

VII

MAQUIAVEL E MORO

*João Cardoso Rosas**

Maquiavel e Moro viveram o mesmo momento da Europa, mas em contextos sociais e políticos distintos. Ambos se inspiraram nos autores clássicos, mas apreendidos de modo contrastante. Tanto um como o outro eram homens práticos e comprometidos com a vida pública, mas os papéis que aí desempenharam foram profundamente diversos. Ambos atingiram rapidamente um estatuto lendário, mas, se Moro ganhou a aura de Sócrates moderno, mais tarde canonizado pela Igreja Católica, Maquiavel ficou para sempre conhecido como «o príncipe do mal». Será por isso necessário explorar com rigor aquilo que os une, para que seja também possível compreender tudo o mais que os separa. É isso que faremos neste breve capítulo, recorrendo diretamente aos seus textos e dispensando, sempre que possível, a extensíssima bibliografia de comentário.

Maquiavel: contexto, vida e obra

Nicolau Maquiavel, ou Niccolò Machiavelli, nasceu e viveu em Florença entre 1469 e 1527. A Itália da época estava dividida em cidades-estados e assim haveria de permanecer até à contemporaneidade, malgrado a nostalgia das suas elites pela unidade e poder da Roma Antiga. Ainda assim, no mapa italiano do tempo, ressaltavam

* Centro de Ética, Política e Sociedade, Universidade do Minho.

algumas entidades políticas especialmente poderosas, como os Estados Pontifícios, a República de Veneza, o Ducado de Milão ou o Reino de Nápoles.

Florença não deixava de ser também um Estado importante, governado alternadamente sob forma republicana ou em regime principesco dominado pela família Médici. Ainda jovem, Maquiavel assiste à invasão francesa de 1494, que expulsa os Médici do poder. Estes são substituídos pela breve ditadura de Savonarola, o monge de São Marcos que inflama as multidões com a sua retórica religiosa — que hoje consideraríamos «populista». Savonarola é derrubado pela sublevação popular de 1498 e queimado vivo na Piazza della Signoria, abrindo assim caminho à instauração de um regime republicano.

Maquiavel, de cuja vida em jovem pouco se sabe para além de que conhecia o Latim e lia os clássicos, ou que era especialmente assíduo nas tabernas e no convívio dos amigos e do sexo oposto, acompanha o episódio político de Savonarola e assiste à sua morte. Destes eventos, que muito o impressionam, retira uma visão política que vinca a força destrutiva dos antagonismos políticos e a importância da ordem que o Estado, de tipo principesco ou republicano, permite instaurar.

É precisamente na república que se segue ao derrube de Savonarola que Maquiavel terá o seu momento de homem político. Chamado a ocupar o cargo de secretário da Segunda Chancelaria, acabam por lhe ser confiados poderes alargados que compreendiam tanto assuntos internos, incluindo a organização da milícia florentina, como missões diplomáticas junto de outros Estados italianos ou do rei de França. Politicamente, a sorte de Maquiavel fica ligada ao poder de Piero Soderini, o Gonfaloneiro da República, e por isso com ele cai, em 1512, com o regresso do principado dos Médici, desta feita sob proteção papal.

Maquiavel, pouco depois de destituído do governo, será acusado de participar numa conspiração contra o novo poder, preso e torturado, mas acaba por ser libertado, recolhendo à sua casa de Sant' Andrea in Percussina, em San Casciano Val di Pesa, nos arredores de Florença. Se a experiência política de Maquiavel é central para

a sua obra escrita, é o seu afastamento da política que lhe fornece o tempo e a ocasião para refletir e escrever. Será essa a principal atividade de Maquiavel até à sua morte já que, apesar de inúmeras tentativas, não consegue voltar a ser chamado ao governo de Florença.

A obra de Maquiavel é vasta, mas aqui vamos concentrar-nos apenas em *O Príncipe*, escrito por volta de 1513, e em alguns aspetos de *Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio*, cuja escrita terá terminado em torno de 1519. Várias outras obras de Maquiavel são lidas e apreciadas ainda hoje, como *Histórias Florentinas*, de 1525, *A Arte da Guerra*, de 1520, ou a comédia *A Mandrágora*, publicada em 1524.

Verità Effettuale

Maquiavel enuncia com clareza o objetivo e o método das suas investigações sobre a ação política, no quadro da república ou do principado:

[...] uma vez que a minha intenção foi escrever coisa que seja útil a quem a escutar, pareceu-me mais conveniente ir atrás da verdade efetiva [*verità effettuale*] da coisa do que da sua imaginação. Muitos imaginaram repúblicas e principados que jamais se viu ou conheceu existirem de verdade. Porque é tanta a distância de como se vive a como se deveria viver, que aquele que deixa o que se faz por aquilo que se deveria fazer mais depressa aprende a ruína do que a sua preservação[...]¹

Atente-se nas duas ideias centrais aqui expostas. Em primeiro lugar, Maquiavel quer produzir conhecimento prático, útil aos «agentes políticos», como hoje diríamos, sejam eles príncipes ou defensores da república. Na verdade, os conselhos para a ação política que Maquiavel irá produzir ultrapassam em muito o contexto dos regimes

¹ Nicolau Maquiavel, *O Príncipe*, edição bilingue, trad., intro. e notas por Diogo Pires Aurélio, São Paulo, Editora 34, 2017, p. 183.

políticos principescos ou republicanos em que ele se situa, para se tornarem numa espécie de breviário político perene — e que como tal é reiteradamente lido até aos nossos dias.

Em segundo lugar, Maquiavel quer basear-se no estudo empírico e não nos desvarios da imaginação. A expressão usada por Maquiavel para sugerir este seu método é a *verità effettuale*, ou «verdade efetiva da coisa». Neste sentido, Maquiavel afasta-se da investigação das ideias puras — como na *República*, de Platão —, mas também da literatura «espelho de príncipes» que ainda no seu tempo predominava e consistia em descrever a ação dos governantes, dos reis em particular, em termos grandiosos e moralistas, como se os retratados fossem dotados de todas as virtudes cristãs.

