, acessado em 4 de setembro de 2016.

[586] Segundo Morus, para além dos "falsos prazeres", a virtude traz uma satisfação genuína e verdadeira. Nesse sentido, o cristão, com sua religiosidade austera, é, no fundo, um "hedonista". A dedicação ao interesse público é a mais completa fonte de prazer. Sobre o epicurismo cristão de Morus e a maneira como ele incide na construção da *Utopia*, recomendamos a leitura de SCHWARTZ, Sandra. Os utopianos são epicuristas? A recepção da ética epicurista na Utopia de Thomas Morus. *Morus* – Utopia e Renascimento, Campinas, nº. 9, p. 255 a 315, 2013. Disponível em <http://www.revistamorus.com.br/index.php/morus/article/view/221/197>, acessado em 3 de outubro de 2016.

intelectuais, na tentativa de consolidar um novo desenho de formação cultural e política na Inglaterra.[587] É um erro representar Morus como último bastião da Cristandade medieval (marcada pelas pretensões universalistas do Papado e do Império) contra as religiões nacionais e o Estado soberano. Por vários anos, o filósofo serviu *fervorosamente* à dinastia Tudor, em seu programa de modernização das instituições inglesas. Não difere de outros humanistas que se puseram a serviço da consolidação de grandes casas monárquicas. Mesmo as atividades "inquisitoriais" de Morus precisam, a nosso juízo, ser entendidas a partir desse horizonte.[588]

Morus dedica um poema a Henrique VIII, quando de sua coroação.[589] Para além das lisonjas (ao "poder fogoso" dos olhos do rei, à sua face de "Vênus", à cor de suas bochechas, que se assemelham a "rosas gêmeas"), podemos captar, nos versos, uma verdadeira *teoria* política. "As leis, até agora sem poder – sim, mesmo as leis se prestam a fins injustos – hoje felizmente recuperaram sua autoridade própria": a Guerra das Rosas, sucessão de embates civis resultantes da disputa entre aristocratas pelo controle do Conselho Real (em virtude da menoridade de Henrique VI), revelou a necessidade de reduzir as atribuições da nobreza armada. A dinastia Tudor, que se eleva ao trono após a morte de Ricardo III, procurará centralizar a força na Inglaterra, unindo facções e pacificando a comunidade. É esse processo que o poema de Morus celebra como a restauração da força e da dignidade antigas das leis, dantes "subvertidas" e "pervertidas". "O poder ilimitado [quer dizer, a soberania, que não reconhece nenhuma autoridade igual ou superior a si] tem uma tendência a enfraquecer bons espíritos, e isso mesmo no caso de homens dotados" – contudo, por sua "justiça", seu "talento na arte de governar" e seu "senso de responsabilidade no tratamento de seu povo", Henrique VIII *merece* assumir o trono. Morus não questiona o "poder ilimitado"/a soberania em si, mas o seu possível mau uso.[590] Seus versos são uma ode ao Estado moderno, que, alçando-se

[587] *V.* PHÉLIPPEAU, Marie-Claire. Thomas Morus e a abertura humanista. Traduzido por Emerson Tin. *Morus* – Utopia e Renascimento, Campinas, nº. 9, p. 157 a 175, 2013. Disponível em <http://www.revistamorus.com.br/index.php/morus/article/view/217/193>, acessado em 3 de outubro de 2016.

[588] Em introdução à edição da *Utopia* publicada pela Editora Universidade de Brasília em 1980, o jurista Afonso Arinos de Melo Franco sugere que as obras de Maquiavel e Morus constituiriam leituras contrapostas da política moderna. Enquanto o primeiro militou, n'*O príncipe*, pela união italiana, o segundo teria se insurgido, na *Utopia*, contra a organização social da monarquia inglesa. Com a devida vênia ao douto intelectual, é notório o fato de que, em boa parte de sua trajetória, Morus atuou *em favor* da "organização social da monarquia inglesa". Nossa intenção, neste capítulo, é mostrar como esse engajamento pode ter se refletido na elaboração da *Utopia* (o que revelaria mais paralelos entre Morus e Maquiavel do que, comumente, tendemos a admitir).

[589] *Cf.* MORUS, Thomas. Epigram 19. MILLER, C. *et al.* (Org.). *Latin poems*, of The Complete Works of St. Thomas More. New Haven: Yale UP, 1984, p. 100 a 113.

[590] É nesse sentido que devemos ler o célebre conselho que o filósofo dá a seu sucessor no cargo de Chanceler da Inglaterra, Thomas Cromwell: "'Mestre Cromwell', disse ele, 'você agora entrou para o serviço de um mais nobre, sábio, e liberal príncipe; se você seguir meu pobre conselho, você deverá, em seu aconselhamento à sua

acima dos interesses privados dos barões (a classe beligerante), restauraria a unidade e a concórdia. O pluralismo jurídico e político medieval não tem mais lugar, em um mundo no qual a coesão da sociedade depende da uniformização das normas pelo Estado-Leviatã.

O comprometimento do filósofo com o projeto de poder dos Tudors – o que não implica qualquer simpatia pessoal por Henrique VII ou por Henrique VIII – pode ser depreendido, ainda, da redação de *Ricardo III*.[591] Incompleto (o texto foi escrito em algum momento entre 1513 e 1518, mas acabou sendo abandonado pelo autor e publicado apenas após sua morte), pode ser visto como uma peça de propaganda do novo regime. Diversas são as hipóteses aventadas para explicar os motivos que levaram Morus a interromper a escrita de *Ricardo III*. Alguns creem que, juntando-se à corte do soberano em 1518, Morus se encontraria excessivamente atarefado. Outros sugerem que o filósofo temia "ferir sensibilidades" (muitos dos personagens de sua narrativa ainda estavam vivos, no período). Há, ainda, aqueles que defendem que o autor queria evitar eventuais paralelos, da parte de seus leitores, entre o reinado de Ricardo III e a situação política que, então, se esboçava. Uma corrente, por fim, advoga que, em 1518, Morus teria se dado conta de que a historiografia política tradicional não poderia atender a suas preocupações teóricas, voltadas às dimensões filosóficas dos princípios políticos. As causas arroladas não são incompatíveis, e podem, de fato, ter influenciado o pensador na decisão de abortar *Ricardo III*. Não abraçaremos, aqui, nenhuma das teorias referidas – as possíveis razões para a desistência de Morus têm impacto pequeno sobre a compreensão do significado da obra.

Escrito simultaneamente em latim e inglês, *Ricardo III* é menos uma biografia[592] que um estudo sobre a tirania e o poder arbitrário. A legitimação da nova casa reinante (e a justificação moral e histórica de seu empreendimento de "apropriação dos meios de gestão", para falar como Weber) encontrava-se, desde o século XV, associada à vituperação da

---

Graça, dizer a ele sempre o que ele deve fazer, mas nunca o que ele é capaz de fazer. Então você se mostrará um servo verdadeiramente fiel, e um sábio correto e um conselheiro digno. Pois se um leão conhecesse sua própria força, seria difícil para qualquer homem governá-lo". Tradução nossa para: "Now upon this resignment of his Office, came Sir Thomas Cromwell, then in the king's high favour, to Chelsea to him with a message from the king. Wherein when they had thoroughly communed together, 'Mas ter Cromwell', quoth he, 'you are now entered into the service of a most noble, wise, and liberal prince; if you will follow my poor advice, you shall, in your counsel-giving to his grace, ever tell him what he ought to do, but never what he is able to do. So shall you show yourself a true faithful servant, and a right wise and worthy counsellor. For if a lion knew his own strength, hard were it for any man to rule him". ROPER, William. *Life of Sir Thomas More*, Knt. London: Burns & Oates, 1905, p. 55.

[591] MORUS, Thomas. History of King Richard III. Em CAYLEY, Arthur (Org.). *Memoirs of Sir Thomas More*, with a new translation of his Utopia, his History of King Richard III, and his latin poems. London: Cadell and Davis, 1808, vol. II.

[592] Quer dizer, uma narrativa dedicada à reconstrução psicologicamente consistente de um indivíduo.

memória de Ricardo III, o último da dinastia Plantageneta.[593] O vilipêndio da casa de York (retratada como berço de déspotas) será um recurso sistematicamente empregado pela dinastia Tudor, ao longo de todo o século XVI, para validar sua ruptura com os laços feudo-vassálicos que caracterizavam a Inglaterra das gerações anteriores – durante o governo de Elizabeth, semelhante expediente ainda se mostrará comum (como nos dá notícia a tragédia *Rei Ricardo III*, composta por Shakespeare em 1591). Muitos historiadores veem a derrocada de Ricardo III e a ascensão de Henrique VII, em 1485, como o fim da Idade Média na Grã-Bretanha. O opúsculo de Morus pode ser encarado como uma densa contribuição a tal golpe publicitário, procurando avaliar, não apenas o malfadado monarca, mas a viciada arquitetura institucional que permitiu seu despontar. Na lição de Dan Breen:

> De fato, para o narrador Morus, o escopo completo do reino de Ricardo – sua rápida, ignominiosa ascensão, e sua igualmente súbita queda – é explicável em termos políticos porque Ricardo entendia muito bem os mecanismos da realeza do século XV. [...] Insinuando que até o mais infame tirano da história da Inglaterra era em larga medida um produto de um sistema gravemente falho, o texto de Morus aparta-se dos propósitos de uma história política mais tradicional, movendo-se na direção do reino abstrato da teorização das causas históricas.[594]

Morus, que tinha cinco anos quando o reinado de Ricardo III se iniciou, descreve o monarca como "malicioso, colérico, invejoso, e, desde antes de seu nascimento, sempre perverso", "fechado e secreto, um profundo dissimulador, humilde de rosto, arrogante de coração", "impiedoso e cruel". Após a morte de Eduardo IV, em 1493, sucedeu-lhe seu filho Eduardo V, com apenas doze anos. A regência da Inglaterra ficara nas mãos do tutor do jovem, seu tio Ricardo. Porém, o casamento entre Eduardo IV e Isabel Woodville será declarado ilegítimo, tornando inaptos para o trono os frutos de tal matrimônio – *in casu*, Eduardo V e seu irmão, o jovem Ricardo de Shewsbury, Duque de York. Encarcerados na Torre de Londres, as duas crianças irão desaparecer (reza a lenda, assassinadas pelo tio). É nesse contexto que Ricardo alcança o poder, recebido, por muitos, como usurpador e

[593] *V.* RELVAS, Maria de Jesus Crespo Candeias. A villain and a monster – the literary portrait of Richard III by Thomas More and William Shakespeare. *Revista Anglo Saxonica*, Lisboa, ser. III, nº. 5, p. 191 a 199, 2013.

[594] Tradução nossa para: "Indeed, for More's narrator, the full scope of Richard's reign – his rapid, ignominious rise and his equally sudden fall – is explicable in political terms because Richard understood the mechanisms of fifteenth-century kingship too well. [...] By intimating that even the most infamous tyrant in England's history was in large part a product of a badly flawed system, More's text departs from the purposes of a more tradicional political history, moving into the abstract realm of the theorization of historical cause". BREEN, Dan. Thomas More's "History of Richard III": genre, humanism, and moral education. *Studies in Philology*, Chapel Hill, v. 107, nº. 4, p. 465 a 492, outono de 2010, p. 486.

assassino. Ricardo sofria de escoliose idiopática, deformação morfológica da coluna vertebral. Sua deformidade física será interpretada, por Morus, como um sinal de sua deformidade espiritual – tal ligação persistirá na literatura do Cinquecento, levando Shakespeare a referir-se ao autocrata como "sapo corcunda".

O trabalho de Morus distancia-se das vidas de reis e santos narradas no Medievo: seu objetivo não é fornecer exemplos de moralidade (ou de imoralidade) para os pósteros, mas refletir sobre uma conjuntura histórica determinada. Trata-se de um texto humanista, que se inspira, para o desenvolvimento da representação dramática e dos retratos psicológicos, em Salústio, Tácito e Suetônio (intelectuais que, igualmente, instigarão Maquiavel). A forma (a estética) do relato tem, para Morus, tanta importância quanto o conteúdo. A rede de intrigas e as conspirações bizantinas da corte de Ricardo III serão reproduzidas em um texto que prima pela alternância de perspectivas (o que, não raro, angustia o leitor). Ricardo – o oposto do soberano humanista, que substitui o truncado vocabulário da escolástica por uma comunicação clara e objetiva – é apresentado por Morus como o mestre das ilusões; mas é preciso que a audiência também seja ludibriada por suas mentiras, não só compreendendo, mas *sentindo* as agruras pelas quais passaram suas vítimas. Valendo-se de recursos literários que busca junto aos historiadores da Roma antiga (que, por sua feita, encontraram seus modelos nas grandes tragédias), Morus concebe uma maneira nova de fazer história política. Como observa Patrick Grant:

> Se nós agora considerarmos *A História de Ricardo III*, poderemos ver o grau no qual ela, também, é um documento humanista, em um sentido erasmiano. O plano moral, como vemos, é contra tiranos, e a moral implícita é que bons governantes são francos, abertos e cooperativos. Na malignidade feroz de Ricardo, que ganha vida em meio a massiva linguagem de duplo sentido, mudança de perspectivas, argumentos contraditórios, equívocos deliberados, e todas as armadilhas que seus interlocutores argumentam e debatem, nós podemos apreender o curso do progresso de um tirano. O narrador, como moralista, instrui-nos então claramente, e como ironista oferece-nos algum treino prático no mundo das ambiguidades, mostrando como é fácil cair vítima das perspectivas distorcidas e das intenções de outros. E descobrindo uma forma de combinar esse tipo de simplicidade e de complexidade, Morus alcança para sua curiosa peça uma verdadeira distinção literária, equivalente até mesmo a uma nova descoberta, uma forma nova para as letras inglesas.[595]

[595] Tradução nossa para: "If we now reconsider The History of Richard III, we can see the degree to which it, too, is a Humanist document in an Erasmian sense. The plain moral, as we see, is against tyrants, and the implied moral is that good rulers are plain-spoken, open, and co-operative. In Richard's ferocious malignity, which comes alive amidst the massive double-play of language, shifting perspectives, contradictory arguments, wilful misconceptions, and all the red herrings and decoys that his interlocutors argue and debate, we catch the drift of a tyrant's progress. The narrator as moralist thus instructs us clearly, and as ironist he offers us some practical

O ferramental teórico e estilístico redescoberto pela Renascença será, em *Ricardo III*, empregado como instrumento de propaganda política para uma administração *moderna*. Com a dinastia Tudor, uma nova era – livre dos conluios palacianos e dos embates entre aristocratas – teria se iniciado, garantindo o império do Direito. Tanto o poema em homenagem a Henrique VIII quanto o ensaio acerca de Ricardo III atestam o engajamento de Morus no novo regime, que se afigurava como possibilidade de difusão das ideias humanistas na Inglaterra. A atividade política de Morus parece afinada com as aspirações modernizadoras dos Tudors. A "perseguição aos hereges", por exemplo, poderia ser vista como mecanismo para afirmar a unidade espiritual da população. Com efeito, durante todo o Antigo Regime, diversos Estados nacionais em desenvolvimento irão se valer de práticas inquisitoriais como forma para garantir a identidade cultural, religiosa, linguística e étnica. Longe de ser uma afetação intempestiva (nostalgia face à Cristandade medieval), o ardor de Morus no combate aos protestantes pode ser pensado como uma tática tipicamente moderna de consolidação do poder estatal.

É provável que, em um cenário que prenuncia as guerras religiosas, a posição de Morus seja assemelhada à de Botero: não se trata de rechaçar o Estado soberano em nome da "sociedade de sociedades" tardo-medieval, mas de, aceitando a fragmentação política da Europa (quer dizer, a liberdade que cada povo possui, em seu respectivo território, para regular-se como melhor lhe aprouver, sem ingerência de outras forças sociais), assegurar à Igreja o papel de mediadora nos embates entre os príncipes. Dessa maneira, talvez a morte de Morus represente, não a tensão entre uma visão medieval (esposada pelo filósofo) e uma visão moderna (encampada por Henrique VIII) do político, mas entre duas ramificações distintas da emergente Filosofia do Estado. Como o rei, Morus sabe que toda comunidade é autônoma, não sendo mais viável a manutenção dos poderes temporais do Papado; espera, contudo, que nessa nova conjuntura o Bispo de Roma atue como árbitro definitivo para as relações entre os nobres. É a partir dessa grelha analítica que podemos interpretar o dito célebre que seu genro, William Roper, transcreve, em um dos mais importantes documentos históricos acerca de Morus que sobreviveram ao tempo (*The Mirrour of Vertue in Worldly Greatnes, or The Life*

---

training in the world's ambiguities, appreciative of how easy it is to fall victim to the distorted perspectives and intentions of others. And in discovering a way to combine this kind of simplicity and complexity, More achieves for his curious piece a true literary distinction, amounting even to a discovery, a new thing for English letters". GRANT, Patrick. Thomas More's Richard III: moral narration and humanist method. *Renaissance and Reformation*, Toronto, v. 19, nº. 3, p. 157 a 172, 1983, p. 168.

of Sir Thomas More, Knight, sometime Lord Chancellor of England, publicado em Paris 1626):

> E para provar isso, entre outras razões e autoridades diversas, ele declarou que este reino, não sendo mais que um membro e uma pequena parte da igreja, não deve fazer uma lei particular que discorde da lei geral da Igreja Católica universal de Cristo, tal como a Cidade de Londres, não sendo mais que um pobre membro em relação ao reino como um todo, não pode fazer uma lei contra um ato do parlamento para vincular o reino inteiro: ademais, ele mostrou que isso seria ao mesmo tempo contrário às leis e aos estatutos ainda não revogados desta nossa terra, como eles evidentemente poderiam perceber na Magna Charta, *quod* Ecclesia Anglicana *libera sit, et habet omnia jura sua integra, et libertates suas illaesas* [em latim, no original], e também contrário a esse juramento sagrado que a alteza real ela própria, e qualquer outro príncipe cristão, sempre recebeu com grande solenidade em suas coroações [grifo nosso].[596]

As observações precedentes ajudam-nos a situar Morus em seu próprio tempo, reconstruindo o lugar por ele ocupado na querela entre política e religião que caracteriza a Primeira Modernidade. Associá-lo ao processo de monopolização da violência que (capitaneado por príncipes soberanos) dará origem ao Estado moderno é fundamental para que repensemos o sentido da literatura utópica que nele se principia. Nossa abordagem corrobora (e aprofunda) a intuição de Phillip Wegner, que, em tese de doutoramento orientada por Fredric Jameson, defende a simultaneidade das origens do Estado moderno e do gênero utópico, bem como a interdependência de seus destinos.[597] Segundo Wegner: "a narrativa da utopia desempenha um papel vital ensinando seus leitores como ser súditos modernos".[598] O

[596] Tradução nossa para: "And for proof thereof, like as amongst divers other reasons and authorities, he declared that this realm, being but a member and small part of church, might not make a particular law disagreeable with the general law of Christ's universal Catholic Church, no more than the City of London, being but one poor member in respect of the whole realm, might make a law against an act of parliament to bind the whole realm: so further showed he that it was both contrary to the laws and statutes of this our land yet unrepealed, as they might evidently perceive in Magna Charta, quod Ecclesia Anglicana libera sit, et habet omnia jura sua integra, et libertates suas illaesas, and also contrary to that sacred oath wich the king's highness himself, and every other Christian prince, always with great solemnity received at their coronations". ROPER. *Life of Sir Thomas More*..., *cit.*, p. 91 e 92.

[597] *Cf.* WEGNER, Phillip E. *Imaginary communities*: utopia, the nation, and the spatial histories of modernity. Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 2002. Norberto Bobbio argumenta que existiriam três maneiras de se elaborar modelos de melhor Estado: 1ª) a idealização de uma forma histórica; 2ª) a combinação de elementos positivos de todas as formas; e 3ª) a "imaginação poética", o "pensamento utópico". BOBBIO, Norberto. *Teoria das formas de governo*. Brasília: Editora UnB, 1985, p. 35. Bobbio erra, a nosso juízo, ao acreditar que o Estado – e, por conseguinte, os "modelos de melhor Estado" seriam transhistóricos, presentes em qualquer tempo e lugar. Se, retificando a argumentação de Bobbio, entendermos que o Estado desponta num lugar e num momento específico (a Europa moderna), seremos levados a postular, consequentemente, o nascimento simultâneo desses três modelos.

[598] Tradução nossa para: "the narrative of utopia plays a vital role in teaching its readers how to become modern subjects". WEGNER. *Imaginary communities*..., *cit.*, p. 24.

século em que Morus vive é caracterizado por uma redefinição da identidade e das fronteiras da comunidade, pela desterritorialização da cultura feudal e pela reterritorialização do Estado moderno. O nascimento das nações implicou uma nova concepção dos vínculos entre o poder e o espaço.[599] Morus parece ter consciência disso: ao longo dos reinados de Henrique VII e Henrique VIII, a *insularidade* da Inglaterra se acentua, à medida que a coroa acumula mais e mais jurisdição, tornando-se, de fato, o coração do ordenamento jurídico. A *Utopia*, aqui, desabrocha como uma estratégia de "mapeamento cognitivo" (para usarmos uma vez mais o conceito de Jameson), que possibilita que os indivíduos se localizem nessa nova correlação de forças. É uma heterologia, que, tratando do *outro*, permite que compreendamos a *nós mesmos*, a situação em que nos encontramos – ao descrever uma república distante, propõe um comentário sobre a sociedade na qual seu autor se insere. Tanto a utopia quanto o Estado são caracterizados pela "portabilidade", a capacidade de disseminação, transmissão e circulação.[600] Obras de arte, produtos do engenho humano, são multiplicáveis e modificáveis, podendo ser ajustados (reapropriados) à dinâmica do poder de regiões diversas. Mais do que isso: são a expressão, mesma, da *plasticidade* do poder, de sua aptidão para, de maneira deliberada e consciente, remodelar nossas leis, nossos costumes, nossos hábitos e, até mesmo, nossos desejos. Mais que um programa de desenvolvimento social, político e cultural, a utopia é, na aurora do Estado moderno, a tentativa de demonstrar que a sociedade, a política e a cultura são *programáveis*, passíveis de mudança por meio de decisões individuais ou coletivas.

Morus une-se a Maquiavel, Castiglione, Bodin e Botero na percepção da historicidade do espaço público. A *Utopia* emparelha-se ao *Príncipe*, enquanto testemunho de um novo pensamento jurídico-político, que não apela (e isso, apesar da religiosidade de Morus) a uma dimensão metafísica para pensar o poder. A imanência – ou melhor, a autotranscendência – do Estado soberano, que, como ensina Bodin, *cria-se a si mesmo ex nihilo*, torna obsoleta a Filosofia do Direito forjada pela escolástica. A eficácia dos Tudors na edificação de um novo aparelho estatal – com um aparelho burocrático ativo, racionalmente ordenado, capaz de soterrar a "república de barões" da era Plantageneta – deixou claro que é a vocação demiúrgica dos homens a verdadeira chave para compreender a política. Erram aqueles que pressupõem que o cerne do humanismo é a laicização: o que a filosofia do Cinquetento se

[599] Ainda hoje, a política moderna não conseguiu escapar da contradição, que se insinua na Renascença, entre universalismo (liberal-democracia, mercado, humanidade, direitos humanos) e particularismos (nacionalismo, eurocentrismo, racismo etc.).
[600] *V.* WEGNER. *Imaginary communities..., cit.*, p. 8.

propõe (esteja ou não consciente disso) é a autodivinização do espírito humano. A utopia, apontando para as possibilidades ilimitadas de reelaboração da ordem social, é indicativo disso.

Como sinalizamos na introdução deste trabalho, quatro são as características comumente apontadas como definidoras do gênero utópico: a) a totalidade – as cidades filosóficas são autossuficientes; b) a alteridade – constituem mundos distantes, no espaço ou no tempo; c) a crítica – servem como veículo para que se questione a ordem vigente; e d) a historicidade – não são perpétuas, mas se constroem no curso do tempo. Se, como pretendemos demonstrar, a obra de Morus floresce inspirada pelos esforços de centralização do poder judicante e legiferante por parte da família Tudor, nada mais natural que tentar compreendê-la em diálogo com a Filosofia do Direito de seu tempo. Qual a dívida que a instituição imaginária descrita por Morus, com as qualidades acima elencadas, possui em face do pensamento jurídico-político humanista? De que forma essas quatro características afastam o romance utópico do horizonte jusfilosófico medieval? Neste capítulo abordaremos, em sequência, os aspectos da totalidade, da alteridade, da crítica e da historicidade da *Utopia* de Morus, tendo por norte as duas questões aventadas. Antes, porém, de fazê-lo, nos aventuraremos a comparar a *Utopia* a instituições imaginárias concebidas na Antiguidade, e que exerceram indubitável influência sobre o texto de Morus.

Platão, Iambulo e Luciano de Samósata compuseram utopias? O cotejo entre os pensadores citados e o filósofo quinhentista é imprescindível para que entendamos o quão inusitada é a literatura utópica, em meio aos demais lugares de fábula. A utopia não só é fruto do mundo moderno, como não poderia ter sido concebida por sociedades tradicionais. Ajuda-nos, assim, a compreender a especificidade do pensamento jurídico-político do Ocidente moderno, sua natureza insólita, na história das culturas. De um lado, temos o material clássico em que Morus se inspirou; de outro, o consideravelmente diverso produto de sua imaginação. Quais elementos interferiram na alquimia que levou da *República* de Platão, das Ilhas do Sol de Iambulo e da *História verdadeira* de Luciano a esse novo modelo de escritura que podemos chamar de utópico? Há, aqui, um corte – um "salto epistemológico", para valermo-nos da categoria de Bachelard. É esse cisma que precisa ser explicado. Pretendemos desvendar o encadeamento entre o surgimento do romance utópico e o despontar das instituições estatais. Acreditamos que o texto do filósofo inglês tinha por objetivo a legitimação do Estado moderno (enquanto projeto humanístico de monopólio do Direito e

reconfiguração dos sistemas hierárquicos). Para construir uma teoria política apta a explicar esse fenômeno social novo – uma instituição que reivindica, para si, a absoluta *exclusividade* no exercício do poder, e que se apresenta como uma obra "artificial", surgida da vontade humana e, não, do cosmos –, Morus elabora um gênero literário novo. É imperioso que provemos, pois, como a literatura utópica se aparta da busca, por parte das filosofias antiga e medieval, de um paradigma estanque quanto à "melhor forma de governo", e, compreendendo a "artificialidade"/historicidade/culturalidade da esfera pública, se envereda pelos caminhos do "experimentalismo institucional".

IV.2. A fundação religiosa da cidade antiga: instituições imaginárias no mundo greco-romano

"Sobre a ótima forma de Estado e sobre a nova ilha de Utopia, um livreto verdadeiramente áureo e não menos útil que agradável, do qual é autor Thomas Morus, homem insigne, cidadão e xerife da ínclita cidade de Londres" – este o título dado à primeira edição do escrito de Morus, publicado em Louvain no ano de 1616. Redigida originalmente em latim, trata-se uma obra de maturidade (Morus tinha cinquenta anos quando de sua publicação). O livro obteve enorme sucesso, o que se depreende das inúmeras traduções que recebeu nos anos imediatamente posteriores a seu lançamento: em Paris (1517), na Basiléia (1518), em Florença (1519), em Veneza (1548) etc. A cada reedição, novos elementos eram agregados, com o fito de tornar mais verossímil a narrativa de Morus – é o caso das correspondências do círculo de humanistas com o qual o autor dialogava (que incluía Peter Giles, Erasmo, John Froben, Jerome de Busleyden, Guilherme Budé, Thomas Lupset e John Desmarais), nas quais a ilha de Utopia é reiteradamente citada como um território real.[601]

A cidade filosófica de Morus já era, nesses primeiros anos, comparada a outras instituições imaginárias do passado – notadamente as concebidas por Platão, Iambulo e Luciano de Samósata. Várias das epístolas redigidas pelos amigos de Morus (que serviam como prefácio à *Utopia*) fazem remissão, expressa ou tácita, à *República* de Platão. Ademais, sabemos que, entre 1505 e 1506, o filósofo inglês traduziu escritos de Luciano, pelo qual nutria profunda admiração (*A história verdadeira*, obra célebre do satirista, teria sido

[601] A inclusão dessas cartas foi sugerida por Erasmo e Giles.

determinante na formação de Morus). Não é difícil entender, pois, a razão de muitos comentadores interpretarem as obras desses pensadores como romances utópicos. Não devemos, no entanto, exagerar as semelhanças entre as terras e lugares lendários da Antiguidade e o conceito elaborado por Morus – a boa acolhida que a *Utopia* recebeu só se explica em virtude de sua *novidade* (dava ao público letrado do Cinquecento um material que as instituições imaginárias então disponíveis em seu acervo cultural ainda não possuíam). Nessa seção, abordaremos, brevemente, Platão, Iambulo e Luciano, salientando como Morus se desvencilha da influência de seus ilustres predecessores. Acreditamos que os trabalhos dos autores referidos se subordinam a uma concepção pré-moderna de "cidade" (entendida aqui em seu sentido lato, enquanto organização política); a utopia, por outro lado, seria a reverberação de uma noção pós-tradicional.

Como Mircea Eliade observa, as cidades, nas sociedades tradicionais,[602] são fundamentalmente entidades religiosas, lugares sagrados.[603] Quando, guiado pela necessidade – catástrofes naturais etc. –, o homem "primitivo" via-se obrigado a abandonar o solo em que nasceu e erigir uma nova urbe, tinha que reproduzir, ritualisticamente, as ações dos deuses na criação do mundo. Os numes eram evocados, para participar da *fundação* da nova cidade: "[...] os homens não são livres de escolher o terreno sagrado, [...] não fazem mais do que procurá-lo e descobri-lo com a ajuda de sinais misteriosos".[604] O território habitado por um povo é sempre encarado, pelos seus membros, como o eixo do mundo (*axis mundi*), o pilar que sustenta a ordem do universo. Uma comunidade forçada a abandonar sua pátria precisa *consagrar* seu novo habitat ("cosmicizá-lo"), reproduzindo, em menor escala, a passagem do caos ao cosmos: "quando se trata de arrotear uma terra inculta ou de conquistar e ocupar um território já habitado por 'outros' seres humanos, a tomada de posse deve, de qualquer modo, repetir a cosmogonia".[605] A cidade é o "umbigo da terra", onde se opera a comunicação do homem com o céu e as regiões inferiores. Semelhante intercâmbio, que assegura a estabilidade da vida cotidiana (o ciclo das estações, as boas colheitas etc.), só é possível na proporção em que a urbe constitua, de fato, um *espelho* da ordem cósmica (*imago mundi*), e

[602] O autor tem em mente, óbvio, não os povos caçadores-coletores do período paleolítico, nômades, mas as civilizações agrárias que, em virtude da revolução neolítica, começam a se assentar em regiões específicas, conduzindo à sedentarização de grupos humanos.
[603] Uma brilhante iniciação ao tema pode ser encontrada em ELIADE, Mircea. O mundo, a cidade, a casa. *Ocultismo, bruxaria e correntes culturais*: ensaios em religiões comparadas. Tradução de Noeme da Piedade Lima Kingl. Belo Horizonte: Interlivros, 1979.
[604] ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 20.
[605] ELIADE. *O sagrado e o profano*..., *cit.*, p. 22.

todos os gestos dos cidadãos tenham como arquétipo a criação do mundo pelos deuses. É por isso que, como Eliade ensina: "Toda destruição de uma cidade equivale a uma regressão ao caos. Toda vitória contra o atacante reitera a vitória exemplar do Deus contra o dragão (quer dizer, contra o 'Caos')".[606] A política (quer dizer, a condução da *polis*) segue assim, necessariamente, um modelo transumano, que, quando desrespeitado, lança a população na anarquia. O homem tem uma função – uma "responsabilidade" – no "plano cósmico", atuando como zelador da terra a ele legada pelas divindades. É a isso que Eliade dá o nome de "homologia antropocósmica": há um sistema de correspondências entre os comportamentos humanos (incluindo os atos fisiológicos e a sexualidade) e os feitos dos deuses. As experiências humanas são, à medida que emulam um padrão metafísico, *santificadas* (transformam-se em *sacramentos*).

Essa perspectiva, característica do *homo religiosus*, subsistirá ao longo de toda a história do Ocidente, e, como veremos, definirá a maneira como os europeus enxergarão as instituições imaginárias e históricas. A representação de Jerusalém como "*omphalos mundi*" (umbigo do mundo), evidenciada pela cartografia medieval, subsistirá até a Era dos Descobrimentos – qualquer cidade, onde quer que esteja, deve constituir-se como satélite da Terra Santa, orbitando em torno do centro no qual a hierofania (a manifestação divina, o fato crístico) se deu.[607] Além disso, a descrição que Edward Gibbon (o maior dentre os historiadores dedicados à Roma antiga) fornece da fundação de Constantinopla poderia exemplificar, perfeitamente, a análise de Eliade a propósito da consagração do habitat pela sociedade pré-moderna:

> O dia que dera nascimento a uma cidade ou colônia era celebrado pelos romanos com cerimônias prescritas por uma generosa superstição; embora Constantino pudesse omitir alguns ritos que ainda traziam o forte sabor de sua origem pagã, estava ele ansioso por deixar uma funda impressão de esperança e respeito na mente dos espectadores. A pé, com uma lança na mão, o próprio imperador tomou a frente da solene procissão e orientou o traçado da linha que assinalaria os limites da área destinada à capital, até a crescente circunferência suscitar o espanto dos assistentes, os quais se aventuraram por fim a observar que ultrapassara a mais ampla medida de uma grande cidade. "Continuarei a avançar", replicou Constantino, "até Ele, o guia invisível que caminha a minha frente, achar que devo parar".[608]

[606] ELIADE. *O sagrado e o profano*..., *cit*., p. 29.
[607] *V*. ALEXANDER, Philip S. Jesuralem as the 'omphalos' of the world: on the history of geographical concept. *Judaism*: a quarterly journal of jewish life and thought. New York, v. 46, nº. 2, p. 147 e seguintes, primavera de 1997.
[608] GIBBON, Edward. *Declínio e queda do Império Romano*: edição abreviada. Tradução de José Paulo Paes. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 296.

A despeito de sua inegável longevidade, a articulação entre a ordem do cosmos e a ordem da *polis* começa, ainda na Antiguidade, a se liquefazer – é nesse marco que o grande historiador Fustel de Coulanges descreve a passagem do período arcaico ao clássico.[609] Talvez a Filosofia Política e a Filosofia do Direito possam ser pensadas, *in totum*, como homéricos esforços para superar a crise da "homologia antropocósmica" que recai sobre a Grécia e sobre Roma, nesse momento. Em seu conhecido estudo arqueogenealógico a respeito dos povos arianos (gregos e romanos), Fustel de Coulanges argumenta, antecipando Eliade, que o direito e as instituições da cidade antiga se fundam em suas crenças religiosas.[610] Segundo o autor, a raça indo-ariana, desde suas origens, seria guiada pelo culto aos mortos. Os defuntos se transformariam em divindades (algumas benéficas, deuses *Manes*, e outras malfazejas, fantasmas, *larvas*). Nesse contexto, toda família seria, basicamente, uma seita votada à adoração dos ancestrais, ligada, não pela afeição natural, mas pelo múnus religioso.[611] Sem as devidas libações aos *Manes*, os princípios que asseguram o equilíbrio da existência material desapareceriam, mergulhando o universo na desordem. A rotina dos homens e das mulheres (o casamento, o divórcio, a procriação, a adoção, o cuidado dos filhos, a emancipação, a administração da propriedade...) é condicionada pela religião. Fratrias, tribos e cidades seriam, antes de mais nada, famílias ampliadas, associadas pelo culto a ancestrais comuns. É por isso que, na Hélade e na península itálica, a instituição de novas urbes era sempre marcada por cerimônias religiosas: a escolha do local era determinada pelos deuses; a comunidade se purificava; o solo sagrado no qual repousavam seus ancestrais (a terra de sua região de origem) era transferido para a nova cidade etc. Nas palavras de Fustel de Coulanges:

---

609 "Não podemos dizer, de uma maneira geral, em que época começaram essas revoluções. Compreende-se, com efeito, que essa época não foi a mesma para as diferentes cidades da Grécia e da Itália. O que é certo é que já no século VII a.C. essa organização social era discutida e atacada quase em toda parte. A partir dessa época, ela se mantém só com dificuldades e por uma mistura mais ou menos hábil de resistência e de concessões. Ela se debateu assim durante muitos séculos, em meio a lutas perpétuas, e por fim desapareceu". FUSTEL DE COULANGES, Numa Denis. *A cidade antiga*: estudo sobre o culto, o direito e as instituições da Grécia e de Roma. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martin Claret, 2009, p. 243.

610 "Se, remontando às primeiras épocas dessa raça, ou seja, ao tempo em que ela fundou suas instituições, observarmos a ideia que tinha do ser humano, da vida e da morte, da segunda existência, do princípio divino, notaremos uma relação íntima entre essas opiniões e as regras antigas do direito privado, entre os ritos que derivaram dessas crenças e as instituições políticas". FUSTEL DE COULANGES. *A cidade antiga..., cit.*, p. 17.

611 "A família antiga é uma associação religiosa, mais ainda do que uma associação natural. Por isso veremos mais adiante que a mulher só será tida realmente como membro na medida em que a cerimônia sagrada do casamento a tiver iniciado no culto; que o filho não mais será tido como membro, se tiver renunciado ao culto ou se tiver sido emancipado; que o adotado será, ao contrário, um verdadeiro filho, porque, se não tem o laço do sangue, terá algo ainda melhor, a comunidade do culto; que o legatário que se recusar a adotar o culto dessa família não terá a sucessão. Que, enfim, o parentesco e o direito à herança serão regulados, não segundo o nascimento, mas segundo os direitos de participação no culto, tais como a religião os estabeleceu". FUSTEL DE COULANGES. *A cidade antiga..., cit.*, p. 53.

"como os deuses estavam ligados para sempre à cidade, o povo também não devia mais deixar o lugar onde os seus deuses se haviam estabelecido. Havia nesse sentido um compromisso mútuo, uma espécie de contrato entre os deuses e os homens".[612]

O pai é o chefe da religião doméstica; o rei, por sua feita, é o chefe da religião civil, na grande *domus* de que é feita a urbe. Todo magistrado atua como sacerdote do culto público, e os deuses interferem em suas escolhas. O legislador, na Antiguidade, não *cria* normas, mas apenas *traduz*, para o mundo humano, regras intrínsecas à ossatura do universo – os mitos acerca de Licurgo e de Sólon são, a propósito, ilustrativos.[613] Conforme Fustel de Coulanges:

> É bastante claro o modo de geração das leis antigas. Não foi um homem que as inventou. Sólon, Licurgo, Minos, Numa talvez puseram por escrito as leis das suas cidades; eles não as fizeram. Se entendermos por legislador um homem que cria um código pela força do seu gênio e impõe aos outros homens, esse legislador nunca existiu entre os antigos.[614]

Plebeus são todos aqueles que, impedidos de participar de uma religião doméstica, encontram-se privados do acesso à religião civil (e, por conseguinte, à cidadania, aos direitos políticos). Por séculos, o grosso da população, visto como "profano" por não descender dos deuses tutelares da cidade, será excluído do processo decisório (e até mesmo impedido de domiciliar-se nos limites do espaço urbano). Entretanto, o desenvolvimento da indústria e do comércio na bacia do Mediterrâneo (que se fez acompanhar por uma sucessão de guerras pela hegemonia sobre a região) alterará as regras do jogo.[615] Gradualmente, plebeus dotados de poder econômico e/ou bélico pressionarão os eupátridas, reivindicando acesso à esfera pública. É quando os tiranos irão entrar em cena. Originalmente, o termo '*týtannos*' designava, não o déspota, mas o governante cuja autoridade política não se assentava em

---

[612] FUSTEL DE COULANGES. *A cidade antiga*..., *cit.*, p. 157.

[613] Sobre o papel do nomoteta na Antiguidade (e suas diferenças com relação ao legislador moderno), recomendamos a leitura de LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. Ética e direito [Antropologia e direitos humanos]. TOLEDO, Cláudia; MOREIRA, Luiz (Orgs.). *Ética & direito*. São Paulo: Landy: Loyola, 2002. Uma reflexão sobre a figura de Sólon é elaborada em LEÃO, Delfim Ferreira. *Sólon, ética e política*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. Para uma compilação comentada da legislação da antiga Grécia, *v.* ARNAUTOGLOU, Ilias. *Leis da Grécia antiga*. Tradução de Ordep Trindade Serra e Rosiléa Pizarro Carnelós. São Paulo: Odysseus, 2003.

[614] FUSTEL DE COULANGES. *A cidade antiga*..., *cit.*, p. 205.

[615] Uma análise do impacto que a evolução econômica do Mediterrâneo exerceu sobre a estrutura sócio-política de Roma pode ser encontrada em ROSTOVZEFF, Michael. *História de Roma*. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977.

preceitos religiosos.[616] O tirano é o oposto do *anax basileus*: elevou-se ao poder em virtude do apoio popular e da força das armas, e, não, da eleição divina. De um ponto de vista tradicional/aristocrático, sua administração sempre será vista, necessariamente, como ilegítima (não-sacralizada), malgrado a simpatia que eventualmente desperte junto às massas. A tirania ameaça a representação da cidade antiga como família ampliada que se justifica por finalidades litúrgicas. Para Fustel de Coulanges:

> O aparecimento dessa palavra na língua grega indica o aparecimento de um princípio que as gerações anteriores não haviam conhecido, a obediência do homem ao homem. [...] A obediência a um homem, a autoridade dada a esse homem por outros homens, um poder de origem e de natureza totalmente humana: isto fora desconhecido dos antigos eupátridas e só foi concebido no dia em que as classes inferiores rejeitaram o jugo da aristocracia e buscaram um governo novo.[617]

É nesse período que as normas começam a ser *transcritas*: não são mais *mos* ou *fas*, tradição religiosa oral, mas *lex*. Fustel de Coulanges acredita que a Antiguidade clássica e a Antiguidade helenística podem ser encaradas como uma ininterrupta tentativa de constituir um rearranjo institucional da comunidade política, em um contexto atravessado pela guerra civil entre eupátridas e plebeus. É patente, no entanto, a dificuldade sentida por gregos e romanos para construir um novo discurso que legitime o espaço público sem fazer remissão às religiões domésticas e ao culto aos ancestrais. "Se os deuses estão mortos, então tudo é permitido": a ausência de um referencial ontológico (trans-histórico) que justifique as leis, os costumes e as instituições da *polis* impõe-se como ameaça permanente de anomia e de niilismo, a barbárie que desconstrói os laços entre os cidadãos. Se a ordem cósmica, preservada pelas grandes famílias aristocráticas, não é mais a matriz em que se espelha o ordenamento da cidade, então qual será a diretriz a guiar a atividade do legislador? Ora, é possível que as instituições imaginárias que irrompem nesse momento sejam resultado de dois fatores: a) a nostalgia face à "homologia antropocósmica", que lamenta um tempo no qual os deuses caminhavam sobre a terra, não havia clivagem entre cultura e natureza (*nomos* e *physis*), e os homens sentiam-se integrados ao universo; e b) a tentativa de reconstruir, em novos marcos, o nexo entre *polis* e *cosmos*, recuperando o sustentáculo *transcendente* do Direito e da política, mas reconhecendo que todos, plebeus e eupátridas, devem ser incluídos.

