LION IN WINTER
TOMÁS MORO NA NOSSA ESTAÇÃO
DIÁLOGOS COM O DIREITO CONSTITUCIONAL, O CRISTIANISMO E A UTOPIA SOCIAL

LION IN WINTER
TOMÁS MORO IN OUR SEASON.
DIALOGUES WITH THE CONSTITUTIONAL LAW, THE CHRISTIANISM AND THE SOCIAL UTOPIA

Paulo Ferreira da Cunha*

Recebido para publicação em agosto de 2005

Resumo: Sir ou Santo Tomás Moro foi sagrado "um homem para todas as estações" por um bem conhecido filme. O mito (mito e não mentira) de More como homem recto e sábio impregna boa parte da sua biografia. Contudo, contra este mito se foram levantando algumas vozes críticas. More não teria sido digno de ser considerado exemplo para os estadistas, mas apenas um homem do seu tempo, homem de uma única estação. Esta conferência deseja chamar a atenção para a referida pluralidade de perspectivas sobre Tomas Moro, e para a riqueza de aspectos que a sua vida e obra encerram. Moro pode ser ou não ser um homem para todas as estações: mas é certamente ainda *um leão no Inverno do nosso descontentamento*…
Palavras-chave: Tomás Moro. Utopia. Cristianismo. Doutrina Social da Igreja. Filosofia Política. Socialismo. Comunismo.

Abstract: A very well known film sacred Sir or Saint Thomas More as "a man for all seasons". The myth (not the lye) of More as a righteous, wise man is still the main part of his biography. Nevertheless, some critical voices begun to rise. He would be not an example to statesmen, but a man for one only season. This conference intended to call the attention to the pluralism of views about More, and the richness of aspects of his life and work. More may be or may be not a man for all seasons: but he still is a lion in the winter of our discontent.
Key Words: Thomas More. Utopia. Christianity. Catholic Church Social Theory. Political Philosophy. Socialism. Communism.

1. Introdução

Propomo-nos, breve e perfunctoriamente embora, evocar a figura emblemática de Tomás Moro (Londres, 1478 - 1535): Jurista, Homem de Estado, Professor de Direito, Santo, e Santo mártir, autor da utopia político-social que deu nome ao género.

Os três tópicos que pareceram mais adequados no anúncio da palestra podem parecer não corresponder inteiramente ao que acabámos por desenvolver, mas sintetizam as preocupações de uma leitura: antes de mais, o direito constitucional e a polémica constitucional que acabou em crime político sob forma penal – a decapitação de Moro por traição; depois (mas apenas por

*Doutor das Universidades de Paris II e Coimbra. Professor Catedrático de Direito e Director do Instituto Jurídico Interdisciplinar, Faculdade de Direito da Universidade do Porto.

comodidade depois, porque está antes de tudo em Moro), o cristianismo, mola propulsora da vida, do pensamento e da obra desta figura; finalmente, a utopia social, o seu contributo para a filosofia política, numa clave que normalmente não é a da maioria dos expoentes recentes do pensamento cristão – e daí, também, a sua originalidade.

Comecemos então pelo princípio, e o princípio pode ser dado pelo ambiente e pelas afinidades. Limitemo-nos, *brevitatis causa*, a estas últimas, sinais daquele.

É difícil falar de Tomás Moro sem aludir, ainda que rapidamente, aos estranhos vínculos do Tempo que o fizeram ser contemporâneo de Maquiavel, e de Erasmo. Com o Secretário de Florença, aparentemente não ressaltam senão contrastes: tudo parece afastar Moro de Maquiavel. E contudo, nas suas vidas reais, que não nas suas obras e na fama póstera, são ambos dois grandes perdedores históricos. Moro com a grandeza da condenação, mas após cativeiro doloroso; Maquiavel, caído em desgraça e logo torturado, para depois vir a ser parcialmente reabilitado, mas deixado no limbo da latência ou da potência política que não se torna acto, humilhantemente presenteado ao final da tarde com um par de garrafas de bom vinho pelo Príncipe a quem dedicara e oferecera de manhã a sua obra imortal homónima. O Príncipe é uma "manual do guerrilheiro político" (ou do "gangster", como diria Bertrand Russell), para os outros, mas é, para Maquiavel, também uma utopia. Outra coincidência significativa é o facto de as obras que imortalizaram Moro e Maquiavel terem saído no mesmo ano. Pedro Calmon afirma que tal "não é uma coincidência, mas um índice de plenitude" (Calmon, 1952, 174).

