

A Literatura e a Ideia do Mundo Ideal: Relatório de um Programa para a Disciplina de Literatura Comparada



José Eduardo Reis

(Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro)

Citação: José Eduardo Reis, "A literatura e a ideia do mundo ideal: relatório de um programa para a disciplina de Literatura Comparada", *E-topia: Revista Electrónica de Estudos sobre a Utopia*, n.º 1 (2004). ISSN 1645-958X
<<http://www.letras.up.pt/upi/utopiasportuguesas/e-topia/revista.htm>>

Ao escolhermos o tema da utopia como unidade de estudo de um programa de *Literatura Comparada*, temos em vista dar cumprimento a um triplo objectivo: (i) destacar a problemática da representação literária e das relações da literatura com o mundo; (ii) demonstrar as virtualidades hermenêuticas da indagação comparativista em torno de um tema de natureza pluri e interdisciplinar; (iii) suscitar a reflexão sobre uma temática que, nas suas mais arcaicas e longínquas formulações modais, é congenial com a formação do campo cultural da literatura na civilização ocidental, e que, pelas suas seminais ramificações no plano da história das ideias, configura uma área de investigação multivectorial no âmbito das ciências sociais e humanas.

Dada a complexidade e o intrincado de problemas suscitados por esta temática, convirá que seja introduzida da forma mais didáctica possível. Partiremos pois dos significados etimológicos das palavras "utopia" e "eutopia" (cf. More 1988: 121), irónica e humoristicamente inventados pelo humanista inglês Thomas More no contexto de uma obra narrativa do Renascimento Europeu com explícitos intuitos de crítica social, de maneira a: (i) determinar a sua correlata significação genológica-literária (a *utopia* e a *eutopia* como categorias literárias afins, mas dissemelhantes); (ii) distinguir a acepção *genológica-literária* da *cultural-sociológica*, esta última mais extensa em relação à primeira, designativa de uma propensão ou modo humano de projectar, por via da imaginação e do sentido da esperança, uma ordem existencial, política e social de tipo ideal (a utopia como vontade sublimadora das circunstâncias históricas ou das condições sociais da vida material, o *utopismo*). A formação lexical do termo utopia para designar neologicamente a sociedade ideal a partir do nome da personagem "Utopos", seu inventor – tal como se pode inferir da leitura do início do livro II da obra epónimo do humanista inglês Thomas More (*idem*, 43) – permitir-nos-á também inferir a pertinência explicativa da *utopia* e do *utopismo* a partir de uma teoria do conhecimento que sustenta que o mundo é correlato e, em certa medida, dependente do sujeito que lhe dá forma. Em consequência, convirá realçar a funcionalidade hermenêutica da teoria idealista do conhecimento como recurso teórico-filosófico ajustado à fundamentação da fenomenologia da *utopia literária* e do *utopismo*. A projecção recorrente de mundos ideais, imaginariamente representados como alternativos aos empiricamente representados, encontra, portanto, a nosso ver, na noção gnoseológica *de sujeito do conhecimento* [1], a sua radical fundamentação filosófica e psicológica. Este recurso aos fundamentos da teoria idealista do conhecimento como dispositivo hermenêutico na elucidação da problemática da utopia, em particular na sua configuração literária, assenta ainda em duas ordens de argumentos, que passaremos a expor. A primeira, de carácter formal, decorre de o género literário em causa se definir estruturalmente por enunciar uma descrição de uma sociedade idealmente concebida por um agente, individual ou colectivo, um sujeito do conhecimento sonhador ou inventor, um "Utopos", um Filósofo-Rei, na versão puramente platónica, uma corporação de sábios, etc.), autor de um plano normativo de funcionamento da comunidade que projecta. O plano de sociedade que é descrito na utopia literária é-o, portanto, à medida de um princípio, ideia ou conjunto de valores nucleares

constituintes, que têm a sua origem numa mente ordenadora e legisladora. Tal agente pode ocupar, do ponto de vista da sintaxe narrativa do género literário em questão, diferentes funções, desde personagem evocada ou principal à de narrador onisciente. A segunda justificação para recorrermos à teoria idealista do conhecimento como fundamento da fenomenologia da utopia literária e do utopismo é de carácter teórico-explicativo e decorre da implicação, assinalada pelo sociólogo Karl Mannheim, da filosofia idealista da consciência na formação histórica do conceito de ideologia e, por extensão, do conceito de utopia (Mannheim 1960: 58-60)¹. Embora a reflexão de Mannheim sobre esses dois conceitos se processe no âmbito disciplinar da sociologia do conhecimento – e, portanto, seja conduzida com o propósito de os determinar teoricamente pela sua funcionalidade em relação às dinâmicas de grupos sociais –, a sua proposta de os considerar como dispositivos antagónicos de representação do mundo – o primeiro visando a preservação da ordem social vigente, o segundo a sua remoção por uma dissemelhante e inovadora concepção social – possui um valor hermenêutico não despreciando na análise da estrutura semântica-discursiva das utopias literárias. De facto, um dos traços distintivos e convencionais da forma literária da utopia é o de veicular uma representação axiológica invertida, antitética, irónica, ou transfigurada, dialecticamente contraditória em relação a um determinado sistema de valores ideológicos dominantes.

Na breve explicação que dermos quer dos conceitos de ideologia e utopia, quer das diferentes formas da mentalidade utópica definidas por Mannheim [2], salientaremos, na esteira da reflexão empreendida por Paul Ricoeur sobre os mesmos conceitos (cf. Ricoeur 1991: 445-465), a natureza potencialmente bivalente do conceito de utopia – com repercussões no plano social, mas que também se divisam no plano da representação literária: referimo-nos à sua potencial qualidade positiva, genericamente traduzível no alargamento e abertura das reais possibilidades psico-sociais do ser historicamente situado, e à sua potencial qualidade negativa, genericamente caracterizada pela degenerescência em devaneio solipsista (*wishful thinking*) ou em programação social totalitária, ambas incongruentes com as distensões possíveis e desejáveis da experiência biossocial. A qualidade *positiva e futurista* da utopia deverá ainda ser explicitada por recurso ao conceito filosófico, com implicações hermenêuticas na análise literária, do "ainda-não" (*ainda não-consciente* correlato do *ainda-não sucedido*) de Ernst Bloch, o grande pensador alemão que mais sistemática e profundamente reflectiu sobre a utopia. Para esse efeito, mencionaremos a crítica de Bloch ao conceito freudiano de inconsciente. Este não se confinaria, segundo o filósofo alemão, a uma zona "de crepúsculo" [3] da psique, obscura e determinada pelo passado, mas ocuparia também uma outra zona "de aurora", igualmente obscura, mas prefiguradora de possíveis ocorrências futuras. Ora, é por via desta reformulação do conceito de inconsciente e pelo reconhecimento atribuído à actividade humana psíquica do *sonho acordado* que Bloch, articulando a sua categoria filosófica do "ainda-não", desenvolve uma ontologia da esperança utópica convergente com a lógica do pensamento utópico-profético.

Numa posição teórica simetricamente oposta a esta reflexão filosófica sobre a dimensão prospectiva do pensamento utópico, coloca-se a reflexão de cariz antropológico de Mircea Eliade – que mencionaremos pela sua pertinência de explicação contrastiva em relação àquela – sobre as origens míticas e religiosas da utopia. Segundo Eliade, a utopia é explicável como uma manifestação secularizada do arquétipo mítico-sagrado da revisitação do éden original e da nostalgia do paraíso (cf. Eliade 1967: 260-280). Esta posição teórica permite, aliás, precisar as diferenças genéricas entre as representações ideais utópicas e eutópicas, estas últimas tendencialmente definíveis por figurarem um estado originário, *in illo tempore*, de conformação pastoral e de feliz e harmoniosa plenitude existencial.