[616] *Cf.* BIGNOTTO, Newton. *O tirano e a cidade*. São Paulo: Discurso Editorial, 1998.
[617] FUSTEL DE COULANGES. *A cidade antiga..., cit.*, p. 288.

Entendemos que o primeiro fator pode explicar os escritos de Iambulo e Luciano, e o segundo, a obra de Platão.

A democracia ateniense é uma solução de compromisso entre eupátridas e plebeus, que evita a guerra civil atendendo progressivamente às demandas da plebe.[618] Pouco difere, contudo, da tirania (como os filósofos clássicos repetidamente frisarão), no que tange à falta de um fundamento metafísico ("ontoteológico", para abusarmos, uma vez mais, da algaravia heideggeriana) em que se apoie. Da perspectiva de um conservador – como o autor anônimo conhecido como Velho Oligarca –, a democracia está nas antípodas da constituição ideal: substitui o governo dos melhores (conduzidos por um parâmetro fixo quanto ao bom e ao justo) pelo governo da maioria, com leituras dissonantes acerca do certo e do errado.[619] No século V – a era de Péricles – o problema "teórico" da legitimidade da democracia parece ofuscado pelo sucesso "prático" do regime: contra todas as expectativas, Atenas torna-se um império, com sólido poderio militar e econômico. Na Guerra do Peloponeso, contudo, Esparta imporá sérias derrotas a Atenas, trazendo à pauta, uma vez mais, o tema da justificação do poder político.[620] As tragédias gregas, por exemplo, opondo "indivíduo" e "destino", revelam como o homem do período se via lançado à própria sorte, deslocado em um mundo que lhe parecia estranho, sem um cânon que pudesse orientá-lo.[621] É essa a conjuntura na qual Platão redige a *República*.[622] No diálogo que inicia o texto, conhecido por "Trasímaco" pelos comentadores, o filósofo mostra como os sofistas – principais responsáveis, no âmbito especulativo, pela virada antropocêntrica e pela separação entre domínio humano e domínio (sobre)natural – são incapazes de fornecer uma base alternativa que norteie a atividade dos governantes. No encalço da ideia de justiça, Platão trabalhará, ao longo do texto, para estabelecer um novo elo entre cosmos e *polis*: valendo-se, não do mito (recurso aplicado pelas sociedades arcaicas), mas do *logos* (o discurso apodítico, demonstrativo), encontra preceitos absolutos capazes de servir como *medida* da ação política. O "sistema de correspondências" que Eliade observa nos povos "primitivos" retorna, em Platão, na correlação entre a estrutura

[618] Uma rápida explanação acerca da estrutura política da Atenas democrática pode ser encontrada em FINLEY, M. I. *Os gregos antigos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988, p. 61 a 71.
[619] *V.* FOUCAULT, Michel. Parrhesia e a crise das instituições democráticas. Tradução de Aldo Dinucci, Alfredo Julien, Rodrigo Brito e Valter Duarte. *Prometeus* – Filosofia em revista, São Cristóvão, ano 6, número 13, edição especial, p. 49 a 56, 2013. Disponível em <http://www.seer.ufs.br/index.php/prometeus/article/view/1552>, acessado em 30 de outubro de 2016.
[620] *Cf.* MOSSÉ, Claude. *Péricles*: o inventor da democracia. Tradução de Luciano Vieira Machado. São Paulo: Estação Liberdade, 2008.
[621] *Cf.* GAZOLLA, Rachel. *Para não ler ingenuamente uma tragédia grega*: ensaio sobre aspectos do trágico. São Paulo: Loyola, 2001.
[622] Dentre as inúmeras edições em língua portuguesa do texto platônico, optamos por utilizar PLATÃO. *A república*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

da cidade e a estrutura da alma humana. A divisão estamental da república justa, em Platão, equivale à separação das dimensões do homem virtuoso: os trabalhadores manuais correspondem à parte desiderativa, os guerreiros, à parte volitiva, e os sábios, à intelectiva. Assim como, em um homem prudente, o intelecto deve gerir a vontade e o desejo, na cidade perfeita o sábio deve governar o guerreiro e o trabalhador manual – há, entre as três classes, um vínculo orgânico, na estruturação do corpo social. "'Percebo - ele disse -: queres dizer que a cidade cuja fundação estamos discutindo está nos discursos, pois não penso que ela exista em nenhum lugar da Terra'. 'Mas talvez - eu respondi - esteja no céu como um paradigma, à disposição de quem o queira ver, e tenha como objetivo habitá-la'" [*República*, 592a-b]. Como Mario Vegetti ensina – em ensaio relativo à recepção do pensamento político platônico na história ocidental –, o que o filósofo grego nos oferece é "um paradigma no céu", um novo arquétipo universal que, substituindo as teogonias míticas, funcione como uma bússola no comando da *polis*.[623]

Iambulo, à diferença de Platão, não pretende esboçar uma teoria ou uma crítica do sistema político de seu tempo: entretanto, a instituição imaginária que ele concebe repercute o sonho de uma idade, de há muito esquecida, na qual a cisão entre natureza e cultura ainda não havia se dado. Sua composição surge em uma época de decadência do regime municipal, momento em que a *polis* é fagocitada por grandes impérios (o helenístico e o romano). A esperança, que Platão e Aristóteles fomentavam, de recuperação da autonomia da cidade antiga já se encontrava definitivamente sepultada. O fragmento de Iambulo chegou-nos por meio da obra *Biblioteca histórica*, escrita por Diodoro. Não há certeza, pois, de que Iambulo tenha existido – talvez seja invenção de Diodoro, ou, mesmo, da tradição oral helenística. Real ou não, o certo é que sua narrativa (apresentada como um relato de viagem verídico) constitui clara ficção. Iambulo descreve como, após uma sucessão de infortúnios, aportou nas Ilhas do Sol, que se encontrariam no Oceano Índico, na altura do equador. Lá teria vivido por sete anos, antes de ser expulso pelos nativos em virtude de sua impureza. O foco do autor não está na legislação das Ilhas do Sol, mas em suas maravilhas naturais, que sinalizam o vigor dos deuses que as protegem. A compleição física de seus cidadãos é superior à nossa: são belos, têm ossos flexíveis e língua bifurcada (que os permite falar com duas pessoas simultaneamente). É incontestável o eco, no livro de Morus, das – absolutamente secundárias – observações que Iambulo faz sobre os costumes das Ilhas do Sol, onde a comunhão de bens,

[623] VEGETTI, Mario. *Um paradigma no céu*: Platão político, de Aristóteles ao século XX. Tradução de Maria da Graça Gomes de Pina. São Paulo: Annablume, 2010.

mulheres e filhos garante (como em Platão) a paz.[624] Vale notar, porém, que esses hábitos se devem menos à decisão dos habitantes da ilha que à *physis* e aos numes.

Luciano de Samósata irá, igualmente, conceber um relato de viagem.[625] Diferentemente do escrito de Iambulo, *A história verdadeira* de Luciano é *assumidamente* fantástica, e apresenta, não uma, mas várias instituições imaginárias. Enquanto satirista, Luciano abraça (como Morus, em sua esteira, o fará) a prática do "mentir-verdadeiro", tratar, por meio de ficções cômicas, de realidades trágicas. Discorrendo sobre lugares de fábula, Luciano tece uma mordaz crítica de seu próprio mundo (as guerras, os tributos, a retórica da manutenção da paz voltada à promoção dos conflitos). O pensador não está interessado (no que se afasta substancialmente de Platão) em construir uma nova ordem social – contenta-se em dinamitar a estrutura vigente. Assim, como observa Jacyntho Lins Brandão, sua obra não pode ser entendida como uma utopia ou, mesmo, como um projeto de *politeia* – é uma "alotopia", o reino da pura alteridade, da diferença na identidade, do marginal e do periférico.[626] À semelhança de Iambulo, *A história verdadeira* flerta com os mitos da Idade de Ouro. Movido pela "paixão da novidade", o narrador-personagem põe-se a viajar. Em seu percurso, encontra, não grandes construções do engenho humano, mas prodígios da natureza, que remontam a um tempo no qual a relação entre o humano e o divino ainda não havia se pervertido: um rio de vinho, um mar de leite, uma ilha de queijo, ninfas, aranhas gigantes, tribos que montam abutres e vivem na lua, ou que montam formigas e vivem no sol. Nessa galáxia encantada, Luciano encontra uma cidade perfeita, construída de ouro, com muros feitos de esmeraldas. O lugar é habitado pelas almas, imateriais, de heróis e sábios (como Homero, por exemplo). Ironicamente, Platão lá não se encontra: teria, segundo o autor, optado por viver, sozinho, em sua própria república, sujeito à constituição e às leis que ele mesmo

[624] "[58.1.] Con las mujeres no se casan sino que las tienen en común y a los hijos que les nacen, los crían en común y los aman por igual. Mientras son niños, las nodrizas intercambian a los recién nacidos a menudo para que las madres no reconozcan a los propios. Por ello, al no haber ninguna distinción entre ellos, pasan la vida sin facciones políticas y reconociendo el valor de la concordia". FERNANDEZ ROBBIO, Matías Sebastián. La travesía de Yambulo por las Islas del Sol (D.S., II.55-60). Introducción a su estudio, traducción y notas. *Morus* – Utopia e Renascimento, Campinas, nº. 7, p. 27 a 42, 2010, p. 37. Disponível em <http://www.revistamorus.com.br/index.php/morus/article/view/54/39>, acessado em 3 de outubro de 2016.

[625] LUCIAN OF SAMOSATA. The true history. *The works of Lucian of Samosata*. Tradução H. W. Fowler e F. G. Fowler. Oxford: Clarendon Press, 1949, vol. II.

[626] BRANDÃO, Jacyntho Lins. Alotopias de do de Samósata. *Morus* – Utopia e Renascimento, Campinas, nº. 6, p. 193 a 199, 2009. Disponível em <http://www.revistamorus.com.br/index.php/morus/article/view/78/63>, acessado em 2 de outubro de 2016.

criou.[627] A constituição e as leis desse país de espíritos, por outro lado, seriam *incriadas*, ordenação que precede a vontade humana.

A importância de Platão, Iambulo e Luciano para a evolução do pensamento de Morus é inquestionável. Entretanto, não podemos ignorar o abismo que se impõe entre o gênero literário por ele inventado e as instituições imaginárias pregressas. Não é o contexto sobrenatural e divino, mas o engenho humano, que adquire gravidade no romance utópico. Essa opção, que deixa de lado as maravilhas da natureza para retratar aspectos inusitados da política e do Direito, é sinal do novo valor que a *imaginação* recebia ao tempo do filósofo inglês. Morus já não está à procura de um "paradigma no céu", e tampouco lamenta o ocaso da "homologia antropocósmica" e do fundamento transcendente da cidade antiga. Deus (ou os deuses) não tem nenhum papel na fundação da Utopia. É uma ilha artificial – um antigo istmo, que os utopianos, se valendo da ciência, apartaram do continente.[628] Uma intervenção profana, técnica, e não uma cerimônia sagrada. Se a cidade filosófica de Morus fascina, não é por alicerçar-se em um modelo divino, mas por arrimar-se a si mesma, suportar-se em sua contingência. Na lição de Christian Rivoletti: "O ato mesmo da criação da primeira comunidade utópica moderna articula-se então, de modo fortemente alusivo e simbólico, à ideia da transformação da natureza por meio das faculdades racionais do homem, por meio de seu saber, as suas capacidades técnicas, a sua operosidade".[629]

Fundação artificial, que não imita nenhuma cosmogonia: a ordem humana não mimetiza a ordem cósmica, mas, através de tentativas e erros, forja-se na história. A utopia anuncia-se, dessa maneira, como uma instituição imaginária caracteristicamente moderna, somente viável no universo mental do humanismo. Os espaços poéticos da Antiguidade se desenvolvem, sempre, como novos "eixos do mundo", novos lugares sagrados conectando a imanência e a transcendência, o material e o espiritual. São bolsões de santidade em um mundo profanado. Os romances utópicos, por outro lado, prescindem da eternidade: a

[627] *Cf.* LUCIAN OF SAMOSATA. The true history..., *cit.*, p. 160.
[628] Como ensina Paulo Ferreira da Cunha: "A utopia não é um ritual, porquanto se não analisa em encenação, gestos, dizeres, assunção mesmo de pensamentos e sentimentos que tornem real um mito. A utopia torna real o mito de uma sociedade perfeita construindo-a e vivendo-a. Porém, a construção de tal sociedade é o contrário de um ritual; porque não é iterativo nem dogmatizado o caminho da utopia: é normalmente criativo e revolucionário, rompendo com os rituais do passado". CUNHA, Paulo Ferreira da. *Constituição, Direito e utopia*: do jurídico-constitucional nas utopias políticas. Coimbra: Coimbra Editora, 1996, p. 80.
[629] Tradução nossa para: "L'atto stesso della creazione della prima comunità utopica moderna rimanda dunque, in modo fortemente allusivo e simbolico, all'idea della trasformazione della natura attraverso le facoltà razionali dell'uomo, attraverso il suo sapere, le sue capacita tecniche, la sua operosità". RIVOLETTI, Christian. Scienza, sapere umanistico e tecnica nell'Utopia di Thomas Morus. *Morus* – Utopia e Renascimento, Campinas, nº. 4, p. 55 a 64, 2007, p. 56. Disponível em <http://www.revistamorus.com.br/index.php/morus/article/view/168/147>, acessado em 2 de outubro de 2016.

trajetória da comunidade política não é cíclica (a reatualização ritual, a cada dia, a cada estação e a cada ano, de um ato originário de criação divina), mas linear e progressiva (a possibilidade, sempre aberta, de erupção do radicalmente novo, que nos impulsiona irresistivelmente em direção ao futuro). Qual a consequência desse novo panorama para o pensamento jurídico-político quinhentista? Ao tratar dos aspectos da totalidade, da alteridade da crítica e da historicidade da *Utopia*, tentaremos responder a essa questão. A *Utopia* de Morus antecipa a ideia, desenvolvida por Unger, de "sociedade como artefato". Quinhentos anos antes dos *Critical Legal Studies*, podemos observar, na história do Ocidente, um primeiro anúncio da compreensão de que nossas leis e nossos costumes não são irrevogáveis, não se apoiam em um paradigma encontrado no céu, mas constituem ensaios efêmeros, que se sujeitam à experimentação. Como essa tomada de consciência se dá? Como ela se relaciona com a aurora do Estado moderno? A filosofia moreana pode ajudar-nos a compreender melhor a transição entre os imaginários políticos medieval e moderno, a desnaturalização que abre caminho para um novo discurso a respeito dos fundamentos do poder.

IV.3. Totalidade: a ilha como metáfora da soberania

Para Susan Bruce, Morus teria decidido situar sua cidade filosófica em uma ilha isolada com a finalidade de tornar mais verossímil seu conto – por que outro motivo, senão por seu retraimento, tais povos não teriam sido descobertos até agora?[630] Diríamos que, além da razão aventada, há um elemento alegórico que explica a escolha de Morus. Em luminoso artigo, Paulo Ferreira da Cunha se ocupa, precisamente, da metáfora subjacente à insularidade da utopia. Como pontuamos acima, as sociedades tradicionais acolheram o mito do "*omphalus mundi*", o centro fixo da existência. No entender de Cunha, a ilha (e a utopia, enquanto ilha) é, de um ponto de vista simbólico, o avesso do "umbigo do mundo": é o não-

[630] "Em um muito óbvio aspecto, o isolamento das utopias da Primeira Modernidade preenche uma função narrativa necessária. Os escritores de tais textos se sentiram impelidos a oferecer uma explicação plausível para o fato de que as terras imaginárias que eles descreviam eram desconhecidas pelas audiências para as quais eram descritas, e pôr uma nação desconhecida no meio do Oceano Índico ou fora da costa das Américas é evidentemente mais crível do que seria situar uma comunidade semelhante em uma vila nos Alpes, ou numa ilha no meio do mar Mediterrâneo". Tradução nossa para: "In on very obvious aspect the isolation of early modern utopias fulfils a necessary narrative function. The writers of such texts felt impelled to offer a plausible explanation for the fact that the imaginary lands they described were unknown to the audiences to whom they described them, and to posit an unknown nation in the middle of the Indian Ocean or off the coast of the Americas is self-evidently more credible than it would be to situate such a community in a village in the Aples, or an island in the middle of the Mediterranean sea". BRUCE. Introduction..., *cit.*, p. ix e x.

central, o periférico, o que se descola do continente: "as ilhas não se veem como centros, pela simples razão de que negam o centro, flutuando, movendo-se, desafiando os centros convencionados. Como ocorre com as utopias, apesar de toda rigidez e institucionalização de que, individualmente consideradas, são capazes".[631] Por encontrar-se à deriva, a ilha pode representar uma alegoria do desenraizamento, da instabilidade, da ausência de referencial. Jangada de pedra, a ilha põe em xeque a crença de que haveria um pilar sustentando a ordem do mundo.

De um lado, o continente do Direito, e, de outro, as ilhas da Justiça: essa a oposição que, para Cunha, condiciona o pensamento utópico. A ilha da utopia, "pedagogia da liberdade de espírito",[632] problematiza as leis e os costumes que tomamos por autoevidentes, dessacraliza os espaços institucionais em vigor, para criar regras de conduta alternativas. "A utopia odeia o Direito, mas também o idolatra":[633] para Cunha, o utopista pretende, rejeitando o campo jurisdicional (de advogados, processos etc.), implementar uma nova dimensão de normatividade e de normalidade. Transplantando para os tempos de Morus o parecer de Cunha, poderíamos identificar o "continente do Direito" ao *ius commune*, e as "ilhas da Justiça", aos *iura propria* e à normatividade estatal.

No século XVI, os juristas europeus ainda eram, majoritariamente, bartolistas, isto é, adeptos do *mos italicus*. Acreditavam, por conseguinte, que o Direito Romano era a cristalização de valores universais, *comuns*. Assim, por toda a Cristandade, qualquer litígio poderia ser resolvido por meio de um método único: a exegese do texto justinianeu (o *Corpus Iuris Civilis*) a partir dos critérios lógicos da escolástica. Munido da jurisprudência da Roma antiga e das obras de Aristóteles, o jurista se manteria indiferente às especificidades culturais da região na qual atuasse. A *ratio scripta* poderia ser indefinidamente reatualizada, reutilizada. Ora, essa perspectiva pressupõe a existência de um "umbigo do mundo", um centro fixo: haveria um modelo trans-social, acima das contingencialidades históricas, a servir de inspiração para a atividade jurídica e legislativa. O bartolismo implica uma leitura religiosa do Direito.

Os humanistas – e a Escola Humanista do Direito, a "jurisprudência culta", o "cultismo", o *mos gallicus*, de que tratamos ao falar de Bodin – condena a falta de

[631] CUNHA, Paulo Ferreira da. Direito, utopia e insularidade. Atlântida. *Revista de Cultura*, Instituto Açoreano de Cultura, Angra do Heroísmo, p. 73 a 82, 2010, p. 76. Disponível em <http://works.bepress.com/pfc/125/>, acessado em 7 de janeiro de 2015.
[632] CUNHA. Direito, utopia e insularidade. Atlântida..., *cit.*, p. 82.
[633] CUNHA. Direito, utopia e insularidade. Atlântida..., *cit.*, p. 79.

sensibilidade histórica dos bartolistas.[634] Aplicando ao Direito os métodos do programa de *studia humanitatis* (a pesquisa histórico-comparada, filológica e documental), questionam as falsas generalizações do *ius commune*. Como Manuel Jesús Rodríguez Puerto adverte, a historização do Direito, pelos humanistas, se encontra atrelada à consciência nacional que à época despontava.[635] O fenômeno da nacionalização do Direito leva o humanismo a ver o saber jurídico romano como a expressão dos anseios de um povo específico (e, não, como a manifestação de verdades eternas). Guy Coquille escreverá: "Nossos costumes são nosso verdadeiro Direito Civil". Covarrubias, similarmente, defenderá que a retitude (a justiça) da lei é variável – não há "retitude em si mesma", as leis se adaptam às circunstâncias. O ordenamento jurídico de um povo é, desse modo, autossuficiente, isolado, *insular*.

No Medievo, reinos, principados e repúblicas constituem apenas istmos nesse grande continente que é a Europa cristã; sua autonomia é relativa, haja vista que se sujeitam ao Direito Comum, que as instituições da Igreja e do Império materializam. Orbitam em torno de Roma – não a Roma factual, mas uma Roma ideal, imaginária, *axis mundi*. Na Primeira Modernidade, os Estados soberanos (tal qual a Utopia de Morus) paulatinamente demolem a faixa de terra que os ligava à Cristandade: tornam-se ilhas artificiais, totalizantes. Os humanistas terão função decisiva, nesse processo. Se eles se voltam para a Antiguidade, não é com espírito jurisprudencial, mas arqueológico: não pretendem rejuvenescer a ciência jurídica (quer dizer, o saber prático da Escola dos Comentadores), mas substituí-la por algo novo.[636] A Escola Humanística do Direito entende que apenas o desconhecimento da história e da cultura romanas pôde levar os bartolistas a acreditarem que o Código Justinianeu serviria como pilar para o Direito atual. Com seu arsenal de erudição, os humanistas evidenciam o distanciamento entre as cosmovisões de sociedades diferentes, oferecendo, assim, argumento importante para a validação da ideia de soberania. O romance utópico é um signo desse movimento: não é o

---

634 Nas palavras de Manuel Jesús Rodríguez Puerto: "Uno de sus precedentes más lejanos fue Francesco Petrarca, que reprochó a los juristas la despreocupación por la Historia y las artes literarias, el uso de un método intrincado y la excesiva preocupación por la rentabilidad económica de su profesión. Estas invectivas fueron un esbozo de las críticas que luego expondrían los humanistas". RODRÍGUEZ PUERTO, Manuel Jesús. *La modernidad discutida*: Iurisprudentia frente a iusnaturalismo en el siglo XVI. Cádiz: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 1998, p. 5.

635 RODRÍGUEZ PUERTO. *La modernidad discutida*..., *cit.*, p. 30.

636 Cujas, o maior nome do *mos gallicus*, despreza Bártolo (o pai da Escola dos Comentadores), mas admira Acúrsio (um dos principais membros da Escola dos Glosadores). Para Cujas, a Escola dos Glosadores teria libertado o Direito Romano das interpolações canônicas e feudais (bárbaras); a Escola dos Comentadores, por outro lado, teria, uma vez mais, subordinado o saber jurisprudencial da Antiguidade a deformações "modernizantes", a preocupações estranhas a seus objetivos iniciais. Sobre o tema, recomendamos a leitura de FLACH, Jacques. *Cujas, les glossateurs et les bartolistes*. Paris: L. Larose et Forcel, 1883. Disponível em <https://archive.org/stream/cujaslesglossat00flacgoog#page/n7/mode/2up>, acessado em 14 de setembro de 2015.

Direito Comum que o rege, mas a vontade de seu povo. Como Frank Lestrigant aponta, a utopia surge em um mundo fragmentado, "mundo-arquipélago", marcado pelo "esfacelamento da imagem da terra" e pelo "dilaceramento do corpo da Igreja universal", que arrasta o Ocidente a uma "experiência inaudita de alteridade".[637]

Essa observação permite que lancemos um novo olhar sobre a tese de Cunha, segundo a qual o desenvolvimento do constitucionalismo moderno, a partir do século XIX, sinaliza o triunfo da utopia (no entender do autor, utopia e constituição são gêneros literários irmanados).[638] Ora, ao longo de toda a Modernidade Clássica, o Estado procurou aprofundar sua autonomia, se emancipando, gradualmente, da influência de outros atores políticos, no interior de seu território. Contudo, apenas com a Revolução Francesa (a proibição das corporações de ofício etc.), essa evolução se completou.[639] O Estado pós-revolucionário é plenamente insular, e, nesse sentido, de fato concretiza a meta mais básica da literatura utópica.

---

[637] LESTRINGANT, Frank. O impacto das descobertas geográficas na concepção política e social da utopia. Tradução de Ana Cláudia R. Ribeiro. *Morus* – Utopia e Renascimento, Campinas, nº. 3, p. 155 a 173, 2006, p. 157. Disponível em <http://www.revistamorus.com.br/index.php/morus/article/view/19/11>, acessado em 2 de outubro de 2016.

[638] Para Cunha (munido de arsenal teórico advindo do movimento *Law and Literature*), constituições são utopias, e utopias, constituições. Ambas visam à criação de uma sociedade planejada, racionalizada. As utopias trazem a esperança de uma completa mudança institucional – tal qual o poder constituinte originário, que sempre se impõe em termos revolucionários, buscando a implementação de uma nova comunidade política. O autor entende que duas possibilidades se descortinam, para o constitucionalismo: a) a *distopia*, imposição burocrática de uma regularidade que não se coaduna com as aspirações e o *modo de ser* de um povo; e b) o *princípio esperança*, utopismo, força de superação. No entender do autor, a constituição brasileira de 1988 constitui uma expressão sublime da segunda possibilidade. A propósito, discorre: "Há utopia, que é detalhismo, racionalização, por vezes uma uniformização excessiva, e até sufocante. Traços de utopia têm todas as constituições; contudo, constituições de raiz liberal e democrática (com coloração social, obviamente) como a brasileira ou como a portuguesa, nunca terão, na sua essência, na sua globalidade, feições verdadeiramente de utopia. Contudo, princípio esperança, abertura programática e 'dirigente' para o futuro, ainda que, como é óbvio, sob a reserva do possível, mas sem perder o *élan*, esse tem de ser o utopismo de uma Constituição que verdadeiramente o seja". CUNHA, Paulo Ferreira da. Constituição e utopia. E o exemplo da Constituição Brasileira de 1988. Estudos dedicados ao Professor Doutor Luís Alberto Carvalho Fernandes. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, *Revista Direito e Justiça*, p. 167 a 184 2011, p. 184. Disponível em <http://works.bepress.com/pfc/162/>, acessado em 7 de janeiro de 2015.

[639] Sobre a questão, Hannah Arendt pondera: "O conflito latente entre o Estado e a nação veio à luz por ocasião do próprio nascimento do Estado-nação moderno, quando a Revolução Francesa, ao declarar os Direitos do Homem, expôs a exigência da soberania nacional. De uma só vez, os mesmos direitos essenciais eram reivindicados como herança inalienável de todos os seres humanos e como herança específica de nações específicas; a mesma nação era declarada, de uma só vez, sujeita a leis que emanariam supostamente dos Direitos do Homem, e soberana, isto é, independente de qualquer lei universal, nada reconhecendo como superior a si própria. O resultado prático dessa contradição foi que, daí por diante, os direitos humanos passaram a ser protegidos e aplicados somente sob a forma de direitos nacionais, e a própria instituição do Estado, cuja tarefa suprema era a de proteger e garantir ao homem os seus direitos como homem, como cidadão – isto é, indivíduo – e como membro de grupo, perdem a sua aparência legal e racional e podia agora ser interpretada pelos românticos como a nebulosa representação de uma "alma nacional" que, pelo próprio fato de existir, devia estar além e acima da lei. Consequentemente, a soberania nacional perdeu a sua conotação original de liberdade do povo e adquiriu uma aura pseudomística de arbitrariedade fora da lei". ARENDT. *Origens do totalitarismo*..., *cit.*, p 262.

O Direito da Utopia é monádico, fechado em si mesmo, totalidade autorreferencial (como, no futuro, a legislação estatal pretenderá ser). Isso não impede que os utopianos travem relações com outros países. Morus, mesmo antes de ingressar no corte de Henrique VIII, representará a Inglaterra como embaixador em missões diplomáticas. O filósofo tem o tato e o julgamento, a prudência pública e o hábito da evasão, necessários para atuar no jogo de intrigas internacionais que, na Europa pós-renascentista, começava a se delinear. Esse mundo é refletido em sua obra ficcional. Com efeito, em maio de 1516 (quando começou a redigir seu romance), Morus encontrava-se em Flandres, tratando de questões mercantis em nome do rei. O narrador-personagem Morus teria tido notícia da ilha de Utopia em virtude de suas atividades em Flandres, Bruges e na Antuérpia. Ademais, diversas páginas do texto são dedicadas às relações exteriores da Utopia. Não poderia ser diferente, considerando que é um dos navegantes europeus que aportam na ilha que irá, regressando à pátria, descrevê-la a Morus: o tratamento que os utopianos dão aos estrangeiros (e que, apesar de todas as restrições, era infinitamente superior àquele que os Estados ocidentais então ministravam) receberá, assim, destaque. A obra aborda, ainda, a visita de embaixadores anemolianos (outra nação imaginária), oportunidade para discorrer sobre as normas de Utopia no que tange à diplomacia e à guerra.

Morus tece inúmeras críticas à modelagem clássica do Direito das Gentes, mais uma prova de seu compromisso com a afirmação da soberania dos Estados. Na Primeira Modernidade, mesmo a tradição aristotélico-tomista (autores como Vitoria, Suarez, Soto, Lessius, Bellarmino e Molina) compreende a necessidade de refundar o *Ius Gentium*. Com maior consciência da realidade histórica que a escolástica medieval, a Segunda Escolástica eliminará a categoria de Direito Natural Secundário. Conforme o estoicismo, o Direito Natural poderia ser classificado em Primário (*Ius Naturale*, anterior à Queda do homem) e Secundário (*Ius Gentium*, posterior à Queda do homem, e que admite a guerra, a escravidão, a propriedade privada e a divisão dos bens materiais). O desmantelamento do conceito de Direito Natural Secundário implica o reconhecimento de que os princípios que regulam as relações entre os povos são mutáveis, dependem estritamente da lei positiva. Para Suarez, por exemplo, o *Ius Gentium* reduz-se ao *Ius Inter Gentes* (Direito Público Externo, formulado pela comunidade das nações).[640] A visão de Morus é similar: o autor sabe que, em uma era na

[640] Carlos Alberto de Moura Ribeiro Zeron mostra como, impactada pela descoberta da América, a tradição aristotélico-tomista proporá uma nova doutrina do Direito Natural, capaz de comportar as noções de soberania e de comunidade internacional. *Cf.* ZERON, Carlos Alberto de Moura Ribeiro. A ocidente do Ocidente: linhas e perspectivas em confronto. *Revista de História*, São Paulo, nº. 170, p. 77 a 106, janeiro a junho de 2014.

qual é a "razão de Estado" – a salvaguarda da independência a qualquer custo – que norteia a ação política, pactos e alianças entre soberanos não tem real força vinculante, não os obrigando, de fato. É por essa razão que os utopianos não firmam tratados: "os tratados, quanto maiores forem as formalidades e quanto mais solenes forem os juramentos, mais rapidamente serão violados".[641] A convergência de interesses (união propiciada pela natureza) é mais eficaz que acordos diplomáticos, para que dois Estados se tornem parceiros.[642]

Morus comunga com Maquiavel da crença de que toda a população, e não somente um pequeno grupo de aristocratas e mercenários, deve participar da defesa do Estado. É por isso que, na Utopia, homens e mulheres recebem treinamento militar, tornando-se cidadãos-soldados.[643] Embora reconheça – como a Segunda Escolástica – que é a deliberação da comunidade que legitima o poder (sendo o Direito Natural, portanto, apenas limitação externa, que não suplanta a lei positiva), Morus defende paradigmas de guerra justa e intervenção humanitária. Como a Atenas do período clássico, o relacionamento da Utopia com as nações vizinhas é imperialista (cria, em torno de si, um cinturão de "democracias", de forma a assegurar sua própria estabilidade interna). Na atuação da Utopia como mediadora de tensões internacionais, poderíamos encontrar um equivalente da função que Morus, em seu julgamento por alta traição, reivindica para o Papado:

> Os utopienses vão à guerra somente por boas razões. Entre essas razões estão a proteção de seu próprio país, a proteção de países amigos contra um exército invasor e a libertação de um povo oprimido pela tirania e pela servidão. Por sentimentos humanitários, não apenas protegem nações amigas contra ameaças correntes como também podem vingar ofensas passadas.[644]

Apesar dessas ingerências, a Utopia reconhece o direito de cada cultura de se autodeterminar. Não pretende ser o centro fixo (o "*omphalus mundi*") de nenhum povo, a não

---

Disponível em <https://relacoesinternacionais.com.br/conquista-da-america-formacao-do-atlantico-e-o-primeiro-ordenamento-eurocentrico-da-terra/>, acessado em 31 de outubro de 2016.

[641] MORE, Thomas. *Utopia*. Tradução de Anah de Melo Franco. Brasília: Editora Universidade de Brasília; Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais, 2004, p. 100.

[642] A utopia, com extremo pragmatismo, ajuda povos vizinhos a se "emanciparem da tirania", e estes, por sua vez, buscam nela seus governantes (homens livres da ganância e da parcialidade, que atuam como *condottieri*).

[643] Apesar disso, os governantes de Utopia ainda preferem, em guerras, recorrer à contratação de mercenários estrangeiros, para poupar seus próprios cidadãos. É por essa razão que, embora desprezem o ouro e a prata (usados na fabricação de utensílios comezinhos, como grilhões de criminosos condenados e urinóis), mantêm-nos em estoque. Esses metais também são, frequentemente, emprestados a outras nações, o que assegura o domínio imperial de Utopia. MORE. *Utopia*..., *cit.*, p. 68 a 74.

[644] MORE. *Utopia*..., *cit.*, p. 102.

ser o seu próprio. Ou melhor: sabe que toda cultura traz seu próprio centro fixo. A Utopia mostra-se ajustada a um mundo no qual o Direito, progressivamente, se torna um sistema autopoiético. A independência material dos utopianos (que não necessitam, para sua subsistência, do comércio com nenhuma outra sociedade, e formam uma pátria autossustentável) é um desdobramento de sua autonomia político-jurídica. Diferentemente da República de Platão, da Ilha do Sol de Iambulo e das inúmeras terras imaginárias que povoam a obra de Luciano, a insularidade da cidade filosófica moreana é *fundamentalmente* normativa, a clausura que distingue o Estado soberano. Morus ainda defende, como veremos adiante, a prevalência do juízo de equidade (a prudência do magistrado) sobre a norma posta. Isso porque acredita que o excesso de textos legais serve apenas para distanciar os cidadãos do Estado. Porém, entende que a atuação do magistrado se encontra subordinada ao controle político. Não é a "racionalidade jurídica", um conhecimento especializado neutro e objetivo, que baliza as escolhas do juiz, mas uma valoração ideológica, comprometida com os interesses da comunidade.

IV.4. Alteridade: a Utopia e o perspectivismo cultural de *Mundus Novus*

"Costumes diferentes, percepções diferentes":[645] não podemos minimizar o papel que a "descoberta da alteridade", catalisada pelas Grandes Navegações, teve sobre a filosofia moreana. Lestrigant, a propósito, argumenta: "Utopia é parte integrante do arquipélago universal que as grandes navegações acabam de revelar à Europa".[646] O encontro da cultura europeia com a "sociedade selvagem" do Novo Mundo operará uma verdadeira revolução epistemológica, antes de tudo por relativizar conceitos até então tomados por necessários. O índio – não o índio histórico, mas o índio imaginado pela Europa quinhentista, o "canibal", que se tornará presença recorrente na literatura e na filosofia da Modernidade Clássica, desembocando no "bom selvagem" de Rousseau – levará os espíritos europeus a explorarem "possibilidades alternativas", flertarem com o sonho de uma reforma nos costumes, nas leis e nas instituições. Como Susani Silveira Lemos França observa, os relatos de viagem dos séculos XIV, XV e XVI sinalizam um crescente interesse pela diversidade humana, uma

[645] MORE. *Utopia...*, *cit.*, p. 72.
[646] LESTRIGANT. O impacto das descobertas geográficas na concepção política e social da utopia..., *cit.*, p. 156.

renovada curiosidade por "outros mundos".[647] Muitos defendem que a jornada náutica de Ulisses, em Homero, seria a fonte de inspiração para Morus; diríamos, de nossa parte, que o mapa mundi desencantado que a Utopia oferece (sem deuses, ninfas etc.) só se torna viável por causa das narrativas dos navegantes renascentistas. Na lição de Lestrigant:

> Trata-se, com toda evidência, de uma geografia moderna, sem monstros nem prodígios, livre das criaturas assustadoras que abundavam nos relatos de Ulisses, na *Odisseia*: diz o narrador não haver nem harpias, nem cilas, nem lestrigões antropófagos nesses espaços onde se edifica a sociedade sanamente e sabiamente organizada dos utopianos.[648]

A *Utopia* de Morus (e todos os demais romances utópicos que surgirão em seu encalço) estrutura-se emulando as narrativas de navegações. Tais textos, testemunhos de exploradores descrevendo os hábitos das tribos do Novo Mundo, serão abundantes, no século XVI – e dizem mais sobre a Europa que sobre o Novo Continente, é bom que se diga.[649] Particularmente influentes serão as cartas apócrifas *Mundus Novus* e *Quatro Navegações*, publicadas na primeira década do século, falsamente atribuídas a Américo Vespúcio, e que contam as viagens do cosmógrafo italiano pelo território que virá a ser o Brasil.[650] Os textos do Pseudo-Vespúcio tornaram-se *best-sellers*, constituindo dois dos grandes marcos da história da prensa móvel. Ao quê se deve tamanho sucesso? Diferentemente das epístolas de Cristóvão Colombo e Pero Vaz de Caminha – que, por séculos, circularão apenas entre setores restritos da corte –, *Mundus Novus* e *Quatro Navegações* não interpretam o continente recém-descoberto a partir das mitologias grego-romana e cristã. Muitos navegantes eram humanistas, e não resistiam à tentação de voltar ao imagético da Antiguidade para buscar as tintas com as quais retratar as terras de além-mar. É essa a associação que Sérgio Buarque de Holanda estuda no clássico *Visão do paraíso* – não foram poucos os europeus que projetaram, no Novo Mundo, as expectativas dos antigos e dos medievais quanto à existência de um Paraíso

---

[647] FRANÇA, Susani Silveira Lemos. Reminiscências e observação no universo dos viajantes dos séculos XIV e XV. *Morus* – Utopia e Renascimento, Campinas, nº. 6, p. 149 a 155, 2009. Disponível em <http://www.revistamorus.com.br/index.php/morus/article/view/73/58>, acessado em 2 de outubro de 2016.

[648] LESTRIGANT. O impacto das descobertas geográficas na concepção política e social da utopia..., *cit.*, p. 156.

[649] Um dos mais interessantes documentos, nesse sentido, é o registro das terras brasileiras pelo mercenário e arcabuzeiro alemão Hans Staden (publicado em 1557), que descreve viagens feitas em 1549 e 1550. *V.* STADEN, Hans. *Duas viagens ao Brasil*: primeiros registros sobre o Brasil. Tradução de Angel Bojadsen. Porto Alegre: L&PM, 2014.

[650] *V.* VESPÚCIO, Américo. *Novo mundo*: as cartas que batizaram a América. Tradução de João Angelo Oliva, Janaína Amado Figueiredo e Luís Carlos Figueiredo. São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2003.

Terrestre, um Éden repleto de riquezas naturais e livre de corrupção.[651] O mito da Ilha da Bem-Aventurança, por exemplo, se difundirá no período, oferecendo uma lente através da qual o solo recém-descoberto era enxergado. Hesíodo, na obra *Os trabalhos e os dias*, trata do tema, ao descrever a raça de semideuses ("homens heróis") que habitavam a terra antes de nós.[652] Em sua epopeia, Camões inspira-se em Hesíodo para conceber a Ilha dos Amores, na qual, por auspício de Vênus, desembarcam os navegantes portugueses.[653] Os livros do Pseudo-Vespúcio seguem uma linha de raciocínio radicalmente diversa: o objetivo não é mostrar como a Era dos Descobrimentos *comprova* a veracidade de fábulas gregas, mas sublinhar a radical originalidade, sem precedentes na história, das descobertas quinhentistas. Os índios não são o povo de Atlântida, reencontrado após vários milênios: formam uma comunidade *estranha*, que escapa às categorizações clássicas, desafio ao imaginário ocidental. Não se trata apenas de um *outro* mundo; é um *novo* mundo – a ideia de *novitas*, aqui, recebendo uma valorização que não possuía no Medievo. Colombo, Caminha e Vespúcio aportam no Novo Continente; porém, apenas Vespúcio (ou o Pseudo-Vespúcio) *sabe* que se trata de fato de um mundo novo, que implica uma efetiva quebra de paradigma. Não é difícil entender a razão de o Ocidente ter batizado essas terras de 'América'.

O olhar do Pseudo-Vespúcio recai, não sobre a natureza, mas sobre os costumes dos povos autóctones – o autor deliberadamente se vale do elogio do "selvagem" como um instrumento para criticar as injustiças da Europa de seu tempo. Numa das passagens mais citadas de *Quatro Navegações*, pondera: "Não observam nenhum direito e nenhuma justiça, não punem os malfeitores, mas, ao contrário, os próprios pais não educam nem repreendem os

---

[651] HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do paraíso*: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil. São Paulo: Brasiliense; Publifolha, 2000.

[652] O poeta dirá, sobre essa quarta raça de homens (versos 160 a 173): "Esses, destruíram-nos a guerra má e o combate medonho,/ uns sob as muralhas de Tebas de sete portas, terra de Cadmo,/ quando lutavam pelos rebanhos de Édipo;/ outros, levando-os em naus sobre o grande abismo do mar,/ para Troia, por causa de Helena de coma adorável./ Lá o termo da morte envolveu, sim, alguns deles;/ a outros, conferindo-lhes vida e moradia à parte dos humanos,/ Zeus pai, filho de Crono, estabeleceu-os nos limites da terra./ E eles, o coração sem cuidados, habitam/ as ilhas dos bem-aventurados, junto ao Oceano de fundos redemoinhos,/ afortunados heróis, para quem um fruto doce como o mel,/ que floresce três vezes ao ano, a terra fecunda traz". HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. Tradução de Alessandro Rolim de Moura. Curitiba: Segesta, 2012, p. 79.