Esta vontade de produzir conhecimento útil e o apego maquiaveliano ao elemento factual levaram alguns a pensar que Maquiavel era o primeiro intérprete da ciência política como hoje a entendemos. Mas tal diagnóstico afigura-se-nos demasiado especulativo. O conhecimento político produzido por Maquiavel, sendo extremamente valioso, nada tem a ver com a ciência política contemporânea e nem mesmo com a ciência política do século XVII, protagonizada por Thomas Hobbes. Não encontramos em Maquiavel a procura de leis gerais, nem a racionalização dos fenómenos políticos. A sua perspetiva é baseada na própria observação e não na racionalização das observações, nomeadamente com recurso à matematização do real, como acontece com o experimentalismo. Muito mais do que experimentalista, Maquiavel é um experiencialista. Como outros no seu tempo, ele procura, como na expressão camoniana, «ver claramente visto», mas não dá o salto para a produção de uma ciência universal e das suas leis².

Aliás, o modo como Maquiavel acede à experiência reflete ainda um entendimento não inteiramente moderno da mesma. Por um lado, a experiência é aquilo que ele teve a oportunidade de ver ou experienciar

² Esta nossa posição não invalida o facto de Maquiavel ter inovado ao considerar a política como objeto de investigação com autonomia face à moral, como veremos mais à frente.

na sua vida política. Por outro lado, a experiência é aquilo que outros lhe contam, ou que leu em escritores e historiadores, mais ou menos fantasistas, sobretudo da Antiguidade e com destaque para Tito Lívio.

Para Maquiavel, a observação direta ou por interposta pessoa tem o mesmo valor. Por isso, para além da própria vida política, nada lhe dá mais prazer do que a leitura dos relatos dos Antigos. Como escreve numa famosa carta a Vettori:

Ao fim da tarde, regresso a casa e entro no meu escritório; na sua antecâmara despojo-me das vestes quotidianas, cheias de pó e lama, e visto-me de modo real e cortês; e recoberto de forma apropriada entro nas antigas cortes dos antigos homens onde, recebido carinhosamente, alimento-me daquela comida que é só minha e para a qual nasci; onde não me envergonho de com eles falar e perguntar-lhes pelas razões das suas ações: e eles humanamente respondem-me; e durante quatro horas não sinto qualquer enfado, esqueço todo o desassossego, não temo a pobreza, não receio a morte: todo eu a eles me entrego.³

Qualquer leitor de Maquiavel reconhece estes traços fundamentais do seu intento e método. Maquiavel procura sempre dar conselhos sobre a forma mais eficaz de agir, mas também ilustrá-los profusamente com os exemplos colhidos na experiência direta ou na experiência dos livros.

Metamorfoses do príncipe; *fortuna e virtù*

Segundo Maquiavel, tratando aqui especificamente o caso dos príncipes, a evidência empírica mostra que a ação política é governada por duas forças distintas e correlacionadas: a *fortuna* e a *virtù*⁴.

³ Carta a Francesco Vettori, de 10 de dezembro de 1513, in Niccolò Machiavelli, *Tutte le Opere* (tradução nossa).

⁴ Cf. Nicolau Maquiavel, *O Príncipe*, *cit.*, cap. XXV.

Tal como entre os Antigos, a *fortuna* representa aqui a imponderabilidade do devir, aquilo que escapa ao controlo dos homens. Por seu turno, a *virtù* é a capacidade para enfrentar a fortuna e, dessa forma, granjear honra para si mesmo e segurança para o Estado. A *virtù*, portanto, não deve ser traduzida por «virtude», o que a aproximaria indevidamente do conceito cristão, mas quando muito por «excelência cívica», mais próxima do conceito Antigo, que é também o de Maquiavel.

Como explica o autor florentino, cada uma delas, a *fortuna* e a *virtù*, tomam conta de metade das coisas humanas. Por outras palavras, Maquiavel demarca-se quer de um determinismo estrito, no qual a *fortuna* tudo governaria, quer do puro voluntarismo que tudo fizesse depender dos exercícios da *virtù*.

A correlação entre *fortuna* e *virtù* é ilustrada por Maquiavel com recurso a metáforas particularmente poderosas e que, como tal, permanecem ainda hoje no imaginário dos estudiosos da política. Assim, a *fortuna* pode ser entendida como um rio que, quando transborda e alaga as terras em seu redor, tem força para tudo arrasar e para todos pôr em fuga. Mas tal não impede que, em tempos de bonança, os homens construam açudes para conter a força das águas e encaminhá-las para onde lhes for mais conveniente. Tal poderá ser a ação da *virtù* como capacidade para enfrentar a fortuna de forma racional e precavida.

Uma outra metáfora complementa a ilustração desta correlação entre *fortuna* e *virtù*. Assim, «a *fortuna* é mulher», e para se ser bem-sucedido é necessário «vergá-la e acometê-la», ou seja, usar com ela de mais impetuosidade e audácia do que de frieza e calculismo. Tal como na metáfora do rio que transborda, a *virtù* permite aqui fazer face à *fortuna*, mas agora de uma forma radicalmente diferente⁵.

⁵ A propósito desta metáfora e das questões de género em Maquiavel, vd. Hannah Pitkin, *Fortune is a Woman. Gender and Politics in the Thought of Niccolò Machiavelli*, Chicago, The University of Chicago Press, 1984.

Em suma: a *fortuna* tem a sua dinâmica própria e resiste naturalmente à ação política. No entanto, esta pode pelo menos tentar contê-la ou moldá-la a seu favor de dois modos distintos e complementares: através da razão e do cálculo, como no caso do rio, ou mediante uma ação mais impetuosa e arrojada, como no caso da mulher. Fica em aberto estabelecer quando usar de cautela e quando recorrer ao arrojo, o que de novo é ilustrado metaforicamente.

Para o autor florentino, o príncipe é meio humano e meio animal e deverá saber utilizar a sua natureza animal para optar por ser «raposa», isto é, artiloso e calculista, ou por ser «leão», ou seja, feroz e arrojado. É preciso ser leão para meter medo aos lobos, mas também ser raposa para evitar as armadilhas⁶.

Se é certo que alguns príncipes podem ser mais como o leão e outros mais como a raposa, são as circunstâncias históricas, os acidentes da *fortuna*, que acabam por condicionar a necessidade de ser mais arrojado, ou mais calculista. O sucesso de um príncipe dependerá sempre deste jogo entre os imponderáveis do devir e a capacidade para enfrentá-los mediante um exercício da *virtù* que deverá, pelo menos idealmente, ter a plasticidade que as circunstâncias a cada momento impõem. Alguns príncipes poderão ter sucesso sendo sempre leões, ou sempre raposas, mas apenas porque o devir não impôs uma mudança de estratégia. Quando as circunstâncias mudam, prevalecem aqueles agentes políticos que conseguem metamorfosear a sua natureza animal.

