



ALBERTO FILIPE ARAÚJO
JOAQUIM MACHADO DE ARAÚJO
ROGÉRIO DE ALMEIDA

FACES DA UTOPIA
INFERNO OU PARAÍSO?

Faces da utopia

Esperança e responsabilidade de um mundo melhor

Joaquim Machado de Araújo¹

Introdução

Ao apresentar a ilha de Utopia com a configuração de quarto crescente de lua e a cidade como quase quadrado, More destaca um processo de mutação da ilha, que, embora já iniciado, ainda tem muito para crescer e, conseqüentemente, realça o inacabamento da cidade utópica em relação ao estado de perfeição que caracteriza a Cidade ideal.

Neste texto, colocamos em evidência as duas faces que a utopia apresenta enquanto género literário, isto é, narrativa sobre a nova organização que torna uma sociedade feliz ou infeliz, e até enquanto discurso político, isto é, exposição da nova organização social ou alarme de desordem da nova ordem. Enquanto a face positiva a destaca como espaço de humanização e lugar feliz, como eutopia, a face negativa destaca-a como mundo não desejável mas passível de realização, como lugar onde a felicidade coletiva se obtém através da desumanização, como lugar onde o *malum* se instala, enfim apresenta-a como distopia. Se a face positiva anuncia um novo mundo onde tem lugar a *bona vita*, a face negativa toca a rebate (Hilário, 2013) e alarma para o *malum* de um mundo a vir se, entretanto, o homem não arrepiar caminho.

¹ Universidade Católica Portuguesa, Faculdade de Educação e Psicologia. E-mail: jmaraujo@porto.ucp.pt.

Começamos, assim, por realçar a face positiva da *Utopia* de More como cidade feliz, num registo ideológico que se ancora numa racionalidade religiosa e abre para uma racionalidade mais civil, em deslocação da medievalidade para a modernidade. De seguida, identificamos elementos integrantes da organização da ilha que podem escapar ou não ser sobrevalorizados pelo olhar que se deixe fascinar pela atração da ilha, mostrando como sobretudo algumas distopias do século XX os puseram em evidência e os denuncia como elementos de desumanização. Concluímos, assinalando a presença das duas faces quer na eutopia quer na distopia, embora com diferente enquadramento, e a necessidade de um processo de purificação e de renascimento do viajante para utopia, bem como de conjugação da responsabilidade com a esperança no processo de construção da nova ordem desejada.

Uma ilha atrativa

Ao criar, a partir do grego, o substantivo *Utopia* (Não lugar), para substituir o advérbio latino *Nusquam* (Em Parte Nenhuma), designação que vinha utilizando para se referir à obra em construção que veio a ter aquele nome, More acabaria por dar nome ao género literário-filosófico em que se insere o seu “livrinho verdadeiramente de ouro, não menos salutar que agradável” sobre “a melhor forma de República e a nova ilha de Utopia”, como ela poderia ser concebida por um cristão humanista no início do século XVI.

Pensando com a imaginação um mundo de seres humanos, herdeiros de todo o património cultural existente no Ocidente cristão e atento aos novos mundos proporcionados pelas Descobertas, More coloca na ilha que designa de Utopia, uma sociedade que, não sendo o céu dos cristãos, não deixa de ser antecâmara terrestre de um modo de viver que, ao contrário do das sociedades cristãs do seu tempo, está muito mais próximo da fraternidade universal e do amor cristão. E, nesse caso, a sua obra expressa de uma forma original o que bem poderia ser o paraíso na terra. É esta ideia de sociedade perfeita que leva o poeta da ilha a dizer que ela é “Agora émula da cidade de Platão, / Talvez a ela superior, porque aquilo que ele em letras / Delineou, só eu mostrei / Com homens, recursos e excelentes leis” e, por isso, afirma o poeta,

“Com mérito, devo ser chamada Eutopia” (More, 1978, p. 11). E, assim, substituindo a negação *ou* pelo prefixo *eu*, a ilha pensada por More vem a ser um “bom lugar”, um lugar onde apetece viver.

