

LUGAR DE FELICIDADE

Educação, Sociabilidade e Utopia

Joaquim Machado de Araújo

Título Lugar de Felicidade. Educação, Sociabilidade e Utopia
Autor Joaquim Machado de Araújo
Coleção Desenvolvimento Profissional de Professores; 24
Direção José Matias Alves
Coord. editorial Duarte Ribeiro
Edição Fundação Manuel Leão, V. N. Gaia, 2017
Execução gráfica LabGraf
Depósito Legal 425968/17
ISBN 978-989-8151-46-9
© Fundação Manuel Leão, 2017

Rua Pinto de Aguiar, 345 | 4400-252 Vila Nova de Gaia - PT
Tel. 223 708 681 | Fax. 223 709 331 | fmleao@mail.telepac.pt



D | Desenvolvimento
P | Profissional de
P | Professores

ÍNDICE

PREFÁCIO	7
INTRODUÇÃO	11
I	
O MUNDO NOVO DA UTOPIA – MITO DA CIDADE IDEAL	23
II	
AS CRIANÇAS E OS VALORES DA UTOPIA	37
III	
UTOPIA E LUZ – ELEVAÇÃO E TRANSCENDÊNCIA	51
IV	
VIVER DE PASSAGEM – A ITINERÂNCIA UTÓPICA	65
V	
UTOPIA, TERRA DA FELICIDADE	81
VI	
PRAZER E FELICIDADE – CAMINHOS DE PERFEIÇÃO	97
VII	
UTOPIA, DESEJO E ESPERANÇA – CONTINGÊNCIA E LIBERDADE HUMANA	115
BIBLIOGRAFIA	127

PREFÁCIO

ALBERTO FILIPE ARAÚJO*

A presente obra surge, pelo menos por agora, como o culminar de três outras obras dedicadas pelo autor à temática da utopia e, muito especialmente, sob a influência direta da *Utopia* de Tomás More.

O estudo de Joaquim Machado de Araújo, intitulado *Lugar de Felicidade. Educação, Sociabilidade e Utopia*, estrutura-se em sete capítulos que o autor resume no final da sua Introdução e, por isso, nos dispensamos aqui de o fazer. Contudo, não resistimos a procurar neles uma linha comum, ou seja, uma preocupação não somente de cariz discursiva, mas também de cariz espiritual. Deste modo podemos constatar que há núcleos-chave em torno dos quais se desenvolve a narrativa do autor, a saber: o tema da “Cidade ideal” (1º e 2º capítulos), o tema da *humanitas* (2º e 3º capítulos), o tema do paraíso (3º e 5º capítulos), o tema da felicidade (5º e 6º capítulos). Os capítulos quarto e sétimo tratam respetivamente do tema das metáforas da viagem, da navegação e do pastorado e da dimensão patológica do utópico.

A ilha da Utopia, como Cidade ideal, representa todo um conjunto de possibilidades onde os sujeitos podem realizar o ideal da *humanitas* nas suas dimensões moral e social que se contrapõe às trevas e à imagem da morte que a distopia sempre encarna (o lado patológico do fenómeno utópico). Neste contexto, a condição do habitante da ilha da Utopia (situada num não-lugar), qual *homo viator*, é a de ser itinerante sempre buscando o lugar da Felicidade (*Eutopia*) que é precisamente uma das características positivas do fenómeno utópico e como, aliás, a obra concebida por Tomás More o mostra: uma terra de felicidade que prefigura o paraíso, enquanto local de perfeição, onde os seus habitantes usufruem de uma

* Universidade do Minho

vida feliz e virtuosa. Por outras palavras, um lugar pensado por More à semelhança da Cidade de Deus onde se torna possível melhorar toda uma existência terrena sempre sujeita à imperfeição. No fundo, e o próprio Joaquim Machado de Araújo o sabe bem, a proposta filosófico-política de Tomás More procura opor ao sofrimento próprio da cosmovisão medieva (feudalismo e teocracia medievais) o ideal de esperança e de crença nas capacidades humanas cultivadas pelo Renascimento.

O autor deste estudo, embora centre a sua reflexão em torno da temática da utopia, não esconde nem a forte influência e mesmo admiração que nutre pela obra de Tomás More e a perspectiva otimista que lhe está subjacente, nem desconhece que todo o projeto utópico pode ter, ou sempre tem presente, o seu lado sombrio, totalitário, patológico. Se, por um lado, se assiste, ao longo do estudo, à forte atração pela utopia como *Eutopia* (o lugar da felicidade que seria o céu-na-terra – e de novo o paraíso terreal!), por outro lado percebe-se bem, através daquilo que se vai lendo através dos capítulos, especialmente nos seus primeiro e sétimo capítulo, que o autor não faz uma leitura ingénua e pouco crítica desse mesmo lugar enquanto *Cidade ideal*. Ele realça que esta *Cidade ideal* é simultaneamente uma expressão do mito e da utopia e, como tal, ela balança-se entre dois tipos de imaginário diferentes mas complementares: o mítico-utópico e o social. Ambos os imaginários, na sua vertente sadia, assumem a expressão do exercício dinâmico da imaginação criadora que sabe pensar um “modo de ser diferente” da sociedade atual contrapondo-lhe modos ideais alternativos que parecem, à primeira vista, impossíveis, mas que acabam, mais tarde ou mais cedo, por se concretizar, para o melhor ou para o pior no sentido que, por exemplo, Berdiaeff e Jean-Jacques Wunenburger conferiram ao conceito que agora nos ocupa.

Por outras palavras: aquilo que realmente parece importante na obra de Joaquim Machado de Araújo é que tem consciência que o fenómeno utópico é devedor simultaneamente do imaginário social e do imaginário mítico: a utopia é encarada, por um lado, como um exercício da imaginação para pensar, como diz Paul Ricoeur, um “modo diferente de ser” do social “fora do real, para um algures que é também um nenhures”; e, por outro lado, a utopia não é outra coisa que uma visão racional e messiânica

do mito da Idade do Ouro (*L'Âge d'or, Golden Age*). Estes aspetos que constituem o género utópico apontam, e o autor não deixa de o enfatizar, para um “lugar de felicidade” (*Eutopia*), para uma *Cidade ideal* onde a *humanitas* acontece e, por conseguinte, parece concretizar-se o aperfeiçoamento moral e social. Neste sentido, cremos que Joaquim Machado de Araújo prolonga o ideal humanista e otimista de Tomás More com o qual, tanto nos parece, ele parece identificar-se como já acima o dissemos. Basta ver, para o caso, o tom da sua escrita, ao longo dos capítulos, assim como na sua própria introdução, além, e sublinhamos, os títulos dos capítulos que de *per se* são indiciadores desse mesmo otimismo (“Cidade ideal”, “elevação e transcendência”, “terra da felicidade”, “prazer, felicidade, perfeição” e “desejo e esperança”). Contudo, e apesar da inclinação do autor para encarar a utopia de uma forma positiva e pedagogicamente formativa da alma humana, como o espelha a presente obra e as três anteriormente por si escritas sobre o mesmo tema, é, contudo, justo reconhecer que no seu último capítulo, mais precisamente no sétimo, Joaquim Machado de Araújo não deixa de assinalar os riscos que todo o fenómeno utópico comporta.

Finalmente, trata-se de um estudo sério, informado, erudito sobre a temática da utopia como “lugar de felicidade” sob a influência do patrono do conceito. Joaquim Machado de Araújo oferece um estudo exigente e problematizador de um tema ucrónico, isto é intemporal que, por isso, não deixa de apontar para um/o “lugar de felicidade” que obriga a uma busca permanente, enfim a uma itinerância utópica por parte do *homo viator* em ordem a uma *humanitas* que não esquece quer a educação, quer a sociabilidade.

INTRODUÇÃO

1. Na sua terceira viagem a Inglaterra, em 1509, Erasmo instala-se em casa de More e compõe *Moriae Encomium* (O Elogio da Loucura), sugerido pela similitude do nome do seu amigo com o nome grego de loucura (*moria*), mesmo sabendo que ele, como pessoa, era o principal adversário desta. No prefácio à obra, Erasmo entrega a More a responsabilidade de defender esta “brincadeira” do seu espírito, já que ela lhe era dedicada e, portanto, pertencer-lhe-ia mais a ele do que ao próprio autor.

A *Loucura* não deixa escapar os vícios sociais e abusos da época e faz passar pelo banco dos réus todos os tipos sociais – reis e vilões, bispos e monges, teólogos, professores, pregadores, maridos e esposas, avaros e santanários – e, por isso, escandaliza uns e cai na graça de outros.

Se quem aguenta o mundo é a Loucura, como sugere Erasmo, caberá a More contrapor a outra face da *Moria*, a Sabedoria pela qual o mundo se há de governar e, neste aspeto, a *Utopia* responderia a este desafio de Erasmo. Contudo, o tempo do advogado londrino é absorvido pela atividade profissional e política, e a escrita avança muito devagar.

Em maio de 1515 More integra uma delegação que se desloca aos países baixos, então principais compradores de lã inglesa, com o intuito de defender os interesses dos mercadores de Londres nas negociações com os enviados de Carlos, príncipe de Castela, enquanto estes pretendiam alterar os termos de um convénio que os comerciantes flamengos qualificavam de mau. Esta embaixada foi bem-sucedida, mas prolongou-se por um período de mais de seis meses, muito superior aos dois meses previstos para More estar longe do seu lar. As negociações diplomáticas decorreram de meados de maio a fins de outubro, com um intervalo pelo meio provocado pela necessidade de os enviados de Castela terem de se deslocar a Bruxelas para consultar o seu rei.

More aproveita este intervalo e desloca-se de Bruges a Antuérpia, cidade de humanistas, onde conhece Pedro Gilles, jurista e secretário da cidade, e é no cenário de um jardim sugerido durante este tempo de *otium* passado em Antuérpia que More lança mão das suas reflexões e notas tomadas até então, desde o convite da *Moria* em 1510, e compõe o seu Discurso – *Oratio* – seguindo o modelo da mesma *Moria*, em que o Orador se nomeia, fala na primeira pessoa e dirige-se a um auditório indeterminado. Mas, entre o verão e o outono de 1515, inspirando-se nas descobertas portuguesas e espanholas e nas narrativas de viagem, insere as suas reflexões na corrente dos acontecimentos da época e faz colocar o Discurso nos lábios de Rafael Hitlodeu, um capitão de navios português, transformando o Discurso numa ficção onde, sob a forma de relato de viagem, se entrelaçam o atrativo do romance de aventura e a poesia da lenda.

A este manuscrito que Pedro Gilles teve em mãos em setembro/outubro de 1515 e Erasmo vê na sua deslocação a Londres em julho de 1516, More e Erasmo chamarão muitas vezes *Nusquama nostra*. *Nusquama* (Em Parte Nenhuma) seria a resposta à pergunta que procurava saber onde encontrar a Sabedoria.

Contudo, já em Londres, confrontado com a dura realidade económica e social do Reino e o sofrimento dos despojados da terra, More acrescenta novos fragmentos ao que passaria a ser o Livro II, nomeadamente um capítulo sobre a religião, e completa o Livro I com o “Diálogo do Conselho” (Priest, 1991), cujo argumento anda à volta do tema das injustiças sociais ou da distribuição social das riquezas e das relações entre o filósofo e o poder, como que incorporando no debate o dilema pessoal do autor, dividido como estava entre a sua relutância em comprometer os ideais pessoais e o sentido de dever. E assim, por um rasgo de inspiração de More, a *Nusquama* toma o nome de *Utopia*.

Graças a Erasmo e Pedro Gilles, a *Utopia* sai em Lovaina antes do natal de 1516, com algumas incorreções, e em março de 1517 já está esgotada. Introduzidas as correções necessárias e alterados alguns pormenores, sai nova edição em Paris, em fins de Setembro ou princípios de outubro de 1517, mas também com falhas. Em 15 de março de 1518 sai em Basileia uma edição que retoma a edição de Lovaina, corrigida por More e Erasmo e a carta de Guillaume Budé, da edição de Paris, acrescentando ainda uma

carta de Erasmo de 25 de agosto de 1517. A grande procura de *Utopia* e a possibilidade de More e Erasmo lhe melhorarem ainda o texto, apesar da edição de março de Basileia ser já superior em qualidade às de Lovaina e Paris, levam a uma quarta edição na mesma cidade, em novembro de 1518.

Na sextilha que More inclui nas edições de 1518, Anemólio, o poeta da ilha, defende que a Utopia supera a cidade de Platão, porque o que esta delineou com as letras mostrou-o ela com homens, meios e ótimas leis, pelo que deveria ser chamada de *Eutopia*, o lugar da felicidade, enfim, o *céu-na-terra*.

2. Ao ler *Utopia*, ressalta a ideia da ficção, o debate entre a liberdade do filósofo para levar a vida que merece ser vivida e o seu dever de participação no governo da cidade, a descrição de uma sociedade apresentada como a melhor forma de república e a sensação de que são abordados assuntos sérios de forma leve, mas não ligeira. Na verdade, o autor não pretende elaborar uma obra filosófica, mas não deixa de saber unir à eloquência de quem fala de tudo a sabedoria dos que pensam os temas e problemas que abordam.

Trata-se de uma obra que se lê com agrado, graças à elegância e clareza de estilo, ao gosto pessoal do seu autor, à sua sabedoria em selecionar e colocar na ilha afortunada do mesmo nome opiniões que, na época, ocupavam o coração e a mente de vários autores.

Na leitura de *Utopia*, cruzam-se a realidade da obra e a do seu autor (mas também autor de outras obras, como, por exemplo, *Responsio ad Lutherum*), o leigo que ascende à honra de Lorde Chanceler do reino de Inglaterra e o opositor da via inglesa do estado moderno, o humanista aberto ao pacifismo e ao irenismo e o apologista da ortodoxia, o condenado no seu reino e o santo mártir da Igreja católica, erigido em patrono dos políticos. Por outro lado, o termo utopia assume significados diversos e é associado às concretizações sócio históricas dos amanhãs radiantes que ensombraram o sonho e contaminaram a sua pureza original.

A obra autonomizou-se do seu autor e ao longo de cinco séculos foi objeto de interpretações diversas que correspondem a diferentes leituras científicas e ideológicas. O seu sucesso deve-se ao género a que deu o nome, à estrutura que o autor imprimiu, ao *pathos* da denúncia e às

tradições culturais – e não apenas ideológicas e políticas – que enformam uma filosofia social e educacional, criam dispositivos de identificação e facilitam a compreensão do seu discurso sociopolítico e pedagógico.

O autor “apalavra” o leitor, suportado por estas “redes” culturais, onde a política e a religião jogam um papel fundamental na formação do homem enquanto ser criado para a vida em sociedade e com capacidade para se aperfeiçoar, deixando-se elevar por um processo de espiritualização.

Enquanto leitor e estudioso da *Utopia*, desenvolvemos uma *démarche* investigativa que acompanha o longo processo de gênese e maturação da obra e a interação do autor com os humanistas da época, sobretudo com Erasmo, para se “autorizar” ele mesmo como humanista e fazer parte do livro de Minerva, assim como se debruça também sobre a estrutura, a linguagem e o estilo, realçando a sua ambiguidade e a conseqüente possibilidade de múltiplas leituras, não abdicando de, na nossa leitura crítica, colocarmo-nos nas axiomáticas últimas da obra (Prévost, 1978).

O percurso heurístico remete para o “universo” do autor e toda a sua “paisagem mental”, para a sua *práxis* política e religiosa, num constante vaivém com as ideias em debate na *Utopia* e num aturado esforço de apreensão das interpretações da obra ou de apenas alguns dos debates que a atravessam. Assim, em *Tomás More e a Utopia* (2006), privilegiamos o carácter indagativo da *Utopia* e centramo-nos mais na problematização e na abertura de perspectivas do que na identificação de respostas e soluções ou do sentido que o autor teria fixado e constatamos que, face a um mundo dicotomizado, fixado em polos tornados antíteses, Tomás More procura o terceiro incluído e acaba por ser vítima do terceiro excluído. Tomando a ilha ficcionada por More como “espelho” do próprio autor e confrontando-o com a obra que dele se autonomizou, procuramos entender o “destino” que ele se traçou à luz das pontes que os habitantes da ilha de Utopia estabelecem entre *vita activa* e *vita contemplativa*, uma filosofia mais civil (*philosophia civilior*) que dá sentido renovado ao Livro I da *Utopia*, às aproximações ensaiadas por povos vizinhos da ilha e às propostas utópicas do Livro II.

A vida de More oscila entre a liberdade e o serviço, mas sem perder a noção do dever para consigo e para com os outros, e desenvolve-se, tal como a *Utopia*, num jogo que procura fazer a “ponte” entre o sagrado e

o profano e remete para o problema da medida ou desmedida (da obra e da ação do autor), com condicionantes específicas do confronto entre medievalidade e modernidade no reino de Inglaterra, acabando por dar supremacia ao sagrado e sublinhar a continuidade e a tradição e deixando que a novidade, a evolução, a modernidade lhe decepem a cabeça e lhe encurtem a vida.

3. Sendo a utopia uma realidade polimorfa, fizemos incidir o nosso estudo em distintos *lugares* de Utopia, começando pela educação, precisamente num tempo em que se anunciam pré-rupturas, nomeadamente a laicização da escola. Em *Utopia, Cidade e Educação* (2007), procuramos analogias entre a “academia” do lar de More e a educação para todos que é posta em ato pelos Utopianos e indagamos sobre a *ratio studii* da escola utopiana, destacando a língua materna como objeto e instrumento de aprendizagem, as fases do método de aprendizagem do grego, a pedagogia do livro e a “biblioteca” doada pelo navegador português, a procura da natureza e a capacidade humana para a observar e perscrutar, o discernimento da ação reta e a educação para a virtude. Realçamos ainda a afirmação do valor ético e da dignidade social do trabalho manual, bem como da superioridade do trabalho mental, na base da qual se conjugam os esquemas temporais da educação *per totam vitae* e da alternância entre trabalho e *otium*.

Relacionamos ainda a educação da ilha com o modelo de *educação permanente* e inquirimos se a ilha afortunada é, à sua maneira, uma cidade educativa que antecipa utopicamente a cidade educativa da utopia da educação permanente que emerge na crise da década de sessenta do século XX e é adotada no começo da década seguinte nos sistemas nacionais e transnacionais. O nosso objetivo foi sublinhar os pontos de convergência e não o de atribuir quatro séculos e meio de existência à “novidade” da cidade educativa do Relatório Faure, avançando despropositadamente que este não passaria de uma nova edição revista e atualizada da organização da educação segundo o modelo utopiano de More. Ambas tomam a paideia grega como “fonte original”, onde a educação pertence por essência à comunidade e o “ser do homem” se encontra essencialmente vinculado às características do homem como ser político (Jaeger, s/d).

Ambas concebem a educação como um projeto de toda a sociedade (com escolas mas também com os seus múltiplos recursos educativos), que se prolonga por toda a vida, usa todos os meios possíveis e possibilita a todos e a cada um o seu desenvolvimento integral e a capacitação para a participação no desenvolvimento da comunidade. Ambas concebem o homem como um ser inacabado, sempre capaz de se aperfeiçoar, de se educar, de “ser mais” e com desejo de aprender e de se formar (Faure *et al.*, 1977) e que, por isso, deve “aprender”, não só a “saber” (*Homo sapiens*) e a “fazer” (*Homo faber*), mas também a “ser”, em harmonia com os outros e consigo próprio (*Homo concors*), enfim a cumprir-se o *homem total*, isto é, *todos os homens e todo o homem*. Além disso, ambas apontam para a transformação de todos os lugares num meio educativo potencial de forma a cumprir-se uma “sociedade educativa consciente”.

A análise que efetuamos à *utopia educativa* de More à luz dos princípios da cidade educativa do relatório Faure vem mostrar que a *utopia da educação permanente* não morreu, mas apenas *mudou de lugar* (Caillet, 1989), impulsionada pelos problemas e soluções específicos da época, e abre a perspectiva de que ela ainda não existe em parte alguma, na plenitude das suas determinações (Lengrand, 1981).

4. A análise da utopia educativa mostra que ela desdobra a utopia social do seu autor e que esta se obstina em repensar o político. Por isso, em *Utopia, Diversidade e Tolerância* (2012), apresentamos a proposta utópica da sociedade descrita por Rafael Hitlodeu, o afortunado navegador português descobridor da ilha onde tem lugar o bem comum e a felicidade coletiva, fazendo da sua organização social e política *a melhor forma de governo*.

Tomás More escolhe a via do imaginário para “fazer filosofia”, apresentar a solução de problemas teóricos colocados na sua época. Tornando-se-lhe difícil formular teoricamente a *philosophia civilior* que procura, o futuro Lorde Chanceler de Inglaterra materializa-a na ilha, supondo-a “existir independentemente da descrição que se faz dela e com uma essência que não é sem ela” (Lacroix, 1996). Apresenta-a como paradigma de ação, fazendo dela representação de um futuro a desejar realizado e, por isso, podendo desencadear ação.

Tomando a ilha como uma grande embarcação, ela mesmo a caminho porque situada no alto mar, o autor discute questões relacionadas com a pilotagem da sociedade, nomeadamente a proporcionalidade e eficácia das leis penais, a legalidade e a legitimidade social e moral da justiça, o abandono da política de conquista e dominação e a redução do tesouro real, a paz social e a convivência pacífica com os povos vizinhos. No que respeita à soberania e ao príncipe, More utiliza a metáfora aristotélica da navegação e a metáfora bíblica do pastorado para desenvolver uma conceção moderna do Estado, trazendo para o debate as legibilidades sociais da época sobre a legitimidade da governação e sugerindo uma conceção do poder baseado num contrato com o povo e uma conceção da autoridade como exercício da “justiça para todos”, introduzindo a ideia de que há limites para a autoridade do príncipe e para a obediência dos súbditos, no pressuposto de que a grandiosidade do primeiro está na governação de pessoas livres.

Na sociedade utopiana compagina-se harmonia social e realeza moderada, a partir de uma descrição que coloca a família como base sociológica das restantes instituições da ilha, e resolve-se o problema da desigualdade das riquezas, fonte de desigualdades civis, através do regime de comunhão de bens, assim como se concilia prosperidade da ilha e universalidade do trabalho. A ilha dispõe de uma forma de governo misto que concilia democracia e aristocracia de mérito e baseia-se numa conceção de Estado preocupado com o bem comum e, por isso, não manietado por interesses privados ou de grupo, e numa conceção de soberania não *legis absolutis*.

A descrição de uma sociedade utópica alternativa ao feudalismo e à teocracia medievais e dessacralizadora da autoridade civil dá conta de uma conceção da ilha como casa comum e incorpora propostas utópicas ainda hoje suscitadoras de maior ou menor polémica – a comunidade de bens, a família e o divórcio, o valor da vida e a eutanásia, o interesse geral e a participação popular, a liberdade e a servidão, o acesso das mulheres ao sacerdócio e o casamento dos padres – dando corpo a uma pedagogia cuja intenção profunda é colocar questões mais do que sugerir respostas.

Na verdade, a sociedade utopiana é pré-cristã, mas toma o mandamento do amor como paradigma da ação humana e bane todas as ocasiões que impedem uma vivência própria de seres humanos. Nela existem

diferentes papéis, deparando-nos com o jogo do uno e do múltiplo no plano económico, no plano comercial e no plano marcial, mas também na ordem sacerdotal e na ordem imperial, assim como se encontram desigualdades e diferenças por entre uma igualdade de natureza e destino de todo o ser humano que habita a ilha. Acentuamos ainda a conciliação da *ratio* e da *prudencia* com a *religio* e a *sanctitas* através de uma configuração pelo modelo do monacato sem que a laicidade em *ecclesia* seja abafada pela excessividade do eclesiástico, enquanto a diversidade de crenças e de cultos exige princípios mínimos a respeitar na ilha em matéria de religião, de forma a preservar a unidade social, a liberdade e a tolerância.

5. More é um humanista cristão que se move numa matriz de pensamento com forte influência da filosofia grega e do direito romano. Ele pensa o presente através de uma racionalidade projetada para o futuro acomodando a mensagem cristã do amor e dando-lhe um rosto mais civil e mais humano.

A intemporalidade da *Utopia* advém dos referenciais culturais que nela são mobilizados, como sublinham vários estudos (Prévost, 1978; Martins, 1980; Margolin, 1989). Mas advém, sobretudo, da mobilização de um conjunto de símbolos e imagens que integram o imaginário coletivo, como ilustram os estudos de análise simbólica da obra iniciados por Alberto Filipe Araújo (1996) na Universidade do Minho e por mim acompanhados primeiro como leitor atento e crítico e depois como iniciante e coautor de vários trabalhos (Araújo & Araújo, 1998, 2002, 2004, 2007). A hermenêutica simbólica evidencia as estruturas antropológicas do imaginário que estão presentes na obra: o regime noturno das imagens e as estruturas místicas, o regime diurno e as estruturas esquizomorfas, a dominante postural e a digestiva, os esquemas “verbais” da distinção e da “con-fusão”, os arquétipos atributos da pureza e da clareza e os da profundidade, da quietude e da intimidade (Durand, 1989).

É este percurso que está na origem dos estudos de análise simbólica da *Utopia* de More apresentados neste livro, que se estrutura em sete capítulos.

No primeiro capítulo, evocamos o fascínio e o anátema que a utopia suscita, problematizamos a relação entre ideologia e utopia, ambas expressões

do imaginário social, e apresentamos a utopia como expressão do mito e utopia da Cidade ideal (Mucchielli, 1960; Araújo & Araújo, 1998). Ela vem a ser um exercício da imaginação para pensar um “modo de ser diferente” do social e manter em aberto o campo do possível (Ricoeur, s/d).

O modo utópico pelo qual se rege a obra dá conta do processo de inquirição e representação de uma organização social radicalmente alternativa à existente, sendo a utopia uma sociedade imaginada a partir de valores opostos aos que presidem ao mundo sócio histórico em que o utopista se move. A “diferença” da ilha imaginada por More estaria na concretização do mandamento do amor cristão numa sociedade pré-cristã situada algures no oceano e que merece ser referência para a ilha de Inglaterra e para o Ocidente que se diz cristão.

O segundo capítulo elege um episódio narrado por Rafael Hitlodeu – o cortejo de embaixadores de outros países na ilha – para ilustrar os valores da ilha, a socialização das crianças e a sua capacidade de entendimento e de denúncia, pelo olhar e pelo riso, dos valores distópicos. Com o riso das crianças, é posta em causa a racionalidade distópica e é afirmada a superioridade axiológica da Utopia. A ilha afirma-se com instituições e pessoas onde tem lugar a realização da *humanitas*, onde se concretiza o aperfeiçoamento moral e social. Ela é o lugar utópico onde se encontram a cidade ideal e o homem novo que nela habita e por isso merece ser tornada pátria de eleição e inspirar qualquer viagem para ela.

Na verdade, no texto integral da *Utopia* tal como o seu autor o estabeleceu em 1518, podemos recensear figuras e símbolos como a luz, a montanha, o alto, o anjo e a asa, a árvore e a lua, a ilha, a cidade, o jardim, o ventre, a casa e o templo, o porto, a porta, a ponte e a barca. São as figuras e símbolos presentes na obra que nos permitem apreender os traços míticos que se mostram escondidos sob a capa de racionalidade, dando conta de uma linguagem que, pela sua pregnância, “apalavra” o leitor das utopias literário-filosóficas.

O terceiro capítulo põe em evidência a tensão entre a luz e as trevas e comporta uma imagem de vida contrariamente à imagem de morte da distopia. Realça também a abertura ao sagrado e a metafísica da luz que impregna toda a obra e faz dela uma acomodação do Evangelho (Marc’hadour, 1969), ao mesmo tempo que afirma a perfeição e a espiritualidade

conseguidas por um processo de elevação e valoriza a razão, característica do homem na ordem da criação, e a sua manifestação na arte e no saber postos no trabalho dos habitantes da ilha.

Esta demanda pela dimensão mítico-simbólica da Utopia permite compreender como o modo utópico de pensar modos outros de ser e de viver em sociedade origina também modos outros de conceber e reencontrar o paraíso, enquanto local de perfeição e felicidade, introduzindo o utopista e o leitor numa comunidade arquetipal que tanto pode ser evasão e refúgio face à desordem existente como constituir-se lugar da educação e elemento da formação do homem na sua propensão à realização em si e na comunidade da *humanitas*.

O quarto capítulo destaca as metáforas da viagem, da navegação e do pastorado, que, por sua vez, remetem para uma vida não “sedentária”, mas em deslocação, como era a de Tomás More quando iniciou o processo de escrita da *Utopia* e assinala a condição de itinerância do ser humano, *homo viator*. Considera ainda a ilha na sua escatologia, na medida em que, apresentando-se como uma morada, é uma morada que antecipa a *Cidade de Deus*, mas que não constitui o porto de chegada do *homo viator*. Ela é apenas uma morada de passagem e ele continua “em trânsito”; ambos estão abertos a analisar propostas que conduzam ao aperfeiçoamento de uma e de outro.

O quinto capítulo retoma a designação de Eutopia que o poeta da ilha considera que lhe é mais apropriada e caracteriza esta como um lugar de felicidade, um lugar onde se encontra o paraíso perdido, uma terra moldada pelo céu e pousada da felicidade terrena, estabelecendo um padrão humano a partir do qual é possível medir as verdadeiras insuficiências da vida e melhorá-la.

A ousadia intelectual de More consiste em retomar a felicidade imamente que Aristóteles considera exclusiva de uma minoria, porque superior ao nível humano, e imaginá-la acessível a uma maioria, antecipando deste modo, mesmo que na ilha imaginada, a ideia das Luzes de que a felicidade do homem é possível e deve ser buscada e alcançada durante a vida.

O sexto capítulo indaga sobre o modo como os habitantes da ilha realizam a sua felicidade como indivíduos e como comunidade de viventes, debruçando-se, por isso, sobre a sua filosofia moral que faz do prazer

da amizade condição necessária da felicidade individual e coletiva. A ilha faz jus à designação de Eutopia, porque organizada segundo uma filosofia moral que valoriza a felicidade dos seus habitantes, concilia natureza e felicidade, sociedade e religião mediante a ética do prazer que coloca como fundamento da conduta o princípio da *solidariedade humana, equivalente ao preceito cristão do amor ao próximo*.

A felicidade colocada ao alcance dos habitantes da ilha imaginada por More não é a beatitude perfeita, mas dá conta de uma cópia cada vez mais fiel da Cidade ideal, onde há boas razões para os seus habitantes serem melhores ainda e melhorarem a agradabilidade da vida. E, neste sentido, embora seja um lugar feliz, a ilha não é ainda o lugar da felicidade plena, mas é o lugar mais próximo que se conhece e que permite a passagem para ela.