A explicitação encadeada de todos estes conceitos e da sua correspondente pertinência hermenêutica far-se-á, portanto, a partir da evocação do material narrativo da *Utopia* de Thomas More. Neste sentido, procederemos, a seguir, e com um valor de explicação metonímica na determinação da estrutura convencional do género literário em questão, a uma breve descrição do conteúdo narrativo da *Utopia* de More. Com essa descrição se evidenciará a sua estrutural dualidade semântica, composta, por um lado, pela denúncia crítica e satírica da sociedade conhecida historicamente (no caso, a sociedade inglesa Tudor, a matéria narrativa do Livro I), e, por outro, a representação descritiva do funcionamento, supostamente mais justo e perfeito, de uma sociedade desconhecida sua contemporânea, a "óptima república", (a matéria essencial do Livro II). Chamar-se-á também à atenção para a estratégia

paródica e de significação ambivalente dos paratextos da *Utopia* de Thomas More, visando confundir a verosimilhança das circunstâncias do relato sobre a "óptima república" bem como da identidade do seu autor, o suposto navegante português Raphael Hytloday. De facto, e para além de poderem ser lidas como uma mistificação lúdica engendrada por humanistas auto convertidos em personagens de ficção, as pseudo-cartas trocadas entre Thomas More e Peter Giles (cf. More 1988: 3-7) e entre este último e Busleyden (*idem*, 124-126), contendo informações sobre as circunstâncias do relato e pedidos de esclarecimento sobre pormenores da geografia e da topografia da ilha da Utopia, prenunciam o recurso à figura da ironia na abordagem narrativa do tema da crítica social, que é um dos objectivos centrais da obra.

A dialéctica ideologia/utopia, entendida como um dos traços característicos do género literário em questão, pode ainda ser exemplificado, no texto de Thomas More, pela análise do conteúdo dos discursos de personagens que, em situação de diálogo, veiculam posições axiológicas oponíveis sobre a ordem social ou institucional dominante. Servirá de ilustração a este ponto o episódio do Livro I da *Utopia* em que o "utopista" Rafael Hitlodeu, recorrendo à poderosa imagem irónica de homens a serem comidos por cordeiros (*idem*, 18-19), debate com o representante da lei (do aparelho ideológico) vigente, e em estilo de denúncia, a justiça cega da sociedade Tudor.

Pela possibilidade temática-formal fornecida pelos pontos anteriores de praticarmos a análise literária comparada, tanto o sentido lúdico e irónico da estratégia narrativa da *Utopia* de More como a componente crítica e satírica do discurso utópico veiculado por Rafael serão retomados na leitura que fizermos dos fragmentos textuais seleccionados da *Utopia III* de Miguel Mark Hytlodeu e J. de Pina Martins, a saber: (i) do paratexto (Hytlodeu & Martins 1998: viii) que serve de justificação ao título e às (ficcionalis) circunstâncias da composição desta narrativa, uma das raras utopias literárias portuguesas; (ii) do subcapítulo 21-9, *Universidade Lísica e Ultima Escola Utopiana* (*idem*, 184-220), o capítulo II, sintomaticamente intitulado *Confronto de dois Mundos* (*idem*, 85-303), e no qual se representa o diálogo, altamente satírico, entre Miguel Hytlodeu e a personagem Pina Martins sobre o tema do ensino universitário na Vétero-Lísia (Portugal) e na Utopia Nova (a que sobreveio aos acidentes geológicos da antiga ilha da Utopia descoberta por Rafael Hytlodeu, o antepassado de Miguel Hytlodeu).

Feita esta abordagem pessoal ao estudo genérico da utopia literária e do utopismo a partir do material narrativo literário do texto matricial da *Utopia* de More, será conveniente apresentarmos, de modo necessariamente selectivo e resumido, outros ângulos de abordagem erudita sobre a mesma problemática. Neste sentido, e seguindo uma lógica de exposição eminentemente didáctica, daremos conta dos critérios de forma, conteúdo e função, metodologicamente adoptados por Ruth Levitas para determinar o polivalente conceito de utopia (Levitas 1990: 6-8). A definição formal da utopia é, como a autora sugere, historicamente variável quanto à concepção do que é uma sociedade perfeita, podendo esta ser veiculada sob outras modalidades que não exclusivamente a da enunciação literária. Por aqui passa a linha divisória entre a utopia literária e a utopia não literária. Por outro lado, e ainda de acordo com Levitas, se, do ponto de vista da sua função crítica, a definição da utopia pode ser reconduzida a uma das duas tradições do pensamento político-filosófico-liberal-humanista e marxista – já, do ponto de vista do seu conteúdo, a sua definição tende a se pulverizar em formulações necessariamente subjectivas e normativas quanto à natureza do ideal social que preconizam. A profusão de utopias literárias é disso uma prova, na medida em que a sua discreta singularidade temática corresponde, em princípio, à representação de um modelo único de sociedade perfeita.

Sem prejuízo de podermos fornecer uma noção genológica, trans-histórica, de utopia literária, como a que é dada por Raymond Trousson [4] julgamos conveniente adoptar a perspectiva formal e relativista, acima referida por Levitas, de maneira a favorecermos um entendimento plural e distendido da fenomenologia da utopia. Neste sentido, e sem perdermos de vista a articulação entre utopia literária e utopismo, passaremos a dar conta de uma quádrupla abordagem formal, devidamente ilustrada na parte final do nosso programa.

A maneira mais expedita de enquadrar a variedade de formas de representação ideal e imaginária das condições de vida social é a que é a que procedem Gregory Claeys e Lyman Tower Sargent, os editores de *The Utopia Reader* (1999), ao apresentarem um rigoroso inventário de categorias derivada da palavra raiz *utopia*: *utopismo* (Claeys & Sargent 1999: 1), *eutopia* (*ibidem*), *distopia* (*idem*, 2), *utopia satírica* (*ibidem*), *anti-utopia* (*ibidem*), *utopia crítica*

(*ibidem*). A esta nomenclatura de lexemas e expressões formadas por derivação sufixa, prefixa e composta, adicionaremos o conhecimento de outros três lexemas, com igual valor categorial e utilidade hermenêutica, propostos por Constantinos Doxiadis (Doxiadis 1966), *anti-utopia* (*idem*, 87), *cacatopia* (*ibidem*) e *entopia* (*idem*, 87-88). Esta constelação lexical deverá ainda ser complementada com a referência a uma outra constituída por termos que designam modalidades de representação idealizada que não configuram, em rigor, nenhuma utopia, e que foram recenseados por J.C. Davis (Davis 1981) a saber, *cocanha* (*idem*, 20), *arcádia* (*idem*, 22), *comunidade de perfeição moral* (*idem*, 26) e *milénio* (*idem*, 26).

Um segundo momento da nossa exposição apoiada na paráfrase erudita será ocupado em providenciar uma rigorosa categorização da utopia literária. Para esse efeito faremos apelo a um ensaio clássico de Northrop Frye, *Varieties of Literary Utopias* (Frye 1967: 25-49) em que ele reflecte numa perspectiva mitográfica sobre a variedade tipificável das formas literárias da utopia: *utopia cristã* (*idem*, 43-36), *utopia estática* (*idem*, 31), *utopia pastoral* (*idem*, 40-49), *utopia satírica* (*idem*, 29, 43-44), *utopia tecnológica* (*idem*, 30).

Finalmente, e decorrendo da abordagem anterior, apresentaremos uma proposta de classificação historiográfica da evolução do género da utopia como uma criação literária com um elevado índice de motivação psicológica. Recorreremos para o efeito a num outro ensaio clássico, este da autoria de Frank E. Manuel, *Toward a Psychological History of Utopias*¹ (1967), no qual o autor assinala diacronicamente três fases correspondentes ao predomínio de três modalidades de expressão do género, sucessivamente intituladas como *Utopias de feliz serenidade* (*Utopias of calm felicity*) (Manuel 1967: 72-79), *Utopias teleológicas do século XX* (Open-ended utopias of the twentieth century) (*idem*, 79-85) e *Eupschias* (*idem*, 86-95) (Utopias filosóficas e psicológicas do século XX).

