

Utopia e ação: O enigma da ponte

Utopia and action: The enigma of the bridge

Joaquim Machado de Araújo*

Alberto Filipe Araújo**

Resumo: A utopia literário-filosófica coloca em cena a cidade ideal imaginada pelo seu autor. Tomando como referência a obra matricial de Tomás More, caracteriza-se a utopia como expressão e mito da cidade ideal e evidencia-se a sua pretensão de paradigma de ação com vista à criação pelos humanos do estado ideal de perfeição ou de harmonia social, baseada na comunidade de natureza e destino do homem. Distinguindo os níveis do discurso e da ação e a sua estreita ligação na utopia, emerge o enigma da ponte que pode ser estabelecida entre a utopia e a sociedade de que ela pretende vir a ser paradigma. Por último, mostra-se que as concretizações comportam distopias e acabam por ilustrar que a utopia afinal também não mora aí.

Palavras-chave: Cidade ideal. Discurso. Ação. Responsabilidade.

Abstract: *The philosophic and literary utopia stresses the ideal city imagined by its author. Having as the main reference the work by Thomas More, utopia is characterised by the expression and the myth of the ideal city. It expresses itself as an action paradigm with the aim of being created by humans the ideal status of perfection or social harmony, based on a community of its nature and the*

* Universidade Católica Portuguesa, jmaraujo@porto.ucp.pt

** Universidade do Minho, afaraujo@ie.uminho.pt / Este trabalho é financiado por Fundos Nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia (Portugal) no âmbito do Projeto PEST-OE/CED/UI1661/2014.

faith of man. Based on the distinction of the levels of discourse and action and its tight link to utopia, the enigma of the bridge arises – the bridge might be expressed by the link between utopia and society from which it pretends to be the paradigm. At last, authors would like to show that the concretizations include dystopia and they end up by illustrating that utopia doesn't live there.

Keywords: *Ideal city. Discourse. Action. Responsibility.*

Introdução

A utopia socorre-se frequentemente da ilha, símbolo do centro espiritual primordial, para, nesse mundo fechado ao exterior, construir um mundo melhor, um mundo onde apetece viver.

Enquanto expressão e metamorfose do mito da Cidade ideal, a utopia, aqui ilustrada pela obra do mesmo nome escrita por Tomás More, rege-se pelo modo utópico, dando conta de um processo de inquirição e representação de uma organização social radicalmente alternativa à existente, porquanto ela é uma sociedade imaginada a partir de valores opostos aos que presidem ao mundo sócio histórico em que o utopista se move.

Embora se apresente como ficção, a utopia oferece-se como paradigma da ação e estimula a ação, pelo que se problematiza a relação entre os níveis do discurso e da ação, onde emerge a liberdade e a responsabilidade da deliberação humana.

A utopia como inquirição e representação da cidade ideal

A orientação utópica é “consustancial ao pensamento humano” e, se o termo utopia apareceu apenas no início do século XVI forjado por Tomás More para designar a ilha onde se pode encontrar a melhor forma de governo, o género literário que ele designa precede-o desde há muito, como esforço de ordenar racionalmente a cidade.

Na *República*, Platão declara expressamente que pretende tratar de uma “cidade (...) totalmente boa”, isto é, “sábua, corajosa, temperante e justa”, porque “bem fundada” (IV, 427e) ou, melhor dizendo, fundada “o melhor possível” (IV, 434e) e onde o Estado, o governo e até o indivíduo podem tornar-se “perfeitos” porque aí são os filósofos que se ocupam do Estado (IV, 499b). Escreve o filósofo grego que a cidade filosófica é uma cidade “fundada só em palavras” e, como tal, “não se encontra em parte alguma da terra” (IX, 592b).

Ora a ilha de Utopia é apresentada por Anemólio, o seu poeta, como émulo da cidade platónica, porquanto o que esta delineou com as letras

mostrou-o aquela com homens, meios, e ótimas leis (MORE, 1978, p. 11). A ilha pretende, pois, superar o nível literário de mero lugar que não existe, porque é ficcionado, e afirma-se como lugar que existe, mesmo que em lugar geograficamente impreciso.