É a este “não lugar” (utopia) que é também “bom lugar” (eutopia) que, em carta a Thomas Lupset, o amigo inglês que supervisionou a edição de Paris de 1517, Guillaume Budé diz ouvir chamar Udepotia (More, 1978, p. 7), o que faria da Ilha de Lugar Nenhum a Ilha de Jamais, e, deste modo, “faz passar o conceito de Utopia da categoria de lugar para a categoria de tempo” (Prévost, 1978, p. 70). Nesta carta, o principal humanista francês da época remete a ilha imaginada por More para um universo meta-espacial, fora do tempo histórico: “Utopia encontra-se situada fora dos limites do mundo conhecido; é sem dúvida uma das Ilhas Afortunadas, próxima talvez dos Campos Elísios” (More, 1978, p. 8), a mitológica morada dos homens virtuosos após a sua morte.

E à união de cidades da ilha de Utopia Budé chama Hagnópolis (de *agnos*, pura, e *polis*, cidade), a Cidade pura porque “satisfeita com seus costumes e bens, feliz na inocência, leva uma vida, de certa maneira, celestial”, acrescentando que ela se encontra algures entre o céu e a terra: “ela está situada tanto abaixo do céu quanto acima da mistura impura (*colluvionem*) deste mundo conhecido, em que os empreendimentos humanos (...) acumulam desordens que precipitam no abismo” (More, 1978, p. 8-9).

Na interpretação de Prévost (1978, p. 48), esta “Cidade feita-para-homens-inocentes” seria a superação da dicotomia estabelecida por Santo Agostinho entre a Cidade de Deus e a Cidade dos homens, constituiria uma fase da construção bem próxima daquela no mundo terreno, mas que, à época, permaneceria ainda numa transcendência inacessível. Esta Cidade pura não é ainda Hagiópolis, Jerusalém Celeste, a Cidade Santa descrita por S. João no Apocalipse (21, 2), mas dela se aproxima e constitui seu patamar de acesso (Araújo, 2006, p. 161). Enquanto Hagiópolis, a Utopia vem ser “lugar de felicidade”, o lugar utópico pensado por More onde se encontram a cidade ideal e o homem novo de um tempo de Humanismo e Renascimento.

Trata-se, assim, de uma estação de muda no caminho para a *Civitas Dei* (Araújo, 2017, p. 92), porque a ilha e os seus habitantes estão a caminho da perfeição,

mas não são perfeitos, como sugere a configuração quer da ilha quer da cidade: “Qual cópia cada vez mais fiel da Cidade ideal, a Cidade santa, a ilha continua em quarto *crescente* de lua e a cidade continua [com a forma de] *quase* quadrado, esperando uma e outra o enchimento que lhes falta, o absoluto, o infinito, o eterno” (Araújo, 2017, p. 112).

Uma Cidade feliz que vale a pena instituir no Velho Mundo

Escreve Prévost que “o leitor da *Utopia* não pode impedir-se de pensar que é a presença desta cidade eterna que atrai, solicita e aconselha o arquiteto da cidade terrestre” (1978, p. 48). E, quase duas décadas depois, são os princípios utopianos, bem próximos dos ensinamentos de Cristo (More, 1978, p. 63), que inspiram a organização das povoações-hospital criadas no México por Vasco Quiroga, primeiro bispo de Michoacán (Warren, 1977; Zavala, 1981). Na verdade, se, na versão do português mensageiro de Utopia, fora a vida em comum sugerida por Cristo e a sua permanência nas “mais autênticas das comunidades cristãs” a convencer os utopianos a converterem-se ao cristianismo (More, 1978, p. 142), seria também o modo de organização da ilha de Utopia o mais indicado para levar os indígenas a viverem de acordo com as ideias essenciais da mensagem evangélica. De igual modo, ainda no século XVI e também no século XVII, franciscanos e jesuítas organizaram as Reduções na América como comunidades destinadas a “redirecionar” os povos indígenas de forma a viverem a perfeição cristã.

Curiosamente, embora More pudesse ter escrito a *Utopia* como o Elogio da Sabedoria que serviria de contraponto ao *Elogio da Loucura* escrito pelo seu amigo Erasmo, ela vem a ser um sério jogo de espírito (Ruyer, 1988, p. 4), onde coloca em espelho o lado negativo dos reinos cristãos da época por contraposição ao lado positivo seja da organização global da ilha de Utopia seja de políticas parcelares de povos bem próximos da ilha e que constituiriam boas soluções para os problemas diagnosticados no Livro I e a garantia de uma *bona vita* em comunidade (Araújo, 2012, p. 86). Discute assim problemas sérios como a legitimidade e os limites da autoridade real, seja na administração da justiça e na aplicação eficaz e proporcional das leis (Poliléritos), seja na recusa da *libido dominandi* e na manutenção da paz

(Acórios), seja na limitação da obtenção de receitas por parte dos príncipes e na redução do tesouro público (Macários), questiona a feudalidade e prepara para a compreensão das proposta utópicas, cuja indagação não deixa de ser discursiva, isto é, digressão e metáfora até chegar ao fim do seu percurso, o lugar não-lugar só acessível a Hitlodeu, o viajante que já pertence a esse mundo *outro* que não é *deste* mundo (Bony, 1999, p. 179-180).