Por último, o sétimo capítulo considera a realizabilidade das propostas utópicas, expresse as elas o lado são ou o lado patológico do fenómeno utópico, e assinala como contributo da *Utopia* de More a tensão entre o absoluto da anunciação do mundo novo da Utopia e a contingência da ação humana, cujo risco está na desmedida da decisão (Araújo & Araújo, 2002), ela mesma expressão da liberdade humana.

As vias de acesso a utopia, são, pois, diversas e sobre elas compete ao homem “optar”, sabendo de antemão que nenhuma delas é da ordem do absoluto. O desejo de utopia remete assim para a contingência do humano e o seu livre arbítrio, obriga a ponderar a deliberação, cuja virtude é a prudência (Aristóteles), responsabiliza o homem pelos seus atos e convida-o mais a uma ética do limite (Buber, 1966) do que a uma ética da convicção.

I

O MUNDO NOVO DA UTOPIA MITO DA CIDADE IDEAL

Mesmo circunscrevendo a utopia à sua dimensão ficcional, a nossa abordagem rejeita e afirma-se na crítica a uma epistemologia binária, apoiada em dicotomias que, por si só, se tornariam redutoras de uma realidade que, já de si, não é unívoca. A começar pela ambiguidade do próprio termo utopia.

Neste capítulo, pomos em paralelo ideologia e utopia enquanto expressões do imaginário social (Ricoeur, *s/d* e 1991), situamos o mundo novo da *Utopia* de Tomás More algures entre uma medievalidade que se acaba e uma modernidade que emerge e, estabelecendo a relação entre utopia e mito, confirmamos a ilha imaginada pelo futuro Chanceler de Henrique VIII como expressão e metamorfose do mito e utopia da Cidade ideal (Mucchielli, 1960).

1. Fascínio e anátema das utopias

O conceito de *utopia* é polissémico: como nome próprio tanto pode designar a ilha imaginada por Tomás More como o título da sua obra que dá nome a um género literário-filosófico; como nome comum, a utopia tanto designa esse género que antecede a *Utopia* daquele que foi Lorde Chanceler de Henrique VIII como se refere ao puro devaneio irrealizável ou simplesmente à natural propensão do homem para um mundo melhor, bem como ao próprio modo de pensar um mundo melhor a partir de princípios opostos aos praticados na sociedade em que o utopista se insere. Por isso, o termo *utopia* suscita em quem o ouve ou lê ressonâncias díspares não necessariamente coincidentes com o sentido que lhe é atribuído por quem a enuncia ou escreve.

Lembra Paul Ricoeur (1991:492) que a utopia se encontra “na margem entre o realizável e o impossível e na margem entre o são (ainda que ficcional) e o insano (o patológico)”. Deste modo, a polissemia do conceito remete-nos para uma multiplicidade de realidades que não podem passar despercebidas na abordagem teórica do fenómeno utópico, mesmo que circunscrito à sua dimensão ficcional. Na verdade, a polarização nas dicotomias impossível-realizável e são-patológico conduz a posições extremadas no “intransigente partidário da utopia” e no “seu adversário cético e radical” (Sousa, 1985:51), limitadores da distanciação metodológica necessária para a compreensão do fenómeno utópico na sua complexidade.

É certo que o lado patológico nos dá a dimensão de uma leitura do fenómeno utópico que pode redundar num utopismo, mero alibi para o escape, a fuga, a evasão à realidade que não se deseja, o alijamento das responsabilidades imediatas (Paulo VI, 1971:30).

É igualmente certo que, quando este lado patológico se associa à crença na realizabilidade de todas aquelas metas tornadas compatíveis por “magia do pensamento” em que todos os obstáculos se dissolvem, a utopia abre espaço a uma leitura delirante que exige a atualidade absoluta e, no seu quiliasmo, conduz à revolta ou mesmo à revolução. Esta “miragem da Utopia Ilimitada”, que faria do mundo a vir o mundo melhor para sempre, esquece que a “nova sociedade” que dela nasce não surge sem mácula (Barzun, 1965:149), que o “homem novo” mantém o germe do “velho” que se pretende substituir e a “cidade libertada” confronta-se, na aurora do “novo dia”, com os destroços que a destruição do “velho” comporta (Mucchielli, 1960).

É neste “frenesi utópico de criar o Homem Novo” característico dos “fanáticos do Apocalipse” (Cohn, 1962) que reside o “anátoma da utopia” (Sousa, 1985:40) e a certeza de que o sonho, baseado no fascínio do absoluto, cedo ou tarde vem a tornar-se desilusão. O insucesso dos futuros radiosos prometidos acabou por revelar quão habitados estavam eles pelo próprio verme que os viria a corroer, embora algumas comunidades utópicas tenham durado tempo considerável. A estes insucessos historicamente situados se deve “o descrédito geral do utopianismo na vida política normal e na doxa cultural”, bem como o sentido negativo que vem sendo dado ao termo utopia, embora “sem referência a modelos

teóricos do pensar ou do imaginário utópico que possam balizar a discussão” (Martins, 2000:63).

Mas também é verdade que, tomada em si mesma, a ancoragem no lado da impossibilidade de realização, por oposição ao lado insano, conduz inevitavelmente a uma conceção da ação política como mera gestão do mundo social, que está longe de “pretender endireitar a sombra da vara torta” (Padre Manuel Bernardes). No entanto, uma sociedade sem utopia seria uma sociedade que abdica de uma *imaginação constituinte* dadora de sentido aos factos sociais (Desroche, 1976:169) e, por isso, se tornaria um encerramento sem porta aberta ao futuro, uma petrificação sem janela aberta ao largo, uma ordem sem progresso, uma certeza sem esperança, uma prosa sem poesia, um quotidiano sem sonhos, enfim, uma memória sem imaginação.

Para além da separação ou mesmo oposição que poderíamos ensaiar entre utopias de grupo ou massas, próprias de movimentos populares e dependentes de práticas subversivas, e utopias individuais, próprias de uma evasão “burguesa” e dependentes de uma escrita acomodatória, com Adalberto Dias de Carvalho podemos afirmar que, “com a utopia, se encontram, de uma só vez, o fascínio e o medo, a razão e a imaginação, a esperança e o desejo, a inovação e a repetição, a liberdade e o constrangimento, o tempo e a história” (2000:145). Mas é porque com ela se jogam os percursos individuais e coletivos que, com Óscar Wilde, podemos dizer que “nenhum mapa do mundo é digno de um olhar, se nele não se encontra o país de Utopia”.

Assim, do lado são do fenómeno utópico constatamos a utilização de um projeto imaginário de *sociedade alternativa* (Desroche, 1976:20) como arma da crítica de uma realidade que não se deseja e com a qual o utopista não se conforma, denunciando, por isso, a contingência da ordem estabelecida e apontando para uma outra ordem possível. Este lado são, conjugado com uma conceção que, sabendo da impossibilidade de todas as metas, assenta na crença na realizabilidade, mesmo que não agora, de algumas delas, abre espaço para uma conceção da política como projeto ético global, como perspectiva da prospetiva, como o olhar exterior de *nenhures* que não se compadece com a mera gestão do mundo social e o pretende transformar. Neste sentido, ao mesmo tempo que “relativiza

o presente em função do delineamento de um futuro, o qual, antes de se considerar possível, se acha normativamente desejável”, a utopia cria condições de possibilidade para “a transformação do presente em favor de estádios e organizações mais compatíveis com as aspirações do homem” e, deste modo, para a não condenação sub-reptícia do futuro à fatalidade do presente (Carvalho, 1994:23).

Enfim, o fenómeno utópico apresenta-se polimórfico, policromático e polifónico, pelo que a sua apreensão exige uma tarefa hermenêutica (Araújo, 2004a) que seja capaz de se valer de contributos epistemológicos de origens diversas que nele incidem os seus olhares: a sociologia, a teoria da literatura, a pedagogia e a filosofia. Dentro desta última, cruzam-se os itinerários da ontologia, da antropologia, da epistemologia e da ética (Carvalho, 2000:145).

2. Ideologia, utopia e imaginário social

Paul Ricoeur realça a natureza dupla do imaginário social ou cultural, porquanto ele opera quer sob a forma da ideologia quer sob a forma da utopia, e propõe uma análise que, pondo em paralelo a ideologia e a utopia e procurando uma correlação mais profunda ao nível mais fundamental de cada uma delas, conduza à compreensão destas duas modalidades do imaginário social. Procede, por isso, a uma análise da ideologia e da utopia, assinalando-lhes três níveis que se correlacionam.

Analisadas num nível mais superficial, a ideologia – tal como a câmara escura no caso da fotografia – produz uma imagem invertida da realidade (Marx) e a utopia desvanece o real em proveito de esquemas perfeccionistas, no limite, irrealizáveis ou que, sendo realizáveis, não são desejáveis. É esta não coincidência na lógica da ação entre o desejável e o realizável que leva Aldous Huxley a destacar em *Admirável Mundo Novo* as palavras de Nicolas Berdiaeff:

As utopias aparecem como bem mais realizáveis do que outrora se cria. E nós encontramos-nos atualmente perante uma questão de outro modo muito angustiante: “como evitar a sua realização definitiva?...”. As utopias são realizáveis. A vida marcha em direção às utopias. E talvez um século novo comece, um século em que os intelectuais e a classe culta sonharão nos meios de evitar as utopias e de voltar a uma sociedade não utópica, menos “perfeita” e mais livre.

Num nível intermédio, a ideologia é mais justificadora, recorrendo ao uso constante de figuras e de tropos (a metáfora, a ironia, a ambiguidade, o paradoxo, a hipérbole). Onde há poder, há uma reivindicação de legitimidade e onde há esta reivindicação, há recurso à retórica do discurso público com um objetivo de persuasão. Por seu lado, neste nível a utopia questiona a forma de exercer o poder e ameaça a estabilidade e a permanência do real, gera poderes e, ao mesmo tempo, anuncia um real que – na medida em que não se apoia no real existente, nas suas instituições e no “credível disponível” da época – anuncia um totalmente outro que pode redundar em mais do mesmo que deseja abater.

Já num nível mais profundo, a ideologia difunde a convicção de que os acontecimentos fundadores são constitutivos da memória social e, através dela, da própria identidade da comunidade. Ela serve de ligação à memória coletiva, associa a comemoração ao acontecimento inaugural, dá uma imagem estável e durável do grupo de pertença, que adquire consistência e permanência. Por sua vez, a utopia projeta a imaginação fora do real, para um algures que é nenhures, e vem a ser um exercício desta para pensar um “modo diferente de ser” do social. Ela mina, assim, por dentro a ordem social sob todas as suas formas e propõe uma sociedade melhor. Enquanto a função de integração da ideologia se prolonga na função de legitimação e esta na função de dissimulação, a utopia tem uma função libertadora: “imaginar o não-lugar é manter em aberto o campo do possível” (Ricoeur, s/d:384), ou, como escreve Raymond Ruyer (1988), é pensar “os possíveis laterais”. A utopia apresenta uma grelha de leitura alternativa à da ideologia e, nessa medida, impede o horizonte da expectativa de se fundir com o campo da experiência e mantém o afastamento entre a esperança e a tradição.

Ideologia e utopia complementam-se, pois, enquanto figuras da imaginação reprodutora e da imaginação produtora. A utopia torna-se necessária na sua função fundamental de contestação e projeção num

algures radical, para levar a bom termo uma crítica, igualmente radical, das ideologias, mas a função sã da ideologia, a sua capacidade de dar uma comunidade histórica, vem a ser invocada para curar a utopia da loucura em que ela, incessantemente, corre o risco de cair.

3. A Utopia como anúncio e revelação da melhor das Repúblicas

Paul Ricoeur assinala o paradoxo do imaginário: “Para poder sonhar um algures, é preciso ter já conquistado, por uma interpretação, incessantemente nova, das tradições de que procedemos, alguma coisa como uma identidade narrativa; mas por outro lado, as ideologias, nas quais se dissimula esta identidade, fazem apelo a uma consciência capaz de se olhar a si mesma sem tropeçar em parte alguma” (s/d:385). Este paradoxo atravessa a *Utopia* de More, ela mesma subdividida em dois livros: o Livro I retoma a justiça já presentes na *Política* de Aristóteles e na *República* de Platão e constitui uma cerrada crítica do poder e da ideologia feudal, apontando às classes dominantes a responsabilidade social, política, económica e moral pela desordem estabelecida; o Livro II descreve a ilha de Utopia cujas sãs instituições garantem uma sociedade fraterna e justa e dão conta de uma ordem outra, mais consentânea com a mensagem do amor cristão e acolhedora dos anseios da burguesia.

O eixo do debate vem a ser, pois, o que deve entender-se por uma *respublica* que leve aposto o nome de Cristo. Dele se reclama o Ocidente Cristão, mas parece tomar a mensagem evangélica como da ordem da loucura ao mesmo tempo que toma por sabedoria a *loucura* que governa o mundo, como destaca Erasmo no *Elogio da Loucura*, não deixando escapar os vícios sociais e os abusos da época e fazendo passar pelo banco dos réus todos os tipos sociais. Por sua vez, a ilha de Utopia pratica a comunidade de bens, tem trabalho para todos, adota uma filosofia eudemonista sobre a virtude e o prazer e abriga habitantes zelosos da paz e da tolerância religiosa e, por isso, está mais em consonância com a loucura do Evangelho, ela mesma a verdadeira Sabedoria.

A mediação entre o Velho Mundo e o Novo Mundo é feita por Rafael Hitlodeu, o navegador português “descobridor” da ilha. Originário do

Velho Mundo, é à ilha localizada no Novo Mundo que ele pertence ideologicamente. A ela adere sem reservas e torna-a sua pátria de eleição, por aí ter descoberto (melhor dizendo, reconhecido) a realização concreta do seu ideal de vida, a melhor forma de república capaz de garantir a paz e a felicidade de todos e de cada um: “[É] esta República que eu considero, pela minha parte e sem hesitação, não só como a melhor mas até a única que pode de direito reivindicar o nome de República” (More, 1978:156). Neste anúncio da boa nova (evangelho) a que teve o privilégio de aceder, Rafael Hitlodeu é acérrimo nas críticas que faz do Velho Mundo, mas não consegue distanciar-se do mundo que toma como “seu”. Como adverte Louis Marin (1973:224), enquanto era possível ao português “descobridor” e revelador da ilha de Utopia fazer a crítica dos prazeres aristocráticos a partir do duplo ponto de vista utopiano e humanista-cristão, a crítica do ascetismo burguês só pode ser feita a partir do discurso da utopia distanciado da posição de palavra do sujeito da enunciação: “Tais são as ideias deste povo a respeito da virtude e do prazer e, a menos que uma religião vinda do céu inspire ao homem alguma coisa de mais santo, eles creem firmemente que a razão humana não pode descobrir uma doutrina mais verdadeira” (More, 1978:114). Assim, Rafael Hitlodeu contorna a necessidade de posição de palavra, sem, no entanto, deixar de a tomar: “Eles têm razão ou não? Nós não tivemos tempo de o discutir e não é necessário. Eu encarreguei-me de descrever as suas instituições e não fazer a sua apologia. Em todo o caso, estou intimamente persuadido, qualquer que seja o valor destes princípios, que nenhum povo do mundo o supera e nenhuma república é mais feliz” (1978:114-115).

4. O “novo mundo” da Utopia

Na sua descrição da ilha de Utopia, Hitlodeu começa por dizer que Utopos ordena que se “escave” o istmo que liga Utopia ao continente e, no primeiro verso da quadra que precede a sua carta-prefácio à *Utopia*, Pedro Gil escreve que *Utopus me dux ex non insula fecit insulam* (1978:13). *Non insula* é, pois, o primeiro estádio da Utopia. A utopia começa por ser península, porção de continente estendido para o impossível, ex-tensão do

aqui para o algures, parcela do real que procura escapar aos sistemas do mundo da geografia e da história e se volta para o futuro para escapar ao hoje da infelicidade (Rousseau, 1981).

A Utopia é, portanto, “península desamarrada”, barco embriagado de sonho, rompidas todas as amarras. Assim definida, a utopia guarda o gosto da terra de que se separa e leva em corte a marca do velho Mundo. Na verdade, vários são os pormenores da Utopia que fazem lembrar a Inglaterra: o número de cidades e de condados, a superfície e as dimensões da ilha, a separação do continente a sudeste e o rio que atravessa a capital.

A ilha é a Inglaterra, mas a Inglaterra invertida: os Utopianos gozam os bens que são a imagem invertida dos males de que sofre a Inglaterra de More. Como observa Marie-Claude Rousseau, a península tornada ilha-inversão-do-continente é o *ex-crescente*, in-estético, a-normal de um mundo que parte à deriva, é um mundo em loucura, é anti-utopia, mais que utopia.

Mas Utopos da *non insula*, Velho Mundo em delírio, faz a *insula*, Novo Mundo em que vale a pena viver e que, por isso, se torna referência para a ilha de Inglaterra. Este Novo Mundo é o da perfeição desejada, segundo os referenciais da época do Humanismo e Renascimento, e, por isso, não se encontra em parte alguma, como alerta Pedro Gilles: “Não há como negar que o nome dessa ilha não se encontra nos tratados dos cosmógrafos” (More, 1978:16). Embora o navegador português tenha uma explicação para esta omissão: “Ou o nome que os antigos lhe haviam dado mudara com o tempo ou eles nem sequer haviam chegado a descobrir a ilha. Hoje descobrem-se todos os dias novas terras de que os antigos geógrafos não tinham conhecimento” (1978:16).

A utopia sugere, pois, uma relação estreita entre a descoberta de novas terras e a projeção utópica, se bem que a descoberta do “novo mundo” seja apenas um dos elementos que estimulam a projeção utópica. Elemento importante, mas não decisivo, como o próprio More realça quando, apesar de reconhecer o fantástico de algumas descrições das viagens, o exótico das novas paragens, a doçura do clima, prefere falar de como eram governados com justiça e sabedoria os povos que Hitlodeu visitara e das suas instituições sãs e sábias que poderiam servir como exemplo “para corrigir os erros das nossas cidades, nações, povos e reinos” (1978:31). Cosimo

Quarta sublinha esta ideia quando escreve: “Utopia é um *mundo novo* não porque é posta entre as terras recentemente descobertas, mas porque é fundada em princípios e valores que estão em nítida contraposição àqueles por que se rege o ‘velho mundo’” (1994:127).

A ilha separa-se, assim, do mundo exterior, fecha-se sobre si mesma e, pela sua imobilidade, escapa ao tempo e à história. A ilha vem a ser microcosmos onde o utopista cria um mundo alternativo àquele em que vive, fazendo dela porto de abrigo no qual o ser humano se refugia e do qual se socorre para construir a história dos humanos. É precisamente esta “ vaidade das utopias ” situadas em lugar nenhum que Maquiavel denuncia:

Inventaram-se frequentemente repúblicas e principados como jamais foram vistos nem conhecidos como verdadeiros. É tão grande a diferença entre a maneira como se vive e a maneira como se deveria viver que quem trocar o que se faz pelo que se deveria fazer aprende mais a perder-se do que a salvar-se, pois quem quer viver exclusivamente como homem de bem não pode evitar perder-se entre tantos outros que não são bons (1976:82).

Tem razão Maquiavel quando coloca a utopia na ordem não dos factos, mas dos princípios. Ela “*não é porque é*: porque é mais, é a transcendente total intenção de ser do homem, a sua pretensão a vir a ser, a ser totalmente” (Colombo, 1971, cit. in Quarta, 1994:130). O que não a faz ser ainda é a imaturidade dos tempos e da consciência. Está fora da realidade presente não porque é irreal, mas porque está além. É a linha do horizonte para a qual a humanidade é estendida e que se põe a par e passo com o caminho humano (Quarta, 1994:130). Assim, as instituições da Utopia não estão em lugar algum, por um lado, porque a sua realidade é *projetual*, isto é, antecipa o princípio que pede a sua realização e, por outro, porque a realização do princípio dá conta da inevitável não apreensão total do princípio pela praxis social. Assim, enquanto projeto, a utopia, não existindo em lugar algum, é algo de supremamente real.

Neste aspeto, a Utopia de More pede também para ser lida como um “projeto da história”, a contextualizar no declinar da Idade Média e nos alvares da modernidade, com seus aspetos utópicos, suas propostas u-tópicas e suas propostas dis-tópicas.

5. A atração da ilha

Para descrever o “novo mundo” que a Utopia comporta Tomás More recorre às figuras da ilha, da lua, do touro e da barca, às quais associa elementos que lhe conferem atributos divinos e ressonâncias míticas.

A ilha é, por excelência, símbolo de um centro espiritual, e mais precisamente do *centro espiritual primordial* (Chevalier & Gheerbrant, 1994:374), que o homem busca. A busca da ilha vem a ser uma busca do Graal que para um súbdito de Henrique VIII estaria, não já na Grã-Bretanha (como para os cristãos cavaleiros da tábua redonda), mas no Novo Mundo que portugueses e espanhóis “acham” no Atlântico Sul. Rafael Hitlodeu dá conta deste carácter sagrado da ilha quando diz que os povos vizinhos se deixaram tomar de admiração e temor por tal *res perfecta* (More, 1978:71).

Não deixa de ser curioso que a “grelha de análise” (com) que Utopia (se) oferece a Inglaterra e ao Ocidente cristão dos inícios do século XVI se apresente na forma de *luna rensacens*, o crescente de lua símbolo do “cão” turco, como podemos ler n’ *Os Lusíadas* de Luís de Camões (Canto VII, 9), que o próprio Ocidente temia.

A forma de *luna renascens* da ilha sugere a cabeça de um animal com seus *cornua*. Esta associação da ilha à lua e à animalidade sugere ainda uma divindade da fecundidade (Margolin, 1989) e evoca, por um lado, a potência agressiva para o bem que emana dela e, por outro, os prestígios da força vital, da criação periódica, da vida inesgotável. Esta potência e esta força fazem da ilha terra de prosperidade, onde, para recordar Jung, se unem masculinidade e feminilidade, princípio ativo e princípio passivo, força de penetração e recetáculo. O mar interior da ilha tanto é boca com dentes acerados que engole nas águas aquele que a ela quiser aceder e não seja bem-vindo como é ventre materno e, qual mãe, de braços abertos recolhe quem vier por bem.

Como *luna renascens*, a ilha tem a forma de barca e, por isso, vem a ser símbolo da viagem ou travessia cumprida por vivos e mortos. A barca era um símbolo muito usado na Idade Média como imagem da passagem para o outro mundo, a última viagem para uns e a primeira (e verdadeira) viagem para outros. Gil Vicente usa-a no *Auto da Barca do Inferno* (1517), no *Auto da Barca do Purgatório* (1518) e no *Auto da Barca da Glória* (1519),

uma trilogia em que é contundente e desabrida a sátira às altas e baixas classes sociais com vista à edificação moral. Contudo, a ilha de Utopia como barca não se apresenta como uma viagem de mortos, mas de vivos e, por isso, mais que ataúde, é o berço redescoberto que, ao mesmo tempo que recorda que a vida é uma navegação perigosa, faz da barca símbolo de segurança na navegação da vida.

Sendo uma grande barca, a ilha “representa a comunidade dos homens embarcados na mesma nave da nação ou do destino” (Chevalier & Gheerbrant, 1994:468). Testemunha o português descobridor da ilha que aí há um povo retamente organizado, o que jamais foi visto e os Ocidentais – porque não é pior o seu engenho, assegura Pedro Gilles – podem adotar o que de bom este povo tem (More, 1978:68-69).

A Utopia trata, pois, da “boa governação” da ilha, cujo simbolismo lunar se manifesta em correlação com o simbolismo do sol, cuja luz reflete e lhe dá o sentido da transformação e crescimento. A ilha vem a ser, assim, também “símbolo do conhecimento por *reflexo*, isto é, do conhecimento teórico, conceptual, racional” (Chevalier & Gheerbrant, 1994:419), ao mesmo tempo que, enquanto barca (inclinada) situada no espaço sideral, recorda na sua condição espacial a “barca de Pedro”, símbolo da Igreja, que, por Cristo nela estar presente, vem a ser para os cristãos o instrumento de salvação (1994:468). E, nessa medida, podemos dizer que a Utopia é uma acomodação do Evangelho (Marc’hadour, 1969) segundo não tanto uma racionalidade teológica, mas uma racionalidade crítica e política.

6. Mito e utopia da Cidade ideal

O espaço da ilha enquanto embarcação não é, pois, um vazio imenso, mas um lugar onde circula a vida que desce do alto, a vida espiritual como pretendem mostrar os restantes símbolos mobilizados por Hitlodeu, aquele que testemunha a existência da ilha, para descrever o modo de viver dos Utopianos e que Tomás More se limita a fixar pela escrita. É precisamente porque ela simboliza a circulação da vida espiritual que também convida à “grande viagem”, a da busca da verdade, da paz, da imortalidade, a da procura e da descoberta de um centro espiritual.

Podemos, pois, afirmar que o discurso utópico moriano remete sistematicamente para o imaginário em que ele se inscreve, o imaginário religioso cristão. Neste imaginário pontificam a narrativa fundadora do Éden e a narrativa escatológica da Jerusalém Celeste com que, respetivamente, abre e fecha o Livro Sagrado.

Na verdade, mito e utopia constituem duas maneiras de que as sociedades humanas têm lançado mão para imaginar um estado ideal de perfeição ou de harmonia social. Mito e utopia apresentam características comuns, mas também se diferenciam, a ponto de as distâncias entre eles virem a ser sublinhadas em termos de o mito ser telúrico e a utopia aérea, o mito orgânico e a utopia artificial, o mito sentimental e a utopia racional, o mito subjetivo e a utopia objetiva (Cunha, 1996:100). À visão poética, ao telurismo, à arqueologia das raízes históricas do mito vem-se contrapondo racionalismo, prospetiva, projeto futuro utópicos, geradores de uma realidade, uma realidade nova, a ter em conta na construção que aqui e agora se vai fazendo do amanhã, até porque, movendo-se no mundo da ficção, a utopia literária não deixa de se propor fins políticos, nomeadamente a divulgação de um modelo de sociedade.

Assim, não ignorando a proximidade entre mito e utopia, Raymond Ruyer secundariza-a face à necessidade de realçar a especificidade inventiva, à vez especulativa e prática, do carácter teórico da utopia, mesmo que retomando o conteúdo e as aspirações do mito (1988:5). Já Roger Mucchielli (1960) aproxima a utopia do mito e explicita-a como (expressão e metamorfose do) mito da Cidade ideal. Na perspectiva de Mucchielli, não se trata já apenas de uma sociedade ideal, de um mundo perfeito e imaginário, de um lugar de realização das aspirações humanas, antes se está perante uma realidade, uma realidade do imaginário que crê nessa sociedade ideal e que luta por isso. Melhor dizendo, está-se perante um mito. A utopia não é já apenas a cidade ideal, ela é o mito da cidade ideal. E é-o quer no domínio da ficção, quer no plano da concretização utópica. Nesta interpretação, a *Utopia* de More configura-se como expressão e metamorfose do mito e utopia da Cidade ideal (Araújo & Araújo, 1998).

Na verdade, o imaginário social transposto para a *Utopia* mobiliza imagens que fazem parte da paisagem mental de um humanista cristão dos inícios do século XVI, nas vésperas da Reforma, e às quais o seu autor

confere vida. A simples consideração desta obra de More como “Texto de Humanismo” (Martins, 1980) permite associar a ilha de Utopia à ilha dos Bem-Aventurados ou à Atlântida e ver nela outros mitos como o do Paraíso, o da Idade de Ouro e o da Jerusalém Celeste (Prévost, 1978, Martins, 1980, Margolin, 1989). Mas é a escavação da hermenêutica simbólica que, recenseando os símbolos presentes no texto utópico – a ilha, o quadrado, o círculo, o centro, o mandala, o jardim, o ventre, os alimentos e as bebidas, mas também a luz, o alto, o anjo, o animal, a asa, entre outros (Araújo, 1996; Araújo & Araújo, 1998; Araújo, 2001, Araújo, 2003) –, mostra a *Utopia* em profundidade, põe em evidência o imaginário arquetípico que vertebra o imaginário social, reconhece as estruturas antropológicas do imaginário (Durand, 1989 e Araújo, 1996) e permite compreender como esta obra do início do século XVI ainda apalavra o leitor atual.

II AS CRIANÇAS E OS VALORES DA UTOPIA¹

Concebendo a utopia como representação humana de um mundo melhor, tomamos de empréstimo “uma das histórias mais saborosas” da *Utopia* de Tomás More: o episódio da embaixada de Anemólia e do riso das crianças crescidas (More, 1978:98-100; 2006:535-539). Esta *elegantissima fabula* dá conta do invés do mundo que a utopia repõe por um processo de inversão da realidade (Ruyer, 1988:50), concretizado no valor atribuído pela sociedade utopiana aos metais, e de como as crianças são inteligentes, aprendem o que vivem, apreendem o que observam no quadro dos valores e concepções que possuem e lhes foram incutidos, pondo a ridículo atitudes contrárias.

O riso das crianças vem a ser sinal de inteligência e expressão de um olhar do indivíduo no seio de um grupo que interpela a inteligência do adulto e provoca a busca de uma explicação para o que parece não ter sentido, ao mesmo tempo que suscita a necessidade de contenção do cômico nos limites que o cerimonioso tolera. Na medida em que “castiga” os costumes anemolianos, o riso das crianças de Utopia “corrige” o desvio, visa o aperfeiçoamento social segundo os referenciais utópicos e leva ao ajustamento dos comportamentos sociais. Ao mesmo tempo, afirma a superioridade axiológica de Utopia, interpela o leitor e convida-o a “viajar em utopia” e a perfilhar os valores utópicos.

¹ Uma primeira versão deste texto foi publicada em *Itinerários de Filosofia da Educação*, nº 11, 2º semestre 2012, pp. 165-181.

1. Os metais na ilha de Utopia

A produção em Utopia excede as necessidades globais da população, permite a exportação em grande quantidade de bens (trigo, mel, lã, linho, madeira, tecido, púrpura e escarlate, couro cru, cera, sebo, peles e animais), ajuda a importar as matérias-primas de que o país necessita (em geral, apenas ferro), deixa margem para oferecer a sétima parte das exportações aos pobres do país para onde são enviadas e gera uma grande quantidade de ouro e prata. Os Utopianos fazem reservas extraordinárias destes metais, embora estejam longe de os considerar preciosos.

