

De Gilbert Durand à Utopia de More: testemunho de um percurso de investigação

Joaquim Machado de Araújo

Faculdade de Educação e Psicologia, Universidade Católica Portuguesa

Introdução

Lera a *Utopia* de More tinha eu pouco mais de vinte anos e voltei a ela quando, na Universidade do Minho (Braga, Portugal), frequentei a primeira edição do curso de mestrado em Educação, na área de especialização em História da Educação e Pedagogia, entre setembro de 1994 e agosto de 1996, e integrei uma equipa orientada pelo Professor Alberto Filipe Araújo que estudava as ideias pedagógicas nas utopias literárias dos séculos XVI e XVII, no pressuposto de que toda a utopia social só se completa mediante uma utopia educativa. É neste contexto de estudo e investigação que sou conduzido aos estudos de Gilbert Durand sobre o imaginário e a mitologia, mas também aos de Mircea Eliade, de Gaston Bachelard e de Henri Corbin, acrescentando-os a uma comunidade mais vasta de autores que vêm contribuindo para dar maior solidez ao estudo da utopia na sua expressão literária.

O objetivo deste texto é prestar tributo ao criador da *Teoria Geral do Imaginário*, cujo centenário inspira e motiva a celebração do VI Colóquio Internacional do Imaginário e Educação, destacando como me deixei conduzir até ele, como fiz dele meu

companheiro de pesquisa, como ele me serviu de guia, a par de vários outros estudiosos do fenómeno utópico ou das utopias literárias, mormente a de More, e como me apropriei da sua classificação isotópica das imagens para identificar a constelação simbólica da Utopia e inferir como se conjugam os distintos regimes e estruturas, cada qual com seus esquemas, arquétipos e símbolos.

Do estudo da educação na ilha ao estudo da utopia como expressão do imaginário

Enquanto membro do grupo de investigação, responsabilizei-me pelo estudo da *Utopia* de Thomas More e, numa primeira fase, foquei-me na identificação e estudo da educação na ilha, destacando (i) uma perspectiva de felicidade coletiva e de desenvolvimento completo e harmonioso de cada um dos seus habitantes e (ii) a congruência da educação e da doutrina moral com as instituições e costumes da ilha (J. Araújo, 1996).

Nesse estudo exploratório, distingui, no contexto da época, permanências e aspetos novos da educação na ilha, evidenciando o facto de todas as crianças de ambos os sexos terem “escola” (o que parecia impensável à época), bem como a dignificação dos utopianos pelo trabalho e a valorização do tempo de *otium*, o favorecimento do trabalho mental e a promoção da formação de elites intelectuais na ilha. Concluí que na *Utopia* se conjuga uma perspectiva de educação generalizada da população, de base naturalista que alia a teoria à prática, para todos aqueles que se encontram em idade escolar (More, 1978, p. 79) e uma perspectiva meritocrática que garante o estudo com dedicação exclusiva para uma elite dirigente (More, 1978, p. 101). Nesse estudo, deduzo que, na organização da ilha, encontramos uma ideia de Educação Permanente, se atendermos que aí “o lazer faz a mediação entre o trabalho e a cultura” e a educação “é concebida como um projeto de toda a sociedade, com escola e também com os seus múltiplos recursos educativos” (J. Araújo, 1996, p. iii). Assinalo uma conceção de educação inspirada na paideia grega com vista a “responder às exigências da sociedade em mudança nos inícios do século XVI” (J. Araújo, 1996, p. iii) e considero-a antecedente, a seu modo, da perspectiva de “cidade educativa” que inspira o Relatório Faure (1977). Esta consideração parece contrariada por uma análise estruturalista que considera a simetria, a regularidade, a geometria e a uniformidade como características decorrentes da racionalidade das utopias na sua intenção de objetivar a estrutura económico-política como adaptada à

imagem do homem e assinala a presença dessas características na descrição que More faz da cidade utópica e que estas têm reflexos na própria vida social dos utopianos (Mattéi, 1996, p. 92-98; Araújo & Araújo, 1998, p. 75-76). Contudo, se assim fosse, a ilha enquanto instituição educativa total, redundaria em “pura” uniformização dos espíritos e tal facto significaria conformação com o estado de evolução cultural da ilha e desistência do aperfeiçoamento da ilha e dos utopianos, quando o próprio mensageiro da Utopia não apresenta a ilha como tendo culminado o seu processo de aperfeiçoamento.

Este estudo inseria-se, no entanto, num projeto mais vasto que visa compreender as ligações entre o Imaginário e a educação, toma “o canto da utopia” como “ilustração do imaginário educacional” (Wunenburger & Araújo, 2006, p. 64) e faz da teoria do imaginário de Gilbert Durand (1989) importante lente teórica e metodológica para (i) fazer o levantamento das imagens, (ii) identificar a sua pertença ao regime diurno ou noturno e (iii) evidenciar o simbolismo da constelação simbólica formada pela organização das imagens identificadas. Daí que o estudo seguinte viesse a contemplar “a linguagem mítica que, com os seus símbolos e imagens, com as suas imagens arquetípicas tornadas ideias, atravessa a Utopia (...) e a configura como expressão e metamorfose do mito e utopia da Cidade ideal” (J. Araújo, 2001, p. 226) e, de seguida, evidencia um complexo jogo em que emerge o simbolismo da constelação simbólica utópica, porquanto, o utopista serve-se de símbolos teriomorfos, nictomorfos e catamorfos, autênticas “faces do tempo” (Durand, 1989, p. 51-86), para colocar as imagens do tempo, da vida e da queda e desenvolve os esquemas de tempo e morte, luz e sombra, abismo e queda e, por antítese, serve-se de símbolos ascensionais, espetaculares e diaréticos, para colocar as imagens de verticalização e transcendência e o tema do herói e dos seus processos de purificação” (J. Araújo, 2001, p. 227).

Esta segunda fase é iniciada por Alberto Filipe Araújo, quando em 1996, caracteriza a ilha de Utopia e a cidade de Amaurota como espaços sagrado, fechados e defendidos dos profanos, onde predominam as estruturas sintéticas e mistas. Com ele, prossigo nos anos seguintes a leitura simbólica da obra de More, analisando como com essas estruturas se entrelaçam as estruturas esquizomorfas, se joga a oposição dos arquétipos da Luz e das Trevas, do Anjo e do Animal, e os símbolos do Sol e da Asa para ilustrar um caminho de ascensão orientado pela perspectiva de capacidade do homem para se transcender e tomar o caminho do Céu e da Luz, que dá sentido à nova vida

da ilha (J. Araújo, 1998, 2000, 2001, 2003, 2005, 2012a, 2012b, 2017, 2019; A. Araújo & J. Araújo, 1998, 2006, 2021; J. Araújo & A. Araújo, 2002, 2006, 2015).

