

Utopia, Terra de Felicidade

JOAQUIM MACHADO*

Em 1509, Erasmo acaba o *Elogio da Loucura* que dedica a Tomás More, pedindo-lhe que receba com benevolência esse discurso que ele compusera como um jogo e o aceite defender. Em 1515, inspirado pelo ambiente humanista de Antuérpia (cidade de que Pedro Gilles era jurista e secretário), Tomás More, futuro Chanceler de Henrique VIII, compõe um Discurso que coloca nos lábios de Rafael Hitlodeu, o imaginário capitão de navio português que teria descoberto uma ilha situada em parte nenhuma e designada de Utopia a partir de 1516. Nas edições de 1518, More inclui uma sextilha em que Anemólio, o poeta da ilha, defende que a Utopia se deveria chamar Eutopia, precisamente por ela superar a cidade de Platão, já que mostra com homens, meios e ótimas leis o que a *República* delineou com as letras.

Esta nova denominação faz da ilha de Utopia um lugar de felicidade, um lugar onde se encontra o paraíso perdido, sugerido por símbolos como a ilha, a cidade, o jardim e a montanha. Convida, por isso, a uma viagem para a ilha que, sendo uma terra moldada pelo céu, está a caminho da perfeição e da totalidade. Por isso, viver em Utopia é, ao mesmo tempo, retornar às origens e, para o humanista cristão, é estar mais próximo da concretização da boa nova de Cristo, o mandamento do amor.

* Universidade Católica – Porto.

1. A ilha como lugar de felicidade

Chamando-lhe Eutopia, o poeta da ilha sugere que a Utopia é a melhor das Repúblicas porque nela o ser humano encontra a perfeição e a bondade, encontra a felicidade, entendida como experiência de plenitude, satisfação resultante da obtenção daquilo a que tende ou a que aspira. Sugere o poeta da ilha que, com a sua organização social, política, económica, cultural e religiosa, os Utopianos dispõem de condições para realizarem o que realiza o homem, o que o humaniza e aperfeiçoa¹.

A ilha de Utopia seria, pois, o lugar da felicidade e, como tal, reificaria a pagã Ilha dos Bem-Aventurados, não já com mortos ou divindades, mas com viventes humanos. E, por isso, surgia ao Ocidente cristão como o equivalente ou análogo da Atlântida, a ilha a que se refere Platão no *Timeu* e no *Crítias* ou, como prefere Jean-Claude Margolin², o análogo do bíblico jardim do Éden, o local da primitiva habitação do homem: «Depois o Senhor Deus plantou um jardim no Éden, ao Oriente, e nele colocou o homem que havia formado. O Senhor Deus fez desabrochar da terra toda a espécie de árvores agradáveis à vista e saborosas no paladar e, no meio do jardim, a árvore da ciência do bem e do mal. Nascia no Éden um rio que regava o jardim e daí se dividia em quatro braços. (...) O Senhor levou o homem e colocou-o no jardim do Éden para o cultivar e, também, para o guardar»³.

Como todos os paraísos, o jardim do Éden encontra-se no «centro do mundo»⁴, lugar por onde passa o *Axis mundi*, sendo por esta sua localização no *Axis mundi* que se pode falar da ligação que ele estabelece entre o céu e a terra, facilitando a comunicação entre os deuses e os homens. Tendo esta ligação e comunicação sido perdidas por uma acontecimento ocorrido *in illo tempore*, a que correspondeu, na tradição judaico-cristã, a ordem de expulsão a Adão e Eva e a sua errância pela dis-topia, o homem jamais deixou de nele sentir o impulso de retomar «o caminho da árvore da vida», a partir de então ciosamente guardado, como se pode ler no livro do Génesis: «[O Senhor Deus]

¹ CABRAL, Roque – *Temas de Ética*, Braga: Universidade Católica Portuguesa / Publicações da Faculdade de Filosofia, 2000, 35.

² MARGOLIN, Jean-Claude – «Sur l'insularité d'Utopia: Entre l'érudition et la rêverie». In Clare M. MURPHY & al. (ed.). *Miscellanea Moreana. Essys For Germain Marc'hadour – Moreana*, vol. XXVI, nº 100, 1989. Binghamton, Medieval & Renaissance Textes & Studies, 303 – 321.

³ Gn 2, 8-10 e 15.

⁴ ELIADE, Mircea – *Histoire des croyances et des idées religieuses, 1 – De l'âge de la pierre aux mystères d'Eleusis*, Paris: Payot, 1976, 179.

expulsou o homem e pôs à frente do jardim do Éden um querubim, que brandia flamejante espada para guardar o caminho da árvore da vida»⁵.

Ao chamar Eutopia à ilha de Utopia, Anemólio sugere, pois, que os Utopianos estão no «caminho da árvore da vida», satisfazendo o desejo de retorno às origens, à situação primordial. Ao «desejo experimentado pelo homem de se achar sempre e sem esforço, no coração do mundo, da realidade e da sacralidade e, em suma, de superar de maneira natural a condição humana e recobrar a condição divina ou, como diria um cristão, a condição anterior à queda», chama Mircea Eliade de *nostalgia do paraíso*⁶.

