

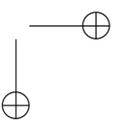
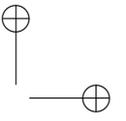
Thomas More, discípulo de Platão?



Américo Pereira

2016

www.lusosofia.net





LUSOSofia:PRESS

Covilhã, 2016

FICHA TÉCNICA

Título: *Thomas More, discípulo de Platão?*

Autor: Américo Pereira

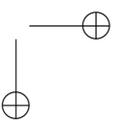
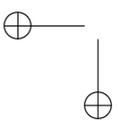
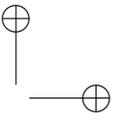
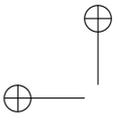
Colecção: Artigos LUSOSOFIA

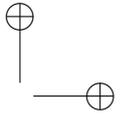
Design da Capa: António Rodrigues Tomé

Composição & Paginação: Filomena S. Matos

Universidade da Beira Interior

Covilhã, 2016





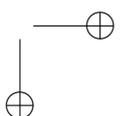
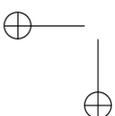
Thomas More, discípulo de Platão?

Américo Pereira

Resumo: O fundamental quer em Platão quer em Thomas More, no que diz respeito ao seu pensamento sobre a cidade é a sua estrutura ontológica, de que a parte propriamente económica é a parte básica. A questão principal é, assim, a do bem-comum como possibilidade ontológica posta à dispor do melhor bem possível de todos os que, em acto, constituem a cidade. Não se trata de uma questão psicológico-jurídica de posse, mas de uma questão ontológico-económica de relação do bem de cada pessoa e da cidade com o bem-comum. Apenas o bem-comum merece o nome de cidade.

Palavras-chave: utopia, Platão, Tomás Moro, bem-comum.

Abstract: The question that drives both Plato's and More's procurement for the logical form of the city is not «possession» or «property» but «commonwealth», «common-good». The economic value of things stands only on their commonwealth goodness, that is to say, on the real good than can be obtained from them for the whole of the cities' people, thus creating a community. Only community deserves the designation of



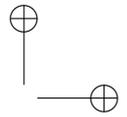
«city». Community is no «utopia». Historical cities are the real «utopias» for they are «no-places» of and for common-good, for community.

Key words: utopia, Plato, Thomas More, common-good.

Quem considerar Platão um utopista será tentado a responder imediatamente «sim» à questão que titula esta reflexão. Não é o nosso caso. A proposta ética e política, bem como a antropologia e a ontologia que as suportam, da *Politeia* platónica não constituem uma utopia. Pelo contrário, a parte fundamental desta obra, que não é constituída pelo ensaio da alternativa platónica à «polis» histórica, mas pelo estudo da realidade formal da cidade, isto é, de isso que constitui ontologicamente a cidade, é das peças literárias e epistemológicas mais *concretamente realistas* que existem.

Mesmo a parte mais propriamente especulativa, projectiva ou mesmo proximamente utópica da obra encerra momentos de um realismo prático-pragmático ainda hoje inigualados, de que salientamos o nosso favorito, que ocorre quando Platão discorre acerca da semelhança ontológica fundamental entre mulheres e homens. Considerar-se-á que pensar a ontologia das mulheres ao mesmo nível da ontologia dos homens é «utópico». Mas tal é simplesmente néscio. Não é Platão que é utópico no fundamental da *Politeia*, mas, antes, quem o lê que vê irrealidade onde se espelha de forma diamantina o fundamental das dimensões éticas e políticas do ser humano, individual e não-individualmente considerado.

Não é por acaso ou por necessidade platónica que a *Politeia* começa com a descida de Sócrates da nobre «astu-polis» de Atenas até ao seu lugar mais básico, sua boca e seu ânus, que é o Porto do Pireu. Estranha utopia, esta que desce em vez de subir. Mas também não é por acaso ou necessidade que a mesma obra termina



com uma exortação à felicidade,¹ no sentido de um desejo de «boa viagem» ou de «viagem bem-sucedida» – lição, aliás, aprendida pelo Agostinho do *Dialogo sobre a felicidade*, já para não falar do Agostinho da «cidade de Deus», que também não é uma utopia, mas a realização plena do mandamento do amor, apenas dependente da realização deste.