Para completar esta tripla abordagem e como forma de actualização histórica da reflexão sobre o utopismo apresentaremos a proposta de sistematização diacrónica que serviu de orientação à exposição que esteve presente entre 2000 e 2001 na Bibliothéque National de France e na New York Lybrary, *Utopia: The Search for the Ideal Society*. Nesse sentido, projectaremos, com recurso ao multi-media, o guião, profusamente ilustrado dessa exposição, que esteve disponível num sítio da *internet* para consulta do público interessado. A selecção comentada das imagens da cópia do referido sítio seguirá a mesma proposta de sequência da visita à exposição que esteve patente naquelas bibliotecas, agora reproduzida na sala de aula como uma viagem sinopticamente documentada pela história das metamorfoses da ideia da sociedade ideal: *Sources, Other Worlds, Utopia in History, Dreams and Nightmares, Metaworlds*.

Fazendo coincidir a nossa ilustração metonímica do utopismo literário com alguns exemplos deste suporte digital sobre a exposição *Utopia: The Search for the Ideal Society*, ocuparemos o conjunto das aulas finais desta unidade didáctica com a análise comparada de textos literários e ensaísticos que, de modo devidamente articulado, assinalem a aventura da representação plural de "esboços de um mundo melhor", na expressão de Ernst Bloch.

O utopismo literário anterior a Thomas More será abordado pela visita, não propriamente ao seu modelo filosófico, *A República* de Platão, mas antes a um conjunto de textos configuradores da alteridade ontológica ideal e que exemplificam o que Krishan Kumar designou por *id* da utopia [5], o seu substrato mítico-literário mais remoto com duplo enraizamento na dual (ou quádrupla) composição estruturante da cultura ocidental, a greco-latina e a judaica-cristã. A convocação desses textos, entre outros possíveis, permitirá compreender que a utopia não foi gerada *ab nihilo*, quer porque o seu tema pode ser encarado como um avatar da representação literária da perfeição humana original, quer porque nela convergem, como se fosse "uma planta híbrida" [6], mitos fundadores dos dois principais esteios simbólico-culturais da nossa civilização.

Quase contemporâneas uma da outra (século VIII a.C.), quer a transcrição escrita da evocação da *Idade de Ouro* na narrativa em verso *Trabalhos e Dias* de Hesíodo (1982: 83-84), quer a da criação/nomeação do *Éden* por Deus (Génesis 2:8-2:15) (Bíblia Sagrada, 1978: 19-20) exprimem ambas uma crença de um tempo e de um espaço originalmente perfeitos. Geradas em dissemelhantes contextos mítico-religiosos, podem ambas as evocações ser consideradas representações eutópicas de plenitude total, expressões nostálgicas por uma condição anterior à queda humana no plano da história do mundo da morte e do sofrimento, que, dialecticamente, motivam e impelem as expectativas de salvação, de redenção, de

libertação, enunciadas quer em textos de demanda do paraíso quer em textos de conteúdo messiânico-profético e de sublimação das leis da história.

Destes últimos, faremos apelo quer ao capítulo 11 (o reino messiânico) do livro de Isaías (*idem*, 962), redigido no séc. VIII a.C., quer aos versículos 31 a 45 do capítulo 2 (a interpretação dos sonho da estátua polimorfa e da sua correspondência com a sequência dos cinco reinos) (*idem*, 1188-1189) do mais antigo e completo apocalipse canónico do Antigo Testamento, o de Daniel, redigido por volta do ano 165 a.C., quer ainda aos capítulos 20 e 21 do apocalipse do Novo Testamento (o milénio e a nova Jerusalém) (*idem*, 1631-1633), atribuído a João de Patmos, redigido por volta de 95 da era cristã. Esta breve digressão por textos bíblicos de teor profético, a que se deve acrescentar a alusão (não propriamente a análise literária) ao teor da *IV Écloga*, a messiânica, de Virgílio (1973: 141-142) como exemplo do veio (menor) da cultura clássica na modulação literária original do pensamento profético ocidental, permitirá explicar as transfusões de sentido entre a utopia (projecto da sociedade ideal) e a profecia milenarista (vaticínio de uma condição ontológica final gloriosa que, investida pelo princípio de esperança do "ainda-não" do tempo futuro, constitui uma das remotas fontes doutrinárias do conceito de progresso).

Dos textos de demanda (não propriamente de nostalgia) do paraíso, entendido como morada dos heróis, dos justos, dos santos, daqueles que pelo mérito do seu esforço heróico ou espiritual a ele acedem ou anseiam aceder, seleccionaremos, para efeitos de análise literária, a medieval e cristã *Navegação de S. Brandão*, para além de fazermos uma breve alusão (sem intenção de análise) aos lugares felizes dos *Campos Elísios* e das *Ilhas Afortunadas*, constantes de textos de autores paradigmáticos da cultura clássica (referidos, por exemplo nos versos 561-568 do Canto IV da *Odisseia* de Homero (2003: 82) ou na *II Ode Olímpica* de Píndaro (1982: 156). Inspirada na vida de um monge irlandês do século V, a *Navegação* foi redigida originalmente no século VIII ou IX, e a sua larga difusão deveu-se a razões de exemplo e doutrina moral, mas também, certamente, por veicular o "sonho de encontrar os *mirabilia* de um mundo de novidade", no dizer de Aires A. Nascimento, autor da edição crítica em manuscritos portugueses (Nascimento 1998: 55-56). Texto de conteúdo eminentemente religioso, marcado pelo imaginário simbólico e cristão da Idade Média, importa nele destacar, na sua versão mais secularizada, a de Beneit, três aspectos da demanda que relata e que pontuam a vontade existencial de acesso a uma alteridade ideal: o fantástico (*e.g.* a baleia lascónio identificada como uma ilha que desliza pelo oceano (*idem*, 153), o maravilhoso (ilha de Albeu1 [*idem*, 157, 159, 161]), o da recompensa final (a visita ao Paraíso de Brandão [*idem*, 187, 189]).

A crença no Paraíso Terreal situado a oriente, que perdurou no ocidente cristão mesmo após as descobertas marítimas e a conseqüente recomposição do desenho real dos continentes, correspondeu a simétrica crença na Ilha de S. Brandão situada a ocidente, no Atlântico Norte. A continuada identificação geográfica dessa ilha nas cartas marítimas até ao século XVIII (Nascimento 1998: 55-56) constitui não apenas testemunho evidente da difusão cultural da *Navegação*, como, sobretudo, faz relevar o seu magnetismo simbólico enquanto lugar "utópico". A importância do mar, da sua grandeza e abertura para o conhecimento de novos continentes foi determinante na conformação do utopismo literário. A invenção ficcional por Thomas More da ilha da *Utopia* e do seu descobridor e descritor, o navegante português Rafael, é disso a prova mais evidente. A revelação de novos espaços, novos povos e novos modos de habitar o mundo inspiraram também o fascínio ambíguo pelo primitivo natural, convertido em representações idealizantes tingidas de pastoralismo. Os textos de Montaigne *Les Cannibales*, incluído nos seus *Essais*, publicados na sua primeira edição em 1580, e a célebre descrição da personagem de Gonzalo na peça de Shakespeare, *The Tempest*, de 1623, – tendo como uma das suas fontes de inspiração o texto do ensaísta francês – servirão de exemplo ao utopismo literário de feição pastoral dos séculos XVI e XVII. Importa, no primeiro exemplo, perceber em que medida a descoberta do novo mundo e dos seus povos indígenas induziu Montaigne a um exercício de crítica irónica (um pouco à semelhança da estratégia literária utilizada por Thomas More na *Utopia*) à sociedade europeia, representando-a em muitos aspectos como menos civilizada que a sociedade primitiva dos índios brasileiros, cujo conhecimento "surpasse non seulement toutes les peintures de quoi la poésie a embelli l'âge doré et toutes ses inventions à feindre une heureuse condition d'hommes, mais encore la conception et le désir de la philosophie" (cf. Montaigne 1973: 305). Imprescindível, se torna neste contexto fazer uma breve alusão, (que não análise) à descrição idílica dos índios

brasileiros feita em primeira-mão e com conhecimento de facto por Pêro Vaz de Caminha na sua Carta a El-rei D. Manuel (Caminha 1994). Estando longe de serem representados à imagem da urbanidade social dos utopianos, os índios canibais do ensaio de Montaigne não deixam, no entanto, de serem descritos como preservando a integralidade de uma harmonia existencial governada pela genuinidade das leis da natureza e, nesse sentido, como sendo figurados na condição de protagonistas de um modo de vida genuína, ética e verdadeiramente superior à do homem civilizado.