A ilha e a cidade como espaço sagrado bem guardado

Revela Rafael Hitlodeu que foi Utopos quem “logo que se tornou senhor do país, mandou cortar um istmo (...) que o ligava ao continente, e a terra de Abraxa tornou-se deste modo a ilha da Utopia” (More, 1978, p. 71). Informa o português que teve o privilégio de aceder à ilha que “esse conquistador teve génio bastante para humanizar uma população grosseira e selvagem e formar dela um povo que ultrapassa hoje em civilização todos os outros” (More, 1978, p. 71).

É este corte com o passado que permite retornar às origens e fazer um caminho de recuperação de um tempo originário de abundância de bens e de condições favoráveis a uma vida de harmonia com a natureza e com os outros, numa situação de felicidade plena, a tal ponto que leva Pina Martins (1980) a afirmar que, no Livro II da Utopia, More “nos debuxa com entusiasmo uma beatitude hedénica” (p. 36). Esta abordagem da ilha de Utopia como expressão do “mito do paraíso” ganha maior consistência teórica se orientada por uma grelha de leitura inspirada nas “estruturas antropológicas do imaginário” estudadas por Gilbert Durand, como mostra o estudo de Alberto Filipe Araújo (1996), entretanto retomado e aprimorado em *Faces da Utopia: Inferno ou Paraíso?* (Araújo, Araújo & Almeida, 2020, p.13-36), onde evoca os símbolos místicos do espaço mítico (como a ilha, a cidade e o jardim) na sua conexão íntima com a *Utopia* e recenseia os símbolos e imagens mobilizados por More, com os respetivos arquétipos tornados ideias.

A própria configuração da ilha como círculo *quase* fechado permite na sua *quase* circularidade, a configuração de um outro círculo, mais pequeno:

A ilha de Utopia é mais larga no meio (...). Nunca se estreita muito mais do que isso, a não ser nas extremidades (*cornua*), formando um semicírculo de quinhentas milhas de circunferência e apresenta a forma de um crescente [*luna renascens*]. (...) As águas do mar espriam-se por um imenso golfo, resguardadas dos ventos por terra em todo o redor (...), como se fossem um lago tranquilo (More, p. 70).

Dando à ilha esta dupla circularidade, sempre “símbolo da totalidade temporal e do começo” (Durand, 1989, p. 221), com o seu duplo centro, o terrestre e o marítimo, More torna-a “um não-espaço figurativo que simula, na sua espacialização fictícia como astro re-nascente, um não-tempo” (Marin, 1973, p. 144), um tempo anulado no devir cíclico da lua. Ao mesmo tempo, a configuração da ilha sugere uma espécie de animal fêmea, acrescentando assim à configuração profana do território insular uma dimensão sagrada (Margolin, 1989, p. 310), que é acentuada pela admiração e temor com que foram tomados os povos vizinhos ao ver realizada essa *res perfecta* que, no começo, tinham considerado vã e ridícula (More, 1978, p. 71).

A sacralidade da ilha volta a ser afirmada pela descrição da cidade à imagem da Jerusalém Celeste (Ap.21, 2):

Amaurota está edificada numa suave colina e tem a forma quase quadrangular. Ao longo de pouco mais de dois mil passos, desce do topo da colina até ao rio Anidro, expandindo-se por outro tanto de espaço à medida que vai acompanhando a margem do rio (...). Uma cintura de elevadas muralhas cerca a cidade, tendo, a distâncias próximas, torres e fortes. As muralhas são cercadas, de três lados, por fossos sempre secos, mas largos e profundos, cheios de sebes e silvados. O quarto lado tem por fosso o próprio rio. (...) A cidade é ligada à outra margem do rio por uma magnífica ponte em arcos de pedra, e não de madeira (More, 1978, p. 74-75).

O círculo da ilha e as muralhas da cidade são mais que defesa militar, são defesa mágica, porquanto reservam num espaço “caótico” um espaço “cosmicizado”, isto é, provido de um “centro”. O círculo e as muralhas estabelecem a compartimentação entre dois espaços heterogêneos, defendem o espaço sagrado daqueles que lhe são estranhos, os “profanos”, ao mesmo tempo que alertam estes para a necessidade de estar preparado, de passar pelos movimentos de “aproximação” que a sacralidade requer (Eliade, 1977, p. 439-440).

Ilha e cidade sugerem também o arquétipo da mãe: o espaço marítimo do golfo remete para o simbolismo do ventre da ilha e reforça a associação das ideias de refúgio, de microcosmo, de mundo reduzido, de espaço circular perfeito; as muralhas exprimem as ideias de defesa e proteção, englobadas nesse arquétipo. Ao refúgio e à intimidade que

este arquétipo sugere podemos associar os vastos e belos jardins situados “atrás das casas e entre elas” que os utopianos “tratam com grande cuidado” e “onde cultivam a vinha, as árvores de fruto, os legumes, as flores” (More, 1978, p. 76).

À simbólica do jardim ligam-se outras imagens arquetípicas que se comportam como constantes do espaço paradisíaco (A. Araújo, 1996; Araújo, Araújo & Almeida, 2020), a começar pelas da alimentação: o trigo que surge na ilha através do símbolo do pão, obtido pela conversão dos cereais; as bebidas (o alcaçuz e o suco da uva, da maçã e da pera, a água pura ou fervida com mel); e o mel que, com o leite – alimento primordial não referido explicitamente na *Utopia*, mas sugerido pelo facto de as crianças serem amamentadas pelas mães ou por amas, na falta daquelas por morte ou doença (More, 1978, p. 90-91) – constituem, no dizer de Durand (1989, p. 179), “doçuras, delícias da intimidade encontrada”. Lembra este autor que o gesto da digestão e o esquema da deglutição conduzem às rêveries de profundidade e aos arquétipos da intimidade e que “o gesto alimentar e o mito da comunhão alimentar são os protótipos naturais do processo de dupla negação” sintomática da estrutura mística do Imaginário, explicitando que “toda a alimentação é uma transubstanciação” (p. 177). Esta transubstanciação é mediada na Utopia pelos perfumes (eles mesmos são emanação das flores e dos frutos), a que não deixa de ser associada a música quer após a refeição da noite (More, 1978, p. 81, p. 92), quer na liturgia (1978, p. 144-145), que imprime harmonia aos prazeres que penetram pela vista, pelo ouvido e pelo olfato, criados pela natureza para os homens (1978, p. 113-114).