Estamos aqui perante duas formas antagónicas de pensar: a primeira valoriza o valor convencional do ouro e da prata, metais raros elevados à categoria de materiais nobres, mas sem os quais se poderia continuar a viver; a segunda valoriza o valor intrínseco dos metais e, neste caso, respeita mais o ferro, sem o qual a vida humana se tornaria impossível.

2. A inversão de valores

Os habitantes da ilha de Utopia não guardam os metais preciosos numa casa-forte nem os transformam em vasos ornamentais ou em objetos de arte. A primeira solução levaria a pensar que os magistrados da ilha se apropriavam indevidamente do que é de todos e acumulavam fortunas individuais. Com a segunda solução a população se apegaria muito a eles e sofreria muito quando em tempo de guerra fosse necessário fundi-los para pagar os exércitos. Para os cidadãos da ilha, a via alternativa é servirem-se da prata e do ouro para fabricar os mais simples utensílios domésticos, como, por exemplo, os urinóis. Esta metáfora virá também a ser usada por Lenine num artigo publicado no *Pravda* de 6 de Novembro de 1921 (“Sobre o significado do ouro atualmente e depois da vitória completa do socialismo”), onde se pode ler: “Quando triunfamos à escala mundial, construiremos, segundo creio, latrinas públicas de ouro nas ruas das melhores cidades do mundo” (1963:109).

O desprezo dos metais preciosos é incentivado ainda por outros três costumes da ilha: 1) os seus habitantes usam correntes e grillhões de ouro

para prender os escravos; 2) todos os que praticam crimes graves são forçados a usar anéis de ouro nas orelhas e nos dedos, um colar de ouro no pescoço e até uma coroa de ouro na cabeça; 3) as pérolas são lapidadas e dadas de presente às crianças que se orgulham das suas jóias, mas delas se querem livrar quando começam a rejeitar o estatuto de criança. Rafael Hítlodeu explica este uso por ele observado e no qual não acreditaria se lho contassem:

Assim, procuram por todos os modos que entre eles o ouro e a prata sejam considerados ignominiosos, por tal forma que se, noutros povos, é tão doloroso perderem estes metais como se lhes arrancassem as vísceras do corpo, entre os Utopianos, se alguma vez lhes pedissem para se livrassem deles, não haveria ninguém que por isso ficasse com a sensação de ter perdido um cêntimo que fosse (More, 1978:97; 2006:533).

Esta estratégia da *inversão* dos valores (Ruyer, 1988:50) na ilha de Utopia imprime no coração dos seus habitantes ideias e sentimentos contrários aos da Distopia, presentes na embaixada da Anemólia e provocadores do riso das crianças mais crescidas.

3. A embaixada de Anemólia

É aqui que entra o exemplo edificante da embaixada de Anemólia, um povo vaidoso, “ligeiro como o vento”, que “vivia longe demais” de Utopia para lhe conhecer os usos e costumes. Os Anemolianos apenas sabiam que, em Utopia, todos usavam o mesmo tipo de roupa e que esta era bastante grosseira, quiçá porque não tivessem melhor para vestir, e decidiram caprichar nas suas vestes e deslumbrar os habitantes da ilha com a sua magnificência.

Era uma missão diplomática de três homens, escoltados por um séquito de cem pessoas, vestindo trajes multicoloridos e, na sua maior parte, confeccionados com as mais finas sedas. Os três embaixadores apresentaram-se com roupas de ouro, grandes correntes de ouro no pescoço, brincos de ouro e muitos anéis de ouro nos dedos. Nos seus chapéus reluziam pérolas e outras pedras preciosas. Enfim, “estavam

engalanados com todos os objetos que na Utopia ou se empregavam no castigo dos escravos ou tinham marca infamante ou eram dos brinquedos para crianças” (More, 1978:98-99; 2006:537).

O espetáculo é digno de ser visto e apreciado: por um lado, os três embaixadores, intencionalmente satisfeitos consigo mesmos, e, por outro, a multidão de habitantes da ilha que observa o cortejo de embaixadas e a surpresa e decepção que nela produz o “luxo” dos Anemolianos. Aos olhos dos cidadãos de Utopia, todo aquele esplendor não passava da mais pura degradação. Assim, a população reservava as suas mais respeitadas saudações para os membros mais insignificantes do cortejo e, convencida de que todas aquelas correntes de ouro indicavam apenas a sua condição de escravos, ignorava por completo os diplomatas:

Cumprimentavam eles os embaixadores como um inferior qualquer, em vez de os tratarem com reverência, como seria próprio fazer a pessoas de alta posição; tomando como serviçais os embaixadores por usarem cadeias de ouro, deixavam-nos passar sem lhes exprimirem qualquer manifestação de respeito (More, 1978:99; 2006:537).

4. O olhar das crianças

A socialização que se opera num povo através das convenções e costumes locais é realçada por Rafael Hitlodeu, o português descobridor de Utopia (Marc’hadour, 1998) quando, de uma penada, descreve três espetáculos:

- 1º) o espetáculo do cortejo das embaixadas em Utopia;
- 2º) o espetáculo da embaixada de Anemólia no interior do cortejo das embaixadas;
- 3º) o espetáculo dos rostos e comentários das crianças mais crescidas da Utopia face ao espetáculo dos embaixadores de Anemólia.

O que faz rir as crianças é aquilo que se pode considerar uma derivação da definição do cómico, dada por Aristóteles na *Poética*. Enquanto um

objeto trágico engendra ação destrutiva ou dolorosa, suscitando medo ou piedade, “o cómico consiste num defeito ou torpeza que não causa nem dor nem destruição” (5, 49a) e suscita o riso (Albert, 2002: 20-23).

O riso das crianças é, assim, um outro espetáculo dentro do espetáculo que era o cortejo das embaixadas em Utopia, de que fazia parte também a embaixada de Anemólia. Trata-se do espetáculo proporcionado pelos rostos e comentários das crianças mais crescidas face ao cómico do espetáculo dos embaixadores. Elas que acabavam de deixar as pérolas e os diamantes por serem coisas de crianças, de humanos menos crescidos, veem a infantilização dos adultos, dos humanos crescidos plasmada nas pérolas que reluzem nos seus chapéus e comentam para suas mães: “Olha, mãe, aquele grande patife a usar ainda pérolas e pedras preciosas, como se fosse pequenino!” (More, 1978:99; 2006:537).

As crianças da ilha de Utopia, porque estão socializadas num mundo ao invés da Europa cristã de inícios do século XVI, apercebem-se do invés do mundo ocidental e o espetáculo dos seus rostos põe a nu a infantilidade do espetáculo do luxo, da ostentação, do deslumbramento do acessório.

É o olhar das crianças que dá conta da risibilidade dos costumes anemolianos, não especificando Rafael Hitlodeu, o imaginário navegador português que terá achado a ilha, se (ou em que medida) a matéria risível dá alegria às crianças por ser indigna de piedade e por nela não haver dano ou se as entristece porque resulta de uma imperfeição, de um desenquadramento com os valores da ilha que os Anemolianos visitam.

5. *Elegantissima fabula*

O riso das crianças está relacionado com o seu pensamento, porquanto revela que elas conhecem a matéria que lhes suscita o riso, mas escapa-se ao controlo consciente dos ridentes e poderia fazer escapar-se-lhes o juízo. Neste caso, Rafael Hitlodeu poderia referir alguns efeitos fisiológicos mais comuns do riso – a voz entrecortada, a contração dos músculos faciais, as lágrimas, a agitação de ombros, braços, peito e pernas, a dor na barriga, a incontinência urinária e até ventosidades – abordados por Laurent Joubert no seu *Traité du ris, contenant son essence, ses causes, et merveilheus effais, curieusemant*

recerchés, raisonnés & observés, publicado em Paris em 1579 (Alberti, 1995). Porém, a *intentio auctoris* não é patentear a máxima “muito riso, pouco siso”, mas evidenciar a substância da *fabula* e, por isso, lhe imprime *elegantia* de estilo e de linguagem, afastando-se do vulgar e do grotesco. Tanto que a conceção aristotélica do riso como estando na imperfeição do objeto requer moderação do seu uso no discurso, escreve Quintiliano em *Institutio Oratoria*, tal como deve ser usado o sal na comida (*De risu*, & 19), ao mesmo tempo que, diz Cícero em *De oratore*, deixa transparecer a polidez, a erudição e a urbanidade do orador bem como dilui coisas que os argumentos não conseguem com facilidade (*De ridiculis*, & 236).

Como escreve Verena Alberti, “o riso e o cómico são indispensáveis para o conhecimento do mundo e para a apreensão da realidade plena”. O riso põe em causa a racionalidade e a ordem estabelecida, relativiza as suas verdades e o nada ao qual ele nos dá acesso “encerra uma verdade infinita e profunda, em oposição ao mundo racional e finito da ordem estabelecida” (2002:12).

Neste caso, o riso dirige-se à inteligência, mais que à emoção do interlocutor (e do leitor). Ele é mais reflexivo que alegre. Tanto assim que, na economia da narrativa, o riso das crianças fica restringido ao grupo das crianças na interação com os pais, não encontra ressonância sentimental nos adultos, não os contagia. Na verdade, à sinceridade e à reação imediata das crianças que *aprendem o que vivem* contrapõe-se a “frieza” das mães, a sua prudência, a virtude da sabedoria humana que confirma – sem dúvida! – o olhar das crianças sobre o invés do mundo, mas busca igualmente uma explicação razoável para o aparente sem sentido da situação e, ao mesmo tempo, convida a uma atitude de seriedade, própria dos crescidos, e à simples observação do espetáculo principal que é o cortejo das embaixadas em Utopia: “Cala-te, filho, creio que é algum dos bobos dos embaixadores” (More, 1978:99; 2006:537).

Se os cidadãos de Utopia não fossem bem formados, o espetáculo do rosto das crianças alastraria o riso até à dimensão do ridículo dentro do espetáculo principal e a expansão do cómico para além das medidas retiraria ao cortejo a solenidade que a vaidade da embaixada anemoliana punha em causa e faria sobressair o lado cómico que o lado cerimonioso da vida social encerra. A este propósito, adverte Henri Bergson:

O lado cerimonioso da vida social encerra um cómico latente, que apenas espera ocasião de se revelar. Poder-se-ia dizer que as cerimónias são, para o corpo social, aquilo que o vestuário é para o corpo individual; devem a sua gravidade à circunstância de se identificarem, para nós, com o objeto sério a que o uso as ligou, perdendo esta gravidade logo que a nossa imaginação deles as isola. De maneira que, para que uma cerimónia se torne cómica, basta que a nossa atenção se concentre sobre o que ela tem de cerimonioso e que desprezemos a sua matéria, como dizem os filósofos, para só pensarmos na forma (1993:42).

Assim, seja para as crianças crescidas seja para os prudentes adultos de Utopia o fausto dos embaixadores de Anemólia não é da ordem da magnificência que a magistratura confere mas é remetido para as liberdades que são permitidas a um bobo que acompanhe a comitiva.

6. O riso e a inteligência

Para rir é preciso compreender. O riso das crianças crescidas de Utopia, ao mesmo tempo que dá conta do cómico da situação de não enquadramento da embaixada de Anemólia face aos valores da ilha, permite-nos conhecer a utopia como processo de construção de um mundo inverso pela imaginação humana. As crianças não se riem das vestes dos embaixadores anemolianos, mas do orgulho humano que as modelou e entre o rir das crianças e o fazer rir dos embaixadores surge a contraposição de dois mundos que são a inversão um do outro.

Assim, o cómico da situação repõe a racionalidade destes dois mundos – o de Anemólia e o de Utopia –, provoca a inteligência das crianças e suscita-lhes o riso, ao mesmo tempo que, para ser percebido como cómico, não deixa de requerer a inteligência do adulto. Como diria Bergson (1993:19), o riso é sempre o riso dum grupo. Neste caso, das crianças de Utopia: “O riso pressupõe entendimento prévio, direi mesmo, cumplicidade com outros que riem, reais ou imaginários” (Bergson, 1993:20).

O riso preenche, pois, as exigências da vida em comum, tem um significado social e dá conta do ponto particular sobre o qual o habitante de Utopia dirige a sua atenção: o orgulho dos Anemolianos, o vício que

não a pessoa de cada de um deles. Neste caso, o riso das crianças “castiga os costumes” anemolianos – *ridendo castigat mores* – porque são inversos aos da ilha, porque são desconformes no que concerne ao modo como vale a pena viver, e, nessa medida, o riso prossegue um fim útil de aperfeiçoamento social: “O riso é um certo gesto social que sublinha e reprime uma certa distração especial dos homens e dos acontecimentos” (Bergson, 1993:69).

Por isso, outros habitantes da ilha que assistem ao cortejo dirigem as suas críticas às correntes de ouro, à sua utilidade, dimensão e resistência: primeiro, eram inúteis por serem tão finas e fracas que qualquer serviçal as quebraria com toda a facilidade e, segundo, estavam tão largas que a coisa mais fácil seria sacudi-las e em liberdade fugir para onde quer que fosse (More, 1978:99; 2006:537).

7. Do físico ao moral

Rir pressupõe compreender a realidade. Ele dirige-se à inteligência. Ora, ao chamar a atenção para a aparência física dos Anemolianos, as crianças de Utopia fazem desviar o olhar daquilo que está verdadeiramente em causa. Porém, é este desvio do olhar para o físico, quando é o moral que está em causa, que torna cómica a situação (Bergson, 1993:45) e dá conta de uma espécie de compressão da alma pelo corpo, da forma pelo fundo, de uma imobilização do espírito dentro da fórmula: “O cómico é aquela face do indivíduo pela qual ele se parece com a simples coisa, aquele aspeto dos acontecimentos humanos que imita, pela sua rigidez dum género muito particular, o mecanismo puro e simples, o automatismo, enfim, o movimento sem vida” (Bergson, 1993:69). As crianças crescidas de Utopia riem-se porque a figura orgulhosa dos embaixadores anemolianos sugere a transformação das pessoas, sugere os não-cidadãos da ilha, os delinquentes e escravos, ou as crianças: aqueles excluem-se da moral da ilha e estas não estão ainda suficientemente crescidas para fazerem uso da razão e exercerem a cidadania plena.

Esta similitude exprime uma imperfeição que pede correção e o riso é este corretivo. Ele comporta, não apenas um pensamento, mas também um julgamento moral e pede consequências, se não na ação humana,

pelo menos no plano do seu julgamento. Através do riso, as crianças “reprimem” a opulência e o orgulho que as vestes e os adornos materializam e “convidam” à correção dos vícios e ao aperfeiçoamento interior (Bergson, 1993:134). E os embaixadores, porque são pessoas com entendimento, dias depois apercebem-se da não razoabilidade dos seus usos e costumes, tomam consciência de que, em Utopia, o ouro é desprezado com a mesma intensidade com que eles o veneravam e que qualquer escravo fugitivo leva mais ouro e prata do que os três juntos. Enfim, os embaixadores ficam a saber que “tamanha exuberância de ouro era causa de tão grande menosprezo” por parte dos habitantes da ilha e que o repúdio que o seu “aparato” provocou “não era menor do que a honra que tinham na sua terra”. Eles apercebem-se que o “aparato” com que se apresentaram era para os cidadãos de Utopia “mais vaidade que sensatez” (More, 1978:98; 2006:535) e tinham ficado “longe de suscitar a simpatia que haviam considerado conseguir desta maneira” (1978:99-100; 2006:537).

Deixam-se, pois, tomar pelo sentimento de vergonha, desfazem-se de toda a plumagem e depõem todo o aparato com que se haviam pavoneado com tanta arrogância (1978:100). Enfim, o povo que estava “mais longe” da Utopia acaba por se aproximar mais dos seus valores e de os tomar como seus. Já os embaixadores dos “povos vizinhos”, tendo reparado na maneira de ser dos habitantes da ilha, se “havam apercebido que andar com vestes sumptuosas não conferia honra especial, que a seda era menosprezada e que até o ouro passava por coisa infamante” e, por isso, estes “embaixadores dos povos vizinhos (...) haviam-se acostumado a vir em trajes modestíssimos” (More, 1978: 98; 2006:535). Agora, é a vez dos embaixadores anemolianos adotarem o costume da ilha, “sobretudo quando, depois de falarem mais familiarmente com os Utopianos, ficaram a conhecer os seus costumes e a sua maneira de pensar” (More, 1978:100; 2006:538).

Contudo, Rafael Hitlodeu não informa os seus ouvintes (nem o leitor) se este “despojamento” dos embaixadores, seja os do povo de Anemólia seja os dos povos mais vizinhos, é apenas um “ajustamento” às convenções e aos costumes utopianos, para evitar o “olhar” dos habitantes da ilha, ou se é uma “adesão” ideológica aos valores utopianos, se é uma “concessão” à convenção ou se é uma “conversão” aos valores da ilha. Na verdade,

a condescendência com a convenção do povo que acolhe é, sem dúvida, uma atitude de “boa vontade” e de educação, mas não vai muito para além da formalidade e pressupõe uma superioridade axiológica contrária à economia da exposição do “descobridor de Utopia”.

8. A utopia como não-lugar dos valores

O riso é a expressão facial da emoção, mas apela mais ao entendimento. E o entendimento é educável. Assim, a boa formação dos Utopianos, das crianças e dos adultos, advém-lhes não somente dos usos e costumes da ilha, mas igualmente da educação formal que intencionalmente lhes é proporcionada. Por sua vez, a constatação do invés do mundo apenas é possível quando o mundo é perspectivado a partir dos referenciais utópicos, isto é, dos referenciais colocados na ilha de *Parte Nenhuma* que a imaginação do autor cria e cujas instituições Rafael Hitlodeu, seu descobridor (Marc’hadour, 1998), nos descreve. Assim, este “não-lugar” (*ou-topos*) torna-se também um “lugar feliz” (*eu-topos*), um lugar de felicidade, mesmo que esta positividade seja dita pelo poeta Anemólio, também ele “ligeiro como o vento”, vaidoso: “Utopia, em razão do isolamento, pelos antigos assim chamada (...). Eutopia, a bom título, há que chamar-me” (More, 1978:11 e 2006:363).

Ao substituir o “ou” negativo pelo “eu” carregado de “um valor positivo, rico e preciso” (Prévost, 1978:136-137), ao chamar *Eu-topia* à *Ou-topia*, Tomás More coloca em perspectiva um mundo diferente do existente no Ocidente cristão. Como explica Aires Nascimento, o termo Eutopia “é antónimo e simultaneamente parónimo e complemento, no seu valor significativo, de Utopia”. Ele “traduz um aspeto semântico da gama que o autor procura assinalar como mensagem: trata-se de enunciar um mundo novo, ao qual se chega por negação (utopia), pois não existe formado nem pode apontar-se-lhe uma situação geográfica”. Contudo, isso “interessa menos que a sua significação – o país da felicidade é um mito, tão arreigado como possível de concretizar porque para ele se caminha” (2006:363, nota 23). Como diz a sextilha de Anemólio, a Utopia compete com a República de Platão e até talvez a supere, pois aquilo que o filósofo “em letras delineou”

ela o apresenta “com homens, bens e leis maravilhosas” (More, 1978:11; 2006:363), merecendo, pois, ser modelo e exemplo para todas as outras comunidades políticas. E é por ser “a melhor forma de organização política” que a nova ilha da Utopia é um “verdadeiro livro de ouro”, como está lavrado no título da obra de More. Aliás, na interpretação de Prévost, a Eutopia – cujo prefixo inicial faz lembrar o de Evangelho, a-bom-nova-da-Salvação – “é um modelo situado num *algures*, cuja influência se exerce em benefício dos homens” (1978:137), não sendo, por isso, sem razão “o sentimento mais favorável” dos habitantes da ilha quando “tiveram conhecimento”, por parte de Hitlodeu, “do nome de Cristo, da sua vida, dos seus milagres bem como da coragem de tantos mártires, cujo sangue derramado de livre vontade trouxe povos de longe e de largo tão numerosos para o seu seguimento”, assim como quando tiveram conhecimento que era “do agrado de Cristo que os discípulos partilhassem os bens em comum e que nas fraternidades mais autênticas dos cristãos isso continua em vigor” (More, 2006:635).

Na verdade, o mundo de Utopia é totalmente outro. E é com o episódio da embaixada de Anemólio que a Rafael Hitlodeu se torna mais claro que nunca como “tão diferente de outros povos é a maneira de ser desta gente como é diferente a sua mentalidade” (2006:535). Enquanto no mundo distópico as pessoas procuram mostrar a sua superioridade através da sumptuosidade das vestes, não deixando ver o que são, no mundo de Utopia as suas vestes são “modéstíssimas” e, se alguma superioridade há, ela não reside na posse individual dos bens materiais. À soberba (*superbia*) contrapõe-se a modéstia, ela mesma expressão do “desinteresse”, do desapego pelas coisas materiais, e oposta à cupidez, a “lepra contagiosa” que, nos povos distantes da mensagem utópica, “corrompe o poder e as relações económicas, que gera as desordens sociais e acaba por contaminar pobres e ricos” (Prévost, 1978:101).

No caso dos embaixadores anemolianos, a soberba impelia-os à exposição da sumptuosidade dos bens que possuíam, desejosos de causar boa impressão e de merecer interesse, admiração e curiosidade. No caso dos cidadãos de Utopia, é a simplicidade de vida e a anulação do desejo de posse dos bens materiais – promovida pela comunidade de bens, ela mesma expressão da comunhão de natureza dos seres humanos, e pela ausência de dinheiro no sistema interno de trocas – que criam condições

para a expressão da *humanitas*, o *valor* supremo da ilha: “cada membro da sociedade utopiana está consciente da sua solidariedade com os outros e se ensaia responsável do desabrochamento dos outros” (Prévost, 1978: 98).

9. A utopia como pátria de eleição

Enfim, enquanto fora de Utopia o parecer não deixa ver o ser, a Utopia valoriza o ser e desvaloriza o que pode ofuscar o ser. Por isso, a Utopia afirma a sua superioridade axiológica e é dela que a ilha se orgulha, enquanto forma de organização social, expressão humana da “cidade filosófica” (More, 2006:365). Olhando à sua volta, olhando para as organizações sociais existentes, a Utopia declara-se melhor, declara-se como aquela que merece ser digna de ser, não propriamente admirada, mas tomada como pátria de eleição.

Esta autoproclamação de que é a “melhor” das Repúblicas parece fazer resvalar a Utopia para a vaidade e para o orgulho que caracterizam a soberba, mas esta tendência é contrariada pela noção de imperfeição e de inacabamento que ela mesmo transporta, quando, pela voz do poeta, declara aceitar incorporar outros contributos e aperfeiçoar-se: “De bom grado partilho o que é meu; sem pesar, recebo o que for melhor” (2006:365).

É a ilha no seu todo que se oferece para ser admirada, como lugar utópico de realização da *humanitas*, mostrando um percurso progressivo de elevação, que faz da modéstia a expressão da humildade, ela mesma a essência da sabedoria. Esta característica própria de quem é “filho da terra” (*humus*), não pede à ilha que se deprecie pelo seu modo social de realização da igualdade, que não tenha a noção exata das suas “sãs instituições”, mas sim que se apresente pelas suas características positivas sem que a vaidade dos Utopianos se manifeste. No entanto, a força da Utopia não está tanto na assunção das suas imperfeições mas sobretudo no seu impulso para o aperfeiçoamento infindo das suas instituições.

Na verdade, ao sobrelevar a igualdade de natureza de todos os membros da sociedade, a narrativa utópica assume uma das facetas que virá a caracterizar a modernidade, sendo nela que radica a atração da mensagem de Utopia. Neste sentido, a ilha emerge também como o *não lugar* dos valores, o lugar

utópico onde se encontram a cidade ideal e o homem novo que nela habita, o lugar onde se colocam os referenciais que justificam a intencionalidade da educação e a alquimia que educador e educando concretizam no processo educativo, o lugar para onde apetece deslocar, o lugar que se oferece como morada para acolher o “viajante em utopia”, interpelando assim o leitor a fazer como Rafael Hitlodeu que empreendeu “três viagens” (Abreu, 1999) para chegar à ilha de Utopia: uma deslocação física e geográfica do Velho Mundo para o Novo Mundo (viagem imaginária, apesar dos aspetos de verosimilhança que apresenta); uma análise crítica das instituições (da sociedade ocidental, particularmente da sociedade inglesa) e a exposição de uma sociedade com instituições exemplares (a melhor das repúblicas); e, sobretudo, um processo de distanciamento (espiritual e ético) em relação ao “seu” mundo de origem e uma aproximação ao interior de si mesmo passando por uma transformação pessoal em nome dos referenciais que “achou” em Utopia e o leva a fazer dela sua pátria de eleição.

É por reconhecer na ilha de Utopia a realização concreta do seu ideal de vida que Hitlodeu nela se radica, dela só saindo para dar a conhecer ao Velho Mundo essa República que ele “desejaria para todos” (More, 2006:671). Deste modo, a sua adesão ao “espírito” da ilha e o seu não arreigamento ao lugar físico fazem dele um “viajante”, um “desconhecido” (*hospite*), alguém que está de passagem, alguém que *está* mas não *fica*. A condição do “capitão de navio” português (More, 2006:395) é de permanente itinerância – *homo viator* (Marcel, 1963) – animado pelo espírito de “verdade de Utopia”, cujos valores incarna e materializa no seu discurso (Araújo, 1998 e 2004b; Araújo & Araújo, 2004: 147). Sem o verbalizar, ele convida o ouvinte (e o leitor) a não se enraizar no mundo distópico em que vive, porque contingente e precário, a abrir-se à *renovatio*, isto é, a um deslocamento dos seus referenciais, a uma alteração da racionalidade que imprime a ordem ao mundo.

No fundo, a *Utopia* de Tomás More dá primazia ao homem no acesso à Utopia, acentuando a sua liberdade e a sua contingência (Araújo, 2003b), e afirmando que é a ele que compete decidir pelo empreendimento da viagem para Utopia e para tomar essa decisão carece de conhecer os valores da ilha e de os reconhecer como valores, isto é, como algo que deve ser valorado e que justifica o desejo de lhes aceder (Araújo, 2004b).

III

UTOPIA E LUZ – ELEVAÇÃO E TRANSCENDÊNCIA

Não deixa de ser intrigante o menosprezo dos Utopianos pelo ouro, o metal precioso por excelência, que constitui o segredo mais íntimo da terra e é considerado o metal mais perfeito. Ele tem o brilho da luz. Tem um carácter ígneo, solar e real, e até divino. Por ser identificado com a luz solar, o ouro foi um dos símbolos de Jesus, Luz, Sol, Oriente.

Na verdade, na Utopia desenvolve-se uma tensão entre a luz e as trevas, a que se associa o *schème*² da elevação e da queda, e num registo cristão More afirma a metafísica da luz que o menosprezo do ouro quer negar. Esta tensão dá conta de como também na Utopia o ouro surge como tesouro ambivalente: “Se o ouro-cor e o ouro-metal puro são símbolos solares, o ouro-moeda é um símbolo de perversão e de exaltação impura dos desejos (DIE, 172), uma materialização do espiritual e do estético, uma degradação do imortal em mortal” (Chevalier & Gheerbrant, 1994:496).

Por isso, com a abertura ao sagrado, More retoma a positividade simbólica do ouro e desenvolve uma metafísica da luz, que justifica a adjetivação de *aureus* por si aposta ao livro em que fixa a mensagem utópica. Independentemente de ser *libellus* – e, por isso, de importância aparentemente reduzida –, o livro dá a conhecer uma ilha que seria a expressão do que o autor considera ser a verdadeira metafísica da luz.

Mantemos o termo utilizado por Gilbert Durand, não traduzindo por “esquema”, para realçar a distinção clara no francês entre um esquema de ações ou operações (*schème*) e um diagrama estático como planta de cidade ou diagrama de fluxos (*schéma*).

1. Utopia e penumbra

Numa primeira abordagem, a Utopia situa-se nos antípodas do esplendor solar e privilegia o obscurecimento. A começar pela configuração da ilha e pelo nome da capital da ilha. A ilha tem a forma de lua, astro sem luz própria, e Amaurota é a cidade “difícil de ver”, “sombria”, “obscura”. A capital é uma cidade não distinta das outras cidades da ilha de Utopia, como um Mouro é indistinto, pela cor da sua pele, dos outros Mouros, pelo menos para um Europeu do início do século XVI, como assinala Mattéi (1996:86-87).

De igual modo, a cor da pele de Hitlodeu – uma “pele queimada pelo sol” (More, 1978:27) – confunde-o com um Mouro e torna-o indistinto. O mesmo se pode dizer da indiferenciação das vestes dos Utopianos: iguais para toda a ilha, talhadas sobre um modelo único que nunca muda (1978:79). Tudo isto parece querer negar à utopia o simbolismo da luz (Charbonnel, 1997).

Esta inversão do simbolismo da luz, aparentemente recusado, reaparece na semiobscuridade dos templos, explicada pela necessidade de evitar que um excesso de iluminação disperse o pensamento, “enquanto pouca claridade e incerta favorece o recolhimento e cresce o fervor do sentimento religioso” (More, 1978:152).

Esta aparente recusa da metafísica da luz está, pois, em consonância com a condenação simbólica do ouro, modelo de toda a riqueza de que os Utopianos fazem vasos noturnos e objetos que destinam a outros usos comezinhos (1978:100-101). Com esta 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.

2. Metafísica da luz

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” (1989:104). 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” (1989:105).

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. Todos os primeiros dias chamam-se na sua língua Cinemerne e os últimos dias Trapemerne, palavras que têm o mesmo sentido que festa primeira e festa última (More, 1978:151-152).

O ouro aparece assim sugerido pelo sol, cujos raios dourados remetem para o sagrado, evocando deste modo a direção que deve ser incutida pelo ser humano e pelas sociedades para o lugar de plenitude. A metafísica da luz surge também no branco da cor das vestes dos Utopianos, cuja brancura luminosa sugere o acabamento no processo de verticalização e transcendência. É esta *candura* que se adivinha nas barbas de Hitlodeu. De igual modo, a metafísica da luz surge na diversidade de cores e em todo o trabalhado das vestes do sacerdote (1978:154-156).