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

2. Biografia Mínima

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

Moro Nasceu em Londres. Os biógrafos britânicos são precisos: foi em Milk Street, na paróquia de Santa Maria Madalena, numa casa de burguesia abastada. O próprio Moro evoca uma infância feliz e um pai honesto e afável, primeiro ligado ao comércio e depois ao Direito. É também Direito que Tomás vai estudar, na Universidade de Oxford, onde se formará em 1501. A influência do pai – uma forte personalidade – para esta opção parece indesmentível, tanto mais que um grande mentor de Moro, o futuro Cardeal Morton, muito provavelmente teria preferido para o seu protegido a carreira eclesiástica, à qual o jovem Tomás, de resto, não era nada insensível. Com efeito, esteve durante quatro anos em exercícios espirituais com os monges de Charterhouse, procurando uma iluminação sobre o rumo da sua vocação. Embora plausivelmente tais exercícios não o tivessem absorvido totalmente, nem distraído por completo das suas vocações jurídica, política e humanística (Martz, 1990, 14 ss.).

Decidido pela carreira secular, embora não abandonando a sua devoção, nem a

sua queda eclesiástica (tendo-se nomeadamente também aplicado a escritos sobre as heresias, ofício pouco comum para um leigo) subirá os degraus *do cursus honorum* político: deputado desde 1504, ascende no parlamento à condição de *Speaker* em 1523. Seis anos mais tarde, torna-se Lorde-chanceler. Acusado injustamente pelo seu exercício judicial, consegue provar a sua inocência. Mais tarde, apesar de tentar o compromisso pela reserva mental e pelo silêncio até ao limite da sua consciência, Moro não poderá deixar de afrontar o poder arbitrário do rei Henrique VIII: opondo-se ao divórcio do rei do casamento com Catarina de Aragão, e ao cisma anglicano, bem como às formas político-constitucionais que os permitiram.

Durante o longo processo, em que esteve encerrado na Torre de Londres, onde escreveu *Dialogue of Comfort in Tribulation,* 1534, além de cartas de grande elevação e rara subtileza (para contornar indiscretos olhares dos carcereiros), sobretudo a uma filha predilecta, Margaret Ropper, conta a lenda que jogava xadrez com o monarca, numa única partida (quase) interminável (lembrando o "único conto" de Shearazade nas *Mil e Uma Noites)* e, naturalmente, o filme *O Sétimo Selo*, de Bergman – simbolismo eloquente.

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

3. O Julgamento

A reconstituição dos diálogos na sessão que o haveria de condenar é impressionante, e pode reviver-se, de certa forma, no clássico filme *A Man for all Seasons*. Mas aqui fica um breve passo, para que sintamos desde já o tom. Em julgamento, depois de várias acusações, entre as quais a de ter negado que o rei, Henrique VIII, pudesse validamente ter sido declarado pelo Parlamento chefe da Igreja em Inglaterra, e de lhe ter sido oferecido o perdão se se retratasse, Moro, após considerandos sobre a prolixidade das acusações e a escassez das suas forças para as contestar, afirmaria:

"Não me declaro culpado (…) No concernente ao primeiro artigo, no qual se afirma que eu, para expressar e mostrar a minha malícia contra o rei e o seu recente casamento, sempre censurei e resisti ao mesmo, só posso dizer o seguinte: que nunca por malícia disse uma palavra contra ele, e que aquilo que disse sobre o assunto, disse-o exclusivamente segundo o meu pensar, opinião e consciência. E por este meu erro (se lhe posso chamar erro, ou se a este respeito estou enganado) não escapei sem castigo, tendo os meus bens e gados sido confiscados, e eu próprio lançado para a prisão, onde ainda me encontro faz já quinze meses. Respeitando, pois, a esta acusação, respondo que, por esta minha taciturnidade e silêncio não pode a vossa lei, nem nenhuma lei do mundo, justamente castigar-me, a menos que possais além disso acusar-me de qualquer palavra ou acção de facto." (Ackroyd, 2003, 274-275).

Ao que o advogado da coroa ataca:

"Esse mesmo silêncio é sinal e demonstração de uma natureza corrupta e perversa, que conspira e murmura contra o Estatuto; sim, não houve súbdito leal e fiel que, tendo-lhe sido perguntado o que pensava e opinava sobre o dito Estatuto, não se tenha disposto a afirmar, sem qualquer

dissimulação, que o considerava bom, justo e legítimo" (Ackroyd, 2003, 275).

