

Filosofia. Humanismo. Utopia.

João Pedro Mendes/VnB

Resumo

Até o início da idade moderna, Deus ocupava o centro do universo. Os humanistas da Renascença elaboraram uma nova imagem do mundo, cujo senhor era o homem. A natureza foi devassada e 'desencantada': uma nova aliança substituiu a antiga. Parece que se materializaram os 'não-lugares' de todas as utopias. Contudo, todas elas padeciam de grave doença: não conseguiam discernir possibilidades reais de impossibilidades.

Abstract

Until the beginning of modernity, God occupied the center of the universe. Humanists elaborated a new image of the world, whose master was man. Nature was unveiled and 'disenchanted': a new alliance substituted de old one. It seems that 'nowheres' of all utopias were materialized. However, all of the latter suffered from a grave illness: they could not discern possibilities from impossibilities.

O processo evolutivo das idéias e sua aplicação ao domínio prático da ciência e da cultura foi claramente revertido e acelerado a partir de quando a especulação se voltou do saber transmitido e aceito para a observação direta da natureza. O momento dessa metamorfose radical deu-se na fronteira que separa a Idade Média da Idade Moderna. O pólo exclusivo de estudo e cuidados do homem deslocou-se da esfera teocêntrica para a do *homo naturae dominus*, graças, entre outros fatores, à lenta mas persistente doutrinação dos humanistas (Marsilio Ficino, Pico della Mirandola, Gior-

dano Bruno, Campanella, para citar apenas alguns italianos). O homem é um ser-na-terra; a terra é a casa do homem. Isto produziu uma reviravolta na *imago mundi*, a ponto de podermos falar de uma "nova aliança" entre homem e natureza, contraposta à "velha aliança" de cunho teocrático. O aval deste novo relacionamento deixa de residir no criador transcendente ao universo e passa a concentrar-se em mãos humanas, que devassam as leis e esquadrinham os mecanismos ocultos da natureza, operando aquilo que Max Weber chamou "desencantamento do mundo" (*Entzauberung der Welt*). O pensador germânico, ao contemplar a devastação no

mundo seu contemporâneo operada por esse “desencanto”, lamenta a ruptura da “antiga aliança” que cedeu lugar a uma burocratização e racionalização galopantes, e teme pelo fim da espiritualidade nas mãos de “especialistas sem espírito e sensualistas sem coração”. À técnica de dominar a vida com base na ciência responderia o estágio definitivo da humanidade feliz. Estaria firmado o novo pacto com vistas ao bem-estar e ao desfrute eudemônico perseguidos pelo homem das idades passadas. O gigantesco fosso entre velha e nova aliança seria preenchido pela tecnologia resultante da Revolução Industrial, que teria no Renascimento sua fase preparatória. A moderna ciência instaurar-se-ia pouco antes do término do século XVIII, no cadinho simbiótico plasmador da civilização anunciada. Potenciado nos séculos anteriores, foi no XVI que um grande impacto atingiu o pensamento europeu, repercutindo decisivamente nos destinos da humanidade como um todo. Em 28 de agosto de 1539, escreve assim ao português Damião de Góis o italiano Lázaro Bonamico:

[...] *caue enim putes quicquam nostra superioraue tempora magis posse illustrare quam imprimendi rationem et noui orbis inuentionem, quae duo non modo cum antiquitate conferenda, sed et cum immortalitate ipsa comparanda semper iudicauit.*

[...] não caias em pensar que algo pode ilustrar melhor a nossa época ou a antiga do que a arte da imprensa e a descoberta do novo mundo, acontecimentos que sempre considereei ao nível não apenas da antiguidade, mas até mesmo da própria imortalidade.