Na verdade, a descrição da ilha por Hitlodeu permite a André Prévost afirmar que, à semelhança do autor sagrado – que projecta, por um lado, o fresco primordial do Éden e, por outro, o Apocalipse, a Jerusalém Celeste – o génio de More faz suscitar a *Utopia* «entre estas duas visões, e da mesma natureza que elas»⁷. Também José V. Pina Martins afirma que More, no Livro Segundo, «nos debuxa com entusiasmo uma quase beatitude hedénica»⁸. Por sua vez, Alberto Filipe Araújo⁹ introduz nos estudos sobre a *Utopia* de More uma interpretação mítico-simbólica que põe em evidência a linguagem mítica da obra, com os seus símbolos e imagens, com os seus arquétipos tornados ideias.

2. Retorno às origens

De entre as estruturas antropológicas do imaginário estudadas por Gilbert Durand¹⁰, são as estruturas místicas que, conjugando vontade de união e gosto da intimidade secreta, melhor dão conta da natureza do mito do paraíso. Elas são responsáveis pela produção de uma série de imagens – como a ilha, a cidade e o jardim – que veiculam as ideias de repouso, de intimidade e de ligação e apelam para um *retorno às origens*, a uma situação primordial.

⁵ Gn 2, 24.

⁶ ELIADE, Mircea – *Tratado de História das Religiões*. Prefácio de George Dumézil. Trad. de Natália Nunes e Fernando Tomaz. Lisboa: Edições Cosmos, 1977, 452.

⁷ PRÉVOST, André – *L'Utopie de Thomas More; présentation du texte original, apparat critique, exégese, traduction et notes*. Paris: Nouvelles Éditions Mame, 1978, 49-50.

⁸ MARTINS, José V. de Pina – A 'Utopia' de Thomas More com Texto de Humanismo. In *Memória da Academia das Ciências de Lisboa, Classe de Letras* (Separata), Lisboa, 1980, 36.

⁹ ARAÚJO, Alberto Filipe – «O simbolismo do "mito do paraíso" na *Utopia* de Tomás Moro». In José Ribeiro DIAS (Coord.), *Educação e Utopia*. Braga: UM/IEP/CEEP, 1996, 55-83.

¹⁰ DURAND, Gilbert – *As Estruturas Antropológicas do Imaginário. Introdução à Arquetipologia Geral*. Trad. de Hélder Godinho. Lisboa: Editorial Presença, 1989.

A ilha é associada por More às ideias de refúgio, de microcosmo, de centro primordial sagrado. Sugerindo a narrativa fundante do mito do paraíso¹¹, surge a narrativa fundadora da ilha de Utopia: Utopos apoderou-se do território de Abraxa, «deu-lhe o seu nome» e «mandou cortar um istmo de quinze milhas que o ligava ao continente, e a terra de Abraxa tornou-se deste modo a ilha da Utopia»¹². Tratou-se de um empreendimento gigantesco em que se aplicaram os soldados do exército de Utopos e milhares de indígenas «e em breve o êxito coroou o empreendimento», imprimindo à ilha um carácter «sagrado» percebido até pelos «povos vizinhos que «no começo tinham considerado essa obra (*res perfecta*) como vã e ridícula (*uanitatem riserant*), [e] ficaram tomados de admiração e temor ao vê-la realizada»¹³.

A ilha nasce, pois, como espaço sagrado, onde «podem ter lugar as hierofanias e as teofanias e no qual se verifica uma possibilidade de ruptura entre o Céu e a Terra», como diz Eliade do «centro»¹⁴. E é no centro da ilha e «umbigo da terra» que se situa a capital da ilha, Amaurota (cidade invisível), o que faz da cidade e da ilha o *Axis mundi*.

Tal como o centro – frequentemente bem defendido, quase inacessível em virtude de representar a realidade absoluta, a sacralidade e a imortalidade –, a ilha de Utopia é protegida «por bancos de areia, de um lado, e rochedos, do outro». Os Utopianos «construíram aí no escolho visível um forte defendido por adestrada guarnição» e «outros rochedos, ocultos sob a toalha de água, constituem inevitáveis armadilhas para os navegadores»¹⁵. Afiança Hitlodeu que «só os habitantes conhecem os canais», sendo «raro que um estrangeiro ouse entrar na enseada sem o recurso de um piloto utopiano», e que «para os próprios insulares a entrada não deixaria de ser perigosa, se os sinais situados na costa não lhes dirigissem o curso» e ainda que «bastaria mudá-los de lugar para destruir facilmente uma frota inimiga, por muito numerosa que fosse»¹⁶.