Moro defende-se com armas de bom jurista que era, invocando os princípios gerais de Direito:

"Em verdade, se as regras e máximas do Direito civil são boas, admissíveis e suficientes, então *Qui tacet consentire videtur* ("quem cala presume-se que consente"), e este meu silêncio implica e sugere mais uma ratificação e confirmação do que qualquer condenação desse vosso Estatuto. Pois asseguro-vos que nunca, até este momento, revelei e abri a minha consciência e opinião a qualquer pessoa viva neste mundo" (Ackroyd, 2003, 275).

Segue o julgamento, melhor, a farsa de julgamento, até que tem de ser o próprio réu a lembrar que as regras de direito em uso previam que a este fosse dada a palavra antes da sentença. Moro argumenta então juridicamente, considerando a lei do Parlamento em que se baseia o julgamento absolutamente iníqua, por contrária às leis de Deus. Depois de lida a sentença (que, embora depois comutada pelo rei em decapitação, constava inicialmente de enforcamento não total, extirpação das entranhas ainda em vida, decepação do corpo e sua exposição pública – tal foi a vontade de mostrar serviço por parte desses juízes que se tornaram simples lacaios), Moro termina com estas palavras dignas de um santo, e santo mártir (que a Igreja depois canonizou):

"Nada mais tenho a dizer, meus lordes, excepto que como o abençoado apóstolo São Paulo, como lemos nos Actos dos Apóstolos, esteve presente e consentiu na morte de Santo Estêvão, e guardou as roupas do que o apedrejaram, e no entanto são agora ambos santos no paraíso, e lá continuarão como amigos para sempre, assim eu verdadeiramente espero, e por isso rezarei, que apesar de vossas senhorias terdes sido aqui na terra juízes da minha condenação, e do mesmo modo desejo que Deus Todo-Poderoso preserve e defenda Sua Majestade, e lhe mande bom conselho" (Ackroyd, 2003, 276-277).

4. As Utopias e a Utopia de Moro

No plano da filosofia política, Moro tem lugar sobretudo por algo que, à falta de mais cabal explicação, poderíamos *grosso modo* enunciar assim: foi não o criador do género literário (tão político e em certa medida constitucional) da "utopia", mas com o seu livro deu a definitiva palavra para uma "coisa", um *quid* que vinha de muito antes, e tivera já na *República* de Platão uma altíssima floração. Detenhamo-nos um instante sobre a questão da utopia.

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

Também muitas ideologias – se não todas – propõem mundos fantásticos, de algum modo se aproximando das utopias. As utopias, porém, são concretizações,

normalmente muito pormenorizadas, das propostas de inovação social. As ideologias são filosofias políticas vulgarizadas, que não têm necessidade desse grau de pormenorização. O problema é que sempre que um tirano ou uma oligarquia, enfim, um grupo no poder, querem construir um paraíso, uma sociedade perfeita, constroem um inferno. O perigo das utopias é que se realizem. E, aqui como noutras coisas, o óptimo é inimigo do bom.

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

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

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

Nada substitui a importância e o prazer de uma leitura integral e pessoal. Seguimos a tradução do filósofo português José Marinho. Por isso, não faremos um resumo, mas apenas sublinharemos alguns aspectos que se nos afiguram mais interessantes. Mas, tal como no geral dos autores clássicos, também aqui é muito difícil escolher.

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

As filosofias políticas (e até as ideologias) têm essa virtualidade que alguns ignorantes, e alguns puristas se obstinam em não querer ver: é que, por mais estranho que tal resulte e pareça (e por mais estranho que realmente possa ser), todas as ideias se podem combinar com todas as outras. E portanto nada há de espantar de um socialismo cristão, como o de Moro. Nem pela parte dos socialistas, nem pela parte dos cristãos (e menos ainda por parte dos que se reclamem simultaneamente de ambas as filiações)… Nem pelos observadores nem socialistas nem cristãos. Muito mais de admirar, pelo menos à primeira vista, são outros conúbios. Mas o que uns acham estranho, outros consideram apenas união dos extremos ou atracção dos contrários. Um exemplo de escola é o chamado "nacional-bolchevismo", associando princípios do nacional-socialismo e do marxismo-leninismo. E mesmo comunismos há muitos, e não apenas os leninistas e seus derivados (Vallauri, 1973, 181-211).