[653] Nesses termos Camões descreve a Ilha dos Amores (Canto IX, 53 a 56): "Três formosos outeiros se mostravam,/ Erguidos com soberba graciosa,/ Que de gramíneo esmalte se adornavam,/ Na formosa Ilha, alegre e deleitosa./ Claras fontes e límpidas manavam/ Do cume, que a verdura têm viçosa;/ Por entre pedras alvas se deriva/ A sonorosa linfa fugitiva./ Num vale ameno, que os outeiros fende,/ Vinham as claras águas ajuntar-se,/ Onde uma mesa fazem, que se estende/ Tão bela quanto pode imaginar-se./ Arvoredo gentil sobre ela pende,/ Como que pronto está para *afeitar*-se,/ Vendo-se no cristal resplandecente,/ Que em si o está pintando propriamente./ Mil árvores estão ao céu subindo,/ Com pomos odoríferos e belos;/ A laranjeira tem no fruto lindo/ A cor que tinha Dafne nos cabelos./ Encosta-se no chão, que está caindo,/ A cidreira *cos* pesos amarelos;/ Os formosos limões ali, cheirando,/ Estão virgíneas tetas imitando". CAMÕES, Luís Vaz de. *Os Lusíadas*. Porto Alegre: L&PM, 2015, p. 266.

pequenos. E com surpresa raramente os vimos altercar-se entre si".[654] É possível uma sociedade sem direito, justiça ou educação, e que, no entanto, não seja consumida pela anarquia? Já aqui podemos encontrar um violento exercício de *desnaturalização*, de combate ao fetichismo institucional. Em *Quatro Navegações,* o Pseudo-Vespúcio afirmará:

> Quantas vezes querem, desfazem os casamentos, nos quais não observam nenhuma ordem. Além do mais, não têm nenhum templo, nenhuma lei, nem são idólatras. Que mais direi? Vivem segundo a natureza e podem ser considerados antes epicuristas do que estoicos. Entre eles não há mercadores nem comércio das coisas.[655]

É essa ênfase na alteridade que fascinará Morus – e diversos outros pensadores de seu tempo. Assim, é um erro associar a "visão do paraíso" (a Ilha dos Amores em Camões, por exemplo) e a utopia.[656] Embora uma e outra sejam populares na Primeira Modernidade, é incontestável que o gênero literário criado por Morus, tendo por referencial o Pseudo-Vespúcio, alinha-se a uma orientação virulentamente antiedênica, que vê o Novo Mundo, não como a materialização de antigos sonhos, mas como o despertar do sono dogmático da Idade Média. Em fins do século XVI, várias décadas após a publicação da *Utopia,* Michel de Montaigne buscará, igualmente, no Pseudo-Vespúcio e nas narrativas de navegações uma ferramenta que lhe permita elaborar uma crítica cultural e política do Ocidente. No ensaio "Sobre os canibais", protótipo do relato etnográfico, o filósofo propõe-se a analisar, sem preconceitos, a cultura dos ameríndios, o que lhe dá a oportunidade de atacar diversos valores e crenças enraizados na Europa quinhentista. Montaigne critica os intelectuais que, descrevendo o cotidiano de outras sociedades, interpolam juízos de sua própria gente (é o caso das representações edênicas).[657] "Há uma incrível distância entre o comportamento deles e o nosso":[658] compreender os "canibais" em seus próprios termos (e compreendermo-nos a nós

---

654 VESPÚCIO. *Novo mundo..., cit.*, p. 73.
655 VESPÚCIO. *Novo mundo..., cit.*, p. 42.
656 Essa associação, vale destacar, já se encontra sugerida na carta de Guilherme Budé a Thomas Lupset (escrita em Paris em 31 de julho de 1517), que define a cidade filosófica de Morus como "uma das ilhas da Bem-Aventurança, próxima dos Campos Elísios". Um exemplo contemporâneo de semelhante identificação pode ser encontrado em D'ALGE, Carlos. Autopia do paraíso em Camões. *Revista de Letras*, Fortaleza, v. 3/4, n. 2/1, p. 1-25, 1980/1981.
657 "Pois um homem pode ter certo conhecimento especial ou experiência da natureza de um rio, ou de uma fonte, e só saber do resto o que cada um sabe. Todavia, para discorrer sobre seu pequeno domínio tentará escrever toda a física. Desse vício surgem vários e grandes inconvenientes". MONTAIGNE, Michel de. Sobre os canibais. *Os ensaios*: uma seleção. Tradução de Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 144 e 145.
658 MONTAIGNE. Sobre os canibais..., *cit.*, p. 155.

mesmos sob a ótica do canibal) é imprescindível para que nos desapeguemos de concepções tidas equivocadamente por universais. Montaigne inicia seu discurso desconstruindo a noção de "barbárie":

> Quando o rei Pirro passou pela Itália, depois de ter reconhecido a organização do exército que os romanos enviavam contra ele, declarou: "Não sei que bárbaros são estes", pois os gregos assim chamavam a todas as nações estrangeiras, "mas o ordenamento deste exército que vejo não tem nada de bárbaro". [...] Eis como devemos evitar nos ater às opiniões correntes e como devemos julgá-las pela razão, e não pela voz do povo.[659]

Adiante, Montaigne observará a respeito dos povos indígenas, esposando um perspectivismo cultural quase sem precedentes na Primeira Modernidade:

> [...] acho que não há nada de bárbaro e de selvagem nessa nação, a não ser que cada um chama de barbárie o que não é seu costume. Assim como, de fato, não temos outro critério de verdade e de razão além do exemplo e da forma das opiniões e usos do país em que estamos. Nele sempre está a religião perfeita, o governo perfeito, o uso perfeito e consumado de todas as coisas.[660]

A reflexão sobre a moralidade[661] dos "selvagens" aparece, em Montaigne (no rastro do Pseudo-Vespúcio) como um artifício retórico para pôr em questão as engessadas estruturas hierárquicas e institucionais das nações cristãs. O "canibal" é superior ao europeu precisamente por lhe faltar aquilo que, desde seu nascedouro, o Ocidente sempre concebeu como indispensável a qualquer civilização.[662] O apelo de Montaigne é para que, tal como os índios (que "não usam calças"), o europeu se dispa das "falsas necessidades" (para falarmos como Unger), reconhecendo e superando a barbárie que traz em si mesmo.[663] O filósofo

[659] MONTAIGNE. Sobre os canibais..., *cit.*, p. 141.
[660] MONTAIGNE. Sobre os canibais..., *cit.*, p. 145.
[661] "[...] toda a moral deles só contém estes dois artigos: coragem na guerra e afeição por suas mulheres". MONTAIGNE. Sobre os canibais..., *cit.*, p. 149.
[662] "É uma nação [...] em que não há nenhuma espécie de comércio, nenhum conhecimento das letras, nenhuma ciência dos números, nenhum termo para magistrado nem para superior político, nenhuma prática de subordinação, de riqueza, ou de pobreza, nem contratos nem sucessões, nem partilhas, nem ocupações nem ócio, nenhum respeito ao parentesco exceto o respeito mútuo, nem vestimentas, nem agricultura, nem metal, nem uso de vinho ou de trigo". MONTAIGNE. Sobre os canibais..., *cit.*, p. 146 e 147.
[663] Montaigne, atendo às guerras religiosas do Cinquecento (tal como Bodin e Botero, de que já tratamos), acredita que os conflitos fratricidas da Europa de sua época ultrapassam, em tudo, à "barbárie" dos canibais. Não devemos julgar os índios que comem seus inimigos mortos, quando, no Ocidente, devoramos compatriotas

inventa um encontro que teria se dado, em Rouen, entre o jovem rei Carlos IX e um trio de índios transportado à França pelos exploradores. O episódio, fictício, é utilizado por Montaigne como forma de censurar as condições sociais e políticas da França renascentista.[664] Segundo Montaigne, finda a entrevista com o monarca, os "canibais" teriam sido indagados a respeito de suas impressões sobre os franceses, ao que teriam respondido:

> Disseram que em primeiro lugar achavam muito estranho que tantos homens grandes usando barba, fortes e armados, que estavam em volta do rei (é provável que falassem dos suíços de sua guarda), se sujeitassem a obedecer a uma criança, e que não escolhessem, de preferência, alguém entre eles para comandar. Em segundo (eles têm uma tal maneira de se expressar na sua linguagem que chamam os homens de "metade" uns dos outros) que tinham visto que havia entre nós homens repletos e abarrotados de toda espécie de comodidades, e que suas metades eram mendigos às suas portas, descarnados de fome e pobreza; e achavam estranho como essas metades daqui, necessitadas, podiam suportar tal injustiça, que não pegassem os outros pela goela ou ateassem fogo em suas casas.[665]

Montaigne, que, à semelhança de diversos outros humanistas já trabalhados nesta tese, também pertencia à nobreza togada (o que implica dizer que estava a serviço da coroa, em seu projeto de centralização e de combate à nobreza armada), tinha várias objeções às injustiças sociais da França;[666] as "observações canibais" serão um meio para que ele possa "dar livre curso à sua indignação civil".[667] Ora, acreditamos que o mesmo espírito que impulsiona Montaigne e o Pseudo-Vespúcio leva Morus a redigir sua *Utopia*. A diferença é que, enquanto aqueles procuram validar suas críticas políticas apoiando-se em uma alteridade "real" (o ameríndio, ainda que mitificado/mistificado), este sustenta suas meditações em uma alteridade abertamente "imaginária".

---

vivos: ""Penso que há mais barbárie em comer um homem vivo do que em comê-lo morto, em dilacerar por tormentos e suplícios um corpo ainda cheio de sensações, fazê-lo assar pouco a pouco, fazê-lo ser mordido e esmagado pelos cães e pelos porcos (como não apenas lemos mas vimos de fresca memória, não entre inimigos antigos, mas entre vizinhos e compatriotas, e, o que é pior, a pretexto de piedade e religião) do que em assá-lo e comê-lo depois que está morto". MONTAIGNE. Sobre os canibais..., *cit.*, p. 150.

[664] Como salienta José Alexandrino de Souza Filho: "Historicamente falando, a visita e, sobretudo, a 'conversação' com os indígenas é um blefe; literariamente, é uma pequena obra-prima de sagacidade e imaginação criadora". SOUZA FILHO, José Alexandrino de. A arte do blefe: Montaigne e o "mito do bom selvagem". *Morus* – Utopia e Renascimento, Campinas, nº. 3, p. 243 a 263, 2006, p. 244. Disponível em <http://www.revistamorus.com.br/index.php/morus/article/view/155/135>, acessado em 2 de outubro de 2016.

[665] MONTAIGNE. Sobre os canibais..., *cit.*, p. 156 e 157.

[666] Em carta ao rei Henrique III, datada de 31 de agosto de 1583, Montaigne "enumera os impostos pagos pelo povo, denuncia os privilégios fiscais dos ricos e se faz porta-voz da insatisfação popular". SOUZA FILHO. A arte do blefe..., *cit.*, p. 260 e 261.

[667] SOUZA FILHO. A arte do blefe..., *cit.*, p. 261.

A *Utopia* se divide em duas partes: a segunda constitui a descrição da cidade filosófica, propriamente dita; a primeira, que traz várias críticas à sociedade inglesa, narra o encontro de Morus com o viajante europeu que descobriu a ilha de Utopia. Morus, em missão diplomática no continente (acompanhado por Cuthbert Turnstall, *Maître des Rôles* da Inglaterra), decide visitar, na Antuérpia, seu amigo Peter Giles (Secretário da cidade, humanista pupilo de Erasmo, poeta e editor de textos latinos). É Giles quem o apresenta ao navegante português Rafael Hitodleu, que, dotado de amplo conhecimento filosófico, teria viajado juntamente com Américo Vespúcio. São copiosas as referências, nessa seção introdutória, às cartas do Pseudo-Vespúcio. O explorador inventado por Morus não é um marinheiro inculto, mas um humanista (à semelhança do florentino). É capaz, assim, de refletir sobre a dimensão especulativa e interior de sua viagem, seu significado espiritual: "Nesse ponto você não está totalmente certo", disse Peter. "Ele navegou, é verdade, mas não à moda de um Palinuro, e sim como um outro Ulisses, ou mesmo como um Platão".[668] É Morus, ele próprio, que ressalta a clivagem entre o relato de Hitlodeu e as descrições de instituições imaginárias feitas na Antiguidade e no Medievo, enfatizando a importância que, na Modernidade, a *comparação* entre as instituições de diferentes culturas recebe. Como o autor esclarece, seu intuito, diversamente do de seus predecessores, não é abordar fenômenos naturais assombrosos, mas discutir experiências jurídicas e políticas estrangeiras das quais o Ocidente possa extrair ensinamentos:

> Relatos sobre criaturas como Cila, Celeno ou Lestrigões devoradores de homens, e outros fenômenos do mesmo gênero, encontram-se por toda parte. O que se vê mais raramente são relatos sobre governos solidamente estabelecidos e cidadãos convenientemente governados. Rafael falou sobre muitas instituições consideradas bem pouco sensatas desses povos recentemente conhecidos, mas falou também muitas outras de onde se podia tirar bons exemplos, capazes de corrigir os abusos que se cometem nas nossas cidades, em nossas nações e em nossos povos e reinos.[669]

Oswald de Andrade entende que, entre a divulgação das cartas do Pseudo-Vespúcio e a publicação do *Manifesto Comunista*, de Marx e Engels, estende-se um arco temporal que pode ser definido como "Ciclo das Utopias". Para o autor: "as utopias são [...] uma consequência da descoberta do Novo Mundo e sobretudo da descoberta do novo homem, do

[668] MORE. *Utopia...*, *cit.*, p. 5.
[669] MORE. *Utopia...*, *cit.*, p. 8 e 9.

homem diferente encontrado nas terras da América".[670] O "novo homem" seria "a negação do Cristianismo ecumênico", a prova viva de que o universalismo da filosofia cristã não encontrava respaldo na realidade.[671] As narrativas de navegações (e sobretudo *Mundus Novus* e *Quatro Navegações*) forneciam um panorama distinto da espécie humana, ou, antes, a possibilidade de incontáveis panoramas distintos da espécie humana, diferença na identidade. Concordamos com Maria Moneti Codignola, segundo a qual o fato em si da *alteridade* constitui uma conquista para o pensamento utópico.[672] A ideia de que mundos diversos (nem superiores, nem inferiores ao nosso) são factíveis abre caminho para que problematizemos as matrizes éticas, sociais e políticas de nosso dia-a-dia. No entender de Codignola, sem as narrativas de navegações, o gênero utópico jamais conseguiria idealizar realidades projetadas inteiramente *ex novo*. A "sociedade selvagem" surgirá, aos olhos de Morus e dos demais utopistas, como um *laboratório natural* de experimentos sociais.[673] Mais que delinear os contornos de um "mundo ideal", o que os romances utópicos buscarão é testar os limites de nossa imaginação institucional, as infindáveis possibilidades de mundos artificiais e arbitrários.[674] Segundo Raymond Trousson, a nova geografia da Era dos Descobrimentos dá aos humanistas uma lição de relativismo histórico.[675] Em pouco tempo, as terras "virgens" da América se apresentarão aos europeus como a oportunidade de concretização de utopias, promessa de edificação de uma sociedade sem máculas – um exemplo dessa postura pode ser

[670] ANDRADE. A marcha das utopias..., *cit.*, p. 149.
[671] "Tenho a impressão de que o encontro da humanidade nua da Descoberta, muito influiu sobre o movimento geral das ideias daquele instante histórico. Saber que do outro lado da terra se tinha visto um homem sem pecado nem redenção, sem teologia e sem inferno, produziria não só os sonhos utópicos cujo desenvolvimento estamos estudando, mas um abalo geral na consciência e na cultura da Europa. Era a negação do Cristianismo ecumênico". ANDRADE. A marcha das utopias..., *cit.*, p. 165.
[672] CODIGNOLA, Maria Moneti. Filosofi, utopisti, selvaggi. *Morus* – Utopia e Renascimento, Campinas, nº. 3, p. 177 a 200, 2006, p. 191. Disponível em <http://www.revistamorus.com.br/index.php/morus/article/view/153/133>, acessado em 2 de outubro de 2016.
[673] CODIGNOLA. Filosofi, utopisti, selvaggi..., *cit.*, p. 179 e 180.
[674] CODIGNOLA. Filosofi, utopisti, selvaggi..., *cit.*, p. 187.
[675] "O Novo Mundo revelava, com efeito, populações surpreendentes, que viviam nuas como antes do pecado original, desprezavam o ouro e os metais preciosos, organizavam-se em comunidades igualitárias e ignoravam a propriedade. Esses selvagens não eram como sobreviventes da Idade de Ouro, não escaparam à doutrina cristã da queda? A reflexão utópica devia se alimentar do novo relativismo histórico ao comparar às do Ocidente maneiras, leis, organizações sociais tão diferentes; à lição da Antiguidade, recentemente reencontrada, ajuntava-se a do homem natural que não podia deixar de oferecer um contraste sempre mais impressionante à medida em que a Europa sofria cada vez mais os efeitos da centralização do poder e do fortalecimento da monarquia. Pense-se, a esse respeito, na cruel oposição entre a monarquia inglesa do primeiro livro da obra de Morus e a vida aprazível dos Utopianos". TROUSSON, Raymond. O Mito americano: utopias e viagens imaginárias desde a Renascença. Tradução de Emerson Tin. *Morus* – Utopia e Renascimento, Campinas, nº. 3, p. 319 a 339, 2006, p. 321. Disponível em <http://www.revistamorus.com.br/index.php/morus/article/view/160/140>, acessado em 1º de outubro de 2016.

encontrado no mito da "aldeia sobre a colina", que guia os *Pilgrim Fathers*, puritanos, à região se converterá nos Estados Unidos.[676]

IV.5. Crítica: a justiça social nas dimensões iconoclástica e projetista da Utopia

Como já explanamos, é esse "relativismo histórico" que propicia o reproche do romance utópico às instituições em vigor. Morus tornou-se conhecido, entre os intelectuais de sua geração por fundir poética e política, riso e aprendizado, fazendo da sátira um mecanismo de crítica social.[677] É de Erasmo (amigo de tantos caminhos e de tantas jornadas, que, doze anos mais velho, o auxiliou no estudo do grego) que Morus herdou a concepção de que o humor pode ser útil à correção dos costumes, ao dizer as verdades com frases abertas, desnudar as loucuras usualmente tomadas por sabedoria. É essa, vale dizer, a premissa do mais célebre livro de Erasmo, *Elogio da loucura*, que recebeu contribuições de Morus.[678] O título da obra, em grego, é *Morías enkómion*: a referência ao nome do filósofo inglês não é gratuita. Cosimo Quarta defende a teoria de que *Elogio da loucura* e *Utopia* seriam obras gêmeas, as duas faces de um mesmo projeto, pensado em conjunto por Erasmo e Morus. *Elogio da loucura* representaria a parte iconoclástica (*pars destruens*); *Utopia*, a parte projetista (*pars construens*). No texto de Erasmo, a Loucura (*Moría*) se pronuncia, para elogiar a si mesma – e denunciar, por conseguinte, a falsa sapiência de nossos doutos, revelando a fragilidade dos fundamentos em que as instituições se apoiam. A obra de Morus, "contracanto da *Moría*",[679] seria o momento de a Sabedoria tomar a palavra, apontando alternativas. Porém, não é próprio da Sabedoria vangloriar-se, razão pela qual Morus teria decidido – acredita Quarta – tecer-lhe um elogio indireto, uma exaltação às medidas e às instituições *sábias*. Ao conquistar a península de Abraxa, Utopus (o fundador da cidade

[676] "Enfim a América, terra sem passado, tabula rasa ideal para todas as experiências, será muito cedo também terra de eleição das tentativas de realizações utópicas. Sem falar dos esforços de Las Casas no Peru para organizar os indígenas, Vasco de Quiroga, bispo de Michoacan no México em 1535, tentará estabelecer aí asilos segundo um programa inspirado em Thomas Morus, e ver-se-ão multiplicar-se, a partir do século seguinte, os ensaios utópicos sobre o território do Novo Mundo. Já a América figura muito como um sonho ainda indefinido na imaginação dos utopistas". TROUSSON. O Mito americano..., *cit.*, p. 323.

[677] Os epigramas aforísticos de Morus serão conhecidos, juntamente com a *Utopia*, por articular esses elementos, zombando da tirania e do despotismo. *V.* RANSOM, Emily Ann. The intersection of poetry and politics in More's Epigrammata. *Moreana*, Angers, v. 47, nº. 181 – 182, p. 219 a 234, dezembro de 2010.

[678] *V.* ERASMO DE ROTERDÃ. *Elogio da loucura*. Tradução de Paulo M. Oliveira. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

[679] QUARTA. Utopia..., *cit.*, p. 45.

filosófica) transformou uma gente "tosca e selvagem" em um modelo de república, provando que leis sensatas são suficientes para que a retidão se estabeleça.

A finalidade cômica da *Utopia* pode ser depreendida da maneira como Morus traveste outros gêneros literários (como as narrativas de navegações), cria palavras-enigma e conceitos autodestruidores, frisando seguidamente a veracidade de seu relato e, ao mesmo tempo, abarrotando-o de contradições internas e contraverdades incongruentes. Como Ana Cláudia Romano Ribeiro ensina: "a utopia é um instrumento crítico paradoxal, que, ironicamente, age pela descrição de instituições irrealizáveis".[680] Morus mantém-nos permanentemente conscientes dessa tensão, como que para sublinhar o fato de que sua cidade filosófica se encontra nos limites do possível, forçando nossa imaginação, sempre mais, a pensar para além do dado. As palavras com as quais batiza, em seu relato, pessoas e coisas (valendo-se, em geral, de neologismos com raiz etimológica grega), realçam a ficcionalidade da proposta: *Amaurota* (cidade inexistente), *Ademos* (chefe sem povo), *Acorianos* (povo de lugar nenhum), *Nefelogetas* (povo nascido nas nuvens), *Alaopolitas* (povo sem país), *Anyndros* (rio sem água) etc.[681] A palavra 'utopia', por si só, é um conjunto de contradições e contraverdades. Inicialmente, Morus planejava chamar sua cidade filosófica de *Nusquama*, a partir do termo latino '*nusquam'* (lugar nenhum). Optou, ao fim e ao cabo, por 'utopia', que carrega uma ambiguidade originária e estrutural, explicada, de modo preciso, por Trousson:

> Em Thomas Morus, como se sabe, Utopia é homófono ao mesmo tempo de *ou-topia* (país de lugar nenhum) e de *eu-topia* (país de felicidade), desta forma a palavra contém simultaneamente, no plano semântico, o caráter de irrealidade e a descrição da felicidade do Estado modelo, e é precisamente neste duplo sentido que o entendem humanistas como Budé ou Bodin.[682]

Para Quarta, o termo 'utopia' preserva a tensão realizadora da filosofia moreana: vai da *ou-topia* à *eu-topia*, do "não lugar" (momento negativo, crítica da sociedade) ao "bom

[680] RIBEIRO. A utopia e a sátira..., *cit.*, p. 143.
[681] Nas palavras de Ribeiro: "Na carta de Morus a Peter Giles, que em algumas edições é colocada à guisa de prefácio, o narrador Morus diz ser a verdade a única qualidade que almeja em seu livro, ou seja, ele pretende repetir exatamente o que lhe fora contado por Rafael Hitlodeu. Porém, os nomes próprios parecem indicar ao leitor que não acredite numa palavra, pois etimologicamente Hitlodeu é um contador de lorotas, a Utopia não existe em lugar algum, Anidro é um rio sem água, Ademo é um governante sem povo, apenas para citar algumas das palavras que negam a realidade que elas representam". RIBEIRO. A utopia e a sátira..., *cit.*, p. 142 e 143.
[682] TROUSSON. Utopia e utopismo..., *cit.*, p. 125.

lugar" (momento positivo, projectual, representação utópica propriamente dita).[683] Leitura semelhante é defendida Por Jean-Michel Racault, para o qual, desde seu nascedouro, a palavra 'utopia' se prestaria a designar duas realidades distintas (mas inseparáveis), "o país das quimeras" e o "programa político":

> É assim de maneira totalmente deliberada que o autor joga com a ambivalência etimológica de onde fluem não somente duas interpretações possíveis do lugar imaginário que ele criou, mas também duas concepções a um só tempo indissociáveis e profundamente diferentes do fenômeno utópico, tal como ele foi compreendido através dos tempos, de Morus a nossos dias, consoante a etimologia ponha acento sobre sua irrealidade ou sobre sua idealidade: concebida como *outopos*, a utopia é um gênero pertencente à literatura de ficção; concebido como *eutopos*, ela é uma modalidade do imaginário político.[684]

As recepções da obra de Morus no curso do tempo sempre penderão para uma ou outra das acepções de 'utopia', a depender das pretensões – iconoclásticas ou projetistas – de seus leitores. As traduções francesas da *Utopia*, nos séculos XVI e XVII, apresentarão o texto como "espelho das repúblicas do mundo" (equivalente aos espelhos do príncipe medievais). Na França do século XVIII, por outro lado, o livro será vendido como um panfleto contra o absolutismo. A utopia – leciona Nadia Minerva – está "destinada a ser desnaturada e curvada à vontade de cada um".[685] Essa plasticidade, longe de comprometê-la, assegura sua longevidade, e atesta a "ambiguidade originária e estrutural" de que acima falamos.[686]

---

[683] QUARTA. Utopia..., *cit.*, p. 48.

[684] Tradução nossa para: "C'est donc de façon tout à fait délibérée que l'auteur joue sur l'ambivalence étymologique d'où découlent non seulement deux interprétations possibles du lieu imaginaire qu'il a crée, mais aussi deux conceptions à la fois indissociables et profondément différents du phénomène utopique tel qu'il a été compris à travers les temps, de More à nos jours, selon que l'étymologie retenue met l'accent sur son irréalité ou sur son idéalité: conçue comme outopos, l'utopie est un genre appartenant à la littérature de fiction; conçue comme eutopos, elle est un mode de l'imaginaire politique". RACAULT, Jean-Michel. La question des langues dans L'Utopie de Thomas More. *Morus* – Utopia e Renascimento, Campinas, nº. 3, p. 101 a 112, 2006, p. 108. Disponível em <http://www.revistamorus.com.br/index.php/morus/article/view/149/129>, acessado em 2 de outubro de 2016.

[685] MINERVA, Nadia. De uma definição a outra: sobre alguns prefaciadores franceses de Utopia de Thomas *Morus*. Tradução de Ana Cláudia Romano Ribeiro e Helvio Gomes Moraes Junior. *Morus* – Utopia e Renascimento, Campinas, nº. 1, p. 55 a 63, 2004, p. 55. Disponível em <http://www.revistamorus.com.br/index.php/morus/article/view/197/176>, acessado em 1º de outubro de 2016.

[686] "A história da recepção de Utopia junto aos seus tradutores franceses oferece, portanto, uma justificação e uma consagração do binômio utopia/utopismo, tão frequentemente debatido pela crítica. Esta recepção mostra como um texto, sobre cuja preeminência literária não se nutriam dúvidas no ambiente cultural que o havia visto nascer, se identifica sempre mais com aquela atitude mental, aquela tensão ideal que é comumente chamada utopismo, abrindo o libellus moreano a infinitas leituras". MINERVA. De uma definição a outra..., *cit.*, p. 63.

A maior parte das críticas de Morus se dirige ao Direito inglês, o que não deve ser motivo de estranhamento, se considerarmos a formação jurídica do autor. Embora, como procuramos destacar, haja (tanto em sua atividade política quanto em seu labor filosófico-literário) aderido ao programa de centralização dos Tudors, Morus tem ciência dos efeitos perversos que o "monopólio da violência" – quer dizer, a absorção da atividade jurisdicional por parte da coroa, que coloca todos os juízes e tribunais sob a autoridade do Estado – pode acarretar, sobretudo junto às camadas mais pobres da população. A pacificação da Grã-Bretanha, após a Guerra das Rosas, estabeleceu-se ao custo do recrudescimento das sanções. Morus irá condenar a falta de proporção entre o crime e a punição, exemplificada pelo uso da pena de morte para furtos.[687] No entender do filósofo, esse seria o resultado do tratamento desumano que os nobres, "verdadeiros zangões", dispensariam aos menos favorecidos.

Para Morus, a miséria – que se acentua, à medida que o Estado se fortalece – é a grande responsável pela criminalidade na Inglaterra. O caso dos soldados reformados é emblemático. Com o fito de expandir suas possessões, as casas reais empenham-se em guerras desnecessárias, vendo-se forçadas a contratar grandes exércitos; porém, terminado o combate, voltam os guerreiros para seus países, sem dinheiro ou trabalho. Acabam formando, assim, uma imensa horda de ladrões com treinamento militar.[688] O combate ao banditismo deveria se dar através de políticas de pleno emprego, e, não, da coerção estatal. Porém, o que o trono faz é subsidiar empreitadas que agravam a penúria dos plebeus.

Como se sabe, a consolidação do Estado moderno não se deu sem o apoio da burguesia, que, desde a Renascença, buscava rentabilizar a propriedade fundiária, não explorada plenamente pelos nobres. É o momento do acúmulo primitivo de capital. Na Inglaterra, o episódio mais marcante desse processo – detidamente analisado por Marx – será a transformação da terra arável em pastagem de carneiros (a produção de lã revela-se mais rentável que a agricultura).[689] Morus acusa a obscenidade dessa situação, na qual carneiros devoram homens e devastam campos, casas e cidades. A proletarização da plebe inglesa irá se acelerar, nesse período, visto que os camponeses, sem terras, terminam por migrar para os

[687] "Os ladrões são condenados a um suplício cruel e atroz, quando seria preferível assegurar a subsistência de cada um, de maneira a que ninguém se encontrasse diante da necessidade de roubar para ser, em seguida, executado". MORE. *Utopia*..., *cit.*, p. 13.
[688] "'A França', continuou Rafael, 'tem aprendido, a duras penas, o quanto é perigoso alimentar essas bestas. Os exemplos dos romanos, dos cartagineses, dos sírios e de uma quantidade de outros povos atestam a mesma coisa: que os exércitos, sempre em pé de guerra, geralmente só serviram para destruir os governos, os campos e as cidades mais que os próprios exércitos inimigos'". MORE. *Utopia*..., *cit.*, p. 16.
[689] *Cf.* MARX, Karl. *O capital*: crítica da Economia Política. Tradução de Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Nova Cultural, 1988, v. I, tomo 2, p. 251 a 285.

centros urbanos.[690] Recorrer ao poder jurisdicional para subjugar essa turba de indigentes – verdadeira criminalização da pobreza – é uma forma de prostituir a justiça. Ao invés de reprimir a população, o Estado deve dedicar-se a promover medidas que lhe assegurem dignidade:

> Se não for possível encontrar remédios para esses males, torna-se fútil gabar-se dessa justiça que sabe tão bem reprimir o roubo, e qualquer política se afigurará superficial, tal como a justiça, que não é nem justa, nem eficaz. Se permitis que vossos jovens cresçam num meio onde seus costumes são, passo a passo, abominavelmente corrompidos desde os mais tenros anos e se, na idade adulta, os pune por crimes para os quais foram literalmente preparados, que fazeis deles senão ladrões, para que mais tarde sejam castigados?[691]

Valendo-se do método histórico-comparativo desenvolvido pelo humanismo, Morus coteja as leis inglesas com os ordenamentos jurídicos hebraico, romano e persa, para sugerir, inspirado em modelos do passado, medidas menos duras para o combate ao banditismo. O filósofo argumenta que as punições devem ter função pedagógica (antecipa, dessa maneira, o discurso de que o Direito Penal destina-se à reinserção social), e defende a aplicação dos trabalhos forçados ("labor continuado") para os condenados por roubo: "É fácil ver quão suaves e práticas são essas leis que procuram punir e eliminar os vícios e salvar o homem. Os criminosos são tratados de tal modo que são levados a ver a necessidade de serem honestos e de repudiarem o mal que fizeram antes".[692] Na Utopia, o juízo de equidade tem precedência sobre o texto legal, que é escasso. A legislação não deve ser volumosa, mas efetiva, primando pela clareza e pela objetividade:

> Os utopienses consideram totalmente injusto obrigar os homens a cumprir tantas leis que são, na verdade, demasiadamente numerosas para serem lidas e obscuras demais para serem compreendidas. Por isso, em Utopia, não há trabalho para o advogado, cujo ofício se resume na manipulação de processos e na multiplicação de interpretações astuciosas.[693]

---

[690] "Uns saem enganados, outros são expulsos à força; todos, enfim, cansados de tantos vexames, se vêem forçados a vender o que possuem". MORE. *Utopia...*, *cit.*, p. 17.
[691] MORE. *Utopia...*, *cit.*, p. 20.
[692] MORE. *Utopia...*, *cit.*, p. 24.
[693] MORE. *Utopia...*, *cit.*, p. 98.

O Estado autoriza os maridos a punirem as esposas, e os pais, a punirem os filhos, ocupando-se apenas de faltas graves, que atinjam o interesse público. Isso reduz a quantidade de processos judiciais e ameniza a severidade das penas, em uma sociedade que não reconhece a diferença entre crime consumado e tentativa. Segundo a lei dos utopianos, ex-cidadãos que cometeram crime abjeto (e que, portanto, deveriam ser ostracizados), bem como pessoas condenadas à morte em seus respectivos países, podem optar por permanecer na ilha como escravos (servidão voluntária).

Morus recrimina as táticas que os soberanos comumente adotam para, valendo-se da obscuridade do Direito e do excesso de normas desconhecidas, aumentar o tesouro do Estado: as flutuações no valor da moeda, as taxas para financiar guerras fictícias, as multas sobre leis caducas, a concessão onerosa de licenças, as sentenças judiciais favoráveis ao rei etc. É interessante observar que várias dessas medidas foram empregadas por Henrique VII e Henrique VIII. Morus acredita que os tiranos incitam a penúria de seu povo pois sabem que a falta de recursos torna os súditos passivos.[694] Porém, na visão do filósofo, não há mérito nenhum em comandar uma hoste de mendigos; o rei que faz jus ao nome precisa trabalhar, não apenas para permanecer no trono, mas para melhorar as condições de vida da população de seu território.[695]

São essas razões que levam Morus a elogiar a propriedade comunal (regra, na ilha de Utopia).[696] O filósofo acredita que apenas a abolição da propriedade privada poderá garantir a realização, na Cidade Terrena, dos princípios cristãos autênticos (que teriam sido deturpados pela doutrina medieval): a igualdade absoluta; o amor à paz; e o desprezo pelo ouro e pela prata. Lênin irá incluir o nome de Morus em um monumento, erguido em 1918, dedicado aos pensadores "que promoveram a libertação da humanidade da opressão, da arbitrariedade e da exploração". Para Morus, enquanto persistir a desigualdade socioeconômica entre os homens, nenhuma república será mais que uma "conspiração dos ricos" (não seria temerário encontrar, aqui, um paralelo com a observação de Agostinho, segundo a qual, enquanto não se instaurar

694 "A riqueza e a liberdade tornam as pessoas menos tolerantes com as ordens duras e injustas enquanto, por outro lado, a pobreza e a miséria embotam o espírito, tornando-as pacientes e retirando do oprimido o espírito orgulhoso da rebeldia". MORE. *Utopia..., cit.*, p. 35.

695 "Se um rei for tão desdenhado e odiado por seus súditos a ponto de ser obrigado a governar apenas por meio de maus tratos, pilhagem, confisco e pauperização de seu povo, melhor seria que renunciasse ao trono, uma vez que, nessas circunstâncias, embora possa manter a autoridade, não lhe resta mais a dignidade de um rei. Um rei não revela dignidade alguma quando exerce sua autoridade sobre mendigos, mas sim quando reina sobre súditos prósperos e felizes". MORE. *Utopia..., cit.*, p. 36.

696 "A distribuição dos bens simplesmente não é um problema em Utopia, onde não se vê nem pobre nem mendigo e, embora ninguém tenha nada de seu, todos são ricos". MORE. *Utopia..., cit.*, p. 127.

a justiça no mundo, nenhum império será mais que uma "quadrilha de ladrões"). Apenas a Utopia, por repartir entre todos os cidadãos os bens materiais e culturais coletivamente produzidos, merece, no entender de Morus, ser chamada de república. Ora, mais que um exercício de abstração, a *Utopia* revela-se, dessa maneira, como uma investida ousada contra elementos específicos da estrutura político-jurídica inglesa do século XVI. As dimensões iconoclástica e projetista são interdependentes: é por sermos capazes de idealizar uma sociedade alternativa que devemos submeter à crítica a política factual; é por sermos capazes de criticar a política factual que devemos idealizar uma sociedade alternativa. A utopia (gênero literário) e o utopismo (modalidade de imaginário político) são, em Morus, indissociáveis, assinalando o poder revolucionário da imaginação.

IV.6. Historicidade: experimentalismo institucional na filosofia moreana

Muitos creem que os utopistas sejam obsessivos compulsivos, que militam por um mundo asséptico, ordenado, regular, uniforme, geométrico, integrado, não-conflitual, planificado, ucrônico, hierarquizado, burocratizado, estatista, dirigista e concentracionário. "Tá legal, eu aceito o argumento, mas não me altere o samba tanto assim": Morus, fiel ao humanismo, nutre verdadeira ojeriza a sistemas formais desconectados da experiência concreta (como os da escolástica decadente). Os utopianos, pontua o autor, dominam todas as ciências, *exceto a lógica*, que consideram inútil para a consecução de qualquer atividade política ou tecno-científica, como a de "traçar o curso das estrelas e o movimento dos corpos celestes".[697]

Não é a matemática, mas a História, que gerencia a cidade filosófica moreana: o texto, repetidas vezes, sublinha a capacidade dos utopianos de aprenderem com o passado, próprio e alheio. Nas palavras do filósofo: "Essa vontade de aprender, creio eu, é a principal razão que explica porque aquele povo é melhor governado e vive mais feliz do que nós, uma vez que não somos inferiores nem em inteligência e nem em recursos".[698] Os utopianos não temem importar, ao seu "repertório de soluções institucionais" (para recorrermos uma vez mais à terminologia de Unger), boas práticas desenvolvidas por outras nações. Morus descreve

[697] MORE. *Utopia...*, *cit.*, p. 76.
[698] MORE. *Utopia...*, *cit.*, p. 46.

como, após o contato com embarcações romanas e egípcias nas proximidades da ilha (por volta de 300 d. C.), a Utopia implementou inúmeras artes inventadas pela civilização latina. O próprio Rafael Hitlodeu apresentará, aos utopianos, a literatura e a filosofia grega, e estes, Morus nos informa, se mostrarão especialmente interessados em Plutarco e Luciano de Samósata. "Os melhores estômagos não são aqueles que rejeitam todos os alimentos": a máxima de Platão poderia servir para retratar a postura dos utopianos face ao conhecimento. Comunidade onívora, a Utopia está longe de se apegar a modelos abstratos, em sua pureza e sua simetria. Como as tribos antropófagas do Novo Continente, efetua a "absorção do inimigo sacro, para transformá-lo em totem" (remetendo, aqui, ao célebre "Manifesto Antropófago" de Oswald de Andrade). Encontra-se sempre disposta a experimentalismos institucionais, não sendo anacrônico defini-la com base na categoria ungeriana de "democracia energizada". É o oposto da "sociedade tribal" denunciada por Popper. Como ensina Quarta:

> A consciência utópica é, por definição, uma consciência *aberta*, enquanto não apenas se estende sobre o futuro (sobre o "não ainda"), ou seja, sobre o que de bom os novos tempos trazem, mas se atenta também àquilo que de bom o presente contém, buscando o melhor onde quer que ele se encontre. Esta projeção sobre o "agora" e sobre o "algures" escapa aos detratores da utopia quando acusam os utopistas de projetarem "sociedades fechadas" e de sacrificar o presente ao futuro. Não obstante, Morus havia muitas vezes enfatizado a extrema disponibilidade dos Utopianos para colocar em discussão os próprios ordenamentos, caso vissem melhores em outros lugares. E esta disponibilidade à mudança não concerne apenas problemas de natureza técnica, científica, cultural, ética, ou instituições de caráter político, econômico, social, mas penetra em um âmbito que, pelo seu tendencioso dogmatismo, muito dificilmente suporta mudanças, a saber, a esfera religiosa.[699]

Para ilustrar o comentário de Quarta, podemos remeter ao trecho da narração de Morus no qual é relatado o contato dos utopianos com o cristianismo. Em sua temporada na ilha, Hitlodeu ensina aos nativos (que, em sua maioria, são politeístas, e adoram Mitra, o ser supremo, criador e senhor do universo) sobre Cristo. Muitos mostrarão interesse, discutindo a possibilidade de eleger um cidadão para desempenhar funções sacerdotais, como se bispo fosse. Segundo Morus, Utopus não era dogmático, e valorizava o pluralismo religioso, "pois suspeitava que Deus talvez gostasse de que houvesse diferentes formas de manifestar a fé".[700] Dessa forma, o fundador de Utopia teria assegurado a todos a liberdade de crença (proibindo

[699] QUARTA. Utopia..., *cit.*, p. 52.
[700] MORE. *Utopia*..., *cit.*, p. 115.

apenas, em vista da estabilidade da ilha, que os materialistas recorressem ao proselitismo).[701] Vale destacar que, em Utopia, a separação entre poder secular e poder religioso é nítida. Embora sejam considerados pessoas sagradas e invioláveis (mesmo em tempos de guerra), os sacerdotes não têm competência para corrigir ou punir, mas tão somente para advertir. Podemos ver, aqui, um reflexo da posição política de Morus, rejeitando os domínios temporais da Igreja? O eclesiástico tem a função de aconselhar e alertar, e, em virtude de sua inviolabilidade, pode interceder em conflitos internacionais; no entanto, não cabe a ele, mas ao príncipe e aos magistrados, ministrar sanções (o que sinaliza, uma vez mais, o compromisso de Morus com a centralização da atividade jurisdicional pela coroa).

Os utopianos personificam o que o filósofo francês Remi Brague chamará (discutindo a cultura da Roma antiga) de "secundariedade cultural".[702] Na visão de Brague, a civilização ocidental sempre foi *excêntrica*, depositando seu *centro* fora de si mesma: desde os primórdios buscou, em outros lugares e períodos, elementos que a aperfeiçoassem, permanentemente aberta à contribuição de outras culturas. É isso que Brague dá o nome de "via romana", tendo em vista a maneira como o Império Romano se relacionava com os povos por ele conquistados.[703] O humanismo quinhentista acentua, com sua percepção da historicidade do Direito e da política, a "secundariedade cultural" do Ocidente, e a Utopia de Morus será um reflexo desse novo horizonte. O "Renascimento inglês", nos séculos XV e XVI, será caracterizado pela redescoberta da fantasia, da imaginação e da "razão sensível". Uma renovada atenção aos detalhes – às especificidades histórico-culturais etc. – atravessará a *denkenform* da época. Morus pinta a Utopia como a comunidade humanística por excelência, que faz da inovação (aliada à erudição, à instrução) componente indispensável de seu programa de Estado.[704]

---

[701] "[...] há várias religiões em Utopia e todas elas, mesmo as mais diferentes, concordam num ponto principal: a fé numa natureza divina. São como viajantes que se dirigem para um mesmo destino por estradas diferentes. Dessa forma, nada é visto ou ouvido nos templos que não seja aplicável a todos os credos. Se uma seita tiver algum ritual específico, esse ritual é praticado em casa, privadamente. As cerimônias públicas são conduzidas de forma a não derrogar os cultos privados". MORE. *Utopia*..., *cit.*, p. 123.

[702] BRAGUE, Remi. *Europe, la voie romaine*. Paris: Gallimard, 1995.

[703] Sobre o tema, recomendamos, efusivamente, a leitura de SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça no mundo contemporâneo*: fundamentação e aplicação do Direito como maximum ético. Belo Horizonte: Del Rey, 2007.