É aliás esta natureza impoluta que, num contexto literário já não ensaístico, mas do campo da dramaturgia, inspira a idealização social eutópica da personagem shakespeariana de Gonzalo – "All things in common nature should produce / without sweat or endeavour" (Shakespeare 1985: 50-52) – enlevado pela beleza da ilha a que as artes mágicas do seu senhor, Prospero, o haviam precipitado como protagonista de um plano urdido para o restabelecimento da justiça temporal.

Numa outra vertente do utopismo do século XVII, a que decorre da lógica messiânica-profética-milenarista, é também por recurso à imagem da natureza impoluta, sublimada da discórdia e violência animal e, por assim dizer, reinvestida das suas propriedades edénicas, que se pode ler a especulação formulada por Padre António Vieira nos textos em que escreve sobre a *História do Futuro* e faz a *Apologia das Coisas Profetizadas* para representar a condição existencial última da humanidade redimida das agruras da história pelo empenho da nação portuguesa em fundar, depois de dobrar o "cabo Não" e o "temerosíssimo Bojador do Futuro" (Vieira 1983: 108), o derradeiro império do mundo, o V, que tinha sido enunciado pelos profetas da Bíblia, e que surge reinterpretado pelo jesuíta português, num contexto histórico pós-restauração favorável à propagação da lógica messiânica-nacionalista. A referência breve à especulação em que Vieira se interroga sobre a possibilidade de "que torne o mundo a ver na sua última idade o que viu na primeira" (Vieira 1994: 292), servirá para ilustrar a perduração do valor hermenêutico do código profético bíblico na elucidação do sentido teleológico da história e da sua consumação utópica-milenarista. De maneira a preservar o sentido comparatista deste ponto do programa, far-se-á uma breve alusão ao mesmo procedimento hermenêutico utilizado nos textos doutrinários da seita política puritana dos *Fifth Monarchy Men*, datados sensivelmente da mesma época (segunda metade do século XVII) e gerados num contexto da história da Inglaterra favorável à sua propagação.

O futuro e o progresso ocuparão o tema de muitas das utopias do século XVIII, XIX e XX. Sobre o progresso dedicaremos uma breve reflexão no último ponto do nosso programa. Para dar conta, na história do utopismo literário, da transferência do vector espaço para o vector tempo na representação da sociedade ideal, *i.e.* da evolução da utopia para a uchronia, faremos apelo ao texto paradigmático do género, um verdadeiro "best-seller" clandestino da França pré-revolucionária, publicado pela primeira vez em 1771, *L'An Deux Mille Quatre Cent Quarante*, de Louis Sébastien Mercier. Auto-identificando-se como "profeta veraz da revolução francesa", Mercier projecta uma uchronia sete séculos cronologicamente avançada em relação à data histórica da sua composição, *i.e.* utiliza o expediente imaginário da viagem onírica ao tempo ulterior, não ao espaço sincrónico, para comunicar, sob a forma de ficção, o seu ideário político-social, e, no mesmo movimento, exautora, por antítese irónica, o regime político seu contemporâneo. Protagonizada por um alter-ego de Mercier, essa viagem para o tempo futuro tem por cenário a cidade de Paris, sinédoque de uma França representada económica, social e politicamente como contraponto das misérias, injustiças, vícios e desmandos da Paris/França setecentista. A ordem política vigente, não é, curiosamente, uma República, mas antes uma monarquia constitucional saída de uma revolução pacífica e congeminada por um filósofo-rei (e de novo se prova a pertinência da teoria idealista do conhecimento que postula um nexo de correspondência entre o sujeito criador/inventor de novos mundos e a sua possível materialização), o fundador de uma forma de governo conforme aos princípios da ética racional iluminista e da reverente espiritualidade deísta em prol do bem comum: "Ainsi le sceptre, dont la pesanteur opprimoit vos rois, est léger dans les mains de notre monarque. Ce n'est plus un victime pompeusement parée (...): il ne porte que le fardeau que lui permet la force limitée qu'il a reçue. Nous possédons un prince craignant Dieu, pieux et juste, qui porte dans son cœur l'Eternel e la patrie" (Mercier 1776: 230)¹. O Capítulo IX, *La forme do gouvernement*, permitir-nos-á assim aceder a um dos tópicos fundamentais do género da utopia e explicar o mecanismo de reversão especular que a descrição do modelo de governação tido como ideal institui, por antífrase, relativamente ao modelo histórico que o utopista deseja derrogar.

E de uma Paris/França de 2440 governada por um monarca constitucional iluminado que induzia nos cidadãos a feliz vontade de depositarem em receptáculos públicos os seus impostos (*idem*, 255-266), de uma Paris/França onde todas as formas de ócio eram censuradas, em que se encaravam as bibliotecas com suspeita (suspeita que prefigura o motivo da proscrição da cultura literária das distopias do século XX) e em que os livros de teologia e jurisprudência eram utilizados como armas de arremesso para minar o bom senso do inimigo, avançaremos para a análise de duas outras formas de governo brevemente descritas em dois textos clássicos do utopismo literário do século XIX: a da Londres do século XXII em *News from Nowhere* de William Morris e a "Cité heureuse" representada nas derradeiras páginas do último capítulo do romance de Émile Zola, *Travail*. A Londres representada no romance de culto de William Morris, publicado em 1890 no jornal da "Socialist League", *Commonweal*, configura, em muitos aspectos, o ideal político-existencial do seu autor. É também por recurso ao sonho que o alter-ego de Morris, William Guest viaja até ao futuro e toma conhecimento das extraordinárias transformações operadas em Inglaterra na sequência de uma sangrenta revolução socialista ocorrida em 1950. A forma de governo, num estádio avançado da consciência política e social da cidadania socialista, revela-se conforme às predições marxistas da extinção do estado e das suas instituições, *i.e.* como efeito da generalizada e responsável partilha de responsabilidades na preservação da liberdade e prosperidade colectiva. O diálogo travado, no breve capítulo 11, entre Guest e Hammond, o ancião que neste contexto do romance desempenha a função de historiador e descritor da sociedade comunista, reproduz a mesma estratégia narrativa enunciada na utopia futurista de Mercier de depreciação crítica das instituições políticas e dos princípios ideológicos que as enformavam. "Since you have turned your Parliament House into a dung-market (...) where do you house your present Parliament?" (Morris 1962: 247)1. Ao que a resposta é : "dear guest, let me tell you that our present parliament would be hard to house in one place, because the whole people is our parliament" (*ibidem*).