A extrema dificuldade da acção e da acção segundo o bem e segundo precisamente o bem-comum não é o mesmo que uma utopia. Esta confusão é própria desses que, platonicamente, não possuem virtude em acto, isto é, não são temperantes, corajosos, prudentes, e, assim, justos. Conclusão diamantina: a felicidade, a tal boa viagem, não é própria para intemperantes, não-corajosos, imprudentes, injustos.

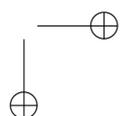
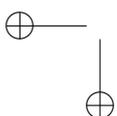
Mas é o mundo real, dirá um Hobbes qualquer. Talvez. No entanto, não é a realidade do falhanço do possível que anula o absoluto da possibilidade. Este mantém-se sempre. Por isso é eterno, metafísico, quer os Hobbes e os Hume queiram ou não. Quer percebam ou não.

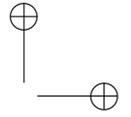
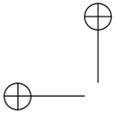
Platão sabe muito bem que há a possibilidade da justiça. Por isso, ainda não desiludido como quando escreveu *As leis*, escreveu a *Politeia*. Tremenda obra de complexidade e profundidade, é verdade. Mas obra que termina com um mito,² ainda complexo de aparência, mas onde se diz de forma muito simples que os actos dos seres humanos são o, chamemos-lhe assim, «destino» do ser humano. A tal «viagem», em seu curso e conclusão. Com toda a simplicidade, Platão mostra que basta ser virtuoso para que tal viagem aporte a bom porto.

O ligeiro problema que se levanta não está nesta divina simplicidade teórica, mas no concreto da acção: *e como é que se é virtuoso?*

¹ 621d.

² 614b-621d.





Não há outra resposta teórica para além da que já foi dada. Outra resposta só se pode encontrar na prática e pragmática da realidade. Note-se bem: «da realidade», não «da utopia». É aos Mestres, *realíssimos*, que conhece que Platão vai buscar a resposta. Resposta que tem de ser exemplar, sob pena de não ser aceitável.

Que exemplos reais são estes?

O exemplo bem conhecido de Sócrates, a quem dá o papel de pensar dialecticamente e «en logo»³ o que é a cidade, *com* quem quiser intuir o que é o bem da mesma, contra quem quer apenas servir-se de tal ciência para se assenhorear da cidade, tal o campeão dos tiranos, Trasímaco.

A outra figura, comparativamente ignorada, é essa que nos é apresentada logo no início do «Livro I» da *Politeia* como um homem sábio, a quem Sócrates trata com a deferência com que se trata um mestre: o dono da casa em que o diálogo decorre, o velho Céfalos.⁴

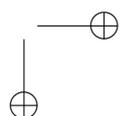
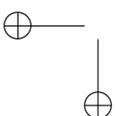
Para Platão, concretamente, o bem, na forma da realidade das virtudes, consubstanciadas na sinfonia justiça, é possível não apenas porque disso teve uma qualquer formal intuição intelectual, mas porque, prático-demonstrativamente, há dois seres humanos, concretos, reais, que são virtuosos, bons, justos: Céfalos e Sócrates. Nenhum destes senhores – pois, muito platonicamente, de «aristoi» humanos se trata – é habitante de uma utopia qualquer. São de humana carne e vivem na realíssima Atenas. E o que não vive mais próximo da deusa tem um «zeus herkeios» a quem prestar culto, isto é, ambos estão próximos de um centro de umbilical sacralidade cosmo-geo-antropo-ético-política.

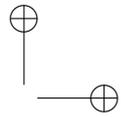
A cidade é isto em acto: estas carnes humanas unidas por esta centralidade, que representa o bem-comum.

A cidade é isto ou não é coisa alguma.

³ 369^a.

⁴ 328^b.





Assim, a verdadeira utopia não é a cidade de que Platão nos fala, nem sequer a mais estranha parte da sua especulação, mas a cidade que existe, as cidades que existem, pois são estas que são verdadeiros *não-locais* para a humanidade, dado que são lugares não de sinfonial encontro de actos humanos, mas de *caótico amontoado dos mesmos*.

A cidade histórica é a cidade utópica, não o seu modelo lógico.