[704] Morus conhece a função criativa da imaginação, que pode servir a fins bons ou maus. É esse o tema de fundo de *The sadness of Christ* e *A dialogue of confort against tribulation*, que Morus escreve na Torre de Londres, aguardando sua execução, e que constituem equivalentes modernos da obra *A consolação da filosofia*, de Boécio. A imaginação desregrada (as fantasias a respeito das dores da morte, por exemplo) pode conduzir a emoções distorcidas e terrores irracionais. É por isso que, enquanto espera o carrasco, Morus procura disciplinar sua própria imaginação por meio do humor, encarando sob outro prisma as suas tribulações. O filósofo entende que a capacidade imaginativa é indispensável para que possamos elucidar verdades teológicas (a ênfase da

Massimo Baldini pensa que "a utopia é, em última análise, a renúncia do homem a fazer história".[705] Diríamos, pelo contrário, que a utopia configura a historicização radical da vida humana. Morus opõe-se ao "fetichismo institucional", à crença de que a ordem jurídica e política é imutável. Após regressar de Utopia, Hitlodeu deveria, como bom humanista, oferecer seus préstimos à administração pública, aplicando em alguma corte europeia o que aprendeu na ilha. A vida ativa, a participação dos eruditos na política, é questão cara ao humanismo, que contrapõe a nobreza de espírito à nobreza de sangue, e milita para que a verdadeira aristocracia espiritual, qualquer que seja sua origem, assuma atribuições junto ao governo. O navegante português, todavia, se recusa peremptoriamente a servir no palácio dos soberanos (o que chama ainda mais atenção se considerarmos que, poucos anos após a publicação da *Utopia*, Morus começará a colaborar com Henrique VIII).[706] Hitlodeu justifica sua decisão argumentando que os monarcas, no mais das vezes, não estão interessados em inovar suas gestões e melhorar a vida de seus súditos, mas em guerrear: "Eles preferem conquistar por todos os meios, bons ou maus, novos reinos, a bem administrar os reinos que já possuem".[707] Morus acredita que o filósofo tenha o dever de assessorar o príncipe, apontando, à luz do passado, alternativas que aprimorem a ação política. Sabe, no entanto, que a imaginação institucional é, em geral, pouco apreciada: "'Numa corte composta de pessoas que invejam todas as demais e, ao mesmo tempo, admiram somente a si mesmas', continuou Rafael, 'não convém expor ideias e fazer sugestões extraídas da história ou da experiência de algum país estrangeiro distante'".[708] A *Utopia*, enumerando e desenvolvendo as "possibilidades laterais", mostra que os males sociais correntes não são inevitáveis (resultado do desígnio divino), mas a encarnação de escolhas reversíveis. Sua ênfase na *positividade* da lei e dos costumes aproxima-a da Filosofia Política e da Filosofia do Direito difundida no Cinquecento.

Ao tratarmos do pensamento maquiaveliano, discutimos como, para o pensador florentino, o engenho humano deveria ser empregado para que minimizássemos os efeitos

---

escolástica na lógica pura, em argumentos descarnados, não teria, dessa maneira, grande utilidade). *V.* KARLIN, Louis W.; OAKLEY, David R. The role of humor in reforming the imagination in St. Thomas More's The sadness of Christ and A Dialogue of Comfort. *Moreana*, Angers, v. 52, nº. 199 – 200, p. 155 a 189, junho de 2015.

[705] Tradução nossa para: "L'utopia è, in ultima analisi, la rinuncia dell'uomo a fare storia". BALDINI, Massimo. *Il linguagio delle utopie*: utopia e ideologia: una rilettura epistemologica. Roma: Edizioni Studium, 1974, p.67.

[706] Sobre o tema, *v.* SHIBATA, Ricardo Hiroyuki. A cidade perfeita e a ficção do conselho: o Livro I da Utopia de Morus. *Morus* – Utopia e Renascimento, Campinas, nº. 1, p. 65 a 81, 2004. Disponível em <http://www.revistamorus.com.br/index.php/morus/article/view/198/177>, acessado em 1º de outubro de 2016.

[707] MORE. *Utopia*..., *cit.*, p. 10.

[708] MORE. *Utopia*..., *cit.*, p. 11.

deletérios da fortuna. A ideia, caracteristicamente moderna, de domínio da tecnociência sobre a natureza começa a ser esboçada (a tentativa de desviar o curso do rio Arno, sobre a qual discorremos, é elucidativa). Toda a ilha de Utopia – que, como já ressaltamos, foi criada artificialmente – pode ser interpretada como uma máquina, um invento destinado a sobrepor o construído sobre o dado. A cultura sublima a natureza, reduzindo os espaços nos quais a aleatoriedade da *physis* possa se insinuar. É por isso que, como nas cidades imaginadas por Leonardo da Vinci, todo esqueleto arquitetônico e urbanístico da Utopia é milimetricamente calculado (a rede fluvial, os jardins, a distribuição de mercados, armazéns e hospitais etc.).[709] O utopianos, antecipando Malthus, são obsecados pelo aproveitamento integral dos recursos naturais, pela maximização da produtividade: "Os utopienses entendem ser perfeitamente justificado fazer a guerra contra um povo que deixa ocioso e abandonado o solo que ocupa, enquanto impede o aproveitamento e a posse por outros povos que, pela lei natural, têm o direito de retirar dele sua subsistência".[710] Cada utopiano deve aprender um ofício: são tecelões, pedreiros, ferreiros etc.; porém, todos eles devem, além disso, dominar a agricultura.[711] Embora trabalhem apenas seis horas por dia – dedicando-se à instrução o resto do tempo, sem se ocuparem de divertimentos insensatos –,[712] os cidadãos de Utopia extraem o melhor rendimento da terra. Caso haja mais de seis mil famílias em uma cidade (com uma média de dez a dezesseis adultos), a administração desloca o excedente para colônias, de forma a conservar, sempre, um nível ótimo de utilização do solo.

A natureza já não tem mais inteligibilidade intrínseca, é um amontoado de eventos fortuitos, destituídos de finalidade (*telos*); não deve, portanto, ser imitada, mas *retrabalhada* pela cultura. Como observa Cunha:

[709] Um exemplo desse planejamento pode ser encontrado na distribuição das habitações: "No campo, as casas são construídas a distâncias apropriadas e providas dos implementos agrícolas necessários e são habitadas por cidadãos que as ocupam rotativamente. Nenhuma dessas habitações tem menos de quarenta pessoas, homens e mulheres, aos quais juntam-se dois escravos e é dirigida por um homem e uma mulher, experientes e respeitáveis. Cada grupo de trinta dessas casas tem como chefe um filarca. Anualmente, vinte membros de cada casa retornam à cidade, depois de haver passado dois anos no campo; estes são substituídos por igual contingente de vinte pessoas, vindas da cidade, que, dessa forma aprenderão as tarefas do campo com aqueles que lá estão há um ano e que sabem melhor manejar a terra". MORE. *Utopia*..., *cit.*, p. 49 e 50.

[710] MORE. *Utopia*..., *cit.*, p. 62 e 63.

[711] "Alguns são isentos permanentemente do trabalho para que se dediquem aos estudos, mas desde que sejam recomendados pelos sacerdotes e pelo voto secreto dos sifograntes". MORE. *Utopia*..., *cit.*, p. 59 e 60.

[712] "Não há tavernas, cervejarias ou bordéis e nem ocasião para se corromper ou locais para encontros secretos. Sob as vistas de todos, cada qual se vê obrigado a trabalhar naquilo que faz habitualmente, ou a desfrutar de alguma forma respeitável de lazer". MORE. *Utopia*..., *cit.*, p. 68 e 69.

> A crença no homem novo, manifestação de um optimismo antropológico nas eutopias, e do mais negro pessimismo nas distopias (que vêem que nem sequer essa barreira conseguiria resistir à avalanche da engenharia social), é, de todo o modo, uma negação da naturalidade de qualquer Direito, porque a negação da natureza em qualquer homem. Se tudo no homem são reflexos condicionados, quer aculturações e lavagens ao cérebro psicossociológicas, quer tiranias dos genes, sujeitos a manipulação dos '*Muppet masters*' ou dos 'Arquitetos do Cosmos', não há natureza que se não curve a cultura, e por isso, se houve um dia direito natural, foi estrangulado às mãos dos senhores do universo.[713]

O homem, em Morus (como em Pico della Mirandola), não é nem anjo, nem besta – está livre para inventar-se. Lançado em um planeta que lhe é estranho, precisa moldá-lo à sua imagem e semelhança. É no curso da história que, sem nenhum manual de instrução (nenhum padrão acabado de perfeição), o ser humano arrisca-se a dar um significado a sua vivência coletiva. O Estado (obra de arte, e não segunda natureza) é a principal ferramenta dessa empreitada. Simboliza a maleabilidade de nossos sistemas de organização, a possibilidade de, a qualquer tempo, redefinirmos as estruturas hierárquicas, em vista do bem comum. A Utopia é o Estado que sabe de sua maleabilidade, a (para recorrermos uma vez mais a Unger) "democracia radical" que, ciente do caráter imaginário da política, abraça a aventura do planejamento social. Seus magistrados não parecem recorrer à ideia de Direito Natural para sustentar suas resoluções: lançam-se ao risco da imprevisibilidade e da incerteza, existente apenas em uma sociedade autônoma, que não se estriba em forças exteriores (cósmicas, sobrenaturais), mas assume sua contingência. O texto de Morus é, no fundo, um romance de formação (*Bildungsroman*), cujo verdadeiro protagonista é o Estado, que progressivamente alcança a maioridade, dando-se conta de suas potencialidades.

Os *Critical Legal Studies* culpam a sociedade burguesa e o Estado moderno pela generalização do pensamento único e do fetichismo institucional. Como, em *Conhecimento e política*, Unger demonstra, a filosofia liberal que se desenvolve ao longo da Modernidade Clássica (o jusracionalismo, a teoria contratualista, a doutrina dos direitos naturais) deriva de uma concepção imobilizante da vida pública. Para os liberais, toda e qualquer decisão política se encontra, necessariamente, delimitada por princípios pré-políticos, condição transcendental de possibilidade da *práxis*. Uma atualização dessa leitura, indubitavelmente, é a ética do discurso habermasiana, alucinada com a ideia de que existiriam pressupostos universais que balizariam a prática comunicativa. As "falsas necessidades" – a ilusão de que a ordem vigente

[713] CUNHA. *Constituição, Direito e Utopia..., cit.*, p. 157.

é inevitável, de maneira que devemos nos conformar ao desenho atual do mercado, do Poder Público etc. – se impõem, entre os meios *bien-pensants* da contemporaneidade.

Não é difícil encontrar, contudo, na própria história da sociedade burguesa e do Estado moderno, episódios definidos pela imaginação institucional. Em sua gênese, a Modernidade foi marcada pela compreensão da moldabilidade do político. Diversamente das filosofias do século XVII e XVIII, o pensamento político do Cinquecento está longe de ser "racionalizante e justificador": é inventivo e experimental, não teme a liberdade, mas a encampa. O Estado soberano que se ergue ao fim da Renascença não é um edifício enrijecido por uma lógica inexorável, um projeto integralizado, avesso à mudança. É, ao contrário, um estimulante ensaio de redefinição da arquitetura social, que atrairá a atenção de diversos humanistas – Morus dentre eles. Não devemos "jogar fora o bebê junto com a água do banho": reconhecer que a Filosofia Política e a Filosofia do Direito modernas se estagnaram, e que as instituições estatais, hoje, enfrentam dificuldades em se redesenharem (para além da socialdemocracia), não significa negar a pujante criatividade que, em seus primórdios, a consciência moderna revelou.

Devemos nos comprometer, não em restaurar a "homologia antropocósmica" (uma leitura heterônoma da ordem social), mas em, retornando às raízes da Modernidade, radicalizar seu experimentalismo institucional. Nesse esforço, o pensamento utópico apresenta condições de desempenhar um papel central. Os utopistas, assumindo a "artificialidade" do Estado moderno, expandem nosso repertório de alternativas, propondo experimentos mentais nos quais diferentes configurações dos universos público e privado são testadas. Morus, assim, há de ser reabilitado como um precursor do pensamento jurídico crítico, que rompe com as generalizações artificiosas e a universalidade abstrata da escolástica.

Como, no século XVI, a obra de Morus será recepcionada – e reapropriada – por outros filósofos? A *Utopia* estimulará o imaginário político do humanismo? No próximo capítulo, nos debruçaremos sobre escritos de outros pensadores quinhentistas que, inspirados em Morus, compuseram seus próprios romances utópicos. Comparar suas obras é uma forma de corroborar a articulação que propusemos entre a cidade filosófica, o experimentalismo institucional e o Estado moderno. Autores tão distintos quanto Rabelais e Campanella se irmanariam, de fato, na rejeição ao jusnaturalismo medieval? Thelema e a Cidade do Sol aliam-se à Utopia, no repúdio ao "*omphalus mundi*"?

V. Ascensão e queda da literatura utópica no século XVI: imaginação e política em Rabelais, Doni, Campanella e Shakespeare

V.1. De alternativas a fados: a gradual paralisia da imaginação institucional

No rastro de Morus, diversos romances utópicos serão redigidos, nos séculos XVI, XVII e, sobretudo, XVIII (quando 'utopia' passará de nome próprio a designação de um gênero literário). Serão múltiplos os intentos de seus autores: a utopia será adaptada a conjunturas sociopolíticas as mais diversas. Preservará, no entanto, através das eras, os aspectos da totalidade, da alteridade, da crítica e da historicidade, que, como procuramos demonstrar no capítulo anterior, a conectam ao Estado moderno. Desde Morus, qualquer que seja o momento ou o lugar no qual desabroche, o romance utópico sempre se apresenta como exercício de inovação institucional, experimento mental voltado a explorar possibilidades de organização jurídico-política contrafactuais. Cunha se referirá a isso como "mania institucional", fé, por vezes exagerada, nas instituições.[714] Suspeitamos, porém, que no século XVII o utopismo tenha sofrido algumas transformações: o Estado soberano consolidou-se, fixando as características que, em linhas gerais, guardará até o fim do século XVIII. Se seu alvorecer, entre o Quatrocento e o Cinquecento, dependia de uma desconstrução das "falsas necessidades" do Medievo, sua estabilização exigirá novos fetichismos institucionais. É o tempo do jusracionalismo e das modernas teorias contratualistas.[715] Acreditamos que as

[714] CUNHA. *Constituição, Direito e Utopia*..., *cit.*, p. 151.

[715] Chama a atenção, por exemplo, o empedernido racionalismo da filosofia política de Thomas Hobbes, de geração imediatamente posterior à do utopista Francis Bacon. Hobbes, cuja *acmé* se dá durante a monarquia absolutista dos Stuart e a Revolução Gloriosa, afasta-se (tal qual seus predecessores humanistas) da doutrina escolástica. Porém, não se envereda pela fantasia e pela imaginação, mas procura construir uma teoria puramente naturalística do político, em sintonia com o materialismo mecanicista de Kepler, Galileu e Descartes. Hobbes, que se formou no Magdalen Hall (estuário do puritanismo na Inglaterra) e foi tutor de vários jovens nobres (com eles viajando pelo continente europeu), descobrirá tardiamente – aos quarenta anos – a obra de Euclides. O rigoroso método demonstrativo da geometria substituirá, no coração do autor, a fluida retórica de Tucídides. Procuramos demonstrar, nos dois capítulos precedentes, como a clivagem entre *physis* e *nomos* ganha um novo rumo, na época da Renascença: não há mais relação de espelhamento entre a cidade e o cosmos. Integralmente moderno, Hobbes sabe que a natureza não possui significado intrínseco, é regida pelas leis cegas do movimento das partículas materiais (como Epicuro e Lucrécio já professavam). E é precisamente nesse jogo puramente mecânico de forças impessoais que o autor buscará um novo paradigma absoluto para a *práxis* política. O filósofo procurará, em processos causais biológicos e psicológicos, a matriz de seu sistema moral e político. Para Hobbes, a subjetividade (a emoção, a vontade, a vida interior do homem) não passa de um epifenômeno de choques entre energias físicas. Da lógica dos corpos em geral é possível deduzir a lógica do corpo humano; a partir desta, chegamos à lógica do corpo político, a estrutura artificial do Estado. Embora seja uma invenção humana, o Estado, em Hobbes, é bem pouco *imaginativo* – afinal, a própria imaginação individual não passa de

principais utopias do século XVII – *Christianopolis* (1619), de Johan Valentin Andreae, *Nova Atlântida* (1620), de Francis Bacon, e *Leis da liberdade* (1651), de Gerrard Winstanley – sejam reflexo desse novo quadro. Eis porque, com frequência, as cidades filosóficas nelas descritas pareçam a seus leitores demasiadamente rijas, inertes, espartanas. O feitiço vira-se contra o feiticeiro: o aparelho burocrático, como um golem, ganha vida e impõe-se sobre seus artífices. A crença em um progresso tecnocientífico e moral *inexorável*, impulsionado pelo Estado, começa a se insinuar na literatura utópica, que passa a tratar menos de *alternativas* que de *fados*, um futuro que, queiramos ou não, se estabelecerá. Não é dessas utopias que queremos tratar, mas daquelas que, ainda sob o influxo original do humanismo renascentista, deleitam-se com a plasticidade (aparentemente, sem limites) das instituições.

É pelos motivos expostos acima que nosso século XVI se inicia em 1504, data da publicação de *Mundus Novus* (obra analisada no capítulo precedente), e se encerra em 1611, ano da redação de *A tempestade*, de Shakespeare. A nosso juízo, o Bardo Inglês põe termo, em sua peça, ao ciclo das utopias humanísticas quinhentistas, que ele homenageia e satiriza. Definir o texto shakespeariano como ponto de chegada da análise a que nos propomos nesse capítulo constitui, pois, uma escolha natural. De maneira em parte arbitrária, selecionamos, ainda, três pensadores do Cinquecento cujas obras, como entendemos, ilustram bem o utopismo da Primeira Modernidade: Rabelais, Doni e Campanella. De origens (e trajetórias) muito diferentes, tais autores atestam a rápida difusão que as estratégias filosófico-literárias propostas por Morus obtiveram, no século XVI. O arquipélago de cidades filosóficas que emerge no encalço da Utopia moreana oferece uma radical "reconstituição imaginária da sociedade" quinhentista, redesenhando a topografia do pensamento jurídico-político de então.

Alguns podem questionar a ausência, em nossa lista, da obra *La città felice*, de Francesco Patrizi,[716] frequentemente apontada como uma das principais utopias do século XVI. Justificar essa exclusão pode ajudar o leitor a entender melhor o que pensamos ser (e,

---

uma expressão de estímulos materiais. Do movimento das partículas, Hobbes passa às sensações e, destas, à imaginação, à memória e ao pensamento. A associação (randômica) de ideias leva aos sentimentos (desejo, aversão, amor, ódio), que forjam as noções de Bem e Mal. A busca pelo poder (a vontade que nos impulsiona em direção ao Bem) é explicável, assim, em uma linguagem puramente extensional, que nega a existência do livre-arbítrio. A legitimação da soberania dá-se, assim, por meio de um cálculo matemático, a universalidade abstrata (hipotética) das "regras da razão". Os canibais servirão a Hobbes, não como exemplo da total maleabilidade das instituições, mas como prova do apetite antissocial do homem – e, por conseguinte, da necessidade *lógica* de uma autoridade política que se imponha, fixando limites à conduta. Embora Hobbes reconheça (como Morus, Bacon etc.) que a sociedade é *criação* do homem, vê nela as tramas duras da geometria. *V.* TAYLOR, A. E. *Thomas Hobbes*. London: Archibald Constable & Co, 1908.

[716] *V.* PATRIZI, Francresco. *La Citta' felice*. Venice: Griffio, 1553. Transcrição disponível em <http://www.fcsh.unl.pt/docentes/rmonteiro/pdf/La_Citt%C3%A0_Felice.pdf>, acessada em 5 de outubro de 2016.

mais ainda, o que pensamos *não ser*) utopia. Entendemos que o texto de Patrizi não pertence de fato ao gênero utópico: é um tratado de matriz aristotélica, que pouco difere dos comentários escolásticos acerca da melhor forma de governo.[717] Escrita em Pádua em 1551 (e publicada, em 1553, em Veneza), *La città felice* se aproxima das filosofias políticas antiga e medieval em seu esforço para reconstituir o liame entre a ordem da cidade e a ordem do cosmos, encontrando um parâmetro fixo, universal e necessário a partir do qual os costumes, as leis e as instituições deveriam ser modelados. Dedicado a Urbino e a Girolamo della Rovere, o texto de Patrizi (como as obras de Maquiavel, Castiglione e Botero) pretende apresentar respostas à instabilidade política italiana. Contudo, longe de abraçar a historicidade do político, o filósofo – que ensinou em Ferrara e Roma – emula o pensamento clássico, procurando um padrão uniforme que assegure a conservação da república. É a memória do mundo supraceleste, no qual o homem habitava antes da Queda.

Elaborada à época em que Patrizi frequentava o *Studio* paduano, *La città felice* não faz nenhuma remissão aos relatos de viagem da Era dos Descobrimentos: não pretende ser a descrição de uma sociedade alternativa, mas uma proposta de reforma da estrutura política italiana, inspirada na doutrina do Estagirita (com acréscimos fornecidos pelo hermetismo, pelo platonismo e pelo neoplatonismo de Ficino). Se, para Platão, a alma deveria ser o pilar da constituição ideal, para Patrizi (que abandou seus estudos de medicina para tornar-se filósofo), é o corpo humano que representa a medida da *polis*: "é a partir de tal medida que Patrizi passa a delinear o sistema de funcionamento da cidade, suas estruturas política, social e econômica".[718] No entender de Patrizi, a alma, imortal e incorruptível, basta-se a si mesma; o corpo, em contrapartida, precisa de elementos extrínsecos para subsistir. Não sendo deuses ou bestas, precisamos conviver com outros homens: apenas a divisão do trabalho, na comunidade, pode satisfazer nossas necessidades materiais básicas. É isso que norteia a elaboração da arquitetura institucional da cidade feliz: para purgar o *corpo político* de *humores maléficos*, devemos estruturá-lo tendo em vista o atendimento das demandas da

[717] Nas palavras de Helvio Gomes Moraes Junior: "De fato, pela forma como concebe sua cidade ideal, seu utopismo tem uma dívida bem maior com a tradição dos tratados políticos em moldes aristotélicos, como acabamos de evidenciar, principalmente aqueles produzidos pelo humanismo dos séculos XV e XVI". MORAES JUNIOR, Helvio Gomes. *A cidade feliz*: a utopia aristocrática de Francesco Patrizi. *Mours* – Utopia e Renascimento, Campinas, nº. 1, p. 103 a 128, 2004, p. 106. Disponível <http://www.revistamorus.com.br/index.php/morus/article/view/212/188>, acessado em 7 de outubro de 2016.

[718] MORAES JUNIOR, Helvio Gomes. Percorrendo a *Cidade feliz*: uma leitura da utopia patriziana. *Morus* – Utopia e Renascimento, Campinas, nº. 2, p. 39 a 63, 2005. Disponível em <http://www.revistamorus.com.br/index.php/morus/article/view/136/116>, acessado em 7 de outubro de 2016.

carne (comer, beber etc.). Diferentes castas terão atribuições distintas, como órgãos que desempenham funções específicas no organismo.

Aristocrático, Patrizi acredita – nas antípodas do que defendem Morus e os demais humanistas do Cinquecento – que os cidadãos devem ser distinguidos pelo sangue e pela linhagem, havendo entre os homens uma *hierarquia natural* que o sistema político precisa honrar. O filósofo separa sua cidade em duas grandes classes: a servil, composta por camponeses, artífices e mercadores ("escravos por natureza", na percepção do autor), e a senhorial, de guerreiros, magistrados e sacerdotes. Apenas os três últimos estamentos teriam, de fato, cidadania: para Patrizi, moleiros, padeiros, ferreiros, carpinteiros, alfaiates etc. não estariam aptos ao exercício das virtudes civis e contemplativas. Patrizi não compartilha do sonho de igualdade que impulsiona Morus. Patrizi, como argumenta Luigi Firpo, "constrói uma apologia restritiva e reacionária na qual o mais vivo impulso do utopismo renascentista, a rebelião contra a injustiça social, aparece brutalmente rejeitado".[719]

La città felice é a prova de que, mesmo após o Renascimento Italiano, subsistem no Ocidente tentativas de restaurar a "homologia antropocósmica"; seria temerário, no entanto, interpretar semelhantes trabalhos como utopias. Patrizi é fiel ao legado clássico: a cidade, para ele (como para Platão, Iambulo e Luciano), é a cópia empírica de uma edificação eterna. A literatura utópica, em contrapartida, se liga a uma empresa de desnaturalização e dessacralização: se há um elemento comum às instituições imaginárias de Rabelais, Doni, Campanella e Shakespeare, é precisamente sua "artificialidade", a substituição do "dado" pelo "posto". Ambas as concepções – a de Patrizi e a dos utopistas – perseveraram, na Primeira Modernidade; confundi-las, porém, seria um erro. Nos próximos tópicos, faremos brevíssimas anotações a respeito dos autores selecionados, com o fito de revelar como suas sociedades ideais auxiliam na percepção do caráter historicamente condicionado do Direito e da política. Também aqui, temos que manter em mente que os séculos XV e XVI deram origem ao "Estado como obra de arte", redirecionando o imaginário social no Ocidente.

[719] FIRPO, Luigi. A utopia política na Contra-Reforma. Tradução de Carlos Eduardo O. Berriel. *Morus* – Utopia e Renascimento, Campinas, nº. 5, p. 15 a 52, 2008. Disponível em <http://www.revistamorus.com.br/index.php/morus/article/view/36/22>, acessado em 7 de outubro de 2016, p. 23.

V.2. A utopia como carnaval: Rabelais

Conhecido hoje, fundamentalmente, por *Gargântua e Pantagruel* (série de volumes publicados entre 1532 e 1552), François Rabelais (1494 – 1553) acreditava que se tornaria célebre em virtude de seus ensaios sobre medicina – e, não, por causa de seus textos cômicos, com os quais só pretendia lograr riquezas.[720] Para Rabelais, sua mais autêntica contribuição à tradição humanista deveria ser encontrada em suas investigações científicas, sendo *Gargântua e Pantagruel* apenas uma sátira contínua e difusa da Idade Média, uma crítica bem-humorada ao ascetismo e à escolástica, sem grandes pretensões estéticas. É provável que o autor visse com surpresa a notoriedade que, nos séculos posteriores à sua morte, a narrativa sobre as vidas dos gigantes Gargântua e Pantagruel recebeu, dentro e fora da Europa. Rabelais é visto, hoje, como o "humanista que fala a língua do povo": sua obra é descrita como "revanche da besta oprimida", "poesia da vida real", "aliança de faculdades imprevistas", que une erudição e imaginação.[721] Com efeito, é inovador o modo como o escritor francês funde fontes greco-romanas (como a literatura cômica latina que inspirou outros satiristas do Cinquecento, à semelhança de Erasmo e Morus) e fontes populares. Em Rabelais, Aristófanes e Luciano de Samósata caminham de braços dados com as paródias burguesas da Idade Média tardia (os *fablieux*, "contos em versos para rir", que se disseminam nos séculos XIII e XIV). Rabelais não é – como alguns acreditam – o "Voltaire do século XVI", que condena o obscurantismo da filosofia escolástica a partir de referenciais clássicos/classicistas. *Gargântua e Pantagruel* não tem nenhum paralelo com as sátiras políticas dos séculos XVIII e XIX, que possuíam função puramente negativa. O texto de Rabelais cede a palavra, não ao cortesão ilustrado que orbita em torno de modernas casas reais, mas ao plebeu do Medievo e da Renascença, com seu "realismo grotesco".

Voltaire define Rabelais como "filósofo bêbado"; Victor Hugo, por sua vez, o descreve como "Homero do riso", criador da "zombaria épica". São tentativas, precárias, de compreender a justaposição, no texto do autor quinhentista, entre cânon clássico e cânon grotesco, a diluição entre literatura oficial e não-oficial (que também se operará em Cervantes

[720] Para introdução à vida e à obra de Rabelais, *v.* MILLET, René. *Rabelais*. Paris: Librairie Hachette et cie, 1892.
[721] MILLET. *Rabelais...*, *cit.*, p. 82.

e Shakespeare). Se o século XVI é marcado – como observou Mikhail Bakhtin, autor de um dos mais prestigiados estudos acerca de Rabelais – pelo desejo de renovação e de renascimento, pela "ânsia por uma nova juventude" e por uma "segunda vida", a cultura popular surgirá, aos olhos de alguns humanistas, como um instrumento para oxigenar a imaginação. Como Bakhtin mostra, embora admitida, a cosmovisão da plebe era, ao final do Medievo, encarada como "um segundo mundo e uma segunda vida", exterior aos universos político e religioso. É um "catolicismo carnavalizado", que se adstringe às cozinhas e às quitandas, jamais participando do mundo dos templos, dos palácios e dos tribunais.[722] Há aqui uma inegável dualidade, que será representada por Jacques Le Goff como a oposição entre o "tempo da igreja", sagrado, e o "tempo do mercador", profano.[723] Restrito, via de regra, às celebrações, aos ritos e aos espetáculos do vulgo – as paródias sacras presentes no "riso pascal", no "riso de Natal", na "festa dos tolos" etc. –, o "vocabulário da praça pública" (a linguagem da feira de Fontenay-le-Comte, da vida boêmia estudantil e da feira de Lyon) infiltra-se, por meio do texto rabelaisiano, no discurso dos doutos e dos literatos. Transbordando a esfera particular da vida cotidiana, a cultura popular rompe as barreiras que a escolástica e o gótico haviam imposto a ela.

Excrementos, tripas e entranhas, o nascimento e a morte, a sífilis e a gota, adquirem, em Rabelais, as mesmas importância e dignidade que heróis e ninfas possuíam nos escritos humanísticos. Vítima da censura eclesiástica (a Sorbonne ordenará a queima de seus livros), Rabelais compartilha com Erasmo e Morus a crença na força libertadora e regeneradora do riso. Porém, o riso do neerlandês e do inglês é a comedida ironia socrática; o do francês, por outro lado, é desbragado como o da escrava trácia que viu Tales de Mileto cair no poço enquanto contemplava as estrelas. O humor de Rabelais é veículo para que ele exponha uma "verdade livre e sem véus".[724] Acompanhando Hipócrates, o autor reivindicará para o riso

[722] Sobre as festas populares (*fins superiores* da existência humana, *nas fronteiras entre a arte e a vida*), e a maneira como, no Medievo, ofereciam um contraponto à ordem vigente, Bakhtin ensina: "Contrastando com a excepcional hierarquização do regime feudal, com sua extrema compartimentação em estados e corporações na vida diária, esse contato livre e familiar era vivido intensamente e constituía uma parte essencial da visão carnavalesca do mundo. O indivíduo parecia dotado de uma segunda vida que lhe permitia estabelecer relações novas, verdadeiramente humanas, com os seus semelhantes. A alienação desaparecia provisoriamente. O homem tornava a si mesmo e sentia-se um ser humano entre seus semelhantes. O autêntico humanismo que caracterizava essas relações não era em absoluto fruto da imaginação ou do pensamento abstrato, mas experimentava-se concretamente nesse contato vivo, material e sensível. O ideal utópico e o real baseavam-se provisoriamente na percepção carnavalesca do mundo, única no gênero". BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento*: o contexto de François Rabelais. Tradução de Yara Frateschi Vieira. São Paulo: HUCITEC; Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1987, p. 9.

[723] Sobre o tema, recomendamos a leitura de RUST, Leandro Duarte. Jacques Le Goff e as Representações do Tempo na Idade Média. *Fênix*, Uberlândia, v. 5, p. 1-19, 2008.

[724] BAKHTIN. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento*..., *cit.*, p. 87.

"virtudes curativas". Como, noutro trabalho, Bakhtin dirá: "o riso suprime o peso do futuro".[725] A burla põe a nu o "aspecto festivo do mundo inteiro",[726] desmantelando a pretensa seriedade universal – a história é uma festa de loucos, um carnaval organizado, e apenas a comédia permite que vejamos o mundo para além das hierarquias fraudulentas e das solenidades afetadas:

> O riso e a visão carnavalesca do mundo, que estão na base do grotesco, destroem a seriedade unilateral e as pretensões de significação incondicional e intemporal e liberam a consciência, o pensamento e a imaginação humana, que ficam assim disponíveis para o desenvolvimento de novas possibilidades. Daí que uma certa "carnavalização" da consciência precede e prepara sempre as grandes transformações, mesmo no domínio científico.[727]

Adiante, Bakhtin complementará:

> O verdadeiro riso, ambivalente e universal, não recusa o sério, ele purifica-o e completa-o. Purifica-o do dogmatismo, do caráter unilateral, da esclerose, do fanatismo e do espírito categórico, dos elementos de medo ou intimidação, do didatismo, da ingenuidade e das ilusões, de uma nefasta fixação sobre um plano único, do esgotamento estúpido. O riso impede que o sério se fixe e se isole da integridade inacabada da existência cotidiana.[728]

Morus e Rabelais chegam, por caminhos diferentes, ao mesmo destino: a desconstrução do dogmatismo, da autoridade, das formalidades unilaterais, das perfeições definitivas, das estabilidades e das concepções de mundo limitadas. Como Bakhtin afirma: "Não só a literatura, mas também as utopias do Renascimento e a sua própria concepção do mundo estavam profundamente impregnadas pela percepção carnavalesca do mundo e adotavam frequentemente suas formas e símbolos".[729] Essa conexão – entre os romances utópicos dos letrados humanistas e o carnaval popular – permanece, no entanto, silente, até Rabelais: é ele que reconhece o débito do humanismo com o "utopismo popular", a esperança (que subjaz ao grotesco carnavalesco) no retorno ao mundo da Idade de Ouro. Segundo

[725] BAKHTIN, Mikhail. *Estética da Criação Verbal*. Tradução de Paulo Bezerra. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 397.
[726] BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento*..., *cit.*, p. 73.
[727] BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento*..., *cit.*, p. 43.
[728] BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento*..., *cit.*, p. 105.
[729] BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento*..., *cit.*, p. 10.

Bakhtin, o humor popular "permite compreender a possibilidade de uma ordem totalmente diferente do mundo".[730] Contra as convenções e os protocolos engessados, o tempo de Rabelais reivindica os "direitos do riso", a liberdade para que, desestabilizando e destronando a ritualística morta, encaremos de forma jocosa nossos papéis sociais.[731] Céu e terra, a cabeça e as entranhas, se invertem, em nome da fertilidade, do crescimento, da superabundância, do princípio regenerador da vida material e corporal, que extravasam as limitações impostas pela consciência apolínea.

Gargântua e Pantagruel contém uma pletora de instituições imaginárias, razão pela qual Marie-Luce Demonet caracterizará a obra como "hipergênero utópico".[732] Há alotopias, utopias e, mesmo, distopias (como o reino anárquico de Dipsódia e a Ilha das Alianças) no escrito rabelaisiano. O mais célebre dentre esses lugares de fábula é, sem dúvida, a Abadia de Thélème, que, no curso da história ocidental, despertou a fantasia de místicos e anarquistas. Ataque à vida monástica, Thélème representa um "antimonastério e anticolégio temperado por uma atmosfera de corte".[733] *Gargântua e Pantagruel* é repleto de referências à *Utopia* de Morus (personagens e lugares do escrito moreano são recuperados, na narrativa do pensador francês); entretanto, é na passagem relativa a Thélème que, de maneira mais completa, Rabelais dialoga com o filósofo inglês. Thélème é, na obra rabelaisiana, a ideia que mais se aproxima do humanismo (e, caracteristicamente, a que mais se distancia da cultura popular).[734] Nela, Rabelais sobrepõe, às formas grotescas do carnaval (o imperfeito, que acaba de nascer ou que está prestes a morrer), o modelo "clássico" (a estética do belo, a individualidade acabada e autônoma, completa). Rabelais mescla, em Thélème, o vulgar e o

[730] BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento*..., *cit.*, p. 30.
[731] "A época de Rabelais, Cervantes e Shakespeare marca uma mudança capital na história do riso. Em nenhum outro aspecto, a não ser na atitude em relação ao riso, as fronteiras que separam o século XVII e seguintes da época do Renascimento, são tão bem marcadas, tão categóricas e nítidas". BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento*..., *cit.*, p. 57.
[732] DEMONET, Marie-Luce. Utopies et dystopies chez Rabelais, de Pantagruel au Quart Livre. *Morus* – Utopia e Renascimento. Disponível em <http://www.revistamorus.com.br/index.php/morus/article/view/118/100>, acessado em 8 de outubro de 2016.
[733] DEMONET. Utopies et dystopies chez Rabelais, de Pantagruel au Quart Livre..., *cit*., p. 111.
[734] É por essa razão que, para Bakhtin, ela ocuparia apenas um lugar marginal, no texto de Rabelais: "Em concordância com os especialistas do século XIX, Vesselovski [autor soviético que Bakhtin critica] coloca em primeiro plano o episódio da abadia de Télema, que ele transforma numa espécie de chave para as concepções do autor e para todo o seu romance, enquanto que Télema não é de maneira alguma característico nem da concepção, nem do sistema de imagens, nem do estilo de Rabelais. Embora esse episódio reflita as ideias utópicas do povo, deve-se reconhecer contudo que ele exprime principalmente certas correntes nobres do Renascimento: não é a utopia humanista do povo, mas da corte, que emana sobretudo do círculo da princesa Marguerite [d'Angoulème], e não da praça pública em período de carnaval. Sob esse aspecto, Télema se exclui do sistema de imagens e do estilo rabelaisianos". BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento*..., *cit.*, p. 118.

elegante, para dar expressão, com a terminologia da literatura utópica formulada por Morus, ao desprezo plebeu pela nobreza e pelo clero.

Monges e juristas são os principais alvos das críticas de Rabelais, asseclas do fetichismo institucional, comprometidos com a salvaguarda dos símbolos e das regras da Cristandade (o *Ius Commune* etc.). O escritor manteve, ao longo de sua vida, amizade com diversos magistrados – "gentes da lei" –, o que não o impediu de, reiteradas vezes, manifestar sua repugnância pelo Direito. Rabelais chega a aplaudir, em *Gargântua e Pantagruel*, o espancamento dos chicaneiros (aqueles que vivem de chicanas, isto é, os advogados). Rabelais combina a crítica humanista à Escola dos Comentadores e o achincalhe popular aos juristas, reproduzido em incontáveis *fablieux*.[735] Não é difícil entender assim, o motivo pelo qual uma das principais diferenças entre Thélème e nosso mundo esteja, precisamente, no fato de que a abadia imaginária de Rabelais não permite a presença de homens associados à atividade jurisdicional:

> Vós que explorais os autores e os réus,
> Afastai-vos daqui, falsos juristas,
> Traficantes, escribas, fariseus,
> Que lesais os sabidos e os sandeus,
> Com autos, citações, liças e listas,
> Estendendo os processos; chicanistas,
> Afastai-vos, livrando-nos assim
> Das demandas inúteis e sem fim.
> Processos e pleitos
> São feitos, desfeitos,
> Sem lucro nenhum.
> Não trazem proveitos

[735] Um deles – 'A velha que untou a mão do cavaleiro' – conclui-se com os seguintes versos, denunciando a corrupção na prática forense: "O que ocorreu nesse provérbio/Digo aos ricos e poderosos/ Que são falsos e falaciosos,/ Vendem palavra e sensatez./ A lei com eles não tem vez,/ A titar estão bem afeitos./ *Pobre paga por seus direitos*". ANÔNIMO. A velha que untou a mão do cavaleiro. Em SCOTT, Nora (Org.). *Pequenas fábulas medievais*: *fablieux* dos séculos XIII e XIV. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

Processos e pleitos.[736]

À semelhança da Ilha de Utopia, a Abadia de Thélème é resultado da técnica, não da natureza. Porém, ela não é, no desenvolvimento do texto, *descoberta*, mas *construída*: para recompensar um monge, o gigante Gargântua cria uma abadia ao seu gosto, "ao contrário de todas as outras". A obra de Rabelais, repleta de remissões à literatura de viagem, não situa Thélème no Novo Mundo. O leitor acompanha, tijolo a tijolo, a fundação do mosteiro, que não é guiada por Deus, mas pelas opções extravagantes do religioso. O que vemos, uma vez mais, é a imaginação posta na base do político. "A maior ilusão deste mundo é se governar ao som de um sino, e não pelo bom senso e pelo entendimento":[737] a frase do monge indica que não serão regras formais, mas a sapiência, que norteará a ordem jurídica da abadia. Por 'sapiência' não devemos entender a "racionalidade jurídica", o saber jurisprudencial dos bartolistas, mas uma consciência nova, pautada pelo anseio por justiça social. Rabelais escarnece dos "representantes do velho poder e da velha verdade":[738] sabe que ninguém é rei ou magistrado *por natureza*, e que o manto e a toga não passam de fantasias burlescas. A qualquer tempo, as autoridades podem (como foliões no carnaval) ser despidas de seus trajes solenes, evidenciando o grotesco do humano.

Ridicularizar o poder é um modo de exorcizar as naturalizações, o mito da inevitabilidade de estruturas hierárquicas historicamente construídas.[739] Em Thélème, Rabelais pode reconstruir a sociedade, colocando de lado as hierarquizações. Tal como Botero e Bodin, o poeta revela-se perturbado com as guerras religiosas que perpassam a segunda metade do século XVI. Em um mundo de conflitos, Thélème representa um estuário de concórdia. "Faze o que quiseres" – é essa a única regra de Thélème. Ecoando *Mundus Novus*

[736] RABELAIS, François. *Gargântua e Pantagruel*. Tradução de David Jardim Júnior. Belo Horizonte: Itatiaia, 2009, p. 122 e 123.
[737] RABELAIS. *Gargântua e Pantagruel*..., *cit.*, p. 218.
[738] "Os representantes do velho poder e da velha verdade cumprem o seu papel, com o rosto sério e em tons graves, enquanto que os espectadores há muito tempo estão rindo. Eles continuam com o tom grave, majestoso, temível dos soberanos ou dos arautos da 'verdade eterna', sem observar que o tempo a tornou perfeitamente ridícula e transformou as antiga verdade, o antigo poder, em boneco carnavalesco, em espantalho cômico que o povo estraçalha às gargalhadas na praça pública". BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento*..., *cit.*, p. 185.
[739] "Em Rabelais, as grosserias não são jamais invectivas pessoais; elas são universais e, definitivamente, visam sempre as coisas elevadas. Em cada indivíduo surrado e injuriado, Rabelais discerne o rei, um ex-rei ou um pretendente ao trono. Ao mesmo tempo, as figuras de todos os destronados são perfeitamente reais e vivas, como o são todos esses chicaneiros, esses sinistros hipócritas e caluniadores que ele golpeia, expulsa e injuria. Todas essas personagens são escarnecidas, injuriadas e espancadas porque representam individualmente o poder e a verdade moribundos: as ideias, o direito, a fé, as virtudes dominantes". BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento*..., *cit.*, p. 184.

(e a descrição de povos indígenas que, "sem fé, sem lei, sem rei", mantêm-se em harmonia), Rabelais defende que é a existência de "vil sujeição e constrangimento", sofisticado aparato coercitivo, que estimula, no Ocidente moderno, a prática de crimes. Sem o "jugo da servidão" (a imposição da fé por meio da força, por exemplo), os homens tenderão à paz: "Porque as pessoas liberadas, bem nascidas, bem instruídas, convivendo com gente honesta, têm por natureza um instinto e estímulo que sempre as impele para a virtude e as afasta do vício; a que chamam honra".[740] Rabelais, como Morus, explica a criminalidade na Europa em termos de crise social – a solução se apresentando, não em castigos rigorosos, mas em uma radical reinvenção das instituições históricas, de sorte a possibilitar uma maior participação do povo nas benesses materiais e espirituais adquiridas pela comunidade.