A descrição da ilha de Utopia associa-a à ideia de mundo reduzido, espaço circular, não totalmente pleno, mas quase perfeito com o aspecto de lua crescente (*luna renascens*) no semicírculo que se forma entre as duas extremidades (*cornua*). O lago que se forma nessa «larga reentrância» protectora dos ventos da terra, é

¹¹ Gén 2, 8-10 e 15.

¹² 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, 71.

¹³ *Ibidem*, 71.

¹⁴ ELIADE, *Tratado...*, 442.

¹⁵ MORE, *op. cit.*, 70.

¹⁶ *Ibidem*, 71.

«um grande lago tranquilo, sem grandes vagas». Por outras palavras, o semi-círculo da ilha prolonga-se agora no círculo mais pequeno da vasta bacia cheia pelo mar «como que um grande porto» para grande vantagem e comodidade dos habitantes da ilha¹⁷.

Esta configuração de *luna renascens* (que sucede a uma «lua cheia» que, cumprido o seu ciclo, se reabsorve na imensidade do céu e da noite) sugere, por um lado, «algum imenso organismo animal ou alguma divindade tutelar, animal fêmea, divindade feminina», de modo que com «esta presença discreta da lua acrescenta(-se) à configuração profana da ilha uma dimensão sagrada»¹⁸, reconhecida até pelos povos vizinhos, como referimos acima.

Por outro lado, o círculo da ilha é defesa mágica, porquanto reserva, no meio de um espaço «caótico», um espaço «cosmicizado», isto é, provido de um «centro». O círculo estabelece a compartimentação entre dois espaços heterogéneos, defende o espaço sagrado daqueles que lhe são «estranhos», os «profanos», ao mesmo tempo que alerta estes para a necessidade de estar preparado, de passar pelos «movimentos de aproximação» que a sacralidade requer¹⁹.

A configuração de *luna renascens* sugere também, por outro lado, a anulação do tempo no devir cíclico ou, se se preferir, a sua afirmação como um não-tempo histórico, numa «harmonização do princípio e do fim, sonho à vez nostálgico e futurista, o alfa e o ómega»²⁰. Tendo um «começo» inscrito na *história*, este é marcado pelo momento em que Utopos, o herói civilizador, da não-ilha fez ilha. O acto de criação da ilha representa uma ruptura na duração profana e a instauração de um tempo sagrado, situado para lá de toda a contingência.

Ao dar à ilha de Utopia esta dupla circularidade, sempre «símbolo da totalidade temporal e do começo», como assinala Gilbert Durand²¹, com o seu duplo centro à vez terrestre e marítimo que lhe indetermina o lugar, Utopos torna-a um não-espaço figurativo que simula, na sua espacialização fictícia como *luna renascens*, um não-tempo: «A lua renasce da sua própria substância, anula o tempo no devir cíclico, é a morte da vida. Assim, a ilha criada por Utopos é um não-espaço figurativo que simula, na sua especialização fictícia como astro re-nascente, um não-tempo»²².

¹⁷ *Ibidem*, 70.

¹⁸ MARGOLIN, *op. cit.*, 310.

¹⁹ ELIADE, *Tratado...*, 439-440.

²⁰ DUBOIS, Claude Gilbert – «Urbi et Orbi (Le Discours de la Ville dans les productions Utopiques de la Renaissance)». In Maurice de GANDILLAC (dir.), *Le Discours Utopique*. Paris : Union Générale d'Éditions, 1978, 218.

²¹ DURAND, *op. cit.*, 221.

²² MARIN, Louis – *Utopiques: Jeux d'Espaces*. Paris : Les Éditions de Minuit, 1973, 144.

O simbolismo do ventre da ilha de Utopia sugere, de igual modo, o arquétipo da mãe, que reforça a associação das ideias de refúgio, de microcosmo, de mundo reduzido, de espaço circular perfeito, espécie de «terra santa»²³. Na verdade, «erguendo-se no meio do mar ou do oceano, não podendo ser atingida senão no termo de uma navegação, a ilha designa à vez a figura que anima o inconsciente (a mãe ou a *anima*), e, no centro deste, o centro espiritual donde provém toda a vida e ao qual tende por vezes o processo de iniciação»²⁴.

É também para o arquétipo da mãe que remete o simbolismo da cidade de Amaurota, cujas muralhas exprimem as ideias de defesa e protecção, englobadas no arquétipo da mãe. Hitlodeu descreve uma cidade edificada na encosta de uma suave colina, com forma quadrangular, rodeada de elevadas muralhas, com torres fortes, e cercadas por fossos largos e profundos, de três lados, e pelo próprio rio, do outro²⁵. Pela forma geométrica quadrangular, pela localização na encosta de suave colina e pelo rio que a ladeia, a cidade utópica assemelha-se à Jerusalém celeste, a Cidade santa que descia do Céu, de junto de Deus²⁶. Ao mesmo tempo, sugere os quatro rios do paraíso terrestre²⁷: «O rio Anidro tem (...) uma nascente pouco abundante, mas engrossada por outros pequenos rios, entre os quais dois de tamanho médio (...). Existe ainda um outro rio, não tão grande como aquele, mas perfeitamente tranquilo e bem agradável, (...) [que] corta a cidade a meio antes de juntar as suas águas às do Anidro»²⁸.