Não constituiria desmesurado arrojo sustentar que a teorização e a prática dos humanistas preparavam as mentes e os gostos para a recepção do que vinha nutrir e afagar os anseios do homem por conhecer o novo, demonstrar sua capacidade de domínio e exercitar seu poder pretensamente ilimitado de devassar a terra. Sua confiabilidade em tomar nas mãos o próprio destino só poderia ganhar reforço ante as notícias da abertura de novos espaços, novos céus e – mais relevante – novas humanidades. Francis Bacon, no tratado *De dignitate et augmentis scientiarum*, não hesita em qualificar os descobrimentos náuticos como um dos fatores marcantes da cultura, que vê transformar-se radicalmente em sua época. Múltiplas e variadas são as implicações dessa dilatação de espaço, por um lado, e do encontro ou novas relações entre os membros da família humana, por outro. Vamos deter-nos particularmente numa delas, mas convir-nos-ia insistir antes naquela mudança profunda da relação homem-natureza. À velha e es-

tagnada inteligência europeia chegam, de múltiplos modos e quadrantes, novas e relatos de outros tipos de ser e estar, de gentes, usos e costumes, de gostos e concepções de viver e sentir. Para lá das reflexões filosóficas, teológicas e antropológicas, as de ordem ética e política trazem instigantes achegas a determinados espíritos inquietos com a situação ao seu redor, desencadeando mecanismos de transferência de estados psicológicos. Passa-se a viver numa atmosfera de deslocamento: o impacto do encontro de novas humanidades com valores assimétricos ao eurocentro, quando não se negam esses valores; o redimensionamento dos espaços no orbe e na abóbada celeste; a observação de fenômenos antes inimagináveis ou outros ocorrentes em novos quadros conceituais; a descoberta de outros mares, climas, astros e seres viventes - tudo contribui para a construção de uma nova imagem do mundo e do próprio homem. O efeito prático dessa abertura de horizontes, tanto para o macrocosmos como para o interior de si mesmo, foi certamente a instauração daquele novo pacto do homem com o universo, sob o signo da "galáxia de Gutenberg". Esta sim foi uma nova aliança, firmada e comunicada pela literatura renascentista em todas as suas formas.

Aquela a que Max Weber se refere será uma novíssima aliança que, forçada pela instauração dos postulados da moderna ciência, terá seus estatutos inscritos na "galáxia de Lumière". O ponto luminoso viaja a velocidades espantosas para interligar o "ciberespaço", na expressão de William Gibson. A Europa vivia política e socialmente num clima de absolutismo monárquico. No terreno das artes e da cultura, era a época radiosa do humanismo quinhentista. A burguesia começava a tomar consciência de ser a força emergente de uma sociedade nova e mais equilibrada em seus segmentos. Surgem as primeiras e mais empolgantes manifestações de um novo tipo filosófico-literário de modernidade (Morus, Campanella, Bacon): as utopias, que descrevem sociedades imaginárias, assentadas numa ordenação econômica, política, religiosa e moral idealmente constituída, numa ordem completamente fechada em si mesma. Tais organizações ficticiamente instituídas são apresentadas como alternativa a uma realidade presente criticada.

O espírito utópico é tão velho como o homem. É produto da fantasia e do desejo de mudança, da rebelião e do inconformismo, da ânsia e da capacidade de emigrar da situação presente para outras imaginadas

e sincrônicas, mas extremamente distantes no espaço. Pode-se dizer que, quanto mais extremadas, melhor cumprem sua função racionalizadora de acenarem, mediante a fuga do pessimismo opressor, com os páramos edênicos da felicidade sem fim. É nas épocas de crise que o pensamento utópico, ou antes, "eutópico", mais se acende, assumindo as formas que melhor condigam por antinomia com as circunstâncias presentes. Podem ser as de uma terra prometida, de uma idade de ouro, de ilhas afortunadas, messianismos, paraísos perdidos, sebastianismos de toda a espécie, eldorados, são-saruês ou shangri-lás. Seus precipitados literário-filosóficos encontram-se em obras notáveis.

