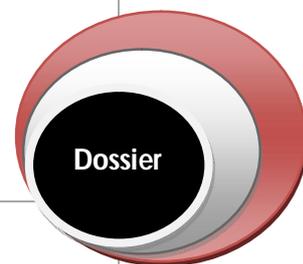


Utopia, o Pomo de Concórdia Moreano



Adelaide Meira Serras | Universidade de Lisboa, Portugal

É quase atrevimento falar de *Utopia* de Thomas More. O muito que sobre a obra já se escreveu e especulou, bem como sobre o molde literário a que deu vida em Dezembro de 1516, estabelecendo as características formais e os objectivos conteudísticos do que para alguns constitui género e para outros subgéneros em termos de uma taxionomia dos estudos de literatura, constituiriam motivo sobejo para mostrar alguma humildade académica e recusar o desafio proposto. Todavia, como todos os desafios dignos desse nome, este é por demais cativante para ser ignorado. Numa época em que se insiste numa visão desencantada, diria mesmo negativa a dominar as obras utópicas, quer literárias, quer filmicas, é de certo modo refrescante e útil recuperar a faceta optimista, ou melhor, construtiva que a proposta moreana nos transmite.

Ora se Thomas More, fazendo jus ao seu saber humanista, mostrou um fino humor jogando com elementos da filologia latina e grega ao forjar o, então neologismo, *utopia*, unindo o prefixo grego *ou* à forma latina *topos*, aludindo ainda à proximidade possível com o prefixo grego *eu* (indicador de felicidade ou boa qualidade), porque não adoptar o seu procedimento lúdico e brincar também com o legado clássico que os homens do Renascimento fizeram, de facto, renascer para os vindouros, invocando um conhecido episódio da mitologia grega?

Segundo o relato da mitologia clássica, Éris, ou a Discórdia, despeitada por não ter sido convidada para as bodas de Peleu e Tétis, celebradas no Olimpo, em jeito de vingança decidiu lançar sobre a mesa do banquete um pomo em ouro com a seguinte inscrição: “para a mais formosa”, assim provocando intensa disputa entre as deusas presentes. Esse pomo de ouro permaneceu, então, na nossa memória como “o pomo da discórdia”, simbolizando aquilo que tem o poder de separar o colectivo mais unido e coeso, a semente das guerras e dos conflitos, maiores ou menores que têm manchado o percurso da humanidade negando-lhe a almejada felicidade.

Por que não entender *Utopia*¹ como um pomo de concórdia, como uma proposta séria de aquilatar sistemas alternativos ao vigente na Inglaterra de quinhentos, seguindo as regras da sátira latina relativas ao *serio ludere*²:

Citação

Adelaide Meira Serras, “*Utopia*, o Pomo da Discórdia Moreana.” *Via Panorâmica: Revista Electrónica de Estudos Anglo-Americanos/An Anglo-American Studies Journal* 2.^a ser. 1 (2008): 28-39. Web. <<http://ler.letras.up.pt>>.

apresentar um assunto sério de modo ligeiro, como se de um mero jogo se tratasse, ideia já avançada por vários analistas, mas com o intuito não de apresentar a solução última; antes de lançar pontos de debate sempre tendencialmente convergentes ou, no mínimo, passíveis de coexistirem em harmonia. Em suma, pomos de concórdia, para uma concórdia social plena.

Também a figura do narrador, Raphael Hythloday na versão inglesa, Raphael Hythlodæus no original latino, retém a vertente seriamente lúdica que imbui o título da obra. Raphael, que em grego significa a capacidade curativa de Deus e no episódio apócrifo da Bíblia surge como o guia de Tobias numa viagem que termina com a cura da sua cegueira, está associado à palavra grega "hythlodæus", o divulgador de disparates, de coisas sem sentido. Assim esta personagem bastante verosímil enquanto navegador/viajante português ganha, num primeiro momento, através do nome próprio, uma aura de iluminado pela instância divina. Ele irá desempenhar função semelhante à dos profetas do Antigo Testamento (século II a.C.) e no Livro do Apocalipse do Novo Testamento. Nos textos do Antigo Testamento o profeta é designado por vários termos gregos que releva o seu propósito: *Nabi* – o anunciador, *rôh-eh* – o vidente, *ho-zeh* – o visionário e *hê-lem* – o sonhador (Salvador 4). A temática dominante consiste no anúncio, visão ou sonho de um tempo futuro, uma Idade do Ouro messiânica que, no plano social, acarretaria a queda dos orgulhosos e daria o país aos humildes, a quem competiria perpetuarem uma Aliança, não com outros potentados humanos, mas com Javé, unindo, deste modo, o homem à transcendência. A par desta visualização de um mundo espiritual na Terra, em que os sacrifícios e os jejuns seriam tão desnecessários como objectos de adoração materiais – o Templo e a Arca (características que ecoam na filosofia de vida dos utopianos) – havia ainda nos seus anúncios ou "querigmas" uma acção reformadora relativamente à circunstância histórica em que se inseriam. O Livro do Apocalipse, único exemplo de profecia do Novo Testamento "revelava" (revelação é o significado da palavra Apocalipse) uma nova era de salvação depois do fim do mundo imperfeito actual, tal como Deus teria dado a conhecer a João em Patmos.