*

Se qualquer príncipe pode ser afetado pela boa ou pela má fortuna, nem todos estão igualmente preparados para tais mudanças. Quem obteve o principado pela sorte (herança, doação, etc.) terá maior dificuldade em mantê-lo. Já quem o obteve pelo exercício da

⁶ Cf. Nicolau Maquiavel, *O Príncipe*, op. cit., cap. XVIII.

virtù própria, por exemplo, por conquista ou mediante algum ardil, tem à partida as melhores condições para mantê-lo. Em qualquer dos casos, é pensando no novo príncipe que Maquiavel prodigaliza conselhos, sempre ilustrados empiricamente, para contornar a *fortuna* de modo a alcançar o poder e mantê-lo. De seguida, recensearemos de forma muito resumida alguns desses conselhos.

Maquiavel insiste sempre na necessidade das «boas armas», da organização da milícia, das fortificações, enfim, da «arte da guerra». Mas tudo isto implica também o exercício da estratégia, nomeadamente na capacidade para captar aliados convenientes e que não sejam tão fortes que se possam voltar contra o príncipe, assim como na habilidade para encontrar inimigos que se possa vencer, muitas vezes explorando as suas clivagens e traições internas.

O príncipe deverá também atentar naqueles que o rodeiam, muitas vezes incapazes de lhe dizer a verdade ou à espera do melhor momento para o trair. Secretários e ministros deverão ser escolhidos com cuidado e sacrificados, como «bodes expiatórios», sempre que tal seja conveniente para afastar do próprio príncipe os ódios que ele pode concitar entre a população.

É preciso ter cuidados especiais com os «Grandes» que podem, a todo o momento, ser uma ameaça ao poder principesco, tentando substituí-lo, mas também os «Pequenos» precisam de ser cativados e, quando necessário, atemorizados com o poder do príncipe. É neste contexto que Maquiavel transmite um famoso ensinamento sobre a administração do tempo político, recordando que o mal deve ser feito de uma vez para ser rapidamente esquecido, enquanto o bem deverá ser praticado pouco a pouco para melhor ser saboreado.

A análise maquiaveliana é particularmente notável quando se concentra no modo como o príncipe deve construir a sua própria imagem, tanto junto dos seus, como de aliados e inimigos⁷.

⁷ Para estes aspetos, que tratamos de seguida, vd. Nicolau Maquiavel, *O Príncipe*, *op. cit.*, caps. XV-XIX.

Maquiavel recorda-nos que o príncipe deve parecer ter todas as qualidades morais para concitar admiração, e até tê-las efetivamente se isso lhe for conveniente, mas deixar de tê-las se tal implicar o enfraquecimento ou a ruína do Estado.

Assim, o príncipe deve parecer sempre honrado e capaz de honrar a própria palavra. No entanto, a mentira é essencial para o exercício efetivo do poder e Maquiavel não deixa de referir o sucesso do papa Alexandre VI, que nunca terá feito outra coisa durante a sua vida do que intrujar toda a gente — e é sempre possível encontrar quem se deixe enganar.

O príncipe deverá parecer generoso sempre que possível mas, na verdade, ser parcimonioso, para não ser conduzido à ruína. A generosidade é boa quando praticada com o dinheiro dos outros — por exemplo, dos aliados ou dos inimigos vencidos —, mas torna-se perigosa quando feita com recursos próprios ou extraídos aos seus súbditos, já que os homens esquecem mais depressa a morte do pai do que a perda do seu património.

O príncipe deve parecer sempre «piedoso, fiel, humano, íntegro e religioso», mas estará perdido se exercer sempre tais qualidades, já que para conservar o Estado muitas vezes é necessário ir contra a compaixão e todas as demais qualidades referidas. A crueldade não é desejável, mas por vezes é necessário aplicá-la de forma rápida e cirúrgica.

Para ilustrar vários casos, tanto de sucesso como de insucesso, Maquiavel recorre aos feitos de César Bórgia, filho do papa Alexandre VI e uma das figuras mais notáveis do seu tempo. Tendo construído o seu poder com o auxílio do pai, César perdê-lo-á também com a morte do progenitor. Mas, entretanto, dá grandes mostras de *virtù*, pela forma como consegue conquistar, pacificar com crueldade cirúrgica, explorar as fraquezas dos adversários e dizimá-los com ardis e ou com o uso da força. César, tal como Alexandre VI, não é certamente um exemplo do exercício das virtudes cristãs, mas é um príncipe de sucesso durante boa parte da sua existência, tendo construído uma imagem de grandeza e de força.

Em suma: porque os homens «julgam mais pelos olhos que pelas mãos»⁸, isto é, porque veem ao longe e em função do que lhes aparece, o príncipe poderá sempre tentar construir uma representação adequada de si mesmo. O objetivo é ser amado mas, se tal não for possível, deverá, pelo menos, ser temido. Aquilo que o príncipe deve evitar em qualquer circunstância é ser odiado ou desprezado, já que tal percepção pública, como diríamos hoje, enfraquecerá o seu poder e levá-lo-á à perda política.

Note-se que, apesar de chocante para a nossa consciência moral, o modo como Maquiavel desvela as metamorfoses do príncipe bem-sucedido não implica da sua parte nenhum tipo de relativismo. Pelo contrário, Maquiavel tem plena consciência da diferença entre o bem e o mal. Aquilo que ele nos diz é que o domínio da ação política tem uma certa autonomia e nele nem sempre se aplicam as mesmas regras morais que em qualquer outro domínio. Esta convicção faz dele um realista político, mas não um relativista e menos ainda alguém sem ideais, como veremos de forma mais circunstanciada já na próxima secção.

Principados e Repúblicas — o ideário político de Maquiavel

O leitor de *O Príncipe* poderá guardar a impressão de que Maquiavel é um defensor incondicional do principado, ou seja, do «governo de um» (que pode ser rei, papa, duque ou outro). Para corrigir essa impressão é necessário complementar a leitura com pelo menos outra obra, os *Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio*. Aqui, Maquiavel comenta a *História de Roma* de Tito Lívio e deixa clara a sua preferência por um «governo de muitos» e, mais especificamente, pelo regime republicano. Recorde-se que a experiência

⁸ Nicolau Maquiavel, *O Príncipe*, *op. cit.*, p. 201.

de vida de Maquiavel está em linha com tal preferência. Foi num regime republicano, que se sucedeu ao episódio de Savonarola, que Maquiavel alcançou ofício e alguma relevância política. Embora tivesse repetidamente tentado regressar ao governo de Florença já durante o regime principesco dos Médici, nunca o logrou. Impõe-se agora esclarecer melhor aquilo em que consiste, para Maquiavel, a república, por contraste com o principado⁹.