Mito da Cidade ideal

Inserindo-se numa perspectiva cristã, a descrição que More faz da ilha e da cidade remete para um imaginário coletivo onde tem lugar o mito do paraíso, o paraíso original (o jardim no Éden – Gen 2, 8-15) e o paraíso escatológico (a Nova Jerusalém - Ap 21,1-22,5), apresentando-se como ressonância dos livros que iniciam e encerram a Bíblia sagrada (Prévost (1978, p. 49), mas sugerindo, ao mesmo tempo, que a cidade utópica não é o paraíso escatológico, “a cidade [que] não tinha necessidade de sol nem de lua que a iluminasse, porque a glória de Deus a iluminava e a sua lumieira era o Cordeiro” (Ap 1,23). Com efeito, More terá querido dar a ideia de um mundo em mudança,

em *fieri*, quando dá o nome de Abraxa ao continente de que a ilha é “desamarrada” pelo corte do istmo, sugerindo que à ilha criada falta um S terminal para ser ABRAXAS, o termo exotérico retirado dos gnósticos que simboliza o conhecimento perfeito e cujas letras produzem, pelo cálculo grego, a soma de 365 (os 365 dias do ano e, após o here-siarca Basílio, os 365 céus) –, número equivalente aos dias do ano solar, o que faz lembrar a divindade Mitra, que os Persas identificavam com o Sol. Na verdade, na *cabala* o S vale 200 e tem grande significado alegórico, por nele ser simbolizado o próprio Cristo (Prévost, 1978, p. 675) num registo pré-cristão e por essa letra ser utilizada tanto na vertical como na horizontal nas artes indiana, grega, romana, etc. e parecer simbolizar um movimento de unificação entre o céu e a terra, a montanha e o vale, uma abertura em direção ao “alto” e uma curvatura para baixo, enfim, “uma unidade de movimento que relaciona seres, elementos, níveis diferentes, e até núcleos opostos” (Chevalier & Gheerbrant, 1994, p. 579).

Contudo, a cidade utópica não deixa de sugerir a Jerusalém Celeste dos Últimos Tempos quando Rafael situa Amaurota *in umbilico terrae*, isto é, no “centro” do território utopiano, e a descreve através de símbolos e imagens arquetípicas pertencentes ao imaginário da Cidade, onde o rio Anidro desempenha o papel de eixo cósmico, de que a cidade é o centro, enquanto a sua forma de (quase) quadrado remete simbolicamente para os temas da defesa da integridade interior (Durand, 1989, p. 171) e evoca a imagem arquetípica da mãe, agora enquanto refúgio construído e não como refúgio natural, como é o refúgio circular, o refúgio do ventre feminino. Por outro lado, a forma quadrada da cidade, reforça, na sua expressão geométrica de quaternidade, o caráter de indeterminação espacial de Amaurota (cidade-obscura ou cidade-miragem, como sugere a sua etimologia) e, ao mesmo tempo, exprime as ideias de perfeição e de totalidade, de organização material e racional, além de representar igualmente a terra, não esquecendo a sua espacialidade (os quatro elementos, os quatro pontos cardiais) com as suas ideias de definição, de firmeza e de estaticidade.

Todos estes atributos se confirmam pela simbólica do número “quatro” presente até nos quatro rios de Amaurota: o quatro, por oposição ao “três” (dinâmica espiritual), pressupõe as ideias de manifestação, de realização concreta, de estabilidade da forma geométrica perfeita de que a imagem do *mandala* continua a ser um bom exemplo. Mas, na Utopia, inverte-se a figuração do *mandala*, porque aí o (quase) quadrado da cidade é

apresentado como inserido no (quase) círculo da ilha, e, por isso, ao mesmo tempo que aí continua a haver o *schème* organizador da alma humana (é a mesma dialética entre o círculo e o quadrado que estrutura o *mandala*, onde se exprime a totalidade da experiência espiritual), a função de harmonia ideal, de *coincidentia oppositorum* (típica do *mandala* e superadora do dualismo entre diferenciação e unificação, variedade e unidade, exterioridade e interioridade, diversidade e concentração) resulta de uma relação simbólica íntima e intensa: o quadrado, símbolo da terra, inscrito no círculo, símbolo do céu, sugere que é a terra que deve moldar-se pelo céu (Araújo, 2001, p. 241).

Esta perspetiva é infirmada por Rafael quando descreve a cidade de Amaurota como *in leni deiectu montis*, edificada na encosta de uma suave colina (More, 1978, p. 76), fazendo da colina o ponto de reencontro do Céu e da Terra, o ponto por onde passa o *axis mundi*, região saturada do sagrado, sítio onde podem realizar-se as passagens entre as diferentes zonas cósmicas” (Eliade, 1977, p. 133). E, estando mais próxima do alto, do Céu, a cidade participa mais na transcendência e os seus habitantes mais se superam como humanos: “toda a ‘ascensão’ é uma rutura de nível, uma passagem para o Além, uma ultrapassagem do espaço profano e da condição humana” (Eliade, 1977, p. 135).

Amaurota *está no alto*, está perto do Céu, mas *não está* no Céu, dele parece provir e dele parece aproximar-se “num equilíbrio precário que tanto a pode fazer aproximar mais, como, a qualquer momento, a pode fazer descer e, por isso, dele distanciar-se” (Araújo, 2001, p. 243). Neste sentido, o lugar topográfico da cidade utópica sinaliza uma hierarquia de sentido vertical como valor de promoção da cidade dos humanos enquanto a sua disposição geométrica, não privilegiando nenhum ponto, objetiva uma estrutura económico-política de pendor igualitário, adaptada à imagem do homem tal como um humanista dos inícios do século XVI a pode conceber. Na cidade utópica, cada um acede à *humanitas*, comunidade de natureza e destino dos homens (More, 1978, p. 104) e assenta a sua vida social no prazer de dar e de se dar, no mandamento (evangélico) do amor. Assim, “a Cidade perfeita incarna ela mesma o puro laço social, torna-se uma outra ordem, que é um ideal moral, o da comunidade que se torna ela mesma para lugar dos valores” (Araújo, 2001, p. 249).

Esta perspetiva realça que Amaurota se apresenta como expressão e mito da Cidade ideal (Mucchielli, 1960; Araújo & Araújo, 1977), como sendo, toda ela, *transparência* e *harmonia*. Nela a matéria se espiritualizou e o novo espírito da Cidade se materializou

(Mucchielli, 1960, p. 183), assim como o consenso das vontades para o Bem comum até parece ser espontâneo, numa *harmonia* que integra a *unidade de espírito*, a vontade de *concordia*, a vontade de *justiça* e o espírito de *cooperação*. A *unidade de espírito* concretiza-se na Utopia através da fé mínima, do culto mínimo (que mantém os utopianos a olhar na mesma direção e os re-liga) e da tolerância religiosa (More, 1978, p. 143-144, 152;; Trousson, 1979; Araújo, 2008). A *concordia* exclui a guerra (More, 1978, p. 39, 129, 131) e todas as formas de luta (p. 109, p. 153), já que cada um está feliz com o que lhe toca (p. 105), e tem o pacifismo como uma virtude positiva – apesar das fortificações que rodeiam a cidade (p. 71), dos jogos e exercícios de disciplina militar (p. 156) e do próprio recurso à guerra para defender as suas fronteiras, repelir a invasão inimiga nas terras dos seus aliados e ajudar um povo a libertar-se da opressão do despotismo (p. 129). A *justiça* apresenta-se mais como expressão do amor e é enquadrada em critérios de legitimidade, bom senso e equidade (p. 105, 125). A *cooperação* exclui a ociosidade, implica a atividade de cada utopiano posta ao serviço da Cidade e da sua convergência para o bem comum que repuxa sobre todos em bem-ser e em prosperidade (p. 77, 87-88, 156), mas, fundamentalmente, apresenta-se na sua forma essencial, isto é, como *vontade de cooperação* (Mucchielli, 1960, p. 193).

