

HENRIQUES, Mendo Castro, org.; CORREIA, Maria Luísa, coord. editorial

*Thomas More e o sonho de um mundo melhor*

Lisboa: Editorial Cáritas, 2019. 223 p. ISBN 978-972-9008-63-4

AMÉRICO PEREIRA

doi: <https://doi.org/10.34632/lusitaniasacra.2021.10397>

Universidade Católica Portuguesa, Centro de Estudos Filosóficos e Humanísticos, Portugal

 <https://orcid.org/0000-0002-0874-689X>

A obra apresenta um «Prefácio», da autoria de Carlos Morujão, diretor do Centro de Estudos de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa (UCP); uma «Introdução», da autoria do organizador; catorze capítulos.

No «Prefácio», Carlos Morujão informa acerca da cooperação institucional inter-centros de investigação da UCP que permitiu a realização do Congresso de que esta obra é uma antologia. São esses centros: Centro de Estudos de Filosofia (CEFi), Centro de Estudos de Comunicação e Cultura (CECC), Centro de Estudos de História Religiosa (CEHR) e Centro de Estudos de Religião e Cultura (CERC). Salienta ainda a importância ímpar da obra de Morus, bem como da reflexão sobre ela realizada.

Na «Introdução», Mendo Henriques, para lá de apresentar de forma sucinta, mas clara, quase todos os textos selecionados para a antologia, tece algumas considerações acerca da grandeza intelectual de Morus e da sua obra.

O primeiro capítulo, intitulado «Thomas More e o sonho de um mundo melhor», correspondente à «Conferência de abertura» do Congresso Internacional com o mesmo nome, tem como autor sua Eminência Reverendíssima o Cardeal Patriarca de Lisboa, D. Manuel Clemente, que salienta a importância do texto de Morus quer no contexto da sua época quer como início de um novo modo de pensar o possível futuro como algo de melhor. Tais textos «são nossos» «se tocam no essencial do que somos. Se sonham o modo de o sermos finalmente, sentimo-los contemporâneos. Precisamente do tempo que ainda não somos, sem desistir de o vir a ser». Agostinho não diria melhor. Abunda em referências a autores e obras presentes na construção do sentido que Morus busca e de outros em que Morus habita.

O segundo capítulo, intitulado «Deus sem lugar? Uma leitura teológica de *A Utopia*», tem como autor Alexandre Palma, da Faculdade de Teologia da UCP, que interroga acerca de «que lugar para Deus num espaço [mundo?] onde felicidade se acha consumada?». Alexandre Palma assume que a «utopia é um *kairós* espacial», o que obriga a «pensar teologicamente também a partir da categoria do espaço; fazê-lo com base numa lógica e linguagem espaciais». Desenvolvendo este tema, atinge um outro ponto suscetível de reflexão: «Utopia: lugares e não-lugares para Deus». Alexandre Palma chega a uma conclusão profunda e a explorar devidamente em termos de trabalho heurístico futuro: «o espaço é *capax Dei*». «A experiência histórica» não ocorre alienada do espaço, é um ato ao modo de um «*kairós* espacial», percebendo-se que sendo o acto o fundamental, este não pode dar-se senão num espaço, espaço em que Deus pode surgir, porque aquele é abertura ao transcendente, «espaço possível de habitação de Deus». A utopia surge assim não como um não-*topos*, mas como um ato espacial em que o ser humano e Deus podem conviver. É este convívio, inabitual, que merece o irónico nome de «utópico»: esta amizade ‘não anda por aí’, mas pode ‘andar’.

O terceiro capítulo, intitulado «O religioso e o humanitário: heterotopias da paixão», tem como autor Alfredo Teixeira, da Faculdade de Teologia da UCP, que começa por apontar o modo «hétero-explicativo», redutor, da religião, exemplificado pela «herança durkheimiana», que reduz o próprio do ato religioso a algo de, no caso, social. Passando à análise do termo «humanitário», elabora uma «breve biografia de um neologismo», breve, mas profunda e esclarecedora acerca de sentidos e discussões sobre estes. No ponto «a pluriformidade do campo humanitário», exploram-se chaves de leitura de uma «gramática para um conjunto heterogéneo de dinâmicas de acção», no campo sócio-semântico do humanitário, na sua interrelação com o religioso. Em «três cenários compreensivos», visitam-se as posições de J. Habermas, Y. Lambert e R. Girard. Na conclusão, sob a égide da noção, devida a Foucauld, de «heterotopia», pensa-se se «o terreno humanitário poderá ser heterotópico relativamente às outras localizações do quotidiano, nomeadamente podendo «o humanitário [...] remodelar a tradição caritativa». Diferença real ou mero jogo ideológico de linguagem? Todavia, a distopia concreta do sofrimento humano é bem real e indiferente a polémicas.