A república não é aqui, como na aceção mais contemporânea, o contrário da monarquia. No sentido de Maquiavel, a república é antes de mais um regime de «constituição mista», no qual se assegura com especial cuidado a representação das diferentes camadas da sociedade, englobando quer os «Grandes», a aristocracia, quer os «Pequenos», o povo, e que pode ter elementos aristocráticos e populares, mas também monárquicos. O autor florentino presta especial atenção à clivagem e aos conflitos entre Grandes e Pequenos, de tal forma que alguns consideram ter ele antecipado a noção marxiana de «luta de classes». Tal interpretação é especulativa. A república, através da sua constituição mista, procura equilibrar as diferentes pretensões sociais estabelecendo a paz no interior do Estado.

Os quesitos gerais para a existência de um Estado bem-sucedido — as «boas leis», a «boa religião», os «bons chefes» e as «boas armas» — são particularmente exigentes no caso da república. Daí a importância conferida ao legislador sábio, ao fundador do Estado, tal como já acontecia no pensamento político da Antiguidade. Assim também a relevância da dimensão cívica da religião. Embora situado num contexto cristão, Maquiavel admira a religião pagã dos Antigos na medida em que ela permite fortalecer as virtudes da cidadania, entendendo-as não tanto como as virtudes evangélicas do «dar a outra face», mas mais no sentido já referido de *virtù* cívica que permite que cada um,

⁹ Cf., em particular, Nicolau Maquiavel, *Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio*, Livro I. Para a questão do republicanismo de Maquiavel, vd., por exemplo, Quentin Skinner, *Machiavelli*, Oxford, Oxford University Press, 1981 e Maurizio Viroli, *Il Sorriso di Niccolò: Storia di Machiavelli*, Roma, Laterza, 1998.

não apenas o líder político, possa contribuir para a segurança e estabilidade do Estado, trazendo assim, também, honra para si mesmo. Por fim, releva a necessidade dos líderes capazes de controlar tanto as clivagens sociais como a corrupção dos cidadãos. Os «bons chefes» são também os chefes militares, os que são capazes de defender e conquistar, o que remete também para a necessidade das «boas armas», comum a principados e repúblicas.

Só no quadro da república bem ordenada, que não seja um mero disfarce para a tirania ou a oligarquia, é possível a liberdade dos cidadãos, entendida aqui no sentido da liberdade dos Antigos, como participação na vida política, e não como a liberdade dos Modernos, consistente na proteção de uma esfera privada. Por isso é clara a preferência de Maquiavel pela república, mas acompanhada da consciência de que, em muitas conjunturas, o regime republicano não é possível porque não estão reunidas as condições referidas no parágrafo anterior. Nestas circunstâncias, torna-se necessário recorrer ao «governo de um».

Assim, o principado é o regime político possível quando escasseiam as condições de base que tornam a república viável. A concentração do poder num príncipe dotado de *virtù* entre tantos outros que não a têm permite pelo menos estabilizar o Estado e evitar a anarquia. O principado, portanto, é uma solução possível para o problema da anarquia, mas não é o regime ideal.

O ideário político de Maquiavel só se compreende sob o pano de fundo de uma visão específica da história política, também ela tributária do pensamento Antigo e, em especial, de Políbio. Segundo este historiador grego romanizado, os regimes políticos sucedem-se de uma forma cíclica e em sentido degenerescente. Note-se que tal tipo de abordagem tem uma longa tradição, que se inicia no próprio fundador da Filosofia Política, ou seja, em Platão.

No caso de Políbio, que influencia diretamente Maquiavel, a monarquia elementar dá origem à realeza, esta degenera em tirania, que dá azo à aristocracia, que tende para a democracia — que, para

os Antigos, se aproxima da desordem e requer o regresso à monarquia primitiva. Note-se que este ciclo dos regimes políticos, como qualquer outro, é um esquema simplificado face à complexidade do real, mas que não deixa de transmitir as ideias de repetição cíclica e degenerescência natural do corpo político.

Quando aplicado à realidade do tempo e do contexto específico de Maquiavel, esta visão da história política parece transformar-se na sucessão degenerescente da república para o principado, com este como forma de evitar a degenerescência posterior na desordem ou na anarquia, até que se reúnam condições para um regresso à república. No fundo, Maquiavel valoriza a existência do Estado, de um poder político organizado, idealmente republicano, ou então principesco, como forma de estancar a tendência para a desordem.

Aliás, a insistência de Maquiavel na palavra «*stato*» levou alguns a considerá-lo o primeiro teorizador do Estado Moderno, entendido como estrutura permanente e independente face aos detentores do poder. No entanto, a visão maquiaveliana do Estado é ainda mais arcaica do que moderna e o Estado principesco, em particular, reveste-se de um carácter patrimonial, como na conceção medieva, diretamente ligado ao poder de um príncipe¹⁰. Com Maquiavel, portanto, não se chega ainda à teorização do Estado Moderno, e menos ainda à teorização da soberania como primeiro princípio do Estado, tal como encontraremos em Jean Bodin.

A visão histórica e política de Maquiavel não deixa de ser também muito marcada pela experiência italiana da nostalgia em relação à glória passada da Roma Antiga. Maquiavel é um patriota italiano e, tal como outros conterrâneos, aspira a uma reunificação política da península itálica depois de séculos de divisão e de constante interferência externa, particularmente por parte da França. Embora sapiente das qualidades da república romana, celebrada por Tito Lívio,

¹⁰ Para este argumento, vd. Harvey Mansfield, *Machiavelli's Virtue*, Chicago, The University of Chicago Press, 1966, cap. 12.

Maquiavel tem a esperança de que um príncipe do seu tempo possa ter a *virtù* suficiente para reunificar a península (o que, como sabemos, só ocorrerá na época contemporânea).