Também associado ao refúgio e à intimidade que ele sugere, deparamo-nos na cidade utópica com os jardins, as suas árvores frutíferas, as flores e toda a espécie de plantas²⁹, que fazem dela uma cidade-jardim, como bem nota André Prévost³⁰. Na sua configuração fechada – «atrás das casas e entre elas» –, mas aberto para o céu, o jardim das casas sugere, na intimidade destas, o jardim do Éden enquanto espaço atemporal da criação, na sua vegetação luxuriante, com os seus quatro rios e a luz.

À simbólica do jardim ligam-se outras imagens arquetípicas que se comportam como constantes do espaço paradisíaco. São elas as da alimentação,

²³ GUHL, Marie-Cecile (1972). Les paradis ou la configuration mythique et archétypale du refuge, *Circé*, Paris, 1972, 45-50.

²⁴ CAZENAVE, Michel (dir.) – *Encyclopédie des symboles*. S/1 : Le Livre de Poche, 1996, 320.

²⁵ MORE, *op. cit.*, 74-76.

²⁶ Ap 21, 2 e 10-24; 22, 2.

²⁷ Gn 2, 10-14.

²⁸ MORE, *op. cit.*, 75.

²⁹ *Ibidem*, 76.

³⁰ PRÉVOST, *op. cit.*, 461, nota 7.

como o trigo – que surge, na ilha de Utopia, através do símbolo do pão, obtido pela conversão dos cereais – e os líquidos das bebidas, como o alcaçuz e o suco da uva, da maçã e da pêra, e a água pura ou fervida com mel que os Utopianos bebem³¹, a que se deve acrescentar o leite – da mãe ou da ama, quando falta o primeiro³² – que, na *rêverie* mística desempenha um papel fundamental enquanto alimento primordial e, com o mel, constituem, no dizer de Gilbert Durand, «doçuras, delícias da intimidade reencontrada»³³.

Este autor lembra também 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»³⁴. Esta transubstanciação é mediada, na Utopia, pelos perfumes, eles mesmos emanam das flores e dos frutos, a que não deixa de ser associada a música quer após a refeição da noite³⁵, quer na liturgia³⁶, que imprime harmonia aos prazeres que penetram pela vista, pelo ouvido e pelo olfacto, criados pela natureza para o homem³⁷.

André Prévost sublinha esta aparição da música entre os Utopianos como «linguagem» do invisível e do sagrado³⁸. Na verdade, ela culmina todos os aspectos caracterizantes das estruturas místicas do imaginário que, estando presentes na Utopia, evocam o *mito do paraíso*³⁹. Esta sugestão de uma matriz primordial, passível de ser confundida com o «secreto desejo de remontar o curso do tempo até um ponto zero das origens»⁴⁰, como o Éden, faz de Utopos um novo Adão, aquele em quem o Criador delegara o acto de denominação das espécies animais⁴¹.

³¹ MORE, *op. cit.*, 73.

³² *Ibidem*, 90-91.

³³ DURAND, *op. cit.*, 179.

³⁴ *Ibidem*, 177.

³⁵ MORE, *op. cit.*, 81 e 92.

³⁶ *Ibidem*, 154 e 155.

³⁷ *Ibidem*, 113-114.

³⁸ PRÉVOST, *op. cit.*, 617, nota 8.

³⁹ ARAÚJO, *op. cit.*.

⁴⁰ SERVIER, Jean – *L'Utopie*. Paris: P.U.F., 1979, 106.

⁴¹ MARGOLIN, *op. cit.*, 309-310.

3. Uma terra moldada pelo céu

Este remontar da Utopia à pureza das origens não visa senão uma «partenogénese», um renascimento para uma vida nova, purificada⁴². Na verdade, o desejo de retorno, de *regressus ad originem*, comporta uma anulação do tempo e a recuperação do *illud tempus* paradisíaco, onde, através do esquema-símbolo do refúgio, o paraíso se revela como diferente de uma mera regressão, antes apela dinamicamente à superação, à perfectibilidade e visa a transcendência⁴³.

Com efeito, a forma circular da ilha e a forma quadrangular da cidade sugerem as ideias de perfeição e de totalidade perfeita e a estabilidade da forma geométrica perfeita evocadas pela figura do «mandala» – um círculo ou círculos inscritos num quadrado – cujos símbolos mais representativos estão incorporados na cidade bíblica: «Na versão cristã, é também a cidade celeste do Apocalipse que é concebida sob a forma de um mandala, aliás como o jardim do Éden. Ora o mandala é um símbolo de individuação»⁴⁴. Contudo, na *Utopia* inverte-se a figuração espacial do mandala, porquanto nos é apresentado o (quase) quadrado da cidade inserido no (quase) círculo da ilha.