A *transparência* quer-se *integral* e a harmonia quer-se *total*, de forma que todas as cidades formam um só todo, a comunidade da ilha, num federalismo entre as cidades, onde o homem novo é perfeitamente cidadão, despojado dos seus interesses atuais e do seu eu empírico para fazer aparecer o seu ser puro de concidadão (isto é, o seu ser social), na Cidade, que é a humanidade inteira. Por outras palavras, Amaurota, enquanto cidade obscura, pretende dar expressão ao puro laço social, de ser-para-outrem, a “o ser humano” como dever-ser, no qual consiste a nossa *concidadania essencial* na Cidade invisível (Mucchielli, 1960, p. 240).

A aproximação ao “dever ser” como caminho de duplo sentido

Amaurota não é o paraíso escatológico, mas situa-se num plano de mais alto valor, como expressão da Cidade ideal, e nela concretiza-se a harmonia ideal, a *coincidentia oppositorum*, a junção do Céu e da Terra e onde se concentram os quatro elementos: a ilha é *terra* que emerge da *água* do mar e é aquecida pelo *fogo* do sol e cariciada

pelo *ar* de suave vento. E, enquanto expressão da Cidade ideal, oferece-se aos humanos como exemplo e como princípio de ação: como exemplo, porque nela se opera, pela lei moral, a unidade das pessoas singulares e a unidade da comunidade; como princípio de ação, porque implica o estabelecimento e a manutenção, pela ação e na ação, desse puro laço social. Ela oferece-se, mas só se prolonga em direção ao solo na medida em que os humanos a procurem e dela se aproximem.

Neste percurso de aproximação à Cidade ideal jogam-se figuras do tempo e da morte, sugeridas pela ilha enquanto resultante da mutilação do continente Abraxa, pela sua forma de lua crescente enquanto mutilação deste astro e pela configuração da sua bacia, qual boca (sugerida pela terra envolvente – os cornos da lua) armada com dentes acerados (rochedos e forte construído no rochedo invisível). A lua, grande epifania dramática do tempo que passa, assume aqui o ambivalente papel de astro devorador-devorado, de comedor que pode afundar(-se) no mar, remetendo para o isomorfismo que existe entre o arquétipo devorador e o tema das trevas e abrindo, pelo tempo que inaugura (mutilação de Abraxa) e pelo tempo destruidor que sugere, as perspectivas em torno do esquema de vida e de morte e das respetivas imagens que ela mesma comporta. A bacia é mesmo, simultaneamente, boca que engole e barriga que acolhe, lugar de *morte* e lugar de *nascimento*, logo, de *vida* (*luna renascens*), dando conta da influência à vez maligna e benigna e do poderio à vez maléfico e benéfico do tempo. E, por isso, o tema mortal da lua casa-se estreitamente com o da feminidade, fonte de vida, posto em evidência pelo isomorfismo da lua e das águas do mar que envolve a ilha: a água, fonte de vida em todos os planos da existência, como precedente e suporte da criação da ilha de que se torna recetáculo, é da mesma matriz universal na qual todas as virtualidades subsistem e todos os gérmes prosperam. Nela reside a vida, o vigor e a eternidade, por ela se encontra a purificação, se anula a “história”, se restaura a integridade auroral, se instaura uma nova era, uma nova humanidade, um homem novo capaz de começar uma nova vida *limpa* (Araújo, 2001, p. 254-255).

A ilha de Utopia surge por contraste ao abismo, de que são eufemismo as águas do mar e a possibilidade de queda, e contrapõe à imagem de *morte* uma imagem de *vida*, à imagem do *caos* uma imagem de ordem, à de *distopia* do Livro I a da *utopia* do Livro II. A própria viagem de Rafael Hitlodeu para Utopia dá conta deste esquema de vida e de morte, metamorfesada quer pela primeira oposição entre a proximidade do sol na re-

gião equatorial e a aridez e ferocidade da natureza, quer pelo contraste entre esta região de onde cada vez mais se afastava e a imagem de vida das regiões próximas da ilha, à qual cada vez mais se acerca mesmo que não tenha ainda a percepção desta sua aproximação (More, 1978, p. 29-30).

Para lá do Equador, onde haveria uma imagem de morte, emerge a imagem de vida da ilha (Araújo, 2001, p. 256-261), cujo *modus* de vivência social e pessoal é condição de possibilidade da felicidade coletiva, expurgando “medos” e males endêmicos dos europeus e da sua civilização, como a ociosidade, a vagabundagem, o roubo, o crime e as guerras (pelo menos as internas).

Por outro lado, como desenvolvemos acima, a ilha de Utopia, enquanto “lugar fechado” (protegido pela configuração do terreno nos “cornos” da ilha, os bancos de areia, os rochedos e o forte que impedem a entrada no golfo e as muralhas e as valas que resguardam a cidade), proporciona aos seus habitantes “refúgio” contra os “tumultos”, sejam eles da história coletiva ou da história pessoal, e faz de Amaurota o “centro”, esse espaço mágico-religioso que pretende tornar-se inviolável aos não-iniciados. Assim sendo, o acesso ao “centro” assume o significado simbólico equivalente a uma consagração, a uma iniciação, a uma conquista (“heroica” ou “mística”) da imortalidade, e aquele que atingir este espaço místico assume o estatuto de iniciado em virtude de ter ultrapassado os obstáculos, as provações de iniciação, e tornar-se-á imortal, já que à existência profana e ilusória sucede uma nova existência, real, durável e eficaz (Eliade, 1977, p. 450-451). É este o caso de Rafael, o português que chegou à ilha e cujo nome sugere o do anjo que acompanhou e guiou Tobias (Tb, 4-10) e lhe ensinou como salvar o pai da cegueira (Tb 4, 11, 7-15). É, pois, este português de nome Rafael que encarna o discurso utópico, relata o seu percurso pessoal e oferece ao leitor o seu testemunho, visando aproximar-lhe o entendimento do distante que é a ilha, suscitar-lhe o desejo de tornar próximo esse “dever-ser” que lhe parece distante, mas que está acessível a quem dela se quer aproximar para, como Rafael, ter uma vida congruente com as suas concepções: *nunc vivo ut volo*, “agora vivo como quero” (More, 1978, p. 32).