Por outro lado, ao dar à cidade a forma de um (quase) quadrado e à ilha a forma de um (quase) círculo, Tomás More sugere a figura do *mandala*, embora lhe inverta a figuração espacial. Na verdade, o (quase) quadrado da cidade é inserido no (quase) círculo da ilha, quando a figura do *mandala* se apresenta como o círculo inserido no quadrado. Esta inversão assume um significado especial, porquanto o quadrado (símbolo da terra) aparece

inscrito no círculo (símbolo do céu), adquirindo assim uma relação simbólica íntima e intensa, onde a função de *coincidentia oppositorum*, mais que moldar o céu pela terra, molda esta pelo céu. 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 *luna renascens*, a luz que a ilha de Utopia comporta e transporta através da mensagem do navegador português vem-lhe do sol, astro com luz própria, de quem ela é a sombra, mas sem cuja luz não se apresentaria aos olhos dos humanos. Será, aliás, essa a ideia central de Tomás More, porquanto Rafael Hitlodeu descreve a cidade de Amaurota como edificada na encosta de uma suave colina (1978:76-78). 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 rutura de nível, uma passagem para o Além, uma ultrapassagem do espaço profano e da condição humana” (Eliade, 1977:135). 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” (1977:133).

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-humanos (1977:66), 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” (1977:133).

3. Entre o céu e a terra

A cidade utópica situa-se no *alto* da colina, ela mesma participante do símbolo da transcendência na medida em que é alta, vertical, elevada, próxima do céu (Chevalier & Gheerbrant, 1994:456). Contudo, *estando* Amaurota *no alto*, próxima de Deus, ela está perto do céu, mas *não está*

no céu. A descrição que Rafael Hitlodeu nos dá da cidade de Amaurota – *Situm est igitur Amaurotum in leni delectu montis figura fere quadrata* (More, 1978:74) – situa-a ainda num sentido *descendente*, querendo significar, com esta expressão, suavizada pelo adjetivo *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 direção 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 primitivo (Eliade, 1977:80) que até aí tinha os confins definidos. A (suave) “montanha”, o sagrado, e o vale, 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 hierofanias do sagrado.

Como pequena montanha que é, a colina comporta pois o simbolismo da altura e do centro e vem a ser *encontro do céu e da terra*. Porque nela alberga a cidade utópica, ela simboliza igualmente a grandeza e a pretensão dos homens que, no entanto, não podem escapar à onipotência de Deus. E a cidade, enquanto obra dos humanos, torna-se manifestação da sua capacidade divina de criação que *desce* do alto da colina em dádiva aos próprios humanos indicando-lhes onde situar o cume do seu desenvolvimento, isto é, *o alto* e não a própria cidade. Na verdade, a montanha enquanto símbolo apresenta um duplo aspeto: “Deus comunica-se sobre os cumes; mas os cumes aonde o homem só se eleva para adorar o homem e os seus ídolos, e não em absoluto o verdadeiro Deus, não são senão sinais de orgulho e presságios de desmoronamento” (Chevalier & Gheerbrant, 1994:457).

4. Elevação e transcendência

A abertura da Utopia ao sagrado dá razão de ser ao *schème* da ascensão e aos ideais de transcendência do próprio homem – ser que, não sendo animal nem anjo, pode deixar-se tornar no que ele quiser: criado naturalmente igual, em comunidade de natureza e destino, o homem – e aqui é que está o milagre!, como proclama Giovanni Pico della Mirandola – pode tomar nas suas mãos 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, 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: “Quando o sacerdote assim ornamentado sai da sacristia e se apresenta aos fiéis, todos se postergam no solo num gesto de adoração; faz-se então em todo o templo um silêncio tão profundo que esta cena, só ela, revela a crença que inspiraria a presença da divindade” (More, 1978:154).

Desligando-se do que os prende à animalidade, às coisas que estão em baixo (*ima*), e seguindo um movimento *ad superos*, que os coloca no mais alto (*in summis*) como por natureza lhes 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. E é por ter o privilégio de estar neste espaço e tempo sagrados em que Céu e Terra, Deus e os humanos se ligam numa “aliança” que se deseja preservar e que reinstaura pelo culto religioso, que os Utopianos feitos “anjos”, tornados “espíritos”, melhor dizendo, dando corpo à “vida espiritual”, revivem esta vida em comunhão com os outros tomando as refeições em conjunto, jogando uns com os outros, sem deixarem de se manter preparados para defenderem o bem que lhes foi concedido, isto é, a “melhor das Repúblicas”

A abertura da ilha ao sagrado retoma assim, sem o dizer, o tema da queda e da ascensão, sugerindo não uma postura curvada de adoração, mas uma postura de elevação para os céus em agradecimento ou prece (More, 1978:152-153). Ora, “a ascensão é imaginada *contra* a queda e a luz *contra* as trevas” (Durand, 1989:111).

5. Figuras do tempo e da morte

Rafael Hitlodeu, o português que acedeu a Utopia, descreve o isomorfismo da ilha através do símbolo teriomorfo dos *cornua* do quarto crescente da lua (*luna renascens*), morfologia semântica sugerida pelos cornos dos bovídeos. Este símbolo dá conta da sua condição de duplamente “mutilada”, porquanto é mutilação do continente Abraxa, mas também, enquanto quarto crescente de lua, uma mutilação deste astro. É, pois, como “monstro” que a ilha de Utopia se levanta do mar, constituindo a bacia, qual boca (sugerida pela terra envolvente) armada com dentes acerados (rochedos e forte construído no rochedo visível), uma segunda expressão do esquema pejorativo da animação da ilha e, de igual modo, segunda epifania da sua animalidade.

Esta voracidade da goela do animal, ao mesmo tempo que deixa adivinhar fantasmas terríficos da animalidade, sugere também, mesmo que de uma forma igualmente não-dita, a possibilidade de queda no mar. Esta ambivalência da lua como astro devorador-devorado, com o papel de comedor que pode afundar-se no mar, remete para o isomorfismo que existe entre o arquétipo devorador e o tema das trevas, abrindo, pelo tempo que inaugura (mutilação de Abraxa) e pelo temor do tempo destruidor que sugere, as perspetivas em torno do esquema de vida e de morte e das respetivas imagens que ela mesma comporta. Na verdade, a *lua* aparece como a grande epifania dramática do tempo. Com efeito, enquanto o sol permanece igual a si mesmo, a lua é um astro que cresce, decresce, desaparece, é um astro caprichoso que parece submetido à temporalidade e à morte. Aliás, é graças a ela e às lunações que se mede o tempo.

Ora, se a lua emerge do fundo do mar (a que são associadas as *trevas* e a *morte*) como *luz* que recebe do sol, astro imperecível, a bacia aparece,

simultaneamente, como boca que engole, lugar de *morte*, e barriga que acolhe, 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 a feminidade, fonte de *vida*, posto em evidência pelo isomorfismo da lua e das águas do mar que envolve a ilha. Neste aspeto, se vista da perspectiva de cima, do lado do sol, do céu e da luz, a ilha assume o aspeto de *luna renascens*, de tempo de crescimento, de início de uma vida nova, mas seguramente que, vista na perspectiva do fundo do mar, das trevas, ela estará em fase decrescente.

Por isso, a teriomorfia da ilha (os cornos da lua, ser animado pelo corte umbilical dado por Utopos e pelos humanos) e a nictomorfia que lhe advém dos fluxos e refluxos da água do mar sugerem, sem que Rafael Hitlodeu o explicita, as imagens dinâmicas da queda e remetem para o tema do tempo nefasto e mortal e para a introdução de uma moralização.

Nesta eufemização do abismo pelas águas do mar e da possibilidade de queda nas trevas, surge, por contraste, a ilha de Utopia. À imagem de morte contrapõe-se, para lá do Equador, uma imagem de vida, à imagem do caos contrapõe-se uma imagem de ordem, à imagem de distopia contrapõe-se a da utopia. Esta não se «confunde», no entanto, com o *modus vivendi* europeu, também ele imagem de morte pela ociosidade, pela vagabundagem, pelo roubo, pelo crime. A imagem de vida que nos é oferecida pela aparição da ilha de Utopia apresenta-se como um *modus* outro de vivência social e pessoal como condição de possibilidade da felicidade coletiva. E expurga os «medos» e males endémicos dos europeus e da sua civilização, como a guerra (pelo menos no seu seio), a morte, o trabalho como pena em consequência do pecado, a mendicidade, o roubo e a vagabundagem, a que são associados todos os que vivem na ociosidade, sejam eles soldados, simplesmente vagabundos ou bandidos.

Na verdade, contrariamente a uma imagem de morte da distopia que comporta a doença, o envenenamento das águas (fonte de vida), as contaminações, as pilhagens, os roubos, o banditismo social e a guerra, a ilha, enquanto imagem de vida, apresenta-nos a sobrevivência dos mortos (More, 1978:146), completada com a saúde dos vivos (1978:119-120) e a pureza das águas do rio que abastece a cidade (1978:75). Assim, por

um processo de inversão é, de igual modo, colocado do lado da imagem positiva a superação do *timor mortis*, precisamente numa época em que se respirava grande otimismo pela capacidade de empreendimento dos humanos, mas, ao mesmo tempo, também “grande medo” de “morte social”, que leva à oposição e à perseguição ao “turco”, tão obnubilado na cor da sua pele como o será a própria cidade utópica, a acreditarmos na etimologia de A-maurota, e, paradoxalmente, também ele reclamando-se do simbolismo do *crescente*.

As trevas ligam-se à cegueira, que Tomás More introduz pela via do simbolismo do nome do navegador português, Rafael, como o anjo da Bíblia, guia e cura de cegos do livro de Tobias. Na verdade, a perspetivação da sociedade perfeita como Cidade santa – como o domínio da lei moral, em que o homem moral, na sua concidadania, não pode ser definido fora dos seus novos laços com a humanidade, e a sua salvação apenas é possível com a salvação comum – lança uma singular luz sobre o proselitismo da utopia, que procura suscitar no leitor um sentido de “dever-ser” ou, pelo menos, de valores desejáveis orientadores das suas energias transformadoras. Daí a mediação do viajante, Rafael, que tira a mensagem utópica do seu isolamento e comunica a sua extraordinária experiência ao Velho Mundo.

A figura do cego – mesmo que não dita, mas sempre pressuposta – surge como uma “mutilação” física ou moral daquele que não vê, porque não pode ou porque não quer ver. O sentido moral visado por Tomás More vem, pois, duplicar semanticamente o sentido próprio, inexistente na ilha de Utopia. Mas Rafael é também Hitlodeu, fala-barato: aquele que cura os cegos da sua cegueira tem o seu discurso desvalorizado por merecer pouca credibilidade. A *sabedoria* torna-se *loucura* e na terra dos cegos, dos que não querem ver, estão todos absorvidos pelo ruído ensurdecedor da desordem.

Na verdade, as faces imaginárias do tempo, negativamente hiperbolizadas na *Utopia*, não deixam de constituir um pretexto para a antítese, o simbolismo simétrico da fuga diante do tempo ou da vitória sobre o destino e a morte. As figurações do tempo e da morte – recorda Gilbert Durand – apresentam-se como “excitações para o exorcismo, convite imaginário a empreender uma terapêutica pela imagem”, fazendo transparecer um *princípio constitutivo da imaginação*:

Figurar um mal, representar um perigo, simbolizar uma angústia é já, através do assenhoreamento pelo *cogito*, dominá-los. Qualquer epifania de um perigo à representação minimiza-o e mais ainda quando se trata de uma epifania simbólica. Imaginar o tempo sob uma face tenebrosa é já submetê-lo a uma possibilidade de exorcismo pelas imagens da luz. A imaginação atrai o tempo ao terreno onde o poderá vencer com toda a facilidade (1989:87).

6. Elevação e potência do homem

A Utopia de Tomás More inscreve-se e suporta-se no imaginário ocidental com forte pendor cristão, sendo possível esboçar os traços míticos que a atravessam. Alberto Filipe Araújo (1996) estuda os símbolos íntimos do espaço místico – como a ilha, a cidade e o jardim – e mostra como a ilha de Utopia evoca o mito do paraíso perdido, agora lançado para o futuro, em lugar geográfico indeterminado. Posteriormente, num trabalho conjunto sugerido pela proposta de Roger Muchielli (1960), explicitamos os arquétipos e símbolos da cidade utópica que fazem dela expressão e metamorfose do mito da cidade ideal (Araújo & Araújo, 1998). Na verdade, a leitura simbólica da obra de Tomás More (Araújo, 2003a; Araújo & Araújo, 2004b) mostra como ilha e cidade nos aparecem como a imagem de uma intimidade protegida, refúgio-protetor, que remete para a imagem arquetípica da mãe (Chevalier & Gheerbrandt, 1994:194-195).

É no microcosmo da ilha-lua em começo de novo ciclo, no “lugar fechado” da Utopia, que Utopos proporciona aos Utopianos o seu “refúgio” contra os “tumultos”, sejam eles da história coletiva ou da história pessoal. Protegido pelos seus símbolos naturais – a 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 Amaurota –, o “centro”, esse espaço mágico-religioso pretendia tornar-se inviolável aos não-iniciados, como sublinha Mircea Eliade (1949).

Neste aspeto, aquele que, tal como Rafael Hitlodeu, atingir este espaço místico assume o estatuto de iniciado em virtude de ter ultrapassado os obstáculos, as provações da iniciação, o que, por sua vez, o tornará imortal, porquanto elevação e potência se equivalem: “O alto é uma

categoria inacessível ao homem, como tal pertence por direito aos seres sobre-humanos” (Eliade, 1949:17).

O acesso ao “centro” assume o significado simbólico equivalente a uma consagração, a uma iniciação, a uma conquista (“heroica” ou “mística”) da imortalidade. O que explica a necessidade para o *homo religiosus* de viver no *axis mundi* ou de, pelo menos, viver junto dele, porquanto ele representa o sagrado por excelência, a realidade absoluta.

Assim, o simbolismo da luz – que parecia ser negada à utopia pela condenação simbólica do ouro mas é recuperada pela abertura ao “alto” e ao sagrado – completa o *schème* da ascensão com o arquétipo visual da luz: “É a mesma operação do espírito humano que nos leva para a luz e para a altura” (Bachelard, 1943:24).

Esta abertura ao sagrado que dá sentido ao *schème* da ascensão e aos ideais de transcendência do próprio homem – ser que, não sendo animal nem anjo, pode deixar que se torne no que ele quiser (Pico della Mirandola) – retoma, sem o dizer, o tema da queda e da ascensão, sugerindo 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, 1978:152-153).

7. A razão e a valoração do trabalho humano

A “angelização” dos Utopianos dispensa bem a animalidade dos sacrifícios dos animais, cujo sangue, a ser derramado, tornaria os homens impuros e, portanto, fá-los-ia *recair* 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:

Nos sacrifícios, eles não imolam animais, porque pensam que nem o sangue nem a carne podem agradar à clemência divina, que precisamente deu aos animais o dom da vida para que possam viver. Eles preferem acender numerosas velas, embora saibam que estas práticas não ajuntam à essência divina nada mais que as próprias orações dos homens, mas porque este culto inocente lhes convém, tal como pelos aromas, as luzes e outras cerimônias, não sei como, os homens se sentem elevados e levados a dedicar uma alma mais ardente ao culto de Deus (More, 1978:153-154).

Eles cantam a Deus cânticos de louvor acompanhados de instrumentos musicais, com formas muito diferentes das que nós vemos na nossa parte do mundo. As sonoridades da maior parte deles são muito mais agradáveis que as dos instrumentos em uso entre nós e alguns mesmo preferem-nas sobre as nossas para além de qualquer comparação. Mas num ponto, sem nenhuma dúvida, eles nos deixam bem longe deles: a aptidão de toda a sua música, quer a que eles executam nos instrumentos, quer a que interpretam com a voz humana, para reproduzir e expressar fielmente os sentimentos naturais da alma; ela harmoniza tão bem as sonoridades com o que elas significam – a oração de súplicas, seja de alegria, de clemência, de perturbação ou de ira – ela associa tão perfeitamente a forma da melodia ao sentido profundo que a alma dos ouvintes se deixa tomar por ela, penetrar e inflamar de uma maneira admirável (1978:154-155).

Lembrando o incenso e o seu rasto de fumo a nuvem bíblica pela qual se manifesta a divindade (Ex 19,18), “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 (Prévost, 1978:617, nota 1). Na verdade, a metafísica da luz surge não já apenas no branco da cor das vestes dos Utopianos, como referimos acima, mas igualmente na diversidade de cores e em todo o trabalhado das vestes do sacerdote:

No templo, o povo está vestido de branco. Quanto ao sacerdote, ele leva ornamentos de diversas cores, de um trabalho e de uma forma admiráveis, cujo material, entretanto, não tem nada de especial: eles não são nem brocados de ouro, nem revestidos de pedras preciosas, mas confeccionados com penas de aves de várias espécies, feitos (*laboratae*) com tão grande arte e tanto saber (*tam scite, tantoque artificio*) que valor de material algum poderia igualar o

preço do trabalho (*operis precium nullius aestimatio materiae fuerit aequatura*). Para além disso, nas asas e nas penas das aves e na ordenação precisa que preside à sua disposição, estão contidos, dizem eles, mistérios arcanos, cuja 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, 1978:154).

Subtilmente, Rafael Hitlodeu afirma a asa como símbolo ascensional e faz da razão que acompanha a arte e o saber postos no trabalho símbolo diáritico que acarreta consigo uma valoração do trabalho humano. Com efeito, os esquemas e arquétipos de transcendência exigem um procedimento dialético, porquanto a intenção profunda que os guia é uma intenção polémica que os põe em confronto com os seus contrários: “a ascensão é imaginada *contra* a queda e a luz *contra* as trevas” (Durand, 1989:111). 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. Os arquétipos da espada e da lança são aqui desajustados e símbolos de queda: a “nobreza da espada ou da lança sublinhada por toda a tradição medieval que fazia do gládio e da cerimónia de armar cavaleiro o símbolo de uma transmissão de potência e, simultaneamente, de retidão moral” (1989:117) são, na *Utopia*, subliminarmente, lançados para a distopia, para o espaço continental ao qual se contrapõe a ilha de Utopia.

IV VIVER DE PASSAGEM – A ITINERÂNCIA UTÓPICA

A leitura simbólica da *Utopia* (Araújo, 2003a) desvela a linguagem mítica que, com os seus símbolos e imagens, atravessa esta obra e a configura como expressão e metamorfose do mito e utopia da Cidade ideal (Mucchielli, 1960 e Araújo & Araújo, 1998). A decifração do simbolismo da constelação simbólica utópica permite penetrar no grande livro da cidade utópica desenhada por aquele que viria a ser Chanceler de Henrique VIII e, por ele, desvendar o livro do homem que nela habita e com ela se identifica no ensejo de uma (cada vez maior) perfeição, de uma celestialidade traduzida numa (cada vez maior) espiritualidade, conseguidas através de um processo de elevação identificado como de afastamento da animalidade e de angelização. Ilha e cidade aparecem-nos como a imagem de uma intimidade protegida, refúgio-protetor, que remete para a imagem arquetípica da mãe (Chevalier & Gheerbrandt, 1994:194-195).

Procuramos, agora, assinalar, na *Utopia*, a condição de itinerância do ser humano, *homo Viator*, a que nos referimos na parte final do segundo capítulo. Esta condição itinerante leva-nos a colocar a questão da localização da ilha e a considerá-la na sua escatologia, na medida em que, apresentando-se como uma morada, é uma morada que antecipa a *Cidade de Deus*. A antecipação da *Cidade de Deus* como Utopia não constitui, no entanto, o porto de chegada do *homo viator*. Ela é apenas uma morada de passagem e ele continua “em trânsito”. Assumem, assim, centralidade as metáforas da viagem, da navegação e do pastorado, que, por sua vez, remetem para uma vida não “sedentária”, mas em deslocação, como era a de Tomás More quando iniciou o processo de escrita da *Utopia*.

1. Um autor em viagem

Em meados de Maio de 1515, Tomás More encontra-se nos Países Baixos, então principais compradores de lã inglesa. Ele integra a delegação chefiada por Cuthbert Tunstall, bispo de Londres, que tem o encargo de defender os interesses dos mercadores da sua cidade nas negociações com os enviados do príncipe Carlos de Castela, futuro imperador Carlos V. Estes, por sua vez, pretendem alterar os termos de um convénio que os comerciantes flamengos qualificavam de mau, *Intercursus Malus*. As negociações tornam-se demoradas porque se prolongam por “mais de seis meses”, muito superior aos dois meses previstos por More para estar longe do seu lar e, logo que vê por terminada a tarefa que justificava a sua inclusão na delegação, consegue autorização do Cardeal Wolsey para voltar a Londres.

Durante este período de negociações, More aprofunda a amizade com Cuthbert Tunstall, que fizera parte dos estudos em Pádua e aí conhecera Jerónimo Busleiden, membro do Grande Conselho de Malines e fundador do Colégio das Três Línguas. Este recebe More na sua casa de Malines e fá-lo visitar as coleções de antiguidades e a maravilhosamente dotada biblioteca que possuía. Num intervalo das negociações diplomáticas, provocada pela necessidade de os enviados de Castela terem de se deslocar a Bruxelas para consultar o seu rei, More aproveita e desloca-se de Bruges a Antuérpia, cidade de humanistas onde conhece Pedro Gilles, jurista e secretário da cidade, a quem Erasmo endereçara uma carta de recomendação.

Como referimos na Introdução a este ensaio, é no cenário de um jardim sugerido durante este tempo de *otium* passado em Antuérpia que More lança mão das suas reflexões e notas acumuladas desde que fora desafiado por Erasmo a defender a *Moria*, nome grego da Loucura a que o seu nome o parece aproximar mas da qual a sua pessoa está bem distante. Não sendo “obra de um louco”, o *Elogio da Loucura* não deixa escapar os vícios sociais e os abusos da época e faz passar pelo banco dos réus todos os tipos sociais. Na sua faceta sábia, constata a Loucura que é ela que aguenta o mundo e que se apresenta sob as mais variadas formas de sabedoria. Ora, competiria a More completar o quadro deste díptico com uma obra que fosse um Elogio da Sabedoria.

More compõe o seu *Discurso* seguindo o modelo da mesma *Moria*, mas entre o Verão e o Outono de 1515, inspirado sobretudo nas *Quatuor Americi Vespucii Navigationes*, More evoca a descoberta do Novo Mundo por portugueses e espanhóis e insere as suas reflexões na corrente dos acontecimentos, coloca o *Discurso* nos lábios do português Rafael Hitlodeu e transforma o *Discurso* numa *ficção*. Este *Discurso* aparece em 1516 e mostra já onde encontrar a Sabedoria, mas virá a sofrer várias “moeduras” (Prévost, 1978) até vir a ser a *Utopia*, o lugar situado em lugar nenhum, que, nas edições de 1518, também merece chamar-se *Eutopia*, o lugar de felicidade, como virá a defender Anemólio, o pretense poeta da ilha (More, 1978:11).

2. A descoberta da ilha

Na sua narrativa utópica, Tomás More serve-se do tema da descoberta de um novo mundo com o que ele comporta de espanto, de maravilhamento, de alargamento do horizonte e de transformação da visão do mundo que semelhante descoberta nela contém e, a pretexto desta, “abala a realidade estabelecida, situa-a num contexto mais vasto e do mesmo golpe relativiza-a” (Auerbach, 1998:273). De igual modo, o “expediente da viagem” (Imbroscio, 1995:29) é estruturalmente necessário ao paradigma do género utópico “para marcar (...) o que separa o quadro utópico do quadro real”, ao mesmo tempo que “lhe permite existir” (Dubois, 1974:38).

Para esta representação da realidade pela descrição de um mundo outro, Tomás More não recorre ao artifício do monstro marinho que Luciano, cujo bom humor e graça encantam os Utopianos (1978:117), utiliza na sua *História verdadeira* e que encontraria eco na língua, na mentalidade coletiva e na fantasia individual da sua época, apesar dos avanços da ciência náutica proporcionados, então, pelas viagens das Descobertas. Com efeito, a arqueologia e a universalidade dos símbolos teriomorfos impõem-se-nos: ontem e hoje “a orientação teriomorfa da imaginação forma uma camada profunda, que a experiência nunca poderá contradizer, de tal modo o imaginário é refratário ao desmentido experimental” (Durand, 1989:51). O próprio More o sabe e refere, mas

prefere dar realce ao que considera essencial, isto é, a *melhor forma de organização política* da ilha de Utopia, porquanto “Scilas e Celenos vorazes e Lestrigões antropófagos e outros prodígios enormes do mesmo género, não há quase lugar onde não se os descubra; mas não se encontra em todo o lado cidadãos que obedçam a sãs e judiciosas instituições” (More, 1978:31).

O objetivo da *Utopia* é, pois, de caráter político. E se no relato de viagem do ficcional navegador português encontramos impressões de viagem, o autor privilegia os seus apontamentos e as suas reflexões políticas: “Entretanto, se ele observou naqueles novos povos muitos costumes mal inspirados, não deixou não pouco de nos referir um número não negligenciável, dos quais nós poderemos tirar lições com vista a corrigir os abusos que castigam nas nossas cidades, nações, povos e reinos” (1978:31).

Emerge aqui a ilha descoberta. Mas como chegar lá? Rafael Hitlodeu conduz os seus atentos ouvintes através de uma análise que denuncia a desordem económica, social e moral da sociedade do seu tempo, que se reclama do nome de Cristo mas que se afasta do Evangelho. E, nessa medida, a ilha descoberta, na sua configuração de *crescente lunar* (*luna renascens*), apresenta-se como barco (inclinado) situado no espaço sideral, fazendo lembrar na sua espacialidade a “barca de Pedro”, símbolo da Igreja, que, por Cristo estar presente nela, vem a ser para os cristãos o instrumento de salvação. Curiosamente também a nave dos templos cristãos tem a forma de um casco invertido e, por isso, pode aparecer como o instrumento de uma navegação celeste (Chevalier & Cheerbrant, 1994:468). Nessa medida, a *Utopia* vem a ser como que a acomodação do Evangelho (Marc’hadour, 1969), não já numa racionalidade teológica mas numa racionalidade crítica e política.

Na sua indefinição geográfica, a ilha permanece invisível, mas “é a invisibilidade do referente extratextual que permite ao texto construir-se a si mesmo como referente” (Clara, 1997:582). Assim, ela oferece-se não como *topos* mas como tópica, não como referido mas como referente a partir do qual a realidade económica, política e social deve ser perspectivada, seja do ponto de vista analítico seja do ponto de vista prospetivo. Como realça o poeta da ilha, a Utopia supera a cidade de

Platão, porque o que esta delineou com as letras mostrou-o aquela com homens, meios e ótimas leis (More, 1978:11).

3. Uma embarcação no mar

A ilha de Utopia é *uma grande embarcação no mar* e, por isso, “evoca a ideia de força e de segurança numa travessia difícil” (Chevalier & Cheerbrant, 1994:468). Assim sendo, a comunidade dos cidadãos assemelhar-se-á, como pretende Aristóteles na *Política*, a uma comunidade de marinheiros: “Assim como o marinheiro é um membro de uma comunidade, assim é o cidadão. Os marinheiros diferem uns dos outros em virtude das diferentes tarefas: um é remador, outro é piloto, outro vigia; e outros terão, ainda, outros nomes” (III, 1276b 20-23). Também Erasmo, em *Querela pacis*, se socorre da metáfora da navegação para afirmar que os cidadãos devem viver em harmonia, obedecer às mesmas leis e preservar a unidade “como se navegassem no mesmo barco” (1999:89).

É esta associação do Estado enquanto comunidade dos humanos a uma embarcação que faz do príncipe uma espécie de capitão do navio, como o seria também Hitlodeu. Assim, em *Institutio Principis Christiani*, lembrando os milhares de homens que são confiados ao príncipe e questionando, por isso, que o mesmo gaste mal o seu tempo “em jogos de azar, em bailes, em caçadas, em bobices, e inclusivamente noutras bagatelas mais frívolas ainda” como “homem ocioso” (1996:72 e 73), o mesmo Erasmo recorre à metáfora da embarcação para associar a ação do príncipe à atividade do timoneiro e advertir que, por isso, “não se confia o timão a quem supera os demais pelo seu nascimento ou riquezas, ou aspeto físico, mas a quem é superior pela sua perícia na pilotagem, na vigilância, na retidão”. Serve-lhe esta metáfora para, por um lado, realçar a sabedoria, a justiça, a moderação de ânimo, a previsão e o zelo pelo bem-estar público como “dotes” em que o rei deve sobrepor-se aos seus súbditos (1996:12) e, por outro, a capacidade de vigilância face aos “grandes perigos” a que está sujeito qualquer reino para que não cometa qualquer erro de juízo, porquanto, se o príncipe se engana nas orientações que dá à tripulação, “prejudica a muitíssimos”. Tanto assim que “o facto de

uma nave ter grandes dimensões, ou o elevado valor das suas mercadorias ou o número dos seus passageiros não torna mais soberbo a um bom piloto, senão mais atento”, torna-o “mais vigilante e não mais insolente” (1996:73).

O objetivo desta comunidade de cidadãos, entendidos como marinheiros, é a *navegação segura* da qual depende a segurança da comunidade. Neste sentido, a segurança da navegação e a da comunidade têm a ver com as *condições* do percurso e dos *meios* postos em ação, mas fundamentalmente com a *direção* que é inculcada a esse percurso. Tendo como pano de fundo a metáfora aristotélica da embarcação dirigida ao porto, Tomás More recorre à metáfora (biblicamente recorrente) do pastorado para caracterizar a atuação do *bonus princeps*, porquanto o exercício da sua autoridade reflete-se nas condições de vida do seu povo: “É do príncipe, com efeito, que provém, como de uma fonte inesgotável, a torrente de todos os bens e males para todo um povo” (1978: 33).

É esta conceção do príncipe como *fonte do bem ou do mal do reino*, avançada por More-personagem e utilizada por Erasmo no *Elogio da Loucura*, que conduz à questão das condições de legitimidade do exercício da autoridade pelo príncipe e, por isso, ao questionamento da feudalidade, ao mesmo tempo que faz do bem comum, traduzido em bem-estar dos súbditos, o critério de avaliação do *bonus princeps* (Araújo, 2005 e 2012). Na opinião do navegador português, “como o pastor que se preocupa mais pelo seu rebanho do que por si próprio e o conduz às melhores pastagens, também o rei deve zelar mais pela felicidade do seu povo do que pela sua própria felicidade e que, por isso, se enganam aqueles que pensam que a miséria do povo é a muralha da paz” (More, 1978:59). Porém, não é esta “boa administração” do seu povo que se nota na ação política dos príncipes ou nos conselhos que lhes são apresentados por aqueles que são tidos por seus conselheiros, mais preocupados em obter as boas graças do príncipe do que efetivamente em sugerir medidas de “boa administração” do reino (1978:33).