A obra serve igualmente para debater o problema já levantado por Platão sobre o papel do filósofo na política e põe em confronto a visão mais radical do mensageiro de Utopia, segundo o qual “junto dos príncipes não há lugar para a filosofia” (More, 1978, p. 61) e a visão mais pragmática de More e Pedro Gilles, humanistas que defendem a necessidade dessa presença e advogam um caminho mais oblíquo que, se não puder “transformar o mal em bem”, pelo menos sirva para “atenuar o mal”, concretizando assim “uma outra filosofia mais civil, que conhece o teatro do mundo e se lhe acomoda” (More, 1978, p. 61-62). É esta perspectiva que, no final do Livro II da *Utopia*, faz More dizer que nas leis e nos costumes dos utopianos algumas coisas lhe pareciam absurdas e seria necessário encontrar outra ocasião para aprofundar e debater com mais pormenor alguns temas, mas que, “se por um lado não posso concordar com todas as palavras deste homem, se bem que elas fossem a expressão incontestável da mais rica erudição e ao mesmo tempo da mais vasta experiência das coisas humanas, por outro lado facilmente confesso que na República dos Utopianos há uma grande proporção de disposições que eu gostaria de ver nas nossas cidades” (Ibidem, p. 162). E acrescenta: *optarim verius quam sperarim*, “desejo-o, mais do que o espero” (Ibidem, p. 162).

Numa primeira leitura, More atiraria as boas disposições da ilha de Utopia para o domínio do apetecível, mas sem possibilidade de realização. Mas, na economia da narrativa utópica, a sociedade ideal existe e foi vista pelo português Hitlodeu, que nela vive como quer viver - *vivo ut volo* (Ibidem, p. 32) – e de lá saiu apenas pelo dever de “dar a conhecer aquele Novo Mundo”, que a simples imaginação tem dificuldade em conceber ou dele forma ideia falsa, mas realmente existente como ele pôde observar e experienciar (Ibidem, p. 67).

Esta interpretação ganha maior legitimidade pelo facto de More usar o verbo *optare*, em vez de *desiderare*, por oposição ao verbo *sperare*. Esta opção de More permite

afirmar que a questão da transposição das boas disposições dos utopianos é mais uma questão de escolha, porque é da ordem das “coisas humanas” e não da ordem das “coisas divinas” e, por isso, não se deve esperar que elas venham a acontecer independentemente da ação humana. E se o desejo é dinamismo humanizante, a sua excessividade não pode turvar o ato de *optare* (Araújo, 2006, p. 168-175 e 2017, p. 122-123). Na verdade, “é precisamente por as coisas desejáveis da Utopia serem mais da ordem da contingência (*optare*) do que da necessidade que o absoluto comporta (*sperare*) que a utopia moriana tomada na sua dimensão política e social se insere, por sugestão do próprio autor, na história humana e, por isso, implica para o próprio homem liberdade na deliberação e responsabilidade moral pelos seus atos” (Araújo, 2016, p. 175).

Entre a feudalidade e a modernidade

O processo de transformação do território que veio a ser a ilha de Utopia começa pelo corte do istmo com o continente, terra onde a organização económica está na base de desigualdades sociais e dos problemas de criminalidade denunciados no Livro I, graças à ação do seu herói fundador, mas deve-se igualmente e sobretudo à ação inteligente do povo utopiano que soube reter das civilizações com que teve contacto o que elas tinham de bom.