Se esta forma de governo do melhor dos mundos possíveis é a que corresponde à peculiar visão marxista de William Morris sobre o estádio último do desenvolvimento da sociedade socialista – pós-industrial e convergente com a eutopia da plena felicidade pastoral – já a representação descrita por Zola de um estádio de realização final e socialista da história da humanidade é modelada a partir de uma dupla influência doutrinal: por um lado, da concepção das comunidades de amor ou falanstérios teorizadas pelo socialista utópico Fourier, por outro, da cosmopolitização de toda a sociedade fundada numa axiologia do progresso industrial e tecnológico – que já constituía o tema da utopia simetricamente oposta à de Morris, *Looking Backward*, do americano Edward Bellamy (1888). As páginas derradeiras de *Travail*, romance publicado em 1901, e, nas palavras de Zola, "la conclusion de toute mon oeuvre" (Rouvillois 1998: 206), são uma descrição da sua visão, ficcionalmente mediatizada pela personagem Luc, da "Cité heureuse". Essas páginas compreendem, em suma, um hino ao cientismo e espelham a convicção de que a sociedade futura, aprofundando as qualidades fraternais e expandindo a felicidade humana, realizará o potencial das forças materiais e o sentido pleno da história. "Et il n'y aura plus que des héros, et tout enfant à sa naissance recevra un cadeau de bienvenue, la terre entière, le ciel sans bornes, le soleil paternel, source de l'immortelle vie" (Zola 1901: 649; Rouvillois 1998: 214).

A vasta produção literária utopista de H. G. Wells assinala, sob muitos pontos de vista, a transição das prognoses triunfalistas sobre a perfectibilidade das relações humanas da sociedade futura, que caracterizam o teor das utopias literárias oitocentistas modeladas por ideais socialistas, para as visões pessimistas e satíricas, induzidas pelo curso insano da história e pelas experiências trágicas de engenharia social do século XX, das distopias novecentistas. Da obra de H.G. Wells seleccionaremos um extracto de *A Modern Utopia* (1905) relativo não propriamente à descrição da forma de governo ideal representada nesta narrativa, que, diga-se de passagem, constitui um marco na evolução no género literário da utopia pela reflexão metaliterária que compreende sobre as convenções do género, mas, antes, relativo à casta social que desempenharia funções de governo, os samurai. Se a concepção da sociedade ideal que Wells propõe em *A Modern Utopia* se constrói a partir de um ideário de síntese, procurando situar-se axiologicamente ao centro relativamente às ideologias opostas do liberalismo e do socialismo, nela não se dispensa o recurso a uma forma moderada de selecção eugénica da elite governante, subordinada a uma estrita regra de conduta moral. "The Rule aims to exclude the dull and base altogether, to discipline the impulses and emotions (...),

to produce the maximum co-operation of all men of good intent, and, in fact, to keep all the *samurai* in a state of moral and bodily health and efficiency". (Wells 1967: 258-318). Introduzindo tensões de vária ordem no plano da diegese com a intenção de superar o tom monodotemático e soporífico de muitas utopias literárias, Wells divisa uma trama narrativa na qual o fascínio pela imagem positiva da utopia coexiste com a sua desconstrução ou relativização. É nesse sentido que se pode ler o diálogo, de que faz parte a citação utilizada, entre o eu do narrador e o seu "utopian self", e que, de alguma maneira, espelha, a dualidade céptica da posição de Wells quanto à natureza eminentemente benigna e benfazeja da lógica de organização social da utopia tal como até então fora literariamente representada.

Não sendo propriamente uma distopia, *A Modern Utopia* contém em germe o motivo ficcional do terror político e ideológico exercido por uma oligarquia despótica em nome do bem comum, motivo que caracteriza aquela variante da utopia literário do século XX, e de que a narrativa futurista de George Orwell, *Nineteen Eighty Four*, publicada em 1949, constitui o exemplo paradigmático. O mundo que aí se representa, uma antevisão da pior sociedade possível modelada a partir do conhecimento da experiência política concentracionária nazi e estalinista, é um mundo de guerra permanente entre estados totalitários (Oceania, Eurasia e Eastasia) cujas posições relativas de afrontamento variam em função de súbitas e cíclicas mudanças de identidade do aliado e do inimigo. O foco narrativo incide sobre a vida social da Oceania (América e Grã-Bretanha), cuja população, os "proles", levam uma existência alienada e miserável tutelada e vigiada pelo Partido, um colectivo de devotos e "qualificados" guardiães (uma versão monstruosa do espírito elitista e auto-sacrificial dos *samurai* de Wells) da ordem social a que preside o seu grande mentor (o seu grande inventor), o tele-omnipresente e nunca visto em público, "Big Brother". Como parte da campanha de doutrinação ideológica visando o apagamento de qualquer vestígio de consciência crítica e individual, estava em curso na Oceania a elaboração, pelos burocratas do "Ministry of Truth", de um dicionário da "Newspeak". A totalidade do seu léxico, deliberadamente empobrecido e reduzido em relação ao "Oldspeak", deveria conter a semântica autorizada da ideologia do "Ingsoc" (English Socialism). Segundo cálculos oficiais, o seu uso pleno e generalizado a toda a população da Oceania estava previsto para ocorrer por volta do ano de 2050. Como exemplo da sátira distópica a programas políticos de impiedosa engenharia social e coerciva formatação ideológica, incidiremos a nossa análise no apêndice desta narrativa de Orwell "The Principles of New Speak". Trata-se de um texto notável de denúncia à deliberada esterilização do valor de conhecimento da linguagem e dos perversos desígnios políticos de recodificação da língua natural em língua de propaganda. A exposição irónica dos princípios programáticos da "New Speak", língua cuja formulação "was designed not to extend but to diminish the range of thought" (Orwell 1999: 399), (é, para além de um epítome crítico ao terror anti-humano, uma ilustração perfeita da inversão, perversão e degenerescência dos ideais iluministas de confiança no poder da razão humana em criar uma linguagem una, correlata do ideal da criação (como se viu no texto de Mercier) de um estado cosmopolita universal.

Essa valorização filosófica do poder da faculdade da razão articula-se com a formulação, originalmente conceptualizada no pensamento europeu a partir do século XVII, da ideia de progresso. Para concluir o nosso programa analisaremos numa perspectiva comparatista trechos relevantes de natureza ensaística sobre o significado do progresso na definição do utopismo dos últimos dois séculos. De facto, trata-se de uma ideia que não pode ser dissociada da concepção judaica-cristã do tempo linear e da sua benigna consumação final e milenarista. Desse fundo teológico e doutrinário decorre a convicção secularizada de que a humanidade está submetida a um movimento de gradual desenvolvimento e aperfeiçoamento. No entanto, é sob o influxo do optimismo intelectual do século das luzes e, sobretudo, com o eclodir da revolução francesa, que a ideia de progresso, tomando como modelo de prova material o desenvolvimento da ciência e da técnica, passa a desempenhar uma função determinante na conformação do pensamento filosófico ocidental e, por razões acrescidas, no pensamento de feição utopista. A ideia de progresso está assim incrustada em diferentes teorias antropológicas, económicas, sociais, morais que convergem para o núcleo mais solar do modo utopista de representar o mundo, o seu sentido e/ou a sua história, e que consiste, para utilizar a terminologia de Bloch, na realização do princípio da esperança: num ritmo necessário, variável, mas irreversível, tudo o que ao homem diga respeito tende a evoluir sob o signo da perfeição.