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

Por isso, nas suas viagens, sem dúvida fantásticas, não se preocupa Moro (na

verdade, o narrador) ao questionar Rafael com os monstros do bestiário fantástico que tanto comoveram os relatos dos que o precederam, mas com as pessoas, a sua organização política, que pode fazer mais que tudo maravilha, porquanto

"O que é mais raro e digno de interesse é uma sociedade sã e sabiamente organizada" (Morus, 1972, 16).

E nesse mesmo passo se explicita a função da utopia (quer na sua dimensão distópica quer na eutópica) – no caso, transportada ficcionalmente para povos dos "novos mundos":

"Rafael observou que entre esses povos há instituições tão más como as nossas, mas encontrou também um grande número de leis capazes de esclarecer e regenerar cidades, povos e reinos da velha Europa" (Morus, 1972, 16).

Além do mais, note-se a ligação dessa regeneração ao poder das leis…

O outro tema liminar sintetiza-se numa pergunta: "devemos ou não devemos entrar na vida pública?" No caso de Moro, atenta a sua circunstância, a questão não se põe tanto na medida do exercício livre, autónomo, de uma cidadania, mas na questão do serviço dos príncipes. E Moro espanta-se (ou retoricamente finge espantar-se) que Rafael nunca tenha entrado ao serviço dos príncipes, permanecendo um livre marinheiro. O diálogo é longo e saboroso. Hitlodeu, a quem Moro via como ministro, considera que os príncipes pouca distinção fazem entre ministros e lacaios (entre *servire* e *inservire*), e depois considera assim a sua relação com o serviço da *res publica*:

" (…) mesmo quando fosse cem vezes mais dotado seria inútil fazer à república o sacrifício da minha tranqüilidade." (Morus, 1972, 19).

As razões são o belicismo dos governantes a par da sua negligência com a administração, e a imprestabilidade dos conselhos dos soberanos, que assim retrata – usando, certamente, da sua experiência prática na matéria:

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

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

O relato e diálogo seguintes vão dar oportunidade a Moro de criticar as causas dos males sociais ingleses. Explicando o crime por razões de pauperismo, opondo-se às penas mais severas (desde logo à pena de morte para o roubo) como potenciadoras de mais crimes (Morus, 1972, 33), discutindo quais as melhores penas (e inclinando-se para o trabalho, que poderia até ser livre), verberando o luxo e outros vícios (Morus, 1972, 29), etc. E vai Rafael abonando as suas opiniões com exemplos

de outros povos por onde teria passado. Por exemplo, os Macários, vizinhos dos Utopianos, obrigam o seu rei a um juramento, na sua tomada de posse, que o impossibilita da avareza, porquanto promete não poder guardar nos seus cofres mais de mil libras de ouro ou o equivalente em prata (Morus, 1972, 52). Fazendo assim jus àquela ideia de que os príncipes ricos fazem os povos miseráveis, e os príncipes pobres podem manter os seus povos na abastança.

Nas páginas finais do Livro I, avança a ideia da comunidade dos bens (solução radical, porque os paliativos redistributivos e de restrição aos abusos não funcionam, como discute (Morus, 1972, 59), lembrando entretanto que Jesus cometeu aos apóstolos a missão de pregar alto e bom som a Boa Nova. E estas máximas, avança o jurista, governante e santo da Igreja Católica, Apostólica e Romana, Tomás Moro, e com elas se sintetiza o essencial do seu pensamento político; o Livro II – como dissemos já – é só uma aplicação concretizadora dos princípios:

"Muitas vezes até acontece que a sorte do rico devia caber ao pobre. Não há ricos avaros, imorais e inúteis? Pobres simples e modestos, cuja indústria e trabalho aproveitam ao Estado, sem vantagem para eles próprios?

Eis o que invencivelmente me convence de que a única maneira de distribuir os bens com equanimidade e justiça, instituindo a felicidade do género humano, é a abolição da propriedade. Enquanto o direito de propriedade for o fundamento do edifício social, a classe mais numerosa e mais estimável só terá que partilhar miséria, tormentos e desespero." (Morus, 1972, pp- 58-59).