Por fim, o pensamento de Maquiavel e a sua concepção da história dos regimes políticos não seria compreensível sem uma visão que poderíamos reputar de pessimista sobre os seres humanos em geral. Mas não se trata aqui de um pessimismo antropológico muito elaborado ou baseado na ideia cristã do pecado original, tal como encontraremos no pensamento conservador contemporâneo. Trata-se, outrossim, de uma visão mais empírica, que descreve os homens como fracos, volúveis, facilmente desleais ou pouco fiáveis. É essa realidade que torna tão difícil a existência da *virtù* entre todos, ou entre a maioria, condição *sine qua non* para a existência e permanência do regime republicano, em vez do principado, ou da desordem política¹¹.

Tomás Moro: contexto, vida e obra

Tomás Moro, ou Thomas Morus, ou Thomas More, nasceu e viveu em Londres entre 1478 e 1535. Filho de um homem de leis, advogado e juiz, foi pajem do cardeal Morton e teve uma educação aprimorada com vista a seguir, como era então normal, a carreira do progenitor. Mas o jovem Moro iria ultrapassar as expectativas nele depositadas. Foi enviado para Oxford, onde queria estudar línguas clássicas, mas o pai mandou-o regressar a Londres para estudar Direito. Com temperamento místico, durante dois anos frequenta a Cartuxa de Londres e contempla a possibilidade da vida monástica. Mas acaba por optar pela vida laical, casando-se — o que acontecerá por duas vezes, devido

¹¹ O que aqui fica dito sobre Maquiavel é apenas uma interpretação possível e, além do mais, excessivamente resumida. A melhor introdução à extraordinária diversidade de interpretações deste autor continua a ser: Isaiah Berlin, «The Originality of Machiavelli», in *Against the Current: Essays in the History of Ideas*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2013 [1.ª ed. 1979], pp. 33-100.

à morte da primeira mulher — e formando família. Advogado de sucesso, torna-se membro do Parlamento em 1504, vice-procurador da cidade de Londres em 1510, presidente da Câmara dos Comuns em 1523 e Lorde Chanceler de Inglaterra entre 1529 e 1532, certamente o cargo mais honroso a que poderia aspirar alguém da sua condição.

O contexto político-religioso do seu tempo foi central no modo como se desenrolou a vida de Moro e, sobretudo, na forma como terminou. Com a morte de Henrique VII, sucede-lhe Henrique VIII, que Moro serviu durante anos com competência e lealdade. O rei, ansioso com a falta de descendência, decidiu afastar-se da rainha, Catarina de Aragão, e casar com Ana Bolena. No entanto, para que tal fosse legalmente possível, era necessário que o Papa anulasse o casamento com Catarina. Face à recusa papal, Henrique VIII desobedece e casa com Ana Bolena. Tomás Moro, católico fervoroso e adepto da doutrina da supremacia papal, não aceita a decisão do rei e pede para afastar-se de cargos públicos, recolhendo à sua casa nos arredores de Londres e não comparecendo à coroação da nova rainha.

Entretanto, Henrique VIII decide, por conveniência própria e política, consagrar a tendência que se verificava na época para a procura de maior autonomia das igrejas nacionais e assina o Ato de Supremacia, pelo qual corta os laços com Roma e institui a Igreja de Inglaterra, com autonomia para nomear os seus próprios bispos, sob a sua liderança. Instado a jurar o Ato Sucessório, que implica também a aceitação da supremacia do rei, Tomás Moro recusa-se e é colocado sob prisão na Torre de Londres durante um ano, em condições deploráveis. Acusado de traição, é submetido a um julgamento manipulado, que decide contra ele devido a um testemunho falso.

Condenado por traição, está-lhe destinada a pena usual nestes casos: ser parcialmente enforcado, depois lacerado de diversas formas ainda vivo e, finalmente, esquartejado. No entanto, atendendo à sua condição, o rei comutou-lhe a pena e foi decapitado. Segundo os relatos até hoje reproduzidos, terá dito no momento da morte: «Morro como bom servidor do rei, mas, antes disso, servidor de Deus.»

A morte de Moro, face às oportunidades que teve para fugir ou mesmo para ser perdoado, mas mantendo sempre a coerência das suas convicções, é geralmente comparada à de Sócrates, mas num contexto cristão. Beatificado pela Igreja católica em 1886 e santificado em 1935, foi declarado patrono dos políticos.

Embora autor de numerosos escritos, sobretudo de defesa da fé católica, Moro é ainda hoje recordado e lido devido à obra *Utopia*, cuja primeira publicação, em latim e em Lovaina, é de 1516. É sobre esta obra que incidirão as páginas que se seguem.

Utopia — génese e estrutura

Erasmus de Roterdão, o «Príncipe dos Humanistas» e amigo pessoal de Moro, dedica-lhe a obra que escreve em 1508, *O Elogio da Loucura*, em latim, *Encomium Moriae*, que poderia ser entendido como «Elogio de Moro». Mas o trocadilho entre o nome de Moro e a loucura era apenas uma ironia, já que de louco Moro nada tinha e seria antes, segundo o próprio Erasmo, o mais sábio dos homens. Como, n' *O Elogio da Loucura*, Erasmo descrevera a corrupção e o vício na sociedade da época, criticando em particular os clérigos, Moro terá pensado em dar continuidade à obra que lhe dedicara o amigo, escrevendo desta vez sobre a sabedoria. Ora, se a loucura parecia estar em todo o lado na sociedade coetânea, a sabedoria não se encontrava em lado nenhum. Assim, o título inicial que Moro concebe para o seu livro é *Nusquam*, ou seja, nenhures. O título *Utopia*, que acaba por prevalecer, significa o mesmo, o «não-lugar», mas criado por Moro a partir da raiz etimológica grega (em transliteração: *ou-topos*) e já não latina¹².

¹² E assim a palavra «utopia» passará a designar todo um género literário, posterior e também anterior a Moro. Para uma visão panorâmica, vd., por exemplo, F. E. Manuel e F. P. Manuel, *Utopian Thought in the Western World*, Cambridge (MA), The Belknap Press, 1979.