Da obra paradigmática fundadora da teoria do progresso, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, de Condorcet (1743-1794), publicada em 1794, seleccionaremos, para efeitos de análise comparada, um fragmento relativo à exultante descrição prospectiva, marcada pelo espírito da utopia, da "dixième époque" do curso temporal da história. Considerada por aquele "profeta de Paris" como a derradeira "du perfectionnement de l'espèce humaine" (Condorcet 1998: 196), a sua inauguração estaria iminente e, com ela, o aperfeiçoamento *indefinido* de todas as qualidades positivas do ser humano. Fazendo uso da figura retórica da interrogação, o tom do discurso de Condorcet nesse trecho é, porém, de convicção: uma vez assegurada a "destruction des deux causes les plus actives de dégradation, la misère et la trop grande richesse" (*ibidem*) verificar-se-ia um dramático aumento da duração média da vida humana e, concomitantemente, da robustez física "d'où dépendent l'intelligence, la force de tête, l'énergie de l'âme ou la sensibilité morale" (*idem*, 198). O curso faseado da história da humanidade, governado por uma discernível lei do progresso, avançaria inelutavelmente para essa era de aumento do potencial das capacidades físicas, intelectuais e morais do ser humano como efeito do aumento da sua ilimitada longevidade. A propósito desta prognose, que tem como horizonte último de esperança a possibilidade do homem vencer a lei da morte física, dever-se-á mencionar o ténue afloramento do motivo do eugenismo, *i.e.* da doutrina que sustenta o apuramento da reprodução genética da espécie humana, motivo que é aliás é recorrente na história do utopismo, de Platão a Aldous Huxley.

A iminente instauração não propriamente de uma nova "Époque", mas de uma nova sociedade é também anunciada em muitos escritos doutrinários de Robert Owen (1771-1858), o infatigável reformador social e político, homem de pensamento e acção, fundador e inspirador de comunidades orientadas por princípios de vida social colectivista na Grã-Bretanha e na América do Norte [7] O seu ensaio panfletário *The Revolution in the Mind and Practice of the Human Race*, publicado em 1849, será considerado como material de análise, de maneira a destacar: (i) o seu conteúdo manifestamente apocalíptico quanto à ideia da inevitabilidade do progresso social; (ii) a sua total correspondência com os protocolos típicos de uma visão ideologicamente inspirada na concepção de progresso, tal como esta foi postulada pelos filósofos e pensadores sociais franceses do século XVIII; (iii) a ideia que nele se anuncia da transformação dos hábitos mentais como condição indispensável à transformação das relações sociais; (iv) a convicção de que essa transformação ocorrerá à escala universal e inaugurará uma nova e mais perfeita prática convivente entre os homens. Anunciada a iminente instauração de uma nova sociedade – "The period for introducing the permanent rational system of society, based on the ascertained laws of nature, for remodelling the character of man, and for governing the population of the earth in unity, peace, progressive improvement, and happiness, is rapidly approaching and the human power can long resist the change" [8] – Owen sintetiza as qualidades superiores dessa nova ordem social, contrastando-as com as insuficiências, os vícios e os desmandos da velha e injusta sociedade que, no seu entender, estaria prestes a sucumbir na terra. Conclui com a ideia escatológica da edificação do Paraíso na terra, como um simples efeito da aplicação das leis naturais da vida.

O último exemplo textual que desejamos referir para ilustrar a pregnância do conceito de progresso para o utopismo será retirado da última das quatro partes do ensaio filosófico, publicado em 1890, "Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX" do poeta-filósofo, mas também divulgador das novas correntes do pensamento e doutrinas estéticas europeias, homem de acção ligado ao advento do ideário socialista no nosso país, mas também espírito contemplativo, Antero Quental (1842-1891). Cotejando o essencial das teses sobre a ideia de progresso formuladas por Condorcet, Robert Owen e Antero de Quental, verificamos que as suas diferenças apontam para uma distinção teórica fundamental baseada na predominância que é atribuído por cada um deles ao factor determinante no alcançar de um estado supremo de realização humana. Para Condorcet e Robert Owen o "natural" desenvolvimento das leis da história levaria só por si à constituição de uma sociedade edénica sem conflitos; o progresso individual, a perfectibilidade do carácter humano estariam fundamentalmente condicionados pela acção formadora da sociedade, cujo grau de evolução, por seu turno, seria aferido pelo seu grau de desenvolvimento técnico e pelo nível de racionalização material que exibisse. Antero tem outra visão do progresso, menos eufórica, menos técnica e menos socialmente determinada; no seu pensamento, as manifestações materiais de progresso, que podem propiciar a criação de uma sociedade justa não dispensam a conduta ou a livre escolha da consciência individual para se ultimar o sentido da existência. A

noção de progresso em Antero é reconduzida ao plano, menos objectivo e mensurável, da moral, entendida esta como prática desinteressada da virtude e não como constringente obediência a prescrições sociais. "O progresso da humanidade é pois essencialmente um facto de ordem moral (...). O progresso pressupõe o acto constante daquelas energias [espirituais]: sem esforço sempre renovado do pensamento para a razão, da vontade para a justiça, de todo o ser social para o ideal e a liberdade, o caminho andado escorrega debaixo dos pés e a animalidade toma outra vez posse do terreno onde o espírito, adormecendo, não soube manter-se. (...) A criação da ordem racional e o alargamento do domínio da justiça, tal é a definição do progresso" (Quental 1991: 164)¹.

Neste ponto dever-se-á ainda precisar que a história do século XX induz necessariamente a que se leia com justificadas reservas o conteúdo mais ou menos ingénuo e optimista, mais ou menos sábio e reservado destas reflexões entusiásticas (as de Condorcet e Owen) e problematizantes (as de Quental) sobre o ideal de progresso. A sua denegação pelo curso ulterior da história parece corresponder à falência não apenas do "projecto moderno" mas, por acréscimo de razões, ao veio profético-utopista desse projecto. O brevíssimo ensaio de Jean-François Lyotard, datado de 1985, *Bilhete para um novo cenário*, concebido como uma espécie de epístola a um jovem (filósofo), é um lúcido contributo para a reavaliação crítica – para a desconstrução e recomposição – desse ideal: "Não foi a ausência de progresso, mas pelo contrário o desenvolvimento técnico-científico, artístico, económico e político que tornou possível as guerras totais, os totalitarismos, (...) a desculturação geral com a crise da escola, ou seja, da transmissão do saber" (Lyotard 1993: 102)¹. Lyotard desconfia do utopismo, enquanto sistema fechado de pensamento sobreposto ao complexo intrincado do real, e, sobretudo, do utopismo político nos seus aspectos mais sórdidos e desastrosos (no ensaio do mesmo livro, "Glosa para a resistência", Lyotard empreende uma reinterpretação filosófica da anti-utopia *Nineteen Eighty-Four* em que procura demonstrar a pertinente actualidade das teses pessimistas do romance distópico de Orwell que tematizam quer a manipulação das consciências pela onnipresença das "tele-relações", quer a redução da linguagem a um indigente e mecânico instrumento da representação idólatra do poder). Porém, e sem propriamente visar a reabilitação do utopismo, Lyotard esboça naquele ensaio um conjunto de ideias que, pela sua hiperconsciência desmistificadora e antecipadora, reproduzem, a nosso ver, o dispositivo crítico da utopia orientado para uma hermenêutica do instante presente: para o filósofo francês, o instante presente, a soberana dimensão da existência, deverá situar-se à medida das exigências de um necessário futuro "que terá de resolver os problemas da evacuação da humanidade para o exterior, antes da morte do Sol" (*idem*, 104). Tais ideias, que não configuram propriamente um programa de acção nem um sistema doutrinário, mas apenas um bilhete, que se quer permanentemente actualizado, de "passagem para um novo cenário", são relativas: (i) antes de mais, à urgência de se praticar a anamnese, *i.e.*, de não se lançar um interdito sobre o défice e o fracasso das promessas associadas ao ideal de progresso "de uma humanidade transparente a si própria, (de) uma cidadania mundial" (*idem*, 101); (ii) depois, a de se fomentar uma consciência crítica contra o simplismo das explicações que elidem uma requerida e necessária adaptação do modo de sentir e de compreender a complexidade crescente do mundo actual; ou seja (iii), de se criar uma resistência ao empobrecimento da comunicação linguística, *i.e.* ao império de uma versão da "Newspeak" antevista por Orwell, resistência que tem por modelo o cometimento ético da escrita e da arte, já pronunciado no trabalho das vanguardas artísticas modernas, em se estar à altura dessa complexificação dos novos meios de sentir e de compreender; (iv) finalmente, à integração dos novos meios de expressão, neles incluídos os novos modos de raciocínio, os que decorrem das novas lógicas, das novas gramáticas, das novas descobertas, em dar testemunho "da única coisa que conta, a infância do encontro, o acontecimento feito à maravilha que acontece (qualquer coisa), o respeito pelo acontecimento" (*idem*, 116)¹.