V.3. Utopia, loucura do sábio ou sabedoria do louco?: Doni

O literato florentino Francesco Anton Doni (1513 – 1574) acompanha Erasmo, Morus e Rabelais, na compreensão de que o humor pode desempenhar função pedagógica. *Mundo sábio e louco*, o livro que publicou em 1552, é um dos primeiros – embora pouco lembrados – espécimes do gênero utópico em sentido estrito, e joga, tal qual o *Elogio da loucura* e a *Utopia*, com as noções de loucura dos sábios e sapiência dos loucos, reflexos da "douta ignorância" de Nicolau de Cusa. Doni, tal como Morus e Erasmo – e todo o humanismo cristão, que reiteradamente recordará da I Carta de Paulo aos Coríntios –[741] afirma que os homens considerados sábios pela sociedade não passam de "loucos públicos e notórios". De origem humilde (filho de um fabricante de tesouras, amolador de facas e comerciante), Doni ingressou, na juventude, no Convento de Annunziata, onde se instruiu. Em 1540, tornou-se padre secular, iniciando suas peregrinações pela Europa. De vida errante, estudou, por algum tempo, Direito em Piacenza; posteriormente, atuou como cortesão em Piacenza, Roma e Veneza. Fundou duas malsucedidas tipografias, uma em Florença, outra em Ancora. Foi (como define o narrador de sua obra) um "sábio acadêmico peregrino".

Doni é o primeiro editor italiano da *Utopia* de Morus (traduzida por Ortelio Lando). É mais que evidente a influência do filósofo inglês sobre a redação de *Mundo sábio e louco*.

[740] RABELAIS. *Gargântua e Pantagruel*..., *cit.*, p. 230.
[741] "Onde está o sábio? Onde está o escriba? Onde está o inquiridor deste século? Porventura não tornou Deus louca a sabedoria deste mundo?" [1Cor 1,20]

Porém, a natureza cômica e autoparódica do texto de Doni é substancialmente mais acentuada. Como Pietro Aretino – inicialmente seu amigo e, ao fim da vida, seu adversário – ,[742] Doni será um exímio polemista, vendo na literatura um meio de depreciar, mordazmente, os costumes.

O trabalho de Doni principia-se, não com um relato de viagem, mas com um prelúdio que lança dúvidas sobre as pretensões de mudança social dos utopistas. Em um tempo anterior ao nosso, um grupo de adivinhos previu que vapores do solo enlouqueceriam os homens. Ergueram, então, um prédio que os protegia da fumaça, e aguardaram. Acreditavam que, sendo os únicos sábios em um mundo de loucos, governariam a terra. Entretanto, seu projeto quimérico foi frustrado pela insânia:

> Os sábios, portanto, quiseram começar a impor regra a esta situação, e a dar ordens aqui e ali. Ah, ah, ah! Me dá até vontade de rir. Pois a coisa aconteceu de outra maneira, porque os malucos eram muito mais mais mais numerosos que os sábios, e vendo que aqueles não faziam como eles, os doidos ficaram à sua volta com más palavras e piores atos, e afinal os sábios foram forçados a fazer como eles, e enlouquecer contra sua própria vontade. Assim os sábios entraram para o número dos doidos, a despeito de si mesmos. Eu, pois, cogitando criar um mundo de sábios e de ter nome de sábio, duvido que não me torne louco, e que não crie o mundo dos loucos; mas eu vos juro pela minha fé, que, se vós sábios leitores não entrastes ainda no mundo dos loucos, contra a vossa vontade vos farei entrar.[743]

Antes de detalhar sua cidade filosófica, o escritor florentino faz uma advertência aplicável a toda e qualquer utopia, anterior ou posterior. Em um mundo dominado por loucos, a sabedoria do utopismo fatalmente se tornará, ou inútil, ou corrompido. Reverberando a metalinguagem das cartas que Morus utilizou à guisa de prefácio da *Utopia*, o prelúdio de Morus destaca a natureza ficcional de seu próprio intento, e abusa dos paradoxos.

---

[742] Aretino, considerado por alguns como o primeiro jornalista moderno, escreveu, entre outras obras famosas, o *Diálogo das prostitutas*. Nele, uma mãe, temerosa face às perversidades do mundo, tenta decidir que destino dar a sua filha de dezesseis anos: casá-la; colocá-la em um convento; ou transformá-la em uma cortesã. A mãe opta pela última opção, por entender que a vida das esposas e das freiras é substancialmente mais devassa que a das prostitutas. *V.* ARETINO, Pietro. *Diálogo das prostitutas*. Tradução de Hermilo Borba Filho. Rio de Janeiro: José Alvaro, Editor, 1968.

[743] DONI, Anton Francesco. Uma utopia plebeia do Cinquecento: Mondo Savio e Pazzo. Apresentação e tradução de Carlos Eduardo Ornelas Berriel. *Morus* – Utopia e Renascimento, Campinas, nº. 1, p. 129 a 146, 2004, p. 138. Disponível em <http://www.revistamorus.com.br/index.php/morus/article/view/213/189>, acessado em 7 de outubro de 2016.

O escrito de Doni é um diálogo entre o Sábio e o Louco. Dois deuses, Júpiter e Momo,[744] transportaram o Sábio para uma cidade em forma de estrela. Agora, este procura convencer o Louco da perfeição do lugar. O fato de terem sido os numes que guiaram o Sábio em sua visão não faz da cidade de Doni um "paradigma no céu": o autor, reiteradamente, enfatiza o caráter não-absoluto, "artificial", de seu país imaginário, que permanece de pé, não por intervenção sobrenatural, mas pela engenhosidade de suas leis.

Doni, na trilha de Morus, enfrenta o problema do pleno emprego, da divisão social do trabalho do aproveitamento ótimo dos recursos naturais. Por isso, sua instituição imaginária dá enfoque diferenciado à produção agrícola. Cada região do país apresentado pelo Sábio se dedica ao cultivo de um item específico, maximizando, dessa maneira, o rendimento. No centro urbano, ademais, as artes também se distribuirão geograficamente de maneira racional, a partir das especialidades: há uma avenida para os alfaiates e as lojas de pano; outra, para os sapateiros e os coureiros; uma, ainda, para os médicos etc. O resultado do pleno emprego é a justa distribuição dos mantimentos, em uma comunidade onde não existem nem a opulência nem a carestia. Na utopia de Doni, "quem não trabalha não come", e "cada um tem para comer o mesmo tanto que o outro": as diferenças socioeconômicas foram extirpadas, todos tendo acesso aos produtos da realização coletiva. A meta, nas palavras do autor, é "tratar com igualdade as pessoas, acabar com os da alta e os de baixo, o andar no meio, e outras cerimônias nossas".[745]

Seguindo Platão – e, nesse ponto em especial, afastando-se de Morus –, Doni advogará pelo compartilhamento das mulheres. É uma das primeiras oportunidades, na Modernidade, na qual a questão será aventada. Ainda hoje, a família nuclear é vista, pela maioria das pessoas, como uma "instituição natural", imprescindível à organização social da espécie humana. Seria, pois, um dos pilares da civilização, precedendo qualquer outra modalidade de interação entre os indivíduos. A proposta de compartilhamento das mulheres permite que se leia também a entidade familiar como o fruto de deliberações *políticas*. O Estado pode, ao seu alvedrio, reconfigurar as relações entre homens, mulheres e crianças, propondo arranjos que melhor atendam ao bem comum. Os filhos não são propriedade dos pais, mas objeto de cuidados da parte do Poder Público, cidadãos em formação: "se tirava da mãe o filho logo assim que estava engatinhando, e se dava ao governo dos homens; e as meninas às outras

[744] O deus do sarcasmo.
[745] DONI. Uma utopia plebeia do Cinquecento..., *cit.*, p. 142.

mulheres, que se dedicavam ao ensino".[746] A família é a última fortaleza do fetichismo institucional; repolitizá-la (incluí-la em um programa de inovação institucional, reconhecendo-a como um "artefato", uma "obra de arte") constitui, mesmo para os humanistas, um desafio, haja vista que implica o desarraigamento de superstições pré-históricas.

Doni e Rabelais irmanam-se na percepção de que os operadores do Direito seriam "chicanistas". Como, em diversos momentos, sublinhamos, os humanistas tendiam, desde Petrarca, a ver a profissão jurídica como um exercício de "ignorância loquaz". Inexistindo contendas, não haverá, no mundo ideal, a figura do jurista:

> Oh, que possam eles estar sempre de acordo com esta forma de viver! Pois a turba dos notários, dos procuradores, dos advogados, e outras arapucas que existem aos montes, e tantos e tantos enganos e falsidades mercantis são difundidos nestes países. Pelo que vejo aí se deu mal a balança, a braça, o alqueire, a mina, a vara e tantas medidas que existem no mundo para atormentar as pessoas.[747]

Em Florença (cidade natal de Doni), durante a Baixa Idade Média e a Renascença, a guilda dos *giudici e notai* (juristas e notários) possuía enorme prestígio, tendo impacto substancioso no debate público. Seus membros interferiam em deliberações executivas, nas discussões dos conselhos legislativos e no serviço diplomático.[748] Esse período é marcado por uma tensão (amplamente debatida, no terceiro capítulo) entre *Ius Commune* (pretensamente constituído por normas universais) e *Ius Proprium* (corpo de estatutos e legislação do município, expressão legítima da autoridade de Estados autônomos). Caberá aos juristas

[746] DONI. Uma utopia plebeia do Cinquecento..., *cit.*, p. 141.
[747] DONI. Uma utopia plebeia do Cinquecento..., *cit.*, p. 141.
[748] Lauro Martines lista algumas das atribuições dos juristas nas atividades governamentais: "(1) eles engajavam-se em resolver conflitos jurisdicionais ou administrativos dentro dos perímetros do governo interno ou doméstico; (2) eles tratavam das disputas nas relações entre Florença e seus territórios subordinados; (3) eles negociavam nas conturbadas relações de Florença com a Igreja, pois o clero e as cortes clericais não estavam sujeitas ao poder temporal da comuna florentina, e (4) eles lidavam com conflitos e acordos nas relações de Florença com outros Estados". Tradução nossa para: "(1) they were engaged in resolving jurisdictional and administrative conflict within the perimeters of internal or domestic government, (2) they were handling disputes in relations between Florence and its subject territories, (3) they were negotiating Florence's troubled relations with the church, for clergy and clerical courts were not subject to the temporal power of the Florentine commune, and (4) they were dealing with conflict or agreement in Florence's relations with other states". MARTINES, Lauro. The composition of Lawyers and Statecraft. Em ARMSTRONG, Lawrin; KIRSHNER, Julius (Org.) *The politics of law in Late Mediavel and Renaissance Italy*. Toronto: University of Toronto Press, 2011, p. 5.

amenizar esse choque, estabelecendo entre um e outro uma relação de complementaridade.[749] No mais das vezes, nas escolas de jurisprudência, o que se ensinava era o Direito Romano e o Direito Canônico, devendo o jurista aprender na prática as leis locais. Isso fazia com que as decisões jurisdicionais se lastreassem menos nas regras da cidade que nas preferências e nas lealdades sociopolíticas dos tribunais. O Direito, no Renascimento Italiano, é descentrado, adaptável, moldado pela negociação e por contratos informais. Essa absoluta discricionariedade, que tem suporte na concepção escolástica de '*aequitas*', começará a ser desafiada pelos príncipes (como a família Médici), com o apoio de alguns humanistas.[750] Sobrepor a ordem legal da cidade ao ordenamento jurídico do Império e da Igreja era uma etapa fundamental para a centralização do poder – afinal, o papa e o imperador continuavam a reivindicar, a essa altura da história do Ocidente, a *plenitudo potestatis*, o direito de ser reconhecido como instância máxima na resolução de conflitos.[751]

"*Civitas quae superiorem non recognoscit*", "*civitas sibi princeps*" – os adágios da Escola dos Comentadores serão adaptados pelos humanistas, que passarão a interpretá-los, retroativamente, como libelos em defesa da soberania da cidade-Estado contra as ingerências do Império e da Igreja. Vão assim, gradualmente, tecendo o "governo absoluto" do príncipe, ao limitar a incidência das normativas da aristocracia e do clero medievais sobre a urbe. É natural que, nesse processo, alguns autores – como Doni – identifiquem o jurista (notadamente o bartolista) como um prestidigitador, que, por meio de uma linguagem sinuosa,

[749] Sobre o tema, Paolo Grossi observará: "Se a livre cidade produzia a sua normatização como estatuto, no mesmo território se podiam ter – e se tinham – outros agregados que eram normais produtores de direitos: os clérigos, que desde séculos usufruíam de um direito próprio e peculiar, o direito canônico; a poderosa comunidade dos mercadores, portadora de costumes e estatutos autônomos; mas também relíquias do velho testamento feudal, meticulosamente observadas por costumes especialíssimos recolhidos – da metade do século XII – nos chamados 'Libri Feudorum'". GROSSI, Paolo. *O Direito entre o poder e o ordenamento*. Tradução de Arno Dal Ri Júnior. Belo Horizonte: Del Rey, 2000, p. 35.

[750] Outros, todavia, serão críticos em relação à irracionalidade do *Ius Proprium*, pugnando pela instituição de um modelo universal: "Para Leonardo Bruni, nomeado chanceler de Florença em 1427, e críticos da mesma opinião, as leis da cidade eram arbitrárias em princípio e disfuncionais na prática. De que outra forma se poderia explicar o absurdo de que o que era legal em Florença era ilegal em Ferrara?". Tradução nossa para: "For Leonardo Bruni, appointed chancellor of Florence in 1427, and like-minded critics, city laws were arbitrary in principle and dysfunctional in practice. How else can only explain the absurdity that what was legal in Florence was illegal in Ferrara". KIRSHNER, Julius. A critical appreciation of Lauro Martines's *Lawyers and Statecraft in Renaissance Florence.* Em ARMSTRONG; KIRSHNER. *The politics of law in Late Medieval and Renaissance Italy*..., *cit.*, p. 13.

[751] Noutra oportunidade, fizemos uma longa análise do conceito de *plenitudo potestatis*, e de como ele antecipa a ideia moderna de soberania. Propomos, na oportunidade, que a Reforma Gregoriana – instituindo a noção de que um ordenamento jurídico pode sobrepor-se a outros (ou, mesmo, excluir a aplicabilidade de todos os demais), em virtude da *autoridade* que o promulga – abriu caminho para que as Cidades-Estado e, posteriormente, os grandes reinos reivindicassem a supremacia de seus sistemas jurídicos. *V.* ALMEIDA, Philippe Oliveira de. UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS. Raízes medievais do Estado moderno: a contribuição da Reforma Gregoriana. 2013, 200 f., enc. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Direito.

pseudotécnica, procura guardar para si uma autoridade ilusória, vetusta. É por isso que, como Cunha pontifica, a relação dos utopistas com o Direito é ambivalente:

> [...] é patente na utopia a desvalorização do Direito enquanto normatividade autónoma, específica, e critério de avaliação da bondade do real, instância de julgamento das condutas e do próprio clima social e político. O que vai de par com a hiper-regulamentação, a multiplicação de normas de pretensa "ordem pública", no fundo de um normativismo florescente.[752]

O operador do Direito, atrelado ao *Ius Commune*, é o remanescente da escolástica, em um mundo que desafia o poderio temporal dos bispos. A modernização do aparelho administrativo paulatinamente exorcizará essa criatura antiquada e soturna, vampiresca, em prol de uma gestão humanista da justiça. O "antijuridicismo" e o "pró-normativismo" da literatura utópica talvez seja decorrência desse processo, uma lembrança do combate ao bartolismo.

V.4. Utopia, presságios do milênio ou poesia da política?: Campanella

Doni estará, juntamente com Platão, Morus, Heródoto, Leonardo da Vinci, Botero, Filarete e Alberti, entre as principais influências identificáveis na *Cidade do Sol* de Tommaso Campanella (1568 – 1639), a mais conhecida instituição imaginária do Cinquecento depois da *Utopia*. Nascido na Calábria, Campanella herdará o espírito herético-utópico de sua região, conservando, em sua vida e sua obra, uma concepção milenarista da história, semelhante àquela que, séculos antes, seu conterrâneo Joaquim de Fiore já propugnava.[753] Essa afinidade com o profetismo popular pode explicar o "ardor reformador e revolucionário" de Campanella, que o arrastou para suas desditosas "aventuras políticas". Filho de um sapateiro analfabeto, Campanella foi educado pelo tio paterno, professor de Direito em Nápoles – um dos motivos, indubitavelmente, para que temas jurídicos apareçam com tanta frequência na

[752] CUNHA. *Constituição, Direito e Utopia*..., *cit.*, p. 177.
[753] *Cf.* CODIGNOLA, Maria Moneti. Campanella, a cidade historiada. Tradução de Ana C. R. Ribeiro. *Morus* – Utopia e Renascimento, Campinas, nº. 5, p. 85 a 106, 2008. Disponível em <http://www.revistamorus.com.br/index.php/morus/article/view/38/24>, acessado em 7 de outubro de 2016.

obra do filósofo.[754] Aos treze anos, levado por sua admiração pelo pensamento de Alberto Magno e Tomás de Aquino, decidiu ingressar para a Ordem dos Dominicanos. Sua religiosidade, contudo, se mostrará no correr dos anos consideravelmente diversa da ortodoxia católica. Nascido após o Concílio de Trento, Campanella assumirá posições incompatíveis com a Contrarreforma.[755] Por essa razão, acusado de heresia, será preso em 1591 e 1594. À diferença de seus colegas dominicanos – que, nesse ponto, acompanhavam o Aquinatense –, Campanella considerará Aristóteles absolutamente incompatível com o cristianismo.[756] Buscará, na filosofia da natureza de Bernardino Telésio, uma nova base metafísica para a teologia católica. Telésio explica os fenômenos naturais a partir de princípios intrínsecos, sem o apelo a causas transcendentes. A interpretação campanelliana de sua obra será bastante heterodoxa: o pensador calabrês somará a ela ponderações a respeito de milagres, encantamentos e magia. Campanella dedicou-se ao estudo da medicina e da "ciência oculta" (uma simbiose de cabala, alquimia e astrologia, popular na Renascença). Essas incursões terão profundo impacto em seu sistema, radicalmente antiescolástico.

Em 1599, o filósofo capitaneará a Revolta da Calábria, que visava a libertar a região da tirania exercida pela nobreza feudal e pelo domínio espanhol. Esperava, com o apoio da população e dos turcos, transformar a província em uma república independente. Traído por dois conjurados, Campanella será acusado de lesa-majestade e heresia, pelo que será encarcerado por vinte e sete anos (após esse período, irá para a França, onde será recebido com honrarias). É na prisão que o autor redigirá, em 1602, a *Cidade do Sol*.[757] Entregue a

[754] Uma introdução à trajetória política e intelectual de Campanella pode ser encontrada em BALDACCHINI, Michele. *Vita di Tommaso Campanella*. Napoli: Aldo Manuzio, 1847. A obra pode ser encontrada, em sua integralidade, no endereço eletrônico <https://archive.org/stream/vitaditommasoca00baldgoog#page/n9/mode/2up>, acessado em 16 de agosto de 2015.

[755] Como leciona Berriel: "A obra de Campanella, toda coerente e voltada para um mesmo propósito, buscava a reconstrução do poder da Igreja, e a reforma tridentina parecia não apenas insuficiente para a recondução do mundo ao domínio da Igreja, mas imprópria para a reabilitação de Roma como entidade eficaz a esta meta". Tradução nossa para: "L'opera di Campanella, tutta coerente e rivolta a uno stesso scopo, cercava la ricostruzione del potere della Chiesa, e la riforma tridentina pareva insufficiente non soltanto per la riconduzione del mondo al domínio della Chiesa, ma impropria alla riabilitazione di Roma come entità efficace a questa meta". BERRIEL, Carlos Eduardo Ornelas. Campanella, l'immaginazione utopica al servizio del cesaropapismo. *Morus* – Utopia e Renascimento, Campinas, nº. 6, p. 47 a 53, 2009, p. 49. Disponível em <http://www.revistamorus.com.br/index.php/morus/article/view/104/89>, acessado em 7 de outubro de 2016.

[756] Os membros de sua Cidade do Sol, igualmente, irão desprezar Aristóteles, nutrindo, entretanto, profunda admiração por Platão. Na organização comunitária – que Platão já descrevia na *República* – verão o verdadeiro modelo de "vida filosófica".

[757] No entender de Germana Ernst, essa situação faz com que toda a obra de Campanella seja um libelo contra a tirania, uma afirmação da sabedoria contra o poder arbitrário: "A alocução que Campanella faria endereçada aos seus juízes depois dos fatos da Calábria – fictícia quanto às palavras, como Naudé admite, mas confiável quanto ao conteúdo – é toda abrangida pela disputa entre a virtude filosófica e a violência tirânica, a contraposição entre a liberdade interior do sábio e a servidão do poderoso injusto que o condena à morte. [...] O sábio que parece

Caspar Shoppe, o manuscrito terá cópias divulgadas na Itália e na Alemanha, mas só será impresso, efetivamente, em 1623, numa tipografia de Frankfurt. A *Cidade do Sol* é a via por meio da qual Campanella expôs a defesa de sua rebelião contra a Espanha – no escrito, apresenta o vaticínio que o impulsiona, religiosa e politicamente. Nas palavras de Carlos Eduardo Ornelas Berriel: "Composta na miséria da prisão inquisitorial, essa obra foi, entre outras coisas, um balanço do episódio da conjura da Calábria, uma reafirmação da tese do advento do 'novo século áureo' anunciado pelas iminentes 'conjunções magnas'".[758] Campanella crê na instauração iminente de uma teocracia universal, uma monarquia ecumênica, sacerdotal e cristã. Para que esse reino do milênio se antecipe, é preciso que um soberano (de início, o filósofo tinha em mente Felipe II, da Espanha, mas, posteriormente, voltou suas preces para Luis XIV, o rei da França) reforme a Cristandade. Como Berriel pontifica, Campanella é o "de uma religião que afunda suas raízes na natureza e na razão crítica, dissolvendo a oposição entre fé e razão".[759] Essa fé messiânica estará no coração da *Cidade do Sol*, como Firpo ensina:

> [...] a *Cidade do Sol* não foi certamente, à diferença da quase sincrônica *Monarchia di Spagna*, texto feito para circular nas mãos dos juízes e dos poderosos em busca de proteção ou favores; redigida em segredo no cárcere, essa obra não foi outra coisa que reavaliação composta sobre o belo sonho fracassado, testemunho da sobrevivência da espera do 'novo século' introduzido pelas iminentes 'conjunções magnas': não idealizações, portanto, mas reivindicação das torturas e dos mal-entendidos grosseiros, necessidade de pôr no papel, em desenho firme, um devaneio que outros haviam deformado e envilecido sem compreender-lhe a pureza e a dignidade. Não convence sustentar a tese da simulação no livro, pois sua transparente inspiração deísta e naturalista era mais apta a provocar perseguições do que vantagens: a composição da Cidade do Sol é, portanto, límpido ato de fidelidade a um ideal.[760]

---

prisioneiro na verdade é livre, enquanto que a liberdade de seus inimigos é somente exterior e ilusória, pois são escravos das paixões e dos vícios que corrompem seu ânimo". Tradução nossa para: "L'allocuzione che Campanella avrebbe indirizzata ai suoi giudici dopo i fatti di Calabria – fittizia quanto alle parole, come Naudé ammette, ma attendibile quanto ai contenuti – è tutta percorsa dalla sfida tra virtù filosofica e violencia tirannica, dalla contrapposizione fra la libertà interiore del saggio e la servitù del potente ingiusto che lo mette a morte. [...] Il sapiente che sembra prigioniero in verità è libero, mentre la libertà dei suoi nemici è solo esteriore e illusoria, in quanto essi sono schiavi di passioni e di vizi che corrompono il loro animo". ERNST, Germana. Sol libertà può farci forti, sagaci e lieti. Comunità e libertà in Campanella. *Morus* – Utopia e Renascimento, Campinas, nº. 8, p. 175 a 191, 2012, p. 181. Disponível em <http://www.revistamorus.com.br/index.php/morus/article/view/30/16>, acessado em 8 de outubro de 2016.

[758] BERRIEL, Carlos Eduardo Ornelas. Campanella: a consciência possível da Contra-Reforma. Considerações sobre "Appendice della política detta La Città del Sole di fra' Tommaso Campanella – Dialogo poetico". *Morus* – Utopia e Renascimento, Campinas, nº. 5, p. 107 a 123, 2008, p. 114. Disponível em <http://www.revistamorus.com.br/index.php/morus/article/view/39/25>, acessado em 7 de outubro de 2016.

[759] BERRIEL. Campanella..., *cit.*, p. 119.

[760] FIRPO. A utopia política na Contra-Reforma..., *cit.*, p. 46.

É por isso que, no entender de muitos, a *Cidade do Sol* seria, para Campanella, não uma ficção, mas um presságio: "a *Cidade do Sol* é não somente, de fato, possível, mas vai mesmo ser realizada".[761] Contudo, Campanella decidiu dar a seu augúrio a estrutura estilística do romance utópico, emulando Morus e Doni deliberadamente. Criou, dessa maneira, um "diálogo poético", uma "poesia da política", que anuncia uma república potencial.

Tal qual Morus, Campanella fará inúmeras menções aos relatos das viagens de descoberta (e a *Mundus Novus*). Se o personagem central da *Utopia* (Rafael Hitlodeu) era timoneiro de Vespúcio, o protagonista da *Cidade do Sol* será um marujo genovês que teria participado da expedição de Colombo. É o diálogo deste com um cavaleiro da Ordem dos Hospitaleiros de São Jorge de Jerusalém que articulará a obra. Campanella também situa sua cidade filosófica no mundo desvelado pelas Grandes Navegações, acentuando, sistematicamente, a alteridade – o distanciamento, no que toca aos valores e às crenças – entre a Europa e os demais povos.

A Cidade do Sol é regida por um soberano, *Hoh*, assessorado por três poderes paralelos: *Pon* (responsável pelas decisões relacionadas à paz e à guerra), *Sin* (que trata das ciências) e *Mor* (ocupado com questões ligadas à reprodução e à criação da prole). Essas quatro autoridades são secundadas por outros magistrados, que se dedicam ao estímulo de virtudes específicas: Temperança, Magnanimidade, Justiça, Diligência etc. As relações hierárquicas que se operam entre referidos cargos espelham a ordem que tais virtudes devem, na percepção de Campanella, ocupar na formação do caráter.

Embora conheçam a Bíblia, os solarianos não são cristãos, mas se dedicam a um deísmo racionalista (quer dizer, uma devoção genérica ao Criador), que se traduz em um culto ao sol (astro supremo, alegoria do poder divino). Na condução da cidade, o horóscopo desempenhará papel primacial. O país se estrutura tomando por modelo o sistema solar copernicano, distribuindo-se em sete esferas concêntricas, que apresentam nomes de planetas. No entender dos utopianos, a conjunção astral deve ser favorável, para que determinadas medidas sejam empreendidas. Até mesmo a criação da urbe foi realizada em acordo com as estrelas. Como observa Germana Ernst: "a fundação da cidade, como o início de qualquer organismo, exige uma atenta escolha dos tempos, para que tenha lugar nas condições astrais

[761] Tradução nossa para: "[...], la *Cité du soleil* est non seulement, de fait, possible, mais elle va même être réalisée [...]". FOURNEL, Jean-Louis. Y a-t-il des terres inconnues? Considérations sur l'utopie selon Tommaso Campanella. *Morus* – Utopia e Renascimento, Campinas, nº. 8, p. 203 a 215, 2012, p. 205. Disponível em <http://www.revistamorus.com.br/index.php/morus/article/view/32/18>, acessado em 8 de outubro de 2016.

mais favoráveis".[762] Há autores que veem, nessa postura, a submissão dos solarianos a um determinismo físico e histórico estrito. Diríamos, pelo contrário, que é um ato de liberdade. No entender de Morus, somos todos regidos pelos astros, tenhamos ou não consciência disso. Ao valer-se do horóscopo para se organizar, a Cidade do Sol recorre à ciência para aperfeiçoar a fortuna dos homens – Campanella não difere, aqui, de Leonardo, em seu empreendimento para desviar o curso do Arno. Não é Deus (ou os deuses) que governam a nação, mas o homem, munido da filosofia e da astrologia.

Poderíamos tomar, como exemplo, o controle público da reprodução, na Cidade do Sol. À semelhança de Doni, Campanella esposa o compartilhamento das mulheres. A procriação não é determinada pela livre escolha dos indivíduos, mas torna-se matéria de deliberação coletiva. A Cidade do Sol antecipa as fantasias eugênicas do século XX: a cópula só pode se dar em conformidade com as prescrições de médicos e astrólogos, que determinam o dia e a hora exatos para o ato, as combinações permitidas de parceiros etc. Para Campanella, que adota a teoria renascentista dos humores, homens nascidos sob determinados signos (Escorpião, por exemplo) se encontram sujeitos a paixões que tolhem seu raciocínio e obstruem, por conseguinte, sua vontade. Usar o horóscopo para conduzir nascimentos é, dessa maneira, uma estratégia para libertar a comunidade da influência de conjunções negativas.

Na Cidade do Sol, não existe trabalho servil. As ocupações manuais e intelectuais são distribuídas equitativamente entre todos os cidadãos. Não há nenhum solariano que não seja agricultor e pastor; ademais, todos dominam técnicas úteis à cidade (marcenaria etc.), e possuem formação militar. Não há, nesse sentido, diferenciação entre homens e mulheres. A mesma preocupação de Morus e Doni com a produção se fará presente em Campanella.

A atividade jurisdicional, na Cidade do Sol, é fato público e coletivo. Não é arte adstrita a um grupo de técnicos especializados, mas atribuição do Estado, objeto de decisão político-ideológica. Como Eros Grau ensina: "Campanella não se ocupa da justiça [*jus*] na '*Cidade do Sol*', mas unicamente das leis [*lex*] – quer dizer, de um *direito positivo*".[763] Aplica-se com perfeição a Campanella a observação de Paulo Ferreira da Cunha faz a propósito do utópico, de maneira geral:

---

[762] ERNST. Sol libertà può farci forti, sagaci e lieti..., *cit.*, p. 188.
[763] GRAU, Eros. Le Droit dans la Cité du Soleil. *Morus* – Utopia e Renascimento, Campinas, nº. 10, p. 117 a 123, 2015, p. 119. Disponível em <http://www.revistamorus.com.br/index.php/morus/article/view/231/207>, acessado em 8 de outubro de 2016.

> Face ao direito constituído, positivo e vigente, a utopia, explicita ou implicitamente, é crítica. Não poderia deixar de ser assim. Pois a utopia propõe uma alternativa a leis, instituições, magistraturas, prazos, e até costumes e mentalidades. Poder-se-ia assim pensar qua a utopia condena o *jus positum* e descreve uma espécie de *jus naturale*. Esse erro é paralelo ao daqueles que consideram ser o direito positivo o inferno do *hic et nunc*, e o direito natural o paraíso de um 'direito ideal' e 'verdadeiramente justo'. De uma maneira geral, melhor se diria que a utopia propõe soluções *de jure constituendo* contra as *de jure constituto*. É que a utopia deseja positivar com furor as suas teses, transmutando-as no oiro jurídico de que falava Kelsen, não deixando, por norma, lugar para qualquer sindicância estranha à lógica interna das suas instituições, uma vez positivadas, abolindo, pois, qualquer dualismo jurídico ou transcendência na apreciação do justo. Pode haver perdão, ou suavização de penas, em algumas utopias: mas isso é mais a manifestação da hibridização do Direito com a equidade ou mesmo a caridade que a abertura a qualquer perspectiva transpositiva.[764]

Desenvolvendo o argumento, Cunha observa que "o Direito utópico identifica-se em geral com a lei".[765] O intelectual português acredita que os utopistas nutrem aversão por outras fontes do ordenamento jurídico. Operam uma verdadeira divinização do texto legal, e, porque não dizê-lo, da força coercitiva estatal: "Camuflando a sua vontade de lei, o utopista quer fazer passar a má moeda pela boa, oferecendo como lei, não Direito, mas uma expressão solene e coerciva do poder".[766] Ora, é verdade que Campanella se afasta, à semelhança dos demais humanistas tratados nesta tese, da ideia de "racionalidade jurídica". Isso não significa que, para além do texto legal, valores morais também não sejam utilizados como fundamento para a resolução de conflitos e a aplicação de penas. A retidão ética dos cidadãos é de responsabilidade do poder público. Segundo Campanella, delitos leves são julgados pelos chefes das corporações às quais se filiam os infratores. Nesses casos, "as penas mais em voga são a privação da mesa comum e a proibição das mulheres e de outras honras, pelo tempo que o Juiz julgar necessário para a correção".[767] Há na Cidade do Sol, no entanto, excessos mais graves, puníveis com penas mais rigorosas: "o exílio, a pancada, a desonra, a privação da mesa comum, a interdição ao templo, a proibição das mulheres",[768] bem como a pena de morte. Tais penas, porém, caso o delito não tenha sido doloso, deverão ser, no entendimento de Campanella, dosadas pela misericórdia do magistrado. Não há prisões na Cidade do Sol – salvo uma torre destinada a inimigos do Estado e rebeldes, e que Campanella não vê como medida jurídica, mas política. Todo acusado tem direito a um devido processo judicial, e a alguns condenados à morte é facultado escolher como a sentença deverá ser executada.

[764] CUNHA. *Constituição, Direito e Utopia..., cit.*, p. 156.
[765] CUNHA. *Constituição, Direito e Utopia..., cit.*, p. 164.
[766] CUNHA. *Constituição, Direito e Utopia..., cit.*, p. 167 e 168.
[767] CAMPANELLA, Tommaso. *A cidade do sol*. Tradução de Aristides Lobo. São Paulo: Atena, 1958, p. 16.
[768] CAMPANELLA. *A cidade do sol..., cit.*, p. 44.

Como Codignola sugere, a Cidade do Sol é uma "instituição pedagógico-didática global".[769] A curiosidade e a experimentação são elementos altamente valorizados, o que, por si, refuta a tese que a instituição imaginária campanelliana seria uma "sociedade fechada", "totalitária". Embora desconhecida pelo resto do mundo, a Cidade do Sol envia, periodicamente, espiões para outros países. Ao se darem conta da existência de leis e costumes superiores aos seus, os solarianos imediatamente os incorporam a sua arquitetura institucional. Temos aqui, uma vez mais, uma expressão de "secundariedade cultural". O Estado e o Direito, na Cidade do Sol, são plásticos, abertos à mudança, e é essa qualidade que, no entender de Campanella, alça o país acima dos demais. Como Veneza, a Sereníssima – que, ao longo dos anos, se apropriou de soluções institucionais advindas dos mais diversos cantos do globo, tornando-se um modelo de configuração política – a Cidade do Sol testa continuamente as normas de povos diversos. Se a Cidade do Sol serve como paradigma para as nações europeias, não é por cristalizar seus institutos, mas precisamente por – execrando a tese aristotélica dos costumes como "segunda natureza" – conservar-se permanentemente dinâmica, pronta para metamorfoses.

V.5. As influências conservadoras de Shakespeare e a inflexão do utopismo na corte elisabetana

William Shakespeare (1564 – 1616) jamais escreveu uma utopia; contudo, em sua última peça – *A tempestade*, de 1611 –, constrói um "espaço de intertextualidade", dialogando com a literatura utópica.[770] Graças a pioneiros como Morus, a educação de crianças e jovens na Grã-Bretanha já era, ao tempo de Shakespeare, fortemente marcada pelo programa de *studia humanitatis*. Entretanto, não é difícil ver o quão distante a elite intelectual da geração do Bardo Inglês se encontra do espírito original do humanismo renascentista. Shakespeare estudou, na infância, grego e latim,[771] tendo contato com autores como Catão, Terêncio, Cícero, Virgílio, Horácio, Juvenal, Marcial, Sêneca e Ovídio. A dinastia Tudor – que se

[769] CODIGNOLA. Campanella..., *cit.*, p. 89 e 90.
[770] *V.* VIEIRA, Fátima. Percursos de aproximação de A tempestade, de William Shakespeare, à literatura utópica. *Morus* – Utopia e Renascimento, Campinas, nº. 1, p. 83 a 88, 2004. Disponível em <http://www.revistamorus.com.br/index.php/morus/article/view/202/180>, acessado em 7 de outubro de 2016.
[771] Apesar de, a acreditarmos no célebre poema de seu amigo e rival Ben Jonson, saber "pouco latim e menos ainda grego".

consolida ao longo do século XVI – patrocina um projeto de formação baseado nos clássicos, buscando modernizar a Inglaterra. É de se observar, contudo, que os artistas e pensadores surgidos após a implementação desse sistema pedagógico têm, via de regra, muito menos compromisso com as virtudes cívicas do humanismo que homens como Morus. Talvez isso se deva, precisamente, à centralização do poder pelos Tudors, que, durante o reinado de Elizabeth, chega às raias do absolutismo. Esse fator pode nos ajudar a compreender o posicionamento que Shakespeare adota face à tradição utópica.[772]

Qual a opinião de Shakespeare com relação ao declínio da aristocracia feudal e à ascensão do Estado soberano? Ou, de maneira mais ampla: qual a sua orientação político-ideológica, nos conflitos que marcam o Cinquecento? Essas perguntas são básicas, para que possamos ler, sem ingenuidade, sua peça que satiriza a *Utopia*. Alguns intérpretes, como o crítico literário Harold Bloom, acreditam ser impossível ao leitor moderno responder a tais questões – a imaginação de Shakespeare seria abrangente em demasia, se furtando a categorizações, a tentativas de contextualizá-la. Nas palavras do crítico literário norte-americano:

> Lendo Shakespeare, percebo que não gostava de advogados, preferia beber a comer e, sem dúvida, sentia-se atraído pelos dois sexos. Mas não encontro qualquer indicação de que preferisse o protestantismo ou o catolicismo, ou nenhuma das duas religiões, e não sei se acreditava ou não em Deus e na ressurreição. Sua orientação política, tanto quanto a religiosa, escapa-me, mas suponho que fosse prudente demais para se definir. Sensato, temia multidões e levantes, mas temia, igualmente, a autoridade. Aspirava à ascensão social, arrependia-se de ter sido ator e, pelo que consta, preferia *O Rapto de Lucrécia* a *Rei Lear*, preferência absolutamente singular (excetuando-se, talvez, Tolstoi).[773]

[772] Para uma introdução à vida e à obra de Shakespeare, recomendamos, efusivamente, a leitura de GREER, Germaine. *Shakespeare*. Tradução de Barbara Heliodora. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988. Sugerimos, ainda, a leitura de HELIODORA, Barbara. *Shakespeare*: o que as peças contam: tudo o que você precisa saber para descobrir e amar a obra do maior dramaturgo de todos os tempos. Rio de Janeiro: Edições de Janeiro, 2014. Um estudo aprofundado sobre questões pontuais da vida e da obra do dramaturgo pode ser encontrada em SHAPIRO, James. *1599 – Um ano na vida de William Shakespeare*. Tradução de Cordelia Magalhães e Marcelo Musa Cavallari. São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2010.

[773] BLOOM. *Shakespeare..., cit.*, p. 32 e 33. O professor, que encampa a ideia, cara aos bardólatras, de que Shakespeare seria um "espelho da natureza", desenvolve o argumento: "Shakespeare coloca suas peças em tal perspectiva que, medida por medida, somos julgados no momento em que pretendemos julgar. [...] Se, para o leitor, Cleópatra não passa de uma quarentona vagabunda e Antônio um Alexandre gagá e frustrado, então, temos mais a deduzir a seu respeito, leitor, do que a respeito do casal shakespeariano". BLOOM. *Shakespeare..., cit.*, p. 41.

Não podemos compactuar com a leitura de Bloom. Como Goethe já observou, o Estado (e os meandros do poder) desempenha papel central no teatro shakespeariano.[774] As peças do dramaturgo, por mais sutis que possam nos parecer hoje, veiculam entendimentos específicos acerca do espaço público e da vida social. A grandeza de Shakespeare se encontra intimamente ligada à sua capacidade de espelhar sua própria era. Nesse sentido, a biografia do poeta pode auxiliar na exegese de seu trabalho.

O fim da Guerra das Rosas e a coroação de Henrique VII serão determinantes para a ascensão social da família de Shakespeare. Curtidor de couros finos e fabricante de luvas, o pai do poeta jamais teria oportunidade, no estratificado e aristocrático universo do reinado Plantageneta, de conquistar alguma posição. Graças ao governo Tudor, conseguiu, no entanto, obter destaque na vida pública de sua cidade (Stratford-on-Avon), exercendo, inclusive, o múnus de *bailiff* (prefeito). É por essa razão que, a despeito de divergências pessoais, Shakespeare sempre se manterá (como entende a pesquisadora Bárbara Heliodora) fiel à coroa.[775] No entendimento da autora, Shakespeare acompanharia Maquiavel na separação entre os domínios da moral e da política. O poeta teria compreendido, face ao despontar dos Estados soberanos no século XVI, que a principal incumbência dos monarcas é assegurar a unidade e a disciplina, essenciais para que a população possa prosperar. Em brilhante tese a respeito das "peças históricas" de Shakespeare – que retratam, justamente, a Guerra das Rosas –, Heliodora se esforça para rastrear os valores políticos que norteariam o teatro do autor. Na concepção da autora, seria possível identificar "influências conservadoras" em Shakespeare, que remontariam a seus anos de formação (de grande prosperidade para seus pais).[776]

---

[774] "Não sei quem foi propriamente o primeiro a trazer para o teatro os grandes acontecimentos do Estado, cabendo ao apaixonado assunto a oportunidade de um tratado crítico. Se a honra da descoberta cabe a Shakespeare, tenho dúvidas; entretanto ele trouxe essa arte ao nível que parecia sempre o mais alto, alcançado por poucos olhares, e portanto é difícil de esperar que alguém possa vê-lo em sua totalidade, quanto mais ultrapassá-lo". GOETHE, J. W. Para o dia de Shakespeare. *Escritos de literatura*. Tradução de Pedro Süssekind. Rio de Janeiro: 7Letras, 2008, p. 34.

[775] "Dado que, historicamente, o advento da dinastia Tudor e o casamento de seu fundador, Henrique Richmond (herdeiro dos Lancaster), com Elizabeth de York correspondem ao término da Guerra das Rosas, é compreensível que a paz subsequente tenha sido particularmente bem vinda para aqueles que trabalhavam a terra e durante anos haviam parado de fazê-lo para lutar naquele inglório conflito interno, responsável pela destruição de incontáveis vidas e fortunas. [...] Por outro lado, a gritante precariedade do direito de Henrique Richmond à coroa inglesa fez com que nos primeiros doze anos de seu reinado (que durou de 1485 a 1509) houvesse uma série de tentativas dos partidários da casa de York para tirá-lo do trono. Tais ameaças naturalmente justificaram uma série de contramedidas, via de regra entusiasticamente apoiadas por aqueles que, como os Shakespeares, prosperavam com a apaz, e tal apoio implicava na aceitação de um novo tipo de governo, centralizado [...]". HELIODORA, Bárbara. *A expressão dramática do homem político em Shakespeare*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

[776] Um indicativo disso estaria na conquista, por parte de Shakespeare, de um brasão de armas para seu genitor, em 1596. John Shakespeare (o pai do dramaturgo) faliu tentando se tornar nobre, processo que demandava

Stratford-on-Avon era o centro comercial de sua região, e possuía, desde 1295, uma escola (*Grammar school*). Gratuita a partir de 1482, a instituição (que pertencia à Guilda de Santa Cruz) tornou-se, em 1553, patrimônio do município. Recebeu então o nome de *King's New School* (referência a Eduardo VI). O mestre da escola recebia em torno de 20 libras por ano, salário equivalente ao dos professores das universidades inglesas. O ordenado vultoso atraía para a *Grammar school* homens com formação acadêmica sofisticada, garantindo aos filhos da burguesia e da pequena nobreza local uma educação humanística sólida. Supõe-se que, aos sete anos, Shakespeare tenha ingressado na *King's New School*, sob o magistério de Simon Hunt. É por essa razão que, apesar de não possuir instrução superior, o Bardo Inglês pôde ombrear-se aos "gênios universitários" do teatro elisabetano (como Robert Greene, Gabriel Harvey, Thomas Watson, George Peele, Thomas Nashe e Thomas Lodge), jovens de famílias nobres, falidas, que se dedicavam à dramaturgia.[777] "Todo homem ambiciona que seus filhos falem latim": a observação, de Roger Ascham (educador de Elizabeth e um dos grandes nomes da história da Pedagogia), traduz um espírito disseminado entre os plebeus em ascensão.