A descrição da ilha de Utopia como um lugar feliz dá à obra de More um lugar na “história da felicidade”: se até então a felicidade era remetida para um lugar remoto (os Campos Elísios, as Ilhas Afortunadas, o Paraíso ou a desaparecida Idade de Ouro), a *Utopia* marca o início de uma conceção que requer um lugar terreno onde ela seja construída, cabendo a More “retomar a felicidade imanente característica da filosofia clássica e na prática cristã, exclusiva de uma minoria porque superior ao nível humano (Aristóteles), fazendo-a equivaler aos deuses pela sua gesta de transcendência, e imaginá-la acessível a uma maioria” (Araújo, 2017, p. 93). Mesmo situando a Utopia num mundo imaginário, More antecipa a ideia das Luzes de que o homem pode e deve ser feliz nesta vida e, por conseguinte, a felicidade deve ser procurada e alcançada durante a vida. A *Utopia* passa a ser uma etapa de transição

na história do pensamento humano para que a felicidade seja concebida, não como dádiva de Deus nem uma partida do destino, nem sequer como recompensa por comportamento excepcional, mas “um dom natural alcançável em teoria por todos os homens, mulheres e crianças” (McMahon, 2009, p. 30), todos eles iguais por natureza, como pensam os utopianos. Para eles, o homem tende à felicidade, a virtude consiste em “viver de acordo com a natureza” e “a razão (...) convida-nos e nos move a viver com o máximo de conforto e alegria, e, em virtude da nossa comunidade de natureza, a ajudar os outros a alcançar o mesmo fim” (More, 1978, p. 104)

Concebendo a felicidade como um dom alcançável por todos os humanos, aqueles que, como Vasco Quiroga, quiseram dar lugar geográfico à terra sem lugar imaginada por More vieram a constatar as dificuldades de implementação das propostas utopianas e puderam experienciar em que medida se verificavam na América da época as reservas que More colocara à comunidade de bens em vigor na ilha e advogada por Platão na *República*. Embora a comunidade de bens seja condição básica para evitar a concentração de riqueza “nas mãos de um pequeno número de indivíduos que só deixam aos outros indigência e miséria” (More, 1978, p. 65) e garantir a igualdade, a felicidade coletiva e a unidade social da Utopia, More tem dificuldade em imaginar um país que, com tal instituição, satisfaça as necessidades de consumo da população, sem levar as pessoas a deixar de trabalhar e sem levar à fome, assim como não concebe governação possível num povo igualitário que faça desaparecer a autoridade dos magistrados despojando-os do que neles impõe o receio e o respeito (Ibidem, p. 67).

A verdade é que as primeiras utopias ensaiadas na América esbarraram com uma perspectiva europeia de direito de conquista da América e com os interesses de colonos e colonizadores, pelo que falhariam no objetivo de integrar as populações indígenas no império. Os jesuítas não se livraram mesmo da suspeita de que pretendiam criar um império independente e, em 1759, Voltaire virá a parodiar “o mais admirável dos governos do mundo” das Reduções como “uma obra prima de razão e de justiça” em que “os padres são donos de tudo e o povo de nada” e, por isso, o designa de “Governo dos Padres” (s. d., p. 58).

A sátira de Voltaire às Reduções sugere, pois, a crítica vulgarmente dirigida à utopia de que “a sua atração entorta os dados do problema que ela queria retificar”

(Prévost, 1978, p. 48). E, neste sentido, também se pode assinalar na ilha de Utopia a redução ao mínimo dos espaços e tempos para a privacidade e a omnipresença do olhar vigilante da comunidade, substituindo o olhar divino, para evitar qualquer “ocasião” de vício: “exposto constantemente ao olhar de todos, cada um vê-se na necessidade de trabalhar e descansar de forma honesta” (More, 1978, p. 94).

A face negativa das utopias

A utopia moriana é mais forma de retórica e modo de conhecimento do que programa de ação política. Mesmo depois de More, só a partir do século XVIII é que, na forma novelística, passam a primeiro plano os problemas relacionados com “o método necessário para conseguir a utopia”, sendo certo que “o modo de conseguir o objetivo de modo algum alterou a natureza da sociedade perfeita presente na primeira fase da utopia” (Manuel & Manuel, 1984, p. 16). E, assim, à medida que passavam as épocas, a utopia foi tendo distintos significados – “género literário, constituição de um Estado perfeitamente estruturado, uma disposição da mente e os fundamentos religiosos ou científicos de uma república universal” (Ibidem, p. 17) – e a própria palavra utopia passou a ser utilizada tanto na aceção positiva de sociedade ideal como na aceção negativa de quimera ou promessa enganosa.