É de um encontro sem fim definido senão o da livre descoberta e reinvenção do sentido da utopia que nos fala *O conto da Ilha desconhecida* de José Saramago, publicado em 1997. Este é o "caso do homem que queria um barco" (Saramago 1997: 8) para "ir à procura da ilha desconhecida" (*idem*, 12), das petições que dirigiu ao seu rei para obter o barco e do deferimento do seu pedido após contumaz insistência; mas também a história do seu malogro em recrutar uma tripulação que o acompanhasse, e do seu encontro e enlace com "a mulher da limpeza" (*idem*, 8) do palácio do rei que o seguiu para com ele embarcar na aventura. Uma parábola com muitos sentidos: o do desejo, o do sonho, o da aventura, o do amor, o da

esperança, o do conhecimento. O vector utópico perpassa por todos eles sem, no entanto, os cerzir num conjunto temático ordenado pelas regras de composição do género da utopia; a mensagem da narrativa não se define por reproduzir uma descrição imaginária de uma sociedade ideal, mas compõe-se de significados, mobiliza elementos simbólicos e categorias ficcionais que configuram uma parábola fantástica de elevado teor utopizante. A começar pela "ilha" por cartografar, o símbolo clássico do melhor dos mundos possíveis desde a narrativa de Thomas More e seus antecedentes míticos greco-latinos (Ilhas Afortunadas) e medievais (Navegação de S. Brandão), mas também o "mar", um "dos mestres verdadeiros" (*idem*, 25), (o outro é o barco), "para a navegação" (*ibidem*), para a viagem, a condição substancial indispensável, o elemento transitivo para a alteridade desejada e sonhada. Saramago joga com os símbolos e as categorias, mas não com as regras da utopia. Ou melhor subverte-as. Há um sonhador, o "homem que queria o barco", ou, na versão prosaica dos valores instituídos, ideológicos, protagonizados pela voz do rei, "um louco varrido, dos que têm a mania das navegações" (*idem*, 12); há a referência ao mar que transporta o sonhador (ou que, pelas convenções do género, provoca o providencial naufrágio dum narrador que terá a incumbência de descrever o lugar inacessível); há um sonho (acordado) do sonhador em "encontrar a ilha desconhecida" (*idem*, 24) e que sonha (a dormir) com sonhadores (acordados) – os tripulantes que não conseguiu recrutar – que sonham com um "sítio melhor para viver" (*idem*, 32) e que, para esse fim, declaram ao seu sonhador: "resolvemos aproveitar a tua viagem" (*ibidem*1). Mas não há notícia de nenhum lugar sonhado. Ou, na linguagem filosófica com que nos propusemos explicar a fenomenologia da utopia, há um sujeito do conhecimento que não materializa a representação do objecto (do lugar) ideal, há um esboço "ainda-não-consciente" de um mundo melhor, há uma suspensão dessa representação do não-lugar ideal em benefício da representação do modo de sentir o desejo e de conhecer a demanda real desse lugar. Nesta parábola de vários sentidos há, como em todas as parábolas, uma moral com vários sentidos: o de que o sonho utópico com valor positivo é o que obedece à dinâmica e às leis da realidade – "E o céu, estás a esquecer-te do céu, Sim, claro, o céu, Os ventos, As nuvens, O céu, Sim, o céu" (*idem*, 25)¹ –, não o que se cristaliza em modelos pré-concebidos e já cartografados – "Esta é uma ilha do mapa, gritaram [os homens que nunca haviam sido marinheiros], matar-te-emos se não nos levares lá." (*idem*, 33); o de que a viagem importa mais do que o destino final, o de que o barco em andamento é potencialmente um lugar tão utópico como o da ilha por descobrir ou, reversivelmente, que a ilha feliz por descobrir é o próprio barco em andamento – "As raízes das árvores já estão penetrando no cavername (...). É uma floresta que navega e se balanceia sobre as ondas, uma floresta onde, sem saber-se como, começaram a cantar pássaros, deviam estar escondidos por aí e de repente decidiram sair à luz"¹ (*idem*, 34) ; o de que a vigília inspirada pelo sonho é o princípio da descoberta da realidades por descobrir – "Depois, mal o sol acabou de nascer, o homem e a mulher foram pintar na proa do barco, de um lado e de outro, em letras brancas, o nome que ainda faltava dar à caravela [Ilha Desconhecida]" (*idem*, 35); o de que ir à descoberta do novo é reiterar o antigo gesto de (se) ir encontrar; – "O capitão do porto disse, Vou dar-te a embarcação que te convém, Qual é ela, É um barco com muita experiência, ainda do tempo em que toda a gente andava à procura de ilhas desconhecidas (...) Parece uma caravela"; o de que o valor utópico da gesta dos descobrimentos portugueses vale pelo sentido utópico da navegação; o de que celebrar literariamente o valor utópico dessa gesta é aludir intertextualmente às imagens simbólicas dos poetas maiores, Camões e Pessoa, "às ilhas [do amor] [que] parece que flutuam sobre as águas" (*idem*, 24) e "ao homem do leme" (*idem*, 33), o alter-ego sonhador do "homem que queria um barco"; finalmente, lição maior, o de que o fim da viagem, da navegação, da demanda, da utopia reconduz-se a uma autognose, a um perpétuo movimento conduzido pelo ditame socrático do conhece-te a ti mesmo como condição do conhecimento do mundo da alteridade em nós e do reconhecimento da alteridade exterior a nós ou, como diz "o homem que queria um barco", "que é necessário sair da ilha para ver a ilha, que não nos vemos se não saímos de nós" (*idem*, 24). Resta embarcar na caravela sonhada à imagem da ilha edénica: "Pela hora do meio dia, com a maré, A ilha Desconhecida fez-se enfim ao mar, à procura de si mesma" (*idem*, 35).

Notas

[1] Utilizamos aqui a noção de sujeito do conhecimento na acepção que lhe é dada por Schopenhauer, *i.e.* como a instância ou condição invariável e interdependente da existência do mundo dos fenómenos (cf. Schopenhauer 1984: 27).

[2] Estas formas são, segundo Mannheim: o quiliasmo, a liberal-humanitária, a conservadora, a socialista-comunista (cf. Mannheim 1960: 190-236).

[3] Escreve Bloch: "Toute vie psychique est encadrée d'un côté par son crépuscule et de l'autre par son aube. Le rêve évolue dans l'oublié, le refoulé, le rêve éveillé dans ce qui n'a encore jamais été expérience présente" (Bloch 1976: vol I, 116).

[4] Escreve Trousson: " (...) Nous proposerons de parler d'utopie lorsque, dans le cadre d'un récit (ce qui exclut les traités politiques), se trouve décrite une communauté (ce qui exclut la robinsonade), organisée selon certains principes politiques, économiques, moraux, restituant la complexité de l'existence selon certains principes politiques, économiques, moraux, (ce qui exclut l'âge d'or et l'arcadie), qu'elle soit présentée comme idéal à réaliser (utopie constructive) ou comme la prévision d'un enfer (l'anti-utopie moderne), qu'elle soit située dans un espace réel, imaginaire, ou encore dans le temps, qu'elle soit enfin décrite au terme d'un voyage imaginaire vraisemblable ou non" (Trousson 1979: 28).

[5] Escreve Kumar acerca destas modalidades literárias de idealização existencial: "Like many prehistoric fragments, they remain embedded in the later forms; or to change the figure somewhat, we may say that they live on in the Unconscious of utopia, giving it much of its motivation and dynamism. But no more than the id can be identified with the ego, can these utopian 'pre-echoes' be identified with utopia itself" (Kumar 1987: 20).