Em uma Inglaterra que procura se distanciar de seu passado feudal, o domínio do latim (clássico, e não eclesiástico) era emblema de promoção. Como, em seu fabuloso estudo sobre a vida de Shakespeare, o neo-historicista Stephen Greenblatt pontua: "o latim era cultura, civilidade, ascensão social. Era a língua das ambições paternas, a nova moeda universal da ambição social".[778] É por isso que, juntamente com novos clássicos da literatura humanística (como *Da abundância*, de Erasmo), a *Grammar school* dará a Shakespeare uma "pesada dieta de latim",[779] baseada no manual de John Lily. Disponibilizar, para os rebentos da burguesia, uma educação pública gratuita e de qualidade era uma forma de a dinastia Tudor legitimar-se no poder – seus quadros funcionais serão majoritariamente compostos com súditos egressos desse sistema, que representarão uma alternativa à nobreza armada. As virtudes éticas e dianoéticas serão mais valorizadas que a estirpe, em uma época na qual a própria legitimidade

---

tempo e dinheiro, contatos influentes e burocracias. A prosperidade econômica devia ser coroada com o reconhecimento da pertença à nobreza. William Shakespeare romperá essa barreira, resultado de sua ascensão social.

[777] "Se não devemos presumir em Shakespeare uma excessiva erudição, é igualmente necessário que evitemos fazer dele um ignorante". HELIODORA, Bárbara. *A expressão dramática do homem político em Shakespeare*..., *cit*., p. 71.

[778] GREENBLATT, Stephen. *Como Shakespeare se tornou Shakespeare*. Tradução de Donaldson M. Garschagen e Renata Guerra. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 21.

[779] HELIODORA, Bárbara. *A expressão dramática do homem político em Shakespeare*..., *cit*., p. 43.

da sucessão do trono é duramente questionada.[780] Como destacamos no capítulo precedente, Morus (e outros humanistas) atuarão para reduzir a precariedade do título do monarca. Shakespeare, cremos, operará na mesma direção.

Heliodora identifica, no texto shakespeariano, reflexos das homilias que, a pedido da coroa, a igreja anglicana começará a pregar (a partir de 1542), um instrumento para minimizar os conflitos religiosos. Substituindo os sermões dominicais, ditas homilias tratam fundamentalmente da ordem e da obediência, da necessidade de um governo unificado que pacifique a população. Conforme Heliodora, Shakespeare se mostrará particularmente receptivo ao reinado de Elizabeth, em virtude do apaziguamento das tensões entre católicos e protestantes.[781] Para Heliodora, as homilias teriam sido, ao lado de Plutarco, Gentillet e Maquiavel, as grandes influências do pensamento político do Bardo Inglês, responsáveis por sua visão laica e desencantada da vida pública, sensível aos temas da ordem, da revolta e da usurpação.

Shakespeare ingressa no teatro londrino em 1587, aos 27 anos. Alguns historiadores acreditam que, antes disso, tenha atuado como tutor na casa de nobres católicos (acusados de conspirar contra a coroa), e secretariado um jurista (o que explicaria seu domínio da linguagem jurisprudencial). O mundo dos espetáculos, à época, passava por transformações consideráveis. As regras que, na *Poética*, Aristóteles defendia para a tragédia começavam a ser desafiadas.[782] Na lição de Greenblatt:

---

[780] "Nunca um rei inglês teve tão pouco direito à coroa, por linhagem, quanto Henrique VII. Mortos todos os Lancasters legítimos, foi guindado à posição de representante daquela casa o jovem conde de Richmond, por ser filho da última descendente dos Beauforts. Ora, acontece que os Beauforts eram filhos ilegítimos de John of Gaunt, duque de Lancaster, pai do usurpador Henrique IV, e que, ao serem legitimados pelo meio-irmão agora rei, haviam recebido todos os direitos da prole legítima menos o da sucessão ao trono. A linha paterna, Tudor, havia sido enobrecida fazia apenas três gerações, desde que Owen Tudor se casara com Catarina de Valois, viúva de Henrique V". HELIODORA. *A expressão dramática do homem político em Shakespeare*..., *cit*., p. 49.

[781] "Ao morrer a amarga, frustrada e estéril Mary, subiu ao trono sua irmã Elizabeth, filha de Ana Bolena e, portanto, o próprio símbolo vivo da cisão com Roma. Aos vinte e cinco anos, a mais moça das duas filhas de Henrique VIII subia ao trono sem jamais ter sido treinada para ocupá-lo, muito embora tivesse sido exemplarmente educada por Roger Ascham, o mais notável educador inglês do seu tempo. A história de seu reinado, no entanto, indica que seu cérebro excepcionalmente bem dotado, o sangue Tudor de coloração nitidamente política que lhe corria nas veias e toda uma infância e mocidade passadas suficientemente próximas e distantes da coroa para que estivesse sempre em perigo foram mais do que suficientes como escola para o trato da coisa pública". HELIODORA. *A expressão dramática do homem político em Shakespeare*..., *cit*., p. 52.

[782] "O que [Philip] Sidney e outros pretendiam era algo mais organizado. O palco, diziam eles, só pode representar um único lugar; o tempo da ação não deve ultrapassar a duração de um dia, e as emoções ardentes suscitadas pela tragédia nunca devem se contaminar com as 'cócegas zombeteiras' e o riso vulgar da comédia. Essas eram regras derivadas de Aristóteles que Shakespeare, com os demais dramaturgos de sua época, violavam o tempo todo". GREENBLATT. *Como Shakespeare se tornou Shakespeare*..., *cit.*, p. 303.

> Os grandes teatros que apareceram a partir da década de 1570 – o Theater, o Curtain, o Rose, o Swan, o Globe, o Red Bull, o Fortune e o Hope – estimulavam e alimentavam esses desejos grandiosos. Shakespeare se deparou com esse princípio básico em sua forma mais pura quase de imediato após sua chegada, pois em 1587, justamente quando punha os pés em Londres, multidões acorriam ao Rose para ver os Homens do Lorde Almirante representarem *Tarmelão o Grande*, de Christopher Marlowe.[783]

Elizabeth será uma das grandes promotoras da dramaturgia, e a companhia de Shakespeare encenará para a rainha em diversas ocasiões. Shakespeare não se furtou, apesar disso, a tratar de temas políticos. Várias peças shakespearianas – caso de *Titus Andronicus*, seu primeiro trabalho conhecido, e de *Antônio e Cleópatra* – falam de guerras civis. Em todas elas, o conflito que fratura a *polis* só se encerra quando um novo soberano se estabelece (como Henrique VII, na Guerra das Rosas, e a própria Elizabeth, no embate entre católicos e protestantes). O discurso de Marcus, na cena final de *Titus Andronicus* (versos 66 a 71), é emblemático, a propósito:

> Povo e filhos de Roma, tão tristonhos,
> Separados, qual revoada de aves
> Que o vento e a tempestade dispersaram.
> Quero ensiná-los a juntar de novo
> Em um só ramo espigas separadas,
> Em um só corpo os seus membros partidos.[784]

Quando da redação de *A tempestade*, Shakespeare já regressara a Stratford-on-Avon (em 1610) e o reinado da família Tudor já terminara (em 1603,com a ascensão ao trono de Jaime I, que dá início à dinastia Stuart). De um ponto de vista ideológico, no entanto, a peça conserva as mesmas diretrizes que os trabalhos que o poeta escreveu e encenou no século XVI. Os temas da ordem, da revolta e da usurpação terão, também aqui, lugar cardinal.

A tempestade não destoa da *Utopia* e da *Cidade do Sol*, nas referências à literatura de viagem e às Grandes Navegações. Na obra, Próspero, o duque de Milão, tem sua posição usurpada por Antônio, seu irmão, em conchavo com o rei Alonso, de Nápoles. É, dessa maneira, lançado, com sua filha Miranda, ao mar, e termina por aportar em uma ilha

[783] GREENBLATT. *Como Shakespeare se tornou Shakespeare..., cit.*, p. 191.
[784] SHAKESPEARE, William. Titus Andronicus. *Tragédias e comédias sombrias*: teatro completo, volume 1. Tradução de Barbara Heliodora. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2006.

desconhecida. Alguns pesquisadores sugerem que a grande referência de Shakespeare para conceber Próspero tenha sido Leonardo da Vinci, que, por vários anos, assessorou Ludovico Sforza, o Duque de Milão. Leonardo era, na corte de Milão, requisitado como artista, mas sonhava em ser reconhecido como conselheiro político e militar (o que explica seus inúmeros desenhos voltados à engenharia bélica). Tornou-se o símbolo do intelectual que, desgraçadamente, se aventura nos jogos do poder, acreditando que suas abstrações bastam-lhe para que se defenda das conspirações palacianas. Esse elemento, como veremos, é importante na caracterização de Próspero. Outra figura que, como se pensa, teria inspirado a composição de Próspero é o Fausto de Christopher Marlowe. Temos aqui, uma vez mais, o estudioso que decide se aventurar em assuntos de Estado, levando a um final trágico.[785] À semelhança de Fausto, Próspero também se dedica à magia – a "ciência oculta". Desterrado, levará consigo seus livros, fator que têm função primordial na narrativa.

No novo mundo onde atraca, Próspero cria, *ex nihilo*, uma cidade, valendo-se de encantamentos. Os únicos habitantes desse novo reino serão o Duque, os espíritos que ele convoca (dentre os quais se destaca Ariel), Miranda e Caliban (um autóctone). 'Caliban' é um anagrama para 'canibal'. Shakespeare leu o célebre ensaio 'Sobre os canibais', de Montaigne, que analisamos no capítulo precedente. Verdadeiro dono da terra conquistada, Caliban é escravizado por Próspero, donde sua permanente revolta. O indígena de Shakespeare está longe de ser o "bom selvagem" que atrairá o imaginário europeu do século XVIII. O choque entre sua visão de mundo e a de Próspero será reiteradamente enfatizado, ao longo da peça. A urbe que Próspero conjura, em seu brilho e sua simetria, não deixa nada a desejar às instituições imaginárias de Morus e Campanella. Shakespeare, no entanto, nos lembra sempre que se trata apenas uma fantasmagoria, destituída de substância, uma quimera concebida em meio à selva. Próspero, precisamos ter em mente, perdeu seu ducado por dedicar todo o seu tempo ao estudo da feitiçaria, negligenciando suas atribuições políticas. Enquanto se ocupava da magia (criando realidades alternativas, como um utopista), Antônio apossou-se de seu trono.

Valendo-se de sortilégios, Próspero conseguirá, vários anos após o exílio, conjurar uma tempestade, arrastando, para a ilha, uma comitiva de homens que tiveram participação em sua deposição – entre eles, seu irmão e o rei de Nápoles. Perdido no ambiente inóspito, um dos homens – Gonzalo, um conselheiro velho e honesto, mas inábil, que tentara ajudar

[785] *Cf.* MARLOWE, Christopher. *A história trágica do Doutor Fausto*. Tradução de A. de Oliveira Cabral. São Paulo: Hedra, 2006.

Próspero, quando da usurpação – especula como seria a ilha, caso fosse ele seu governante. Em poucos versos, Shakespeare concebe, com a fala de Gonzalo (que conversa com Antônio, o usurpador, e Sebastian, um de seus asseclas), uma sociedade ideal. É essa a referência mais explícita, na peça, à literatura utópica. Podemos encontrar, em Gonzalo, um espectro de Morus, o antigo Chanceler da Inglaterra, que crê que sua formação humanística é suficiente para que se arrisque no âmbito da política. Segue a passagem, *in verbis*:

GONZALO – Se a ilha fosse minha plantação, senhor...

ANTÔNIO – Semeava de espinhos.

SEBASTIAN – Ou de malva.

GONZALO – E sendo dela o rei, o que faria?

SEBASTIAN – Ficava sóbrio, por falta de vinho.

GONZALO – Pro bem-estar geral, eu contra os hábitos

Faria tudo. Pois nenhum comércio

Admitiria. E nem magistrados;

Nada de letras. Riqueza e pobreza,

Qual serviços, nada. Nem sucessões,

Contratos, vinhas, limites de terra;

Nem uso de metais, milho, óleo ou vinho.

Nenhuma ocupação. No ócio o homem,

Como a mulher, mas puros e inocentes,

Nada de soberania.

SEBASTIAN – E ele rei.

ANTÔNIO – O fim do bem-estar geral esqueceu do começo.

GONZALO – A natureza fartaria a todos

Sem esforço ou suor. Traição e crime,

Espadas, facas ou necessidade

De todo engenho eu jamais teria.

Pois de si jorraria a natureza

Em abundância sua colheita boa,

Pr'alimentar o meu povo inocente.

SEBASTIAN – Nada de casamentos entre os súditos?

ANTÔNIO – Nada, homem; todos no ócio – putas e calhordas.

GONZALO – Governaria eu tão bem, senhor,

Que excederia a Idade do Ouro.[786]

As ironias de Antônio e Sebastian não devem ser vistas como a visão de Shakespeare no que toca às utopias – afinal, são ambos usurpadores, não tendo portanto a mais abalizada das opiniões quanto à melhor forma de governo. Necessário entender, no entanto, que Gonzalo era o conselheiro de um soberano (Próspero) deposto precisamente porque, dedicando-se aos livros, não se ocupou dos assuntos de Estado (que, na prática, já tinham se tornado, antes da usurpação, responsabilidade do irmão). Shakespeare – que, como já notamos, em diversos momentos de sua obra manifesta simpatia por governos centralizados – associa a partilha da autoridade aos riscos da guerra civil. Assim, acredita que uma sociedade sem "soberania" não conseguiria encontrar a paz. Não é de estranhar que o poeta veja com sarcasmo o sonho, aventado por Gonzalo, de uma sociedade livre de penas. Se, como entende Max Weber, o Estado moderno se constitui no monopólio do uso legítimo da violência, então é com a era elisabetana que o projeto de modernização da vida pública se consolida na Inglaterra. O trono fartamente recorrerá à perseguição, à prisão e à morte dos opositores políticos, assumindo-se como única potência real no território. A nobreza tradicional terá que se conformar ao novo sistema – apoiado por parcela substancial da população, cansada dos conflitos entre senhores feudais.

Shakespeare parece, deliberadamente, estabelecer um paralelo entre a postura de Gonzalo e a dos utopistas, que, sem experiência concreta no cotidiano do poder, criam mundos abstratos. Guiado pelos conselhos de Gonzalo, Próspero tornou-se o soberano... de uma ilha deserta, habitada apenas por espíritos e por um selvagem. O que vemos em cena, ao longo da peça, é, precisamente, o contra-argumento de Shakespeare à utopia de Gonzalo – mas, ao mesmo tempo, a rejeição à prática de *realpolitik* encampada por Antônio e Sebastian. Ao fim da peça, Próspero abdicará da magia, abandonará a ilha e regressará a Milão. Só nesse momento (após conseguir, por meio de ardil, enganar seus inimigos, e ceder seus domínios para Miranda e para o filho do rei de Nápoles) Próspero adquire, de fato, a arte de governar – não através do estudo, como queriam os humanistas, mas por meio da prática.

[786] SHAKESPEARE, William. A tempestade. *Comédias e romances*: teatro completo, volume 2. Tradução de Bárbara Heliodora. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2009, p. 1535 e 1536.

V.6. Utopia como pensamento contrafactual

Para Firpo, as utopias do Cinquecento são inspiradas por um "impulso de reforma político-social", "ora genético e cauteloso, ora explícito e radical", que apresenta notas pré-iluministas e pré-revolucionárias, e que pretende romper com a tradição dogmático-escolástica.[787] Nas palavras do autor: "O século é tão permeado de radicalismo reformista que a utopia chega a fazer fronteira com a história, e muitas vezes parece estar a ponto de materializar-se na realidade".[788] Situando suas cidades filosóficas em ilhas desconhecidas, os utopistas pretendiam subtraí-las à estrutura moral e dogmática da Igreja. Segundo Firpo, entre o fim do século XVI e o início do século XVII, esse espírito entrará em crise: uma renovada desconfiança no que toca à razão e a suas aspirações de mudança institucional debilitarão o utopismo, que voltará sua atenção, não mais para experimentalismos políticos, mas para reformas morais, "necessidade de atuação mais sobre as almas do que sobre as coisas". Sugerimos que essa inflexão se deve, entre outros fatores, ao assentamento de uma forma específica de organização do Estado moderno, o que tornaria "supérflua" a discussão relacionada a rearranjos do poder. O caso de Shakespeare é elucidativo: à diferença de Henrique VII e Henrique VIII, Elizabeth não precisa bater-se contra o fetichismo institucional da escolástica, de há muito superado. A Cristandade medieval e o *Ius Commune* não são problemas que lhe atormentam, já se encontrando sedimentada, junto à sociedade inglesa, a nova ordem, que os humanistas tanto se esforçaram para promover. É por isso que a aproximação entre imaginação e política, característica da literatura utópica, parecerá, aos olhos do Bardo Inglês, irrelevante e, mesmo, ridícula.

As páginas acima não tem a pretensão de reconstruir a história do utopismo no Cinquecento. Os autores selecionados – Rabelais, Doni, Campanella e Shakespeare – servem apenas para evidenciar a persistência de determinados *tropoi*, já presentes no trabalho de Morus, ao longo de todo o século. É notadamente o elemento da imaginação institucional que conecta referidas obras em uma rede de intertextualidade integrada, um gênero literário comum. Todas elas irão, explorando a nova consciência geográfica advinda dos descobrimentos, assumir a relatividade/historicidade do ordenamento jurídico. São, pois,

[787] *V.* FIRPO. A utopia política na Contra-Reforma..., *cit.*, p. 17.
[788] FIRPO. A utopia política na Contra-Reforma..., *cit.*, p. 19.

como Barbara Goodwin e Keith Taylor mostram, "teorias políticas reconstrutivas", experimentos mentais que se comprometem a excluir as propriedades inessenciais da sociedade (como a propriedade privada). Goodwin e Taylor identificam três componentes básicos do utopismo, que podem ser facilmente identificados nas fábulas que analisamos precedentemente:

> 1. Uma concepção de sociedade como um artefato (oposto à natureza), capaz de ser propositalmente alterada pelo próprio homem;
> 2. A convicção de que o progresso, *qua* melhoria, é possível;
> 3. Uma análise da vida sociopolítica que está livre de fatalismo, a atitude *que sera, sera* que nega desde o início as tentativas humanas de mudança, e também livre da deferência religiosa ("se Deus quisesse que voássemos, ele teria nos dado asas").[789]

A "concepção da sociedade como um artefato" antecipa os *Critical Legal Studies*, e marca uma ruptura com a concepção tradicional da sociedade como "imagem do cosmos", réplica encolhida da Criação. Ainda que alguns utopistas, como Campanella, sejam impelidos por oráculos quiliásticos, há, inegavelmente, uma clivagem entre milenarismo e utopismo.[790] As esperanças que o homem moderno coloca no futuro são de índole diversa daquelas que o homem medieval depositava. Umas e outras servirão como críticas das institucionais sociais; contudo, serão feitas de estofo diferente, para atender a conjunturas específicas. O Estado moderno traz, em seu bojo, novos sonhos acerca da "boa vida" e da "sociedade perfeita", que disputam espaço com as expectativas antigas.

---

[789] Tradução nossa para: "1. A conception of society as an artefact (unlike Nature), capable of being purposefully altered by man himself; 2. The conviction that progress, *qua* improvement, is possible; 3. An analysis of socio-political life wich is free from fatalism, the *que sera, sera* attitude wich negates from the outset human attempts at change, and algo free from religious deference ('if God had intended us to fly, He would have given us wings')". GOODWIN, Barbara; TAYLOR, Keith. *The politics of Utopia*: a study in theory and practice. New York: St. Martin's Press, 1982, p. 23 e 24.

[790] Como pondera, a propósito, Paulo Ferreira da Cunha: ": "Embora a utopia seja de todos os tempos, ela floresceu particularmente sob a luz racionalista do Iluminismo, preparado pela Renascença do séc. XVI, que constituiu, na verdade, 'une sorte de préface au rationalisme scientifique'. Na Idade Média, em geral, não há verdadeiras utopias, porque aí quase sempre comparecia um elemento de índole religiosa, que julgamos ser de proscrever na definição do género". CUNHA. *Constituição, Direito e utopia..., cit.*, p. 23, nota 41. Cunha, no entanto, não deixa de, páginas à frente [p. 85 e 86], apontar paralelos entre a utopia e a escatologia apocalíptica: "A utopia muito deve, embora não raro por caminhos sinuosos do espírito, a estas realidades. Ela é, efectivamente, a grande substituição da divindade e do paraíso ["secularização da Jerusalém Celeste", afirmará em nota], constituindo, desde logo por isso, uma imensa heresia, um ídolo no sentido escriturístico. O homem novo da utopia não é senão o novo deus [...]. Ou então é a própria sociedade nova a ser deificada, e adorada como tal, tornando-se mesmo objeto de uma nova fé".

Ficções críticas e construtivas, as utopias se ligam ao problema da manutenção da ordem social, já não mais interpretada como uma força autônoma, que prescindiria da vontade humana. Estéticas ou funcionais, científicas ou primitivistas, sensuais ou espirituais, religiosas ou seculares, igualitárias ou elitistas, todas as utopias se verão às voltas com o problema da possibilidade de reconfiguração (remodelagem) do Estado e da vida comunitária. Não podemos nos deixar enganar pelo aparente desaparecimento da política no pensamento utópico: todo o esquema utópico é político, a percepção de que todas as dimensões da *práxis* cotidiana – a vida íntima e a sexualidade, os afetos, o mercado etc. – são o acúmulo de preferências políticas assumidas no curso das gerações.[791] É por isso que, para Goodwin e Taylor, o pensamento utópico se encontra nas antípodas do liberalismo:

> No coração de ideais políticos liberais como os de tolerância, *laissez-faire* e pluralismo jaz uma epistemologia empiricista que dita o ceticismo face a qualquer reivindicação de verdade exclusiva e final. [...] A abordagem utópica não pode ser senão teorética e totalizante, haja vista que, se ela admitisse a supremacia das informações empiricamente coletadas na sociedade existente, como quer o empirista, jamais poderia conceber um paradigma alternativo ou construir racionalmente uma forma social diferente.[792]

Estamos aqui diante de um paradoxo: embora afirme a pluralidade de opiniões, o liberalismo reconhece apenas seu próprio horizonte de sentido, rechaçando todos os demais como "totalitários". Adiante, Goodwin e Taylor prosseguirão:

> O homem tem a faculdade da fantasia; ele pode imaginar o que não existe. O empirista escolhe não usar essa faculdade, confinando a si mesmo nas observações daquilo que *é* (o que demasiadas vezes se transforma em justificações do *status quo*), enquanto o utopista emprega-a construindo possibilidades alternativas: ao fazê-lo ele inevitavelmente seleciona uma teoria baseada no método, visto que o empirismo não pode levá-lo muito longe do existente.[793]

---

[791] GOODWIN; TAYLOR. *The politics of Utopia..., cit.*, p. 68.

[792] Tradução nossa para: "At the heart of liberal political ideals such as tolerance, *laissez-faire* and pluralism lies an empiricist epistemology wich dictates scepticism of any claim to exclusive and final truth. [...] The utopian's approach cannot be other than theoretical and totalist, since if he were to admit the paramountcy of data gathered empirically in existing society, as the empiricist demands, he could never conceive of an alternative paradigm or rationally construct a different social form". GOODWIN; TAYLOR. *The politics of Utopia..., cit.*, p. 99.

[793] Tradução nossa para: "Man has the faculty of fantasy; he can imagine that wich is not. The empiricist chooses not to use this faculty, confining himself to observations of what *is* (wich all too often turn into justifications of the *status quo*), while te utopian employs it in constructing alternative possibilities: in so doing he inevitably selects a theory-based method, since empiricism can carry him no further than the existent". GOODWIN; TAYLOR. *The politics of Utopia..., cit.*, p. 99.

Antes de o jusracionalismo e a teoria contratualista se firmarem, sedimentando as bases para a ordem liberal, o utopismo quinhentista já apresentava uma alternativa. Resgatá-la, destacando sua contribuição para a história do pensamento jurídico-político, é a meta que assumimos, neste trabalho. Hoje, é comum a associação entre utopia, crença na perfeição humana, violência e terror.[794] Frequentemente nos esquecemos de que o alto grau de mobilização do totalitarismo (do nazismo e do stalinismo, especificamente) se deveu, na verdade, a uma política extrainstitucional e anti-institucional, voltada, não à solidificação, mas ao esfacelamento da esfera pública. O utopismo que desponta na aurora do Estado moderno, pelo contrário, fortalece as instituições precisamente porque as flexibiliza. O antiutopismo liberal incide, exatamente, no erro que imputa às utopias, qual seja, a sacralização de um estado de coisas, o comprometimento com a estrutura vigente, o fetichismo institucional. Na lição de Goodwin e Taylor:

> Quase todas as críticas ao utopismo repousam sobre a asserção de que o homem *não pode* se comportar de certas maneiras, ou que certas instituições são indispensáveis para a sociedade humana e que certos mundos são portanto *a priori* impossíveis. Mas se o crítico argumenta que a sociedade desmoronaria se homens egoístas e gananciosos tivessem que viver em um mundo sem propriedade privada e incentivos, o utopista pode retrucar que a natureza humana e o comportamento seriam bastante diferentes em um mundo não dominado pelas relações de propriedade. O crítico frequentemente refugia-se no argumento mencionado acima, que todas as partes do mundo estão tão inextrincavelmente conectadas que as propostas de mudança utópica seriam impossíveis: sociedade sem agressão, egoísmo, propriedade privada, casamento e etc. seria inconcebível. Mas o emprego de utopias como uma forma de pensamento contrafactual pode ter seguramente o salutar efeito de levar-nos a questionar semelhantes asserções e encorajar-nos a descrer na "necessidade" ou na "naturalidade" das características de uma sociedade

[794] Sobre o tema, Goodwyn e Taylor arrazoam: "Liberais pressupõem que crenças doutrinárias ou absolutas necessariamente *ocasionam* ação, enquanto convicções tolerantes não o fazem. Se a crença ocasiona ação, nenhum liberal pode apropriadamente manter crenças, visto que elas potencialmente constituiriam uma 'imposição' sobre os outros, o que a tolerância impede. Mas a doutrina liberal salva-se de semelhante desgaste por uma ideia de independência individual extensa (*privacidade*, uma área de autonomia na qual nós podemos acreditar no que quisermos) e uma defição restritiva do que deve ser considerado como imposição (tal como os 'danos materiais aos outros' de J. S. Mill). Entretanto, o utopismo é frequentemente considerado como se só ele se valesse de todos os meios necessários para atingir seus fins: o idealista é supostamente um fanático no coração". Tradução nossa para: "Liberals assume that doctrinaire or absolute beliefs necessarily *entail* action, ehile tolerant convictions do not. If belief entailed action, no liberal could properly hold beliefs, since these would potentially constitute an 'imposition' on others, which tolerance forbids. But liberal doctrine is saved from such enfeeblement by an idea of extensive individual independence (*privacy*, an área of autonomy where we can believe what we like) and a restrictive definition of what counts as an imposition (such as J. S. Mill's 'material harm to others'). However, utopianism is often regarded if it alone entailed all the means necessary to fulfil its end: the idealist is supposedly a fanatic at heart". GOODWIN; TAYLOR. *The politics of Utopia*..., *cit.*, p. 105.

> dada: utopia, como o contrafactual, enfatiza a *contingência* do existente, e atua como um dispositivo de distanciamento.[795]

É impressionante a similitude entre o retrato, feito por Goodwin e Taylor, do pensamento utópico, e a descrição que os *Critical Legal Studies* fazem de seu próprio trabalho (e que procuramos evidenciar no primeiro capítulo desta tese). Aplicando, a Morus, Rabelais, Doni, Campanella e Shakespeare, as categorias de "imaginação institucional" e "experimentalismo institucional", buscamos aprofundar esse paralelo, útil tanto ao pensamento jurídico crítico quanto ao utopismo. Imprensado entre a escolástica medieval e o racionalismo moderno, o humanismo da época do Renascimento termina, frequentemente, por ver-se esvaziado, reduzido a "emulsão sincrética de componentes antigos e novos", sem propriedades originais. Tanto a escolástica quanto o racionalismo se comprometem com visões de mundo marcadamente anti-históricas, que acabam por ofuscar o "culturalismo" dos filósofos do Quatrocento e do Cinquecento. Esse processo contribui para que o sentido "contrafactual" da utopia, seu papel de desmascaro das "falsas necessidades", reste ignorado. Localizar os utopistas na querela entre *Ius Commune* e *Iura Propria*, a "sociedade de sociedades" tardo-medieval e os Estados soberanos emergentes, pode ser um passo para que reconquistemos seu lugar de direito na história da filosofia.

[795] Tradução nossa para: "Almost all critcism of utopianism rests on the assertion that men *could not* behave in certain ways, or that certain institutions are indispensable to human society and that certain worlds are therefore *a priori* impossible. But if the critic argues that society would fall apart if egoistic and acquisitive men had to live in a world without private property and incentives, the utopian can counter that human nature and behaviour would be quite different in a world not dominated by property relations. The critic often retreats to the argument mentioned above, that all parts of the world are so inextricable connected that the utopian's proposed changes would be impossible: society without agression, egoism, private property, marriage and so on would be inconceivable. But the employment of utopias as a counterfactual thought forms should surely have the salutary effect of causing us to question such assertions and encouraging disbelief in the 'necessity' or 'naturalness' of features of a given society: utopia, like the counterfactual, emphasizes the *contingency* of the existent, and acts as a distancing device". GOODWIN; TAYLOR. *The politics of Utopia..., cit.*, p. 212 e 213.

Conclusão

Os *Critical Legal Studies* (na verdade, o pensamento jurídico crítico e a esquerda, de maneira geral) entraram em crise, entre o final da década de 1980 e o início da década de 1990. Suas dificuldades se devem, fundamentalmente – como se aperceberam seus adversários e seus aliados –, à falta de esperanças. O colapso da União Soviética (simbolizado pela queda do muro de Berlim) implicou o declínio das expectativas quanto ao planejamento social – e do utopismo como um todo. Houve, nesse sentido, uma desconexão entre crítica da sociedade e representação utópica. A maioria dos estudiosos curvou-se à sociedade de mercado, convencendo-se de que seria possível construir um capitalismo com *face humana*. A retórica do *multiculturalismo* e da *inclusão* esteve, frequentemente, associada a semelhante perspectiva. É nesse cenário que o antiutopismo liberal, que vinha sendo gestado desde o fim da Segunda Grande Guerra (e cujos baluartes são Popper, Berlin, Cioran e Nozick), se generalisou, tornando-se lugar-comum na reflexão política e jurídica. "A utopia leva à violência e à barbárie; precisamos, assim, nos policiarmos contra o sonho de transformações radicais" – é esse o arrazoado dos que capitularam ante a lógica randômica da ordem vigente. O "totalitarismo" será evocado, sistematicamente, como o *outro* da democracia de massas e do liberalismo, que nos espera na próxima esquina, caso nos arrisquemos a liberar nossa imaginação institucional, nossa capacidade de remodelar institutos, leis e costumes à nossa imagem e semelhança.

Em uma era marcada pelo pensamento único (a "ditadura da não alternativa"), a tradição utópica pode constituir uma via alternativa, capaz de insuflar nova vida aos *Critical Legal Studies*. O pensamento jurídico crítico, via de regra, vê com desprezo a filosofia da Primeira Modernidade e da Modernidade Clássica – encarada como racionalista e totalizante. Essa percepção, condicionada pela rejeição pós-moderna ao "logocentrismo", termina por minimizar o potencial subversivo da tradição humanista, reiteradamente identificada como "cúmplice da burguesia". É imprescindível que, por meio de uma contrafilosofia da história da filosofia, repensemos o papel dos "clássicos" hoje, liberando as energias transformadoras encapsuladas em pensadores do passado. Os romances utópicos, em especial, têm papel a cumprir. A Filosofia do Direito e a Filosofia Política do Cinquecento é atravessada pela consciência do caráter culturamente condicionado das instituições. A compreensão de que a sociedade é um artefato, uma obra de arte, não se inaugura no século XX, com os *crits* e

Roberto Mangabeira Unger; na verdade, acompanha toda a história do pensamento moderno, tornando-se mais explícita em determinados momentos. O século XVI é, a propósito, período privilegiado: como as obras de Maquiavel, Castiglione, Bodin e Botero evidenciam, trata-se de um tempo de "experimentalismo institucional", de desnaturalização do político. É nesse contexto que os laços feudo-vassálicos, orgânicos, irão se dissolver – o sangue ou a religião não bastam para sustentar o poder. A construção da ideia de soberania, acompanhada pelo estabelecimento de Estados modernos, centralizados e burocratizados, decorre desse processo. Ora, o desenvolvimento dos romances utópicos dá-se paralelamente à afirmação do Estado soberano. A trajetória de Morus, estreitamente relacionada à consolidação da família Tudor, é elucidativa. O fundador da literatura utópica tem como inspiração, não a *polis* grega (a cidade antiga), o Império ou a Igreja, mas o Estado moderno, em sua insularidade, sua autorreferencialidade, sua arquitetura explicitamente artificial. Cria, dessa maneira, uma instituição imaginária que difere substanticalmente dos lugares fantásticos concebidos por filósofos e poetas da Antiguidade e do Medievo, como Platão, Iambulo e Luciano de Samóssata. A Utopia é resultante da vontade humana e da técnica, e, não, da intervenção divina ou da ordem cósmica; reverbera, dessa maneira, a *plasticidade* da esfera pública na Modernidade. Essa não é uma característica acidental, no escrito de Morus – enfatizada em diversas ocasiões no corpo do texto, será determinante na maneira como, em toda a Europa quinhentista, a *Utopia* será recepcionada. A melhor forma de confirmar tal orientação é ver como outras utopias do século XVI, diretamente influenciadas por Morus, ressaltarão o mesmo aspecto. Os livros de Rabelais, Doni, Campanella e Shakespeare são ideais, centrando-se, todos, a despeito da diversidade de orientações ideológicas que propalam, no tema da *historicidade* do político. É esse horizonte que, atrelando "utopismo" e "Estado soberano", pode servir-nos de baliza em um projeto de reconstrução dos *Critical Legal Studies*. Abraçando (ao invés de repudiar, como "logocêntrica") a tradição utópica, podemos reconstruir, na esteira da intuição de Peter Gabel, os elos entre pensamento jurídico crítico e humanismo.

Observamos que nosso trabalho pretende ser uma modesta contribuição à história da esperança. Nesse sentido, ocupa uma pequena província no vasto continente desbravado pelo filósofo Ernst Bloch. Quais as diferenças entre nossa perspectiva e a abordagem do marxista alemão?

Contra "a terrível desolação de uma autonomização total do mundo",[796] as alienações e as reificações da sociedade de mercado, Bloch se lança a um mapeamento global de nossos sonhos. Parte de uma *fenomenologia* dos pequenos anseios humanos, da infância à velhice, na sociedade burguesa, até alcançar os grandes projetos revolucionários.[797] O autor investiga os fundamentos da "consciência antecipadora", nossa capacidade de projetar o devir. Segundo o filósofo: "o ser humano consciente é o animal mais difícil de saciar: é ele o animal que, para a satisfação de seus desejos, não vai direto ao ponto".[798] Diferentemente das outras criaturas, o homem gera, a todo momento, novos apetites e carências, para além de suas pulsões animais. É dominado – como já observou Georges Bataille – pela "soberania do inútil". No entender de Bloch, somos todos um "amontoado de desejos *cambiante* e geralmente mal ordenados".[799]

O mais básico dos impulsos, a urgência, leva a um ansiar genérico e insaciável, que, por sua vez, nos conduz ao buscar. O buscar se condensa em pulsões específicas, que tem alvos, objetos – são as paixões, os afetos, as necessidades. Sublimadas (associadas a um ideal acerca do melhor), essas pulsões formam o desejo. Quando nos colocamos em atividade, trabalhando para que o ideal se realize, o desejo torna-se querer (querer-fazer), e, se perdura, converte-se em um efetivo estado de ânimo, um temperamento, ao qual damos o nome de *esperança*. Bloch fala em "afeto expectante".

No entanto, o capitalismo tende a cauterizar as esperanças, castrá-las, com uma conduta pretensamente "pragmática", marcada pelo "princípio da realidade": "o homem adulto, ou melhor, o burguês individual, visto por Freud de maneira burguesa, quebra os chifres dionisíacos na 'realidade', como Freud chama o seu entorno burguês (o mundo da mercadoria e sua 'ideologia')".[800] É a sociedade anti-ideológica por excelência, o que explica o sucesso de pensadores como Heidegger – "eunuco que acusa o menino Hércules de impotente" –,[801] com seu niilismo heroico, seu culto ao vazio e à falta de expectativas. Contra Heidegger, Bloch argumentará que não é a *angústia*, mas a esperança (a pulsão de

[796] BLOCH, Ernst. *L'esprit de l'utopie*. Tradução de Anne-Marie Lang e Catherine Piron-Audard. Paris: Gallimard, 1977, p. 23.
[797] Bloch mostra como, no mundo pequeno-burguês, mesmo as expectativas de transformação se encontram conectadas a aspirações conservadoras: "Até no que se refere à chamada 'mão de ferro', ou seja, no ódio contra a vida imoral dos narizes aduncos e da classe superior, a virtude da classe média apenas traiu, como sempre nesses casos, o seu sonho mais particular. Assim como, com sua vingança ela não odeia a exploração, e sim apenas a condição de não ser ela mesma um explorador, da mesma forma a virtude não odeia a cama macia dos ricos, e sim apenas o fato de não ter uma igual para si". BLOCH, Ernst. *O princípio esperança*. Tradução de Nélio Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ; Contraponto, 2005, v. 1, p. 38.
[798] BLOCH. *O princípio esperança*..., *cit.*, v.1, p. 53.
[799] BLOCH. *O princípio esperança*..., *cit.*, v.1, p. 54.
[800] BLOCH. *O princípio esperança*..., *cit.*, v.1, p. 56.
[801] BLOCH. *O princípio esperança*..., *cit.*, v.1, p. 145.

autoexpansão para a frente, expectativa ativa) o mais fundamental *pathos* humano: "[...] a esperança, este afeto expectante contrário à angústia e ao medo, é *a mais básica de todas as emoções e acessível apenas a seres humanos. Ela tem como referência, ao mesmo tempo, o horizonte mais amplo e mais elevado"*.[802] No entender de Bloch, a angústia é apenas um afeto expectante entre outros. Nossa consciência antecipadora pode desembocar em pulsões negativas (angústia, medo, pavor, desespero) ou positivas (esperança, confiança). Apenas um espírito completamente derrotado pelo "realismo" da Modernidade tardia é capaz de hipertrofiar o *locus* da angústia, no espectro das emoções:

> Heidegger, pelo visto, reflete e absolutista, com sua ontologia da angústia, apenas o "estado fundamental" de uma sociedade em declínio. Ele reflete, a partir da pequena burguesia, a sociedade do capital monopolista, que tem a crise permanente como sua condição normal. As únicas alternativas para a crise permanente são a guerra e a produção bélica. O que para os primitivos ainda era o 'não estar em casa' em meio à natureza insondável tornou-se, para as vítimas ingênuas do capital monopolista, a sua sociedade, a empresa alienada de proporções gigantescas na qual elas estão postas. Heidegger, porém – com uma ignorância sociológica que se equipara ao diletantismo metafísico –, faz dessa angústia o estado fundamental do ser humano em geral, incluindo o nada em que, pretensamente, sempre e em toda parte ele foi jogado irreversivelmente.[803]

Ao desespero chique do europeu que, no declínio da civilização ocidental, aprende a capitalizar (transformar em *commodity*) até mesmo a sua falta de expectativas – que outra definição poderíamos dar ao existencialismo? –, Bloch opõe a esperança, enquanto "afeto militante".[804] Mas, mais do que de esperança, deveríamos falar em esperanças: Bloch reconhece a pluralidade, geográfica e histórica, dos modos nos quais se expressa nossa expectativa ativa.[805] Há sonhos noturnos e diurnos, privados, a serem interpretados, e

[802] BLOCH. *O princípio esperança*..., *cit.*, v.1, p. 77.
[803] BLOCH. *O princípio esperança*..., *cit.*, v.1, p. 151 e 152.
[804] BLOCH. *O princípio esperança*..., *cit.*, v.1, p. 114.
[805] Para Bloch, o que confere "eterna juventude" (e torna atemporais) às grandes obras de arte e aos grandes ensaios filosóficos é precisamente a capacidade que eles têm de ampliarem as esperanças (o futuro) de um determinado período histórico:"Apenas como fenômeno do *novum* se pode compreender a mestria na obra do gênio, que é estranha à realidade existente, merhulhada na rotina. Por isso, toda grande obra de arte, abstraindo da sua natureza manifesta, repousa sobre a latência do outro lado, isto é, sobre os conteúdos de um futuro que na sua época ainda não havia surgido, ou mesmo sobre os conteúdos de um estágio final desconhecido. Somente por essa razão as grandes obras têm algo a dizer a todas as épocas – mais precisamente um *novum* que aponta para a frente, que a época anterior ainda não havia notado nelas. Somente por essa razão uma ópera feérica como *A flauta mágica*, mas também uma epopeia historicamente situada como a *Ilíada*, têm a chamada juventude eterna. Disso resulta que explicações que se tornaram obras geniais não só deram expressão completa ao seu próprio tempo: nelas está presente também a implicação permanente do *plus ultra*". BLOCH. *O princípio esperança*..., *cit.*, v.1, p. 127. Páginas à frente [p. 154], rematará o autor: "É verdade que a acrópole pertence a uma sociedade

públicos, a serem realizados. São estes últimos – "reforço utopizante" do ego – que mais o interessam, visto que representam a possibilidade de expansão do mundo, ultrapassagem dos limites, ímpeto revolucionário rumo ao novo e à fronteira. Não podemos – como faz a psicanálise –, isolando uma única modalidade de esperança, julgar a partir dela as demais, como se ela se tratasse de uma categoria universal:

> [...] o chamado homem movido pela pulsão original, situado abaixo do homem histórico e do homem moderno, não pode ser encontrado e nem existe cientificamente. O que assim se chama é (em Freud) o homem burguês movido por pulsões, desfigurado e sepultado sob a linguagem dissimulada da era vitoriana, ou mesmo (em Jung) uma fantasmagoria fascista extraída de frascos mitológicos. Como a investigação da pulsão fundamental reflete mais do que qualquer outra a pulsão própria desta ou daquela época, ela chegou aos resultados mais variados.[806]

Não há sonhos "arquetípicos": cada época gera sua própria consciência antecipadora, seu próprio *ainda-não*, suas próprias janelas para o vindouro latente. A relação do presente com o futuro se altera, de cultura para cultura. O "local psíquico de nascimento do novo" se transforma, no curso das eras. A esperança é o "ainda-não-consciente", o "alvorecer para a frente", e não constitui uma força estática. Ora, diferentes gerações fomentam percepções variadas quanto ao conteúdo básico do bem supremo, a perfeição visada. Um exemplo de modelagem historicamente condicionada da esperança, ao qual Bloch várias vezes retorna, é a Renascença.[807] Contudo, o autor não se mostra especialmente entusiasmado com as utopias surgidas no período, que encara como expressões da burguesia em ascensão.[808]

---

escravista, a catedral de Estrasburgo à sociedade feudal. No entanto, como se sabe, elas não desapareceram junto com essa sua base e, diferentemente da sua base, diferentemente das relações de produção daquela época, por mais progressistas que tenham sido, não trazem nada de lamentável consigo. As grandes obras filosóficas, em consequência da respectiva barreira social imposta ao conhecimento, até contêm em maior quantidade coisas restritas à sua época e, portanto, efêmeras. Entretanto, também elas mostram, pelo elevado grau de consciência que as distingue e permite lançar um olhar de longo alcance para dentro do vindouro, do essencial, justamente elas mostram aquele classicismo autêntico, que não consiste num arredondamento, mas na eterna juventude, que contêm perspectivas sempre novas". Noutros termos: o que torna universais a arte e a filosofia é seu utopismo. O autor sentencia: "[...] a arte é um laboratório e igualmente uma festa de possibilidades efetivadas". BLOCH. *O princípio esperança..., cit.*, v.1, p. 214.