Estava, pois, em questão a legitimidade da governação e a necessidade de estabelecer limites à autoridade do príncipe. Tomás More recorre à narrativa utópica e, na descrição da ilha de Utopia, retoma uma conceção que enquadra a ação do Estado na teoria do direito natural para colocar

este acima da lei positiva e fazer-lhe submeter os governantes, deixando entender que aqueles que procuram o seu próprio bem em detrimento do bem comum são maus governantes e merecem ser substituídos (Araújo, 2005 e 2012).

A ilha tomada como grande embarcação no mar comporta, assim, um *retorno de paganismo em direito público* (Leclercq, 1958:20), não estabelecendo qualquer contradição entre direito natural e lei divina e colocando a *Utopia* num “ponto charneira” entre uma conceção teocêntrica e de obediência às autoridades instituídas e a emergência do que virá a ser a conceção moderna do Estado.

4. Um itinerário civilizacional

A geografia incerta da *U-topia*, ela mesma “uma não-terra, ou uma terra em espaço celeste” (Marin, 1973:135), sugere, na sua indeterminação de lugar, a possibilidade de ela não ser deste mundo. No entanto, um sem número de determinações geográficas a colocam para lá do Equador, num mundo que, na época das descobertas marítimas, cada vez mais se oferecia ao conhecimento dos Europeus, com animais e plantas exóticas nunca imaginadas e uma multiplicidade de usos e costumes, uns estranhos, mas outros mais próximos da mensagem evangélica que os do Ocidente cristão.

A ilha reflete, no entanto, uma tensão entre o sagrado e o profano, desde logo a partir da narrativa da sua fundação que dá conta de como Utopos manda que se processe o “corte umbilical” da ilha em relação à terra de Abraxa, pela “escavação” de um istmo de quinze milhas, da não-ilha faz ilha e dá-lhe o seu nome, imprimindo-lhe, assim, condição de espaço sagrado, tal como o reconheceram os povos vizinhos que “ficaram tomados de admiração e temor ao ver realizada” essa *res perfecta*, no começo tida por ato de vaidade e loucura (More, 1978:71). A ilha colocase, assim, nessa tensão entre o *reino de Deus* que não é deste mundo e a mensagem cristã que pretende a conversão das pessoas e a transformação das instituições *deste mundo* para estar mais em conformidade com aquele.

Com efeito, Rafael Hitlodeu assinala ao espaço sagrado da ilha uma “anterioridade” cultural, um impulso de desenvolvimento civilizacional,

imprimido pelo próprio Utopos, que “teve génio bastante para humanizar uma população grosseira e selvagem e formar dela um povo que ultrapassa hoje em civilização todos os outros” (1978:71). Os próprios anais da ilha dão conta da existência aí de um tempo profano que já vai em “mil setecentos e sessenta anos” e da evolução das casas, no cumprimento do plano traçado por Utopos, que, “prevendo que uma vida inteira de um homem não basta para o realizar, deixa aos seus sucessores o cuidado de a ornar e embelezar” (1978:77). Os mesmos anais dão conta do naufrágio de um navio, “há mil e duzentos anos”, e que “as ondas lançaram para a costa alguns homens, Romanos e Egípcios, que jamais saíram da ilha” e de cujo contacto os Utopianos aprenderam tudo o que merecia ser aprendido (1978:68). Também o contacto com Rafael Hitlodeu é ocasião para eles se aplicarem e com *diligentia* e *animo* aprenderem o grego, tanto assim que “menos de três anos depois, a língua [grega] não tinha segredos para eles; e (...) liam correntemente os bons autores” que faziam parte da biblioteca que o navegador português lhes deixara (1978:116).

É, pois, por esta “caminhada” cultural e civilizacional, na qual se insere a ação de Rafael, que os Utopianos estão abertos à mensagem cristã da comunhão de bens a ponto de muitos abraçarem o cristianismo e serem batizados (1978:142). Os Utopianos encontram-se, por conseguinte, numa fase ascensional que, no Ocidente cristão, é seguido “ainda hoje” pelas comunidades cristãs mais *autênticas* e que Rafael pretende que seja seguida pelos povos cristãos, aqueles que – esclarece Guillaume Budé – “juntam ao seu nome um adjetivo derivado do seu santíssimo nome” (More, 1978:8).

André Prévost (1978:48) desenvolve mesmo uma interpretação da Utopia como uma antecipação da Cidade celeste, como uma cópia antes do modelo, como um *algiures* a caminho do *Algiures*. Mas, como chegar a este *algiures*, estádio de construção humana que abre as portas para a *Cidade de Deus*? O melhor é deixar-se conduzir por um *Vtopiano duce* (More, 1978:71), porque, sem esta condução, é impossível entrar com segurança na acolhedora baía da ilha.

5. A viagem para Utopia

A configuração lunar da ilha faz dela ainda uma espécie de útero, portador de vida, recetáculo que, de braços abertos, acolhe maternalmente a quem a procura (Chevalier & Gheerbrandt, 1994:194-195).

Este simbolismo do ventre da ilha de Utopia sugere, assim, 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” (Guhl, 1972:45-50). 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” (Cazenave, 1996:320). Jean Servier (1979:96-99) sublinha o carácter freudiano de *regressus ad uterum* da navegação e da viagem – tornada sinónimo do sonho em oposição ao despertar tomado como saída da água, como nascimento em rutura com um passado –, bem como o encontro, no isolamento da ilha, do amor exclusivo da criança pela mãe. Por seu lado, Alberto Filipe Araújo (1996) dá conta de aspetos caracterizantes das estruturas místicas do imaginário que, estando presentes na Utopia, evocam o *mito do paraíso*. 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” (Servier, 1979:106), como o Éden, é também retomada por Jean-Claude Margolin (1989:309-310). Porém, este remontar à pureza das origens não visa senão uma “partenogénese”, um renascimento para uma vida nova, purificada (Servier, 1979:106).

Este renascimento para uma vida nova obtém-se pela “renovação” das estruturas, tal como parece sugerir a narrativa da fundação da ilha, mas também por uma “viagem interior” como parece ter sido o processo iniciático pelo qual passou Rafael Hitlodeu (Araújo, 1998), ao longo da sua imaginária viagem desde o Velho Mundo ao Novo Mundo (More, 1978:28-30), onde “achou” a ilha de Utopia. A mola impulsionadora da viagem deste homem versado no latim, no grego e na filosofia deve ser procurada no seu *desejo de contemplar o vasto mundo* e no seu *forte desejo de viajar*, no seu não arreigamento à terra e aos bens materiais, que reparte

pelos irmãos, para deles fisicamente se afastar, porque coloca as suas raízes “algures” que não aí.

Este viajante que acede a Utopia por um processo de distanciamento relativamente ao “seu” mundo de origem, não por dele estar em fuga nem por ser “explorador” ou “conquistador”, mas por um “desejo de conhecimento” – o que o torna diferente do habitual “viajante em utopia” (Imbroscio, 1995:32) –, a ela adere sem reservas e torna-a sua pátria de eleição, por aí ter descoberto (melhor dizendo, reconhecido) a realização concreta do seu ideal de vida, a melhor forma de república capaz de garantir a paz e a felicidade de todos e de cada um (More, 1978:156).

A relação que ele estabelece com a sociedade utópica acaba por mostrar que, da sua parte, não se pode falar de uma verdadeira “descoberta”, mas, antes, que ele já a tinha escolhido como sua “pátria de eleição”. Ele integra-se perfeitamente naquele que virá a mostrar ser o seu meio ideal, fazendo da sua viagem “uma espécie de *exodus* para a terra natal, ao fim do qual o nosso viajante descobre (ou melhor reconhece) a realização concreta do seu ideal de vida, a organização social capaz de lhe garantir a paz e a felicidade” (Imbroscio, 1995:34-35).

Como assinalamos já, a adesão de Rafael Hitlodeu ao “espírito” de Utopia e o seu não arreigamento às coisas trazem-no de volta ao Velho Mundo para dar a conhecer Utopia, essa República que ele “desejaria se estendesse a todas as nações” (More, 1978:160) e fazem dele um “estranho”, alguém que está de passagem: *está mas não fica*. A sua condição é de permanente itinerância – *homo viator*, como desenvolve Gabriel Marcel (1963) –, animado pelo espírito de verdade de Utopia, cujos valores incarna e materializa no seu Discurso.

6. As viagens dos Utopianos

Curiosamente, para além das deslocações dos três representantes de cada cidade no Senado de Amaurota (More, 1978:94), as viagens não parecem representar um grande papel no esquema de vida da Utopia. Mas elas podem acontecer para visitar os amigos que residem noutra cidade ou motivadas pelo desejo de ver outras regiões da ilha (1978:93), o que

não deixa de representar para os Utopianos uma ocasião de alargamento dos horizontes, fundamentalmente em consequência do contacto com os outros, bem como de promoção do valor da *amicitia*.

Na verdade, para que se concretize uma viagem é preciso que haja quem queira partir e, por outro lado, não exista qualquer impedimento (1978:93). Para isso, o habitante da ilha que se quer deslocar dentro do país, pode fazê-lo desde que tenha obtido autorização e um salvo-conduto da parte dos magistrados, facilmente concedido se o indivíduo, nessa altura, não for necessário no seu trabalho, fazendo lembrar a coincidência que se pode estabelecer então na ilha de Inglaterra entre as deslocações dos camponeses e as festas, assumindo aquelas um carácter de peregrinação (Mullett, 1990:113).

Na ilha de Utopia, à semelhança dos “monges giratórios” da época que vagueavam ficando em cada mosteiro três ou quatro dias de cada vez (Boorstin, 1999:126), o viajante não precisa de se preocupar com as provisões, pois, por onde passar, será alimentado e alojado como se estivesse em sua casa:

Viajam em grupos, munidos de uma carta do príncipe que certifica que possuem autorização para viajar (*peregrinandi*) e fixa o dia de regresso. Fornecem-lhes uma carruagem e um servo que guia os bois e cuida deles. A menos que levem consigo mulheres, dispensam a carruagem, considerando-a um embaraço. E, embora nada levem consigo, não sentem falta de nada, pois em toda a parte se encontram em sua casa (More, 1978:93).

O espírito de “uma só família” e de “grande casa” da ilha corporiza-se, pois, aquando das viagens dos Utopianos. E é por se encontrarem sempre em casa que o *peregrinus*, se permanecer num local mais do que uma noite, deve trabalhar no seu ofício para garantir a sua subsistência, sendo recebido amistosamente (*humanissime*) pelos trabalhadores do mesmo ofício. Assim se conjugam as instituições económicas e os costumes, evitando-se a ociosidade e a inatividade. Quem infringir estas regras será condenado e, no caso de recidiva, é reduzido à condição de servo (1978:93).

Esta regulamentação das viagens parece restringir a esfera da liberdade individual e o direito à livre circulação e escolha de residência, embora não pareça ter sido essa a intenção de Tomás More. Na verdade,

ele pretendia que, na Utopia, não houvesse aquilo que ele bem conhecia do mundo distópico: as grandes massas de trabalhadores que, saídos dos campos, andavam de cidade em cidade à procura de trabalho, tornando-se frequentemente em mendigos e ladrões; e o abandono da casa e do trabalho por parte de um grande número de romeiros que deixam a casa, a mulher e os filhos para “ir a Jerusalém, a Roma ou a Santiago, onde nada têm que fazer” (Erasmus, 1992:58) e engrossam o número de ociosos e mendigos.

Esta limitação das viagens pretende, pois contrariar a deslocação geográfica, a *viagem* enquanto *realidade objetiva*, mas de modo algum contraria a viagem enquanto *estado de espírito*. Neste segundo sentido, para os Utopianos “a estrada é sempre melhor que a estalagem” (Miguel Cervantes) e cabe a cada um interrogar-se e interrogar. Neste aspeto, a própria ilha “achada” por Rafael Hitlodeu tem valor por ela mesma se constituir como uma sociedade que “caminha” em busca do significado da vida e da condição humana, mais do que “ponto de chegada” nessa mesma busca. Neste aspeto, a mensagem do navegador português desloca a busca do sentido para a “descoberta” do sentido que está na busca.

Por isso, os Utopianos têm uma verdadeira paixão pelos trabalhos do espírito e recebem com hospitalidade monástica qualquer estrangeiro com algum mérito que o recomende ou com conhecimentos dos homens e das coisas adquiridos em viagens, porque têm imensa curiosidade de saber o que se passa no mundo. A ilha torna-se, assim, reflexo da “academia” da casa de More, onde a presença dos convidados da casa – Erasmus, Vives, Holbein, Kratzer, etc. – constitui, no dizer de Germain Marc’hadour, “um balão de oxigénio cultural ou espiritual” (1995:7).

É essa “curiosidade”, este desejo de saber que estimula o progresso da ilha e dos seus habitantes, como testemunha o próprio Rafael no que respeita à imprensa e ao fabrico de papel. Neste aspeto, a ilha desenvolveu-se de tal maneira que procedeu à multiplicação “sob a forma de livros impressos, em muitos milhares de exemplares” das obras de autores gregos que Rafael lhes disponibilizou. E mais seriam impressos se até à ilha tivessem chegado outras obras, tornando-as, assim, mais próximas dos seus leitores (More, 1978:117-118). Os Utopianos constituem, pois, um

povo “interessado”, ávido de saber, aberto a experimentar as novas “artes”, que lhes possam propiciar maior *comodidade*, persistente no trabalho e no seu aperfeiçoamento. Não admira, portanto, que aquele que habita uma ilha assim, se sinta bem no seu seio e dela não tenha necessidade de sair. O próprio Hitlodeu só saiu por sentido de “missão”, como já referimos. Assim, na Utopia assumem todo o sentido as palavras de C. H. Haskins: “Uma vala não constitui obstáculo para quem não tem desejo de sair. (...) É livre quem se sente livre” (cit. in Boorstin, 1999:137).

Contudo, embora não sintam necessidade de sair da ilha, os Utopianos são capazes de partir quando é necessário. Partem por “espírito de missão”, em “comissão de serviço” temporária solicitada por povos que se sentem atraídos pelas boas instituições utopianas:

Incitados por estas qualidades notáveis, os povos vizinhos, pelo menos aqueles que são independentes – eles já se libertaram entretanto da tirania – pedem-lhe magistrados, uns por um ano, outros por cinco anos. Quando expira o seu mandato, eles voltam para o seu país com honra e louvor e outros são colocados nos seus lugares (More, 1978:126).

Também é por “espírito de missão”, agora justificada pela necessidade de gestão dos “interesses utopianos” no exterior, que os Questores são colocados em países estrangeiros – onde levam uma vida sumptuosa, como que refletindo o “esplendor” da ilha, e são honrados como “grandes personagens” (1978:140). Deste modo, também a Utopia se “estende” entre os outros povos e introduz ambiguidades nos limites entre o domínio e a dominação (1978: 126) que se junta ao *direito de natureza* que justifica a *constituição de colónias* quando há excesso de habitantes na ilha (1978:87).

Sintetizando, a regulamentação das viagens pretende assegurar a *entrada* na ilha de *benéficas* influências, evitar o perigo de *contaminação* que o *exterior* representa e, na base de uma superioridade assumida, não esconder os seus “dons” debaixo do alqueire e, qual foco irradiador do *bem*, permitir a exportação, para aqueles povos que dele quiserem beneficiar, de tudo o que a ilha tem de *bom*.

7. Porto de passagem

Se a navegação evoca já uma rutura com o mundo conhecido, o barco, enquanto criação do homem, constitui já uma concretização do seu desejo, da sua necessidade em ir para além dos limites onde nasceu. Ao recorrer às Descobertas, particularmente às que tiveram os portugueses como empreendedores, onde vai buscar a personagem que ele constitui como protagonista, Tomás More empresta à narrativa um tom de contemporaneidade que lhe permite “explorar a estratégia da verosimilhança” e tornar mais credíveis os acontecimentos contados (Imbroscio, 1995:31).

Na verdade, Rafael Hitlodeu é-nos apresentado como sendo um marinho português, senhor de uma educação humanista e de conhecimentos geográficos e etnográficos só imagináveis em tempo de Descobertas marítimas. Ele que já navegou, não como Palinuro, “o piloto da Eneida, um simples artesão do mar” (Goyard-Fabre, 1987:85), mas como Ulisses, o herói positivo que “jamais se lança às cegas, como seus companheiros, ao desafio que um real hostil não se cansa de pôr à sua frente” (Kohler, 1997:899) e até como Platão, “um filósofo capaz de dar conselhos aos seus soberanos” (Goyard-Fabre, 1987:85). Ele é, agora, homem maduro e sábio que faz a mediação entre o Novo Mundo e o Velho Mundo. Este “capitão de navio” (More, 1978:28) é “uma espécie de elo de ligação entre duas entidades que, de outro modo, não poderiam entrar em contacto e que só ele pode pôr em relação graças à sua pertença a cada um deles: historicamente a um, ideologicamente ao outro” (Imbroscio, 1995:34). Imbuído do seu “espírito de missão” de comunicar Utopia, o portador da mensagem utópica abre os seus interlocutores, também eles “em trânsito”, para o sentido do provisório, de uma permanência por um tempo delimitado que, de novo, remete o viandante para a inquietude primordial que o levou a imprimir a viagem que o levou *para U-topia*.

Por isso, a sua viagem continua. Por um lado, uma viagem de “anúncio” que perturba a quietude do ouvinte, provoca nele a estranheza, impede o seu enraizamento no mundo em que vive, cuja contingência e precariedade se desvela, e o abre à *renovatio*, isto é, a um deslocamento dos seus referenciais, a uma alteração da racionalidade que imprime a ordem

ao mundo. Por outro lado, é uma viagem que empresta estranheza à condição de viajante daquele que anuncia, torna provisória a sua instalação, na sua morada de ocasião ou na sua interioridade, lhe imprime o sentido de contínua procura do caminho que leve de retorno a *Utopia*, lugar não-lugar da quietude, sem, no entanto, o desobrigar da escolha da vida que merece ser vivida, da fruição da existência nem do impulso que o impele ao encontro de si mesmo na comunhão com os outros, a exemplo dos Utopianos.

Neste sentido, a viagem de Hitlodeu apresentaria, pois, um carácter não de errância, pura desorientação, mas antes de *peregrinatio*, de exílio voluntário atravessado pelo sentido da esperança de reencontro da Utopia. Deste modo, ela torna-se a ponte lançada pelo homem e pela sociedade entre o imperfeito e o perfeito, a história e o absoluto, o velho e o novo, um “meio de hibridação” (Imbroscio, 1995:41) que visa transformar a Distopia, mas que afeta também a *Utopia*, ela mesma aberta a partilhar o que tem de seu, mas também a reformular-se e a adotar o que de melhor lhe leva o viajante que a visita: *libenter impartio mea, non grauatim accipio meliora* (More, 1978:13).

Porém, este anúncio da “mensagem utópica”, embora traga contingência à ordem estabelecida (Ricoeur, 1991), comporta ela mesma estranheza a Tomás More, autor textual e ouvinte de Rafael Hitlodeu, pela possível inviabilidade de algumas propostas trazidas pelo “português descobridor da Utopia” (Marc’hadour, 1998). Neste sentido, perguntar-se-á se a forma lunar da ilha não refletirá o carácter de sonho de nobre inspiração, mas irrealizável que Paul Ricoeur (1991) também sublinha na utopia. Porém, o mesmo Tomás More acaba a *Utopia* declarando que gostaria de ver algumas instituições da ilha nas “nossas cidades”, mas confessa: “desejo-o mais que espero” (1978:162), deixando-nos curiosos sobre o objeto do desejo. Talvez por isso, o Discurso de Rafael Hitlodeu seja bastante como lição de Sabedoria, mas exija um diálogo mais demorado e uma reflexão mais profunda (1978:161) que o tempo de narração não permitiu, porque tal não foi a *intentio auctoris*.

Ao leitor que considere a Utopia como morada que apetece e queira “viajar” para ela resta a confiança de que ela não viu o fim que lhe era anunciado. No entanto, quase quinhentos anos depois ela mudou

certamente de lugar (Caillet, 1989) e tal facto convida a nova navegação. Qual mãe, ela o acolherá nas águas calmas da sua baía e, também como mãe, esperará a hora de o navegador “desamarrar” a embarcação para “fazer-se à vida”.

A viagem utópica é, pois, de duplo sentido, tal como simboliza a barca, ela mesma um emblema de Jano, o deus das transições e passagens (Chevalier & Gheerbrant, 1994:382), que assinala a evolução do passado para o futuro, de um estado a outro, dirige os nascimentos – seja dos deuses, do cosmos, dos homens ou das suas ações – e que, vigilante, vem a ser “mestre na arte de ver para a frente e para trás” ou “examinar as questões em todos os seus aspetos” (Grimal, 1992:258).

A viagem torna-se, assim, “uma aventura e uma procura” e esta procura tanto pode ser indagação como fuga de si mesmo. Ora, a *Utopia* de Tomás More pretende-se na linha da que Chevalier & Gheerbrant (1994:692) denominam “a única viagem válida”, ou seja, “a que o homem faz ao interior de si mesmo”.

V UTOPIA, TERRA DE FELICIDADE³

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 (1990:10 e 14). 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.

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 aperfeiçoa (Cabral, 2000:35).

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 vivos humanos. E, por isso, surgiu ao Ocidente cristão como o equivalente ou análogo da Atlântida, a ilha a que se refere Platão no *Timeu* (1956:136-137) e no *Crítias* (1956:254-274) ou, como prefere Jean-Claude Margolin (1989:307), 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 (Gén 2, 8-10 e 15).

Como todos os paraísos, o jardim do Éden encontra-se no “centro do mundo” (Eliade, 1976:179), 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 um 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 distopia, 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] 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” (Gn 2, 24).

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* (1977:452).

Na verdade, a descrição da ilha por Hitlodeu permite a André Prévost afirmar que, à semelhança do autor sagrado – que projeta, 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” (1978:49-50). Também José V. Pina Martins afirma que More, no Livro Segundo, “nos debuxa com entusiasmo uma quase beatitude edénica” (1980:36). Por sua vez, Alberto Filipe Araújo (1996) 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 Durand (1989), 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.

A ilha é associada por More às ideias de refúgio, de microcosmo, de centro primordial sagrado. Sugerindo a narrativa fundante do mito do paraíso (Gén 2, 8-10 e 15), 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” (More, 1978:71). 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” (More, 1978:71).

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” (1977:442). 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” (More, 1978:70). 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” (More, 1978:71).

A descrição da ilha de Utopia associa-a à ideia de mundo reduzido, espaço circular, não totalmente pleno, mas quase perfeito com o aspeto de lua crescente (*luna renascens*) no semicírculo que se forma entre as duas extremidades (*cornua*). O lago que aí se forma nessa “larga reentrância” protetora dos ventos da terra, é “um grande lago tranquilo, sem grandes vagas”. Por outras palavras, o semicírculo 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 ilha (More, 1978:70).

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” (Margolin, 1989:310), 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 heterogêneos, 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 requer (Eliade, 1977:439-440).

A configuração de *luna renascens* sugere também, por outro lado, a anulação do tempo no devir cíclico ou, se se prefere, 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” (Dubois, 1978:218). Tendo um “começo” inscrito na *história*, este é marcado pelo momento em que Utopos, o herói civilizador, da não-ilha fez ilha. O ato de criação da ilha representa uma rutura 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 Durand (1989:221), 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” (Marin, 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” (Guhl, 1972:45-50)⁴. 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

⁴ Já Jean Servier (1979:96-97 e 98-99) sublinha o carácter freudiano de *regressus ad uterum* da navegação e da viagem - tornada sinónimo do sonho em oposição ao despertar tomado como saída da água, como nascimento em rutura com um passado. Sublinha igualmente o encontro, no isolamento da ilha, do amor exclusivo da criança pela mãe: “O isolamento da utopia encontra o amor exclusivo da criança pela mãe. A cidade radiosa é um mundo fechado cuja perfeição é reservada a alguns que, para merecer a sua felicidade, não tiveram outro esforço a cumprir senão nascer” (1979:99).

a *anima*), e, no centro deste, o centro espiritual donde provém toda a vida e ao qual tende por vezes o processo de iniciação” (Cazenave, 1996:320).

É também para o arquétipo da mãe que remete o simbolismo da cidade de Amaurota, cujas muralhas exprimem as ideias de defesa e proteção, englobadas no arquétipo da mãe⁵. 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 outro (More, 1978:74-76). 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 Deus (Ap 21, 2 e 10-24; 22, 2). Ao mesmo tempo, sugere os quatro rios do paraíso terrestre (Gn 2, 10-14): “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” (More, 1978:75).

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 plantas (More, 1978:76), que fazem dela uma cidade-jardim, como bem nota André Prévost (1978:461, nota 7). 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 luz⁶.

⁵ O arquétipo da mãe foi estudado por Carl Gustav Jung, que escreve: “A cidade é um símbolo da mãe, uma mulher que cobra aos moradores os seus filhos. Por isso ambas as grandes deusas mães, Rea e Cibele, ostentam uma coroa de muros e o Antigo Testamento considera mulheres as cidades” (1982:221).

⁶ Jean Servier associa a terra cultivada e os jardins da utopia à imagem da mulher, eles representam a Mãe, enquanto as árvores, pelo seu simbolismo fálico, são associadas ao homem, recordando que as florestas são uma imagem do desconhecido, do caos. Lembrando que “no sonho utopiano não há fontes nem fontanários nem quedas de água, nada de que se possa evocar o repuxo, a mancha – os sonhos urinários, nem minas, galerias profundas – nada de símbolos do intestino” (1979:101), este autor assinala que o carácter maternal da cidade, valorizado pelos símbolos femininos que desenvolvemos, é reforçado com “a água dos rios e do mar, símbolo de nascimento e morte, [que] indica uma vontade de reencontrar o estágio infantil ao abrigo das responsabilidades” (1979:103).

À simbólica do jardim ligam-se outras imagens arquetípicas que se comportam como constantes do espaço paradisiáco. São elas as da alimentação, 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 pera, e a água pura ou fervida com mel que os Utopianos bebem (More, 1978:73), a que se deve acrescentar o leite – da mãe ou da ama, quando falta o primeiro (ib.:90-91) – 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” (1989:179).

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” (1989:177). 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 noite quer na liturgia, que imprime harmonia aos prazeres que penetram pela vista, pelo ouvido e pelo olfato, criados pela natureza para o homem (More, 1978:81, 92, 113-114, 154 e 155).

André Prévost sublinha esta aparição da música entre os Utopianos como “linguagem” do invisível e do sagrado (1978:617, nota 8). Na verdade, ela culmina todos os aspetos caracterizantes das estruturas místicas do imaginário que, estando presentes na Utopia, evocam o *mito do paraíso* (Araújo, 1996). 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” (Servier, 1979:106), como o Éden, faz de Utopos um novo Adão, aquele em quem o Criador delegara o ato de denominação das espécies animais (Margolin, 1989:309-310).

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, purificada (Servier, 1979:106). 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 perfeitibilidade e visa a transcendência (Guhl, 1972:91).

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 de que a figura do “mandala” – um círculo ou círculos inscritos num quadrado – é um bom exemplo⁷. 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” (Cirlot, 1981: 294). 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 terra (Araújo, 2003a:518). Até porque, na cabala, o quadrado no interior do círculo “simboliza a aspiração do manifestado a encontrar o seu lugar e o seu sentido no Infinito que o envolve também por todos os lados” (Cazenave, 1996:112).

⁷ Carl Gustav Jung lembra que esta ideia de “perfeição” ou da “totalidade perfeita” que a figura do *mandala* evoca através dos seus símbolos mais representativos, entre os quais podemos assinalar o círculo e o centro, 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 Eden. Ora o mandala é um símbolo de individuação” (1995:65).

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 humanos⁸. 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 colina (1978:76). 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 rutura de nível, uma passagem para o Além, uma ultrapassagem do espaço profano e da condição humana” (Eliade, 1977:135). 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” (1977:133).

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-humanos⁹ (1977:66), 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” (1977:133).

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 Amaurota (More, 1978:74) situa-a ainda num sentido *descendente*,

⁸ Ressurge aqui o carácter feminino da lua, associado agora ao carácter masculino, ativo e fecundador do sol, porquanto ela recebe passivamente a luz deste.

⁹ “Esta categoria transcendental da ‘altura’, do supraterebre, 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 atividade do seu subconsciente como as mais nobres expressões da sua vida espiritual” (Eliade, 1977:66).

querendo significar, com esta expressão, suavizada pelo adjetivo *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 direção 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 primitivo (Eliade, 1977:80) 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 aspetos 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 cristão (1990:LIV, 108-109).

Como explica André Prévost (1978:675), 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 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, 1994:579).

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 II (More, 1978:140-156). 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 ato:

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 autênticas comunidades cristãs. No entanto, seja como for, muitos deles abraçaram a nossa religião e foram banhados na santa água (do batismo) (More, 1978:142).

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” (1978:675, nota 3).

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 Apocalipses (21, 2). 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 Elísios (...); 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 (More, 1978:8-9).

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” (Prévost, 1978:113). 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* (Araújo, 2006:161).

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.

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 Afortunadas –, 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 Elísios 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” (McMahon, 2009:30).

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* (L.III, prosa 10ª, 23 e 25):

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 (1977:120).

E, como adverte São Boaventura em *Itinerário da Mente para Deus* (I, 1), 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.

Como anteviram os povos vizinhos de Utopia aquando da sua fundação por Utopos, a imanentização da felicidade não deixa de ser, pois, uma incursão dos mortais em território sagrado. 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 esperava-os o castigo divino, o sofrimento e a tristeza, a *nêmesis*. Nesta perspetiva, a busca da felicidade é um caminho de autossuperação da condição limitada do homem e desta desmesura resultaria inexoravelmente o descaminho do ser humano (McMahon, 2009:31) 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 Êsquilo 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” (McMahon, 2009:33) 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 (1989:52).

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” (McMahon, 2009:174). A Utopia resulta, pois, da dádiva de Utopos e não consta que o ato 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 daimoni*), buscam uma vida boa, uma vida de *eudaimonia*, “crescem” na direção do que é divino, participam da natureza divina (2 Pe 1, 4), a sua vida aproxima-se da vida própria de deuses, uma vida de felicidade.