Este é um possível realizável, assim se queira, pois, quando se quiser, poder-se-á. O *querer humano* não é a ilusão de acto de uma faculdade humana chamada vontade, mas o acto humano que realiza algo. É o acto de realização que é o querer, não a sua parte psicológica, que pode sempre nunca passar de uma manifestação impotente de um desejo travestido com uma realidade que nunca tem, a menos que seja actualização de algo. É esta realidade ontológica do querer e da sua correspondência produtora, realmente criadora da realidade humana, que está em causa na lógica ética e política platónica, bem como na mesma lógica e política de Thomas More.

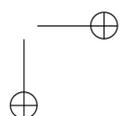
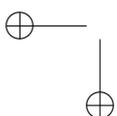
Se Morus for discípulo de Platão, não é como utopista.

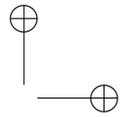
Qual é a relação da «Utopia», depositada na obra homónima de Thomas More, com o que ficou dito acerca da lógica política de Platão?

Precisamente o facto de a Utopia de Morus não ser uma *utopia*, no que de fundamental Morus propõe. Neste breve estudo, trataremos apenas da questão da definição do que de fundamental está em causa na cidade de que Thomas More nos fala – que é comum a Platão, fazendo dele, nisto, discípulo fundamental do gigante de Atenas.

Começemos por um assunto brilhante: o ouro. Platão funda a ciência económica, no «Livro II» da *Politeia*, ao pensar a razão pela qual dois seres humanos se aproximam um do outro, assim formando a primeira cidade.⁵

⁵ 369b.





É a relação dialéctica transcendental entre as multiformes carências e a capacidade de as ir sucessivamente anulando que funda a economia, implicando a polissemia da carência uma polissemia de talentos apenas encontrável na polissemia de uma cidade que, assim, é a tentativa do acerto das necessidades com as capacidades de sua anulação. Este acerto, mediado pelo exercício das virtudes cardeais, recebe o nome de justiça. A economia é a base real da possibilidade da justiça; a justiça é o culminar ético e político do que sempre começa como pura economia. Esta evidência aplica-se transcendentalmente à humanidade.

Então, e o ouro?

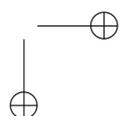
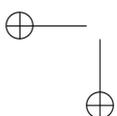
O ouro é o símbolo do que é economicamente inútil: quando Platão analisa o nascimento da cidade, fala das realidades verdadeiramente reais, as ligadas à possibilidade da vida-humana-propriadamente-humana. Comer, beber, abrigar-se, vestir-se, defender-se, outras com semelhante grandeza transcendental. O que é necessário para beber e comer, etc., tem uma realidade ontológica e económica própria: é um absoluto. O alimento necessário é um absoluto sem o qual a vida é impossível. O mesmo para o restante, cada realidade em seu nível ontológico próprio. Assim, em Platão, mas assim, também, em More.

É um bem económico, neste sentido transcendental, tudo o que ontologicamente serve a possibilidade de realidade da humanidade.

Da cevada, ao tijolo, por exemplo. A cevada é polivalente como bem no sentido aqui exposto; o tijolo também: posso comer pão de cevada junto do templo de Atena e posso oferecer a Atena um pão em dom de agradecimento. Tudo isto tem «topos» económico, ético e político na «polis» platónica, porque tudo isto serve o bem-comum, a justiça.

Com as diferenças de pormenor esperáveis, o mesmo sucede na proposta de Thomas More.

Sim, mas e o ouro?



Não vamos perguntar «que valor tem o ouro?», pois a resposta é: «tem o valor que se quiser que tenha». E é precisamente aqui que reside o problema, de Platão, de More, nosso. O que há que perguntar é «qual o bem ontológico que o ouro é?».

Esta questão pode também ser posta numa forma moderna, que, aqui, como estamos em ambiente de base económica, é pertinente e não atenta contra o fundamental em questão, antes no-lo ajuda a perceber. Então, a nova formulação é: «para que serve o ouro?».