Por outro lado, a ilha não é apenas Utopia, ela é mesmo um lugar bom, pelo que merece ser chamada de Eutopia (MORE, 1978, p. 11), lugar da felicidade. A ilha é um “lugar feliz” que se situa “em parte nenhuma”, mesmo que Rafael Hitlodeu, o navegador português que a “achou”, a *ubique* de uma forma genérica para lá da linha do equador, no hemisfério austral, inserindo o “novo mundo” que descobrira na corrente dos acontecimentos do tempo de More. Porém, como escreve Quarta (1994, p. 127), a Utopia é um “mundo novo”, não porque é posta entre as terras descobertas pelos portugueses, mas porque é fundada sobre princípios e valores que estão em nítida contraposição àqueles pelos quais se rege o “velho mundo”.

É na realização da ideia da cidade filosófica que a Utopia de More se torna utópica: a ilha é a própria cidade ideal, a melhor forma de comunidade política (MORE, 1978), não é uma simples imagem dela. E, assim, pela via do imaginário, More “faz filosofia, (...) apresenta a solução de problemas teóricos”. Tornando-se-lhe difícil formular teoricamente a cidade ideal, ele 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, p. 82). Por isso, a Utopia não é um simples tratado de política, mas “uma ficção da maior complexidade na qual os princípios serão propostos ao entendimento através da intuição e da imaginação e não expostos dedutivamente pela razão” (BOROT, 1999, p. 13-14). Ela é “a realização projetada de um conceito pensado como imagem [que] estimula a ação”; é paradigma da ação e, como tal, pode também desencadear uma ação (LACROIX, 1996, p. 98).

Mito da cidade ideal

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, econômica, cultural e religiosa, os Utopianos dispõem de condições para realizarem o que realiza o homem, o que o humaniza e aperfeiçoa (CABRAL, 2000, p. 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 viventes humanos. E, por isso, surgia ao Ocidente cristão como o equivalente ou análogo da Atlântida, a ilha a que se refere Platão no *Timeu* e no *Crítias* ou, como prefere Jean-Claude Margolin (1989, p. 307), análogo do bíblico jardim do Éden (Gn 2, 8-15), o local da primitiva habitação do homem.

Como todos os paraísos, o jardim do Éden encontra-se no “centro do mundo” (ELIADE, 1976, p. 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, 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 interpretação mítico-simbólica da Utopia (ARAÚJO, 1996) põe em evidência a linguagem mítica da obra, com os seus símbolos e

imagens, com os seus arquétipos tornados ideias, e confirma as palavras de Martins quando afirma que, no Livro Segundo, More “nos debuxa com entusiasmo uma quase beatitude edénica” (1980, p. 36). 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).

Contudo, na economia da narrativa, a Utopia ainda não é o paraíso perdido, mas simplesmente o lugar de felicidade terrena que os humanos podem alcançar. Diz Rafael Hitlodeu que, tal como todas as cidades da ilha, Amaurota, a capital, “está edificada numa suave colina e tem a forma quase quadrangular” (MORE, 1978, p. 74). O círculo da ilha e o quadrado da cidade sugerem a figura do “mandala”, que evoca a ideia de “perfeição” ou “totalidade perfeita” para a qual tendem a ilha e a cidade, mas que ainda não atingiram, porquanto a primeira tem a forma de quarto crescente de lua e a segunda é apenas “quase quadrangular”.

Estando *situada no alto*, próxima de Deus, a cidade utópica está perto do céu, *não está* no céu. Por outro lado, ela é descrita num sentido *descendente*, expressão suavizada pelo adjetivo *lenis* (suave, mas também doce, agradável, brando), o que pretende significar 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, p. 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.