Quase no final da pormenorizada descrição da Utopia, volta Moro, pela voz de Hitlodeu, ao seu tema da igualdade, de novo criticando as sociedades reais:

"Os ricos diminuem todos os dias de uma ou de outra maneira o salário dos pobres não só com fraudes de vária natureza, mas por meio de leis especiais. Tão mal recompensar aqueles que mais merecem da república afigura-se, antes de mais nada, crueldade evidente (…)

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

E quase a terminar o seu discurso, Moro revela a sua fonte, que não é, obviamente, sequer Karl Marx, nesta significativa passagem:

"Creio até que há muito tempo o género humano teria abraçado as leis da república utopiana, quer no próprio interesse, quer para obedecer à palavra de Cristo, porque a palavra do Salvador não podia ignorar o que há de mais útil aos homens, e a sua divina bondade deve ter-lhes aconselhado o que sabia ser bom e perfeito.

Mas o orgulho, essa paixão feroz, rainha e mãe de todas as chagas sociais, opõe invencível resistência a essa conversão dos povos. Nem o orgulho seria o que é se não houvesse desgraçados a insultar e a tratar como escravos, se o luxo e a felicidade não fossem fruto das angústias da miséria, e se a exibição das riquezas não torturasse a indigência e lhe acentuasse o desespero." (Morus, 1972, 172).

Com este pensamento, Moro representa ao mesmo tempo a liberdade e a igualdade (embora esta na sua versão mais extrema – mas curiosamente de um igualitarismo quimérico baseado na comunidade

cristã, proposta realmente rara): a integralidade do homem livre, que se não verga ante os poderes contra a sua consciência, e o teorizador de uma cidade nova, de homens iguais. Pagou com a cabeça a luta pela primeira, e deixou sobre a segunda um livro que o imortalizou.

5. Desafios Constitucionais

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

As recentes agruras da Teoria Constitucional e do Estado suscitadas pelo empreendimento de uma Constituição europeia codificada levam-nos a recordar uma imagem como que "antecipadora" de Tomás Moro, nesta sua inesgotavelmente inspiradora Utopia, que etimologicamente significa "sem lugar": pois se a capital da ilha é Amaurota, cidade da bruma (sonho, ilusão), o rio que a banha é o Anidro – sem água. E por isso (interessante lição para a teoria do Estado europeia) o príncipe que governa a comunidade é Ademo: sem povo. Príncipe sem povo, Europa sem povo Europeu… Mas seria efabular demais convocar aqui seriamente Moro a depor nesta questão, prejudicada pelo fogo da sua candente actualidade. E, evidentemente, o facto de não haver povo europeu não quer dizer que não haja cidadãos… Invocamos obviamente o exemplo *cum grano salis.*

Outra questão, também recente, convocará, porém, a nossa atenção. É que emergiu não há muito um novo problema constitucional (embora nem sempre se note que assim o é), que aliás se imbricou na questão da própria personalidade e do "eu" mais profundo de Tomás Moro. Habituamo-nos, na verdade, como salienta Martz (1990, 3 ss.), a uma personagem moldada pela clássica biografia de R. W. Chambers (1981), ou do filme não menos clássico de Robert Bolt *A Man for all Seasons*. Contudo, essa imagem seria abalada por uma polémica de grande impacto e ecos protagonizada fundamentalmente pelas novas visões do crítico G. R. Elton (1974, 23-31), e do biógrafo contemporâneo Richard Marius (1984). A que mais recentemente James Wood empresta a sua verve, sentenciando, no final de um muito crítico ensaio (em que, além do mais, nem o biógrafo Peter Ackroyd, muito mais próximo do que Chambers da metodologia e da deontologia historiográficas correntes, será poupado):

"On one of those sides was Sir Thomas More, cruel in punishment, evasive in argument, lusty for power, and repressive in politics. He betrayed Christianity when he led it so violently into court politics, and he betrayed politics when he surrendered it so meekly to the defence of Catholicism. Above all, he betrayed his humanity when he surrendered it to the alarms of God." (http://www.luminarium.org/renlit/wood.htm)

E o mais decisivo anátema será o próprio título do texto que acabámos de citar, propositadamente apontando ao coração do mito: *A Man for one Season*.

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

Mas de que se trata, então?