O quarto capítulo, intitulado «A viagem na *Utopia*», tem como autor Luís Machado de Abreu, da Universidade de Aveiro, que, em seis pontos, desenvolve uma teoria da viagem utópica, em que se «viaja sempre entre dois lugares, entre a situação de uma sociedade real, com história, mas inaceitável a vários títulos, e a ficção de uma cidade cuja organização e regras de vida devem anunciar uma sociedade melhor que faça dos cidadãos homens felizes». Na *Utopia*, há três viagens numa: «a viagem imaginária», «a viagem crítica», «a viagem ética», a que se acrescenta a «viagem simbólica». Machado de Abreu explora com grande acribia o simbolismo que elege como mais significativo, começando pelo nome do personagem principal, Rafael Hitlodeu ‘deus que cura e fala muito’. Remata-se este capítulo interrogando, já como encarnação de símbolo: «quem sou eu?, respondemos: Uma viagem.».

O quinto capítulo, intitulado «Utopia, distopia e totalitarismo», tem como autor João Pereira de Matos, da Universidade de Lisboa, que pensa as realidades «utopia, distopia e totalitarismo» a partir de «duas dinâmicas omnipresentes que sendo antinómicas na sua teleologia são compatíveis numa mesma obra» e também na própria realidade concreta do acto político que conforma as sociedades. A «uma dimensão crítica» soma-se «um radical programático [...] que pode influenciar [...] realizações políticas históricas. A origem remota do impulso utópico em termos teóricos estaria num suposto idealismo platónico – na realidade, Platão afirma querer pensar logicamente a estrutura da «polis», o que é fundamentalmente diferente – e espalha-se por todo um mundo literário e intelectual que abarca toda a história posterior do ocidente. Ao longo dos tempos, a utopia como crítica desempenhou um papel fundamental em termos da vivificação da acção política em sentido lato, ao passo que como programática conduziu a desvios perversos em termos políticos, sempre distópicos.

O sexto capítulo, intitulado «O *Apocalipse* e lugares utópicos», tem como autor José Carlos Carvalho, da Faculdade de Teologia da UCP, e aborda a «topologia interna» e a «topografia externa» do *Livro do Apocalipse*. Uma topografia literal do texto apocalíptico situaria este como ‘coisa histórica’ e situada, o que manifestamente o texto não é. Sem ser atópico, o texto apresenta uma topografia topológica de lugares que são, sobretudo, de um mundo espiritual, incarnado no espaço e no tempo, mas não se lhes submetendo. Percebe-se que não há utopia ou atopia, mas uma «trans-topia» da vida humana, já ‘celeste’ quando habitada pelo espírito.

---

Por outro lado, a receção formal do texto instaura outras topologias, necessariamente dependentes do sentido topológico dos intérpretes: nenhum é propriamente João. O mundo de João, na complexidade dos actos que o constitui, é muito diferente – sem ser diverso – do mundo dos que o interpretam: «estes espaços, estes lugares (*topoi*) necessariamente configuram e configuraram outros tempos ou tempos respectivos».

O sétimo capítulo, intitulado «Os socialismos utópicos no século XIX», tem como autor José Miguel Sardica, da Faculdade de Ciências Humanas, da UCP, e debruça-se sobre o modo próprio como o socialismo – os socialismos – oitocentista trabalhou a estrutura cultural imagética «utopia», literal «não-lugar», como possibilidade de um futuro melhor. Miséria económica, revoluções políticas e técnico-económicas, que nada ou pouco fizeram para contrariar tal miséria, a par de um impulso generoso para trabalhar no sentido de propiciar uma «sociedade» em que a vida humana não padecesse de redução dos seres humanos a uma condição menor. Nascido formalmente com Robert Owen, o termo «socialismo» diz equivocadamente de um grande número de formas teórico-ideológicas, mas também prático-pragmáticas de intervenção sobre o mundo humano como um todo, não apenas sobre a chamada «sociedade». Do realismo materialista de um socialismo mais pragmático a um utopismo de um socialismo mais ‘sonhador’, a uma possível versão anarquista – que não anárquica –, o socialismo originado no século XIX revelou-se como forma realmente utópica não sobretudo porque apostasse num modo de tal maneira difícil de realizar que se revelasse sucessivamente «sem lugar» histórico, mas porque, na sua prática e pragmática, transformou as sociedades em que foi aplicado em históricos «não-lugares», mesmo quando se reclamava não utópico: «não foi afinal o comunismo marxista mais utópico, e bem mais pernicioso nas suas materializações, do que a filantropia humanista dos socialistas utópicos?».