Na Antigüidade clássica, avulta a figura de Platão, que lhe fixou para sempre o paradigma em sua *República*. Atenas estava imersa em profunda crise e o filósofo tentava responder com sugestões de uma reconstrução integral do cidadão e das instituições. Quando a ocasião surgiu, foi ao ponto de vigiar de perto sua aplicação em terras da Sicília; fracassando, tentou de novo... O comediógrafo Aristófanes, decepcionado porque a paz de Nícias não trouxera a tão almejada harmonização entre Esparta e Atenas e malograra a expedição ate-

niense à Sicília, situa *As aves* em plena utopia, retraçando um quadro de pura evasão do apagado e triste condicionalismo político vigente. É um poeta extremamente inquieto com a dura realidade de sua época e, em quase todas as peças, "alterna caleidoscopicamente" suas inflamadas críticas "com a mais atraente utopia" (M. H. Rocha Pereira).

Na época helenística, muitos são os textos que celebram os anelos libertários dos sofismas da civilização. Até entre os pragmáticos romanos se descobrem assomos do gênero, notadamente em fases agudas de crise moral e de valores (*Bucólica IV* de Virgílio: retorno dos *saturnia regna*, na ronda das idades).

Na Idade Média, os espíritos viviam impregnados de obsessões de tipo milenarista, escatológico, que não combinam com o pensamento utópico; sentir-se preso aos "novíssimos" afasta qualquer otimismo... Mesmo assim, o numeroso círculo em torno de Joaquim da Fiore aspira à evasão mística de tipo eutópico. Isto para não extrair-se a última consequência da irreduzível dicotomia dos mundos da carne e do espírito. Este nada mais é, na mentalidade cristã medieval, que a realização suprema da eutopia definitiva...

É, contudo, nas chamadas “utopias da Renascença” que a contribuição dos novos mundos postos em contato por navegadores, aventureiros, roteiristas, viajantes e missionários mais se manifesta de molde a colorir de meia realidade a fantasia criadora dos poetas e filósofos. As crises e as críticas da sociedade do tempo continuam alimentando os sonhos reformistas e por vezes revolucionários dos desiludidos com a realidade presente. Evoquemos algumas produções do gênero, do século XVI ao XIX, sumariando apenas as duas primeiras:

Utopia (*De optimo reipublicae statu, deque noua insula Utopia*), de Thomas Morus (1516) - Na primeira parte, o autor ataca com virulência o despotismo das monarquias, o servilismo dos cortesãos, a venalidade e corrupção nos cargos públicos, a loucura das conquistas, o luxo, a devassidão e a injustiça dos nobres e dos clérigos. Como fonte de todos os males, aponta a propriedade privada. Na segunda parte, descreve com minúcia um estado ideal, socialista e democrático; mas, em lugar de propor reformas autoritárias e dogmáticas, relata uma situação de fato, onde essas reformas já vigoram - na ilha distante.

Gargântua (1534), de François Rabelais - A abadia de Thélème é sede de uma comunidade harmoniosa e feliz de homens e mulheres que desfrutam com temperança os prazeres do corpo e do espírito. O “Grande Gargântua” recebeu uma educação humanística perfeita, contrária à ministrada pelos “sorbonagos” (pitoresca aglutinação de *Sorbonne*, símbolo do academicismo, e *onagro*, “burro selvagem”). Condenam-se todas as guerras de conquista, opondo-se às loucuras do conquistador a sabedoria e o bom senso de quem, esgotados todos os meios conciliatórios, empreende com energia uma justa guerra de defesa. *De eudaemoniensium republica*, de Stiblin (1555); *A cidade do sol*, de Campanella (1623); *A Nova Atlântida*, de F. Bacon (1627), editada postumamente; *História cômica*, de Cyrano de Bergerac (1657); *Aventuras de Telêmaco*, de Fénelon (1699); *Robinson Crusoe*, de Defoe (1719); *Viagens de Gulliver*, de Swift (1726); *Cândido ou O otimismo*, de Voltaire (1758); obras dos “socialistas utópicos” (na expressão de Engels), como Saint-Simon, Fourier, Owen, Meslier, Mably, Morelly, Babeuf, etc.; *Erewhon* (1872) e *Erewhon revisitado* (1901), de Butler.