Fundamentalmente de uma acusação que hoje cala fundo. Uma acusação que remete para aquilo a que hoje chamaríamos

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

Abalar o mito de Tomás Moro é sério empreendimento. Tal como esses mártires da Justiça, como Antígona, ou António, do *Mercador de Veneza* shakespeareano (também atingido no recente filme de Michael Radford), para falar dos de ficção, ou Boécio, para de novo referir uma personagem histórica, Moro faz parte do nosso imaginário como exemplo. No dia em que as ideologias e as teorias "da suspeita" (quando não da inversão de valores) dinamitarem por completo os *exempla*, perigam seriamente as muralhas da cidade ética da política, isto é, a constituição moral ou axiológica, que preside em boa parte a tudo o mais.

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

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

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

Apenas os materialistas ateus são na Utopia discriminados (designadamente das magistraturas e dos lugares públicos), não em nome da religião, mas "da moral" (e realmente como forma de "prevenção") – pois tal negação da divindade parece a Moro ser sinal de que, só tendo como freio o código penal, teriam mais tendência a, podendo, ocultamente iludirem as leis e praticarem actos condenáveis.

Ainda aqui, porém, se vê o ar do tempo, a que se não foge. Ainda durante muito tempo a própria "tolerância" será "intolerante" para uns tantos. Desde logo a de Althusius já o era (v. as interpretações de Touchard, 1970, III, 71-72, e Kamen, 1968), e a de Locke também.

E será por estas e por outras que o mesmo Tomás Moro, diabolizado por uns como caçador de luteranos, será por outros alçado a primeiro grande defensor da mo-

derna liberdade religiosa e se, pelas suas ideias económicas e sociais um socialista, pelas suas vistas permissivas no mais alto sentido, um precursor do liberalismo.

Neste último sentido vai a interpretação de um Kessler (2002, 207 ss.), que afirma:

"Thomas More advocated religious freedom in Utopia to promote civic peace in Christendom and to help unify his fractious Catholic Church. In doing so, he set forth a plan for managing church-state relations that is a precursor to liberal approaches in this area. Most scholars locate the origins of modem religious freedom in Protestant theology and its first mature articulation in Locke's *A Letter on Toleration*. This reading of Utopia shows that modem religious freedom has Catholic, Renaissance roots." (Kessler, 2002, 207 ss.).

Eis, pois, que Tomás Moro encontra em definitivo, simbólica e analogicamente, a situação singular da doutrina Constitucional nos nossos dias. Na verdade, o conflito das interpretações era sobretudo até aqui relacionado com o teor e a profundidade do Socialismo ou comunismo do autor, como sintetizaria um Peter Wenzel (http://webdoc.gwdg.de/edoc/ia/eese/artic96/wenzel/10_96.html#Morus). Agora alcançou, como vimos, o cerne do próprio carácter de Moro, em relação com a questão da liberdade religiosa.

Recordemos entretanto o que se passou da banda do Direito Constitucional, e para isso bastará que nos limitemos ao que ocorreu em Portugal: se ainda há cinqüenta anos, o conceito de constituição (mesmo já com Marcello Caetano, que a sensibilizou para a Ciência e a Sociologia políticas) ainda eram a de uma doutrina da forma jurídica do Estado, com muito de positivismo e quase nula permeabilidade à ideia de constituição natural e do seu conceito histórico-universal, a evolução foi-se operando, tendo tido como cume problemático a síntese de Gomes Canotilho, que decisivamente liberta, em Portugal, o universo constitucional da perspectiva definitório-positivista dogmática:

"A Constituição é um estatuto reflexivo que, através de certos procedimentos, do apelo a auto-regulações, de sugestões no sentido da evolução político-social permite a existência de uma pluralidade de opções políticas, a compatibilização dos dissensos e possibilidade de vários jogos políticos, a garantia da mudança através da construção de rupturas." (Canotilho, 1991, 14).

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

6. Conclusão

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

"This was a man of stern temperament, and his *Utopia* suits the rest of his life. Nothing in *Utopia* is more like him than the Utopian law that anyone convicted twice of

adultery will suffer the penalty of death. He was a man who considered the monastery but decided, as Erasmus said, to be a good husband rather than a bad priest. I have long maintained that the commonwealth of Utopia has the look of a monastic compound where marriage is allowed but strictly controlled so that conjugal relations relieve sexual needs without creating any genuine bonds of intimacy between husbands and wives." (Marius, 1995).

Embora pessoalmente nos não seja simpático o empreendimento desmitificador de Moro, desde logo pelo símbolo de luta contra o poder arbitrário que – seja como for – tem efectivamente representado, não podemos, contudo, deixar de dar razão a este crítico. Há na Utopia, em toda a utopia, um dogmatismo e um racionalismo geométricos ou geometrizantes que são o contrário da certamente caótica mas contudo livre natureza dos homens reais. E é essa luta contra a natureza, em que a heresia é possível, que choca na mente superior de Moro.