E o facto de ilha e cidade utópicas representarem uma figuração simbólica inversa à do «mandala» não impossibilita que não sejam conotadas com ela, atribuindo uma relação lógico-simbólica íntima e intensa à inscrição do «quadrado» da cidade no círculo da ilha, à inscrição do símbolo da terra no símbolo do céu, e à sua função de *coincidentia oppositorum* típica do «mandala», que é «uma imagem sintética do dualismo entre diferenciação e unificação, variedade e unidade, exterioridade e interioridade, diversidade e concentração», ao mesmo tempo que «exclui, por considerá-la superada, a ideia de desordem e a sua simbolização»⁴⁵. Mais: a inscrição do símbolo da terra no símbolo do céu pretenderá dizer que é a «nova» terra descoberta por Hitlodeu que se molda pelo céu e não o céu que é moldado pela terra⁴⁶. Até porque, na cabala, o quadrado no interior do círculo «simboliza a aspiração

⁴² SERVIER, *op. cit.*, 106.

⁴³ GUHL, *op. cit.*, 91.

⁴⁴ JUNG, Carl Gustav – *Les racines de la conscience. Études sur l'archétype*. Trad. de Yves Le Lay. Paris : Buchet/Chastel, 1995, 65.

⁴⁵ CIRLOT, Juan-Eduardo – *Diccionario de Símbolos*, 4ª ed. Barcelona: Labor, 1981, 294.

⁴⁶ MACHADO DE ARAÚJO, Joaquim – «Para uma leitura simbólica da Utopia de Tomás Moro». In Alberto Filipe ARAÚJO & Fernando Paulo BAPTISTA, *Variações sobre o Imaginário Domínios, Teorizações e Práticas Hermenêuticas*, Lisboa: Edições Piaget, 2003, 518.

do manifestado a encontrar o seu lugar e o seu sentido no Infinito que o envolve também por todos os lados»⁴⁷.

A escolha da figura da lua, astro sem luz própria, para a configuração da ilha, pretenderá expressar que, no seu início de um novo ciclo, porque lua na fase crescente, a luz que a ilha de Utopia comporta e transporta através da mensagem de Rafael Hitlodeu vem-lhe do sol, astro com luz própria, de quem ela é a sombra, mas sem cuja luz não se apresentaria aos olhos dos humanos⁴⁸. Será, aliás, essa a ideia central de Tomás More, porquanto Rafael Hitlodeu descreve a cidade de Amaurota como *in leni deiectu montis*, edificada na encosta de uma suave colina⁴⁹. Na verdade, «tudo quanto está mais próximo do Céu participa, com intensidade variável, na transcendência. A ‘altura’, o ‘superior’, são assimilados ao transcendente, ao sobre-humano. Toda a ‘ascensão’ é uma ruptura de nível, uma passagem para o Além, uma ultrapassagem do espaço profano e da condição humana»⁵⁰. A colina constitui-se, assim, como ponto de reencontro do Céu e da Terra, o ponto pelo qual passa o *axis mundi*, «região saturada do sagrado, sítio onde podem realizar-se as passagens entre as diferentes zonas cósmicas»⁵¹.

Esta localização da cidade no alto do monte, embora não no seu cume, evoca, pois, o «alto» que é uma dimensão inacessível ao homem como tal, isto é, que pertence às forças e aos seres sobre-humanos⁵², assumindo o centro um simbolismo cosmológico, onde o monte desempenha um papel importante. Com efeito, «a montanha está ‘mais próxima’ do Céu, o que a investe de uma dupla sacralidade: por um lado, participa no simbolismo espacial da transcendência (‘alto’, ‘vertical’, ‘supremo’, etc), e, por outro, é o domínio por excelência das hierofanias atmosféricas e, como tal, a morada dos deuses»⁵³.

Mas *estando Amaurota no alto*, próxima de Deus, ela está perto do céu, *não está* no céu. A descrição que Rafael Hitlodeu nos dá da cidade de Amaurota⁵⁴

⁴⁷ CAZENAVE, *op. cit.*, 112.

⁴⁸ Ressurge aqui o carácter feminino da lua, associado agora ao carácter masculino, activo e fecundador do sol, porquanto ela recebe passivamente a luz deste.

⁴⁹ MORE, *op. cit.*, 76.

⁵⁰ ELIADE, *Tratado...*, 135.

⁵¹ *Ibidem*, 133.

⁵² «Esta categoria transcendental da ‘altura’, do supra-terrestre, do infinito, revela-se ao homem integral, tanto à sua inteligência como à sua alma. O simbolismo é um dado imediato da consciência total, ou seja, do homem que toma consciência da sua posição no universo; estas descobertas primordiais estão ligadas de maneira tão orgânica ao seu drama que o mesmo simbolismo determina tanto a actividade do seu subconsciente como as mais nobres expressões da sua vida espiritual» (Eliade, *Tratado...*, 66).