No entanto, a *Utopia* de More contém um conjunto de elementos comuns a muitas utopias que, ao longo dos tempos, têm servido de mote a críticas de intensidade variada cuja intenção é evidenciar o caráter menos humanizante daquelas, sobretudo as que, ao contrário das utopias clássicas (que constituem um sistema fechado, concebido como perfeito e acabado, situado em Parte Nenhuma), passam do plano do imaginário individual ao plano do imaginário coletivo e se inserem nas crenças e nas representações do mundo a vir, deixam de ser, como a *Utopia* de More, uma maneira de um autor pensar a Cidade ideal e entram no domínio das representações coletivas dos grupos (Freund, 1978, p. 80).

O primeiro elemento é a (quase) uniformidade (e a conseqüente monotonia) dos utopianos, testemunhada no vestuário: “As vestes são iguais para toda a ilha. São talhados sobre um modelo único que nunca muda. As únicas diferenças são as que

permitem distinguir o homem da mulher e os solteiros dos casados” (More, 1978, p. 79). Já na sociedade d’*A Nova Utopia*, escrita por Jerome K. Jerome em 1891, o uniforme virá a ser igual para todos. Este conto distópico parodia o que seria a igualdade quase absoluta na cidade de Londres do futuro organizada para garantir a Felicidade Universal da Humanidade, mas conduziria à apatia e faria dos seus habitantes “um exército ordenado, marchando lado a lado sobre um terreno plano de equidade e igualdade” (s.d., p. 135). Nessa sátira contra a uniformização e a homogeneização dos humanos (logo, contra a sua descaracterização como humanos), os obstáculos que a Natureza coloca ao princípio da igualdade absoluta (como as diferenças entre alto e baixo, forte e fraco, inteligente e indouto) são remediados por processos que limitam os favorecidos já que não se podem compensar os desfavorecidos, as diferenças de género são reduzidas à atribuição de número ímpar aos homens e número par às mulheres, não são atribuídos nomes próprios aos habitantes para evitar invejas, as atividades artísticas e desportivas são eliminadas para evitar vencedores, a alegria é abolida para não discriminar os tristes. Nesta sociedade igualizadora, onde impera a maioria e a minoria não tem direitos, “Vivemos todos juntos, em igualdade, livres dos problemas causados pela alegria e pela dor” (Ibidem, p. 141).

Também na ilha de Utopia, a indiferenciação do vestuário redundava em igualdade artificial, onde os elementos do puzzle utópico são fac-similes da mesma e única peça incansavelmente reproduzida”, como escreve Mattéi (1996, p. 101), e visa não contrariar um modo de pensamento que, na *Utopia*, se expressa através da simetria, da regularidade, da geometria e da uniformidade. Esta igualdade artificial consubstancia-se ainda na “vida matematicamente perfeita” de *We*, a distopia escrita por Zamiatine: “- Está visto que até os próprios pensamentos se compreendem... E é assim porque ninguém é ‘um’, todos somos ‘um entre’. Somos tão semelhantes” (1990, p. 18).

O objetivo do não acolhimento das diferenças individuais é não perturbar o consenso das vontades para o bem comum numa harmonia que integraria a unidade de espírito, a vontade de concórdia, a vontade de justiça e o espírito de cooperação (Mucchielli, 1960) e que em *Nós* transpareceria na beleza da dança, esse “bailado grandioso e mecânico” cuja “beleza” está num “movimento que não é livre, porque o sentido profundo da dança reside exatamente na obediência absoluta e extática,

da *não-liberdade* ideal” (Zamiatine, 1990, p. 15), a tal ponto que uma explicação se parece impor: “O instinto da não-liberdade é organicamente inerente ao homem desde os tempos mais remotos, e nós, na vida de todos os dias, mal temos consciência de que...” (Ibidem, p. 16).

O princípio da *servidão voluntária* já denunciado por Étienne de La Boétie é igualmente traduzido por George Orwell em 1984, onde o segredo da atração física e depois do amor de Júlia e Winston é remetido para espaços de clandestinidade, mas acaba por ser descoberto e está na base de uma aprisionamento dos seus autores e de um processo de tortura que comporta o desamor de cada um em relação ao outro, da extinção em si do que de humano tinha a existência, fazendo jus ao lema oficial (“Liberdade é Escravidão”) e ao seu contrário (“Escravidão é Liberdade”) (Orwell, 2002, p. 245).