Na modernidade, utopias e contra-utopias constituem, a bem dizer, os arquitextos de todas as ide-

ologias. Focalizemos, como balizas da nossa análise, os casos de Platão, Aristóteles e Bacon. Este imaginou uma espécie de *anti-república*. A eu-demonia dos habitantes deve-se a determinadas características institucionais da comunidade, não à sua organização econômico-social. O bem-estar e a felicidade gerais devem-se ao labor operativo da Casa de Salomão ou "Colégio dos Trabalhadores dos Seis Dias", "a mais nobre fundação que jamais houve sobre a terra, farol deste reino", nas palavras do governador da ilha de Bensabém. Desse Colégio de sábios dimanam todas as diretrizes para a vida dos cidadãos conducentes ao seu progresso e perfeição, com o que estariam resolvidos todos os problemas econômicos, sanitários, sociais, religiosos e políticos. Mais importante que governar é dominar as forças da natureza e pô-las ao serviço exclusivo e permanente da terra dos homens.

Na *República* e, por último, nas *Leis*, delineia Platão a sua cidade ideal, onde o homem atingirá o grau máximo da sua realização, a *kalogathia*. Era a realidade presente, a desorganização de Atenas e a mediocridade inquietante dos dirigentes a que ele visava. Campeava a subversão dos valores decorrente da má-formação da juventude, entregue às ambi-

ções dos sofistas, os quais, segundo ele, não passavam de charlatães, moedeiros falsos e vendedores de ilusões. Por isso, empreendera com afincos uma cruzada radical: planejar em todas as minúcias um novo sistema de educação, "o primeiro dos bens", "o assunto mais importante da *pólis*" (Ingemar Düring). Desde a infância, tanto o rapaz como a moça afeiçoarão o corpo pela ginástica, e a alma pela música. Também Aristóteles, na *Política* (VII-VIII), elaborou o esquema de uma cidade-estado ideal. Desceu aos mais ínfimos pormenores, desde tamanho, localização, abastecimento de água e esgotos, até às ocupações e lazer dos habitantes, em estilo cativante e belo, contrariamente ao habitual, que é sempre frio e tecnicista. A meta almejada é a mesma de todas as utopias: o bem-viver (*eu dzen*) do indivíduo. Todos os *politai* estarão liberados de trabalhos inferiores e serão donos do seu tempo. A condição única é que todos cumpram no mais alto grau de excelência os severos ditames da *aretê*. O funcionamento dessa cidade vislumbra-o à imagem do universo e da natureza, nos quais todos os elementos cumprem seus papéis harmonicamente, como os órgãos de um ser vivo. A forma de vida descrita por Aristóteles é, por isso, *bios politikós*. O discí-

pulo segue aqui a teoria dos princípios do mestre, com a diferença de que tem clara consciência de tratar-se de uma construção à base de uma “lista de desejos”, muito embora nela “nada deva encontrar-se que seja impossível” (VII, 4, 1325b 36-39). Platão levou seus ideais tão a sério, que temerosa e baldadamente repetiu a experiência de implantá-los quando julgou chegada a hora. Aristóteles, ao contrário, conclui o seu tratado de forma bem divergente do pensamento utópico: “É manifesto que devem ser estabelecidas três diretrizes para um programa de educação: o justo meio, o humanamente realizável e o adequado a cada idade”.

Como se vê, tendo por alvo a realização da utopia, tal como as *Politeiai* de Platão e Aristóteles, a *Nova Atlântida* de Bacon foi imaginada a partir de um ângulo oposto.