[806] BLOCH. *O princípio esperança..., cit.*, v.1, p. 71.

[807] "O exemplo que até hoje melhor apresenta uma mudança desse tipo é a Renascença, especialmente no que se refere ao seu lado ideológico-cultural. Em poucos outros momentos houve, como na primeira guinada da sociedade feudal para a moderna sociedade burguesa, uma tal prontidão para pôr-se a caminho e uma expectativa tão clara, e também uma tal ainda-não-consciência como percepção consciente". BLOCH. *O princípio esperança..., cit.*, v.1, p. 119.

[808] "Nem mesmo os sonhos desejantes que a era moderna criou, ou seja, as utopias sociais ou a utopia de um mundo dominado pela técnica, nem mesmo estas antecipações – como aquelas elaboradas por Morus,

O imobilismo e a abstração dos ideais burgueses não podem nos enganar: o sistema demoliberal não constitui o melhor dos mundos possíveis, e incontáveis outras possibilidades mantêm-se abertas, esperando que nelas nos engajemos.[809] O mundo é *irremediavelmente* inconcluso, incapaz de esgotar o "excesso ontológico" que sempre se apresenta, para desmobilizar nossas sistematizações. Há sempre, dessa maneira, uma abertura ativa, a "persistente insaciabilidade do ainda-não",[810] que nem mesmo o liberalismo, com seus esforços para esvaziar a esfera do possível, é capaz de abolir. A indiferença e a ausência de esperança são os grandes aliados do capital, mas não são suficientes para estancar a "negação dialético-utópica que impulsiona para frente".[811]

Para Bloch, tanto o efetivo quando o possível compõem a realidade. Para além dos fatos, há a dimensão das latências, que o autor intitula de "utópico-concreto". De um lado, temos o até agora real; de outro, o possível real, as perspectivas e antecipações:

> [...] o homem é a possibilidade real de tudo o que ele tem sido na sua história e principalmente de tudo o que ainda pode vir a ser no caso de um progresso sem entravos. Ele é, portanto, uma possibilidade que não está, como um fruto, esgotada na realização concluída do carvalho, mas que ainda não chegou à maturação de suas condições, de suas condicionantes tanto internas quanto externas.[812]

São duas histórias que correm paralelamente: a do efetivo e a do possível, dos acontecimentos e dos símbolos. Mas nem todas as imagens do desejo contribuem para o progresso; muitas, para Bloch, são apenas "fábricas de sonhos", ideais de fuga. É nessa posição que o autor situa os romances utópicos, "contos de fada de um Estado ideal". Para Bloch, as cidades filosóficas não são mais que "o Estado dórico idealizado".[813] Embora

---

Campanella, e de Bacon até Fichte – deram ensejo a uma psicologia dos sonhos diurnos ou a uma teoria epistemológica do seu lugar real e possível no mundo". BLOCH. *O princípio esperança*..., *cit.*, v.1, p. 138 e 139.

[809] "Mesmo sem acentos religiosos, mesmo sem ênfases contrastantes frente a um assim chamado exílio da existência, jamais uma realização foi absolutizada sem que restasse uma derradeira parcela do seu sonho acordado, ou seja, sem que se ultrapassasse o alcançado rumo a um possível ser-ainda-melhor que ele. Um novo cume surge atrás daquele que acabou de ser escalado: assim, esse *plus ultra* não deixa a realização fraquejar, mas a aguça em direção ao seu propósito". BLOCH. *O princípio esperança*..., *cit.*, v.1, p. 187. Adiante [p. 326], Bloch pontua: "Todo sonho permanece sendo sonho pelo fato de ter tido muito pouco êxito, de ter conseguido levar pouca coisa a termo. Por isso, ele não pode esquecer o que falta, e mantém a porta aberta em relação a todas as coisas. A porta no mínimo entreaberta, quando se dirige para objetos agradáveis, chama-se esperança".

[810] BLOCH. *O princípio esperança*..., *cit.*, v.1, p. 305.

[811] BLOCH. *O princípio esperança*..., *cit.*, v.1, p. 304.

[812] BLOCH. *O princípio esperança*..., *cit.*, v.1, p. 232.

[813] BLOCH, Ernst. *O princípio esperança*. Tradução de Werner Fuchs. Rio de Janeiro: EdUERJ; Contraponto, 2006, v. 2, p. 35.

expressões de "sonhos sociais acordados", do "panorama dos desejos humanos", atuam em vista da estagnação, não do desenvolvimento. Conforme o filósofo, a literatura utópica conserva uma "característica de repartição pública": "[...] a utopia foi confinada à melhor constituição, a uma abstração da constituição, ao invés de ser conhecida e cultivada na totalidade concreta do ser".[814] Embora antecipe a percepção de que a utopia desnaturaliza as instituições, [815] Bloch crê que esse componente não a exonera de sua fisionomia a-histórica, não-dialética, abstrata e estática. Ela tratar-se-ia de um Estado imaginário independente do passado e da atualidade, totalmente desenraizado.

O autor flerta com a teoria de que o projeto inicial de Morus era virulentamente religioso, ultramontano e inquisitorial, tendo sofrido drásticas modificações por Erasmo (o verdadeiro responsável por acrescentar ao texto a tolerância e o epicurismo):

> [...] o Thomas Morus que pleiteia na *Utopia* os resultados de uma revolução social não é aquele que, poucos anos depois, quando eclodiu essa revolução na Alemanha [refere-se aos anabatistas], defendeu o Estado existente, o reinado, o clero, em suma, a verdadeira fortaleza da propriedade, que faltava na *Utopia*.[816]

Na contramão do argumento de Bloch, procuramos mostrar, no quarto capítulo, a absoluta compatibilidade entre os escritos de Morus e sua atividade política. O Estado soberano, que despontava, à época, na Inglaterra (e em todo o Ocidente), é a verdadeira materialização da fábula de Morus.

Comentando, ainda, a presença da astrologia no texto de Campanella, Bloch definirá a Cidade do Sol como uma utopia da ordem, marcada pela "dependência do alto" e pela "ausência de possibilidade de escolha",[817] pela superstição e pelo mito. Esperamos ter demonstrado satisfatoriamente, no quinto capítulo, como o uso do horóscopo na Cidade do Sol funciona como um instrumento de emancipação do homem face aos condicionamentos naturais – assemelha-se, assim, à *virtù*, em Maquiavel, ou à técnica, em Morus, um mecanismo por meio do qual conseguimos subjugar a fortuna.

---

[814] BLOCH. *O princípio esperança..., cit.*, v.2, p. 35.
[815] "A utopia social funcionou como parte da força de se admirar e considerar a realidade vigente tão pouco natural que apenas sua transformação seria capaz de fazer sentido". BLOCH. *O princípio esperança..., cit.*, v.2, p. 37.
[816] BLOCH. *O princípio esperança..., cit.*, v.2, p. 73.
[817] BLOCH. *O princípio esperança..., cit.*, v.2, p. 81.

Fiel ao materialismo dialético, Bloch crê que as cidades filosóficas só ganham densidade ao se tornarem "ciência", oferecendo-se, então, como arma ao "proletariado revolucionário".[818] A utopia abstrata da Modernidade Clássica pecaria por acreditar que belas palavras seriam o bastante para convencer os algozes a interromper os açoites.[819] A crítica de Bloch reverbera a leitura que Engels e Marx fizeram do socialismo utópico de Fourier, Owen etc. Com o devido respeito ao insigne acadêmico, acreditamos que essa interpretação não faz justiça a Morus, Campanella e companhia. É preciso, na história da esperança, recuperar o espaço da literatura utópica. Bloch estabelece uma dicotomia entre utopismo (princípio esperança) e utopia (cidade filosófica). É preciso reconectar um polo e outro, evidenciando a importância dos "romances do Estado ideal" para a marcha da "consciência antecipadora".

Paulo Ferreira da Cunha parece acompanhar Bloch, na distinção entre utópico e utopista. A propósito, o filósofo leciona:

> Uma frase que perdeu já o seu autor diz algo como: 'Eles não sabiam que era impossível, e por isso o levaram a cabo'. Ou ainda: 'As utopias de hoje são os factos de amanhã'. Sabemos que nem sempre é assim, e por isso é que seria melhor distinguir entre quimera, o realmente impossível ou irrealizável, utopia, o possível, mas indesejável, por concentracionário, ditatorial, formatador, e o utopismo, ou princípio esperança, libertador, com asas que não fazem perder a raiz.[820]

De um lado, teríamos o ímpeto utopista, a "universal aspiração a um mundo melhor"; de outro, o gênero utópico, a utopia propriamente dita.[821] Para o autor, por aspirarem à universalidade, os romances utópicos, com seus mecanismos coletivistas e dirigistas, não raro se aproximam do totalitarismo.[822] A utopia é o "mito juspolítico da nova ordem", cidade ideal a ser refundada, recuperada em tempo de decadência (não constitui simplesmente uma sociedade imaginária e idealizada, ficcional). Para Cunha, a utopia constitui-se, a um só

---

[818] BLOCH. *O princípio esperança..., cit.*, v.2, p. 174.

[819] "Sempre surpreende que um grande ódio ainda seja capaz de ser confiante. Nessa condição se encontrava grande número de pensadores visionários surgidos até aqui; em última análise, foram conciliadores. Os mesmos inimigos mortais da espoliação, da qual acabavam de descrever os impiedosos horrores, dirigem-se aos espoliadores sugerindo-lhes que acabem consigo mesmos". BLOCH. *O princípio esperança..., cit.*, v.2, p. 133.

[820] CUNHA, Paulo Ferreira da. Ideologia e utopias nas mais recentes constituintes brasileira e portuguesa: algumas linhas de leitura. *Revista Estudos Filosóficos*, São João del-Rei, n. 3, p. 263 a 279, segundo semestre de 2009, p. 271. Disponível em <http://works.bepress.com/pfc/89/>, acessado em 7 de janeiro de 2016.

[821] CUNHA. *Constituição, Direito e Utopia..., cit.*, p. 26, nota 53.

[822] Vendo no "sonho materializado" das utopias um germe ditatorial, Cunha não deixa de nos advertir, no enquanto, a respeito das perspectivas opostas, isto é, os antiutopismos neoliberais que, rejeitando o coletivismo, terminam por fabricar novas utopias, *privatizantes*.

tempo, em mito e negação do mito. É mito da cidade ideal (simétrico ao da idade do ouro), mas que se lança ao futuro (projeto), ao invés de recuar para o passado (nostalgia).[823] Planificador e objetivo, o gênero utópico se diferencia do modo utópico, o "vento de ilusões e de vontade de mudança".[824] A tensão entre um e outro é constitutiva da política moderna.[825]

Concordamos com Cunha – ainda que, talvez, por razões diversas – na sugestão de que o Estado moderno pode ser lido como utopia *realizada* – para o autor, a cidade filosófica serve como "laboratório de ensaio" para o constitucionalismo moderno, permanentemente polarizado entre o "princípio esperança" e aspirações autocráticas.[826] Percorremos aqui, de certa forma, o caminho inverso, tentando mostrar como a utopia pode ser lida como *Estado moderno visionado*.

Vivemos em um tempo que se define pela frustração no que toca às ideologias. A cena pública, no Brasil e no mundo, deixa-se impregnar por um discurso antipolítico, que nega o potencial transformador ação coletiva. O Ocidente se rende à crença de que qualquer esforço para repensar, em conjunto, a ordem social levará, fatalmente, à tirania ou ao caos. Essa razão antiutópica – celebração da racionalidade randômica, a fé na mão invisível – caminha *pari passu* com um virulento esforço de desmontagem do poder público.

O Estado soberano (autorreferencial, assumidamente artificial, emblema das capacidades demiúrgicas humanas) talvez seja o maior legado da Europa moderna para a história universal.[827] É a verdadeira "poesia da política", o imaginário que se concretiza no devir. Encontra-se, no entanto, sob contínuo ataque, por parte de doutrinas que carregam,

---

[823] *Cf.* CUNHA. *Constituição, Direito e Utopia..., cit.*, p. 89 a 92.
[824] CUNHA. *Constituição, Direito e Utopia..., cit.*, p. 101.
[825] "Se a utopia levada a sério e posta em prática conduziria muitas vezes ao pior dos mundos, à nova versão terrena do inferno perdido, a sua ausência, por estiolamento da imaginação e da vontade de poder, ou por proibição legal, têm como correlato uma sociedade cinzenta, amorfa, ou rigidamente refreada pelo poder instituído. A contemporaneidade compreendeu como a utopia lhe é nociva, como lhe acalenta esperanças impossíveis, como sabe agrinaldar algemas, e inspirar sonhos que desembocarão em amargas desilusões. Mas também reconhece como não pode já viver sem esse suplemento de transcendência". CUNHA. *Constituição, Direito e Utopia..., cit.*, p. 95 e 96.
[826] CUNHA. *Constituição, Direito e Utopia..., cit.*, p. 241.
[827] Na lição de Joseph R. Strayer: "O modelo europeu de Estado torna-se o modelo da moda. Nenhum Estado europeu imitou um modelo não-Europeu, mas os Estados não-europeus imitaram o modelo europeu ou para sobrevier ou quando atravessaram uma experiência colonial na qual foram introduzidos grandes elementos do sistema europeu". Tradução nossa para: "The European model of the state became the fashionable model. No European state imitated a non-European model, but the non-European states either imitated the European model in order to survive or else went through a colonial experience wich introduced large elements of the European system". STRAYER, Joseph R. On the medieval origins of the modern state.Princeton e Oxford: Princeton University Press, 2005, p. 12. É curioso observar como, recepcionando a modelagem ocidental de organização política, muitos povos conseguiram reafirmar, na cena global, suas próprias peculiaridades culturais: a *forma* europeia permitiu a preservação e a expansão de *conteúdos* não europeus, em um cenário de intensificação dos conflitos culturais.

inconfessadamente, concepções sacralizantes e mistificadoras ("heterônomas", na acepção que Castoriadis deu ao termo) da sociedade. A Dogmática Jurídica – tanto em suas vertentes positivistas quanto em suas linhas jusnaturalistas – desempenhou, no mais das vezes, papel nocivo nesse processo, representando o ordenamento jurídico, não como um agregado contingente de deliberações políticas, mas como um sistema racional e integrado. Mesmo os juristas que, honestamente, desafiam a sociedade de mercado, o fazem, com frequência, em nome de valores pretensamente transcendentais, ressuscitando uma compreensão *tribal* do Direito.

É notório o desconforto dos cidadãos no que diz respeito à estrutura fundamental do liberalismo e da sociedade de mercado. Contudo, salta aos olhos a incapacidade da Nova Esquerda de catalizar esse desconforto em um projeto materializável de reconstrução da comunidade. Erram aqueles que consideram "ucrônica" a cidade filosófica: "ucrônica" é nossa época, lançada a um presente eterno, incapaz de reconstruir uma "grande narrativa" na qual sejamos capazes de nos reconhecermos. O que a utopia faz é nos restituir o tempo, devolvendo a consciência de que somos sujeitos históricos, quer dizer, capazes de intervir nos rumos da história, escolhendo as diretrizes básicas de nossa vida em comum. Já não ousamos (e nem sequer sabemos como) transgredir as fronteiras do dado. Movimentos radicais – como os *Critical Legal Studies* – implodem, no mais das vezes, por se aterem a uma crítica autodestrutiva do intelecto discursivo, despida de qualquer arrojo projetista. As filosofias construtivistas, de maneira geral, são hábeis em mostrar como as mais diversas facetas do homem (a sexualidade e a identidade de gênero, a linguagem etc.) resultam de processos sócio-históricos; são, contudo, canhestras na tarefa de propor, elas próprias, novas vias por meio das quais possamos nos reconectar com o mundo, com os outros indivíduos e com nossa própria interioridade. Retornar às origens da literatura utópica (quase simultâneas às do Estado) pode servir para que reabilitemos nossa imaginação institucional, e nos incluamos na longa tradição de experimentalismo institucional que marca o pensamento político moderno. Nossa era precisa, antes de tudo, de utopias, para que sejamos, uma vez mais, capazes de nos reinventarmos, reconstruirmos nossas relações, libertos do desespero e do medo, insuflados de real esperança diante do futuro, de fé em nossa própria criatividade, entusiasmados pela força divina que nos habita e que nos compele em direção ao devir.

Referências bibliográficas

ABBAGNANO, Niccola. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

ABRANCHES, Sergio. Presidencialismo de coalizão: o dilema institucional brasileiro. *Dados*: Revista de Ciências Sociais, Rio de Janeiro: IUPERJ, vol. 31, no 1, pp. 3-55, 1988.

ALEXANDER, Philip S. Jesuralem as the 'omphalos' of the world: on the history of geographical concept. *Judaism*: a quarterly journal of jewish life and thought. New York, v. 46, nº. 2, p. 147 e seguintes, primavera de 1997.

ARETINO, Pietro. *Diálogo das prostitutas*. Tradução de Hermilo Borba Filho. Rio de Janeiro: José Alvaro, Editor, 1968.

ARNAUTOGLOU, Ilias. *Leis da Grécia antiga*. Tradução de Ordep Trindade Serra e Rosiléa Pizarro Carnelós. São Paulo: Odysseus, 2003.

ADORNO, Theodor. Educação Após Auschwitz. *Educação e Emancipação*. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 2000.

ADVERSE, Helton (Org.). *Maquiavel*: Diálogo sobre nossa língua e Discurso sobre as formas de governo de Florença. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

AGOSTINHO. *A cidade de Deus*. Tradução de J. Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996, vol. 1 (livro I a VIII) e 2 (livro IX a XXII).

AGOSTINHO. Sermão sobre a destruição da cidade de Roma. Em *O* De Excidio Vrbis *e outros sermões sobre a queda de Roma.* Tradução de Carlota Miranda Urbano. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2013.

AGOSTINHO. Solilóquios. Em *Solilóquios e A vida feliz*. Tradução de Adaury Fiorotti e Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1998, livro I.

ALMEIDA, Philippe Oliveira de. A digestão e a reprodução do centauro: o *a priori* histórico em Foucault. *Revista Limiar,* São Paulo, v. 2, nº. 4, p. 61 a 86, 2º semestre de 2015.

ALMEIDA, Philippe Oliveira de. A doutrina tomista do juízo em Lima Vaz. *Pensar* – Revista eletrônica da FAJE. Belo Horizonte, v. 2, nº. 1, 2011.

ALMEIDA, Philippe Oliveira de. Dos delitos e das penas nas utopias do século XVI. Em TRINDADE, André Karam *et. al. Direito, arte e literatura*. Florianópolis: CONPEDI, 2015, p. 445 a 466.

ALMEIDA, Philippe Oliveira de. UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS. Raízes medievais do Estado moderno: a contribuição da Reforma Gregoriana. 2013, 200 f., enc. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Direito.

ALMEIDA, Philippe Oliveira de; OLIVEIRA, Ana Guerra Ribeiro de. O jovem Hegel leitor de Maquiavel. *Direito & Práxis*, Rio de Janeiro, v. 07, nº. 13, p. 289 a 315, 2016.

ANDERSON, Benedict. *Imagined communities*: reflections on the origin and spread of nationalism. London; New York: Verso, 2006.

ANDRADE, Oswald de. Meu testamento. *Do Pau-Brasil à Antropofagia e às utopias*: manifestos, teses de concursos e ensaios. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

ANÔNIMO. A velha que untou a mão do cavaleiro. Em SCOTT, Nora (Org.). *Pequenas fábulas medievais*: *fablieux* dos séculos XIII e XIV. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

ARENDT, Hannah. Martin Heidegger faz 80 anos. *Homens em tempos sombrios*. Tradução de Denise Bottman. São Paulo: Companhia de Bolso, 2008.

ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

ARGAN, Giulio Carlo. *Clássico anticlássico*: o Renascimento de Brunelleschi a Bruegel. Introdução, tradução e notas de Lorenzo Mammì. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

ARNAUD, Jean André. Utopia dos anos 70 e Direito de Família Contemporâneo. Tradução de Sílvio Donizete Chagas. *Contradogmáticas*: Revista Internacional de Filosofia e Sociologia do Direito, São Paulo, n. 9, p. 10 a 21, 1991.

APEL, Karl-Otto. *A transformação da filosofia*. Tradução de Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 2000, vol. I e II.

AUSTIN, Arthur. *The Empire strikes back*: outsiders and the struggle over legal education. New York; London: New York University Press, 1998.

BAKHTIN, Mikhail. *Estética da Criação Verbal.* Tradução de Paulo Bezerra. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento*: o contexto de François Rabelais. Tradução de Yara Frateschi Vieira. São Paulo: HUCITEC; Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1987.

BALDACCHINI, Michele. *Vita di Tommaso Campanella*. Napoli: Aldo Manuzio, 1847.

BALDINI, Massimo. *Il linguagio delle utopie*: utopia e ideologia: una rilettura epistemologica. Roma: Edizioni Studium, 1974.

BARROS, Alberto Ribeiro de. O conceito de soberania no Methodus de Jean Bodin. *Discurso*, São Paulo, v. 27, p. 139 a 155, 1996.

BARROS, José D'Assunção. Peter Burke: trajetória de um historiador. *História Unisinos*. São Leopoldo, vol. 15, Janeiro/Abril de 2011

BAUMAN, Richard W. *Ideology and community in the first wave of Critical Legal Studies*. Toronto: University of Toronto Press, 2002.

BERLIN, Isaiah. O declínio das idéias utópicas no Ocidente. *Limites da utopia*: capítulos da história das idéias. Tradução de Valter Lellis Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

BERLIN, Isaiah. *Four essays on liberty*. London: Oxford University Press, 1971.

Berlin, Isaiah. *The Hedgehog and the Fox*: An Essay on Tolstoy's View of History. New York: Simon & Schuster, 1953.

BERLIN, Isaiah. A message to the 21st Century. *New York Review of Books*, v. 61, nº. 16, 23 de outubro de 2014.

BERLIN, Isaiah. A special supplement: the question of Machiavelli. *The New York Review of Books*, *New York*, v. 17, n. 7, 4 de novembro de 1971.

BERMAN, Marshal. *Tudo que é sólido desmancha no ar*: a aventura da Modernidade. Tradução de Carlos Felipe Moisés, São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

BERRIEL, Carlos Eduardo Ornelas. Campanella: a consciência possível da Contra-Reforma. Considerações sobre "Appendice della política detta La Città del Sole di fra' Tommaso Campanella – Dialogo poetico". *Morus* – Utopia e Renascimento, Campinas, nº. 5, p. 107 a 123, 2008.

BERRIEL, Carlos Eduardo Ornelas. Campanella, l'immaginazione utopica al servizio del cesaropapismo. *Morus* – Utopia e Renascimento, Campinas, nº. 6, p. 47 a 53, 2009.

BERRIEL, Carlos Eduardo Ornelas. Utopie, Dystopie et Histoire. Tradução de Ana Cláudia Romano Ribeiro. *Morus* – Utopia e Renascimento, Campinas, nº. 3, p. 95 a 100, 2006.

BECKENKAMP, Joãozinho. *O jovem Hegel*: formação de um sistema pós-kantiano. São Paulo: Loyola, 2009.

BERGER, Marilyn. Isaiah Berlin, Philosopher and Pluralist, Is Dead at 88. *The New York Times*, New York, 7. nov. 1997.

BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade*: tratado de sociologia do conhecimento. Tradução de Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis: Vozes, 2011.

BERLIN, Isaiah. *Limites da utopia*: capítulos da história das idéias. Tradução de Balter Lellis Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

BIGNOTTO, Newton. *Maquiavel republicano*. São Paulo: Loyola, 1991.

BIGNOTTO, Newton. *O tirano e a cidade*. São Paulo: Discurso Editorial, 1998.

BLOCH, Ernst. *L'esprit de l'utopie*. Tradução de Anne-Marie Lang e Catherine Piron-Audard. Paris: Gallimard, 1977.

BLOCH, Ernst. *O princípio esperança*. Tradução de Nélio Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ; Contraponto, 2005, 3 v.

BLOCH, Ernst. *Thomaz Müntzer*: teólogo da revolução. Tradução de Vamireh Chacon e Celeste Aida Galeão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1973.

BLOOM, Harold. *Abaixo as verdades sagradas*: poesia e crença desde a Bíblia até nossos dias. Tradução de Alípio Correa de Franca Neto e Heitor Ferreira da Costa. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

BLOOM, Harold. *A angústia da influência*: uma teoria da poesia. Tradução de Marcos Santarrita. Rio de Janeiro: Imago, 2002.

BLOOM, Harold. *Anjos caídos*. Tradução de Antonio Nogueira Machado. Rio de Janeiro: Objetiva, 2008.

BLOOM, Harold. *O cânone ocidental*. Tradução de Marcos Santarrita. Rio de Janeiro: Objetiva, 2010.

BLOOM, Harold. *Como e por que ler?* Tradução de José Roberto O'Shea. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000.

BLOOM, Harold. *Hamlet*: poema ilimitado. Tradução de José Roberto O'Shea. Rio de Janeiro: Objetiva, 2004.

BLOOM, Harold. *O Livro de J*. Tradução de Monique Balbuena. Rio de Janeiro, Imago, 1992.

BLOOM, Harold. *Shakespeare*: a invenção do humano. Tradução de José Roberto O'Shea. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000.

BLOOM, Harold. *Um mapa da desleitura*. Tradução de Thélma Médici Nóbrega. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

BOBBIO, Norberto. *Diário de um século*: autobiografia. Rio de Janeiro: Campus, 1998.

BOBBIO, Norberto. *Teoria das formas de governo.* Brasília: Editora UnB, 1985.

BODIN, Jean. *Los seis libros de la república*. Tradução de Pedro Bravo Gala. Madrid: Editorial Tecnos, 1997.

BOTERO, Giovanni. *Della ragion di stato. Venezia*: Gioliti, 1589.

BOYLE, John F. Thomas More as Theologian in his *Dialogue of Comfort Against Tribulation*. *Moreana*, Angers, v. 52, nº. 199 – 200, p. 11 a 43, junho de 2015.

BRADATAN, Costica. On the very notion of utopia. *Morus* – Utopia e Renascimento, Campinas, nº. 6, p. 157 a 166, 2009.

BRAGUE, Remi. *Europe, la voie romaine*. Paris: Gallimard, 1995.

BRANDÃO, Jacyntho Lins. Alotopias de do de Samósata. *Morus* – Utopia e Renascimento, Campinas, nº. 6, p. 193 a 199, 2009.

BREEN, Dan. Thomas More's "History of Richard III": genre, humanism, and moral education. *Studies in Philology*, Chapel Hill, v. 107, nº. 4, p. 465 a 492, outono de 2010.

BRUCE, Susan (Org.). Introduction. *Three early modern utopias*: Utopia, New Atlantis, The Isle of Pines. Oxford: Oxford University Press, 1999.

BURCKHARDT, Jacob. *A cultura do Renascimento na Itália*: um ensaio. Tradução de Sérgio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

BURKE, Peter. A esperança tem história? *Estudos avançados*, São Paulo, v. 26, n. 75, maio – agosto de 2012.

BURKE, Peter. *As fortunas d'*O cortesão: a recepção europeia a *O cortesão* de Castiglione. Tradução de Alvaro Hattnher. São Paulo: Edição da Universidade Estadual Paulista, 1997.

BURKE, Peter. *O Renascimento Italiano*: cultura e sociedade na Itália. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Nova Alexandria, 1999.

BURKE, Peter. *A revolução francesa da historiografia*: a Escola dos *Annales* (1929 – 1989). Tradução de Nilo Odália. São Paulo: Editora Universidade Estadual Paulista, 1991.

BURNHAM, James. *The managerial revolution*: what is happening in the world. New York: The John Day, c1941.

CAMÕES, Luís Vaz de. *Os Lusíadas*. Porto Alegre: L&PM, 2015.

CAMPANELLA, Tommaso. *A cidade do sol*. Tradução de Aristides Lobo. São Paulo: Atena, 1958.

CAMPOS, Geir de (Org.). *Poesia alemã*: traduzida no Brasil. Tradução de Geir de Campos. Rio de Janeiro: MEC, Serviço de Documentação, 1960.

CANETTI, Elias. *A língua absolvida*: história de uma juventude. Tradução de Kurt Jahn. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

CANETTI, Elias. *O jogo dos olhos*. Tradução de Sérgio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

CANNETI, Elias. *Uma luz em meu ouvido*: história de uma vida, 1921-1931. Tradução de Kurt Jahn. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

CAPPELLETTI, Ángel J. *Utopías antiguas y modernas*. Puebla: Cajuca, 1966.

CASARIN, Júlio César. Isaiah Berlin: afirmação e limitação da liberdade. *Revista de Sociologia e Política*, Curitiba, v. 16, nº. 30, junho de 2008.

CASSIRER, Ernst. *Indivíduo e cosmos na filosofia do Renascimento.* Tradução de João Azenha Jr. e Mario Eduardo Viaro. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

CASTIGLIONE, Baldassare. *Il libro del cortegiano*. Torino: Einaudi, 1965.

CASTORIADIS, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade*. Tradução de Guy Reynaud. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

CASTORIADIS, Cornelius. S*ujeito e verdade no mundo social-histórico*: seminários 1986-1987: a criação humana I. Tradução de Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Brasileira, 2007.

CASTORIADIS, Cornelius. O domínio social-histórico. Em *Os destinos do totalitarismo & outros escritos*. Tradução de Zila Bernd e Eliro Funck. Porto Alegre: L & PM Editores, 1985.

CATÃO, Adrualdo de Lima. *Decisão jurídica e racionalidade*. Maceió: Edufal, 2007.

CHASE, Anthony. What should a law teacher believe? *Nova Law Review*, Davie, v. 10, nº. 2, 403 a 424, 1986.

CHESTERTON. *Ortodoxia*. Tradução de Almiro Pisetta. São Paulo: Mundo Cristão, 2008.

CHESTERTON, G.K. *São Francisco de Assis*: a espiritualidade da paz; *São Tomás de Aquino*: as complexidades da razão. Tradução de Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.

CHORDAS, Nina. *Forms in Early Modern Utopia*: the ethnography of perfection. Surrey; Burlington: Ashgate Publishing Company, 2010.

CIORAN, E. M. *Breviário da decomposição.* Tradução de José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 1995.

CIORAN, E. M. *História e utopia*. Tradução de José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

CLOSEL, Régis Augustus Bars. De casibus elisabetano: refletindo a trajetória dramática em *Sir Thomas More. Morus* – Utopia e Renascimento, Campinas, nº. 9, p. 41 a 60, 2013.

CODIGNOLA, Maria Moneti. Campanella, a cidade historiada. Tradução de Ana C. R. Ribeiro. *Morus* – Utopia e Renascimento, Campinas, nº. 5, p. 85 a 106, 2008. Disponível em <http://www.revistamorus.com.br/index.php/morus/article/view/38/24>, acessado em 7 de outubro de 2016.

CODIGNOLA, Maria Moneti. Filosofi, utopisti, selvaggi. *Morus* – Utopia e Renascimento, Campinas, nº. 3, p. 177 a 200, 2006.

COLOMBO, Arrigo. Formas da utopia: as muitas formas e a tensão única em direção à sociedade de justiça. Tradução de Ana Cláudia Romano Ribeiro. *Morus* – Utopia e Renascimento, Campinas, nº. 3, p. 55 a 67, 2006.

CORNELL, Drucilla. Toward a modern/postmodern reconstruction of ethics. *University of Pennsylvania Law Review*, Philadelphia, v. 133, nº. 2, p. 291 a 380, janeiro de 1985.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. *Introdução ao pensamento ético-político de Santo Agostinho*. São Paulo: Loyola; Recife: Universidade Católica de Pernambuco, 2009.

COUTINHO, Carlos Nelson. *O estruturalismo e a miséria da razão*. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2010.

CUNHA, Paulo Ferreira da. Constituição e utopia. E o exemplo da Constituição Brasileira de 1988. Estudos dedicados ao Professor Doutor Luís Alberto Carvalho Fernandes. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, *Revista Direito e Justiça*, p. 167 a 184 2011.

CUNHA, Paulo Ferreira da. Direito, utopia e insularidade. Atlântida. *Revista de Cultura*, Instituto Açoreano de Cultura, Angra do Heroísmo, p. 73 a 82, 2010, p. 76. Disponível em <http://works.bepress.com/pfc/125/>, acessado em 7 de janeiro de 2015.

CUNHA, Paulo Ferreira da. Ideologia e utopias nas mais recentes constituintes brasileira e portuguesa: algumas linhas de leitura. *Revista Estudos Filosóficos*, São João del-Rei, n. 3, p. 263 a 279, segundo semestre de 2009.

CUNHA, Paulo Ferreira da. Lion in winter – Tomás Moro na nossa estação: Diálogos com o Direito Constitucional, o Cristianismo e a Utopia Social. *Revista Brasileira de Direito Constitucional*, São Paulo, v. 7, n. 7, p. 379 a 390, jan.-jul. de 2006.

CURCIO, Carlo. Formação e caráter da utopia italiana no Renascimento. *Morus* – Utopia e Renascimento, Campinas, nº. 1, p. 167 a 180, 2004.

D'ALGE, Carlos. Autopia do paraíso em Camões. *Revista de Letras*, Fortaleza, v. 3/4, n. 2/1, p. 1-25, 1980/1981.

DAL RI JÚNIOR, Arno. A secularização do Estado e o humanismo medieval: a contribuição da *Monarchia* de Dante Alighieri, em Arno Dal Ri Júnior *et. al.* (Org.) *As interfaces do humanismo latino*, Porto Alegre, EDIPUCRS, 2004.

DANTE ALIGHIERI, *Monarquia*, trad. Hernâni Donatto, São Paulo, Ícone Editora, 2006.

DAVIS, J. C. *Utopia and the ideal society*: a study of English utopian writing (1516 – 1700). Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

DEFFACCI, Fabricio Antonio. Ideologia, ciência e realidade social: a fundamentação das ciências sociais na perspectiva de Karl Mannheim. 2008. 142 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos. 2008.

DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente:* 1300-1800 - Uma cidade sitiada. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

DELUMEAU, Jean. *A civilização do Renascimento*. Tradução de Manuel Ruas. Lisboa: Editorial Estampa, 1984, vol. 2.

DEMONET, Marie-Luce. L'utopie comme comble de la fiction à la Renaissance. *Morus* – Utopia e Renascimento, Campinas, nº. 6, p. 79 a 88, 2009.

DESCENDRE, Romain. Une géopolitique pour la Contre-Reforme: les Relazioni universali de Giovanni Botero (1544 – 1617). *Esprit, lettre(s) et expression de la Contre-Réforme en Italie à l'aube d'un monde nouveau*, Actes du Colloque internacional (27-28 de novembro de 2003), Université Nancy 2, 2005.

DOMINGUES, Ivan. *O continente e a ilha*: duas vias da filosofia contemporânea. São Paulo: Loyola, 2009.

DONI, Anton Francesco. Uma utopia plebeia do Cinquecento: Mondo Savio e Pazzo. Apresentação e tradução de Carlos Eduardo Ornelas Berriel. *Morus* – Utopia e Renascimento, Campinas, nº. 1, p. 129 a 146, 2004.

DOUGLAS, Lawrence et al (Org.). *Law and the utopian imagination.* Stanford: Stanford University Press, 2014.

DUARTE NETO, Henrique. A ontologia negativa de Cioran. *Revista Desenredos*, Teresina, ano III, nº. 10, p. 1 a 11, julho-agosto de 2011.

DUBOIS, Claude-Gilbert. L'utopie au XVI e siècle comme ideal de rénovation et comme gel de la métamorphose. *Morus* – Utopia e Renascimento, Campinas, nº. 1, p. 25 a 33, 2004.

DUVEAU, Georges. *Sociologia de l'utopie et autres essais*. Paris: Presses Universitaires de France, 1961

DWORKIN, Ronald. The 1984 McCorkle Lecture: Law's ambitions for itself. *Virginia Law Review*, Charlottesville, v. 71, nº. 2, p. 173 a 182, março de 1985.

ECO, Umberto. *História das terras e lugares lendários*. Tradução de Eliana Aguiar. Rio de Janeiro; São Paulo: Editora Record, 2013.

ELIADE, Mircea. O mundo, a cidade, a casa. *Ocultismo, bruxaria e correntes culturais*: ensaios em religiões comparadas. Tradução de Noeme da Piedade Lima Kingl. Belo Horizonte: Interlivros, 1979.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

EMERSON, Ken. When legal titans clash. *The New York Times*, 22 de abril de 1990.

ENDE, Michael. Michael Ende, la realidad de la fantasía: 'La historia interminable', de novela iniciática a superproducción cinematográfica. Roma: 1984. *El País*, Madrid, 22 de abril de 1984. Entrevista concedida a Jean-Luis de Rambures.

ERASMO DE ROTERDÃ. *Elogio da loucura*. Tradução de Paulo M. Oliveira. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

ERNST, Germana. Sol libertà può farci forti, sagaci e lieti. Comunità e libertà in Campanella. *Morus* – Utopia e Renascimento, Campinas, nº. 8, p. 175 a 191, 2012.

FRANÇA, Susani Silveira Lemos. Reminiscências e observação no universo dos viajantes dos séculos XIV e XV. *Morus* – Utopia e Renascimento, Campinas, nº. 6, p. 149 a 155, 2009.

FERNANDES, Cássio da Silva. Jacob Burckhardt e a preparação para a cultura do renascimento na Itália. *Fênix* – Revista de História e Estudos Culturais, Uberlândia, v. 3, ano III, n. 3, julho/agosto/setembro de 2006.

FERNANDEZ ROBBIO, Matías Sebastián. La travesía de Yambulo por las Islas del Sol (D.S., II.55-60). Introducción a su estudio, traducción y notas. *Morus* – Utopia e Renascimento, Campinas, nº. 7, p. 27 a 42, 2010.

FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. Tradução de José da Silva Brandão. Campinas: Papirus, 1988.

FIGUEIREDO, Eurídice. Roland Barthes: da morte do autor ao seu retorno. *Revista Criação e Crítica*, São Paulo, nº. 12, p. 182 a 194, junho de 2014.

FINLEY, M. I. *Os gregos antigos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.

FINKELSTEIN, Norman G. *A indústria do holocausto.* Tradução de Vera Gertel. Rio de Janeiro; São Paulo: Record, 2001.

FIRPO, Luigi. Para uma definição da "Utopia". Tradução de Carlos Eduardo O. Berriel. *Morus* – Utopia e Renascimento, Campinas, nº. 2, p. 227 a 237, 2005.

FIRPO, Luigi. A utopia política na Contra-Reforma. Tradução de Carlos Eduardo O. Berriel. *Morus* – Utopia e Renascimento, Campinas, nº. 5, p. 15 a 52, 2008.

FISS, Owen M. The death of the law? *Cornell Law Review*, Ithaca, v. 72, nº. 1, p. 1 a 16, 1986.

FLACH, Jacques. *Cujas, les glossateurs et les bartolistes*. Paris: L. Larose et Forcel, 1883.

FONSECA, João Bosco Leopoldino da. *Direito Econômico*. Rio de Janeiro: Forense, 2001.

FORTUNATI, Vita. "Campi di energia utopica" nel Rinascimento Italiano. *Morus* – Utopia e Renascimento, Campinas, nº 10, p. 61 a 80, 2015.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*: uma arqueologia das ciências humanas. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

FOUCAULT, Michel. Nietzsche, a genealogia e a história. *Metafísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

FOUCAULT, Michel. Parrhesia e a crise das instituições democráticas. Tradução de Aldo Dinucci, Alfredo Julien, Rodrigo Brito e Valter Duarte. *Prometeus* – Filosofia em revista, São Cristóvão, ano 6, número 13, edição especial, p. 49 a 56, 2013.

FOURNEL, Jean-Louis. Y a-t-il des terres inconnues? Considérations sur l'utopie selon Tommaso Campanella. *Morus* – Utopia e Renascimento, Campinas, nº. 8, p. 203 a 215, 2012.

FRIAS, Lincoln. O republicanismo como resposta ao totalitarismo. *Intuitio*, Porto Alegre, v. 1, nº. 2, p. 201 a 219, novembro de 2008.

FUKUYAMA, Francis. *O fim da história e o último homem*. Tradução de Aulyde Soares Rodrigues. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

FUSTEL DE COULANGES, Numa Denis. *A cidade antiga*: estudo sobre o culto, o direito e as instituições da Grécia e de Roma. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martin Claret, 2009.

GABEL, Peter. Critical Legal Studies as a spiritual practice. *Pepperdine Law Review*, Malibu, v. 36, nº. 5, p. 515 a 527, 2009.

GANDILLAC, Maurice de. *Gêneses da Modernidade*. Tradução de Lúcia Cláudia Leão e Marilia Pessoa. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.

GANDLER, Stefan. Sobre el impacto generacional de la película de Claude Lanzmann. *Desacatos*, México, nº. 29, p. 159 a 170, janeiro-abril de 2009.

GANEM, Angela. Karl Popper versus Theodor Adorno: lições de um confronto histórico. *Revista de Economia Política*, São Paulo, v. 32, nº. 1, janeiro-março de 2012.

GARNER, Roberta. Jacob Burckhardt as a theorist of Modernity: reading *The civilization of the Renaissance in Italy*. *Sociological Theory*, Washington, v. 8., n. 8, p. 48 a 57, primavera de 1990.