A função profética e, portanto, anunciadora e/ou visionária de Raphael, pondo fim à cegueira social e política dos seus contemporâneos e indicando o caminho das reformas que aboliriam as discriminações, ou imperfeições, do mundo conhecido, propiciando a fundação de um paraíso terreal, toda esta promissora mensagem de esperança cai por terra, literalmente, se a personagem é alguém desprovido de senso, na linha do asno em *Asinus Aureus*, de Apuleio (século II), ou da Loucura de Erasmo (em *Elogio da Loucura*, 1509). Embora detectando a crítica incisiva que essas figuras imaginárias teceram de forma

mordaz, a ironia e, por vezes, o sarcasmo que utilizam retiram seriedade ao discurso, ou, pelo menos, fidedignidade à mensagem que pretendem transmitir. De novo a dialéctica provoca o leitor a construir os seus próprios juízos, não dependendo de nenhuma voz de autoridade, como, aliás, era apanágio do homem da Renascença.

Ora se é lugar-comum apontar o carácter ambíguo de *Utopia* ao apresentar, aparentemente, ao leitor a descrição de uma sociedade perfeita – o que corresponde à volumosa informação veiculada por Raphael Hythloday em “Book II” em contraponto com a análise social, económica e política que, de modo magistralmente estruturado ocupa “Book I” –, tal ambiguidade só se verifica se aceitarmos as habituais definições de utopia. José Pedro Machado diz-nos, por exemplo, no seu *Grande Dicionário de Língua Portuguesa* (1981): “Deu-se o nome de utopia a uma sociedade ideal cujos habitantes vivessem em condições perfeitas, daí resultando que o adjectivo utópico se usa para designar uma reforma visionária que não toma em conta os defeitos existentes na natureza humana” (Machado 12: 387). A justificar o carácter superlativo ideal da sociedade descrita está o próprio título adoptado por More (constante da edição de Lovaina de 1516): *De optimo Republicae statu, deque nova insula Utopia*. Todavia, nada nos garante o carácter assertivo deste título, que pode ser antes interpretado como mote ou matéria exploratória a ser debatida com argumentos pró e contra, na linha dos filósofos sofistas que More tanto apreciava e, em simultâneo, de acordo com as boas regras da retórica e da dialéctica, duas disciplinas pertencentes ao *trivium* humanista.³

O outro traço recorrente nas definições da expressão utópica prende-se com a exploração da etimologia do termo, nomeadamente com o parâmetro espacial, ou melhor, a sua presumida negação – *ou topos*. A manipulação deste parâmetro é, porém, mais complexa. Raymond Ruyer, em *Utopie et les Utopies* assinala essa complexidade:

Une utopie est la description d'un monde imaginaire, en dehors de notre espace ou de notre temps ou en tout cas, de l'espace et du temps historiques et géographiques. C'est la description d'un monde constitué sur des principes différents de ceux que sont à l'œuvre dans le monde réel. (3)⁴

A fuga no espaço ou no tempo históricos e geográficos, portanto ao *topos* e ao *cronos* é, contudo, mais aparente do que efectiva, pois a capacidade imaginativa parece depender de uma ambiência cultural, “[a] structure of feeling”, se adoptarmos a terminologia de Raymond Williams, em *The Long Revolution*, não ultrapassando por completo os limites do conhecido, mesmo quando para além de denunciar, a obra de arte antecipa algo. A correlação da

obra utópica com o real histórico, ou com o contexto em que emergiu, surge, assim, como sonho visionário, ou anseio, ou até pesadelo. Morton, em *The English Utopia*, reconhece este laço que prende a utopia a um espaço e a um tempo reconhecíveis: “For utopia is really the island which people thought or hoped or sometimes feared that the Britain of their day might presently become” (9).