⁵³ *Ibidem*, 133.

⁵⁴ MORE, *op. cit.*, 74.

situa-a ainda num sentido *descendente*, querendo significar, com esta expressão, suavizada pelo adjectivo *lenis* (suave, mas também doce, agradável, brando), que Amaurota, não sendo o céu ou a Cidade celeste, desta provém e desta se aproxima, num equilíbrio precário que tanto a pode fazer aproximar mais como, a qualquer momento, a pode fazer descer e, por isso, dele distanciar-se.

Deve realçar-se, no entanto, que, pela sua localização «elevada», a cidade é hierofania do sagrado, é um modo de ser celeste, expressão da divindade. E o seu «prolongamento» em direcção ao rio, ao mesmo tempo que ela se «aumenta», apresenta-se como uma dádiva do Céu, como uma ponte que «rompe» os limites até aí perfeitamente definidos entre o Céu e a Terra, o par primitivo⁵⁵ que até aí tinha os confins definidos. A suave montanha e o vale, o sagrado e o profano, passam a estar ligados pela cidade, como que numa progressiva queda do sagrado no concreto, impregnando de sacralidade a vida do homem e o meio cósmico que o envolve. E o vale, complemento simbólico da cidade, não dito mas subentendido, como espaço vazio e aberto em cima, para onde convergem as águas vindas do alto, religará, na sua fertilidade e na transformação fecundante que às águas deve, as cidades da ilha, todas elas habitadas pelos humanos e todas elas hierofania do sagrado.

4. Pousada da felicidade

Deduz-se também que Utopos terá imprimido à ilha, no seu todo, o sentido ascendente, porquanto a terá desprendido do continente. Na verdade, ao continente de que se separou a península que viria a ser a ilha de Utopia dava-se o nome de Abraxa, sugerindo Abraxas, o termo exotérico retirado dos gnósticos, onde simboliza o conhecimento perfeito.

Abraxas aparece no *Elogio da Loucura* na frase que contém uma espécie de desafio lançado a More para compor o *Elogio da Sabedoria*, como seu contraponto. Falando dos religiosos ou monges e dos aspectos pelos quais muitos se procuram evidenciar, diz a *Loucura* que Cristo os confrontará com a sua mensagem que tem mais a ver com as «obras da fé e da caridade» do que com hábitos, orações e abstinências, de que eles se vangloriarão e manifestar-lhes-á o desejo «que vão para o Céu dos Abraxianos ou construam outro paraíso» diferente do paraíso cristão⁵⁶.

⁵⁵ ELIADE, *Tratado...*, 80.

⁵⁶ ERASMO – *Elogio da Loucura*. Trad., pref. e notas de Maria Isabel Gonçalves Tomás. Mem Martins: Publicações Europa-América, 1990, LIV, 108-109.

Como explica André Prévost⁵⁷, as sete letras de ABRAXAS produzem, pelo cálculo grego, a soma de 365 – A=1, B=2, R=100, A=1, X=60, A=1, S=200 dá, no total, 1+2+100+1+60+1+200=365 (os 365 dias do ano e, após o heresiarca Basílio, os 365 céus) –, número equivalente aos dias do ano solar, o que também faz lembrar a divindade Mitra, que os Persas identificavam com o Sol. Deste modo, Tomás More terá querido dar a ideia de um mundo em mudança, em *fieri*, ao retirar de ABRAXAS o S, que na *cabala* vale 200 e tinha um grande significado alegórico, pois viam nele simbolizado o próprio Cristo. A Abraxa faltaria, pois, a letra S e, por isso, o continente padeceria de incompletude.

Mesmo num registo pré-cristão, a letra S é utilizada tanto na vertical como na horizontal nas artes indiana, grega, romana, etc. e parece simbolizar um movimento de unificação entre o céu e a terra, a montanha e o vale, uma abertura em direcção ao «alto» e uma curvatura para baixo, enfim, «uma unidade de movimento que relaciona seres, elementos, níveis diferentes, e até núcleos opostos»⁵⁸.

Assim, ao criar a ilha da não-ilha, Utopos desamarrou-a daquilo que lhe impedia iniciar um processo de renovação, de nascimento para uma nova vida. Embora pagã na origem, ela abre-se ao «alto» e, nessa abertura, abre-se à mensagem cristã.

