

ACADEMIA DE MARINHA
ACADEMIA DAS CIÊNCIAS DE LISBOA
INSTITUTO DE CULTURA EUROPEIA E ATLÂNTICA

SESSÃO COMEMORATIVA DO V CENTENÁRIO
da 1ª edição da *Utopia*, de Thomas More

Sessão Cultural Conjunta

8 de Novembro de 2016



Ficha Técnica

**Título: Sessão Comemorativa do V Centenário
da 1ª edição da *Utopia*, de Thomas More**

Edição: Academia de Marinha, Lisboa

Coordenação e revisão: José dos Santos Maia e Luís Couto Soares

Data: Outubro 2017

Tiragem: 200 exemplares

Impressão e Acabamento: ACD PRINT, S.A.

Depósito Legal: 429570/17

ISBN: 978-972-781-135-9

Índice

Nota introdutória	7
Thomas More, a <i>Utopia</i> e Pina Martins	
Artur Anselmo	9
A <i>Utopia</i> de Thomas Morus	
Adriano Alves Moreira	13
A <i>Utopia</i> de Thomas More: encruzilhada de antigos e modernos.	
Breves apontamentos críticos	
Viriato Soromenho-Marques	19
Utopias e distopias – entre o preço da dignidade e o sentido da vida.	
Casos portugueses	
João Abel da Fonseca	27
A Geografia na <i>Utopia</i> de Thomas More	
Ilídio do Amaral	39
A <i>Utopia</i> de Thomas More e o discurso da História	
na cronística portuguesa do séc. XVI	
Ana Paula Avelar	47
Entre o Renascimento Italiano de <i>Hypnerotomachia Poliphili</i>, de 1499	
e os devaneios de um tal Raphael, pretensamente Português.	
Do <i>Triunfo do Amor</i> ao <i>Triunfo da Fama</i>	
Manuel Cadafaz de Matos	61
Utopia: quando a terra se contrai, é urgente que o sonho desperte	
e a vida recomece	
Aires Augusto Nascimento	105
Encerramento	
Francisco Vidal Abreu	131

NOTA INTRODUTÓRIA

Em 8 de novembro de 2016 teve lugar uma sessão cultural memorável, comemorativa dos 500 anos da publicação da *Utopia* de Thomas More. Tratou-se de uma sessão conjunta, envolvendo a Academia de Marinha, a Academia das Ciências de Lisboa e o Instituto de Cultura Europeia e Atlântica.

Nesta sessão, que ocupou todo um dia, falaram durante a manhã, na Academia das Ciências, Artur Anselmo, Adriano Moreira, Viriato Soromenho-Marques, João Abel da Fonseca e Ilídio do Amaral.

De tarde, já na Academia de Marinha, apresentaram as suas comunicações Ana Paula Avelar, Manuel Cadafaz de Matos e Aires Augusto do Nascimento, tendo o Presidente da Academia de Marinha encerrado a sessão.

Este conjunto de distintos oradores era, por si só, a garantia de uma justa homenagem a esta notável obra e ao seu autor que, passados 500 anos, se mantém actual, merecendo assim ser lida, estudada e comemorada.

Entendeu a Academia de Marinha que os textos então apresentados, pelo seu número e qualidade, eram merecedores de uma edição separada das *Memórias* de 2016. Os apreciadores da *Utopia* e do grande humanista do século XVI que foi Thomas More, têm assim a possibilidade de recordar ou conhecer o pensamento de alguns portugueses notáveis que estudaram esta obra, entre os quais há nomes de letras, filólogos, filósofos, historiadores, todos eles grandes pensadores.

A Academia de Marinha espera, assim, que esta edição constitua um testemunho significativo para a difusão do conhecimento histórico e para o desenvolvimento da cultura marítima em Portugal.

O Presidente da Academia de Marinha,

Francisco António Torres Vidal Abreu
Almirante

THOMAS MORE, A *UTOPIA* E PINA MARTINS

Comunicação apresentada na Academia das Ciências
de Lisboa pelo académico Artur Anselmo,
em 8 de Novembro de 2016

Até meados da década de 70 do século passado, os estudos de Pina Martins acerca de Humanismo e Renascimento concentraram-se sobretudo na análise de textos de Dante, Pico della Mirandola, Maquiavel, Erasmo, Sá de Miranda, André de Resende e Camões. A partir de 1977, ano do 5.º centenário do nascimento de Thomas More (e, por assim dizer, até ao fim da sua longa vida), foi, sem dúvida, a figura do autor da *Utopia* que mobilizou o melhor da sua inteligência crítica. Pode mesmo dizer-se que a influência de More no espírito de Pina Martins atingiu furor de paixão quotidiana, a tal ponto que, ao publicar, em 1998, a narrativa romanceada *Utopia III*, o estudioso de More vestiu não só a pele do próprio autor da *Utopia* mas também a própria pele de Rafael Hitlodeu, o marinheiro português imortalizado na obra dada à estampa em latim, no mês de Dezembro de 1516, em Lovaina, pelo impressor Teodorico Martin.

A primeira demonstração do seu interesse pela figura de Thomas More deu-a Pina Martins, em 1977, ao organizar em Paris, no Centro Cultural Português (que ele então dirigia), uma exposição bibliográfica dedicada à *Utopia*. Seguindo um modelo muito seu de catalogação temática (já testado com êxito na exposição *Au Portugal dans le sillage d'Érasme*, do mesmo ano de 1977), a mostra utopiana, num total de 99 espécies, estava dividida em 5 partes: a 1.ª com edições da *Utopia*; a 2.ª com edições de humanistas europeus; a 3.ª acerca da irradiação da figura de More; a 4.ª sobre a actualidade do seu pensamento; a 5.ª de documentos bibliográficos e iconográficos.