GAUCHET, Marcel. *Le desenchantement du monde*: une histoire politique de la religion. Paris: Gallimard, 1985.

GAUCHET, Marcel. *Un monde désenchanté?* Paris: Les Éditions de l'Atelier/Éditions Ouvrières, 2004.

GAUCHET, Marcel; FERRY, Luc. *Depois da religião*: o que será do homem depois que a religião deixar de ditar a lei. Tradução de Nícia Adan Bonatti. Rio de Janeiro: DIFEL, 2008.

GAY, Peter. *O estilo na história*: Gibbon, Ranke, Macaulay, Burckhardt. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

GAZOLLA, Rachel. *Para não ler ingenuamente uma tragédia grega*: ensaio sobre aspectos do trágico. São Paulo: Loyola, 2001.

GENOVESE, Eugene D. Critical Legal Studies as radical politics and world view. *Yale Journal of Law and Humanities*, New Haven, v. 3, nº. 1, p. 130 a 156, 1991.

GIBBON, Edward. *Declínio e queda do Império Romano*: edição abreviada. Tradução de José Paulo Paes. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

GODOY, Arnaldo Sampaio de Moraes. *Democracia radical & experimentalismo institucional*: comentários ao sumário de teses progressistas de Roberto Mangabeira Unger. Barueri: Manole, 2008.

GODOY, Arnaldo Sampaio de Moraes. O *Critical Legal Studies Movement* de Roberto Mangabeira Unger: um clássico da filosofia jurídica e política. *Revista Jurídica da Presidência, Brasília*, v. 8, nº. 82, p. 49 a 63, dezembro a janeiro de 2007.

GOETHE, J. W. Para o dia de Shakespeare. *Escritos de literatura*. Tradução de Pedro Süssekind. Rio de Janeiro: 7Letras, 2008.

GOODWIN, Barbara; TAYLOR, Keith. *The politics of Utopia*: a study in theory and practice. New York: St. Martin's Press, 1982.

GORDON, Robert W. *Critical Legal Stories*. Stanford Law Review, Palo Alto, v. 36, nº. 1, p. 57 a 125, janeiro de 1984.

GRANADA, Miguel A. *El umbral de la modernidad*: estudios sobre filosofía, religión y ciencia entre Petrarca y Descartes. Barcelona: Herder, 2000.

GRANT, Patrick. Thomas More's Richard III: moral narration and humanist method. *Renaissance and Reformation*, Toronto, v. 19, nº. 3, p. 157 a 172, 1983.

GRASSI, Ernesto. *Rhetoric as Philosophy*: the humanist tradition. Tradução de John Michael Krois e Azizeh Azodi. Carbondale: Southern Illinois University Press, 2001.

GRAU, Eros. Le Droit dans la Cité du Soleil. *Morus* – Utopia e Renascimento, Campinas, nº. 10, p. 117 a 123, 2015.

GREENBLATT, Stephen. *Como Shakespeare se tornou Shakespeare*. Tradução de Donaldson M. Garschagen e Renata Guerra. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

GROSSI, Paolo. *O Direito entre o poder e o ordenamento*. Tradução de Arno Dal Ri Júnior. Belo Horizonte: Del Rey, 2000.

GROSSI, Paolo. Da sociedade de sociedades à insularidade do Estado – entre Medievo e Idade Moderna. Tradução de Arno Dal Ri Jr. *Revista Seqüência*. Florianópolis, nº 55, 2007.

GUSMÃO, Luís de. A crítica da epistemologia na sociologia do conhecimento de Karl Mannheim. *Revista Sociedade e Estado, Brasília*, v. 26, n. 1, p. 221 a 239, jan./abril de 2011.

GUSMÃO, Luís de. *O fetichismo do conceito*: limites do conhecimento teórico na investigação social. Rio de Janeiro: Topbooks, 2012.

HABERMAS, Jürgen. Modernidade: um projeto inacabado. Tradução de Márcio Suzuki. Em ARANTES, Otília Fiori; ARANTES, Paulo Eduardo. *Um ponto cego no projeto moderno de Jürgen Habermas:* arquitetura e dimensão estética depois das vanguardas. São Paulo: Brasiliense, 1992.

HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade:* doze lições. Tradução de Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HABERMAS, Jürgen. *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Brasiliense, 1990.

HASKINS, Charles. *The renaissance of the twelfth century*. Cleveland; New York: The World Publishing Company, 1995.

HAUSER, Arnold. *História social da arte e da literatura*. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HENRIQUES, Mendo Castro. Introdução à edição da *História das idéias políticas* em língua portuguesa. Em VOEGELIN, Eric. *História das idéias políticas.* Tradução de Mendo Castro Henriques. São Paulo: É Realizações, 2012.

HEGEL, Georg Wilhem Friedrich *et. al.* O mais antigo programa de sistema do Idealismo Alemão. Tradução de Manuel J. do Carmo Ferreira. *Philosophica*, Lisboa, v. 9, p. 225 a 237, 1997.

HELIODORA, Bárbara. *A expressão dramática do homem político em Shakespeare*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

HELIODORA, Barbara. *Shakespeare*: o que as peças contam: tudo o que você precisa saber para descobrir e amar a obra do maior dramaturgo de todos os tempos. Rio de Janeiro: Edições de Janeiro, 2014.

HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. Tradução de Alessandro Rolim de Moura. Curitiba: Segesta, 2012.

HESPANHA, António Manuel. *Caleidoscópio do Antigo Regime*. São Paulo: Alameda, 2012.

HIBOU, Béatrice; TOZY, Mohamed. L'imaginaire juridique et politique marocain: une prise de liberte avec le droit. *Finance & Bien Commun*, Paris, nº. 28-29, p. 105 a 113, 2007.

HICKS, Jr., George W. *The conservative influence of the Federalist Society on the Harvard Law School student body*. Harvard Journal of Law & Public Policy, Cambridge, v. 29, nº. 2, p. 623 a 718, 2006.

HINKELAMMERT, Franz J. *Crítica da razão utópica*. Tradução de Silvio Salej Higgins. Chapecó: Argos, 2013.

HOBBES, Thomas. *Diálogo entre um filósofo e um jurista*. Tradução de Maria Cristina Guimarães Cupertino. São Paulo: Martin Claret, 2011.

HOBSBAWN, Eric; RANGER, Terence (Org.). *A invenção das tradições*. Tradução de Celina Cardim Cavalcante. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014.

HORTA, José Luiz Borges *et. al.* A era pós-ideologias e suas ameaças à política e ao Estado de Direito. Confluências, Niterói, v. 14, nº. 2, p. 120 a 133, dezembro de 2012.

HUIZINGA, Johan. *O declínio da Idade Média*. Tradução de Augusto Abelaira. São Paulo: Verbo; Edusp, 1978.

HUNT, Alan. The theory of Critical Legal Studies. *Oxford Journal of Legal Studies*, Oxford, v. 6, nº. 1, p. 1 a 45.

JACOBY, Russell. *Imagem imperfeita*: pensamento utópico para uma época antiutópica. Tradução de Carolina de Melo Bomfim Araújo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007

JAMESON, Fredric. *Archaeologies of the Future*: The Desire Called Utopia and Other Science Fiction. London and New York: Verso, 2005.

JAMESON, Fredric. *Pós-modernismo*: a lógica cultural do capitalismo tardio. Tradução de Maria Elisa Cevasco. São Paulo: Ática, 1997.

JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. *Dicionário básico de filosofia*. 3ª edição revisada e ampliada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

JASPERS, Karl. *Introdução ao pensamento filosófico*. Tradução de Leonidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. São Paulo: Cultrix, 1976.

JEROEN, Veldman; HUGH, Willmott. What is the corporation and why does it matter? *M@n@gement*, v. 16, p. 605 a 620, 2013.

JOHNSON, Phillip E. Do you sincerely want to be radical? *Stanford Law Review*, Palo Alto, v. 36, nº. 1/2, p. 247 a 291, janeiro de 1984.

JONES, Jonathan. Jacob Burckhardt: the Renaissance revisited. *The Guardian*, Londres, 10 de julho de 2010.

JÜNGER, Ernst. A mobilização total. Tradução de Vicente Sampaio. *Natureza humana*, São Paulo, v. 4, nº. 1, junho de 2002.

KALMAN, Laura. *Law school and the sixties*: revolt and reverberations. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2005.

KAPUR, Akash. The return of the utopias: what today's movements for social and economic reform can learn from the intentional communities of the nineteenth century. *The New Yorker*, 3 de outubro de 2016.

KARLIN, Louis W.; OAKLEY, David R. The role of humor in reforming the imagination in St. Thomas More's The sadness of Christ and A Dialogue of Comfort. *Moreana*, Angers, v. 52, nº. 199 – 200, p. 155 a 189, junho de 2015.

KATEB, George. *Utopia and its enemies*. London: The Free Press of Glencoe, 1963.

KELMAN, Mark. *A guide to Critical Legal Studies*. Cambridge; London: Harvard University Press, 1987.

KELMAN, Mark G. Trashing. *Stanford Law Review, Palo Alto*, v. 36, nº. 1/2, p. 293 a 348, janeiro de 1984.

KELSEN, Hans. *Autobiografia*. Tradução de Gabriel Nogueira Dias e José Ignácio Coelho Mendes Neto. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

KELSEN, Hans. *A democracia*. Tradução de Ivone Castilho Benedetti, Jefferson Luiz Camargo, Marcelo Brandão Cipolla e Vera Barkow. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

KELSEN, Hans. *A new science of politics*: Hans Kelsen's reply to Eric Voegelin's "New Science of Politics". A contribution to the critique of ideology. Org. Eckhart Arnold. Frankfurt; Lancaster: OntosVerlag, 2004.

KELSEN, Hans. *Teoria pura do Direito.* Tradução de João Baptista Machado. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

KENNEDY, Duncan. The *globalisation of Critical Discourses on Law*: thoughts on David Trubek's Contribution. Em BÚRCA, Gráinne de et al (Org.). Critical Legal Perspectives on global governance: liber amicorum David M. Trubek. Oxford e Portland: Hart Publishing, 2014.

KLARE, Karl E. The law-school curriculum in the 1980s: what's left? *Journal of Legal Education*, Ithaca, v. 32, nº. 3, p. 336 a 343, setembro de 1982.

LACOUE-LABARTHE, Philippe; NANCY, Jean-Luc. *O mito nazista*, seguido de O espírito do nacional-socialismo e o seu destino. Tradução de Márcio Seligmann Silva. São Paulo: Iluminuras, 2002.

LARIVAILLE, Paul. *A Itália no tempo de Maquiavel*: Florença, Roma. Tradução de Jônatas Batista Neto. São Paulo, Companhia das Letras, 1988.

LEÃO, Delfim Ferreira. *Sólon, ética e política*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

LEE, Martin A. *The beast reawakens*: facism's ressurgence from Hitler's spymasters to today's neo-Nazy groups and right-wing extremists. New York: Routledge, 2000.

LENZ, Sylvia Ewel. *Jean Bodin*: as premissas de um Estado Soberano. Meditações – Revista de Ciências Sociais. Londrina, v. 9, nº. 1, p. 119 a 134, 2004.

LEONARDO DA VINCI. *Cuadernos de arte, literatura y ciência*. Tradução de José Emílio Burucúa e Nicolás Kwiatkowski. Buenos Aires: Ediciones Colihue, 2011, v. 2.

LEONIDIO, Adalmir. Utopias por um mundo melhor. *Saeculum* – Revista de História, João Pessoa, nº. 11, p. 11 a 27, agosto a dezembro de 2004.

LESTRINGANT, Frank. O impacto das descobertas geográficas na concepção política e social da utopia. Tradução de Ana Cláudia R. Ribeiro. *Morus* – Utopia e Renascimento, Campinas, nº. 3, p. 155 a 173, 2006.

LEVI, Primo. *É isto um homem?* Tradução de Luigi Del Re. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

LEVY, David. Karl Popper: his philosophy of politics. *Modern Age*, p. 151 a 160, primavera de 1978.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Antropologia filosófica I*. São Paulo: Loyola, 1991.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. Estrutura intersubjetiva da vida ética. *Ética e direito*. São Paulo: Loyola, 2002.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Ética e cultura*. São Paulo: Loyola, 1993.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. Ética e direito [Antropologia e direitos humanos]. TOLEDO, Cláudia; MOREIRA, Luiz (Orgs.). *Ética & direito*. São Paulo: Landy: Loyola, 2002.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Filosofia e cultura*. São Paulo: Loyola, 1997.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. Formas da experiência mística na tradição ocidental. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. São Paulo: Loyola, 2000.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. A metafísica da interioridade – Santo Agostinho. *Ontologia e história*. São Paulo: Loyola, 2001.

LOADER, Colin. *The intellectual development of Karl Mannheim.* Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

LOPES, Marcos Antônio. Engenhos de um demonólogo renascentista: inovações do pensamento histórico de Jean Bodin. *Dimensões*, Vitória, v. 28, p. 173 a 204, 2012.

LOPES, Marcos Antônio; MOSCATELI, Renato (Org.). *Histórias de países imaginários: variedades dos lugares utópicos*. Londrina: Eduel, 2011.

LUCIAN OF SAMOSATA. The true history. *The works of Lucian of Samosata*. Tradução H. W. Fowler e F. G. Fowler. Oxford: Clarendon Press, 1949, vol. II.

LUHRSSEN, David. *Hammer of the gods*: the Thule Society and the birth of Nazism. Washington: Potomac Books, 2012.

MACDOWELL, João A. *A gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger*: ensaio de caracterização do modo de pensar de *Sein und Zeit*. São Paulo: Loyola, 1993.

MACDOWELL, João Augusto. Ética e Direito no pensamento de Henrique de Lima Vaz. *Revista Brasileira de Direito Constitucional*, São Paulo, nº. 9, p. 237 a 273, janeiro-junho de 2007.

MANNHEIM, Karl. *Diagnóstico de nosso tempo.* Tradução de Octavio Alves Velho. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973.

MANNHEIM, Karl. *Ideologia e utopia*: introdução à sociologia do conhecimento. Tradução de Emilio Willems. Rio de Janeiro; Porto Alegre; São Paulo: Editora Globo, 1952.

MAQUIAVEL, Nicolau. A arte da guerra. *Escritos políticos e A arte da guerra*. Tradução de Jean Melville. São Paulo: Martin Claret, 2005.

MAQUIAVEL, Nicolau. *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio.* Tradução de Sérgio Bath. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

MAQUIAVEL, Nicolau. *Escritos políticos*. Tradução de Lívio Xavier. EDIPRO, 1995.

MAQUIAVEL, Nicolau. *O príncipe*. Tradução de Maria Júlia Goldwasser. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

MAREBON, John; LUSCOMBE, D. E. Duas idéias medievais: eternidade e hierarquia. Em MCGRADE, A. S. (Org.). *Filosofia medieval*. Tradução de André Oídes. Aparecida: Idéias e Letras, 2008.

MARLOWE, Christopher. *A história trágica do Doutor Fausto*. Tradução de A. de Oliveira Cabral. São Paulo: Hedra, 2006.

MARSÍLIO DE PÁDUA. *Defensor menor*. Tradução de José Antônio Camargo Rodrigues de Souza. SAVONAROLA, Girolamo. *Tratado sobre o regime e o governo da cidade de Florença*. Tradução de Maria Aparecida Brandini de Boni e Luis Alberto de Boni. Petrópolis: Vozes, 1991.

MARTIN, Peter W. "Of law and the river", and of nihilism and academic freedom. *Journal of Legal Education, Ithaca*, v. 35, nº. 1, p. 1 a 26, 1985.

MARTINES, Lauro. The composition of Lawyers and Statecraft. Em ARMSTRONG, Lawrin; KIRSHNER, Julius (Org.) *The politics of law in Late Mediavel and Renaissance Italy*. Toronto: University of Toronto Press, 2011.

MARX, Karl. O 18 Brumário de Luís Bonaparte. *Manuscritos Econômicos filosóficos e outros textos escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, Coleção "Os Pensadores", 1974.

MARX, Karl. *O capital*: crítica da Economia Política. Tradução de Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Nova Cultural, 1988, v. I, tomo 2.

MASSAÚ, Guilherme Camargo. *Ius Commune* (Direito Comum). *Juris*, Rio Grande, v. 12, p. 95 a 108, 2006-2007.

MASTERS, Roger. *Da Vinci & Maquiavel*: um sonho renascentista – De como o curso de um rio mudaria o destino de Florença. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. Direito, técnica e distopia: uma leitura crítica. *Revista Direito GV*, São Paulo, v. 9, p. 345-366, 2013.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Filosofia radical e utopia*: inapropriabilidade, *an-arquia*, *a-nomia*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2014.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. Hans Kelsen e o conflito entre política e fé. *Revista jurídica da presidência*, Brasília, v. 14, n. 103, p. 305 a 324, junho a setembro de 2012.

MAYOS SOLSONA, Gonçal. Cognitariado es precariado. El cambio em la sociedad Del conocimiento turboglobalizada. Em ROMÁN, B. y de Castro G. (Org.). *Cambio social y cooperación em el siglo XXI [vol 2.]*: El reto de la equidad dentro de los limites econômicos. Barcelona: Educo, 2013.

MAYOS SOLSONA, Gonçal. *Macrofilosofia della globalizzazione e del pensiero unico*. Tradução de Cristiano Procentese e Ruben Omar Mantella. Barcelona: Ed. Lingkua, 2016.

MEINECKE, Friedrich. *Machiavellism*: the doctrine of *Raison d'Etat* and its place in modern history. Tradução de Douglas Scott. New York: Yale University Press, 1962.

MICELI, Mario. Giovanni Botero y la razón de Estado: una postura divergente sobre la conformación histórica del Estado Moderno. *Estúdios de Filosofia Práctica e Historia de las Ideas*, Buenos Aires, v. 17, nº. 1, p. 69 a 81, junho de 2015

MICELI, Mario. Una aproximación al concepto de "Razón de Estado" en Giovanni Botero desde la teoria política de Carl Schmitt. *Coleccíon*, Buenos Aires, nº. 21, p. 15 a 38, 2011.

MIGUEL, Leonardo Rogério; VIDEIRA, Antonio Augusto Passos. A distinção entre os "contextos" da descoberta e da justificação à luz da integração entre a unidade da ciência e a integralidade do cientista: o exemplo de William Whewell. *Revista Brasileira de História da Ciência*, Rio de Janeiro, v. 4, nº. 1, p. 33 a 48, janeiro-junho de 2011.

MILCHMAN, Alan; ROSENBERG, Alan (Org.). *Postmodernism and the Holocaust*. Amsterdam: Rodopi, 1998.

MILES, Jack. *Deus*: uma biografia. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

MILLET, René. *Rabelais*. Paris: Librairie Hachette et cie, 1892.

MINDA, Gary. *Postmodern legal movements*: law and jurisprudence at century's end. New York; London: New York University Press, 1995.

MINERVA, Nadia. De uma definição a outra: sobre alguns prefaciadores franceses de Utopia de Thomas *Morus*. Tradução de Ana Cláudia Romano Ribeiro e Helvio Gomes Moraes Junior. *Morus* – Utopia e Renascimento, Campinas, nº. 1, p. 55 a 63, 2004.

MINOIS, George. *História do riso e do escárnio.* Tradução de Maria Elena O. Ortiz Assumpção. São Paulo: Editora Unesp, 2003.

MONTAIGNE, Michel de. Sobre os canibais. *Os ensaios*: uma seleção. Tradução de Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

MORAES JUNIOR, Helvio Gomes. *A cidade feliz*: a utopia aristocrática de Francesco Patrizi. *Mours* – Utopia e Renascimento, Campinas, nº. 1, p. 103 a 128, 2004.

MORAES JUNIOR, Helvio Gomes. Percorrendo a *Cidade feliz*: uma leitura da utopia patriziana. *Morus* – Utopia e Renascimento, Campinas, nº. 2, p. 39 a 63, 2005.

MORRESI, Sergio D. Robert Nozick e o liberalismo fora de esquadro. *Lua nova* – Revista de Cultura e Política, São Paulo, n. 55-56, p. 285 a 296, 2002.

MORRIS, Desmond. *O macaco nu*. Tradução de Hermano Neves. Rio de Janeiro: Record, 2006.

MORTARI, Vicenzo Piano. Potere regio e consuetudine redatta nella Francia del Cinquecento. *Quaderni Fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, Firenze, v. 1, n. 1, p. 131 a 175, 1972.

MORUS, Thomas. Epigram 19. MILLER, C. *et al.* (Org.). *Latin poems*, of The Complete Works of St. Thomas More. New Haven: Yale UP, 1984.

MORUS, Thomas. History of King Richard III. Em CAYLEY, Arthur (Org.). *Memoirs of Sir Thomas More*, with a new translation of his Utopia, his History of King Richard III, and his latin poems. London: Cadell and Davis, 1808, vol. II.

MORE, Thomas. *Utopia*. Tradução de Anah de Melo Franco. Brasília: Editora Universidade de Brasília; Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais, 2004.

MORUS, Thomas. Sir Thomas More speech at his trial (1535). SAFIRE, William (Org.). *Lend me your ears*: great speeches in history. New York: W. W. Norton & Co., 1997.

MORUS, Thomas. The words of Fortune to the people. CAYLEY, Arthur (Org.). *Memoirs of Sir Thomas More.* London: Cadell and Davis, 1808, 49 e 50, vol. I.

MOSSÉ, Claude. *Péricles*: o inventor da democracia. Tradução de Luciano Vieira Machado. São Paulo: Estação Liberdade, 2008.

MUNGER, Frank; SERON, Carroll. Critical Legal Studies versus Critical Legal Theory: a comment on method. *Law & Policy*, Cambridge, v. 6, nº. 3, p. 257 a 297, julho de 1984.

NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Tradução de Antonio Carlos Braga. São Paulo: São Paulo: Escala, 2008.

NODARI, Paulo César. A doutrina das idéias em Platão. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 31, nº. 101, p. 359 a 374, 2004.

NOZICK, Robert. *Anarchy, state, and utopia*. New York: Basic Books, 2013.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea.* São Paulo: Loyola, 2006.

ONFRAY, Michel. *Contra-história da filosofia*. Tradução de Mônica Stahel *et. al.* São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008, 4 vol.

ORWELL, George. *James Burnham and The managerial revolution*. South Australia: The University of Adelaide Library, 2014.

OST, François. *Contar a lei*: as fontes do imaginário jurídico. Tradução de Paulo Neves. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2004.

PAGLIA, Camille. *Imagens cintilantes*: uma viagem através da arte desde o Egito a Star Wars. Tradução de Roberto Leal Ferreira. Rio de Janeiro: Apicuri, 2014.

PAGLIA, Camille. *Personas sexuais*: arte e decadência de Nefertite a Emily Dickinson. Tradução de Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

PAGLIA, Camille. Títulos podres e piratas corporativos: o mundo acadêmico na hora do lobo. *Sexo, arte e cultura americana*. Tradução de Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

PAIVA, Valéria. A identidade como obra coletiva em *O cortesão*, de Baldassare Castiglione. *Tempo Social*, São Paulo, v. 21, nº. 1, p. 91 a 111, junho de 2009.

PANOFSKY, Erwin. *Arquitetura gótica e escolástica*: sobre a analogia entre arte, filosofia e teologia na Idade Média. Tradução de Wolf Hornike. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

PANOFSKY, Erwin. Renaissance and Renascenses. *The Kenyon Review*, vol. 6, n. 2, primavera de 1944.

PARINI, Jay. The Question of George Steiner. *The Hudson Review*, New York, v. 38, nº. 3, p. 496 a 502, outono de 1985.

PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. Tradução de Olívia Bauduh. São Paulo: Nova Cultural, 2005.

PATLAGEAN, Evelyne. A história do imaginário. LE GOFF, Jacques (Org.). *A história nova*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

PATRIZI, Francresco. *La Citta' felice*. Venice: Griffio, 1553.

PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni. *Discurso sobre a dignidade do homem*. Tradução de Maria de Lurdes Sirgado Ganho. Lisboa: Edições 70, 2008.

PLATÃO. *A república*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

POPPER, Karl. Utopia and violence. *World Affairs*, Washington, v. 149, nº. 1, p. 3 a 9, verão de 1986.

PETRARCA. Del modo di governare ottimamente uno stato: a Francesco Di Carrara, Principe di Padova, Ornatissimo de immagini e di virtú, *Varie opere filosofiche di Francesco Petrarca per la prima volta ridotte in volgare favella*, Milão, Giovanni Silvestri, 1824.

PHÉLIPPEAU, Marie-Claire. Thomas Morus e a abertura humanista. Traduzido por Emerson Tin. *Morus* – Utopia e Renascimento, Campinas, nº. 9, p. 157 a 175, 2013.

PINTO, Paulo Roberto Margutti. *Iniciação ao silêncio*: uma análise argumentativa do *Tractatus* de Wittgenstein. São Paulo: Loyola, 1998.

PIVA, Paulo Jonas de Lima. Odium fati: Emil Cioran, a hiena pessimista. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, nº. 13, p. 67 a 88, 2002.

POPPER, Karl. *A sociedade aberta e seus inimigos*. Tradução de Milton Amado. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1974, 2v.

POSNER, Richard. *Problemas de filosofia do Direito*. Tradução de Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

PRÉVOST, André. A utopia: o gênero literário. *Morus* – Utopia e Renascimento, Campinas, nº 10, p. 437 a 447, 2015.

QUARTA, Cosimo. Razionalità utopica e razionalità scientifica. *Morus* – Utopia e Renascimento, Campinas, nº. 4, p. 31 a 48, 2007.

QUARTA, Cosimo. Utopia: gênese de uma palavra-chave. Tradução de Helvio Gomes Moraes Jr. *Morus* – Utopia e Renascimento, Campinas, nº. 3, p. 35 a 53, 2006.

QUARTA, Cosimo. Utopia e distopia agli inizi dell'evo moderno. Due realismi a confronto: Machiavelli e More. Utopia and utopianism, Madrid, n. 4, p. 323 a 361, 2013.

RABELAIS, François. *Gargântua e Pantagruel*. Tradução de David Jardim Júnior. Belo Horizonte: Itatiaia, 2009.

RACAULT, Jean-Michel. La question des langues dans L'Utopie de Thomas More. *Morus* – Utopia e Renascimento, Campinas, nº. 3, p. 101 a 112, 2006.

RAMIRO AVILÉS, Miguel Angel. The Law-Based Utopia. Em GOODWIN, Barbara (Org.). *The Philosophy of Utopia*. London: Frank Cass, 2001.

RANSOM, Emily Ann. The intersection of poetry and politics in More's Epigrammata. *Moreana*, Angers, v. 47, nº. 181 – 182, p. 219 a 234, dezembro de 2010.

RAOULT, Sacha. Le modele inquisitoire dans l'imaginaire juridique américain (XIXe – XXe siècles). *Droit et société*, Paris, nº. 83, p. 117 a 136, 2012.

RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. Tradução de Almiro Pisetta e Lenitta M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

REALE, Miguel. Concurso de filosofia do direito. O conceito de "ratio naturalis" entre os jurisconsultos romanos e Santo Tomás de Aquino. *Revista da Faculdade de Direito*, Universidade de São Paulo, [S.l.], v. 38, p. 107-117, jan. 1942.

REIS, José Carlos. *A historiografia entre a filosofia e a ciência*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

RELVAS, Maria de Jesus Crespo Candeias. A villain and a monster – the literary portrait of Richard III by Thomas More and William Shakespeare. *Revista Anglo Saxonica*, Lisboa, ser. III, nº. 5, p. 191 a 199, 2013.

RIBEIRO, Ana Cláudia Romano. A utopia e a sátira. *Morus* – Utopia e Renascimento, Campinas, nº. 6, p. 139 a 147, 2009.

RICOEUR, Paul. *Lectures on ideology and utopia*. New York: Columbia University Press, 1986.

RIVOLETTI, Christian. Scienza, sapere umanistico e tecnica nell'Utopia di Thomas Morus. *Morus* – Utopia e Renascimento, Campinas, nº. 4, p. 55 a 64, 2007

RIVOLETTI, Christian. Strategie della finzione nelle utopie del Cinquecento europeo: sulla ricezione dell'Utopia di Thomas More Nei testi di Eberlin von Günzburg, Antonio Brucioli, Anton Francesco Doni, Kaspar Stiblin e Tommaso Campanella. *Morus* – Utopia e Renascimento, Campinas, nº. 3, p. 69 a 93, 2006.

RODRÍGUEZ-ARIAS BUSTAMANTE, Lino. El pensamiento institucional de Santi Romano. Filosofía del derecho y problemas de filosofía social. Em *Memoria del X congreso mundial ordinario de filosofía del derecho y filosofía social*. v. IV. México: Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, 1981, pp. 129-145.

RODRÍGUEZ PUERTO, Manuel Jesús. *La modernidad discutida*: Iurisprudentia frente a iusnaturalismo en el siglo XVI. Cádiz: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 1998.

ROMANO, Santi. *O ordenamento jurídico*. Tradução de Arno Dal Ri Júnior. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2008.

ROMMEN, Heinrich A. The natural law in the Renaissance period. *Notre Dame Lawyer*, Notre Dame, v. 24, nº. 4, p. 460 a 489, verão de 1949.

ROPER, William. *Life of Sir Thomas More*, Knt. London: Burns & Oates, 1905.

RORTY, Richard. Unger. Castoriadis, and the romance of a national future. Em *Essays on Heidegger and Others*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

RORTY, Richard. Trotsky and the Wild Orchids. *Philosophy and Social Hope*. London: Penguin Books, 1999.

ROSENBERG, Alfred. *El mito Del siglo 20*: uma valoración de las luchas anímico-espirituales de las formas em nuestro tempo. Tradução de Adalberto Encina e Walter Del Prado. Madrid: Ediciones Wotan, 1992.

ROSTOVZEFF, Michael. *História de Roma*. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977.

ROUSSEAU, Jean Jacques. *O contrato social*, ou, Princípios do direito político. Tradução de Ciro Mioranza. São Paulo: Escala, 2005.

RUSSELL, J. Stuart. The Critical Legal Studies challenge to contemporary mainstream legal philosophy. *Ottawa Law Review*, Ottawa, v. 18, nº. 1, p. 1 a 24, 1986.

RUST, Leandro Duarte. Jacques Le Goff e as Representações do Tempo na Idade Média. *Fênix*, Uberlândia, v. 5, p. 1-19, 2008.

SAHD, Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva. A demoktesis de Robert Nozick. *Philósophos*, Goiânia, v. 11, nº. 1, p. 147 a 157, janeiro-junho de 2006.

SALGADO, Joaquim Carlos. Estado Ético e Estado Poiético. Em: Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais, Belo Horizonte, v. 27, n. 2, p. 37-68, abr./jun. 1998.

SALGADO, Joaquim Carlos. Globalização e justiça universal concreta. Revista *Brasileira de Estudos Políticos*, Belo Horizonte, v. 89, p. 47-62, jan./jun. 2004.

SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça no mundo contemporâneo*: fundamentação e aplicação do Direito como maximum ético. Belo Horizonte: Del Rey, 2007.

SALGADO, Karine. O Direito tardo-medieval: entre o *ius commune* e o *ius proprium*. *Revista da Faculdade de Direito da UFMG*, Belo Horizonte, nº. 56, p. 243 a 264, janeiro a junho de 2010.

SALGADO, Karine. *A filosofia da dignidade humana*: a contribuição do alto medievo. Belo Horizonte: Mandamentos, 2009.

SALGADO, Karine. *A filosofia da dignidade humana*: por que a essência não chegou ao conceito. Belo Horizonte: Mandamentos, 2011.

SALGADO, Karine; FEITAL, Thiago Álvares. Entre a cruz e a espada: as contribuições de Dante Alighieri para a idéia de uma monarquia universal, *Meritum*. Belo Horizonte, v. 7, n. 1, jan./jun. 2011.

SALGADO, Karine; FEITAL, Thiago Álvares. Pico della Mirandola, Botticelli e a "antropologização" do Direito – em busca de uma representação da justiça no *Quattrocento*. Revista Ética e Filosofia Política, Juiz de Fora, nº. 14, v. 2, p. 125 a 150, outubro de 2011.

SANTOS, José Henrique. *O trabalho do negativo*: ensaios sobre a *Fenomenologia do Espírito*. São Paulo: Loyola, 2007.

SARGENT, Lyman Tower. What is a utopia? *Morus* – Utopia e Renascimento, Campinas, nº. 2, p. 153 a 160, 2005.

SAXTON, Libby. Fragile faces: Levinas and Lanzmann. *Film-philosophy*, Edinburgh, v. 11, nº. 2, p. 1 a 14, agosto de 2007.

SHAKESPEARE, William. A tempestade. *Comédias e romances*: teatro completo, volume 2. Tradução de Bárbara Heliodora. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2009.

SHAKESPEARE, William. Titus Andronicus. *Tragédias e comédias sombrias*: teatro completo, volume 1. Tradução de Barbara Heliodora. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2006.

SCHWARTZ, Louis B. With gun and camera through darkest CLS-land. *Stanford Law Review*, Palo Alto, v. 36, nº. 1/2, p. 413 a 464, janeiro de 1984.

SCHWARTZ, Sandra. Os utopianos são epicuristas? A recepção da ética epicurista na Utopia de Thomas Morus. *Morus* – Utopia e Renascimento, Campinas, nº. 9, p. 255 a 315, 2013.

SENELLART, Michel. *As artes de governar*: do *regimen* medieval ao conceito de governo. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Editora 34, 2006.

SEVCENKO, Nikolau. *O Renascimento*. São Paulo: Atual; Campinas: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1988.

SHAPIRO, James. *1599 – Um ano na vida de William Shakespeare*. Tradução de Cordelia Magalhães e Marcelo Musa Cavallari. São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2010.

SHEARMUR, Jeremy. *The political thought of Karl Popper*. London: Routledge, 1996.

SICHEL, Judith. *O Renascimento*. Tradução de Iracilda M. Damasceno: Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977.

SHIBATA, Ricardo Hiroyuki. A cidade perfeita e a ficção do conselho: o Livro I da Utopia de Morus. *Morus* – Utopia e Renascimento, Campinas, nº. 1, p. 65 a 81, 2004.

SIDNEY, Philip; SHELLEY, Percy. *Defesas da poesia*. Tradução de Enid Abreu Dobránszky. São Paulo: Iluminuras, 2002.

SILVEIRA, Fernando Lang da. A filosofia crítica de Karl Popper: o racionalismo crítico, *Caderno Brasileiro de Ensino de Física*, Florianópolis, v. 13, nº. 3, p. 197 a 218, dezembro de 1996.

SIMON, William H. Visions of practice in legal thought. *Stanford Law Review*, Palo Alto, v. 36, nº. 1/2, p. 469 a 507, janeiro de 1984.

SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. Tradução de Renato Janine Ribeiro e Lavra Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SINGER, André. As raízes sociais e ideológicas do Lulismo. *Novos Estudos/CEBRAP*, São Paulo, 2009.

SPIEGELMAN, Art. *Maus*: a survivor's tale. London: Penguin Books, 2003. 2 vol.

SOLJENÍTSIN, Alexander. *Arquipélago Gulag*. Tradução de Francisco A. Ferreira, Maria M. Llistó e José A. Seabra. São Paulo: DIFEL, 1973.

SONTAG, Susan. *Diante da dor dos outros*. Tradução de Rubens Figueiredo. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

SONTAG, Susan. Fascinante fascismo. *Sob o signo de saturno*. Tradução de Ana Maria Capovilla e Albino Poli Jr. Porto Alegre: L & PM Editores, 1986.

SONTAG, Susan; COTT, Jonathan. *Susan Sontag*: entrevista completa para a revista Rolling Stone. Tradução de Rogério Bettoni. São Paulo: Editora Autêntica, 2015.

SOUZA, José Tadeu Batista de. Filosofia e literatura entre abraços e socos: uma questão moral. *Ágora filosófica*, Recife, ano 9, nº. 2, julho-dezembro de 2009.

SOUZA FILHO, José Alexandrino de. A arte do blefe: Montaigne e o "mito do bom selvagem". *Morus* – Utopia e Renascimento, Campinas, nº. 3, p. 243 a 263, 2006.

STADEN, Hans. *Duas viagens ao Brasil*: primeiros registros sobre o Brasil. Tradução de Angel Bojadsen. Porto Alegre: L&PM, 2014.

STRAUSS, Leo. *Direito natural e história*. Tradução de Miguel Morgado. Lisboa: Edições 70, 2009.

TEIXEIRA, Anderson Vichinkeski. Ativismo judicial: nos limites entre racionalidade jurídica e decisão política. *Revista Direito GV*, São Paulo, v. 81, nº. 1, janeiro a junho de 2012.

TEIXEIRA, Carlos Sávio Gomes. *A esquerda experimentalista*: análise da teoria política de Unger. 2009. 162 f. Tese (Doutorado em Ciência Política) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo. 2009.

TEIXEIRA, Carlos Sávio. Filosofia política e experimentalismo democrático: alternativa para realizar a justiça. *ethic@*, Florianópolis, v. 13, nº. 1, p. 204 a 222, junho de 2014.

TAYLOR, A. E. *Thomas Hobbes*. London: Archibald Constable & Co, 1908.

TAYLOR, Charles. *Uma era secular*. Tradução de Nélio Schneider e Luiza Araújo. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *O Antigo Regime e a Revolução*. Tradução de Yvonne Jean. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999.

TOMÁS DE AQUINO. *Da justiça*. Tradução de Tiago Tondinelli. Campinas: Vide Editorial, 2012.

TOMÁS DE AQUINO. *Do governo dos príncipes ao rei de Cipro*. Tradução de Arlindo Veiga dos Santos. São Paulo: EDIPRO, 2013.

TOMÁS DE AQUINO. *Do governo dos judeus à duquesa de Brabante*. Tradução de Alexandre Pinheiro Hasegawa. São Paulo: EDIPRO, 2014.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. São Paulo: Edições Loyola, 2001, 9 v.

TROUSSON, Raymond. O Mito americano: utopias e viagens imaginárias desde a Renascença. Tradução de Emerson Tin. *Morus* – Utopia e Renascimento, Campinas, nº. 3, p. 319 a 339, 2006.

TROUSSON, Raymond. Utopia e utopismo. Tradução de Ana Cláudia Romano Ribeiro. *Morus* – Utopia e Renascimento, Campinas, nº. 2, p. 123 a 135, 2005.

TRUBEK, David M. A strategy for legal studies: getting Bok to work. *Journal of Legal Education*, Ithaca, v. 33, nº. 4, p. 586 a 593, dezembro de 1983.

TRUBEK, David M. Toward a Social Theory of Law: an essay on the study of Law and Development. *The Yale Law Journal*, New Haven, v. 82, nº. 1, p. 1 a 50, novembro de 1972.

TRUBEK, David M. Where the action is: Critical Legal Studies and Empiricism. *Stanford Law Review*, Palo Alto, v. 36, nº. 1/2, p. 575 a 622, janeiro de 1984.

TRUITT, E. R. Fantasy North. *Aeon*, 15 de feveiro de 2016.

TUROW, Scott. *O primeiro ano*: como se faz um advogado. Tradução de A. B. Pinheiro de Lemos. São Paulo: Record, 1997.

TUSHNET, Mark. A Critical Legal Studies Perspective. Cleveland State *Law Review*, Cleveland, v. 38, nº. 1, p. 137 a 151, 1990.

UNGER, Roberto Mangabeira. A constituição do experimentalismo democrático. *RDA* – Revista de Direito Administrativo, Rio de Janeiro, v. 257, p. 57 a 72, maio a agosto de 2011.

UNGER, Roberto Mangabeira. *Conhecimento e política.* Tradução de Edyla Mangabeira Unger. Rio de Janeiro: Forense, 1978.

UNGER, Roberto Mangabeira. *O Direito na sociedade moderna*: contribuição à crítica da teoria social. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

UNGER, Roberto Mangabeira. *The Critical Legal Studies Movement*: another time, a greater risk. London; New York: Verso, 2015.

UNGER, Roberto Mangabeira. Uma nova faculdade de Direito no Brasil. *Cadernos FGV Direito Rio*, Rio de Janeiro, v. 1, p. 16 a 38, novembro de 2005.

UNGER, Roberto Mangabeira. *Política*: os textos centrais, a teoria contra o destino. Tradução de Paulo César Castanheira. São Paulo: Boitempo; Santa Catarina: Editora Argos, 2001.

UNGER, Roberto Mangabeira. *What should legal analysis become?* London; New York: Verso, 1996.

VEGETTI, Mario. *Um paradigma no céu*: Platão político, de Aristóteles ao século XX. Tradução de Maria da Graça Gomes de Pina. São Paulo: Annablume, 2010.

VESPÚCIO, Américo. *Novo mundo*: as cartas que batizaram a América. Tradução de João Angelo Oliva, Janaína Amado Figueiredo e Luís Carlos Figueiredo. São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2003.

VIEIRA, Fátima. Percursos de aproximação de A tempestade, de William Shakespeare, à literatura utópica. *Morus* – Utopia e Renascimento, Campinas, nº. 1, p. 83 a 88, 2004.

VOEGELIN, Eric. *A nova ciência da política*. Tradução de José Viegas Filho. Brasília: UNB, 1982.

VOEGELIN, Eric. *Reflexões autobiográficas*. Tradução de Maria Inês de Carvalho. São Paulo: É Realizações, 2008

VOSSKAMP, Wilhelm. A organização narrativa da imagem. Da poética das utopias literárias. *Morus* – Utopia e Renascimento, Campinas, nº. 6, p. 435 a 446, 2009.

WEBER, Max. *Ciência e política*: duas vocações. Tradução de Leonidas Hegenberg e Octany Silveira da Mota. São Paulo: Cultrix, 2004.

WEGNER, Phillip E. *Imaginary communities*: utopia, the nation, and the spatial histories of modernity. Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 2002.

WEITHMAN, Paul. Augustine's political philosophy. Em MECONI, David Vincent; STUMP, Eleonore (Org.). *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

WILDE, Oscar. A decadência do mentir. *Ensaios*. Tradução de João Rosa de Castro. São Paulo: Clube de autores, 2015.

WHITE, Hayden. The Future of Utopia in History. *Historein*, [S.l.], v. 7, p. 12-19, maio de 2008.

WOLKMER, Antonio Carlos. *Introdução ao pensamento jurídico crítico*. São Paulo: Saraiva, 2002.

ZERON, Carlos Alberto de Moura Ribeiro. A ocidente do Ocidente: linhas e perspectivas em confronto. *Revista de História*, São Paulo, nº. 170, p. 77 a 106, janeiro a junho de 2014.

ZICCARDI, Piero. As doutrinas jurídicas de hoje e a lição de Santi Romano: o direito internacional. Tradução de Arno Dal Ri Júnior. *Revista Sequência*, Florianópolis, n. 56, p. 41 a 54, junho de 2008.

ZIZEK, Slavoj. *Did somebody say totalitarianism?* Five interventions in the (mis)use of a notion. London: New York: Verso, 2001.

ZIZEK, Slavoj. *Em defesa das causas perdidas*. Tradução de Maria Beatriz de Medina. São Paulo: Boitempo, 2011.

ZIZEK, Slavoj. Problemas no paraíso. Em HARVEY, David *et al*. *Cidades rebeldes*: passe livre e as manifestações que tomaram as ruas do Brasil. São Paulo: Editorial Boitempo, 2015.