Neste sentido, assume particular significado a inclusão do capítulo relativo às religiões dos Utopianos no final do Livro II⁵⁹. Este capítulo emerge como narrativa de fechamento da obra tanto quanto de abertura do espaço fechado utopiano ao sagrado e ao religioso, aparentemente aberto à mensagem do amor cristão, por eles posto em acto:

Quando, no entanto, souberam por nós o nome de Cristo, sua doutrina, sua vida e seus milagres e a constância não menos admirável de tantos mártires cujo sangue voluntariamente vertido atraiu à sua seita (*sectam*) de longe e por todo o lado tantas nações, não podereis imaginar com que impulso e com que disposições eles se portaram para com ela, seja porque, de uma maneira mais misteriosa, a inspiração de Deus os captasse, seja por ela lhes parecer muito próxima da crença (*heresi*) que é a mais importante entre eles. De qualquer maneira, penso que no momento de acreditarem não pesou pouco saberem que Cristo aconselhou aos seus discípulos a vida em comum e que essa mesma comunidade ainda hoje é seguida nas mais

⁵⁷ PRÉVOST, *op. cit.*, 675.

⁵⁸ CHEVALIER, Jean & GHEERBRANT, Alain – *Dicionário dos Símbolos. Mitos, Sonhos, Costumes, Gestos, Formas, Figuras, Cores, Números*. Trad. de Cristina Rodríguez e Artur Guerra. Lisboa, Editorial Teorema, 1994, 579.

⁵⁹ MORE, *op. cit.*, 140-156.

autênticas comunidades cristãs. No entanto, seja como for, muitos deles abraçaram a nossa religião e foram banhados na santa água (do baptismo)⁶⁰.

A Utopia é, assim, o que falta a Abraxa para esta se completar. A este respeito escreve André Prévost: «Fazendo da Utopia uma sequência de Abraxa, More deixa entender que, ao descrever o mundo dos sábios que substitui o mundo dos loucos, responde ao convite de Erasmo»⁶¹.

Contudo, a Utopia não pode ser tomada como o lugar da plenitude. Como percebe Guillaume Budé, ela não é a *Civitas Dei* de que fala Santo Agostinho, a Jerusalém Celeste descrita por S. João no Apocalipses⁶². Depois de, no seu deslocamento civilizacional, se encontrar com o Cristianismo, a Utopia é *Hagnópolis*, a Cidade da inocência: «A Utopia (...) é sem dúvida uma das Ilhas Afortunadas, próxima talvez dos Campos Elíseos (...); ela divide-se em múltiplas cidades, certamente, mas todas, animadas de um só espírito, juntam-se numa Cidade única chamada *Hagnópolis*; ela, confiante nos seus costumes e nos seus bens, feliz na inocência, leva uma vida celeste; se ela está situada sob o céu, ela não está menos acima das torpezas do mundo conhecido onde os empreendimentos humanos, tão febris e violentos como vãos e inúteis, acumulam as desordens que os precipitam no abismo»⁶³. Para Budé a Utopia está na rota de *Hagiópolis*, a Cidade Santa, mas não se confunde com ela, que continua inacessível.

Enquanto Cidade-feita-para-os-homens-inocentes, como lhe chama Budé, a Utopia não é uma sociedade acabada, um modelo definitivo: «A sua comunidade política é uma sociedade em marcha, as suas instituições estão abertas a mudanças, as suas religiões estão em plena evolução»⁶⁴. Mas o seu estádio de evolução não deixa de ser um *rélais*, um lugar de passagem, estação de muda, no caminho para a *Civitas Dei*⁶⁵.

Em síntese, mesmo sendo lugar feliz (*eutopia*), nem a ilha nem os seus habitantes completaram o seu processo de desenvolvimento, atingiram a perfeição, a totalidade plena e, nesse sentido, podemos dizer que a ilha de Utopia é pousada de felicidade terrena.

⁶⁰ *Ibidem*, 142.

⁶¹ PRÉVOST, *op. cit.*, 675, nota 3.

⁶² Ap 21, 2.

⁶³ MORE, *op. cit.*, 8-9.

⁶⁴ PRÉVOST, *op. cit.*, 113.

⁶⁵ MACHADO DE ARAÚJO, Joaquim – *Tomás More e a Utopia*. Pref. de Adalberto Dias de Carvalho. Porto: Edições Afrontamento, 2006, 162.

6. Felicidade e divindade do homem

O segredo da Utopia está mesmo nesta procura incessante da perfeição em espaço terrestre que continua sem localização geográfica (e temporal) definida: é «terra sem ter lugar» com que o homem sonha – como, em *Mensagem*, diz Fernando Pessoa (s/d:118) das Ilhas Afortunadas⁶⁶ –, esperando, ou até tudo fazendo, para ela ser concretizada. Deste modo, na «história da felicidade», a *Utopia* emerge como etapa de transição na história do pensamento humano entre uma concepção que a remetia para um lugar remoto e fora deste mundo – nos Campos Elíseos ou nas Ilhas Afortunadas, no Paraíso ou numa Idade de Ouro desaparecida – e uma concepção que requer um lugar terreno onde ela seja construída.

A More cabe 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, e, mesmo que num mundo imaginário, antecipar a ideia das Luzes de que o homem pode ser feliz – e deve ser feliz – nesta vida e, por conseguinte, a felicidade deve ser procurada e alcançada durante a vida: «Condição básica predefinida da humanidade, a felicidade não era uma dádiva de Deus nem uma partida do destino, uma recompensa por comportamento excepcional, mas um dom humano natural alcançável em teoria por todos os homens, mulheres e crianças»⁶⁷.