Em 1948, Aldous Huxley desenvolve a perspectiva de um *Brave new world* que manipula as ciências da vida e fere os direitos humanos, que utiliza a genética e a clonagem para o condicionamento e o controlo dos indivíduos, evoluindo no sentido do estatismo, traduzido em concentração do poder e aumento do controlo governamental, também favorecidos, como em 1984, pela censura e pelo controlo dos *mass media*, pelo enclausuramento da literatura e pelo impedimento da consciencialização do estado de servidão. Mas, ao contrário de 1984, em que a sociedade era controlada pelo castigo e pelo medo do castigo, o governo de *Admirável Mundo Novo* toma para si a ideia de *Walden Two* de Skinner (1972) em que o castigo é reduzido à sua expressão mínima, desenvolvendo os métodos científicos de condicionamento do “comportamento” dos cidadãos de modo a reforçar sistematicamente “o comportamento desejável, por numerosas espécies de manipulação quase não-violenta, tanto física como psicológica, e pela estandardização genética” (Huxley, 2004, p. 19).

Se em *Admirável Mundo Novo* ser diferente é ser dissonante e associável, comporta solidão e tratamento discriminatório e redundante em vida demente, retorno ao primitivismo em aldeia de índios ou suicídio sem esperança, em *Fahrenheit 451* os livros são destruídos pelo fogo porque introduzem a “heresia”, tida como “veneno” que fere a uniformidade e homogeneização da sociedade. Aí a felicidade dos seus habitantes é feita de esquecimento, conversas de ocasião e não pensamento, de alienação pelo afogamento na música ou a condução a alta velocidade, de hedonismo

centrado no próprio indivíduo que o torna indiferente ao que o rodeia. Trata-se de uma sociedade tão aperfeiçoada na manipulação das estruturas mentais dos indivíduos que as pessoas já não pensam, mas deixam que outros pensem nele.

A utopia latente da distopia

Se More tem o cuidado de, no Livro I, da *Utopia* caracterizar o mundo do seu tempo como a antiutopia que está na base das propostas da ilha no Livro II e das repúblicas vizinhas desta referidas no Livro I, as distopias acabam por apontar à utopia que está subjacente ao toque a rebate que anima as críticas nelas desenvolvidas: “a distopia não se resume à simples antecipação do *malum* utópico, ela mesma requer uma utopia” (Araújo, 2016, p. 11), se não quer reduzir-se a simples antiutopia legitimadora dos males vigentes na sociedade em que vive o seu autor (Ferreira, 2015, p. 74; Matos, 2017, p. 54).

Assim, as experiências por que passa *Cândido* fazem-no afastar-se da perspetiva leibniziana de Pangloss, o seu mentor, de que “tudo vai pelo melhor neste mundo” (Voltaire, s. d., p. 18), acabando por contrapor a esse otimismo, a esse “furor de sustentar que tudo vai bem quando se está mal” (s/d:88), o preceito de que “é preciso cultivar a nossa horta” (Ibidem, p. 154), no pressuposto de que o único meio de tornar a vida sofrível é “trabalhar sem discorrer” (Ibidem, p. 154), porquanto “o trabalho afasta de nós três calamidades: o aborrecimento, o vício e a pobreza” (Ibidem, p. 153), como se Voltaire desse razão aos utopianos por terem instituído na ilha a universalidade do trabalho.

Por sua vez, Orwell realça em *1984* sobretudo a incapacidade de apenas um único cidadão, na sua dissidência, poder ir para além de um estatuto de solitário e de lunático e de que seria difícil de concretizar a necessidade de uma consciência coletiva numa sociedade controlada através do olhar omnividente do “olho de poder”. A esta perspetiva subjaz, pois, a afirmação da necessidade de liberdade como condição de preservação da individualidade do ser humano.

Já a alternativa à civilização fordista do *Admirável Mundo Novo* e ao primitivismo da aldeia índia poderia bem ser *Island*, a ilha regida pelo princípio de que deve ser

a economia e a tecnologia a adaptarem-se ao ser humano e não os seres humanos à economia e à tecnologia dos outros e onde há uma educação orientada para a liberdade e o autogoverno, mas essa utopia do humano que teria como suporte apenas o Ser Bom acaba por ser contrariada pelo apetite consumista e a tentação do *ter*.