Para além da clara referência a Erasmo, muitas influências mais difusas podem ser invocadas na génese da *Utopia*. Em primeiro lugar, é evidente a influência do Humanismo e do Classicismo, presente nas referências ao pensamento grego, particularmente a Platão, assim como no uso constante de neologismos formados a partir de raízes latinas e gregas, como acontece com o próprio título. Em segundo lugar, a literatura de viagens da época, desencadeada pelos Descobrimentos, estava em voga e influi também na obra de Moro, incluindo na localização da ilha Utopia, algures nos mares do sul, ou na escolha de um marinheiro português como personagem central (voltaremos ao assunto adiante). Em terceiro lugar, alguns atribuem o estilo conventual da vida na Utopia à própria experiência do autor na Cartuxa de Londres e à sua nostalgia face aos tempos medievais e à ideia de simplicidade e pureza que se lhes poderia associar.

É certamente possível encontrar tudo isto e muito mais na *Utopia*, mas a obra vale por si mesma, independentemente das múltiplas influências e subtextos que nela podem ser encontrados. Por isso, *Utopia* pode ser — e é efetivamente — lida com proveito por estudiosos e pelo público em geral, independentemente da exploração destas influências e referências.

Moro inicia a escrita da obra nos Países Baixos, no verão de 1515, quando se encontrava em missão diplomática ao serviço do rei. Nessa altura, escreve aquilo que virá a constituir a segunda parte da obra e que consiste, basicamente, na descrição pormenorizada da ilha Utopia, onde a sociedade ideal existe e pode ser observada no seu funcionamento quotidiano. A primeira parte da obra, que versa não sobre uma sociedade ideal imaginada, mas, bem pelo contrário, sobre a sociedade inglesa da época e os seus problemas mais agudos, é escrita por Moro depois de regressar a Inglaterra, em 1516.

Assim, percebe-se que na estrutura e economia da obra, a primeira parte, ou Livro I, constitui uma longa introdução à segunda parte, o Livro II, permitindo ao leitor a comparação, ou pelo menos a justaposição, entre o ideal utópico e a sua negação — chamemos-lhe

o real «distópico». Ao longo dessa distopia inicial, Moro opera uma espécie de encaminhamento iniciático, que conduz as almas perplexas da imersão na escuridão da realidade distópica para uma espécie de vivência luminosa do ideal utópico, descrito como coisa real¹³.

Este artifício literário é largamente ampliado pelo facto de a *Utopia* ser um diálogo. Como nos diálogos platónicos, o início situa-nos num cenário realista, situado nos Países Baixos. Há três personagens: aquela que tem o nome do próprio autor e que, por vezes, é também narrador, mas que não deverá ser identificado com o Moro histórico — chamemos-lhe Moro-personagem —, o seu amigo Pedro Gilles e um marinheiro de origem portuguesa chamado Rafael Hitlodeu, que terá navegado «como Ulisses e até mesmo como Platão». À saída da missa, Gilles apresenta Hitlodeu a Moro e, depois de uma breve conversa inicial, decidem ir para casa do primeiro para prolongar o diálogo. A partir desse momento, Rafael Hitlodeu será a personagem central da obra, aquele que fala quase sempre, enquanto Moro-personagem será aquele que o interrompe e levanta dificuldades ao que Hitlodeu afirma.

O carácter imaginário da personagem de Rafael Hitlodeu é mostrado claramente no seu nome. Ele é «Rafael» por ser este o anjo na anunciação, o que significa que terá algo de muito importante a dizer e a revelar. Mas é também «Hitlodeu», que parece significar algo como «fala-barato», o que por sua vez permite lançar dúvidas sobre a veracidade do que irá contar. Em todo o caso, Rafael Hitlodeu e Moro-personagem estarão de acordo em muitos aspetos, sobretudo ao longo da primeira parte da obra. É quando chegamos ao fim da primeira parte e, de novo, no final da segunda, que as suas divergências virão mais ao de cima, com a aposição entre as soluções avançadas por Rafael para os problemas sociais e as dúvidas metódicas de Moro-personagem — como veremos já de seguida.

¹³ Para uma interpretação religiosa e mística da *Utopia*, vd. André Prévost (ed.), *L'Utopie de Thomas More*, Paris, Mame, 1978.

O real distópico

O tema guarda-chuva da primeira parte da *Utopia*, sob o qual surgem depois vários outros temas, é o de saber se vale ou não a pena ser conselheiro de príncipe. Hitlodeu considera que não, uma vez que nada nem ninguém pode deter a ânsia de poder dos príncipes. Moro-personagem, por seu turno, considera que, se os conselheiros não podem evitar o mal praticado pelos príncipes, poderão pelo menos ajudar a diminuir a sua intensidade.

Porém, Moro-personagem e Hitlodeu convergem na imagem, que poderíamos chamar «realista», que transmitem dos príncipes, mas também dos próprios conselheiros, apenas interessados no acréscimo de poder e de riqueza, muitas vezes obtidos através do despotismo, da guerra, da manipulação do povo e da sua indigência. A verdade e a justiça, portanto, estão ausentes do jogo político e das preocupações dos seus principais atores.

Mas a descrição que Hitlodeu faz do contexto da época engloba, bem para além do comportamento de príncipes e conselheiros, os costumes e problemas sociais mais relevantes. Uma boa parte do Livro I é dedicada a ilustrar a situação de miséria em que vive o povo, o que provoca o roubo para fugir à fome e logo depois a sua punição severa (numa espécie de «criminalização da pobreza», como diriam hoje os cientistas sociais). Para Hitlodeu e Moro-personagem, as causas da criminalidade e da miséria são, pelo menos numa primeira análise, de natureza comportamental e moral, mais precisamente: a ociosidade dos nobres e dos seus criados; a ganância que leva à criação de rebanhos para a produção de lã (as famosas *enclosures*) e que expulsa os agricultores, que assim perdem os meios de subsistência; a procura do luxo e a entrega ao vício, transversais à sociedade, entre outros.

O passo mais arrojado da argumentação de Hitlodeu surge apenas no final do Livro I. Quando se procura a raiz última dos males de natureza política, social e moral já elencados, Rafael anuncia que vai abrir a sua alma e revelar a verdade:

Por toda a parte onde a propriedade constitui direito individual, e onde todas as coisas se avaliam por dinheiro, nunca poderá organizar-se a justiça e a prosperidade social, a menos que chameis justa a sociedade na qual o que há de melhor é pertença dos piores, a menos que considereis feliz aquele estado em que a fortuna pública é presa de um punhado de indivíduos insaciáveis enquanto a massa é devorada pela miséria.¹⁴

A origem do mal, então, é nada menos do que a existência de duas instituições centrais da vida social: a propriedade privada e o dinheiro. São elas que levam à imoralidade, à desigualdade e à miséria, à prevalência do despotismo. Onde elas existem, a justiça não é possível — como já Platão apontara.