A viagem de Rafael Hitlodeu, um português com a melhor preparação cultural de então (uma educação humanista e conhecimentos geográficos e etnográficos), é impelida por um desejo de saber tão forte do vasto mundo que o leva ao despojamento de todos os seus bens e parte, na certeza de que “o caminho para os céus (*ad superos*) é

o mesmo em todos os lugares” (More, 1978, p. 28). Este despojamento total das coisas está, pois, na direta proporção com o seu apego aos valores que o levam a delas separar-se, sendo esta valorização o impulso à verticalização (Bachelard, 1943, p. 18). E o instrumento ascensional é, numa primeira abordagem, o *conhecimento* e, fundamentalmente, a *prática da virtude* e a decisão de Rafael no sentido de viver como pensa que deve ser, o ato de ele assumir o seu destino de que é artífice querera significar a sua opção por cumprir o grande e admirável milagre que está ao alcance do homem, o milagre de, podendo “degenerar até aos seres que são as bestas”, regenerar-se, por decisão do seu ânimo, “até às realidades superiores, que são divinas”, como escreve Pico della Mirandola (1989, p. 53). Ora, este processo de “angelomorfose” (Corbin, 1978, p. 30) remete para a capacidade de “voar” própria do anjo e para a ideia de purificação e os esquemas da subida e da descida que caracterizam o regime diurno da imagem com as suas estruturas esquizomorfas ou heroicas (Durand, 1989, p. 93-94). Este processo faz, assim, de Rafael uma “alma privilegiada”, digna do nome que lhe foi dado e do privilégio de ter as “asas” que lhe permitem aceder a Utopia, e imprime-lhe o estatuto de “iniciado” e de eventual guia adequado para orientar todo aquele que empreenda o caminho em direção a ela, por ser também ele “mestre do mistério da aventura humana” (Servier, 1979, p. 116).

Neste percurso de aproximação geográfica à ilha, mas sobretudo aproximação intelectual e volitiva ao “dever-ser” que nela se realiza, joga-se, porém, o modo de utilização dos meios, seja ele o barco usado pelo mensageiro da ilha ou as asas sugeridas pelo anjo de que tomou o nome. Daí a necessidade de, ao objetivo da “viagem”, associar também o critério na escolha do guia e das opções que a proposta utópica comporta. Trata-se, por isso, não tanto de dar o órgão da visão, mas de lhe orientar a faculdade de pensar, de lhe dar meios para ter os olhos (do intelecto e da alma) na posição correta. Este “caráter mais divino” da faculdade de pensar que Platão (República, VII, 518 c-d) sugere para a educação para o bem visa, pois, a iluminação direta da consciência pela luz e a aceitação desta (Charbonnel, 1997, p. 67).

Assim, Rafael toma para si características de Hermes, esse ser místico que é também ele “mensageiro da boa nova”, mediador entre o Céu e Terra, entre a divindade e os homens, e “personifica a revelação da sabedoria aos homens e do caminho da eternidade. Hermes é a palavra que penetra, segundo o seu grau de abertura, até ao fundo das consciências” (Chevalier & Gheerbrant, 1994, p. 365). Mas Rafael é mais o anjo que

Hermes, porquanto rejeita liminarmente qualquer ocasião de corrupção. Ele sabe que é muito pouco o que separa o caminhar na direção certa e o perder-se: o caminho entre o mundo terrestre e o mundo celeste, em que Hermes assegura a viagem, é um mundo de sentido duplo, de ascensão e de queda.

Transcendência e metafísica da luz

O itinerário moral de Rafael Hitlodeu, o viajante que teve o privilégio de aceder a Utopia, vai-se contrapondo, pelos desenvolvimentos simbólicos do esquema da ascensão, ao esquema da queda, cuja possibilidade aparece simbolizada pela presença das águas do mar e dos escolhos à entrada da ilha. Podemos, no entanto, constatar pela narrativa da viagem que o processo empreendido por Rafael ao assumir o próprio destino nas suas mãos é uma opção que apresenta riscos vários e que só a “proteção divina” (More, 1978, p. 28) pode contribuir para o seu êxito.

Mas, este percurso é alentado pela energia, pela *potência agressiva* que vem da própria Utopia, simbolizada pelos *cornua* (Durand, 1989, p. 100), e que, no caso da ilha de Utopia, é a *do bem*, acolhendo com os braços abertos quem aí chega por bem e defendendo-se com dentes acerados de quem quer aceder por mal. Na verdade, elevação e potência são sinónimos, se atendermos que o alto é uma categoria inacessível ao homem, e como tal, pertence por direito aos seres sobre-humanos (Eliade, 1977). E em Utopia só chegam lá ao *alto* os que conseguiram “levantar voo”, dando corpo ao espírito da Utopia, os melhores, os puros. E isso ainda demora tempo. Por isso, se associa o aumento da sabedoria ao avanço da idade, como revela a primeira imagem visual que temos de Rafael (More, 1978, p. 27), às suas vestes e ao seu visual, cujas cores “queimadas pelo sol” dão conta do seu trabalho de “purificação” nas artes da navegação real e moral, que fizeram dele um *nauclerus*, mais do que um simples marinheiro. Porém, a cor morena da pele de Hitlodeu parece querer negar à utopia o simbolismo da luz, que completaria o esquema da ascensão com o arquétipo visual desta: “É a mesma operação do espírito humano que nos leva para a luz e para a altura” (Bachelard, 1943, p. 24). O mesmo se pode dizer, aliás, da indiferenciação das vestes dos utopianos “talhadas sobre um modelo único que nunca muda”, a não ser as diferenças que “permitem distinguir o homem da mulher e os solteiros dos casados” (More, 1978, p. 79).

Este simbolismo da luz, ao invés porque aparentemente recusado, é, de novo, reafirmado pela “deliberada” semiobscuridade dos templos, com a clara intenção de “favorece[r] o recolhimento e acresce[r] o fervor do sentimento religioso» (More, 1978, p. 152), e está, em consonância com a condenação simbólica do ouro, modelo de toda a riqueza, do qual os utopianos fazem vasos noturnos e destinam a outros usos comensuráveis (More, 1978, p. 100-101). Com a aparente recusa da metafísica da luz rejeita-se um mundo, onde por sorte ou pelo uso retorcido das leis, o mundo está às avessas, colocando no mais alto o que, por natureza, está mais baixo. O homem, que na hierarquia da natureza aparece sobre as coisas, é posto pelos mortais como apêndice e aditamento do dinheiro, moeda de troca das coisas postas pela natureza e pela divindade para uso dos humanos.