Ficamos chocados com a resposta que encontramos na obra de Thomas More. Ouçamo-la na tradução inglesa de Dominic Baker-Smith, na especial sonoridade britanicamente compatriota do latinista:

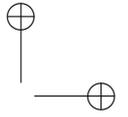
«But while they eat and drink from vessels made of earthenware or glass, elegantly designed but cheap, they use the gold and silver to manufacture chamber pots and other sordid receptacles for use not only in the public halls but also in private homes. What's more, the chains and heavy fetters used to restrain slaves are made from the same metals. And to round it off, those who are marked out for public shame on account of some crime have gold rings dangling from their ears, gold rings on their fingers, gold chains round their necks, and even their heads are crowned with gold.»⁶

⁶ MORE Thomas, *Utopia*, translated, edited and introduced by Dominic Baker-Smith, London, 2012, p. 76; não queremos deixar de apresentar a tradução de José Marinho: «Os utopianos comem e bebem em louça de argila ou de vidro, de forma elegante, mas de mínimo valor; o ouro e a prata destinam-nos aos usos mais comezinhos, quer nos hotéis comuns quer nas casas particulares; chegam até a fazer deles bacias de cama. Com eles forjam também cadeias para os escravos e insígnias para os condenados que cometeram crimes infames, trazendo estes últimos anéis de ouro nas orelhas e nos dedos, um colar de ouro ao pescoço ou uma espécie de freio de ouro na boca.» (para tiranos, esta versão de Marinho é a mais adequada), MORUS Tomás, *A Utopia. De óptimo reipublicæ statu dedque nova insula Utopia*, tradução de José Marinho, Notas e Posfácio de

Este trecho da obra daria azo a explorar muitas facetas críticas nele presentes. Não é este o momento. Aqui, interrogamo-nos: que significado tem esta ironia sobre o uso do ouro?

Não o poderemos perceber sem o recurso a Platão e à realidade ontológica do bem económico, dos bens económicos. É que, se a baixela feita de terracota e de vidro tem uma ontologia própria necessária como meio de satisfação de carências numa sociedade já não-primitiva – uma sociedade primitiva pode bem comer com as

Pinharanda Gomes, [Lisboa], *Babel/Guimarães*, [2016], p. 97 (doravante, *Utopia/Guimarães*); versão latina original: «Nam quum in fictilibus e terra uitroque elegantissimis quidem illis, sed uilibus tamen edant bibantque. Ex auro, atque argento non in communibus aulis modo, sed in priuatis etiam domibus, matelas passim, ac sordidissima quæque uasa conficiunt. Ad hæc catenas et crasas compedes, quibus coercent seruus; iisdem ex metallis operantur. Postremo quoscumque aliquod crimen infames facit, ab horum auribus anuli dependent aurei, dígitos aurum cingit, aurea torques ambit collum, et caput denique auro uincitur.» (De facto, enquanto os utopienses para beber e para comer se servem de frágeis recipientes de barro e de vidro, sem dúvida elegantíssimos, mas de matéria ordinária, é com o ouro e com a prata que fabricam, um pouco por todo o lado, os urinóis e os vasos mais sórdidos, não apenas para as mansões colectivas, mas também para as casas particulares. Ainda mais: com estes metais fazem também as correntes e os grossos grilhões com que prendem os escravos castigados. Enfim, a todo aquele que comete algum crime, para declarar a sua infâmia, penduram-lhe brincos de ouro nas orelhas, colocam-lhes anéis de ouro nos dedos, passam-lhes colares de ouro em torno do pescoço, atam-lhes até a cabeça com ouro.», MORUS Thomas, *Utopia*, Estudo introdutório à *Utopia* moriana por José V. de Pina Martins, Edição fac-similada/Basileia. Ioannes Froben, Novembro de 1518, Edição crítica, tradução e notas de comentário por Aires A. do Nascimento, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, Serviço de Educação e Bolsas, [2006], pp. 532 para o original e 533 para a tradução (doravante *Utopia*, FCG). À parte pormenores de estilo dos tradutores/intérpretes, não há lições que se destaquem fundamentalmente, pelo que há uma geral consonância quanto ao fundamental, que é a definição absoluta da realidade ontológica do ouro. Em linguagem moderna, errada: do «valor» do ouro, que é praticamente nenhum. Não é no ouro que se encontra a comum-riqueza fundamental. De notar, ainda, que a caracterização que More faz dos ignominiosos paradigmatisa quase tudo o que são os comuns dirigentes humanos cobertos de ouro, quais vasos de noite virados do avesso.



mãos e a boca e beber apenas com a boca –, já o ouro também tem como ontologia própria aquilo para que é naturalmente adequado.