Em *Fahrenheit 451* a tomada de consciência de não felicidade e a conseqüente rejeição da “cura” social, por outras palavras, da transformação em pessoa integrada, alienada e acrítica, é possível através da ajuda dos livros e de alguém que, conhecendo a literatura, fale, “não (...) das coisas, mas do *sentido* das coisas” (Bradbury, 2003l, p. 78). Aí, a alternativa a uma cidade sem livros é, mais do que uma cidade com livros, um mundo em que a voz das pessoas exale conhecimento, em que cada pessoa seja um livro, porque preserva a memória, lugar onde guarda o que lê e onde os livros não serão procurados (Ibidem, p. 148).

Esperança e responsabilidade

Se, na *Utopia*, os protagonistas conduzem o discurso da realidade distópica da sociedade da época para as propostas utópicas, também em *Fahrenheit 451* o processo de metamorfose do espírito do protagonista inicia-se no questionamento da cidade distópica que queria dispensar a vida e a memória que é preservada nos livros que a própria cidade proíbe e desemboca na reconstrução da cidade nova, a cidade pura, a cidade de homens-livro, a construir em interdependência. Por outras palavras, numa perspectiva nietzschiana, a alternativa ao camelo (aquele que segue o que lhe ensinaram), não é o leão (o que está simplesmente contra), mas a criança: “a criança é a inocência, e o esquecimento, um novo começar” (Nietzsche, 1997, p. 31). E para chegar a esta inocência, é preciso passar por um processo iniciático que permite purificar e nascer outra vez. Por outras palavras, à semelhança da *Utopia* de More, a distopia de Bradbury abre para a esperança de um novo mundo a construir e, também para ele, “natureza e cultura, por um lado, e interdependência e solidariedade entre as pessoas, são a base da cidade nova na qual terá lugar o homem novo” (Araújo, 2016, p. 122).

Em ambas as obras, encontramos a denúncia de uma ordem distópica que é preciso alterar, a esperança na nova ordem que é desejável e deve ser instituída e a responsabilidade dos humanos na construção dessa nova ordem para não replicar a desordem que seria suposto substituir. Assim, se a sabedoria de Hitlodeu, o português que teve o privilégio de aceder à ilha de Utopia, era feita de simplicidade e prudência, a sabedoria dos homens-livro era feita de uma inocência que conjuga o “ardente e [o] claro”, que tempera a energia (o fogo) com a água.

Esta necessidade de associar simplicidade e prudência, energia e clareza torna-se, de facto, importante quando se pretende associar o plano especulativo e o plano da ação, como pretenderá dizer More-autor de *Utopia* quando coloca a Pedro Gilles a questão da medida da ponte sobre o rio Anidro (More, 1978, p. 20; Araújo & Araújo, 2002), pequeno-grande pormenor que se lhe escapa na hora de findar a sua efabulação utópica. Mesmo colocando-se do lado da reflexão literário-filosófica, More não deixa de reconhecer na sua obra o eventual germe da conversão da ação ficcionada em texto de ação humana na História, porquanto “o utopista político sempre se refere ao melhor mundo realizável, não ao melhor mundo fantasiosamente pensável, como os literatos” (Matos, 2017, p. 43).

Referências bibliográficas

- ARAÚJO, Joaquim Machado de. **Tomás More e a Utopia**. Porto: Edições Afrontamento, 2006.
- ARAÚJO, Joaquim Machado de. **Utopia, Diversidade e Tolerância**. Porto: Edições Afrontamento, 2012.
- ARAÚJO, Joaquim Machado de. **Felicidade e Liberdade: Para uma utopia do humano**. V. N. Gaia: Fundação Manuel Leão, 2016.
- ARAÚJO, Joaquim Machado de. **Lugar de Felicidade : Educação, sociabilidade e utopia**. V. N. Gaia: Fundação Manuel Leão, 2017.
- ARAÚJO, Joaquim Machado de & ARAÚJO, Alberto Filipe. L'énigme du pont d'Amaurote, **Moreana**, vol. 39, 151-152 (December 2002), 69 – 83.
- BONY, Alain. Cosmologia utopiana : *L'Utopie comme logos*. In Jean-Marie Maguin et Charles Whitworth (dir.). **Thomas More, Utopia : Nouvelles Perspectives Critiques** (p. 175 – 208). Montpellier : Centre d'Études et de Recherches sur la Renaissance Anglaise, 1999.
- BRADBURY, Ray. **Fahrenheit 451**. Trad. de Mário Henrique Leiria. Porto: Público, 2003.
- FERREIRA, Vítor Vieira. Utopia e distopias no século XXI e pós-modernismo. **Papéis**, Revista do Programa de Pós-Graduação em Estudos de Linguagens – UFMS, Campo Grande, v. 19, n. 38, 2015, 64-82.
- FREUND, Julien. **Utopie et violence**. Paris: Éditions Marcel Rivière et C^{ie}, 1978
- HILÁRIO, Leomir Cardoso. Teoria crítica e literatura : A distopia como ferramenta radical da modernidade, **Anu. Lit.**, Florianópolis, v. 18, n. 2, p. 201-215, 2013.
- HUXLEY, Aldous. **A Ilha**. Trad. de Virgínia Mota. Lisboa: Edição Livros do Brasil, 2001.
- HUXLEY, Aldous. **Admirável Mundo Novo**. Trad. de Mário Henrique Leiria. Porto: Público Comunicação Social, 2003.
- HUXLEY, Aldous. **Regresso ao Admirável Mundo Novo**. Trad. de Rogério Fernandes. Lisboa: Edição Livros do Brasil, 2004.