A relação topológica, aliás como a cronológica, ganha ainda nova ênfase ao renegar o seu possível parentesco com o mito, entendido como projecção representativa de um desejo ou aspiração. Como nos elucida Jean Rousset, em *O Mito de D. Juan* (1981), “[o] mito morre quando os sonhos dos homens, ao deixarem de se dirigir do imaginário para o real, se orientam inversamente do real para o imaginário” (11). É quando esses sonhos se orientam do real para o imaginário que, diríamos, nasce a utopia. Além das aspirações perenes, do homem eterno, comuns ao mito e à utopia, esta focaliza-se justamente nos elementos variáveis e arbitrários baseados no binómio homem/circunstância histórica. Se o mito se afirma como essencialmente etiológico (explicando como as coisas foram ou são), a utopia pretende-se teleológica (mostra como elas poderiam ser).

Pese embora a reconhecida influência de tratados políticos como a *República* de Platão na génese da proposta de More, há que sublinhar o carácter dinâmico da *Utopia* por oposição ao modelo teórico, estruturado em abstracto que o filósofo apresenta, como se se tratasse de um arquétipo a aguardar concretização e, portanto, sujeitando-se nesse processo à perda da perfeição ideativa. Há, de facto, uma dívida ideológica a Platão, como há relativamente à obra de arquitectos helénicos, como Páreas da Calcedónia ou Hippodamus de Mileto, cujo planeamento urbanístico (no século V a.C.) já contemplava conceitos sociais: considerava, por exemplo, que uma cidade deveria ter 10.000 habitantes distribuídos em bairros segundo o seu estrato social. É de salientar, a propósito, a importância atribuída por More à organização do espaço urbano em termos do planeamento arquitectónico das suas cinquenta e quatro cidades (todas cópias fiéis do traçado concebido para a capital [More 43-45], uniformismo que se transformará numa das características mais criticadas na escrita utópica). Visava, assim, providenciar não só o fácil acesso a bens essenciais, como a água do rio Anyder que fornece a capital Amaurot, mas garantir a distribuição demográfica e laboral de forma equilibrada, conducente à harmonia das relações entre os seus habitantes. A preocupação com a qualidade dos materiais utilizados na construção das habitações, associada a princípios e a cuidados de preservação dos edifícios, é sintomática do olhar interessado, e crítico, próprio do homem cidadão de quinhentos.

A atenção ao fenómeno do urbanismo, uma das variáveis de época, parece, por vezes, colidir com a ênfase na função agrícola e pecuária enquanto base da economia utópica, que temos de admitir como as fontes produtivas reconhecidas ao tempo. O que Utopia ilustra é, tão só, o aperfeiçoamento de métodos de tratamento de solo e de criação de gado, associados a uma organização da mão-de-obra, essa sim, muito mais igualitária e regular. Inclusivamente, a aposta na obrigatoriedade de prestação de serviço agrícola, como contributo cívico requerido de todos os habitantes, ainda que se destine a desvanecer a distinção entre urbanismo e ruralidade, denuncia, pelo seu carácter compulsivo, a existência do problema. Mais, o facto de as instituições de poder se encontrarem sediadas na cidade, confirma o reconhecimento, mesmo no mundo utópico, de uma divisão de funções e de pesos políticos entre a esfera urbana e rural.

Zygmunt Bauman, num artigo intitulado "Utopia with No Topos" (2003), oferece uma explicação para a persistência do vínculo entre utopia e realidade histórica ao associar o aparecimento da escrita utópica a uma fase que considera marcada pelo que designa por "imaginação sedentária" (12), isto é, uma fase em que a importância da territorialidade é determinante na definição e/ou aquisição de poder. Daí a relevância da metáfora espacial para configurar novas formas de estrutura social e de exercício do poder: "Power was a spatial notion, inscribed into the realm of sovereignty. And vice-versa: the space was divided, and its divisions were circumscribed, according to the powers that ruled over it" (Bauman 12).