Ao longo da história das civilizações, o conceito de eutopia tem revestido formas literárias diversas: fábula, romance, epístola, conto, drama, poema épico, sátira, diálogo filosófico – todas ao sabor dos gostos e das modas, mas sempre conjugando a capacidade inventiva do engenho com a racionalidade crítica, obedecendo ao impulso ínsito de

“protender-se na direção do possível” (E. Bloch). O que caracteriza a utopia perante outras conceituações aparentemente análogas, como ideologia, escatologia, mitologia, profecia, prospectiva, é que ela comporta um desejo profundo de romper com o presente, dando ênfase à “categoria de possibilidade frente à de necessidade” (M. Antunes). O criador de utopias intenta sublinhar no irreal da esperança as suas decepções e os seus desencantos de vencido no real da existência.

Observemos um importante aspecto da elaboração literária das utopias. É manifesto que a opção dos diversos autores pelo gênero, pelo estilo, pelos instrumentos retóricos tem tudo a ver com as circunstâncias políticas em que eles vivem, especialmente os pioneiros. Não esqueçamos o caso extremo de Morus, decapitado por ordem do rei. O espaço é longínquo, os habitantes estranhos, a natureza bem diversa, a história vaga e enredada, o meio pouco ou nada artificial. O que importa é o alcance das sugestões e idéias, constituindo a forma de expressão mera estratégia para desviar e eludir a vigilância dos censores, insinuando assim ideais reformistas e socialmente libertários. Trata-se de um processo bem ao gosto dos humanistas de Quinhentos.

Por isso, o que o exame crítico das utopias deve ter presente é a validade teórica e prática das concepções reformadoras, isto é, a sua aplicabilidade ou não à realidade, a sua corroboração ou não da prática política do homem.

O que sobretudo caracteriza as utopias "clássicas" da modernidade é o seu intelectualismo orientado para o futuro, a confiança na capacidade da razão humana e da técnica (Bacon) para criar uma sociedade feliz, sem contradições e conflitos significativos. Disso resulta a idéia de um reino do espírito onde a razão esteja definitivamente reconciliada com os instintos, os desejos e as inclinações do homem. O altíssimo conceito em que é tido o poder da razão e até sua avaliação exagerada fazem que se atribua de preferência aos intelectuais - sábios, filósofos, especialistas - a capacidade e competência política para administrar (eco da tese platônica dos reis-filósofos).

Na construção teórica de uma sociedade utópica - sociedade fora do espaço e do tempo - está implícita a pretensão de apresentar enunciados universalmente válidos relativos à essência humana e à decorrente organização da convivência entre os homens. Aqui se insere, forçosamente, a questão de saber se existe mes-

mo uma natureza humana, ou se ela é algo em contínuo processo de fazer-se. Mais ainda, coloca-se também a questão de saber se o homem possui a faculdade de conhecer sua própria essência ou a de redescobri-la, porquanto, segundo os utopistas, o estado atual é um estado de alienação que afasta o homem de sua essência. Será possível o conhecimento da essência humana e da melhor organização social daí decorrente? Se garantido ter o homem tal faculdade de conhecimento, então a utopia bem poderia servir de princípio *a priori*, a partir do qual seria legítimo julgar as sociedades empíricas como estados de alienação. Como poderemos justificar esse conhecimento metafísico? Quais os princípios que o possibilitam?

Numa conferência em Berlim sobre o "Significado da utopia na vida dos povos", Paul Tillich defendeu a tese de que o problema da utopia tem de ser considerado mediante uma análise do ser humano, cuja característica essencial é deter possibilidades. Em contraposição a qualquer outro ser, o homem é o único que pode ultrapassar, ou transcender, uma dada situação ("*Politische Bedeutung im Leben der Völker*", *Schriftenreihe der deutschen Hochschule für Politik*, p. 8). Ele é capaz de criar

uma imagem ideal de si mesmo, projetando sua verdadeira essência num tempo ideal – quer dizer, num passado mítico que servirá de padrão a um futuro melhor. Desta maneira, elabora uma imagem ideal do que ele poderia ser, porque no passado já o era. A essência do homem é concebida como o que ele já era, mas deixou de sê-lo (idem, p. 22-3) – concepção parecida com o *ti ên einai* de Aristóteles.