- JEROME, Jerome K.. **A Nova Utopia**. Tradução, seguida do texto original, introdução e notas de J. L. S. Buzelli, Universidade Estadual de Campinas. In *Morus – Utopia e Renascimento*, 9, 2013, 130-155, s. d. Disponível em: <https://docplayer.com.br/34563178-A-nova-utopia-de-jerome-k-jerome.html>
- LA BOÉTIE, Étienne de. **Discurso sobre a Servidão Voluntária**, 2ª ed. Trad. e Prefácio de Manuel João Gomes. Lisboa: Edições Antígona, 1997.
- MANUEL, Frank E. & MANUEL, Fritzie P.. **El Pensamiento Utopico en el Mundo Occidental, I – Antecedentes y nacimiento de la utopía (hasta el siglo XVI)**. Trad. de Bernardo Moreno Carrillo. Madrid: Taurus Ediciones, 1984.
- MATOS, Andytiás Soares de Moura Costa. Utopias, distopias e o jogo da criação de mundos. **Rev. UFMG**, Belo Horizonte, v. 24, n. 1 e 2, p. 40-59, Jan./Dez. 2017.
- MATTÉI, Jean-François (1996). L'Utopie: à travers un miroir obscur. In José Ribeiro Dias e Alberto Filipe Araújo (Coord.). **Educação e Utopia** (p. 85 – 103). Braga: Universidade do Minho, Instituto de Estudos da Criança, Centro de Estudos em Educação e Psicologia, 1996.
- MORE, Thomas. **De Optimo Reip. Statu deque nova insula Utopia, libellus vere aureus, nec minus salutaris quam festivus...** Présentation du texte original, apparat critique, exégèse, traduction et notes (édition bilingue) par André Prévost. Paris: Nouvelles Éditions Mame, 1978.
- MUCCHIELLI, Roger. **Le Mythe de la Cité Idéale**. Paris: PUF, 1960.
- ORWELL, George. **1984**. Trad. de Ana Luísa Faria. Porto: Público Comunicação Social, 2002
- PRÉVOST, André. **L'Utopie de Thomas More; présentation du texte original, apparat critique, exégèse, traduction et notes**. Paris: Nouvelles Éditions Mame, 1978.
- RUYER, Raymond. **L'Utopie et Les Utopies**. Brionne: Gérard Monfort, 1988.
- SKINNER, B. F.. **Walden II. Uma sociedade do futuro**. Trad. Rachel Moreno e Nelson Raul Saraiva. São Paulo: Editora Herder, 1972.
- VOLTAIRE. **Cândido ou o Optimismo**. Trad. de Maria Archer. Lisboa: Guimaraes & C.ª Editores s. d.
- WARREN, J. Benedict. **Vasco Quiroga y sus hospitaes pueblo de Santa Fe**, México: Editorial Universitaria Morelia, Michoacan, 1977.

ZAMIATINE, Ievgueni. **Nós**. Trad. de Manuel João Gomes. Lisboa: Edições Antígona, 1990

ZAVALA, Silvio. Vasco de Quiroga, traducteur de l' *Utopia*, **Moreana**, XVIII, 69 (March), 115 – 117, 1981.