Moro-personagem apresenta desde logo as objeções expectáveis de um conselheiro sábio: a instituição de uma comunidade de bens e a abolição do dinheiro, em vez de promoverem a justiça, levarão a mais preguiça e miséria, e depois à revolta e à anarquia.

É neste momento que Rafael avança o seu argumento definitivo: ele próprio visitou uma sociedade desse tipo, situada numa ilha chamada Utopia, algures nos mares do sul. Aí não existia propriedade privada nem dinheiro e, ao contrário do que se poderia pensar, essa sociedade estava longe da miséria e da desordem. Pelo contrário, na Utopia reinavam o bem-estar e a ordem e os seus habitantes eram felizes.

A sociedade perfeita

Quase todo o Livro II da *Utopia* é ocupado com a descrição daquilo que Hitlodeu «viu claramente visto» nesse distante lugar. A descrição engloba a geografia imaginária da ilha, tanto física

¹⁴ Tomás Moro, *A Utopia*, tradução de José Marinho, Lisboa, Guimarães Editores, s.d., p. 57.

como humana, as cidades, as magistraturas, as artes e ofícios, as relações entre os cidadãos, a guerra, a religião, e por aí fora. Aqui, apenas chamaremos a atenção para alguns aspetos mais significativos.

Note-se que, tal como o próprio nome da ilha, grande parte da toponímia e antroponímia da Utopia são neologismos criados pelo próprio Tomás Moro, a partir de raízes latinas e gregas, nem sempre fáceis de discernir. Mas alguns casos são evidentes e reforçam a ideia de um lugar que é um não-lugar, que não existe verdadeiramente, mas que é descrito com o pormenor e o realismo das coisas existentes. Assim, para referir os exemplos mais claros, a capital da ilha é Amaurota (cidade-miragem), banhada pelo rio Anidro (sem água) e governada pelo príncipe Ademo (sem povo).

A Utopia era uma península ligada ao continente por um istmo que foi eliminado por trabalhos de grande envergadura promovidos pelo seu fundador, Utópos. Desta forma ficou garantido o isolamento — a não contaminação, portanto — da sociedade perfeita face à realidade distópica. A configuração da ilha, com um acesso por mar muito difícil, acentua este isolacionismo autárquico.

A ilha tem 54 cidades, todas de acordo com o mesmo plano urbanístico. Os terrenos destinados à agricultura estão fixados, assim como os trabalhos agrícolas distribuídos pela população. Nas cidades, as casas, com jardim e sem fechadura na porta, são atribuídas às famílias com a obrigação de mudarem a cada dez anos, para evitar qualquer sentido de propriedade. O chefe de família vai ao mercado buscar aquilo de que necessita, sem nenhum pagamento associado.

As atividades laborais desenrolam-se naturalmente de acordo com os princípios utopianos. Por exemplo, o horário de trabalho é de seis horas e há horas destinadas às refeições — tomadas em comunidade (em grupos de 30 famílias) —, ao descanso e até ao divertimento, com concertos, jogos, e por aí fora. O vestuário dos utopianos é simples e uniforme. A sua vida quotidiana é agradável e alegre.

A Utopia é uma gerontocracia. Nas famílias prevalecem os mais velhos, que até nas refeições têm prioridade. Mas quando estão já

demasiado velhos e doentes, são convidados a afastar-se, a tomar um narcótico e assim partir suavemente. Os funerais são festejos, porque os utopianos choram a doença, mas não a morte.

Há um lado epicurista entre os utopianos. O bem-estar está no centro das suas preocupações e isso reflete-se na abertura aos prazeres da vida, desde que moderados e enquadrados pela estrutura familiar. Os utopianos são dados aos prazeres da alma, mas também aos do corpo, excluindo apenas os prazeres bastardos — como os que estão ligados à vaidade ou à procura da riqueza.

Os metais preciosos e as pedras preciosas são desprezados. Por isso, os metais preciosos são usados para fazer as grilhetas dos prisioneiros e as pedras preciosas para as brincadeiras das crianças. Conta-se na Utopia que um dia foram recebidos os embaixadores de um país estrangeiro, a Anemólia, e que, quando estes chegaram em cortejo, os utopianos ignoraram quem vinha ricamente vestido e adornado com ouro e pedras preciosas, dirigindo-se aos que vinham pobremente vestidos, os criados, por pensarem que eram eles os embaixadores.

Na Utopia, existe um complexo sistema de magistrados, mas a sua base é republicana, com um importante componente democrático. Os magistrados são eleitos por assembleias populares e o próprio príncipe é um cargo eletivo, escolhido por uma assembleia de magistrados. Nas questões de maior monta pede-se a opinião ao conjunto dos habitantes. As leis são poucas e claras, para evitar a existência de advogados.

Na Utopia, existe uma grande variedade de religiões, embora se note também uma tendência para a unificação em torno da adoração de um Deus único chamado Mitra. Ainda que esteja instituído o culto público de Mitra, ele coexiste com outras religiões e a regra geral é a de tolerância. Até mesmo os materialistas são tolerados, ainda que só possam falar em privado e não em público.

No final do Livro II, Rafael conclui que a sociedade utopiana é a única verdadeira república. Nela não há avareza nem crime porque não há dinheiro. Não há choque entre ricos e pobres porque não há propriedade privada.

Para fechar a obra, Moro intervém como personagem e narrador para lançar as suas dúvidas habituais. Não concorda com tudo o que foi dito, mas não avança verdadeiras objeções. Limita-se a dizer que elas ficarão para outra ocasião. Considera que muitas das instituições da Utopia são excelentes, mas duvida que exista a possibilidade de implementá-las nos países em que vivemos.

No final da obra, portanto, reencontramos o tipo de subtileza que a «arte do diálogo» tinha patenteado ao longo do Livro I. Rafael Hitlodeu parece representar o elemento mais arrojado, ou mais livre, do pensamento do Tomás Moro histórico, enquanto o Moro-personagem e narrador representa o elemento mais conservador e em linha com a *persona* cívica ou pública do verdadeiro Tomás Moro.