Território é sinónimo de população, recursos e domínio estratégico, daí que se identifique com o próprio estado. Numa perspectiva organicista, muito em sintonia com a mundividência medieval e, até certo ponto, renascentista, perder parte desse território significaria uma autêntica mutilação e, inversamente, qualquer conquista um crescimento vital. Assim se explica o interesse e a justificação avançada na obra para a constituição de colónias:

After a war . . . [t]hey take as indemnity not only money, which they set aside to finance future wars, but also landed states, from which they may enjoy forever a substantial income. They now have property of this sort in many different countries, acquired on many occasions and augmented over the years in various ways . . . (More 95)

Se os recursos são de primordial importância para a sustentabilidade colectiva, nada significam, no entanto, sem o factor humano. A população traduz-se em força de trabalho, em capacidade de transformar os bens da Natureza em produtos necessários ao bem-estar humano, aos mais diversos níveis. Daí que, para além do relevo atribuído à família numerosa e saudável

(recorde-se, a tal propósito a referência à saúde como um dos primeiros prazeres físicos a ser apreciado: “the calm and harmonious state of the body, its state of health when undisturbed by any disorder” [More 74], atente-se na detalhada informação sobre o modelo organizacional do trabalho (More 50-51). A descrição da vivência em grandes famílias, de dez a dezasseis adultos e um número ilimitado de crianças indica claramente o núcleo familiar como a base em que assenta a comunidade utopiana (More 55). Mas, além do reconhecimento das relações de parentesco para manter unida uma população, sublinha-se a organização do quotidiano doméstico e público, as tarefas, os horários, destacando-se a importância do trabalho de todos, sem excepção, para manter saudável a comunidade. A preguiça será, pois, o mal a ser erradicado da maneira mais eficaz possível, quer por factores externos, como meios de coerção e vigilância – note-se o papel dos “syphogrants”: “The chief and almost the only business of the syphogrants is to manage matters so that no one sits around in idleness, and to make sure that everyone works hard at his trade” (More 51) – quer pela via psicológica, inculcando nos seus conterrâneos, por via do exemplo e da educação, os princípios e as motivações instigadoras de uma devoção ao trabalho, ou, mais correctamente, ao serviço do outro, entendido como um colectivo.

A focalização no colectivo, parece trazer de novo à colação traços da mundividência feudal em que os vínculos organicistas ultrapassam em muito as relações de consanguinidade, alargando-se a noções de proximidade e/ou vizinhança e à gradual tomada de consciência de colectivos organizados em torno de um mesmo ideário e de iguais objectivos propiciadores de paz e estabilidade, a que acresce a prática de uma economia comum.

Não se pode, todavia, extrapolar uma relação directa entre elementos decorrentes do paradigma medievo e a obra utópica. Pelo contrário, a Idade Média não se afigura propícia à expressão utópica. Alcançada maior estabilidade comparativamente a períodos anteriores, verifica-se a cristalização, decorrente da implantação do sistema feudal, de práticas e valores quase universalmente partilhados. A Igreja católica, assumindo-se como único denominador comum numa Europa retalhada pelas novéis nações, conseguiu veicular uma forte crença num mundo celeste, paradisíaco, a ser atingido num destino *post-mortem*. A ausência de um cepticismo moderado, de dúvida ou dissensão, implicou, contudo, a incapacidade de ver esse almejado mundo como alternativa ao mundo terreno, antes crendo no reino divino como a realidade arquetípica, no sentido platónico. Tal é o caso da *Civitate Dei*, de S. Agostinho, onde é descrita a cidade perfeita, divina e verdadeira em contraste com a cidade corrupta e degradada que era Roma. Ainda assim, a obra surge num momento

em que os alicerces da igreja parecem mais frágeis, abalados pelas perseguições aos cristãos considerados os responsáveis pela tomada de Roma por Alarico em 410 (cf. Goff 42-43).

O resquício de uma literatura de cariz utópico só é discernível no período medievo em obras provindas de grupos conotados com uma ou outra forma de heresia. Exemplo disso é a obra de um herético, discípulo de Pelágio (360-420, portanto contemporâneo de S. Agostinho⁵) que, além de proclamar que o pecado original se limitava ao plano pessoal, ou seja a Adão, não se transmitindo aos descendentes, deduzia dessa premissa que os homens nasciam sem mácula, devendo apenas orientar a sua vida para o Bem, através do seu livre arbítrio, logo, sem a intervenção da Graça Divina. E um dos meios de praticar o Bem consistiria em viver em comunidade, renunciando às posses materiais. Também os Joachimitas, seguidores de Joachin dei Fiori (c. 1140-1202)⁶, bem como os dominicanos e os franciscanos, consideravam não só provável como certa a instauração de uma nova era ou novo mundo de paz, caridade e liberdade que se sucederia ao Apocalipse e onde não haveria propriedade privada nem eclesiástica.