Por isso, a metafísica da luz volta, por um processo de inversão através do sol e das estrelas, evocadores da luz divina. Gilbert Durand escreve que “o sol, e especialmente o *sol ascendente* ou nascente, será, portanto, pelas múltiplas sobredeterminações, da elevação e da luz, do raio e do dourado, a hipóstase por excelência das potências uranianas” (1989, p. 104). Lembra também este autor que, “na tradição medieval, Cristo é constantemente comparado ao sol, é chamado *sol salutis*, *sol invictus*, ou então, numa nítida alusão a José, *sol occasum nesciens* e, segundo S. Eusébio de Alexandria, os Cristãos até ao séc. V adoravam o sol nascente” (ib.:105). Com efeito é pelo sol e pela lua, sua sombra e, por isso, impossível de ser vista pelos humanos sem a luz que dele irradia, que se rege o ano dos utopianos e toda a sua vivência de abertura ao sagrado: “As suas festas celebram-se no primeiro e último dias de cada mês e de cada ano. Este é dividido em meses definidos pela revolução lunar enquanto o ciclo do sol serve para medir cada ano” (More, 1978, p. 151-152).

O ouro aparece, assim, sugerido pelo sol, cujos raios dourados remetem para o sagrado, evocando a direção que deve ser conferida pelo ser humano e pelas sociedades para o lugar de plenitude. Assim, esta abertura ao sagrado dá razão de ser ao esquema da ascensão e aos ideais de transcendência do próprio homem – ser que, não sendo animal nem anjo, pode tornar-se no que ele quiser –, retoma, sem o dizer, o tema da queda e da ascensão e sugere não uma postura curvada de adoração, mas uma postura de elevação para os céus em agradecimento ou prece: “Nos dias de festa última, o povo acorre aos templos ao cair da noite. Aí agradece a Deus por todos os seus benefícios durante o ano

ou mês que acaba de decorrer. No dia seguinte, dia de festa primeira, a multidão enche os templos logo de manhã, pedindo ao céu a felicidade e prosperidade para o ano ou mês que aquela solenidade inaugura” (More, 1978, p. 152-153).

Com este ritual litúrgico da *festa última* e da *festa primeira*, festividades que dão conta do tempo sagrado em que a vida de Utopia se inscreve e da permanência de um tempo agrário na cidade dos humanos, acentua-se o carácter cíclico do tempo utopiano, em que o novo mês e o novo ano retomam um ciclo fechado na *festa última* do mês ou do ano que passou, dando corpo a uma ideia de regeneração espiritual periódica que lhe está subjacente.

Deste modo, a «angelização» dos utopianos dispensa bem a animalidade dos sacrifícios dos animais, cujo sangue, a ser derramado, tornaria os homens im-puros e, portanto, longe de os *sacrum facere*, de os re-ligar ao numinoso ou ao divino e entrar na sua esfera, fá-los-ia *re-cair* na animalidade. Daí que os sacrifícios utopianos remetam, de novo, para o paraíso antes perdido, embora não já através do gesto da digestão, mas pela mediação da transubstanciação que a digestão é, isto é, através da harmonia dos sentidos, que a música, as luzes e o incenso comportam (More, 1978, p. 153-155). Lembrando o incenso e o seu rasto de fumo a nuvem bíblica pela qual se manifesta a divindade, como chama a atenção André Prévost, “o perfume simboliza a presença invisível, as velas evocam o fogo, a luz e o holocausto de uma vida consumada”, pelo que todos estes símbolos são, eles mesmos, “manifestações espontâneas do sentido religioso” da Utopia (1978, p. 617, nota 1). Na verdade, a metafísica da luz surge agora também no branco da cor das vestes dos utopianos, cuja brancura luminosa sugere o acabamento no processo de verticalização e transcendência, a *candura* que se adivinha nas barbas de Hitlodeu, e na diversidade de cores e em todo o trabalhado das vestes do sacerdote, asseverando Rafael que, “nas asas e nas penas das aves e na ordenação precisa que preside à sua disposição, estão contidos, dizem eles, mistérios arcanos” e acrescenta que a sua “interpretação conhecida – cuidadosamente transmitidos pelos ministros do sacrifício – lembra os benefícios para com eles e a piedade que eles devem a Deus em troca, bem como as obrigações que eles têm uns para com os outros (More, 1978, p. 154):

Subtilmente, Rafael Hitlodeu afirma a *asa* como símbolo ascensional e faz da razão que acompanha a arte e o saber postos no trabalho símbolo diairético que acarreta consigo uma valoração do trabalho humano. Com efeito, os *schèmes* e imagens arquetípicas

de transcendência exigem um procedimento dialético, porquanto a intenção profunda que os guia é uma intenção polêmica que os põe em confronto com os seus contrários: “a ascensão é imaginada *contra* a queda e a luz *contra* as trevas” (Durand, 1989, p. 111). E a arma do herói, em Utopia, não é já a espada que levou ao mundo às avessas da distopia, mas é a *razão*, que caracteriza o homem na ordem da criação. As imagens arquetípicas da espada e da lança, que na tradição medieval simbolizam potência e retidão moral, são aqui algo desajustadas e subliminarmente lançadas para a dis-topia, para o espaço continental ao qual se contrapõe a ilha de Utopia. Não compete já à espada, mas à *razão*, a reparação cortante entre o bem e o mal. É a razão a arma (ofensiva) de que se encontra munido o povo utopiano e é ela que se torna símbolo da potência e da pureza deste povo tornado herói, pelo processo de autossuperação encetado com o corte do istmo.

Considerações finais

Como sublinha A. F. Araújo (1996), as estruturas místicas são “aquelas que melhor dão conta da natureza do mito do paraíso” já que elas “são as responsáveis pela produção de uma série de imagens veiculadoras das ideias de repouso, de intimidade, de ligação” (p. 64). Mas não ignora este autor que o engenho literário de More mobiliza e/ou sugere imagens e arquétipos também das estruturas esquizomorfas e das estruturas sintéticas, num complexo jogo que não se deixa aprisionar apenas por um grande reflexo dominante, requerendo, por isso, uma hermenêutica que integre uma lógica contraditorial (Wunemburger, 1995) e ponha em destaque as polaridades diurna e noturna, como a que sugere a Teoria Geral do Imaginário, e que foi seguida neste trajeto de investigação da ilha e da cidade desveladas pelo mensageiro de Utopia.

Mostrando-se conhecedor da simbologia do sagrado, pela boca de Rafael, Thomas More insinua, mesmo que não o tenha pensado, a razão por que terá qualificado a *Utopia* como *libellus vere aureus*. Independentemente de ser *libellus* (e, por isso, de importância aparentemente reduzida), ele seria a expressão daquela que considera ser a verdadeira metafísica da luz (Araújo, 2018): criados naturalmente iguais, em comunidade de natureza e destino, o homem – e aqui é que está o milagre! – pode agarrar o seu destino e dele tornar-se artífice: escolhendo o sentido ascendente e servindo-se das asas da razão, nobilita-se efetivamente porquanto se supera na sua humanidade e se

“angeliza”, melhor dizendo, se espiritualiza; enquanto que, escolhendo o sentido oposto da descida, opta pelo afastamento da *humanitas*, opta pela queda na animalidade, longe de Deus e torna-se apêndice das coisas e de todos os símbolos da ferocidade. Os utopianos já escolheram colocar-se todos num plano de horizontalidade de uns para com os outros, de verticalidade face à matéria das coisas e verticalização em direção ao sagrado, só admitindo “dobrar-se”, “postergar-se” perante a presença da divindade “num gesto de adoração” e envolvido numa atmosfera de “um silêncio tão profundo que esta cena, só ela, revela a crença que inspiraria a presença da divindade” (More, 1978, p. 154).