A configuração quase quadrangular da cidade utópica e os seus quatro rios expressam a sua estruturação em torno da “quaternidade” e fazem dela uma representação indireta de Deus, porquanto, como afirma Jung, ela “implica não somente a ideia de um Deus interior, mas ainda a ideia de Deus e do Homem” (1994, p. 116). Por sua vez, a figura geométrica do “quadrado” consubstanciado na “quaternidade” pressupõe necessariamente a noção de geometrismo, cujo plano urbanístico de Amaurota reflete nas suas ruas e praças, revelando quer o “desejo de destruir o tempo” quer o desejo de “retorno do antigo” (DUBOIS, 1968, p. 28). Mas, enquanto derivação da ficção racional, a “ordem geométrica” funciona como elemento subversivo do décor natural identificado com o “jardim do Éden”, dando lugar a uma ordem instituída onde a lei justa abole a livre espontaneidade, onde “as categorias cosmológicas que fundem a ordem dos humanos são substituídas pelas categorias jurídicas e morais que instauram uma justiça humana, distinta das dos deuses” (WUNENBURGER, 1995, p. 132).

A utopia é, pois, fruto da elucubração mental do seu autor e a racionalidade é a sua característica fundamental, embora haja no racionalismo utópico uma componente não totalmente racionalista, porque decorre de um entusiasmo da razão, que ao mundo da desordem opõe uma nova ordem. Contudo, o “modo utópico” de pensar e descrever a cidade utópica e as suas instituições evidencia uma certa “monotonia da imaginação humana”, como sugerem os seus caracteres tendenciais sistematizados por Ruyer (1988, p. 41-54): simetria, regularidade, geometria, uniformidade, hostilidade à natureza, fixismo, coletivismo, ascetismo, eudemonismo coletivo, inversão da realidade, crença na educação, dirigismo, insularidade, autarcia, isolamento, humanismo, proselitismo, pretensão profética.

O céu-na-terra

A Utopia de More deixa transparecer a crença na possibilidade de o homem, pelas suas únicas forças e sem o recurso à mão da transcendência divina, criar o céu-na-terra. O estado ideal de perfeição ou de harmonia social (o mito da Cidade ideal situado algures) é para realizar “neste mundo, no futuro, por meios racionais” (RACINE, 1983, p. 133). Não tendo uma visão romântica da natureza humana, More alia à sua desconfiança nos homens otimismo face à humanidade, desde que alguém com o poder de agir e a arte de realizar, instaure, qual Utopos, uma nova ordem, uma ordem de justiça, de paz e de felicidade.

Esta “aspiração humana fundamental” apresenta-nos, no entanto, não o homem concreto com suas opacidades e sombras, o cidadão concreto com suas características individuais, mas um homem que acedeu à *humanitas*, comunidade de natureza e destino dos homens, e faz assentar a vida social no prazer de dar e de se dar:

A razão inspira em primeiro lugar a todos os mortais o amor e a veneração da majestade divina, à qual devemos a nossa existência e a nossa aptidão para a felicidade. Em segundo lugar, ela nos convida e incita a viver com o mínimo pesar e a máxima alegria e, em virtude da nossa comunidade de natureza, a ajudar os outros a atingir o mesmo fim. Porque nunca houve adepto da virtude e inimigo do prazer mais triste ou mais rígido a indicar-vos os trabalhos, as vigílias e os sofrimentos que não ordene, ao mesmo tempo, que vos devoteis com todas as forças a consolar as misérias e dificuldades dos outros. Ele pensa mesmo que é preciso glorificar, em nome da humanidade, o homem que ao homem consola e salva, porque é essencialmente humano – e não há nenhuma virtude que seja mais humana que esta – suavizar os sofrimentos dos outros, fazer desaparecer a tristeza, dar a alegria de viver, isto é, o prazer (MORE, 1978, p. 104).

A Cidade perfeita incarna ela mesma o puro laço social, torna-se uma outra ordem, que é um ideal moral, o da comunidade que se torna ela mesma para o lugar dos valores. A Cidade ideal vem a ser transparência, pois aí, como na Jerusalém celeste, a matéria espiritualizou-se e o espírito novo da Cidade tornou-se visível, materializou-se (MUCCHIELLI, 1960, p. 183). Aí, também, o consenso das vontades para o Bem comum até parece ser espontâneo, numa

“harmonia” que integra a “unidade de espírito”, a vontade de “concordia”, a vontade de “justiça” e o espírito de “cooperação”.