Então, para que é adequado o ouro? Por exemplo, para também fazer baixelas, só que muito mais pesadas, porque a sua densidade é muito grande, e a sua quantidade terá de ser muito mais limitada, pois há muito pouco ouro disponível. Pense-se bem, quantas baixelas, por mais simples que fossem, se poderiam hoje, com todo o ouro disponível, fazer? Seriam em quantidade suficiente para servir todas as pessoas? E, se usarmos o que é sugerido, terracota e vidro? A resposta a esta última questão é imediata: há em quantidade para várias humanidades da dimensão da que hoje existe.

O que é que isto significa quanto ao ouro? O ouro não tem mesmo ontologia que possa servir o bem da cidade?

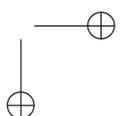
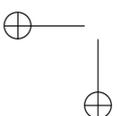
Claro que tem: por exemplo, uma ponte como a famosa Golden Gate construída em ouro seria muito mais pesada e difícil de erguer, mas nunca oxidaria. Não sabemos se há ouro que chegue para sequer fazer essa ponte.

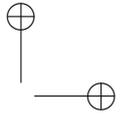
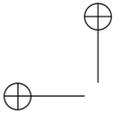
O ouro, em si, tem as qualidades ontológicas que tem, analogamente a tudo o mais. *Tudo serve, a partir da sua ontologia própria, para o que pode servir e para nada mais.* Mas não tem outra serventia real, adequada ao bem da cidade para além de tal. O mais é inadequado, ilusório, falso ou, pior, perverso, mentiroso.

Um vaso de noite feito de ouro, pesadíssimo e de difícil uso, tem a vantagem de nunca oxidar com o ácido da urina. Mas não – na realidade não – torna melhor um ser humano de fraca qualidade apenas por lhe ser apostado. Não torna melhor os delinquentes de que nos fala More, não torna melhor os incompetentes ou perversos que ocupam lugares políticos de destaque.

A bondade própria do ouro nasce e morre no que é como tal; a simbologia que lhe é associada depende de uma escolha humana e tem a densidade ontológica que esta tem.

Mas há um sentido ainda mais profundo para a questão da ontologia económica do ouro na relação com a ontologia do que é





mesmo necessário para que a cidade possa existir. É que eu posso fingir que trigo é trocável por ouro, posso montar todo um sistema simbólico sobre tal fingimento, posso moldar todo um mundo económico fictício em torno de tal eixo axiológico – que não axiomático –, mas, quando tiver fome e não houver que comer, *em absoluto*, posso engolir todo o ouro do mundo que morrerei de fome.

O poder de compra do ouro e dos seus sucedâneos só é real se houver algo para comprar: *é este algo que é o absoluto económico na forma do bem real*. E não há outro bem real. Nenhum outro mata a fome, qualquer forma que esta tenha. Lembremo-nos de Midas, do seu ouro e da sua triste morte dourada. Então, mais vale fazer vasos de noite com o ouro. Assim, talvez não tenhamos dele em quantidade suficiente para fazer grilhetas ou coroas para uso de perversos.

No entanto, o ouro tem aplicação positiva e ela reside precisamente no que os vasos de noite simbolizam politicamente: é que o seu uso pode ser partilhado; e, como são de ouro, podem sê-lo indefinidamente, pois não se estragam.

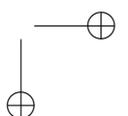
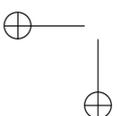
A salvação da cidade através dos vasos de noite de ouro? Realmente utópico. Não é bem. Que significa esta nova ironia?

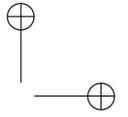
E é aqui que Morus e Platão se encontram profundamente, não nos vasos de noite de ouro, mas no sentido que a sua possibilidade de partilha indefinida simboliza.

Sem ironia, é a questão do *bem-comum*, realidade sem a qual não há e não pode haver cidade e que não deve ser confundida com a posse colectiva dos bens, pois não é desta fórmula superficial que se trata, mas de algo muito profundo.

De que falamos, então?