Se, portanto, como acima foi referido, será descabido procurar uma influência óbvia entre testemunhos de uma contra-corrente cultural medieva a anteceder o alvor da escrita utópica, já não será despiciendo reconhecer linhas de continuidade no manancial do pensamento teológico que, de algum modo, se repercutem na crítica e na doutrina protestante e, em particular luterana de que Thomas More estava a par, vindo inclusivamente a dedicar o labor dos seus derradeiros anos a combater, pela pena, aquilo a que chamava “a heresia protestante”.⁷ Não admira, pois, que a influência da apologia luterana do regresso a uma vivência mais próxima da terra, encontrando nela o sustento do homem, se aliasse à experiência monástica do próprio More, alimentando assim a sua visão de uma sociedade em que não houvesse propriedade privada e todos servissem o bem comum, ou seja, o próximo.

Não obstante, fica patente, também, a muito possível influência da perspectiva aristotélica quanto à vida em sociedade, a vida humana na polis, em que os interesses privados com frequência colidem com o interesse público e a constatação de que as únicas sociedades onde tal não se verifica são as ditas sociedades naturais das formigas e das abelhas. E, de facto, em certos passos, Utopia mais parece afanosa colmeia, constituída por grupos com funções determinadas, alheados de vontades individuais e apenas concentrados no bem comum.

Na verdade, além de uma maior justiça social e económica, em que a sobrevivência e o bem-estar de todos se harmoniza com um ideal de mérito, em

que campo e cidade surgem (ainda que parcialmente) como duas faces de uma comunidade coesa, o empenho em esbater a dicotomia entre individual e colectivo é outro dos pontos de conciliação almejados por More. Partindo de um pressuposto hedonista – “they seem rather too much inclined to the view that all or the most important part of human happiness consists of pleasure” (67, 68) – aliciante e omnipresente em quase toda a obra eutópica, More, pela voz de Raphael, procura torná-lo compatível com o princípio cristão de servir o próximo ou com o conceito clássico de altruísmo quase forçosamente dependente da atitude abnegada ou estóica do sujeito, gestos que gerariam o supremo prazer:

They define virtue as living according to nature; and God, they say, created us to that end. . . . Thus they say, nature herself prescribes for us a joyous life, in other words, pleasure, as the goal of our actions; and living according to her rules is to be defined as virtue. And as nature bids men to make one another's lives cheerful, as far as they can, so she repeatedly warns you not to seek your own advantage in ways that cause misfortune to others. (69-70)

O eudemonismo colectivo, associado a um quadro de abundância, justifica o dirigismo político e o uniformismo presente na arquitectura ou no vestuário dos utopianos e, até, o voluntário isolamento, ou insularidade, enquanto modo de proteger a comunidade seja dos eventuais inimigos exteriores, seja das tentações ou desvios dos seus habitantes por contactos com outros mundos e garante, quase em absoluto, a praxis moral advogada.

A filosofia moral que sustenta Utopia pode resumir-se nas famosas e tão citadas palavras de Hamlet: “What a piece of work is a man, how noble in reason, how infinite in faculties, in form and moving, how express and admirable in action, how like an angel in apprehension, how like a god: the beauty of the world; the paragon of animals” (Shakespeare 2.2).

Embora Hamlet repita ironicamente uma ideia desgastada por enunciações sem conta, ela traduz uma certa visão optimista do homem e da obra que, enquanto criatura divina, lhe cumpre erigir. Outros, porém, sobretudo os adeptos da Reforma, tendem a considerar o homem como um ser facilmente corruptível – “a proud, and yet a wretched thing”, como refere Sir John Davies, em 1599, no seu poema *Nosce teipsum* (Bullett 350) – assim originando uma polémica que viria a consubstanciar-se no debate sobre o livre arbítrio (1524-1525) em que Erasmo e Lutero terçaram argumentos.

Harmonizar duas apreciações antagónicas sobre a humanidade e o rasto que foi deixando no desenrolar dos tempos afigura-se tão difícil como conciliar as vozes críticas da Igreja católica romana, unidas num protesto ora centrado em matéria de decisão eclesiástica, ora debruçado sobre questões doutrinárias que os novos estudos filológicos e teológicos traziam a lume. Os paradoxos

assentavam, pois, e minavam os pilares da cultura coeva: a relação do homem com o seu semelhante, a sua relação com a transcendência e, por último, a sua relação com a Natureza.