A “unidade de espírito” concretiza-se, na ilha de Utopia, através da fé mínima, do culto mínimo, que mantém os Utopianos a olhar na mesma direção e os religa, e da tolerância religiosa (TROUSSON, 1979, p. 59-60). A “concordia” exclui a guerra e todas as formas de luta no interior da ilha, já que cada um está satisfeito com o papel social que lhe toca, e tem o pacifismo como virtude positiva, apesar das fortificações que rodeiam a cidade e dos jogos e exercícios de disciplina militar. A “justiça” apresenta-se mais como expressão espontânea do amor e rege-se por escassas leis, o que faz de cada Utopiano *legis peritus* e dispensa advogados. A “cooperação” exclui a ociosidade, requer a atividade de cada um posta ao serviço da Cidade e da sua convergência para o bem comum que repuxa sobre todos em bem-estar e em prosperidade, mas, fundamentalmente, apresenta-se na sua forma essencial, isto é, como “vontade de cooperação” (MUCCHIELLI, 1960, p. 193).

A cidade utópica requer “transparência integral” e “harmonia total”, pelo que todas as cidades formam um só todo, a comunidade da ilha, num federalismo entre cidades, onde o “homem novo” é perfeitamente cidadão, despojado dos seus interesses atuais e do seu eu empírico para fazer aparecer o seu ser puro de concidadão (isto é, o seu ser social) na Cidade, que é a humanidade inteira. Assim, pela lei moral, se opera a unidade das pessoas singulares e a unidade da comunidade, melhor dizendo, a unificação constantemente perseguida do ser humano, inseparável da construção da comunidade humana universal, no sentido em que ela implica o estabelecimento e a manutenção, pela ação e na ação, de um laço social puro, de ser-para-outrem, de “o ser humano” como dever-ser, no qual consiste a “nossa concidadania essencial” na Cidade invisível (MUCCHIELLI, 1960, p. 240).

More era, no entanto, experiente homem de leis e admite na ilha a possibilidade de não transparência total, mesmo dos “melhores”, e coloca na ilha estruturas e dispositivos de regeneração face a um eventual desvio face ao

padrão humano a partir do qual é possível medir as verdadeiras insuficiências da vida (individual e social) e melhorá-la.

Utopia, discurso e ação

Enquanto “expressão e metamorfose do mito da Cidade ideal (MUCCHIELLI, 1960), a Utopia de More é da ordem da ficção. É assim que ela é recebida entre os humanistas, nomeadamente João de Barros que, nas Décadas III, se lhe refere como “a fábula”, não no sentido que hoje lhe é atribuído de narrativa de animais, com sentido didático, mas no sentido aristotélico de *mythos*, composição verbal que, na sua conversão do texto em narração, “é a imitação da ação”: “a fábula imita a ação na medida em que constrói apenas os recursos da ficção, os seus esquemas de inteligibilidade” (RICOEUR, s/d, p. 29). Por outras palavras, a Utopia é recebida e apresentada pelos humanistas do início do século XVI como circunscrita ao mundo do texto, como projeção do texto como mundo, como um mundo-ao-invés que evidencia a extensão do invés do mundo em que o texto surge, a sua desordem, o caos que o habita e não o deixa ser *cosmos*.

Enquanto Platão coloca exigências racionais e, por isso, estuda as condições de realização da cidade justa, mas não se ocupa da sua existência, More imagina uma cidade com instituições que vale a pena analisar e cuja adoção na organização da vida política vale a pena ponderar. Mesmo sendo a “melhor república”, a ilha não é a república ideal mas um modo imaginado de realizar o ideal: “o ideal implica a ideia de *perfeição* e apresenta-se assim como intemporal e a-histórico, é, por princípio, historicamente irrealizável” (QUARTA, 1993, p. 108); já a utopia, mesmo no domínio da ficção, “põe em cena” a cidade ideal (WUNENBURGER, 1979, p. 45) e oferece-se como modelo que pretende a sua realização, como que a suscitar o desejo e a convidar à ação.