O princípio de qualquer utopia é a negação do negativo, a representação de um estado enquanto algo que uma vez era presença ou novamente será presença, presença na qual o negativo da existência é negado. (idem, p. 37-8)

Segundo esta interpretação, a utopia seria a tentativa de reconstruir um paraíso perdido. A construção teórica da sociedade utópica se perfaz pela negação das condições de alienação da realidade presente.

No que diz respeito ao paralelismo entre as duas projeções – a de um paraíso mítico passado e a de um futuro melhor –, trata-se de uma interpretação adequada do pensamento utópico. Mas quanto à validade dessas duas projeções, elas parecem mais criações da fantasia do que produtos de uma análise propriamente filosófica, e Tillich não desenvolve

argumento algum em favor da sua tese de que se trate de projeções oriundas da “essência” do homem. Mesmo que assim fosse, ainda faltaria demonstrar que existe realmente essa “essência”, independente do processo-de-ser.

Um outro problema é o da negação do negativo, ou seja, da alienação enquanto meio de chegar a um estado de felicidade. Este método de negação aplica-se a diferentes instituições sociais a cuja aniquilação se aspira: a negação aplica-se, por exemplo, à propriedade privada, ao estado rude e inóspito da natureza, à cisão entre esfera privada e esfera pública, à livre escolha do trabalho, ao governo dos ignorantes. Contudo, quais seriam os argumentos que justificam a tese de que a abolição da propriedade privada, o domínio da natureza pela técnica, o nivelamento das dife

renças entre esfera privada e esfera pública, a organização centralizada do trabalho e o governo pelos intelectuais são os meios adequados para ultrapassar as diferentes formas de alienação e alcançar um estado definitivamente inalienado? A consequência da negação de um estado negativo não é necessariamente uma situação intrinsecamente positiva; a consequência pode ser um novo tipo

de negativo, porque, neste contexto, a palavra "negativo" não é sinal numa função matemática, mas sim caracterização que se fundamenta num juízo de valor. A aniquilação de um valor negativo não é necessariamente a realização ou obtenção de um valor positivo. A consequência da cura da moléstia de um idoso, por exemplo, pode ser o prolongamento de uma vida penosa, taciturna e solitária. Os benefícios da medicina moderna, *v. g.* a redução da mortalidade, podem elevar o número da população de um país e alterar a estrutura da idade dela, aumentando a cifra dos pensionistas inválidos, de modo que a medicina contribuirá, não obstante, para a miséria econômica geral. Uma das consequências negativas do aumento da riqueza pelo emprego da tecnologia industrial é a poluição e destruição do meio ambiente. Com frequência os progressos são parciais e provisórios, acarretando efeitos colaterais indesejados.

Segundo comprova o próprio Tillich (p. 55s), o magno problema da utopia é a sua falsa imagem de homem. Idealmente, ela pressupõe o conceito de homem não alienado, mas na realidade só se encontra o homem alienado. O problema consiste em saber como o homem alienado pode ser subtraído à alienação - e

por quem: pelo próprio homem alienado? O autor compartilha com os utopistas o conceito de homem não alienado. Contudo, apóia-se para tanto numa exegese teológica. Para o teólogo Tillich, o homem, na perspectiva da sua relação imediata com Deus, seu criador, é uma criatura não alienada. Mas, pela culpa original, ele afastou-se de Deus. A sua alienação consiste essencialmente na separação de Deus. Por suas próprias forças, não poderá sair desta situação. Só por um ato divino a aniquilação definitiva da alienação será possível. Desta maneira, Paul Tillich ultrapassa a esperança utópico-política - que espera um estado de felicidade na imanência da história humana - por uma esperança escatológica.

A filosofia não pode comprometer-se com esse conceito teológico de homem não alienado. Ela tem de fazer valer o conceito de finitude radical ou primacial do homem. Por força dessa finitude, as descobertas, invenções e soluções do espírito humano têm um valor provisório e, por isso, o filósofo pode compartilhar com Tillich o diagnóstico de que um dos erros centrais da utopia é a equivocação do provisório ambíguo com o definitivo inequívoco (p. 57).