Entre o temor e a censura pelos erros cometidos, por um lado, e, por outro, a fé na dignidade e nas capacidades humanas para atingir os seus objectivos, a maior parte dos humanistas optou por essa atitude mais optimista. Mesmo que tomado pela dúvida, oscilando ao sabor de uma argumentação que a racionalidade alimentava sem, contudo, garantir a conquista da verdade, o renascentista atreve-se a aspirar à perfeição. Para tal recorre à educação, como o demonstra o apreço pelos manuais de conduta, como *The Book of the Governor* de Sir Thomas Elyot, de 1531, ou *Il Cortegiano* de Baldassare Castiglione, publicado em 1528 e traduzido para inglês por Sir Thomas Hoby em 1561. Daí a ênfase na educação que perpassa *Utopia*, desde a preparação para as tarefas agrícolas, até ao acesso a um *curriculum* humanista, muito decalcado do *trivium* e do *quadrivium* constituintes das Sete Artes Liberais, a que se associa o estudo filosófico e teológico. Todo o ensino é efectuado em língua nativa, aspecto curioso se lembrarmos que *Utopia* foi redigida em latim. Todavia, o mais importante não reside na instrução *stricto senso* dos saberes disponíveis, mas de uma educação moral e cívica levada a cabo por via do exemplo, da figura modelar. O respeito pelos mais velhos, reiterado em cada refeição já pela forma como os lugares à mesa são distribuídos, agrupando os jovens com os mais idosos, o modo como o alimento é dividido, pondo em prática os princípios de altruísmo (obrigando os mais jovens a esperar que os mais velhos recebam os melhores pedaços, que estes se apressam a partilhar com eles), os jogos entre os vícios e as virtudes, são exemplos de uma praxis destinada a promover uma conduta cívica orientada para o bem comum (More 58-59).

De igual modo, o facto de os rituais das várias religiões coexistentes na ilha terem lugar num mesmo templo e convergirem em oração comum, partilhável pelas diferentes formas de crença indicia uma atitude ecuménica de onde apenas o ateísmo é banido – “a positive and strict law against anyone who should sink so far below the dignity of human nature as to think that the soul perishes with the body, or that the universe is ruled by blind chance, not divine providence” (More 98). De um modo geral os mais esclarecidos depositam a sua fé num deus único onipotente, infinito, eterno e onisciente, criador de todas as coisas, inclusive, da capacidade de progresso e aperfeiçoamento por parte da criatura humana.

Fernando de Melo Moser, em artigo intitulado “The Island and the Vision: English Renaissance Approaches to the Problem of Perfection” (1979), considera *Utopia* como a visão moreana do que a Inglaterra de quinhentos poderia ser.

Para Moser, a obra é uma chave para os problemas sociais da Inglaterra coeva, mas, ao mesmo tempo, apelida-a de “earnestly witty challenge” (157), admitindo assim a característica dialéctica, exploratória, mas sempre de intuito conciliador com que Thomas More cunha a sua utopia. Também o seu constante oscilar entre a tradição medievá e a modernidade emergente podem ser lidos como a recusa de uma escolha entre dois mundos, ou entre “new learning, new ignorance” na expressão de C. S. Lewis (1).

De modo divertido, cumprindo o ditame horaciano “prodesse et delectare”, ou na versão de Sir Philip Sidney, “to teach and delight”, Thomas More lançou um repto aos seus pares intelectuais, um jogo sério: e se vivêssemos assim, viveríamos melhor, seríamos mais felizes? Podemos acreditar nas dúvidas que regista depois de ouvir o relato de Raphael que quase destroem tudo o que até aí fora apresentado a uma luz tão favorável?

When Raphael had finished his story, I was left thinking that quite a few laws and customs he had described as existing among the Utopians were really absurd. These included their methods of waging war, their religious practices, as well as others of their customs; but my chief objection was to the basis of their whole system, that is, their communal living and their moneyless economy. (More 110)

Na minha perspectiva, Thomas More legou-nos vários pomos de concórdia, desafiando-nos a aprender a viver de acordo com as suas orientações, mas deixando-nos ainda a possibilidade de escolher quais os pomos que nos sentimos preparados ou desejosos de adoptar. Diz-nos Fernando de Melo Moser que esta visionária obra é alimento para o nosso intelecto, “food for thought”. Pois nós continuamos famintos destes pomos que nos permitem questionar o *status quo* e acreditar que é possível superarmo-nos. ■

Notas

¹ Todas as referências a *Utopia* se baseiam na edição da Cambridge University Press de 1989.