[6] "Utopia is a hybrid plant, born of the crossing of a paradisiacal otherworldly belief of Judeo Christian religion with the Hellenic myth of an ideal city on the earth" (Manuel & Manuel 1979: 15).

[7] Sobre a vida e obra de Robert Owen e sobre o seu pensamento político e social (cf. Gregory Claeys, "Introduction", in Owen, 1991: viii-xxxii).

[8] "The Revolution in the Mind and Practice of the Human Race" (Owen, 1991: 65).

Obras Citadas

Bíblia Sagrada (1978), Missionários Capuchinhos (eds.), Lisboa, Difusora Bíblica, pp.19-20, 962, 1631-1633, 1188-1189.

Bloch, Ernst (1976), *Le Principe Espérance*, Françoise Wuilmar (trad.), Paris, Éditions Gallimard, Tome I, pp.111-116.

Caminha, Pêro Vaz de (1994), *A Carta de Pêro Vaz de Caminha*, Jaime Cortesão (ed.), Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda, pp.156-174.

Centeno, Yvette K. (coord.) (1993), *Utopia: mitos e formas*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.

Claeys, Gregory & Lyman Tower Sargent (eds.) (1999), *The Utopia Reader*, New York and London, New York University Press.

Condorcet (1998), "Esquisse d'un Tableau Historique des Progrès de l' Esprit Humain", in Frédéric Rouvillois (ed.), *L' Utopie*, Paris, Flammarion, pp.194-198.

Davis, J. C. (1981), *Utopia and the ideal society: A study of English utopian writing 1516-1700*. Cambridge, Cambridge University Press, pp.11-40.

Delumeau, Jean (1992), *Une Histoire du Paradis*, Paris, Fayard.

Delumeau, Jean (1997), *Mil Anos de Felicidade*, Augusto Joaquim (trad.), Lisboa, Terramar.

Doxiadis, Constatinos (1996), *Between Dystopia and Utopia*, London, Faber and Faber, pp.87-88.

Eliade, Mircea (1967), "Paradise and Utopia: Mythical Geography and Eschatology", in *Utopias and Utopian Thought*, Boston, Beacon Press, pp. 260- 280.

Elliot, Robert C. (1970), *The Shape of Utopia*, Chicago, The University of Chicago Press.

Frye, Northrop (1967), "Varieties of Literary Utopias", in *Utopias and Utopian Thought*, Boston, Beacon Press, pp. 25-49.

Hélade: Antologia da Cultura Clássica (1982), Maria Helena da Rocha Pereira (org. e trad.), Coimbra, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

Hesíodo (1982), "Trabalhos e Dias", in Maria Helena Rocha Pereira (org. e trad.), *Hélade: Antologia da Cultura Clássica*, Coimbra, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, pp.83-84.

Heleno, José Manuel (2000), *O Lugar da Utopia*, S.l, Fim de Século.

Homero (1982), "Odisséia", in Maria Helena Rocha Pereira (org. e trad.), *Hélade: Antologia da Cultura Clássica*, Coimbra, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, p. 54.

Homero (2003), *Odisséia*, Frederico Lourenço (trad.), Lisboa, Cotovia.

Hugo, Victor (2001), *Paris*, Dominique Fernandez (pref.), Paris, Bartillat.

Hytlodeu, Miguel Mark e J. de Pina Marins (1998), *Utopia III: Relato em diálogo sobre o modo de vida educação usos costumes em finais do século xx do povo cujas leis e civilização descreveu fielmente nos inícios do século XVI o insigne Thomas More*, Urbe de Ulisses, Verbo, p.VIII, pp.184-220.

Kumar, Krishan (1987), *Utopia & Anti-Utopia in Modern Times*, Oxford, New York, Basil Blakwell, pp. 1-20.

Landmarks of the Western Heritage (1973), Warren Hollister (ed.), New York, John Wiley and Sons.

Levitas, Ruth (1990), *The Concept of Utopia*, London, Philip Allan.

Lyotard, Jean-François (1993), *O Pós-Moderno Explicado às Crianças* Tereza Coelho (trad.), Lisboa, Publicações Dom Quixote.

Mannheim, Karl (1960), *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*, Louis Wirth, Edward A. Shils (transl.), London, Roudledge & Kegan Paul.

Manuel, Frank & Fritzie Manuel (1979), *Utopian Thought in the Western World*, Cambridge; Massachussets, The Belknap Press of Harvard University Press.

Manuel E. Frank (1967), "Toward a Psychological History of Utopias" in *Utopias and Utopian Thought: A Timely Appraisal*, Boston, Beacon Press, pp.69-98.

Mercier, Louis Sébastien (1776), *L' An Deux Mille Quatre Cent .Quarente – A Londres*, s.n.

Morris, William (1962), *News from Nowhere and Selected writings and Designs*, Asa Briggs (ed.), Harmondsworth; Penguin, pp. 247-256.

Montaigne, Michel de (1973), *Essais I*, Pierre Michel (ed.), Sarthe, Gallimard, pp. 300-314.

More, Thomas (1988), *Utopia*, George M. Logan and Robert M. Adams (eds.), Cambridge, Cambridge University Press.

Nascimento, Aires A. (ed.) (1998), *Navegação de S. Brandão nas fontes portuguesas medievais*, Lisboa, Colibri.

Owen, Robert (1991), *A New View of Society and Other Writings*, Gregory Claeys (introd.), Harmondsworth, Penguin.

Orwell, George (1999), "Nineteen Eighty-Four", in Gregory Claeys & Lyman Tower Sargent (eds.), *The Utopian Reader*, New York and London, New York University Press, pp. 398-407.

Píndaro (1982), "II Ode Olímpica", in Maria Helena Rocha Pereira (org. e trad.), *Hélade: Antologia da Cultura Clássica*, Coimbra, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, p. 156.

Quental, Antero (1991), "Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX", in Joel Serrão (org. e int.), *Obras Completas: Filosofia*, Lisboa, Univ. Açores/Editorial Comunicação.

Raymond Trousson (1979), *Voyages aux Pays de Nulle Part*, Bruxelles, Éditions de L'Université de Buxelles.

Ricouer, Paul (1991), *Ideologia e Utopia*, Teresa Louro Perez, Artur Lopes Cardoso (trad.), Lisboa, Edições 70.

Rouvillois, Frédéric (ed.) (1998), *L'Utopie*, Paris, Flammarion.

Saramago, José (1997), *O Conto da Ilha Desconhecida*, Lisboa, Assírio e Alvim.

Servier, Jean (1967), *Histoire de l'Utopie*, Paris, Gallimard.

Shakespeare, William (1985), *The Tempest*, Frank Kermode (ed.), London, Methuen, pp.50-52.
Schopenhauer, Arthur (1984), *Le Monde comme Volonté et Représentation*, A. Burdeau (trad.); Richard Roos (rev.), Paris, P.U.F, pp.27-29.

Wells, H. G. (1967), *A Modern Utopia*, Lincoln, University of Nebraska Press, pp. 258-318 [1905].

Vieira, Padre António (1983), *Livro antepimeiro da História do Futuro*, José Van Besselaar (ed.), Lisboa, Biblioteca Nacional.

— — — (1994), *Apologia das Coisas Profetizadas*, Adma Fadul Muhan (org. e fix. do texto), Lisboa, Livros Cotovia.

Virgil (1973), "Eclogue IV", in Warren Hollister (ed.), James Laughlin (trans.), *Landmarks of the Western Heritage*, New York, John Willey and Sons, vol. 1, pp.141-142.

Zola, Émile (1901), "Travail". S.l.: Fasquelle, p. 649, in Frédéric Rouvillois (ed.), *L'Utopie*, Paris: Flammarion, 1998, pp. 208-214.