O oitavo capítulo, intitulado «*O castelo*, de Franz Kafka, ou a distopia kafkiana», tem como autora Leonor Sá, do Centro de Estudos de Comunicação e Cultura, da UCP, que, depois de situar o tema «não só no seu contexto histórico e cultural, como na sua relação com a obra e biografia de Kafka», se serve de Raymond Trousson e de Raymond Ruyer para analisar respetivamente «as marcantes correspondências entre as características do género literário utópico [...] e o texto de *O Castelo*, de Kafka, e como o «género literário da utopia» está «representado neste romance», de Kafka. Este autor constrói uma distopia em que existe uma «enorme ambiguidade», pois «ao mesmo tempo que ataca a utopia e a impede de se realizar, também logra, num perfeito ‘tour de force’ e no último momento, defendê-la *com unhas e dentes*, restabelecendo o espaço que separa o sonho da sua concretização – o espaço utópico por essência (Sá, 1987: 318)».

O nono capítulo, intitulado «As tecnologias da visibilidade: de *Utopia* a *The Circle*», tem como autora Luísa Leal de Faria, da Faculdade de Ciências Humanas da UCP, que trabalha a utopia distópica, quer como forma clássica ainda presente na obra de Morus quer como forma contemporânea presente na obra *The circle*, a partir do ponto de vista da redução do ato humano e sua respetiva ontologia a algo de meramente da ordem do material visível. Não é esta a posição de More, como não é a de Platão, mas é a de Orwell e também a de Eggers, em *The circle*. Defende a autora que: «Nesta minha leitura, *The Circle* completa e fecha – como o próprio nome indica – um ciclo de imaginação utópica: aqueles que ali quiserem resistir à visibilidade total no espaço inexoravelmente coberto pela permanente e implacável captura de

imagens serão obrigados a exilar-se para o não espaço, o u-topos da invisibilidade». De notar que tal invisibilidade só se aplica a quem só tem como ser próprio o que se vê, dado que nada pode tornar visível o cerne interior da pessoa, caso aquele exista. O sentido «pan-óptico» do viver em sociedade – nunca é uma comunidade – implica que os seres humanos já não possuam interioridade. Esta superficialidade permite que os sistemas de vigilância sejam imediatamente eficazes, o que nunca poderia suceder se houvesse interioridade humana. Conclui a autora: «*The Circle* confronta-nos com a possibilidade de uma utopia onde as tecnologias da vigilância se tornaram universais, onde uma só corporação privada detém todo o circuito da informação, onde o culto da celebridade satisfaz a imaginação, onde as massas são participantes voluntárias e satisfeitas no sistema cuja única justificação é a informação para o consumo. / E as utopias têm um imenso poder profético». Resta saber se esta profecia não se encontra já em mundana realização.

O décimo capítulo, intitulado «Discursos utópicos na Galiza contemporânea», tem como autora Maria Dovigo, do Movimento Internacional Lusófono, que fala de uma «possível gramática utópica galega», assumindo o sentido mítico de uma utopia para a Galiza, «espaço desejado ou sociedade no seu estado ideal» formulado como «programa político, como afirmação de um destino colectivo ou como simples enunciação da continuidade linguística e cultural da comunidade». Tal mito utópico, manifestado em «discursos», «na Galiza contemporânea», funciona «como estrutura de desejo e horizonte de mobilização no âmbito dos movimentos soberanistas» opostos «às políticas centralistas do estado espanhol». Interessa pensar o «processo de construção do discurso da Galiza ideal, em que a ilha sonhada, como sociedade ou espaço utópico, é a própria Galiza». A autora estuda em vários âmbitos a emergência destes discursos, contribuições para a possível gramática utópica galega.

Sobre o décimo primeiro capítulo, intitulado «O círculo 'utopia/ficção/realidade', na *Utopia*, de Thomas More», que tem como autora Maria Luísa Couto Soares, da Universidade de Lisboa, diz o coordenador da obra, na «Introdução», que a autora «analisa a Utopia de More como pano de fundo para tratar uma questão transversal ao modo de pensar utópico, mas que o distingue claramente das ideologias.», ora, é o «jogo de regiões do ser e categorias transcendentais – ficção, irreal, possível, e real – que está em causa na *Utopia* e a distingue da ideologia.». A autora concretiza: «No caso particular da *Utopia* de More o que está em causa é a concepção de fundo de realidade e de possibilidade. O real contém em si mesmo uma infinita gama de virtualidades latentes, implícitas que podem vir a ser descobertas [...]. Ou não.». Esta virtualidade infinita alimenta um impulso insaciável, «nunca totalmente satisfeito». A utopia metamorfoseia-se em algo de real, não como meta atingida, mas como «progresso» que se move no sentido de «um ideal visado». A utopia é um fim sonhado. Assim, «Neste longo processo está implícita a crítica, [estão implícitas] as possibilidades de melhorar e corrigir, de ir acertando.».