A imanentização da felicidade não deixa, contudo de ser uma usurpação pelos humanos daquilo que é dos deuses, como esclarece Boécio em *De consolatione philosophiae*: «Uma vez que os homens se tornam felizes alcançando a felicidade, e a felicidade é a própria divindade, é evidente que se tornam felizes alcançando a divindade. (...) Os homens (...) devem tornar-se deuses depois de adquirirem a divindade. Daí que todas as pessoas felizes sejam Deus; Deus é por natureza único, mas nada impede que o maior número de pessoas partilhe dessa divindade»⁶⁸. E, como adverte São Boaventura em *Itinerário da Mente para Deus* (I, 1)⁶⁹, o homem não pode elevar-se acima de si mesmo, senão por uma força superior que o levante, sem o impulso do alto, sem o auxílio divino.

⁶⁶ PESSOA, Fernando – *Mensagem e outros poemas afins, seguidos de Fernando Pessoa e a ideia de Portugal*, 2ª ed. Int., org. e bibliografia de António Quadros. Mem Martins: Publicações Europa-América, s/d [1985], 118.

⁶⁷ MCMAHON, Darrin – *Uma História da Felicidade*. Trad. de Jaime Araújo. Lisboa: Edições 70, 2009, 30.

⁶⁸ BOÉCIO, Anício Manlio – *La Consolación de la Filosofía*, 5ª ed. Trad. de Pablo Masa, prólogo y notas de Alfonso Castaño Piñan. Buenos Aires: Aguilar, 1977, L.III, prosa 10ª, 23 e 25.

⁶⁹ S. BOAVENTURA – *Itinerário da Mente para Deus*. Int., trad. e notas de António Soares Pinheiro. Braga: Faculdade de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa, 1973.

A imanentização da felicidade não deixa de ser, pois, uma incursão dos mortais em território sagrado, como anteviram os povos vizinhos de Utopia aquando da sua fundação por Utopos. A esta aventura dos humanos de se tornarem deuses ou de se instalarem no território que lhes pertenceria, os Gregos chamariam de *hýbris*, orgulho excessivo, recusa de aceitar os limites naturais que separam o sagrado do profano, sabendo que àqueles que ousassem ultrapassar essa linha separadora e alcançar o que se destinava apenas aos deuses esperavam o castigo divino, o sofrimento e a tristeza, a *nêmesis*. Nesta perspectiva, a busca da felicidade é um caminho de auto-superação da condição limitada do homem e desta desmesura resultaria inexoravelmente o descaminho do ser humano⁷⁰ e, assim sendo, da Utopia se poderia dizer que se trata de «traíçoeiro engano» de Utopos e dele jamais mortal algum se consegue libertar, como escreve Ésquilo n' *Os Persas* (parte 2, estrofe 2). Não é este, no entanto, o registo de More porque, contrariamente ao universo trágico dos Gregos, a cidade utópica é um «lugar feliz», inaugurando assim pela imaginação a realização humana do que era «a construção de uma fé moderna»⁷¹ em consonância com a ideia de liberdade e majestade do homem proclamada por Pico della Mirandola, quando põe Deus a dizer a Adão: «Não te fizemos celeste nem terreno, nem mortal nem imortal, a fim de que tu, árbitro e soberano artífice de ti mesmo, te plasmasses e te informasses, na forma que tivesses seguramente escolhido. Poderás degenerar até aos seres que são as bestas, poderás ser regenerado (*regenerari*) até às realidades superiores que são divinas, por decisão do teu ânimo»⁷².

Assim, a *Utopia* de More estabelece «um padrão humano» a partir do qual é possível medir as verdadeiras insuficiências da vida com vista a melhorá-las: «Ao exercer plenamente a liberdade que lhes fora concedida por Deus (...), os seres humanos podiam elevar-se e ao seu mundo para mais perto do céu»⁷³. A Utopia resulta, pois, da dádiva de Utopos e não consta que o acto prometeico do «benfeitor» dos Utopianos tenha provocado a ira dos deuses. Pelo contrário, a ilha e os seus habitantes parecem impelidos por um bom espírito (*eu daimon*), buscam uma vida boa, uma vida de *eudaimonia*, «crescem» na direcção do que é divino, participam da natureza divina⁷⁴, a sua vida aproxima-se da vida própria de deuses, uma vida de felicidade.

⁷⁰ McMAHON, *op. cit.*, 31.

⁷¹ McMAHON, *op. cit.*, 33.

⁷² PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni – *Discurso sobre a Dignidade do Homem*. Trad. de Maria de Lurdes Sirgado Ganho. Lisboa: Edições 70, 1989, 52.

⁷³ McMAHON, *op. cit.*, 174.

⁷⁴ 2 Pe 1, 4.