Do que, ainda na mesma língua mãe de More nos surge como «Commonwealth». E que é esta coisa da «Commonwealth», que nos parece ser a melhor tradução, neste contexto, para «bem-comum». «Commonwealth» é sinónimo de «common-good». Que



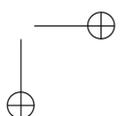
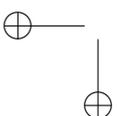


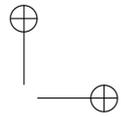
nos diz More acerca desta «riqueza-comum», que é um «bem-comum»? Nas suas palavras, mesma tradução/interpretação:

«Now, I've described to you as truthfully as I can the likeness of that commonwealth [«Reipublicae», FCG, p. 664] which, without any hesitation, I hold to be not just the best but the only one that can rightfully lay claim to that title. Elsewhere, people are always talking about the commonwealth, but they are really concerned about their private interests; where nothing is private, public issues are taken seriously.»⁷

O que está aqui em causa é mesmo apenas algo de tão superficial quanto a abolição da propriedade privada ou mesmo da pública, ou a abolição do sentido da apropriação particular de bens que devem estar ao serviço de todos?

⁷ *Ibidem*, p. 118; na versão de José Marinho, encontramos: «Tentei – continuou Rafael – descrever-vos a estrutura dessa república, que não só julgo a melhor, mas ainda a única que pode atribuir-se verdadeiramente o nome de *república*. Pois em todas as outras partes, os que falam de interesse geral só pensam no próprio; enquanto ali, onde ninguém possui nada de seu, toda a gente se ocupa a sério da coisa pública, porque o bem particular se confunde realmente com o bem comum.», *Utopia*, Guimarães, p. 161, Marinho parece não entender o que está em causa quando usa o termo «interesse», mas corrige, depois, ao fazer o contraste entre bem particular e bem comum; versão latina original: «Descripseri vobis quam potui verissime eius formam Reipublicae quam ego certe non optinam tantum, sed solam etiam censeo, quae sibi iure possit Reipublicae uindicare uocabulum. Siquidem alibi, de publico loquentes ubique commodo, priuatum curant. Hic ubi nihil priuati est, serio publicum negotium agunt, certe utrobique merito.» (Descrevi-vos, com toda a fidelidade de que fui capaz, a forma de organização que tem esta República, forma essa que eu considero ser não só a melhor, mas a única que possa reivindicar o nome de república. Aliás, é sabido que, se noutro lugar se fala de bem público, apenas se cuida do bem privado.», *Utopia*, FCG, pp. 664 para o original latino e 665 para a tradução em língua portuguesa. Aqui, percebe-se perfeitamente que a «Reipública» é o público bem, o «publico commodo», é o bem-comum.





É que esta última alternativa nada tem de superficial. As primeiras, as que se referem a propriedade, seja ela privada ou pública, laboram num erro ontológico fundamental: é que nada senão o que é ontologicamente próprio do ser de cada ente humano pode alguma vez ser ontologicamente propriedade sua, senão de forma meramente psicológica, sancionada ou não por forma jurídica, que mais não tem como apoio ontológico do que a base psicológica em que se sustenta.

Em que é que reside o vínculo ontológico da propriedade? Não é, assim, uma questão “comunista” ou “capitalista” *avant la lettre*, como supostamente também o era já em Platão, que está em causa, mas *o sentido da relação ontológica do ser humano com isso que o transcende ontologicamente*. Ora, não há qualquer relação deste tipo que possa receber o nome de propriedade. A propriedade refere-se apenas à coincidência ontológica do que o ser humano é em acto com o domínio que sobre isso tem. Isso e apenas isso é propriedade sua.

O mais são meios, mediações, instrumentos. Para quê? Para a construção do bem-comum em acto. Por isso, quer em Platão quer em Morus, há uma «commonwealth» dos instrumentos. Há, simplesmente porque não pode não haver. Há, porque o mais é ilusão. E sobre as ilusões apenas outras ilusões se constroem.

Como conclusão, podemos afirmar que Morus, no essencial, é discípulo de Platão, pois compartilha com ele o sentido do bem-comum como único modo de haver algo que mereça o nome de cidade. A cidade é esta «Commonwealth», este «bem-comum» ou é um embuste político, embuste em que a humanidade vive desde sempre.