A narrativa utópica vem a ser um mundo de ficção, em que a ação é uma ação imitada, uma ação *fingida*, forjada. O mundo da ficção vem a ser “o mundo do texto” que mostra os homens em ação e, enquanto tal, intervém no mundo da ação dos homens para o reconfigurar. E, nessa medida, deixa de ser

analogia arriscada a transferência do texto para a ação, “na medida em que se pode mostrar que, pelo menos, uma região do discurso pertence ao sujeito da ação, refere-se a ela, redescreve, pois, a própria ação” (RICOEUR, s/d, p. 177).

A narrativa utópica redescreve, pois, a própria ação humana ou, se se prefere, oferece uma representação fictícia do mundo da ação do homem, imita-o reinventando-o miticamente. Mas uma poética da ação quer mais do que a simples redescrição, o projeto pede à narração o seu poder estruturante da ação e a narração recebe do projeto a sua capacidade de antecipação. Por isso, “a utopia, enquanto projeto que nasce e se orienta historicamente, tem a sua razão de ser na realizabilidade” (QUARTA, 1993, p. 108).

Ora, a ação política, especialmente concebida como serviço à sociedade, visa precisamente a realização dos princípios, a passagem da normatividade filosófica à realidade social, e, nesse sentido, carece de pontes. Tanto do ponto de vista da arquitetura como do ponto de vista da moralidade, a “construção” de pontes comporta dificuldades e riscos, cuja transposição se manifestará na solidez e na estética da ponte e condicionará a segurança física e moral daqueles que a atravessem e podem pôr em perigo a passagem desejada para o outro lado. Neste contexto, o símbolo da ponte reenvia para o simbolismo da passagem e o carácter frequentemente perigoso dessa mesma passagem; também simboliza a possibilidade de resolução entre dois desejos de conflito, no sentido de poder indicar a saída de dada situação conflitual: impõe-se atravessar uma ponte porque iludir a sua passagem não resolveria nada em termos salvíficos, apenas adiaria uma possível superação do conflito ou dilema o que é sempre indesejável (CHEVALIER & GHEERBRANT, 1994, p. 533-535).

Contudo, por artifício literário, permanece entre os que acederam ao “discurso” de Hitlodeu o “enigma da ponte”, de quem se perdeu o rasto. Entre eles não há consenso sobre a medida da ponte pela qual se entra em Amaurota e instala-se a dúvida e a incerteza, sendo certo que a consciência do perigo de queda e, portanto, do fracasso da passagem desejada provoca angústia. O perigo deve ser ultrapassado, competindo ao homem a obrigação de escolher e a sua escolha condena-o ou salva-o (ARAÚJO & ARAÚJO,

2002). A diferença entre o que apreendeu More e o que apreendeu o seu pajem é de duzentos passos, detalhe não negligenciável, pelo que More apela à memória de Pedro Gilles. Uma vez que falha a “memória” da revelação da mensagem utópica, a dimensão da ponte torna-se uma questão do domínio do *sentire* (MORE, 1978, p. 20), não do *sentire* individual mas do *sentire cum*.

More apercebe-se que a dimensão da ponte não é um dado adquirido. O domínio da situação é “ousado” para os mortais e a fixidez da ponte, a sua resistência, pode transformar-se em petrificação do arco que a suporta e ausência de decisão, no momento em que se torna uma questão vital. O utopista apercebe-se que não domina o sentido. O sentido da decisão, mesmo que insinuado pela mensagem utópica, não se confunde com ela e não está dado de um modo claro e distinto, como virá a pretender a modernidade.

Não sendo evidente o problema da medida, a decisão pode vir a ser desmedida. Daí a “grande dúvida” de More, a incerteza, a vacilação, a oscilação entre duas medidas, que condicionam o tipo de riscos a correr por quem decide. A elucidação da *dubitatio magna* carece, pois, de sentido e requer indagação e ponderação na decisão.