² Sobre o conceito de *serio ludere*, ou *serio ludrica*, cf. Logan and Adams, xx-xxi; Curtius 417-435.

³ O *trivium* era constituído por três disciplinas: a gramática, a retórica e a dialéctica.

⁴ ["Uma utopia é a descrição de um mundo imaginário, fora do nosso espaço ou do nosso tempo ou, em qualquer caso, do espaço e do tempo históricos e geográficos. É a descrição de um mundo constituído por princípios diferentes dos que actuam no mundo real."] Tradução minha.

⁵ S. Agostinho foi, aliás, um dos que rebateu a heresia pelagiana em obras como *De natura et gratia contra Pelagium* (413-415), *De gestis Pelagii* (417) e *Contra Iulianum haeresis pelagianae defensionem* (423).

⁶ Joachim dei Fiori (c. 1140-1202) – monge cistercense que fundou um mosteiro na Calábria. Escreveu numerosos textos, entre outros, *Concordia Novi et Veteris Testamenti*. Desenvolveu uma linha exegética que considerava a evolução da humanidade em três eras:

- a era do Pai, baseada no Antigo Testamento, Livro de Moisés, em que se celebra a família segundo uma perspectiva carnal;
- a era do Filho, baseada no Evangelho, que celebra o sacerdócio e alia a perspectiva carnal à espiritual;
- a era do Espírito Santo, do Evangelho Eterno, de perspectiva puramente espiritual.

⁷ Em 1519, More publicou *A Dialogue Concerning Heresies* contra a doutrina de Lutero e Tyndale e, em 1523, escreve uma apologia de Henrique VIII tendo como alvo Lutero. Já aprisionado na Torre de Londres, em 1534, escreve *A Dialogue of Comfort against Tribulation* e outras obras de devoção em defesa do que considerava a verdadeira fé.

Obras Citadas

- Bauman, Zygmunt. "Utopia with no Topos." *History of the Human Sciences* 16.1 (2003): 11-25.
- Bullett, G., ed. *Silver Poets of the Sixteenth Century*. London: J. M. Dent, 1947.
- Curtius, Ernst Robert. *European Literature and The Latin Middle Ages*. 1953. Translated from the German by Willard R. Trask. London and Henley: Routledge & Kegan Paul, 1979.
- Goff, Jacques le. *A Civilização do Ocidente Medieval*. Trad. Manuel Ruas. vol. I. Lisboa: Editorial Estampa, 1983.
- Lewis, C. S. "New Learning, New Ignorance." *English Literature in the Sixteenth Century excluding Drama*. Oxford: Clarendon Press, 1954/1959. 1-65.
- Logan, George M., and Robert M. Adams, eds. Introduction. *Utopia*. By Thomas More. Cambridge: Cambridge UP, 1989. xi-xxviii.
- Machado, José Pedro. *Grande Dicionário de Língua Portuguesa*. vol. 12. Lisboa: Sociedade de Língua Portuguesa/Amigos do Livro, 1981.
- More, Thomas. *Utopia*. Ed. George M. Logan and Robert M. Adams. Cambridge: Cambridge UP, 1989.
- Morton, A. L. *The English Utopia*. London: Lawrence & Wishart Ltd., 1952.
- Moser, Fernando de Mello. "The Island and the Vision: English Renaissance Approaches to the Problem of Perfection." *Studia Anglia Posnaniensia* 11 (1979): 155-162.
- Rousset, Jean. *O Mito de D. Juan*. Torres Vedras: Arcádia, Coleção Paralelo, 1981.
- Ruyer, Raymond. *L'Utopie et les Utopies*. Paris: Presses Universitaires de France, 1950.
- Salvador, Pe. Joaquim, S. D. R, e Pe. Clóvis de A. Chaves, O.F.M., Cap. "Introdução aos Livros Proféticos." *A Bíblia: Antigo e Novo Testamentos*. Ed. Victor Civita. vol. 5. São Paulo: Editorial Abril, 1965.
- Shakespeare, William. *Hamlet*. Ed. T. J. Spencer. London: Pen1.