O décimo segundo capítulo, intitulado «A revolução da consciência em Tomás Moro», tem como autor Mendo Castro Henriques, da Faculdade de Ciências Humanas, da UCP, que identifica nas obras do homenageado os mesmos dilemas com que a nossa contemporaneidade se confronta: «a inovação social perante a rotina política; o poder partilhado nas assembleias face ao poder absoluto; as exigências da comunidade face aos direitos da propriedade privada; o respeito dos direitos humanos face ao abuso do direito, a liberdade de expressão face ao poder dos

---

tiranos; a construção comunitária do significado face à manipulação tirânica da linguagem». O autor defende a tese segundo a qual «Thomas More ajudou a criar a tensão moderna entre a subjectividade finita e infinita através do conceito de consciência, projetando essa sabedoria na *Utopia*». Em síntese, «Thomas Moro é uma das figuras exemplares em que a humanidade comum se transfigura. O seu ideal comunitarista não prevaleceu nas circunstâncias da época, mas lavrou o terreno em que cresceram as sementes da revolução espiritual da consciência».

O décimo terceiro capítulo, intitulado «A utopia na filosofia dos direitos humanos: uma apologia ao seu potencial emancipatório a partir do pensamento de Ernst Bloch», tem como autor Miguel Régio de Almeida, da Faculdade de Direito, Universidade de Coimbra, que defende que uma filosofia crítica dos direitos humanos permite perceber que «os Direitos Humanos abriram um *multiversum* de interpretações e de possibilidades de Futuro, potencialmente transformadoras das sociedades, óticas nem sempre reconhecidas por quem partilha de uma visão hegemónica e da ideologia dominante». Como interlocutor para o debate sobre os direitos humanos, surge a figura do «filósofo marxista alemão Ernst Bloch», autor de «uma síntese extraordinária, integrando o “marxismo ocidental”, a herança do idealismo alemão e alguns movimentos culturais (como o *Sturm und Drang* e a *Lebensphilosophie*». O autor afirma que «Bloch considera o Homem e a Mulher como “animais utópicos”, criadores constantes de antecipações de um mundo melhor, portadores dos “excessos utópicos” advenientes de várias heranças culturais». Em conclusão: «O “utopista” não precisa de um lugar de concretização, visto que a utopia pode operar como um horizonte de realização. O jusfilósofos devem poder agitar a bandeira utopista com convicção, repensando os limitados Direitos Humanos declarados em 1948, [...], explorando o seu potencial progressista, não o conservador».

O décimo quarto capítulo, intitulado «Tomás Morus e a pobreza no século XVI», tem como autora Simona Langella, da Universidade de Génova, que interpreta a proposta de More, no âmbito da existência da pobreza (mais acertado seria notar que grande parte era efetiva *miséria*), como *Utopia* que «significa «propriedade comum, instituição de grandes armazéns coletivos para satisfação das necessidades de todos, vivendas provisórias e recíprocas, absoluta prioridade do trabalho, instrução generalizada, estrutura política eletiva». Não o dizendo abertamente, a autora assinala uma diferença fundamental com a proposta platónica de concretização cívica presente na *Politeia*, quando afirma: «No entanto, a instituição familiar não é abolida, mas sim conservada em coerência com a ética tradicional [...]. Desse modo, o regime comunitário dos bens, junto com o trabalho, são para Morus os únicos remédios caso se queira resolver o problema da pobreza». Por seu turno, Luís Vives pensa a questão de modo diverso: «as desigualdades económicas não são consequência da lei divina, mas sim, tal como Morus [defendia], um produto das faltas e carências de um sistema social estabelecido pelos homens (especialmente pelas classes ricas e privilegiadas), através de uma nova economia e de uma nova mentalidade que julga necessário acumular riquezas sem moderação». Vives determina as «causas próximas da pobreza» e propõe soluções inovadoras, propiciadoras de uma economia que seja universalmente benéfica.

No todo e em cada uma das suas partes, a obra em apreço revela-se de grande interesse intelectual, mas também instrumental, em termos quer da sua contribuição concreta em termos de horizontes conceptuais quer de exemplos de possibilidades de intervenção a partir de tais horizontes.