Também neste aspeto, a Utopia dá conta da busca do seu autor e vem a ser “filosofia” em oposição à *sapientia* de que Rafael Hitlodeu é portador. Esta “filosofia” enquanto “retórica escrita, que apresenta num quadro narrativo os conteúdos de discussões imaginárias a um público não diferenciado” (COLLI, p. 1998, p. 95-96) faz de More, seu autor, um “filósofo”, um “amigo da filosofia”, não de uma filosofia puramente especulativa mas de uma “filosofia da ação”. Mas More não é um “sábio”, porquanto não detém o “saber”, não tem a resposta. A resposta correta tem-na Hitlodeu, porque ele esteve lá, em Utopia, ele contemplou-a. Os seus interlocutores deverão continuar a “buscar” uma resposta e, no momento de agir, baseara decisão no *sentire cum*.

Daí que More-autor confesse a Pedro Gilles não estar definitivamente decidido quanto à publicação do livro, mesmo sabendo que o que ele contém é agradável e útil aos outros. Ele sabe que a Utopia pertence à ordem da “literatura”, onde são possíveis a ficção e *mendacium dicere*, mas onde *mentiri* se torna perigoso para o leitor e “responsabiliza” o seu autor no plano moral:

“Eu prefiro dizer uma mentira a mentir, preferindo faltar à sagacidade mais do que à honestidade” (MORE, 1978, p. 20).

A ilha como referencial

A mensagem utópica de Rafael Hitlodeu captou a atenção de Tomás More e Pedro Gilles, mas não convenceu completamente More-autor e narrador de Utopia. Louvando as instituições utopianas e o discurso do navegador português, More-narrador não deixa de dizer que ser-lhe-ia preciso “encontrar um outro momento para reflectir mais profundamente sobre aquelas questões e em conversar mais abundantemente com ele” (MORE, 1978, p. 161). More-narrador espera que um dia isso venha a acontecer, mas acaba por perder o rasto a Rafael e, por conseguinte, deixar perder-se a presença do portador da mensagem utópica. Dá conta também que lhe é impossível concordar com tudo o que ele dissera, mas declara: “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 (*optarim*) do que esperar (*sperarim*) que venham um dia a realizar-se” (MORE, 1978:162).

A Utopia é para More mais que um “sonho acordado”, uma volúpia, emoção deliciosa e agradável. Ela vem a ser uma estratégia ficcional através da qual o autor expõe o debate filosófico que inquire sobre o compromisso do sábio na cidade e da medida ou desmedida da ponte a estabelecer entre o absoluto *dever ser* da administração da *respublica*, que é da ordem da *sapientia*, e o contingente e particular das circunstâncias concretas da governação, que é da ordem da *prudentia*.

A prudência é, segundo Aristóteles, a virtude da deliberação, uma virtude intelectual propriamente humana que permite ao homem comportar-se segundo o bem realizável no mundo tal como ele é. “Quem delibera investiga e calcula”, refere o filósofo na *Ética a Nicómaco* (VI, 1141a), e, assim, a Utopia de More, mesmo sendo da ordem da ficção, insere o ato de optare na liberdade humana. É precisamente por as coisas desejáveis da Utopia serem mais da ordem da contingência (*optare*) que da necessidade que o absoluto comporta

(*sperare*), que a utopia moriana tomada na sua dimensão política e social se insere, por sugestão do próprio autor, na história humana e, por isso, implica, para o próprio homem, liberdade na deliberação e responsabilidade moral pelos seus atos (ARAÚJO, 2003:50).

A ilha de Utopia vem a ser, pois, farol da ação humana na navegação da vida individual e coletiva. Contudo, ela pretende tornar-se ponto de encontro e lugar de referência, mais até que lugar de refúgio e de salvação, que também o é. E como lugar de referência inspira as experimentações utópicas nos “Pueblos-Hospitales” índios em Santa Fé, no México, mesmos de dois decênios depois de ser escrita, por Vasco Quiroga (MANUEL & MANUEL, I, p. 211) e as Reduções do Paraguai, entre os Guaranis, pelos Jesuítas (HERRERO, 1992).

A ilha não pode, pois, tornar-se lugar de fixação, como virá a evidenciar Shakespeare n’*A Tempestade*, apesar de aí haver lugar para o amor, o reencontro de “parentes” e para o reconhecimento da beleza da humanidade: *O wonder! How many goodly creatures are there here! / How beauteous mankind is! O brave new world / That has such people in it*, “Oh, Céus! Que soberbas criaturas vejo aqui! Que belo é o género humano! Lindo deve ser o mundo novo, para poder ter gente assim!” (V, 1, s/d:126).