Mas o problema subsiste: não deve a cultura (o espírito, a humanidade) superar e por vezes para isso opor-se à simples natureza? Não é o direito constitucional a clausura jurídica do feroz tigre da política? Não são o silício e o chicote de Moro o seu primeiro carrasco? Ou o seu primeiro libertador? São questões demasiado complexas para serem respondidas, juntas ou separadas. Mas são questões para ir colocando.

No final desta demanda, fica decerto a sensação de que, de tudo, do que menos se terá falado foi de Cristianismo: mas ele é, quando falamos em Tomás Moro, o pano de fundo de tudo o mais. E com aquela característica dupla, de ser *de Cristo* e de ser ao mesmo tempo "-ismo". Como se Cristo pudesse caber ou ser traduzido por "-ismos", por melhores que sejam.

E nessa oposição afinal se resume a dicotomia que perpassa todo o debate: os "-ismos" são *de uma estação* só…

REFERÊNCIAS

ACKROYD, Peter — *The Life of Thomas More*, 1998, trad. de Mário Correia, *A Vida de Tomás More / Thomas More. Biografia*, Chiado, Lisboa, Bertrand, 2003, pp. 274-275

ARISTÓTELES — *A Política*, trad. port., São Paulo, Martins Fontes, 1998

AMARAL, Diogo Freitas do — *Para uma História das Ideias Políticas: Maquiavel e Erasmo ou as duas faces da luta entre o poder e a moral*, in "Direito e Justiça. Revista da Faculdade de Direito da Universidade Católica Portuguesa", vol. VI, 1992, p. 91 ss.

BLOCH, Ernst — *Das Prinzip Hoffnung*, trad. cast. de Felipe Gonzales Vicen, *El principio esperanza*, Madrid, Aguilar, 1979, 3 vols..

CALMON, Pedro – *História das Idéias Políticas*, Rio de Janeiro/ S. Paulo, Livraria Freitas Bastos, 1952

CANOTILHO, José Joaquim Gomes — *Direito Constitucional*, 5.ª ed., Coimbra, Almedina, 1991

CHAMBERS, R.W. — *Thomas More*, nova ed., Brighton, The Harvester Press, 1981

CHEVALIER, Jean-Jacques — *Histoire de la pensée politique*, Paris, Payot, 1979, trad. port. de Roberto Cortes de Lacerda, *História do Pensamento Político*, tomo 1. *Da Cidade-Estado ao apogeu do Estado-Nação monárquico,* Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1982

ELTON, G. R. — "Thomas More, Councillor", in *Studies in Tudor and Stuart Politics and Government*, 2 vols., Cambridge, Cambridge University Press, 1974, I

KAMEN, Henri — *O Amanhecer da Tolerância*, trad. port. de Alexandre Pinheiro Torres, Porto, Inova, s/d (ed. orig., 1968)

KESSLER, Sanford — Religious freedom in Thomas More's **Utopia***, in* **"**The Review of Politics. Notre Dame", Primav. 2002, Vol. 64, n.º 2, p. 207 ss. - http://www.geocities.com/yskretz/morekessler.html

MARTZ, Louis L. — *Thomas More. The Search for the Inner Man*, New Haven e Londres, Yale University Press, 1990

MONTORO BALLESTEROS, Alberto — *Razones y Limites de al Legiti*

MARIUS, Richard — *Thomas More*, Nova Iorque, Knopf, 1984.*mación Democrática del Derecho*, Murcia, Universidad de Murcia, 1979

MARIUS, Richard — Utopia *as Mirror for a Life and Times*: http://www.shu.ac.uk/emls/ie-mls/conf/texts/marius.html, 1995
MORUS, Tomás — *A Utopia*, trad. port. de José Marinho, Lisboa, Guimarães, 1972
TOUCHARD, Jean — *Histoire des Idées politiques*, Paris, PUF, 1959, trad. port. e notas de Mário Braga, *História das Ideias Políticas,* Lisboa, Europa-América, 1970, vol. III,
VALLAURI, Luigi Lombardi — *Communisme matérialiste, communisme spiritualiste, communisme concentrationnaire*, in "Archives de Philosophie du Droit", Paris, XVIII, 1973, pp. 181-211