VI PRAZER E FELICIDADE – CAMINHOS DE PERFEIÇÃO

Enquanto mundo fechado, a ilha possibilita a Tomás More a construção pelo imaginário de um esboço de sociedade ideal, objetivando uma estrutura económico-política adaptada à imagem do homem (Garin, 1963:14-15), tal como um humanista dos inícios do século XVI a pode conceber. Trata-se de um mundo em miniatura, como se de uma maquete se tratasse e onde os pormenores serão, por isso, importantes apenas na medida em que darão corpo à ideia que lhes está na base e nunca por si próprios, pelo que, em consequência, não poderão sobrepor-se-lhe ou retirar-lhe a acuidade e pertinência.

Contudo, se More-autor põe o poeta da ilha a dizer que a Utopia é lugar de felicidade, é um lugar feliz, importa saber como os Utopianos realizam a sua felicidade como indivíduos e como comunidade de viventes. Debruçamo-nos, por isso, sobre a sua filosofia moral que assenta na resposta à questão de se saber onde situar a felicidade do homem, se há uma ou várias condições de felicidade, se a noção de bem se adequa indiferentemente a todos os elementos da felicidade material e intelectual, ou apenas ao desenvolvimento das faculdades do espírito e faz do prazer da amizade condição necessária da felicidade individual e coletiva.

Se a realização da felicidade na Utopia faz da ilha um lugar feliz – Eutopia, deveria chamar-se ela! –, procuramos saber se a vida boa (Aristóteles) dos Utopianos é a realização terrena da bem-aventurança cristã e essa inquirição permite-nos encontrar uma perspectiva de felicidade terrena que se afasta da concepção pessimista da natureza humana e da cidade dos homens, sem, no entanto, negar ou hipotecar a salvação que o cristão espera encontrar na Cidade santa.

1. Um elogio do prazer

A vida dos Utopianos desenrola-se sob o signo da felicidade, assumindo assim a realização de um tema dominante na filosofia grega, nas diversas formas que o hedonismo e o eudemonismo assumiram. Diz Epicuro que “com a felicidade temos tudo o que precisamos, e se não somos felizes tudo fazemos para o ser” (cit. in Bosch, 2001:18). Séneca retoma esta ideia na abertura do diálogo *De vita beata* (I, 1), ao mesmo tempo que adverte para as divergências sobre a sua natureza: “Viver uma vida feliz (...) todas as pessoas desejam, mas quando se trata de compreender em que consiste a vida feliz, tudo se torna menos claro”. Estas divergências são o pretexto para Aristóteles na *Ética a Nicómaco* (I.4, 1095a 20) debater se a felicidade consiste nos bens exteriores, se nos bens corporais ou se numa atividade do espírito e, ainda, se ela depende dos bens exteriores. Também Santo Agostinho afirma nas *Confissões* (X, 23) que “todos querem uma vida feliz”, independentemente de como conheceram a felicidade ou através de que noção ela foi aprendida, para depois afirmar que “a vida feliz é a alegria que provém da verdade” e que esta brota de Deus.

Segundo o relato de Hitlodeu, também os habitantes da ilha de Utopia se preocupam com a felicidade e buscam saber em que consiste ela. Os seus debates de filosofia moral incidem sobre os mesmos pontos que os contemporâneos de More se colocavam e, assim sendo, a sua indagação não assenta na perspectiva “psicológica” do “eu” – “o que é a felicidade para mim?” –, como atualmente é frequentemente colocado o problema, mas fundamentalmente na perspectiva “ontológica” sobre a “natureza” da felicidade. E colocam o problema da “essência” da felicidade retomando as divisões e as definições que Aristóteles coloca na *Ética a Nicómaco* (Livros I e X), segundo o qual toda a atividade é necessariamente acompanhada de prazer: “Eles estudam os bens da alma, os bens do corpo e os bens exteriores; pois, o problema de saber se o termo ‘bem’ convém a estas três categorias ou somente às qualidades da alma. Eles discutem tanto sobre a virtude (*virtus*) como sobre o prazer (*voluptas*)” (More, 1978:103).

A primeira questão colocada pelos Utopianos é a de saber onde situar a felicidade, se num ou em vários pontos e “sobre esta questão, eles parecem inclinados, mais que com razão, para colocar-se do lado dos que tomam a

defesa dos prazeres (*in factionem voluptatis assertricem*), como fonte única ou principal da felicidade humana” (More, 1978:103). Eles definem o prazer (*voluptas*) como “todo o movimento ou todo o estado do corpo ou da alma em que o homem, seguindo as diretivas da natureza, experimente uma fruição (*delectet*)” (1978:106).

Assim, logo de entrada a Utopia permite a Edward Surtz (1957) definir esta obra de Tomás More como um *Elogio do Prazer*, *The Praise of Pleasure*, até porque os Utopianos “declaram sem hesitação” que o homem tem de “procurar o prazer por todos os meios permitidos ou defendidos que estejam ao seu alcance” (More, 1978:103). Na verdade, os Utopianos não se contentam com uma vida que garanta apenas a ausência de dor – o que, como denuncia Madame du Châtelet (2004:33), corresponderia ao nada, precisamente “a condição em que menos se sofre” –, mas afirmam a necessidade de procurar o prazer como elemento associado à felicidade humana.

Aristóteles (VII.11, 1152b), contudo, argumentaria que a defesa pura e simples dos prazeres leva o homem a entender o bem e a felicidade partindo de um determinado género de vida e a reduzir a felicidade aos bens voluptuosos, a contrapor dor e prazer e a fazer este derivar do verbo gozar, sabendo que o prazer não é um fim, mas um processo. De igual modo faria depender a virtude do que cada um consideraria ser bem para si e não do bem em si, porquanto o prazer não é um bem em si, assim como também deixaria de fora todos os bens que não são acompanhados de dor ou de apetite, como são as atividades teóricas (VII.12, 1153a). Contudo, nada obsta a que se procure uma vida agradável e se teça a felicidade com prazer, tanto assim que, como refere Aristóteles embora divergindo, há quem defenda que “o homem feliz necessita dos bens corporais e dos externos e da fortuna, para não estar impedido pela carência deles” (VII.13, 1153b).

De facto, More concorda com Aristóteles, porquanto os Utopianos associam prazer e ação virtuosa – prazer e virtude não se excluem, andam associados – mas não confundem prazer e virtude. Afirmam, sim, que “não é preciso aspirar seja lá a que prazer for nem amar a dor se ela não é justificada pela virtude”, como foi acrescentado em nótula na margem do texto do discurso de Hitlodeu (More, 1978:103). Assim, eles consideram

que “a felicidade consiste, não em qualquer prazer, mas no prazer bom e honesto” (ib.:104), e, por conseguinte, na virtude e, deste modo, acolhem a argumentação de Sêneca (VII, 1): “Se a virtude e o prazer não fossem coisas distintas, não se compreenderia por que razão há umas coisas que são agradáveis, mas desonestas, e outras que são honestíssimas, mas penosas e causadoras de sofrimento”.

2. Prazeres do corpo e prazeres do espírito

Por isso, os Utopianos estabelecem limites para a procura do prazer: eles procurarão que “um prazer menor não impeça um maior” ou que “sejam evitados os prazeres que trazem de volta sofrimentos” (More, 1978:103). Eles não tomam o prazer por bem supremo nem consideram os prazeres de igual modo. Pelo contrário, distinguem entre *prazer imaginário* e *verdadeiro prazer*, dizendo que o primeiro não está na natureza das coisas, está num ato depravado que faz achar doce o que é amargo, como seria o caso da caça e dos jogos de azar (1978:109-110).

Por sua vez, nos *prazeres verdadeiros* os Utopianos distinguem os *prazeres do corpo* e os *prazeres do espírito*. Os *prazeres do corpo* abrangem aqueles que dão uma impressão viva e atual dos sentidos – como o restabelecimento de forças perdidas (comer, beber) ou a realização de funções da condição animal (secreções intestinais, coito, desaparecimento de um prurido quando esfregado ou coçado) – e aqueles que, como a música, vêm de um sentido interior, bem como a saúde completa – sobre a qual assentam todos os outros prazeres, pois, por si só, ela torna agradável e apetecível a existência humana e sem ela não há lugar em parte alguma para qualquer tipo de prazer” (1978:111). Os *prazeres da alma* incluem as atividades intelectuais e a contemplação da verdade.

Ao colocar os prazeres do corpo entre os prazeres verdadeiros, More distancia-se daqueles que consideram que só os “prazeres nobres” seriam verdadeiros e, por isso, só eles seriam apetecíveis, abrindo-se assim a uma concepção de vida que inclui na virtude moral a fruição com o que se deve. Os prazeres corporais são apetecíveis e verdadeiros e não podem ser todos considerados como nocivos para o ser humano.

Não se trata, pois, de fazer da volúpia o elemento único da felicidade, mas de a considerar um dos elementos essenciais (1978:102). Na verdade, os Utopianos recorrem a todos os prazeres do corpo necessários para conservar a saúde. Assim, eles gozam os prazeres carnis *na medida em que a sua necessidade o impõe* (1978:113), mantêm e cultivam de bom grado a beleza, o vigor e a agilidade do corpo, mas não esgotam a sua felicidade em tais prazeres. Eles têm como máximas: “um prazer de menor qualidade não deve constituir obstáculo de um prazer superior”; “um prazer não deve jamais fazer surgir uma dor, que vem necessariamente após um prazer desonesto” (1978:114).

Se, na concepção utopiana, é prazer “todo o movimento ou estado do corpo ou da alma em que o homem, seguindo as diretivas da natureza, experimenta uma fruição” (1978:106), a atração para as coisas naturalmente agradáveis dá-se não só pela sensualidade, mas também pela razão. Daí a necessidade de se compreender os bens que podem procurar-se e os gozos que não privam de outro gozo mais intenso (da experimentação de satisfações puras e verdadeiras), nem trazem consigo mal algum ou amargura (como acontece com a fátua vaidade, o gosto pela lisonja, o orgulho, o amor ao ouro e às jóias e a avareza).

Para os Utopianos, a felicidade reside, não em qualquer volúpia, mas nos prazeres bons e honestos, para os quais tende a natureza humana, e neles consiste a felicidade (1978:103). Por isso, procuram na alma do homem, no seu corpo e nos objetos exteriores aquilo que pode contribuir para a sua felicidade. No entanto, para eles a virtude consistiria então em procurar o mais agradável entre dois prazeres, evitando os prazeres seguidos de dores mais vivas do que o gozo que causam. Apesar de a volúpia ser um dos elementos essenciais da felicidade, tal como o é para o epicurismo (exaltado por Lourenço Valla como esforço de fundar uma moral humana), ela não é seu elemento único.

Assim, os Utopianos preferem acima de tudo os *prazeres do espírito* – as atividades intelectuais e a contemplação da verdade – que, entre todos, consideram os primeiros e os essenciais. É dos prazeres do espírito, do exercício da virtude e do testemunho de uma boa consciência que provém a parte mais importante (More, 1978:112). Daí que “desprezar a beleza do corpo, enfraquecer-lhe as forças, deixar entorpecer a sua agilidade, gastar

as energias à força de jejuns, arruinar a saúde, desprezar todos os outros favores da natureza” (ib.:114), como o fazem os religiosos contemplativos, só não é procedimento louco, crueldade para consigo próprio e a pior das ingratidões para com a natureza, se for feito para se dedicar com mais ardor ao serviço do próximo ou do bem público na esperança da recompensa de Deus com uma felicidade maior. Na verdade, como avisa Séneca (XXV, 1), o conforto não é incompatível com a prática da virtude: “Imaginais que tenho uma casa opulentíssima, com ouro e prata em abundância: não me espantarei com as vantagens que me são concedidas, uma vez que estas coisas estão na minha casa, mas, todavia, estão fora de mim”. Embora o conforto não seja o bem – se o fosse, tornaria bons os homens –, ele é útil e proporciona uma vida agradável e, por isso, o sábio acolhe as riquezas, não na sua alma, mas na sua casa.

O *hedonismo*, francamente afirmado na ilha de Utopia, transforma-se, assim, em *eudemonismo*: a mente “é diligente em relação às outras coisas que constituem a vida sem ter admiração por nenhuma delas, dando uso às dádivas da fortuna sem se tornar serva delas” (Séneca, III, 3). E a afirmação pelos Utopianos do princípio do prazer integra-se numa síntese mais larga, onde há uma hierarquia dos objetos de desejo (Prévost, 1978:111), e aponta para a felicidade perfeita, que Aristóteles (X.6, 1177a) identifica com a atividade contemplativa, por ser a atividade “mais excelsa”, a “atividade da parte melhor do homem”, onde se desenvolve “o conhecimento dos objetos nobres e divinos”. É a afirmação da honorabilidade da contemplação e da supremacia da vida contemplativa que leva Aristóteles (X.8, 1178b) a afirmar a felicidade como “uma espécie de contemplação” e a necessidade de “bem-estar externo”, porquanto a natureza humana não se basta a si mesma para a contemplação, mas carece de saúde corporal, de alimento e dos demais cuidados, assim como afirma que a fruição destes deve reger-se pela moderação.

3. O prazer da amizade

Os Utopianos definem a virtude como sendo *secundum naturam vivere*, “viver conforme a natureza”, considerando que “para isso nós

fomos ordenados por Deus” e que “se deixa conduzir pela natureza quem não desejar ou repudiar as coisas obedece à razão” (More, 1978:104).

O autor de *Utopia* aproxima-se, pois, do estoicismo de Séneca (III, 3): “Eu vivo de acordo com a natureza; a sabedoria é não nos afastarmos dela e conformarmo-nos à sua lei e ao seu exemplo”. Para os estoicos, seguir o impulso da natureza é obedecer à voz da razão, já que concebem a natureza universal, de que o homem é uma pequena parte, animada de um Logos divino, que unifica os diversos seres numa harmoniosa hierarquia. Em todo o universo reina uma ordem perfeita, rigorosamente regida e determinada pela Razão e pela Providência divina. Tudo na Natureza é bom e ordenado. Por conseguinte, o homem deve ajustar a sua conduta à ordem universal que domina no mundo, submetendo-se voluntariamente à finalidade que impulsiona todos os seres. Portanto, o princípio supremo da virtude – *viver segundo a natureza* – também pode ser entendido como *viver conforme a razão*, uma vez que *viver conforme a razão* individual equivale a *viver conforme a Razão* que rege a ordem do mundo. Por outras palavras, *viver conforme os ditames da razão* equivale a reconhecer a lei fatal do universo e submeter-se a ela.

Na senda dos estoicos, More advoga, portanto, a prática do prazer dirigida pela razão e com eles considera que “a razão em primeiro lugar inflama o coração de amor e veneração pela Majestade divina, à qual devemos o que somos e a nossa tendência para a felicidade; em segundo lugar, convidamos e impele-nos a viver com o menor sofrimento e da maneira mais feliz possível e, em virtude da nossa comunidade de natureza, a ajudar os outros a atingir o mesmo fim” (1978:104).

More aproxima-se assim também de Aristóteles na consideração da amizade como necessária à felicidade, porquanto “o homem é um ser social e disposto pela natureza a viver com os outros” (IX.9, 1169b 17). É a sociabilidade do homem que permite afirmar que ele precisa de amigos – o amigo é “outro eu” (IX.9, 1169b) –, deve levar uma vida agradável (IX.9, 1170a) e ser amante de si mesmo porque, fazendo o que é nobre, se ajuda a si mesmo e é útil aos outros (IX.8, 1169a). É também o desejo do melhor bem ao amigo que está na base do melhor bem a si mesmo, desde que “de acordo com a virtude e em geral para salvaguardar para si mesmo o que é nobre” (IX.8, 1168b).

More fundamenta a busca da felicidade individual na necessidade de garantir a felicidade dos outros, contrariando a tese de inspiração sofista da necessidade de poder absoluto como condição para a felicidade, tomada como satisfação de todos os desejos (Bosch, 2001:34). Para os Utopianos, não se trata já de afirmar apenas que é a própria natureza que leva cada um a fazer aos outros o mesmo bem que deseja para si próprio e reprova que sejam procuradas vantagens próprias em detrimento dos outros. É antes a ilação de que, se a existência agradável – isto é, voluptuosa – é um bem (se fosse um mal, não se deveria ajudar os outros a gozá-la), ela deve ser propiciada por cada um a si mesmo tal como aos outros. Por outras palavras, a mesma natureza que impele o homem a ajudar o outro, a mitigar-lhe o sofrimento, a aliviar-lhe a tristeza e devolver-lhe a alegria, a satisfação de viver, é porque coloca a vida agradável do lado do bem e sugere que não se seja menos benevolente para consigo do que para com os outros: “Quando a natureza nos convida a que sejamos bons para os outros, ela mesma não iria mandar depois que fôssemos cruéis e falhos de clemência para nós próprios” (More, 1978:105).

A procura de uma vida boa para si está assim associada à procura de uma vida boa para os outros, porquanto, para os Utopianos, o homem está unido ao homem de uma maneira íntima pelo coração e pela caridade, comunga da mesma natureza: *laudandum humanitatis nomine censeat, hominem homini saluti ac solatio esse, si humanum est* – “é preciso glorificar, em nome da humanidade, o facto de o homem ser para o homem salvação e consolação, porque ele é humano” (More, 1978:104, itálicos nossos). E é pela *humanitas*, pela *comunidade de natureza e destino dos homens* que se entende que para os Utopianos só seja considerado inimigo o responsável pela prática da injustiça e da violência.

Para os Utopianos, a humanidade, o altruísmo, a solidariedade são virtudes “iniciais”, fontes de prazer, porque há um prazer natural em dar prazer a outrem. A sociedade ergue-se com base no prazer da amizade do homem pelo homem e não no direito do mais forte sobre o mais fraco que a natureza animal parece legitimar (Bosch, 2001:45). Este otimismo antropológico da mítica e cristã concepção do *homo homini salus ac solatium* coloca, pois, More na linha oposta à tese do *homo homini lupus*, formulada por Plauto e imortalizada por Hobbes e faz da Utopia um destino de felicidade mais respeitoso dos seres humanos.

É este otimismo antropológico, recebido dos humanistas italianos e alimentado pela sua capacidade de desapego dos bens materiais e pelas descrições dos indígenas do Novo Mundo (fazendo já antever o *bom selvagem*), que leva More a contrapor a vida *secundum naturam et rationem* dos Utopianos a uma sociedade que se dizia cristã, mas que a cada momento vivia atraçoando a doutrina de Cristo, como acentua o seu amigo Guillaume Budé em texto que antecede a *Utopia* (More, 1978:3-10).

4. Moral, filosofia e religião

A indagação sobre a natureza da felicidade na ilha de Utopia mostra como os Utopianos não circunscrevem o bem-estar ao indivíduo limitado ao território exclusivo da sua corporeidade, estendem-no à fruição dos bens do espírito e alargam-no à vivência social e, deste modo, enaltecem a solidariedade: a organização da ilha é uma organização em que *o homem é amigo do homem*, pondo em ato a comunidade de natureza e destino. E aí a felicidade não é algo que se possui, mas que se vive e põe em ação, precisamente para assegurar a *humanitas* de cada Utopiano e, por isso, em congruência com a superioridade da atividade contemplativa, mas sem desprezar os prazeres dos bens externos, nomeadamente da saúde.

Assim, na ilha de Utopia podemos registar que há lugar para a medicina preventiva e a eugenia, há preocupação com condições facilitadoras de uma melhoria da saúde humana (como a dieta alimentar e o exercício), os doentes são afetosamente tratados em excelentes hospitais e aos doentes incuráveis que estão num estado de alto sofrimento e não se apegam à vida, concede-se a eutanásia (ou, para sermos mais precisos, a *mors voluntaria*) desde que se obtenha o acordo dos sacerdotes e do senado, ao mesmo tempo que é punida qualquer tentativa de suicídio (*facile exitu*) cometida por outros motivos ou sem o acordo dos legítimos intérpretes de Deus e da *polis*. Como comenta Cosimo Quarta (1991:276-280), o suicídio é dar-se morte sem interpelar a ciência, a religião e a comunidade política, é um fechamento no privado, é fechar-se aos outros, à ajuda e ao amor do próximo, é declarar a própria bestialidade.

Mesmo que a filosofia moral dos Utopianos não coincida totalmente com a de More-autor da *Utopia* (Marc'hadour, 2000:139), a verdade é que a sua defesa dos prazeres, embora pudesse ficar-se apenas pelos fundamentos filosóficos, é ancorada numa perspectiva religiosa: “E, o que é de admirar mais, eles invocam a própria religião (por natureza, grave e severa, quase triste e rígida) em apoio de uma opinião (*sententiam*) tão delicada” (More, 1978:103). A explicação é que, segundo os habitantes da ilha, em matéria de felicidade a filosofia e o raciocínio carecem de ser complementados pelos princípios religiosos: “Com efeito, jamais eles questionam a felicidade sem unir à filosofia que utiliza o raciocínio, princípios tirados da religião e sem os quais, para toda a busca sobre a verdadeira felicidade, a razão abandonada a si mesma lhes parece coxa e deficiente” (ib.:103).

Ao inclinarem-se para o grupo dos que defendem o prazer, os Utopianos retomam a ideia defendida por Lourenço Valla de que o verdadeiro bem, na concepção cristã, não tem a frieza que lhe dá o pensamento estoico. Segundo este autor, a natureza humana está orientada pela vontade de Deus e por seu movimento próprio para a beatitude eterna. Assim, a obediência à natureza conduz o homem a Deus, não o afasta d’Ele (Prévost, 1978:685).

Com Trousson, podemos dizer que os Utopianos,

ao mesmo tempo epicuristas e estoicos, só pensam em viver segundo a natureza, isto é, segundo a razão, porque “Deus, ao criar o homem, não lhe dá outro destino”. Para eles, é natural gozar os prazeres da vida: eles não desprezam o corpo, estimam a perfeita saúde e as satisfações instintivas. Prazer e virtude não são incompatíveis e eles rejeitam toda a mortificação como “um ato de loucura estúpida, de cobarde crueldade para consigo mesmo” e como um pecado aos olhos do Criador (1979:55).

Ao trazer para a ordem social, a ordem política e a ordem moral fundamentos da filosofia e da religião, os Utopianos desenvolvem uma “concepção globalizante [que] supõe um mundo bem feito, em que uma harmonia pré-estabelecida entre a razão, a natureza e Deus, reina nos menores detalhes”, engendrando esta harmonia um “otimismo ontológico e moral” que, por sua vez, é “ponto de partida de uma construção utópica

coerente” (Prévost, 1978:514, nota 8). Assim, o otimismo fundamental dos Utopianos retoma da religião princípios que o afastam do pensamento de Epicuro, como, por exemplo: “A alma é imortal e Deus, por pura bondade, criou-a para ser feliz; depois da morte serão recompensadas as nossas virtudes e as nossas boas ações e castigados os nossos crimes” (More, 1978:103). E a própria razão pode levar só por si a aceitar ou consentir nestes princípios, pois, na sua falta, só um estúpido não procuraria o prazer de todas as maneiras possíveis, permitidas ou proibidas.

Deste modo, a *Utopia* apresenta-se como resposta à indagação pelo lugar onde encontrar a felicidade, anunciando uma ilha organizada segundo uma filosofia moral que valoriza a felicidade dos cidadãos, fazendo desta a finalidade última e englobante da existência.

5. Caminho de “angelização”

Na ilha de Utopia, tudo está organizado para proporcionar a fruição dos prazeres honestos. Nela “o hedonismo é francamente afirmado: os prazeres físicos são bem reais e constituem a base de uma vida agradável e sã; o seu papel é despertar a energia necessária à ação e conservar o gosto de viver” (Prévost, 1978:111; More, 1978:111-112).

Nesse aspeto, a ilha justifica a designação de *Eutopia* que lhe atribui o poeta e insinua-se como Ilha Afortunada. O facto de a ilha criada por Utopos, a que é difícil aceder, ser anunciada por Rafael (sugere o anjo do livro de Tobias, mensageiro celeste, guia e cura dos cegos, neste caso, dos homens, a quem a luz celeste cega), torna ainda mais credível a interpretação da *Utopia* como *nostalgia do paraíso*, como desejo de o homem recuperar os atributos de homem primordial, ou seja, a condição anterior à queda do pecado original, em que vivia uma Idade de Ouro, abundavam os bens e se davam todas as condições para o homem viver em harmonia absoluta com a natureza, numa situação de felicidade plena.

Entretanto, a hermenêutica simbólica da *Utopia* realça um conjunto de símbolos e imagens arquetípicas que atribuem à ilha as características de refúgio, calma, repouso, tranquilidade, intimidade, calor, que fazem dela espaço bem-aventurado, centro paradisíaco, morada apetecida. Esta

interpretação põe em evidência o caráter acolhedor da ilha e faz dela expressão da Grande Mãe¹⁰ (Newmann, 1981; Jung, 1995:113-138).

De igual modo, toda a cidade de Utopia pode ser tomada como uma *grande casa*, de que constituem divisões as casas onde se dorme, as casas onde se preparam e tomam as refeições e onde se passam tempos de ócio, os templos onde se ora. Todas estas casas de Utopia têm uma função no jogo social da *polis*, cuja finalidade é determinar também a personalidade dos seus habitantes, jogando os odores dos perfumes e do incenso e a melodia dos sons musicais um papel fundamental na criação de uma atmosfera de intimidade repousante que fazem da cidade uma verdadeira morada para aqueles que nela habitam.

A ser assim, também se pode dizer que a ilha de Utopia é ela mesma como que uma *morada sobre a água*, como um invólucro protetor na navegação perigosa da vida, tal como foi o barco em que Rafael Hitlodeu para ela se fez transportar. Deste modo, o retorno a Utopia é sugerido também pela valorização do ventre da ilha tornado símbolo de uma descida feliz com vista a um reencontro das quietudes pré-natais, onde a própria substância do tempo se eufemiza no devir cíclico e onde as liturgias dão conta do tempo dominado pelo ritmo da repetição.

Por outro lado, o ritual de corte do istmo por ordem de Utopos – que da não-ilha fez ilha – é um ritual de separação, onde são apagadas as marcas materiais dos instrumentos necessariamente utilizados para serem sobrevalorizados a arma da razão e o início de um processo de separação e de purificação. Este ritual desempenha, pois, um papel importante, porque primeiro e iniciador do processo, mas secundário, porque acima dele se quer colocar o processo de purificação, de distinção da animalidade e a razão como arma a utilizar.

Por isso, o corte da ilha, análogo ao ato de corte do cordão umbilical sugerido pela situação da cidade de Amaurota, a ser associado a um rito de excisão e de circuncisão, apenas poderia significar que esse processo

¹⁰ Neste aspeto, a ilha de Utopia parece fazer jus à afinidade da palavra felicidade com a palavra felino, o animal que lambe, que acaricia com a língua, como assinala Manuel Alte da Veiga para realçar a origem “marcadamente sexual” da felicidade – no seu sentido original de “sugar, mamar, lambar” –, explicitando-a com o paralelismo entre as carícias aos bebés e as carícias eróticas e alertando para a necessidade de a felicidade não se limitar à sua dimensão física e estender-se à sua dimensão espiritual (1998:78-79 e 102).

de ablação não sacrificial da ilha, ser animado, manifesta uma vontade de distinção da animalidade, de corte com o mundo impuro, com todas as amarras que levam à ociosidade, à injustiça, à vagabundagem, à prevalência do dinheiro e das coisas sobre as pessoas.

Como salienta São Boaventura no *Itinerário da Mente para Deus* (I,1), “não sendo a felicidade outra coisa senão a fruição do sumo bem, e estando o sumo bem acima de nós, ninguém pode tornar-se feliz se não subir acima de si mesmo”. O corte da ilha surge, pois, como o momento zero de colocação da ilha na órbita celestial e início de um processo de “angelização” dos Utopianos, a que eles dão sequência quando, na prossecução da felicidade individual e coletiva, hierarquizam os prazeres e se distanciam de uma conceção de felicidade incompatibilizada com a natureza, ao mesmo tempo que colocam no topo dos prazeres a atividade da contemplação intelectual. Na verdade, a ética que rege a vida dos habitantes da ilha de Utopia – os mesmos que foram capazes de se “agigantarem” no processo de transformação da não-ilha em ilha – toma o prazer como importante elemento da felicidade, embora subordinando-o à virtude, enquanto atividade conforme à razão, energia interior constante que leva o homem a fazer o bem.

6. Felicidade e beatitude

A *Utopia* rompe com uma conceção do prazer como doença da alma e atirado para o reino da Loucura, como denuncia Erasmo: “Instante a instante, a vida seria triste, aborrecida, enfadonha, insípida, insuportável, se a ela não se misturasse o prazer, isto é, a Loucura” (1990:26). Neste sentido, como explica André Prévost, a *Utopia* apresenta-se como sendo a única capaz de procurar a *verdadeira* felicidade (1978:110, nota 6), qual réplica esperada do *Elogio da Loucura*, onde esta se declara apenas capaz de levar os homens à felicidade: “Já é tempo, como diria Homero, de deixar os Céus e descer à terra. Não encontrareis aí alegria ou felicidade, sem o meu auxílio” (Erasmo, 1990:XVI,35). Com efeito, a *Moria* leva os homens à felicidade, dá-lhes a ilusão de que são felizes, mas, de facto, ela não os torna felizes. Pelo contrário, a *Utopia* permite que, por ela, se procure a verdadeira felicidade.

interpretação põe em evidência o caráter acolhedor da ilha e faz dela expressão da Grande Mãe¹⁰ (Newmann, 1981; Jung, 1995:113-138).

De igual modo, toda a cidade de Utopia pode ser tomada como uma *grande casa*, de que constituem divisões as casas onde se dorme, as casas onde se preparam e tomam as refeições e onde se passam tempos de ócio, os templos onde se ora. Todas estas casas de Utopia têm uma função no jogo social da *polis*, cuja finalidade é determinar também a personalidade dos seus habitantes, jogando os odores dos perfumes e do incenso e a melodia dos sons musicais um papel fundamental na criação de uma atmosfera de intimidade repousante que fazem da cidade uma verdadeira morada para aqueles que nela habitam.

A ser assim, também se pode dizer que a ilha de Utopia é ela mesma como que uma *morada sobre a água*, como um invólucro protetor na navegação perigosa da vida, tal como foi o barco em que Rafael Hitloedeu para ela se fez transportar. Deste modo, o retorno a Utopia é sugerido também pela valorização do ventre da ilha tornado símbolo de uma descida feliz com vista a um reencontro das quietudes pré-natais, onde a própria substância do tempo se eufemiza no devir cíclico e onde as liturgias dão conta do tempo dominado pelo ritmo da repetição.