Apesar de na ilha se viver “como uma só família”, tal como na Utopia de More (1978, p. 94), e de para ela poder ser pensada uma “administração pelo sistema dos contrários”, como se caracterizam os programas de governação utópica, no epílogo d’ *A Tempestade* Próspero suplica que não o deixem ficar naquela “ilha tão nua”, lhe desatem os nós que a ela o prendem e o façam ir para Nápoles (s/d, p. 137). Tal como More preferiria Londres e a sua casa de Chelsea, e não a ilha de Utopia, para viver o “espírito de utopia”, é em Nápoles que Próspero e os demais poderão dar azo e sentido à sua individualidade e ao espírito de família cujo reencontro a ilha proporcionou.

Apesar de constituir um ponto de passagem porque se trata de uma propensão do espírito humano, a fixação na ilha vem a constituir-se na “burla do grande sonho utópico”, como pretende mostrar o que se deu em chamar a distopia, antiutopia, utopia involutiva ou contrautopia (MANUEL & MANUEL,

1981, I, p. 13 ss) e cuja consideração não pode ser excluída de um exame sério da questão utópica. Na verdade, assinalam Manuel & Manuel, “no fundo de toda a utopia late uma antiutopia – o mundo real visto através dos olhos críticos do fabricante da utopia” (1981, I: 20). É este mundo real dis-tópico que Tomás More faz passar pelo crivo da crítica radical de Rafael Hilodeu no Livro Primeiro de Utopia: as políticas penal, económica e social; a *libido dominandi* dos príncipes, as políticas de alianças e de captação de impostos. Enfim, à desordem económica, à desordem social e à desordem moral existentes o navegador português contrapõe, no Livro Segundo, uma organização económica e social que, associada à educação de todas as crianças e a uma educação permanente da população, possibilita a ordem moral e garante a paz interna.

Por outro lado, o distanciamento temporal e/ou conceptual acaba por mostrar que as propostas utópicas que surgem em determinada obra utópica são expressão e produto de uma determinada época e, por isso, tenderão a tornar-se distópicas ao olhar do seu leitor precisamente na medida em que a utopia, tal como a linha do horizonte, *muda de lugar* porque, entretanto, é também outro o *lugar* que constitui referencial a partir do qual o texto utópico é perspectivado pelo leitor. Assim, o projeto utópico moriano contém bastante de distópico para Voltaire, a ponto de Cândido, aquando da sua “passagem” pelas Reduções do Paraguai tidas por “obra-prima de razão e de justiça” (s/d, p. 58), concluir que “este hemisfério não vale mais que o outro” (s/d, p. 71).

Referências Bibliográficas

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

_____ & ARAÚJO, Joaquim Machado. Amaurota entre o mito e a utopia da Cidade ideal. *In*: ARAÚJO, Alberto Filipe & MAGALHÃES, Justino (orgs.). **História, Educação e Utopia**. Braga: UM/IEP/CEEP, 1998, p. 61-69.

ARAÚJO, Joaquim Machado. Utopia, desejo e esperança. Contingência e liberdade do homem. *In*: ARAÚJO, Alberto Filipe & ARAÚJO, Joaquim Machado (orgs.) **História, Educação e Imaginário. Actas do VI Colóquio de**

História, Educação e Imaginário (Universidade do Minho, 24 de Março de 2003). Braga: UM/IEP/CEEP, 2003, p. 41-53.

_____. Para uma hermenêutica do texto utópico. *In*: ARAÚJO, Alberto Filipe & ARAÚJO, Joaquim Machado, **Figuras do Imaginário Educacional: para um novo espírito pedagógico**. Lisboa: Instituto Piaget, 2004, p. 59-118.

_____. Aprender da Utopia. *In*: ARAÚJO, Joaquim Machado & ARAÚJO, Alberto Filipe, **Utopia, Cidade e Educação**. Lisboa: Instituto Piaget, 2007, p. 13-48.