Constitui grave defeito das utopias o fato de que elas não conseguem discernir possibilidades reais de impossibilidades. Oscilando entre umas e outras, às vezes as utopias descrevem, como afirma Tillich (p. 56), impossibilidades como possibilidades e fantasiam meras projeções de desejos. Limitando-se às possibili-

dades reais do homem enquanto ser finito, as utopias têm uma importância incontestável no que tange a propostas reformistas da vida política e social. Perdem, todavia, essa importância quando transpõem os limites entre possibilidades reais e impossibilidades.

Referências bibliográficas

- ANTUNES, Manuel. *Indicadores de civilização*. Lisboa: Editorial Verbo, 1972.
- _____. *Do espírito e do tempo*. Lisboa: Ática, 1960.
- BACON, F. *Advancement of learning. Novum Organon. New Atlantis*. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1952.
- BERGERAC, Cyrano de. *Oeuvres diverses*. Paris: Librairie Garnier Frères, 1846.
- _____. *O outro mundo*. Trad. Alfredo Madureira e Castro. Lisboa: Tertúlia do Livro, s.d.
- BLOCH, Ernst. *Geist der Utopie*. Frankfurt-a-Main: Suhrkamp, 1964.
- _____. *Philosophische Grundfragen*. Frankfurt-a-Main: Suhrkamp, 1961.
- BUTLER, Samuel. *Erewhon*. Garden City: Doubleday, s.d.
- _____. *Erewhon and erewhon revisited*. 2. ed. Nova York: Modern Library, 1927.
- CAMPANELLA, Tommaso. *A cidade do sol [Civitas Solis Poetica Idea Reipublicae Philosophicae]*. Lisboa: Guimarães, 1953.
- DEFOE, Daniel. *The life and strange surprising adventures of Robinson Crusoe*. Nova York: Grosset & Dunlap, 1946.
- DÜRING, Ingemar. *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*. Heidelberg: Carl Winter, 1966.
- FÉNÉLON. *Oeuvres de Fénelon*. Paris: Chez Lefèvre, 1858.
- GIBSON, William. *Neuromante*. Lisboa: Gradiva, 1994.

- GÓIS, Damião de. *Opúsculos históricos*. Trad. do original latino por Dias de Carvalho. Porto: Civilização Editora, s.d.
- MORUS, Thomas. *De optimo reipublicae statu, deque nova insula Utopia*. Basilei: s.n., 1517.
- OPERE de Giordano Bruno e di Tommaso Campanella. Milão: R. Ricciardi, 1956.
- PEREIRA, Maria Helena da Rocha. *Estudos de história da cultura clássica*. v. 1. 6. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.
- RABELAIS, François. *Gargantua*. Trad. Pierre Michel. Pref. de Victor Hugo. Paris: Gallimard, 1967.
- SWIFT, Jonathan. *Gulliver's travels*. Pref. de Harold Williams. Londres: Dent, 1962.
- TILLICH, Paul. Politische Bedeutung im Leben der Völker. In: *Schriftenreihe der deutschen Hochschule für Politik*. Berlin: s.l., s.d.
- TILLICH, Paul. *A coragem de ser*. 3. ed. Trad. Eglê Malheiros. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.
- VOLTAIRE. *Candide ou l'optimisme*. Ed. crítica com introdução e comentário por René Pomeau. Paris: Nizet, 1966.
- WEBER, Max. *From Max Weber: essays in sociology*. Nova York: Oxford University Press, 1946.
- _____. *Max Weber: The theory of social and economics organization*. Talcott Parsons (Ed.). Nova York: Oxford University Press, 1947.

Obs: As obras de Aristóфанes, Aristóteles, Platão e Virgílio foram consultadas nas coleções da Loeb e das *Belles Lettres*.