Desligando-se do que os prende à animalidade, das coisas *ima* e seguindo um movimento *ad superos*, que coloca *in summis*, como por natureza lhe convém, os utopianos ligam-se entre si, realizam-se na sua essência de humanos e aproximam-se da divindade. Este movimento heroico é tido, não como um movimento de acorrentamento servil à divindade, mas como um movimento de libertação humana. Na ilha de Utopia, o renascimento para uma nova vida resulta de um processo de crescimento, de agigantamento espiritual do ser humano, de “angelização”, porquanto do *alto* vem “o sopro da vida”, a vida enquanto dom da divindade.

No entanto, ao rejeitar colocar-se ao serviço de um soberano pela sujeição que tal poderia comportar e pela forte possibilidade de a sua opinião ser ignorada, por ser usual o príncipe não colocar nas suas preocupações o bem comum (More, 1978, p. 32 e 61), Rafael rejeita para si mesmo a característica negociadora de Hermes, parecendo admitir que as propostas utópicas apenas têm lugar, na sua genuidade, no não lugar onde ele as encontrou e donde saiu apenas porque a mensagem utópica requer ser anunciada, porque apenas aí pode viver como deve ser. Já More e Pedro Gilles contrapõem à radical recusa de colaboração do mensageiro de Utopia uma posição mais conciliatória, argumentando que, emanando do príncipe o bem e o mal, em política por vezes é preciso ser hábil, seguir um “caminho oblíquo” e, se não for possível “transformar o mal em bem, (...) pelo menos atenuar o mal” (1978, p. 62). Creem estes interlocutores de Rafael que o exercício desta magistratura de influência obriga a deixar uma “escolástica, que pretenderia que não importa qual solução seja aplicada não importa onde”, e a cultivar “uma outra filosofia mais civil, que conhece o teatro do mundo e se lhe acomoda” (1971, p. 61).

No entender de Rafael, esta “acomodação” vem a ser “corrupção” por ser afastamento do absoluto utópico e, por consequência, nela estar a sua “perdição”. É esta perspectiva de sentido duplo do caminho entre o Céu e a Terra, numa parte do mundo onde “existe um grande comércio por terra e por mar” (More, 1978, p. 30) que inibe Rafael de exercer a mediação entre a verdade utópica e a realidade sociopolítica entrando para o serviço do príncipe. Já os seus interlocutores reconhecem que será de facto hercúlea a tarefa de tornar realidade a sociedade ideal da ilha, tal como o fora a obra iniciada por Utopos, e que essa perspectiva luminosa não pode permanecer escondida, porque, como afirma Pico della Mirandola (1989, p. 51-53) está nas mãos do homem o poder de plasmar-se e informar-se, de degenerar na bestialidade ou deixar-se regenerar. Mas divergem de Rafael, porquanto se instala no seu estádio de purificação e descara a obrigação de zelar pelo bem comum.

Por outras palavras, Rafael é um homem simples como a pomba e prudente como as serpentes, mas a sua prudência é tão excessiva que lhe tolhe a ação. Já o problema de Tomás More e de Pedro Gilles poderá ser de excesso de ingenuidade e boa dose de imprudência, pelo que a acomodação da verdade utópica poderá redundar em afastamento da mesma e corrupção dos seus intérpretes. Deste modo, estariam a afastar-se do processo de angelização que a Utopia sugere e a cair no “angelismo”, entendido como o desejo de ser um “anjo”, desejo este que, por si só, não constitui meio para encontrar as “asas” que lhe permitirão “voar”. No caso de Fausto esta aspiração conduziu-o, “não ao entusiasmo, mas ao suicídio, como a loucura de Ícaro o tinha levado à morte” (Veillard-Baron, 1978, p. 2017).

Havendo na cidade utópica muitas disposições que More (1978, p. 162) desejaria ver instituídas nas sociedades existentes, não basta a propensão profética da mensagem utópica de que Rafael é portador por a ter contemplado se, entretanto, nada se fizer para inverter o estado de coisas existente. Julgam os interlocutores de Rafael que não basta denúncia dos males e revelação do “dever ser”, não basta a pronúncia, é preciso agir. Neste sentido, a economia da narrativa utópica de More não dá por concluída a inquirição seja pelas disposições de organização económica, social e política que seriam desejáveis e, por isso, dignas de serem transferíveis para a governação dos reinos da época em que escreve a *Utopia*, seja pela presença da filosofia junto do soberano.

Por isso, é preciso continuar a refletir e aprofundar o assunto, a inquirição tem que continuar, seja retomando o diálogo com Rafael (1978, p. 161), o portador da mensagem utópica, seja pela indagação entre os seus interlocutores sobre a resposta para “o enigma da medida da ponte” (Araújo & Araújo, 2002, 2015) que liga a cidade utópica à outra margem do rio. É esta a “grande dúvida” que subsiste (More, 1978, p. 19-20) e que deve animar a procura da resposta para o lugar da filosofia na governação e, na ausência de Rafael, importa saber o que apreenderam os seus interlocutores e atender à sua ideia, ao *sentire cum*. Por outras palavras, o processo maiêutico de que a *Utopia* dá conta está por concluir e ainda continua em trabalho de “parto” o novo conhecimento de fazer as cidades existentes serem “melhor forma” de comunidade política e, assim sendo, a filosofia de ação ainda terá de conciliar o dever ser com o *sentire cum*, num processo em que se joga a elevação e a queda das comunidades, mas também dos responsáveis pelos seus destinos.

Referências

- ARAÚJO, Alberto Filipe. O simbolismo do “Mito do Paraíso” na Utopia de More. In J. R. Dias, G. Marc’hadour, A. F. Araújo, J.-F. Mattéi, **Educação e Utopia** (p.55-83). Braga: Universidade do Minho, Instituto de Educação e Psicologia, 1966.
- ARAÚJO, Alberto Filipe, & ARAÚJO, Joaquim Machado. Amaurota entre o Mito e a Utopia da Cidade Ideal. In A. F. Araújo & J. Magalhães (Orgs). **História, Educação e Utopia II. Actas do II Encontro de História, Educação e Utopia**, Universidade do Minho, 24 de novembro de 1997 (p. 61-96). Braga: UM/IEP/CEEP, 1997.
- ARAÚJO, Alberto Filipe, & ARAÚJO, Joaquim M. Figuras e simbolismo da Utopia, **Cadernos de Educação**, UNIC-CPG, vol. 10, n. 1, 2006, 35-70.
- ARAÚJO, Alberto Filipe, & ARAÚJO, Joaquim M. *In umbilico terrae sita: o território utopiano e a nova territorialização epistemológica*. In A. I. Moniz, J. Pinheiro, L. M. Coelho, A. Sousa & C. S. Pinheiro (Coord.), **Viagem e Cosmopolitismo: da Ilha ao Mundo** (p. 67-74). V. N. Famalicão: Edições Húmus, 2021.
- ARAÚJO, Alberto Filipe, ARAÚJO, Joaquim Machado, & ALMEIDA, Rogério. **Faces da Utopia: Inferno ou Paraíso?** São Paulo: Galatea, Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, 2020.