Seria errado, embora seja comum, interpretar a utopia aqui descrita como uma espécie de modelo a realizar na realidade. Ora, a questão em apreço é bem mais fina, como se pode constatar pelo jogo argumentativo entre Rafael Hitlodeu e Moro-personagem. A descrição da sociedade perfeita surge como um contraponto à sociedade distópica. O modelo da sociedade utopiana permite perceber de forma mais clara e contundente aquilo que está errado nas sociedades reais. A utopia moreana não é um programa de ação política, mas antes um dispositivo de crítica social¹⁵.

Conclusão: o real e o ideal em Maquiavel e Moro

Como vimos, Maquiavel e Moro partilham o mesmo enquadramento histórico e cultural do Renascimento europeu, mas desenvolvem a sua reflexão política em contextos muito específicos: o da cidade-estado de Florença numa península itálica dividida e o da monarquia inglesa no momento do cisma entre a Igreja Católica e a Igreja Anglicana.

¹⁵ Para uma interpretação especialmente lúcida, vd. Acílio da Silva Estanqueiro Rocha, «Utopia, ou a Função Política do Imaginário», *Diacrítica: Série Filosofia e Cultura*, n.º 30/2, 2016, pp. 169-191.

É notório que ambos comungam de uma visão factual e desapiedada da realidade política, marcada pela luta por alcançar o poder e mantê-lo. Enquanto conselheiros políticos e homens experientes, Maquiavel e Moro não têm ilusões sobre a conduta dos príncipes e dos seus ministros, sobre as clivagens sociais que aqueles manipulam, nem sobre a constância das fraquezas e misérias humanas. Da mesma forma, Maquiavel e Moro prescindem do seu ideário político. Maquiavel é o admirador da república e o patriota italiano, Moro o moralista nostálgico de uma sociedade sem corrupção moral e na qual as fontes políticas, sociais e económicas dessa corrupção estariam suprimidas.

No entanto, o modo como cada um deles articula o real e o ideal é claramente distinto. Maquiavel considera que o papel do ideal na política é limitado e que, não estando ausente dela, tem de se adaptar às circunstâncias reais, à *virtù* dos cidadãos e dos príncipes, às possibilidades sempre incertas que a *fortuna* permite. Desta forma, Maquiavel parece estar demasiado pronto a ceder às exigências mais chocantes do realismo político — daí decorre a sua má fama.

Diferentemente, em Moro prevalece o elemento idealista puro, já que dele não se abre mão independentemente de circunstancialismos políticos, tal como o próprio na sua vida pessoal preferiu pagar com a morte a prescindir das suas convicções mais profundas. Mas essa irreduzibilidade idealista em Moro tem como preço o facto de o ideal apenas poder surgir politicamente sob a forma de utopia, de lugar inexistente, ou seja, como justaposição face ao real, permitindo criticá-lo, mas não propriamente transformá-lo, ao contrário daquilo que a palavra «utopia» hoje em dia comumente evoca.

Bibliografia

I)

- Albuquerque, Martim, *Maquiavel e Portugal*, Lisboa, Alêtheia, 2008.
- Aurélio, Diogo Pires, *Maquiavel & Herdeiros*, Lisboa, Temas e Debates, 2012.
- Berlin, Isaiah, «The Originality of Machiavelli», in *Against the Current: Essays in the History of Ideas*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 2013 [1.^a ed. 1979], pp. 33-100.
- Cassirer, Ernst, *The Myth of the State*, Nova Iorque, Doubleday/Anchor Books, 1955, pp. 144-203.
- Lefort, Claude, *Le Travail de l'Œuvre Machiavel*, Paris, Gallimard, 1972.
- Mansfield, Harvey, *Machiavelli's Virtue*, Chicago, The University of Chicago Press, 1966.
- Maquiavel, Nicolau, *O Príncipe*, São Paulo, Editora 34, 2017. [Esta edição contém o texto original, tradução para português, introdução e notas por Diogo Pires Aurélio. Existe uma edição da mesma obra pelo Círculo de Leitores/Temas & Debates, mas sem o texto original.]
- Maquiavel, Nicolau, *Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio*. [Edições em português que convém cotejar: *Comentários sobre a Primeira Década de Tito Lívio*, Brasília, Editora da Universidade de Brasília, 1979; *Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio*, Lisboa, Edições Sílabo, 2010. O texto original desta e de outras obras de Maquiavel pode ser encontrado em qualquer edição de referência, como é o caso de: Niccolò Machiavelli, *Tutte le Opere*, editado pela Bompiani.]
- McCormick, John, *Reading Machiavelli: Scandalous Books, Suspect Engagements & the Virtue of Populist Politics*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 2018.
- Pitkin, Hannah, *Fortune is a Woman. Gender and Politics in the Thought of Niccolò Machiavelli*, Chicago, The University of Chicago Press, 1984.
- Skinner, Quentin, *Machiavelli*, Oxford, Oxford University Press, 1981.

Strauss, Leo, *Thoughts on Machiavelli*, Chicago, The University of Chicago Press, 1958.

Viroli, Maurizio, *Il Sorriso di Niccolò: Storia di Machiavelli*, Roma, Laterza, 1998.

II)

Erasmus, *O Elogio da Loucura*, tradução de Álvaro Ribeiro, Lisboa, Guimarães Editores, s.d.

Logan, George M. (ed), *The Cambridge Companion to Thomas More*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.

Manuel, F. E.; Manuel, F. P., *Utopian Thought in the Western World*, Cambridge (MA), The Belknap Press, 1979.

Marc'Hadour, Germain, *Thomas More ou la Sage Folie*, Paris, Seghers, 1971.

Moro, Tomás, *A Utopia*, tradução de José Marinho, Lisboa, Guimarães Editores, s.d. [Tradução portuguesa facilmente acessível que convém cotejar com a edição cit. infra.]

Morus, Thomas, *Utopia*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2006. [Esta edição contém um estudo introdutório por J. V. Pina Martins, uma edição original fac-similada e tradução para português por Aires Nascimento.]

Moser, Fernando de Mello; Martins, J. V. Pina, *Thomas More au Portugal*, Lisboa, Ed. Au Pays de Raphael Hithlodée, 1983.

Prévost, André (ed.), *L'Utopie de Thomas More*, Paris, Mame, 1978. [Contém o texto original da *Utopia*, tradução para francês, comentários e notas.]

Rocha, Acílio da Silva Estanqueiro, «*Utopia*, ou a Função Política do Imaginário», *Diacrítica: Série Filosofia e Cultura*, n.º 30/2, 2016, pp. 169-191.