Por outro lado, o ritual de corte do istmo por ordem de Utopos – que da não-ilha fez ilha – é um ritual de separação, onde são apagadas as marcas materiais dos instrumentos necessariamente utilizados para serem sobrevalorizados a arma da razão e o início de um processo de separação e de purificação. Este ritual desempenha, pois, um papel importante, porque primeiro e iniciador do processo, mas secundário, porque acima dele se quer colocar o processo de purificação, de distinção da animalidade e a razão como arma a utilizar.

Por isso, o corte da ilha, análogo ao ato de corte do cordão umbilical sugerido pela situação da cidade de Amaurota, a ser associado a um rito de excisão e de circuncisão, apenas poderia significar que esse processo

¹⁰ Neste aspeto, a ilha de Utopia parece fazer jus à afinidade da palavra felicidade com a palavra felino, o animal que lambe, que acarícia com a língua, como assinala Manuel Alte da Veiga para realçar a origem “marcadamente sexual” da felicidade – no seu sentido original de “sugar, mamar, lambe” –, explicitando-a com o paralelismo entre as carícias aos bebés e as carícias eróticas e alertando para a necessidade de a felicidade não se limitar à sua dimensão física e estender-se à sua dimensão espiritual (1998:78-79 e 102).

de ablação não sacrificial da ilha, ser animado, manifesta uma vontade de distinção da animalidade, de corte com o mundo impuro, com todas as amarras que levam à ociosidade, à injustiça, à vagabundagem, à prevalência do dinheiro e das coisas sobre as pessoas.

Como salienta São Boaventura no *Itinerário da Mente para Deus* (I,1), “não sendo a felicidade outra coisa senão a fruição do sumo bem, e estando o sumo bem acima de nós, ninguém pode tornar-se feliz se não subir acima de si mesmo”. O corte da ilha surge, pois, como o momento zero de colocação da ilha na órbita celestial e início de um processo de “angelização” dos Utopianos, a que eles dão sequência quando, na prossecução da felicidade individual e coletiva, hierarquizam os prazeres e se distanciam de uma conceção de felicidade incompatibilizada com a natureza, ao mesmo tempo que colocam no topo dos prazeres a atividade da contemplação intelectual. Na verdade, a ética que rege a vida dos habitantes da ilha de Utopia – os mesmos que foram capazes de se “agigantarem” no processo de transformação da não-ilha em ilha – toma o prazer como importante elemento da felicidade, embora subordinando-o à virtude, enquanto atividade conforme à razão, energia interior constante que leva o homem a fazer o bem.

6. Felicidade e beatitude

A *Utopia* rompe com uma conceção do prazer como doença da alma e atirado para o reino da Loucura, como denuncia Erasmo: “Instante a instante, a vida seria triste, aborrecida, enfadonha, insípida, insuportável, se a ela não se misturasse o prazer, isto é, a Loucura” (1990:26). Neste sentido, como explica André Prévost, a *Utopia* apresenta-se como sendo a única capaz de procurar a *verdadeira* felicidade (1978:110, nota 6), qual réplica esperada do *Elogio da Loucura*, onde esta se declara apenas capaz de levar os homens à felicidade: “Já é tempo, como diria Homero, de deixar os Céus e descer à terra. Não encontrareis aí alegria ou felicidade, sem o meu auxílio” (Erasmo, 1990:XVI,35). Com efeito, a *Moria* leva os homens à felicidade, dá-lhes a ilusão de que são felizes, mas, de facto, ela não os torna felizes. Pelo contrário, a *Utopia* permite que, por ela, se procure a verdadeira felicidade.

Entretanto, a realização da felicidade na ilha de Utopia não se fica pela volúpia dos sentidos e alarga-se até às satisfações do espírito, afirma o prazer e associa-o à virtude, transformando o hedonismo em eudemonismo, e hierarquiza os bens colocando no topo as atividades mais nobres e abrindo-se à transcendência, a ponto de admitir o sacrifício por amor e satisfação do outro e alcance da alegria eterna, como é o caso dos religiosos (“butrescos”, na língua utopiana), e cujo móbil é a religião (More, 1978:148).

Na Utopia, More concilia a *voluptas*, a *societas* e a *religio*: a ética do prazer não contrasta com os ditames da razão, com as exigências da fé nem com a religião; *natureza*, *razão* e *fé* são as bases sólidas em que assenta a instância comunitária e conciliam-se mediante a *ética do prazer* no cumprimento do preceito evangélico do *amor ao próximo*, que a Utopia parece concretizar mais fielmente do que o Ocidente que se reivindica do nome de Cristo. E é significativo que os Utopianos, seguindo uma *religião* natural e racional, baseando-se em princípios da *natureza* e da *razão*, tenham colocado como fundamento da sua conduta ética o princípio da solidariedade humana, equivalente ao preceito cristão do *amor ao próximo*. “Aqui aparece em filigrana o grande desenho de More: operar a síntese entre o humanismo dos Antigos e um Evangelho que se abre pelas Bem-Aventuranças” (Prévost, 1978:686, nota 6).

Neste aspeto, considera Prévost que o dinamismo da vida moral que os Utopianos imprimiram ao seu destino coletivo abre-os à alegria que vibra nas harmonias das realidades transcendentais e que “a felicidade que ela [a alegria] faz provar toma o gosto do infinito e do eterno, e toma por nome *beatitudo*” (1978:113). Nesta interpretação, na ilha de Utopia a cidade e os seus habitantes reúnem condições para aceder à felicidade plena, a que o homem não pode deixar de aspirar: “o homem não pode deixar de aspirar à felicidade plena”, ou “mais exatamente, em tudo o que deseja e quer ele aspira necessariamente à beatitudo ou felicidade plena” (Cabral, 2000:36).

Contudo, o caminho ascensional da ilha e dos Utopianos (Araújo, 2004b) permite dizer que a felicidade plena ainda não está aí onde Hitlodeu diz que ela está, naquela ilha inspirada nos mosteiros cristãos com a sua vida perfeitamente ordenada e que, à época da publicação da obra, eram apresentados como os locais privilegiados para aceder à alegria que Deus

não concede aos ímpios mas apenas àqueles que desinteressadamente O servem, como pretende Santo Agostinho (*Confissões*, X, 23). Mas nem os mosteiros nem a ilha de Utopia são a *Cidade de Deus*, quando muito são lugares de passagem para a Cidade santa, como desenvolve Prévost (1978). Nesta perspectiva de inspiração cristã, a felicidade plena será ultraterrena, eterna e sobrenatural (Cabral, 2000:37). A beatitudo será então, um “estado perfeito”, não já uma atividade da alma, e é nele que se encontram reunidos todos os bens, como pretende Boécio em *De Consolatione philosophiae* (L. III, prosa 2ª, 3).

Não está seguramente na intenção do autor da *Utopia* contrariar esta perspectiva cristã, mas a ilha de Utopia é seguramente terrena, embora sem localização geográfica definida, é uma sociedade humana organizada para que o homem possa fruir uma vida boa, no sentido que Aristóteles lhe dá, sem precisar de renegar ou, pelo menos, tirar significância aos prazeres humanos, não a qualquer prazer mas aos prazeres bons e honestos. A perspectiva cristã de More é que, para o seu tempo, os caminhos de perfeição não estão fatalmente circunscritos ao espaço dos conventos, tidos por ilhas de fé e lugares privilegiados para a salvação da alma. Para ele, os caminhos de perfeição (Moser, 1982) podem ser trilhados sem renegar a laicidade, a família e a *polis*, não implicam necessariamente apenas ausência de prazer nem muito menos exclusão de desprazer e sofrimento, o que remeteria todo o prazer para a categoria de vício e pecado, congruentemente com a consideração da cidade terrena como engano e dissimulação, da vida como expiação do pecado de existir e do cristão como “um homem do outro mundo” (Bossuet, cit. in Bruckner, 2002:19). Por outras palavras, é possível um caminho “civil” de aperfeiçoamento e, por consequência e num registo mais teológico, conducente à salvação eterna. Esta colocação da perfeição e da felicidade ao alcance dos homens, que virá a ser prometido no século XVIII, será um dos maiores segredos da Utopia em tempos de transição da medievalidade para a modernidade (Araújo, 2006:193-200).

A felicidade da ilha será, num registo tomista, uma *beatitudo imperfeita*, porque não é a felicidade de ver Deus “tal como ele é”, mas tende à perfeição suprema possível no mundo terreno, porquanto procura como alegria suprema “a mais elevada atividade contemplativa, isto é, [...] o conhecimento possível ao espírito humano nesta vida” (S. Th., II, 1, q. 5).

O caminho ascensional imprimido à ilha e no coração dos Utopianos sugerem que, tal como ao longo do tempo se desloca o estádio de perfeição da ilha, também o horizonte da felicidade da alma (*felicitas*) se vai deslocando à medida que se desloca o homem e a sociedade que querem ser plenamente felizes e se aproximam do estado de felicidade plenamente saciante, de alegria perfeita (*beatitudo*) dos seres puros.

Utopia e Utopianos estão *a caminho* da perfeição, mas não são perfeitos. Eles iniciaram a *marcha* para o *mais-ser* e, por isso, estão no caminho da perfeição; mas ainda não atingiram a perfeição, não atingiram a completude, não esgotam o Ser, para podermos afirmar que encontraram a felicidade plena. Qual cópia cada vez mais fiel da Cidade ideal, a Cidade santa, a ilha continua em quarto *crescente* de lua e a cidade continua *quase* quadrado, esperando uma e outra o enchimento que lhes falta, o absoluto, o infinito, o eterno.

Segundo o relato de Hitlodeu, que aderiu sem reservas ao espírito de Utopia, a ilha e os Utopianos têm boas razões para esperarem serem melhores ainda e melhorarem a agradabilidade da vida, graças às suas instituições e à sua filosofia moral e More (1978:162), o narrador participante da ação em que se insere o Discurso de Hitlodeu, bem desejaria que muitas das coisas boas da ilha fossem perfilhadas pelos reinos cristãos do início do século XVI, porquanto elas seriam condição de possibilidade de satisfação dos prazeres mais nobres que têm a ver com a sua natureza pensante, de elevação moral dos indivíduos e da cidade e, portanto, de maior aproximação à felicidade plena. Até porque a felicidade provém, não da satisfação dos prazeres ou da ausência de dificuldade, de sofrimento ou de luta interior, mas de “uma satisfação mais profunda, mais subterrânea, e como que secreta” e que reside no sentimento de autossuperação, de avanço na direção do *mais-ser*, de trabalho para o bem (Bosch, 2001:189).

Considerava Aristóteles que a felicidade assim entendida estava ao alcance apenas de uma minoria de seres humanos, que apenas uma pequena elite realiza efetivamente a natureza humana. Por sua vez, More (1978:83-84) imagina uma ilha *Em Parte Nenhuma* – é este o significado de Utopia –, onde a grande maioria dos habitantes a realiza e que vale a pena desejar uma sociedade assim, onde se procura a paz, todos os habitantes têm vida de “homem livre”, dispõem de *scholé*, podem aceder

às atividades do espírito e participam na vida política da cidade, fazem conjugar a vida prática e a vida teórica.

Esta sociedade imaginada *Em Parte Nenhuma* abre-se à mensagem cristã e pela comunidade de bens, ao mesmo tempo que liberta os Utopianos do reino da necessidade, faz vigorar nas instituições o mandamento do amor ao próximo, expressão da comunidade de natureza e destino dos humanos e condição da felicidade utopiana.

VII

UTOPIA, DESEJO E ESPERANÇA – CON- TINGÊNCIA E LIBERDADE DO HOMEM¹¹

Ser utópico não é apenas ser idealista ou pouco prático, mas também efetuar a denúncia e a anunciação. (...) Conforme uma visão autenticamente utópica, a esperança não quer dizer cruzar os braços e esperar. A espera só é possível quando, cheios de esperança, procuramos alcançar o futuro anunciado que nasce no marco da denúncia por meio da ação reflexiva... a esperança utópica é um compromisso cheio de risco.

Paulo Freire

A nossa hermenêutica da *Utopia* (Araújo, 2002) procura caracterizar o desejo utópico como impulso que lança o pensamento do homem para uma vida boa (Aristóteles) que ainda não existe a não ser na imaginação utópica, mas é em parte possível. É esta possibilidade real de realização parcial que, no dizer de Ernst Bloch (1976:233), não deixa que o sonho, ao cumprir-se, se esgote nas suas concretizações e dá conta do não-agora da história e do não-af da ação política e social, mas o sonho continua sempre como *potentia existendi* que se opõe ao ato (Münster, 1993:86). Por isso, à coragem da denúncia do que está mal se associa a anunciação do inédito viável que, como afirma Paulo Freire, faz da esperança utópica um compromisso cheio de risco. Mas será que, face ao risco, se deve cruzar os braços e esperar? Qual é o contributo da *Utopia* de More para esta questão *humana, demasiado humana* que se cola à utopia, ela mesma situada na margem entre o realizável e o impossível e na margem entre o são (ainda que ficcional) e o insano (o patológico) (Ricoeur, 1991:492) e cheia de “vãos” e “enchimentos” como dá conta a *sociologia da esperança* (Desroches, 1976)?

¹¹ A primeira versão deste texto foi publicada em A. F. Araújo e J. M. Araújo, História, *Educação e Imaginário*. Actas do VI Colóquio de História Educação e Imaginário (Universidade do Minho, 24 de Março de 2003). Braga: Universidade do Minho, pp. 41-53.

Para encontrarmos a resposta sugerida por More na *Utopia* percorremos um caminho em que o desejo, o apetite, a vontade e a esperança constituem pistas de sinalização e nos conduzem à ponderação da deliberação, cuja virtude é a prudência (Aristóteles). A utopia requer assim, na sua possibilidade de realização, a responsabilidade moral do homem pelos seus atos (Jonas, 1995). A *Utopia* comporta, pois, uma tensão entre o absoluto da anunciação e a contingência da ação humana, cujo risco está na desmedida da decisão (Araújo & Araújo, 2002), ela mesma expressão da liberdade humana, e convida mais a uma *ética do limite* (Buber, 1966 e Carvalho, 2000) do que a uma ética da convicção.

1. A Utopia como mundo novo

Ao descrever a ilha de Utopia, Rafael Hitlodeu, navegador português, dá conta da sua configuração como ilha em forma de quarto crescente de lua, cujas extremidades como que abraçam a calma baía que a banha (Marin, 1973; Araújo & Araújo, 1998). Neste seu rosto insular, a Utopia apresenta-se-nos como uma mãe (Neumann, 1981) de braços abertos debruçada sobre o filho que a procura abraçar e nela se refugia, uma mãe que o afasta do mundo estranho e o acolhe num espaço mais familiar, onde há lugar para a *amicitia*.

A ilha é fruto da imaginação e suscitaria o desejo de viajar até ela (Araújo, 1998). Neste desejo está o deleite, o comprazimento, o sentimento estético. Este desejo não é, porém, egocêntrico. O juízo estético tende para a universalização, requer a sua validade universal. O acolhimento da mensagem utópica extravasa, pois, a forma de conhecimento do leitor e estende-se na sua forma de sentir. Nesta extensão, a ideia utópica torna-se ideal que se deseja e que pode querer ser concretizado.

A viagem para a ilha seria, assim, um devaneio, uma *rêverie*, uma viagem interior, uma atitude ética e estética (Araújo, 1998; Abreu, 1999). É, pois, deste modo que, como refere André Prévost, a unidade da *Utopia* se reconstitui na consciência do leitor, onde o verbo e o desejo se unem numa fusão suscitada pela maiêutica utópica, ao mesmo tempo que, no uso da sua liberdade, o leitor adere às forças novas nele espoletadas ou

refugia-se num discurso cuja substância se procura na estética (1978: 138-139).

Com efeito, a *Utopia* fecha sem que o diálogo esteja concluído. Melhor dizendo, na economia do tempo da narrativa, aquele que está de posse da verdade utópica, Rafael Hitlodeu, conclui a sua exposição. Mas More, narrador participante na ação em que a mesma exposição se insere, continua e afirma que não o interpelou, não porque estivesse de acordo com ele, mas porque “o sabia cansado de falar e (...) não estava suficientemente seguro que ele pudesse suportar que não se fosse da sua opinião” (More, 1978:161). Sabemos assim que More-narrador, mesmo que lhe tenham parecido absurdas muitas propostas utópicas expostas por Rafael Hitlodeu, achou por bem não lhe replicar, alegadamente por razões de respeito e de boa educação para com o seu convidado, mas, de certeza, também no uso da liberdade que a ficção lhe concede.

Na economia da narrativa, More-narrador acaba por, não o dizendo, aceitar a validade da argumentação utilizada por Rafael Hitlodeu, quando, no Livro I, não rebatera diretamente os argumentos de More-personagem e achara até natural a sua dificuldade em partilhar as suas convicções. Na verdade, More-personagem experimentava tais dificuldades porque não estivera na ilha, porque se lá tivesse estado, se tivesse observado pessoalmente os costumes e as instituições dos Utopianos, como Rafael o pôde fazer durante os cinco anos em que lá esteve – “e de lá jamais teria querido afastar-me, senão para dar a conhecer este Novo Mundo” (1978:67) –, então não teria dificuldade em reconhecer que, em lado algum a não ser na Utopia, houvera visto povo bem governado (Quarta, 1987 e 1994). E, apesar da argumentação que More-narrador avança relativamente à sua dificuldade em conceber aquele *admirável mundo novo* (Huxley, 2000), uma sociedade em que tudo fosse de todos e não houvesse propriedade privada nem circulação de moeda, Rafael Hitlodeu não deixa de confessar a sua felicidade por saber que os Utopianos possuem uma República que ele *desejaria (libenter optarim)* que se estendesse a todas as nações (More, 1978:160-161).

O que parece ser impossível, o que parece ser de um outro mundo afinal é dado como estando realizado, não só pelas descrições do Novo Mundo, mas também porque o navegador português o pôde constatar com os seus próprios olhos quando esteve na ilha.

2. Desejo e apetite

Para o navegador português (Marc'hadour, 1998) só um modelo diametralmente oposto ao do Ocidente cristão, um modelo “revolucionário” (Quarta, 1992), o “modelo utopiano” que ele “viu” com os próprios olhos e vem agora “testemunhar”, pode melhorar a condição humana. Estamos, assim, na opinião de Eugenio Imaz, face a uma “esperança realista cristã”, com a qual Tomás More nos brinda. O mesmo autor comenta que

a sua filosofia das ideias não lançou a Utopia para a região das ideias quase – imensidão de um quase! – realizáveis, nem para a invisível e celeste *Cidade de Deus*, mas para a cidade corpórea e terrestre dos homens, na ilha de Utopia, onde os homens vivem real e verdadeiramente, com os pés na terra e na utopia, como cristãos (1946:47).

Contudo, enquanto conduz Rafael Hitlodeu para a ceia, More-narrador que participa na ação que conta louva-lhe as instituições utopianas e o seu discurso (*oratio*), mas não deixa de lhe dizer que ser-lhes-ia preciso “encontrar um outro momento para refletir mais profundamente sobre aquelas questões e conversar mais abundantemente com ele” (More, 1978:161). More-narrador espera que um dia isso venha a acontecer, mas na carta de 1 de Novembro a Jerónimo Busleiden, Pedro Gilles faz-se eco de rumores e assinala a perda de rasto de Rafael Hitlodeu perdendo-se, assim, a presença do portador da mensagem utópica. More-narrador ainda dá conta de que lhe é impossível concordar com tudo o que dissera o navegador português (U1978161-162), mas declara: *ita facile confiteor permulta esse, in Vtopiensium Republica quae in nostris ciuitatibus optarim uerius quam sperarim*, “não posso deixar de confessar que existem na República Utopiana muitas coisas que eu desejaria ver nas nossas cidades, mas é decerto mais verdadeiro desejá-lo do que esperar que venham um dia a realizar-se” (1978:162).

Voltamos a encontrar-nos, nesta significativa e importante passagem final do Livro II, onde é descrita a ilha de Utopia, com a fórmula verbal *optarim*, que, com André Prévost (1978:633), Marie Delcourt (1987:234) e José Marinho (s/d:174), traduzimos por *desejar* (*souhaiter*), enquanto na tradução de Yale encontramos *wish* (1965:247), na de Maria Isabel

Tomás *ansiar* (1989:141) e em *Utopia III apetecer* (Hytlodev & Martins, 1998:305).

Convém, pois, caracterizar este *desejo* de Utopia de que fala More-narrador. Na verdade, fenomenologicamente o desejo aparece como força que empurra o homem para diante, como tensão do sujeito para um objeto de que está privado mas cuja presença adverte virtual e teleologicamente. O desejo é, pois, uma tendência espontânea e consciente para um fim conhecido ou imaginado. Neste sentido, ele radica no *apetite natural*, um conceito fundamental da metafísica aristotélico-tomista. O *appetitus naturalis* é a “propriedade que todo o ser finito ativo possui de estar inclinado à plena realização do seu ser e das suas possibilidades operativas” (Moraes, 1967:1093). O conceito de *desiderium naturale* apenas acrescenta ao de *appetitus naturalis* a possibilidade de que a aspiração fundamental da vontade se revele ao sujeito consciente ou reflexivo (S. Th. I-II, 1, 5 c). Trata-se, pois, de uma tensão consciente para fins conformes à perfeição ontológica do sujeito, conhecido pelo entendimento ou pelos sentidos. No discurso do desejo estão, pois, sempre presentes três elementos: a necessidade, o desejo e o objeto desejado. A este respeito, escreve Maria Teresa Ornelas Carvalho:

O Desejo orienta a satisfação de uma necessidade para um objeto específico, eleito como sendo o que melhor corresponde à necessidade por satisfazer e, simultaneamente, se adequa à personalidade e contexto de vida do indivíduo. Contudo, num “sentir” de necessidades múltiplas, num contexto de condicionalismos vários, e por vezes até de inconstância ou desconhecimento da qualidade real dos “objetos”, o manejo dos Desejos e a sua realização torna-se frequentemente num jogo de satisfação/frustração, em que os mecanismos de defesa contra a frustração têm necessariamente de ser mobilizados (2000:220).

3. Desejo e vontade

Importa explicitar este *desejo* de Utopia. Começemos por recorrer à distinção entre *souhait* e *désir* estabelecida por Ernst Bloch (1976,I:63). O *désir* pré-existe à representação do objeto desejado. Por sua vez, esta representação de uma coisa melhor e até perfeita estimula o *souhait*, sem,

no entanto, dar lugar ao querer-fazer, que é próprio do querer. Por isso, o *souhait* subsiste mesmo onde a vontade se mostra impotente.

Embora, todo o desejo, seja *désir* ou *souhait*, suponha sempre um certo juízo de valor, porquanto o valor do seu objeto esteja na perfeição que ele possui e pode comunicar ao sujeito que o deseja, porque o vem aperfeiçoar – “Qualquer coisa é desejável enquanto perfeita, pois todo o ser deseja a sua perfeição” (S. Tomás) –, o *desejo* de Utopia seria, assim, mais da ordem do *souhait*, de algo que é visto como apetecível graças à sua dimensão de dever-ser, que da ordem da vontade de realização. O desejo de Utopia é, pois, um *apetite racional* que está para além do simples apetite sensitivo engendrado pela imaginação.

Assim, mesmo traduzindo *optare* por *desejar*, este *desejar* é um desejo por reflexão, um pedido, uma escolha, uma opção e não um *desejo* entendido como sentimento de falta, carência de algo que se perdeu. A Utopia não é, pois, para ser olhada com ternura, como algo de querido, como se correspondesse apenas a uma necessidade natural, mas como algo que vale a pena “apetecer” pela mais-valia que ela mesma comporta para a comunidade dos seres humanos, pelo facto de a bondade ser *humanissimum naturae nostrae affectum* (More, 1978:88). Aceita-se, pois, como válida a interpretação de que More afirma não poder deixar de confessar que há na República utopiana muitas coisas que ele desejaria ver nas nossas cidades, sendo decerto mais verdadeiro *apetecê-lo* do que *esperar* venham um dia a realizar-se (1978:162).

O *appetitus* da Utopia seria, então, um *appetitus* racional, uma energia que corresponderia, não ao “sentir”, mas ao “querer”. Porém, o *desejo*, enquanto dinamismo estruturante do humano, é uma *volição incompleta*, porquanto o sujeito é incapaz de atingir o “fim” que deseja. O *desejo* de Utopia comportaria, pois, a inibição da “vontade”, pelo que Tomás More se assemelharia à criança que deseja a Lua, ao mesmo tempo que estende os seus braços para a agarrar, mas que, quando acaba o Livro II, aprende que ela é um objeto fora do seu alcance e que, por isso, o futuro chanceler de Inglaterra deveria deixar de querer possuí-la. Neste caso, a consciência-de-desejo não se transformaria em consciência-de-volição e, por isso, o sentimento de restrição, inerentemente desagradável, seria colmatado pelo agradável pensamento do objeto pensado como desejável,

ao mesmo tempo que eliminaria toda a carga emotiva que o sentimento de esforço comporta. A *Utopia* seria, assim, uma obra enquadrada na chamada literatura de entretenimento, sem quaisquer outras pretensões para além da de mostrar as competências linguísticas do seu autor, ansioso por entrar no círculo de humanistas (Martins, 1980), cujo expoente era Erasmo, sua “alma gémea” (More, 1998), ao mesmo tempo que permitia a sua expressão como “sonho acordado”, para usarmos a expressão de Ernst Bloch (1976:100 e ss).

Este autor distingue o “sonho acordado” do “sonho noturno”, porquanto o primeiro pode pintar-se à vontade visões livremente escolhidas, e abandona-se frequentemente ao entusiasmo e ao delírio, chega até a pensar e a fazer projetos. Ele deixa-se ir ociosamente (aproximando-se muito da Musa ou de Minerva) a todas as espécies de pensamentos: políticos, artísticos ou científicos (1976:109). Enquanto o “sonho noturno” é indolente, apático, a *rêverie* “é animada de uma incansável energia toda estendida para a realização do objeto imaginado” (1976:111). Nesta *rêverie*, o sonhador, de olhos abertos mas o olhar perdido, permite-se a construção de castelos no ar e tudo se torna possível.

4. Desejo, esperança e deliberação

Esta interpretação da *Utopia* como “sonho acordado” deve ser completada, porquanto o próprio autor, em vez de recorrer ao verbo *desiderare*, raiz do substantivo que Erasmo escolheu para seu nome (*desiderium*), recorre ao verbo *optare* que contrapõe a *sperare*: *optarim verius, quam sperarim* (1978:162). Na verdade, esta contraposição comporta alguma complexidade para ser de tão fácil interpretação, como poderia parecer pela unanimidade da tradução do verbo *sperare*: *esperar, espérer, have any hope*. Mas é dessa complexidade que poderá advir alguma clareza para a nossa interpretação da *Utopia* de More.

Com efeito, no ato de esperança está pressuposto um *desejo confiado*, uma expectativa ansiosa, que no caso da “filiação divina” em que os cristãos acreditam é somente em parte possuída e, por isso, é escatológica, na medida em que tende à consumação da escatologia já realizada (Rom

8, 18-25). A confiança e a paciência que acompanham o desejo da esperança radicam na “natureza sobrenatural” do seu objeto. Por isso é que as forças para o alcançar não podem estar nos humanos mas em Deus (2 Cor 3, 4-5). É, pois, o *desejo confiante* dos cristãos que está na base da *Esperança* cristã.

Num primeiro nível de leitura pareceria, assim, que ao cristão apenas restaria “ficar na expectativa”, “esperar” pela *Utopia transcendente*, figura ideal situada no *Algures*, na qual se inscreve a *Utopia* de More, como bem desenvolve André Prévost (1978:171-172). É, porém, pelo facto de o homem tender para a felicidade total, a beatitude que encontrará em Deus possuído, que tudo aquilo que poderá constituir meio para a conseguir se torna em objeto secundário da esperança humana. Neste aspeto, a esperança é um movimento dinâmico dirigido a um objeto ausente, difícil de alcançar mas ao mesmo tempo acessível, como diria S. Tomás (S. Th. 1, 2, q. 40 a 1). Dado, porém, que o Sumo Bem está ausente, torna-se necessário auxiliar o espírito humano no *tempo de espera* que constitui a sua passagem pela *civitas terrena*. Mas, como More parece querer sublinhar, a questão da medida e desmedida da ponte (Araújo & Araújo, 2002) não é do domínio da esperança cristã, ela mesma baseada na *sabedoria* – onde é possível *ancorar* a existência humana (a âncora é o símbolo da esperança e sinal de estabilidade) –, mas da contingência do humano e do seu livre arbítrio.

O desejo de Utopia é já em si uma volúpia, emoção deliciosa e agradável. Mas a ação de *optare* comporta preferência e escolha de entre duas ou mais coisas que se não podem fazer ou ter em simultâneo e pressupõe deliberação prévia. A resposta ao debate filosófico que dá conta da inquirição filosófica de More-autor sobre o compromisso do sábio na cidade e da medida ou desmedida da ponte sobre o rio que conduz à cidade utópica é, pois, não uma questão da ordem da *sapientia*, mas da *prudencia*, não da ordem das “coisas divinas” mas das “coisas humanas”, onde a deliberação tem que ter em conta o “dever-ser” que se deseja e prefere, mas também as circunstâncias, o particular e o contingente, sem perder de vista o horizonte da ligação entre o humano e o divino, no qual se inscreve a própria Utopia.

A âncora torna-se, pois, firmeza, solidez, esperança de apoio nas dificuldades da vida, ao mesmo tempo que se constitui barreira e

tranquilidade lúcida perante a vaga de sentimentos e sensações, que poderiam turvar o ato de *optare*. Mas o ato de *optare* insere-se na liberdade que, tal como o desejo, é parte integrante do ser humano. Por isso, o desejo é dinamismo humanizante, dinamismo de Deus no homem e deste para Aquele (Neto, 2000:236). Neste aspeto, o desejo é mobilização para a vida e a sua excessividade pode turvar a reflexão e desregrar a razão. Por isso, carece de ponderação, que lhe advém em primeiro lugar da temperança e, depois, da virtude da deliberação:

Faz parte da natureza humana, enquanto criatura, o não poder prescindir do mundo material nem do próximo e, através do desejo natural, viver para eles e deles. Fica, porém, a tarefa contínua de controlar o desejo natural pela livre decisão, e de integrá-lo na pessoa (Hentschel, 2000:218).