_____ & ARAÚJO, Alberto Filipe. **L'énigme du pont d'Amaurote**, Moreana, Angers, vol. 39, n° 151-152 (décembre), p. 69-83, 2002.

ARISTÓTELES. **Poética**, 2ª ed. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1990.

_____. **Ética a Nicômacos**, 3ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999.

BOROT, Luc. L'Angleterre et ses utopies dans la période moderne : l'inscription de l'histoire nationale dans la fiction utopique. *In* MAGUIN, Jean-Marie & WHITWORTH, Charles (dir.) Thomas More, Utopia : Nouvelles Perspectives Critiques. **Montpellier** : Centre d'Études et de Recherches sur la Renaissance Anglaise, 1999, p. 5-50.

CABRAL, Roque. **Temas de Ética**. Braga: UCP/Publicações da Faculdade de Filosofia, 2000.

CHEVALIER, Jean & GHEERBRANT, Alain. **Dicionário dos Símbolos**. Mitos, Sonhos, Costumes, Gestos, Formas, Figuras, Cores, Números. Lisboa: Editorial Teorema, 1994.

COLLI, Giorgio. **O Nascimento da Filosofia**. Lisboa: Edições 70, 1998.

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

_____. **Tratado de História das Religiões**. Lisboa: Cosmos, 1977.

DUBOIS, Claude Gilbert. **Problèmes de l'Utopie**. **Archives des Lettres Modernes**, Paris, n° 85, Paris, p. 3-64, 1968.

HERRERO, Beatriz Fernández. **La Utopía de América**. Teoría, Leyes, Experimentos. Barcelona: Editorial Anthropos, 1992.

JUNG, Carl Gustav. **Psychologie et religion**. Paris: Buchet / Chastel, 1994.

LACROIX, Jean-Yves. **A Utopia**. Rio de Janeiro : Jorge Zahar Editor, 1996.

MANUEL, Frank E.; MANUEL, Fritzie P. **El Pensamiento Utopico en el Mundo Occidental**, vols. I, II e III. Madrid: Taurus, 1981.

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

MARTINS, José V. de Pina. A "Utopia" de Thomas More como Texto de Humanismo. In **Memória da Academia das Ciências de Lisboa**, Classe de Letras (Separata). Lisboa, 1980, p. 8-50.

MORE, Thomas. *De Optimo Reip. Statu deque nova insula Utopia, libellus vere aureus, nec minus salutaris quam festivus*. Paris: Nouvelles Éditions Mame, 1978.

MUCCHIELLI, Roger. **Le Mythe de la Cité Idéale**. Paris: PUF, 1960.

PLATÃO. **A República**, 8ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1960.

_____. **Diálogos IV**: Sofista – Político – Filebo – Timeu – Crítias. Mem Martins: Publicações Europa-América, s/d.

PRÉVOST, André. **L'Utopie de Thomas More**; présentation du texte original, apparat critique, exégèse, traduction et notes. Paris : Nouvelles Éditions Mame, 1978.

QUARTA, Cosimo. **La 'Repubblica' di Platone**: Utopia o Stato Ideale?. *Idee*, VIII, nº 22, Gennaio-Aprile, p. 103-115, 1993.

_____. **L' Utopia come generatrice di "Nuovi Mondi"**.Moreana, Angers,Vol. 31, nº 118 – 119 (June), p. 121-140, 1994.

RACINE, Luc. **Paradis, âge d'or, royaume millénaire et cité utopique**. *Diogène*, nº 122, avril-juin, 130-147, 1983.

RICOEUR, Paul. **Do Texto à Acção**. *Ensaio de Hermenêutica II*. Porto: Rés-Editora, s/d.

RUYER, Raymond. **L'Utopie et Les Utopies**. Brionne :Gérard Monfort, 1988.

SHAKESPEARE. **A Tempestade**. Porto: Lello & Irmão, s/d.

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

VOLTAIRE. **Cândido ou o Optimismo**. Lisboa: Guimarães & Cª Editores, s/d.

WUNENBURGER, Jean-Jacques. **La Vie des Images**. Strasbourg : PUS, 1995.