ARAÚJO, Joaquim Machado. **Educação Permanente na Utopia de Tomás Moro**. Dissertação de mestrado. Braga: Instituto de Educação da Universidade do Minho, 1996, 228 p.

ARAÚJO, Joaquim Machado. Educação e Valores na Metáfora da Viagem. In J. R. Dias & A. F. Araújo (Orgs). **Filosofia da Educação. Temas e Problemas**. Actas do I Encontro Nacional de Filosofia da Educação realizado na Universidade do Minho nos dias 28 e 29 de novembro de 1997 (p. 297-308). Braga: UM/IEP/CEEP, 1998.

ARAÚJO, Joaquim Machado. Utopia, Verticalização e Transcendência. In M. A. Veiga & J. Magalhães (Orgs), **Prof. Dr. José Ribeiro Dias. Homenagem** (p. 67-75). Braga: Universidade do Minho/Instituto de Educação e Psicologia, 2000.

ARAÚJO, Joaquim Machado. **Utopia e Educação: Para uma reinterpretação da Utopia de Tomás Moro**. Tese de doutoramento. Braga: Instituto de Educação da Universidade do Minho, 1107 p., 2001.

ARAÚJO, Joaquim Machado. Para uma leitura simbólica da Utopia de Tomás Moro. In A. F. Araújo & F. P. Baptista (Org.), **Variações sobre o Imaginário. Domínios, Teorizações e Práticas Hermenêuticas** (p. 511-531). Lisboa: Edições Piaget, 2003.

ARAÚJO, Joaquim Machado. Isla, luna y barca: navegación y pastoreo en Utopía, **Moreana**, vol. 42, nº 164, diciembre 2005, 67-84.

ARAÚJO, Joaquim Machado. La tolerancia religiosa en la isla de Utopia, **Moreana**, vol. 45, nº 173 (June-Juin 2008), 73 – 88.

ARAÚJO, Joaquim Machado. As crianças e os valores da Utopia, **Itinerários de Filosofia da Educação**, nº 11, 2º semestre de 2012a, 165-181.

ARAÚJO, Joaquim Machado. Terra de Felicidade, **Theologica**, 2.ª Série, 47, 2, 2012b, 701-714.

ARAÚJO, Joaquim Machado. **Lugar de Felicidade: Educação, Sociabilidade e Utopia**. V. N. Gaia: Fundação Manuel Leão, 2017.

ARAÚJO, Joaquim Machado. Palavra e silêncio(s) na Utopia. In A. A. Menezes e A. F. Araújo (orgs.), **Rostos do Silêncio: ensaios transdisciplinares** (pp. 263-280). Ribeirão Preto, SP: Editora Inteligência Relacional, 2019.

ARAÚJO, Joaquim Machado, & ARAÚJO, Alberto F. L'énigme du pont d'Amaurote, **Moreana**, vol. 39, 151-152, December 2002, 69-83.

- ARAÚJO, Joaquim Machado, & Araújo, Alberto Filipe. Utopia, simbolismo e educação, **Itinerários de Filosofia da Educação**, nº 3, 2006, 235-249.
- Araújo, Joaquim Machado, & Araújo, Alberto Filipe. Utopia e ação: O enigma da ponte. **Papéis – Revista do Programa de Pós-Graduação em Estudos de Linguagens**, vol. 19, nº 38, 2015, 5-21.
- BACHELARD, Gaston. **L’Air et les songes**. Paris: Corti, 1943.
- CHARBONNEL, Nanine. La métaphore de la lumière dans le discours sur l’éducation. **Revista Portuguesa de Educação**, 10 (2), 1997, 59-70.
- CHEVALIER, Jean, & GHEERBRANT, Alain (1994). **Dicionário dos Símbolos. Mitos, Sonhos, Costumes, Gestos, Formas, Figuras, Cores, Números**. Lisboa: Editorial Teorema, 1994.
- CORBIN, Henry. Nécessité de l’angéologie. In Henry Corbin et al. **L’Ange et l’homme** (p. 15-79). Paris: Éditions Albin Michel, 1978.
- DURAND, Gilbert. **As Estruturas Antropológicas do Imaginário**. Introdução à Arquetipologia Geral. Lisboa: Editorial Presença, 1989.
- ELIADE, Mircea. **Tratado de História das Religiões**. Lisboa: Edições Cosmos, 1977.
- FAURE, Edgar et al. **Aprender a Ser**. Lisboa: Livraria Bertrand, 1977.
- MARTINS, José V. Pina. A ‘Utopia’ de Thomas More como Texto de Humanismo. **Memória da Academia das Ciências de Lisboa, Classe de Letras** (Separata). Lisboa, 1980, 8-50.
- MATTÉI, Jean-François. L’Utopie: à travers un miroir obscur. In José Ribeiro Dias (Coord.). **Educação e Utopia** (p. 85-103). Braga: UM/IEP/CEEP, 1996.
- MORE, Thomas. **De Optimo Reip. Statu deque nova insula Utopia, libellus vere aureus, nec minus salutaris quam festivus...** Paris: Nouvelles Éditions Mame, 1978.
- MUCCHIELLI, Roger. **Le Mythe de la Cité Idéale**. Paris: PUF, 1960.
- PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni. **Discurso sobre a Dignidade do Homem**. Lisboa: Edições 70, 1989.
- PLATÃO. **A República**, 8ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. 1996.
- PRÉVOST, André. **L’Utopie de Thomas More**. Présentation du texte original, apparat critique, exégèse, traduction et notes (édition bilingue). Paris: Nouvelles Éditions Mame, 1978.

SERVIER, Jean. **L'Utopie**. Paris: P.U.F., 1979.

TROUSSON, Raymond. **Voyages Aux Pays de Nulle Part. Histoire Littéraire de la Pensée Utopique**. Bruxelles: Éditions de l'Université de Bruxelles, 1979.

VEILLARD-BARON, Jean-Louis. L'ame et l'ange ou la signification philosophique du symbolisme des ailes. In Henry Corbin et al, **L'Ange et l'homme**. (p. 207-219). Paris: Éditions Albin Michel, 1978.

WUNENBURGER, Jean-Jacques. **A Razão Contraditória – Ciências e filosofias modernas: o pensamento do complexo**. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.