5. A Utopia como farol da ação humana

A virtude da deliberação é, segundo Aristóteles, a *prudência*, uma virtude intelectual propriamente humana que permite ao homem comportar-se segundo o bem realizável no mundo tal como ele é. Enquanto a estabilidade, que na *Ética a Nicómaco* Aristóteles diz ser um dos predicados essenciais da felicidade (I, 1100 b), é mais da ordem da *sabedoria*, o mundo contingente requer a *prudência* do homem. Esta é o substituto humano de uma Providência falível que procura realizar, num mundo sublunar, um pouco de Bem que a divindade tinha sido impotente para introduzir:

O discernimento (...) relaciona-se com as ações humanas e coisas acerca das quais é possível deliberar; de facto, dizemos que deliberar bem é acima de tudo a função das pessoas de discernimento, mas ninguém delibera a respeito das coisas invariáveis, ou de coisas cuja finalidade não seja um bem que possamos atingir mediante a ação (VI, 1141 a).

Na verdade, se o mundo fosse perfeito, tudo estaria feito, nada haveria por fazer. Ora, é precisamente no fazer e no atuar que o homem realiza a sua *areté*, a sua excelência propriamente humana. A *sophia* parece, pois, dispensar a escolha e afastar do atuar. Porém, no que respeita às coisas

humanas o homem não conhece o mundo em mudança e imprevisível e, por isso, tem de deliberar e escolher no que concerne ao que está ao seu alcance poder fazer e não fazer. Na verdade, sem a contingência, a ação humana seria impossível e mesmo inútil. Por outras palavras, é a própria ação do homem que é permitida e requerida pela contingência. Por isso, como assinala Pierre Aubenque a propósito da prudência em Aristóteles, “a teoria da contingência e a teoria da ação reta não são mais que o anverso e o reverso de uma mesma doutrina: a indeterminação dos futuríveis é o que faz que o homem seja seu princípio, a incompletude do mundo é o nascimento do homem” (1999:123).

Nesta medida, precisamente por a *prudência* ser a virtude da parte *calculadora* ou *opinadora* da alma, também a própria deliberação do ser humano é uma espécie de busca, de investigação e de cálculo: “Quem delibera investiga e calcula”, refere Aristóteles na *Ética a Nicómaco* (VI, 1141a).

A arte da navegação, à qual é associada a arte da ação política, é uma dessas atividades que comporta uma parte irredutível de acaso. Se na comunidade dos homens, o fim está determinado pela *sophia* transmitida através da mensagem de Rafael Hitlodeu e, se as coisas “desejáveis” de Utopia são *optarim verius quam sperarim*, então significa que a via para a ela aceder não é única. A perplexidade surge, pois, não da ausência de via, mas da *pluralidade de vias* que se abrem. Mais: nenhuma delas é tal que se apresente como de êxito garantido. É, pois, aqui, que encontra o seu uso a deliberação, posto que “se trata de saber ou melhor de prever, não de ciência, mas de opinião, a eficácia respetiva dos meios possíveis e também os riscos de causalidade adjacente e parasita que comportam” (Aubenque, 1999:127-128).

Nesta interpretação do dilema de More, o futuro está em aberto e face a esta abertura a sua atitude não é apenas teórica, mas também decisória. E é na deliberação que a sua ação se torna boa, isto é, virtuosa. A sua deliberação não trata do fim, que lhe está dado, mas sobre os meios para o atingir. Na deliberação do homem prudente. Neste aspeto, a ação de *optare* difere da vontade, porquanto nesta o homem quer o bem e por aquela escolhe o melhor, não absolutamente bom, mas o melhor possível. Enquanto a vontade – *vivo ut volo* (More, 1978:32) – pode tomar por objeto o impossível, a ação de *optare* não pode exercer-se sobre ele, mas sobre o

humanamente possível. Como escreve Pierre Aubenque, a propósito da *phronesis* em Aristóteles, “a tarefa da eleição é determinar pela deliberação e escolher pela decisão o melhor caminho a seguir, deixando claro que sempre se quer o bem, a melhor combinação possível tendo em conta as circunstâncias e os obstáculos tal como podemos conhecê-los ou prevêê-los” (1999:152).

Assim sendo, a vontade trata do fim e a ação de *optare* trata dos meios para o atingir. Por isso, exclui do seu âmbito o impossível. Ela pretende captar ao mesmo tempo o fim e os meios. Ela pretende-se vontade do fim realizável e vontade de o realizar com os meios adequados, numa síntese que, para além de difícil, é precária. A captação em simultâneo do fim e dos meios associa-se à de, no momento da decisão, ter presente a *retidão* da *intenção* e a *eficácia* dos *meios* e coloca a questão do problema *técnico* dos meios e o problema *ético* da responsabilidade do homem pelos seus atos. Nesta medida, “a Utopia transborda o político para onde é algumas vezes relegada e funda-o numa nova visão do mundo”, que Nicole Morgan qualifica de “moderno” por operar “um desdobramento entre a razão especulativa e a razão instrumental, a qual se autonomiza até recusar todo o fundamento metafísico” (1995:31).

Neste aspeto, segundo a mesma autora, “a *Utopia* é o que chega quando o homem se torna dono do mundo e a eficácia (*utilitas*) se torna o guia da moral (*honestas*)» (1995:31). Contudo, se essa nova visão do mundo está em “fermentação”, parece-nos ser exagerado sobrepor, no pensamento de More, a *utilitas* à *honestas*, porquanto o problema da *utilitas* comporta em si mesmo o da *honestas*, embora o situe no domínio do *humanamente possível*, precisamente o domínio onde se coloca o problema da medida e da desmedida, da responsabilidade e responsabilização do homem pelos seus atos. Enfim, onde acaba a metafísica e começa a ética. Mas aceita-se que a Utopia se situa e dá conta precisamente de um momento histórico de “fim intelectual da Idade Média que, bloqueada pelas suas premissas epistemológicas, não pode mais repetir o dogma”, entendido como limitador *a priori* de toda a tentativa de encontrar respostas novas para novas questões (1995:47-48).

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.

BIBLIOGRAFIA

1. Obras de Tomás More

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

The Complete Works of St. Thomas More, vol. 4 – Utopia. Edited by Edward Surtz, S. J. and J. H. Hexter. Haven and London: New Yale University Press, 1965

Utopia. Edição crítica, tradução e notas de comentário por Aires A. Nascimento. Estudo introdutório à utopia moriana por José V. de Pina Martins. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian / Serviço de Educação e Bolsas, 2006

A Utopia ou O Tratado da melhor forma de governo. Tradução de Berta Mendes. Prefácio e notas de Manuel Mendes. Lisboa: Edições Cosmos, s/d [1947]

A Utopia. Trad. de José Marinho. Lisboa: Guimarães Editores, s/d [1952]

L'Utopie ou Le traite de la meilleure forme de gouvernement. Tradução de Marie Delcourt apresentação e notas de Simone Goyard-Fabre. Paris: Flammarion

Un Hombre para Todas las Horas. La Correspondencia de Tomás Moro (1499-1534). Selección, trad., int. y notas de Álvaro de Silva. Madrid: Ediciones Rialp, 1998

2. Estudos sobre Tomás More e a Utopia

ABREU, Luís Machado de (1999). As três viagens da Utopia. In A. F. Araújo & J. Magalhães, *História, Educação e Imaginário. Actas do III Encontro de História, Educação e Imaginário (Universidade do Minho, 2 de Novembro de 1998)* (pp. 61-68). Braga: Departamento de Pedagogia / Instituto de Educação e Psicologia / Universidade do Minho

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

- ARAÚJO, Alberto Filipe & Araújo, Joaquim Machado (1998). Amaurota entre o mito e a utopia da Cidade ideal, in A. F. Araújo & J. Magalhães (orgs.) *História, Educação e Utopia. Actas do II Encontro de História, Educação e Utopia (Universidade do Minho, 24 de Novembro de 1997)* (pp. 61-69). Braga: UM/IEP/CEEP
- ARAÚJO, Joaquim Machado de (1998). Valores e educação 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 (pp. 297-308). Braga: UM/IEP/CEEP
- ARAÚJO, Joaquim Machado de (2000). Utopia, verticalização e transcendência. In M. A. da Veiga & J. Magalhães (orgs.), *Prof. Dr. José Ribeiro Dias. Homenagem* (pp. 67-75). Braga: UM/IEP
- ARAÚJO, Joaquim Machado de (2002). *Utopia e Educação. Para uma Reinterpretação da Utopia de Tomás Moro*. Braga: Universidade do Minho (Dissertação de Doutoramento)
- ARAÚJO, Joaquim Machado de (2003a). Para uma leitura simbólica da Utopia de Tomás Moro. In A. F. Araújo & F. P. Baptista, *Variações sobre o Imaginário Domínios, Teorizações e Práticas Hermenêuticas* (pp. 511-531). Lisboa: Edições Piaget
- ARAÚJO, Joaquim Machado de (2003b). Utopia, desejo e esperança. Contingência e liberdade do homem, in A. F. Araújo & J. M. de Araújo (orgs.) *História, Educação e Imaginário*. Actas do VI Colóquio realizado na Universidade do Minho em 24 de Março de 2003 (pp. 41-53). Braga: UM/IEP/CEEP
- ARAÚJO, Joaquim Machado de (2004a). Para uma hermenêutica do texto utópico. In A. F. Araújo & J. M. de Araújo, *Filosofia do Imaginário Educacional. Para um Novo Espírito Pedagógico* (pp. 61-118). Lisboa: Edições Piaget
- ARAÚJO, Joaquim Machado de (2004b). Utopia, itinerância e escatologia, in A. F. Araújo & J. M. de Araújo (orgs.) *História, Educação e Imaginário*. Actas do VII Colóquio realizado na Universidade do Minho em 8 de Março de 2004 (pp. 57-76). Braga: UM/IEP/CEEP
- ARAÚJO, Joaquim Machado (2005). Isla, luna y barca: Navegación y pastoreo en Utopía, *Moreana*, Vol. 42, nº 164 (decembre 2005), 67-84
- ARAÚJO, Joaquim Machado (2006). *Tomás More e a Utopia*. Pref. de Adalberto Dias de Carvalho. Porto: Edições Afrontamento
- ARAÚJO, Joaquim Machado (2008). Tolerancia religiosa en la isla de Utopia, *Moreana*, vol. 45, nº 173 (June-Juin 2008), 73 – 88
- ARAÚJO, Joaquim Machado (2012). *Utopia, Diversidade e Tolerância*. Pref. de Adalberto Dias de Carvalho. Porto: Edições Afrontamento
- ARAÚJO, Joaquim Machado de & ARAÚJO, Alberto Filipe (2002). *L'énigme du pont d'Amaurote*, *Moreana*, vol. 39, nº 151-152 (décembre 2002), 69-83
- ARAÚJO, Joaquim Machado de & ARAÚJO, Alberto Filipe (2004). Viagem utópica e percurso educacional. Simbolismo da Utopia, in A. F. Araújo & J. M. de Araújo, *Filosofia do Imaginário Educacional. Para um Novo Espírito Pedagógico* (pp. 119-154). Lisboa: Edições Piaget
- ARAÚJO, Joaquim Machado & ARAÚJO, Alberto Filipe (2006). Utopia e imaginário social. In *VII Colóquio do Curso de Sociologia, "Novas Tecnologias, Utopia e Imaginário", 14 e 15 de Dezembro de 2005. Actas* (pp. 49-66). Braga: Universidade do Minho
- ARAÚJO, Joaquim Machado de & ARAÚJO, Alberto Filipe (2007). *Utopia, Cidade e Educação*. Lisboa: Instituto Piaget
- GOYARD-FABRE, Simone (1987). Thomas More et l' Utopie, in Thomas More. *L' Utopie ou Le traité de la meilleure forme de gouvernement* (pp. 13-65). Trad. de Marie Delcourt. Paris: Flammarion
- ÍMAZ, Eugenio (1946). *Utopías del Renacimiento. Moro, Campanella, Bacon*. México: Fondo de Cultura Económica
- LACROIX, Jean-Yves (1996). *A Utopia*. Apresentação de Jacques Moutaux. Trad. De Marcus Penchel; revisão técnica de Geraldo Frutuoso. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor
- MACHADO, Joaquim (2012). Terra de Felicidade, *Theologica*, 2.ª Série, 47, 2 (2012), 701-714
- MACHADO, Joaquim & ARAÚJO, Alberto Filipe (2013). Viagem na Utopia. In M. C. D. Álvares, A. L. A. Curado & S. P. G. Sousa (org.), *O Imaginário das Viagens : Literatura, Cinema, Banda Desenhada* (pp. 517-528). Braga: Edições Húmus
- MARC'HADOUR, Germain (1969). *Thomas More et la Bible: la place des Livres saints dans son apologétique et sa spiritualité*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin
- MARC'HADOUR, Germain (1995). "Thomas More entre Érasme et Vivès", in *Colloque Pédagogies Chrétiennes*, Angers, setembro. Actes présentés par Guy Avanzini (pp. 91-97). Paris: Ed. Bosco
- MARC'HADOUR, Germain (1998). «Raphaël Hythlodée : le Portugais découvreur de l'Utopie», *Qwerty*, 8, octobre. Publications de l'Université de Pau, 55 – 65
- MARC'HADOUR, Germain (2000). Suicide et euthanasie chez More, *Moreana*, Vol. 37, nº 143-144, (December 2000), 139-146

- MARGOLIN, Jean-Claude (1989). Sur l'insularité d'Utopia: Entre l'érudition et la rêverie, in Clare M. Murphy & al. (ed.). *Miscellanea Moreana. Essays For Germain Marc'hadour - Moreana*, vol. XXVI, n° 100. Binghamton, Medieval & Renaissance Textes & Studies, 303 - 321
- MARTINS, José V. de Pina (1980). «A 'Utopia' de Thomas More como Texto de Humanismo», in *Memória da Academia das Ciências de Lisboa, Classe de Letras (Separata)*. Lisboa, pp. 8-50
- MATTÉI, Jean-François (1996). L'Utopie: à travers un miroir obscur. In J. R. Dias (Coord.), *Educação e Utopia* (pp. 85-103). Braga: Universidade do Minho, Instituto de Educação e Psicologia, Centro de Estudos em Educação e Psicologia
- MORGAN, Nicole (1995). *Le Sixième Continent. L'Utopie de Thomas More, Nouvel Espace épistémologique*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin
- MOSER, Fernando de Mello (1982). *Tomás More e os Caminhos da Perfeição Humana*. Lisboa: Editorial Vega
- PRÉVOST, André (1978). *L'Utopie de Thomas More; présentation du texte original, appareil critique, exégèse, traduction et notes*. Paris: Nouvelles Éditions Mame
- PRÉVOST, André (1983). "Retour en Force de l'Utopie", *Moreana*, XX, n° 77 (February), 43 - 46
- PRIEST, Harold M. (1991). *Thomas More. Utopia*. Trad. de Clarisse Tavares. Mem Martins: Publicações Europa-América
- QUARTA, Cosimo (1991). *Tommaso Moro, Una Reinterpretazione dell'«Utopia»*. Bari: Edizioni Dedalo
- QUARTA, Cosimo (1994). «L' Utopia come generatrice di "Nuovi Mondi"», *Moreana*, Vol. 31, n° 118 - 119 (June), 121 - 140
- ROUSSEAU, Marie-Claude (1981). «Ex non insula... insulam. L'île, fil d' Ariane de l' utopie», *Moreana*, XVIII, 69 (March), 129 - 136
- SURTZ, Edward, S. J. (1957). *The Praise of Pleasure, Philosophy, Education, Communism in More's Utopia*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press

3. Bibliografia auxiliar

- ALBERTI, Verena (1995). O riso, as paixões e as faculdades da alma, *Textos de História*, Revista da Pós-Graduação em História da Universidade de Brasília, UnB, v. 3, n° 1, 1995, 5-25

- ALBERTI, Verena (2002). *O Riso e o Risível: na História do Pensamento*, 2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- AGOSTINHO (Santo) (1996). *Confissões*, 7ª ed. Trad. de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina e prólogo de Lúcio Craveiro da Silva. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa
- ARISTÓTELES (1994). *Metafísica*. Int., trad. y notas de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Editorial Gredos
- ARISTÓTELES (1998). *Política*. Trad. e notas de António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Introd. de Mendo Castro Henriques. Lisboa: Vega
- ARISTÓTELES (1999). *Ética a Nicômacos*, 3ª ed. Trad. do grego, int. e notas de Mário da Gama Kury. Brasília, Editora Universidade de Brasília
- AUBENQUE, Pierre (1999). *La Prudencia en Aristóteles (con un apéndice sobre la Prudencia en Kant)*. Trad. de Mª José Torres Gómez-Pallete. Barcelona: Grijalbo Mondadori
- AUERBACH, Erich (1998). *Mimésis. La représentation de la réalité dans la littérature occidentale*. Trad. de Cornélius Heim. Paris: Éditions Gallimard
- BACHELARD, Gaston (1943). *L'Air et les songes*. Paris: Corti
- BARZUN, Jacques (1965). A Miragem da Utopia Ilimitada, in *Da Liberdade Humana* (pp. 149-163). Trad. de Álvaro Cabral, Rio de Janeiro: Zahar Editores
- BERGSON, Henri (1993). *O Riso. Ensaio sobre o significado do cómico*, 2ª ed. Trad. de Guilherme de Castilho. Lisboa: Guimarães Editores
- BLOCH, Ernst (1976). *Le Principe Espérance, I*. Trad. par Françoise Wuilmar. Paris: Éditions Gallimard
- BOAVENTURA, S. (1973). *Itinerário da Mente para Deus*. Int., trad. e notas de António Soares Pinheiro. Braga: Faculdade de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa
- BOÉCIO, Anicio Manlio (1977). *La Consolación de la Filosofía*, 5ª ed. Trad. de Pablo Masa, prólogo y notas de Alfonso Castaño Piñan. Buenos Aires: Aguilar
- BOORSTIN, Daniel J. (1999). *Os Pensadores. A História da Tentativa Constante do Homem para Compreender o seu Mundo*. Trad. de Francisco Agarez. Lisboa: Gradiva
- BOSCH, Philippe van den (2001). *A Filosofia e a Felicidade*. Trad. de Madalena Poole da Costa. Lisboa: Instituto Piaget
- BRUCKNER, Pascal (2002). *A Euforia Perpétua. Ensaio sobre o Dever da Felicidade*. Lisboa: Editorial Notícias

- BUBER, Martin (1966). *Caminos de Utopía*. Trad. de J. Rovera Armengal. México / Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica
- CABRAL, Roque (1965). Beatitude. In *Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*, vol. 3 (cols. 859-860). Lisboa: Editorial Verbo
- CABRAL, Roque (2000). *Temas de Ética*. Braga: Universidade Católica Portuguesa / Publicações da Faculdade de Filosofia
- CAILLET, Élisabeth (1989). Les nouvelles figures de l'utopie pédagogique, *Éducation permanente*, n° 98, 1989, 17-31
- CARVALHO, Adalberto Dias (1994). *Utopia e Educação*. Porto: Porto Editora
- CARVALHO, Adalberto Dias (2000). *A Contemporaneidade como Utopia*. Porto: Edições Afrontamento
- CARVALHO, Maria Teresa Ornelas (2000). Ambivalência do desejo, *Communio*, Ano XVII, n° 3, Maio-Junho, 219 - 230
- CAZENAVE, Michel (dir.) (1996). *Encyclopédie des symboles*. S/l: Le Livre de Poche
- CHEVALIER, Jean & GHEERBRANT, Alain (1994). *Dicionário dos Símbolos. Mitos, Sonhos, Costumes, Gestos, Formas, Figuras, Cores, Números*. Trad. de Cristina Rodríguez e Artur Guerra. Lisboa: Editorial Teorema
- CHARBONNEL, Nanine (1997). La métaphore de la lumière dans le discours sur l'éducation, *Revista Portuguesa de Educação*, 1997, 10 (2), 59-70
- CICERON (1966-1971). *De l'orateur*, 3 vols. Texte établi et trad. Edmond Courbaud. Paris: Les Belles Lettres
- CICERÓN, Marco Tulio (1989). *Sobre los Deveres*. Estudio preliminar, trad. y notas de José Guillén Cabañero. Madrid: Editorial Tecnos
- CIRLOT, Juan-Eduardo (1981). *Diccionario de Símbolos*, 4ª ed. Barcelona: Labor
- CODIGNOLA, Maria Moneti (1992). Critica della ragione utopica: l'idea di felicità e i suoi paradossi, in Nadia Minerva (1992). *Per una Definizione dell'Utopia. Metodologie e discipline a confronto*. Atti del Convegno Internazionale di Bagni di Lucca, 12-14 settembre 1990 (pp. 273-286). Introduzione di Vita Fortunati e Nadia Minerva. Ravenna: Longo Editore
- COHN, N. (1962). *Les fanatiques de l'Apocalypse*. Paris: Julliard
- CUNHA, Paulo Ferreira da (1996). *Constituição, Direito e Utopia. Do Jurídico-Constitucional nas Utopias Políticas*. Coimbra: Coimbra Editora
- DESROCHE, Henri (1976). *Sociologia de la Esperanza*. Trad. de Joan Llopis. Barcelona: Editorial Herder
- DUBOIS, Claude Gilbert (1978). Urbi et Orbi (Le Discours de la Ville dans les productions Utopiques de la Renaissance), in Maurice de Gandillac (dir.). *Le Discours Utopique* (pp. 212-223). Paris: Union Générale d'Éditions
- DURAND, Gilbert (1989). *As Estruturas Antropológicas do Imaginário. Introdução à Arquetipologia Geral*. Trad. de Hélder Godinho. Lisboa: Editorial Presença
- ELIADE, Mircea (1949). *Traité d' Histoire des religions*. Paris: Payot
- ELIADE, Mircea (1976). *Histoire des croyances et des idées religieuses, 1 - De l'âge de la pierre aux mystères d'Eleusis*. Paris: Payot
- ELIADE, Mircea (1977). *Tratado de História das Religiões*. Prefácio de George Dumézil. Trad. de Natália Nunes e Fernando Tomaz. Lisboa: Edições Cosmos
- ERASMO (1990). *Elogio da Loucura*. Trad., pref. e notas de Maria Isabel Gonçalves Tomás. Mem Martins: Publicações Europa-América
- ERASMO (1992). *Éloge de la Folie. Adages. Colloques. Réflexions sur l'Art, l'Éducation, la Religion, la Guerre, la Philosophie. Correspondance*. Édition établie par Claude Blum, André Godin, Jean-Claude Margolin et Daniel Ménager. Paris: Éditions Robert Laffont
- ERASMO DE ROTTERDAM (1996). *Educación del príncipe cristiano*. Estudio preliminar de Pedro Gimenez Jigarro. Trad. de Pedro Giménez Jigarro y Ana Martín. Madrid: Editorial Tecnos
- ÉSQUILO (1992). *Persas*. Trad. de Manuel Oliveira Pulquério. Coimbra: Instituto Nacional de Investigação Científica
- FAURE, Edgar *et al.* (1977). *Aprender a Ser*. Trad. de Maria Helena Cavaco e Natércia Paiva Lomba. Lisboa: Livraria Bertrand
- GRIMAL, Pierre (1992). *Dicionário da Mitologia Grega e Romana*, 2ª ed. Linda-a-Velha: Difel, Difusão Editorial S. A.
- GUHL, Marie-Cecile (1972). Les paradis ou la configuration mythique et archétypale du refuge, *Circé*, Paris, 11-103
- HELENO, José Manuel (2000). *O Lugar da Utopia*. S/l: Fim de Século
- HENSTSCHEL, Georg (1800). «Não Cobiçarás. Observações sobre o nono e décimo mandamentos do decálogo», *Communio*, Ano XVII, n° 3, Maio-Junho, 207 - 218
- HUXLEY, Aldous (2000). *Admirável Mundo Novo*. Trad. de Mário Henrique Leiria. Lisboa: Edição Livros do Brasil
- HYTLODEV, Migvel Mark & MARTINS, J. de Pina (1998). *Vtopia III. Relato em diálogo sobre o modo de vida educação usos costumes em finais do século XX*

- do povo cujas leis civilização descreveu fielmente nos inícios do século XVI o insigne Thomas More. Lisboa: Editorial Verbo
- IMBROSCIO, Carmelinda (1995). *L'Utopie à la Dérive. Sur les comprissions vitales du lieu utopique*. Préface de Corrado Rosso. Pise: Editrice Libreria Goliardica
- JAEGER, Werner (s/d). *Paideia. A Formação do Homem Grego*. Trad. de Artur M. Parreira. Lisboa: Editorial Aster
- JONAS, Hans (1995). *El Principio de Responsabilidad: Ensayo de una Ética para la Civilización Tecnológica*. Int. de Andrés Sánchez Pascual, trad. de Javier Maria Fernández Retenaga. Barcelona: Editorial Herder
- JUNG, Carl Gustav (1982). *Símbolos de Transformación*. Trad. de Enrique Butelman. Barcelona: Paidós
- JUNG, Carl Gustav (1995). *Les racines de la conscience. Études sur l'archétype*. Trad. de Yves Le Lay. Paris: Buchet/Chastel
- KOHLER, Denis (1997). Ulisses. In Pierre Brunel (dir.), *Dicionário de Mitos Literários (923 - 930)*. Rio de Janeiro: José Olimpo
- LACROIX, Jean-Yves (2004). *Un autre monde possible? Utopie et philosophie*. Paris: Bordas
- LECLERCQ, Jacques (1958). *Leçons de droit naturel, II - l'État ou la politique*, 4ª ed. Namur/Louvain, Maison d'Éditions/Société d'Études Morales, Sociales et Juridiques
- LENGRAND, Paul (1981). *Introdução à Educação Permanente*. Trad. de António Ribeiro dos Santos. Lisboa: Livros Horizonte
- LENINE, V. I. (1963). «Sur le rôle de l'or aujourd'hui et après la victoire complète du socialisme». In *Oeuvres, tome 33. Août 1921- mars 1923* (pp. 104-112). Paris/Moscou: Éditions Sociales/Éditions en Langues Étrangères
- MADAME DU CHÂTELET (2004). *Discurso sobre a Felicidade*. Trad. de Maria João Costa Pereira e prefácio de Elisabeth Badinter. Lisboa: Relógio D'Água
- MAQUIAVEL, Nicolau (1976). *O Príncipe*. Trad. de Fernanda Pinto Rodrigues e M. Antonieta Mendes. Mem Martins: Publicações Europa-América
- MARIN, Louis (1973). *Utopiques: Jeux d'Espaces*. Paris: Les Éditions de Minuit
- MARQUES JÚNIOR, Ivan Neves (2008). O riso segundo Cícero e Quintiliano: tradução e comentários de *De oratore*, livro 2, 216-291 (*De ridiculis*) e da *Institutio Oratoria*, livro 6, 3 (*De risu*). São Paulo: Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Universidade de São Paulo (Dissertação de mestrado) <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8143/tde-13102008-154439/pt-br.php>
- MARTINS, Hermínio (2000). «Ciência, Técnica & Utopia», *Ler. Livros & Leitores*, nº 48, 63-70
- McMAHON, Darrin (2009). *Uma História da Felicidade*. Trad. de Jaime Araújo. Lisboa: Edições 70
- MUCCHIELLI, Roger (1960). *Le Mythe de la Cité Idéale*. Paris: Presses Universitaires de France
- MULLETT, Michael (1990). *La Cultura Popular en la Baja Edad Media*. Trad. de Enrique Gavilán. Barcelona: Editorial Crítica
- NETO, Margarida (2000). «O desejo é força de vida», *Communio*, Ano XVII, nº 3, Maio-Junho, 231-236
- NEUMANN, Erich (1981). *La Grande Madre. Fenomenologia delle configurazione femminile dell'inconscio*. Trad. de Antonio Vitolo. Roma: Astrolabio
- PAULO VI (1971). *No 80º Aniversário da Encíclica «Rerum Novarum». Carta Apostólica de Paulo VI ao Cardeal Maurício Roy, Presidente do Conselho dos Leigos e da Comissão Pontifícia «Justiça e Paz»*. Lisboa: União Gráfica
- PESSOA, Fernando (s/d [1985]). *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
- PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni (1989). *Discurso sobre a Dignidade do Homem*. Trad. de Maria de Lurdes Sirgado Ganho. Lisboa: Edições 70
- PLARD, Henri (1980). «La fin d'une illusion: de l'utopie à la dystopie», in *Thomas More 1477-1977. Colloque international tenu en novembre 1977* (pp. 91-99). Bruxelles: Editions de l'Université de Bruxelles
- PLATON (1956). Timée-Critias. In *Œuvres Complètes*, tome X, 3ª ed. Trad. de Albert Rivaud. Paris: Les Belles lettres
- QUARTA, Cosimo (1987). Paradigma, ideale, utopia: tre concetti a confronto, in Arrigo Colombo (a cura di). *Utopia e Distopia* (pp. 175-201). Milano: Franco Angeli
- QUARTA, Cosimo (1992). Utopia e rivoluzione, in Arrigo Colombo & Giuseppe Schiavone (a cura di). *L'Utopia nella Storia: La Rivoluzione Inglese*. Bari: Edizioni Dedalo, 191 - 220
- QUINTILIEU (1975-1980). *Institution oratoire*, 7 tomes. Trad. Jean Cousin. Paris: Les Belles Lettres
- RICOEUR, Paul (s/d [1986]). *Do Texto À Acção. Ensaio de Hermenêutica II*. Trad. de Alcino Cartaxo e Maria José Sarabando e introdução de Miguel Dias Costa. Porto: Rés-Editora

- RICOEUR, Paul (1991). *Ideologia e Utopia*. Trad. de Teresa Louro Perez. Lisboa, Edições 70
- RUYER, Raymond (1988). *L'Utopie et Les Utopies*. Brionne: Gérard Monfort
- SÉNECA (2006). Da Vida Feliz. In *A Felicidade e a Tranquilidade da Alma e outros diálogos filosóficos* (pp. 11-39). Int., notas e trad. de Ricardo Ventura e posfácio de José Carlos Fernández. Lisboa: Esquilo
- SERVIER, Jean (1979). *L'Utopie*. Paris: P.U.F.
- SOUSA, Alcinda Pinheiro de (1985). «O Anátema da Utopia», in Faculdade de Letras de Lisboa. *Miscelânea de Estudos Dedicados a Fernando de Mello Moser* (pp. 37-51). Lisboa: Faculdade de Letras
- TOMÁS DE AQUINO, São (1989). *Suma Teológica*, 11 vols, 2ª ed. Trad. de Alexandre Corrêa e dir. de Rovílio Costa e Luís Alberto de Boni. Porto Alegre/Caxias do Sul: Est. Sulina/UCS
- VEIGA, Manuel Alte da (1998). *Vida, Violência, Escola, Família*. Braga: Edições APPACDM