No ano seguinte (1978), nas páginas do volume XIII dos *Arquivos do Centro Cultural Português*, que Pina Martins então coordenava na qualidade de director da Fundação Gulbenkian em Paris, saiu em francês o estudo, de sua autoria, intitulado *L'Utopie de Thomas More et l'Humanisme*, republicado em 1979 em edição autónoma, revista e acrescentada com uma lista de edições quinhentistas da *Utopia*. Deste texto, versão francesa da comunicação de Pina Martins à Academia das Ciências de Lisboa em 22 de Junho de 1978, publicou-se a versão original portuguesa no tomo XXI das *Memórias* da Classe de Letras, de que se fez separata de 99 exemplares.

Vem a propósito recordar que Pina Martins tinha verdadeira fascinação pelo número 3 e pelos múltiplos de 3, como veremos adiante, a propósito da publicação da *Utopia III*. Por isso, não era de estranhar, entre aqueles que com ele privaram de perto, que as separatas dos seus trabalhos tivessem habitualmente tiragens de 33, 66 ou 99 exemplares.

Voltando à comunicação de Pina Martins à Academia, na sessão comemorativa do V centenário do nascimento de Thomas More, não sofre discussão que se trata de um trabalho modelar, tanto no que diz respeito à inserção da *Utopia* nas grandes linhas do pensamento humanístico – de Pico, de Erasmo, de Maquiavel, de Budé – como no que

toca à originalidade dos costumes e modos de vida dos Utopianos *secundum naturam et rationem*, e, obviamente, no que se refere à profunda influência que os Descobrimentos Portugueses tiveram na composição de um texto em cuja parte II avulta a figura de Rafael Hitlodeu, o marinheiro que, viajando à descoberta do *mundus nouus*, chega ao Brasil, deriva para África, inflecte para a Índia e daí para os mares da Taprobana, onde (mas quem o sabe?) alguns quiseram situar a fabulosa ilha cujo governo espalhava felicidade e boa administração à sua volta.

Aspecto particularmente significativo deste estudo é a relação estabelecida entre a sociedade comunitarista da Utopia e a modula ética do cristianismo, que Pina Martins vê concretizada em três princípios: igualdade dos cidadãos; defesa intransigente da paz social; despreendimento dos bens materiais e desprezo do dinheiro.

Em 1981, na revista *Moreana*, o boletim internacional dos Amici Thomae Mori, que o incansável Abade Germain Marc'hadour animava em França, Pina Martins dá a lume o estudo *L'Utopie de Thomas More au Portugal (au 16.^e et au début du 17.^e siècle)*, que republicaria, no ano seguinte, no volume XVII dos *Arquivos do Centro Cultural Português*. Aí, sucessivamente, Pina Martins evoca, em primeiro lugar, dois textos portugueses sobre o trágico fim de Thomas More: um, de Damião de Góis, inserido em carta que este dirigiu a Erasmo em 1536 (ano da morte do autor do *Elogio da Loucura*); outro, de Jerónimo Osório, uma série de reflexões do bispo algarvio condenando firmemente o bárbaro assassinio de Thomas More pelo usurpador da autoridade da Igreja Católica que se chamou Henrique VIII.

De seguida, passando em revista a audiência da *Utopia* em Portugal, nota Pina Martins que se contam pelos dedos, por assim dizer, os reflexos do texto moreano no país de Hitlodeu: afora João de Barros e Heitor Pinto, as mais dilatadas provas de interesse pela *Utopia* de More são, desgrazadamente, as que surgem nos índices inquisitoriais de livros proibidos: em 1581 decreta-se a proibição pura e simples da leitura da obra e, no índice expurgatório de 1624, tanto a *Utopia* (nas edições de Veneza, Lovaina e Basileia) como várias referências a More (incluindo uma carta de de Guillaume Budé) são parcialmente proscritas.

Antes de Pina Martins, também um dos seus amigos mais queridos, Fernando de Melo Moser, tinha publicado na *Moreana*, em 1978, sob o título de “More's early reputation in Portugal”, um trabalho acerca do mesmo tema. Dadas as excelentes relações que uniam os dois investigadores, não se estranhou que, em 1893, tivesse saído, dos prelos bracarenses da tipografia Barbosa & Xavier (dirigida por Félix Ribeiro, um dos melhores amigos de Pina Martins), o livro *Thomas More au Portugal*, republicando em conjunto os trabalhos que ambos haviam escrito sobre esse tema. A obra tem dedicatória latina ao Abade Marc'hadour e prefácio de Pina Martins, onde este lembra que, sendo a influência de More em Portugal “menos importante” do que a de Erasmo, nem por isso é despcienda. A notar, além de outras afirmações extremamente argutas, a subtil comparação que faz Pina Martins entre as duas obras-primas do pensamento humanístico:

l'Utopie est, comme l'*Éloge de la Folie*, un ouvrage sérieux, où l'histoire est contée à dessein sur un ton plaisant, pour inciter le lecteur à méditer plus sérieusement sur les

problèmes fondamentaux de l'homme et de l'organisation de la vie en société. Ce ton plaisant est d'ailleurs plus sensible dans le livre d'Erasme, où le discours est satirique de bout en bout, alors dans l'*Utopie* il l'est surtout lorsqu'il traite de la société britannique dans le premier livre, lequel, du reste, bien que composé après le second, en est en quelque sorte le négatif.

Regressado a Portugal precisamente em 1983, depois de uma década de “exílio dourado” em Paris, Pina Martins retomou a actividade docente na Faculdade de Letras de Lisboa e a participação em múltiplas iniciativas que ele próprio propôs à Academia das Ciências, tais como, em 1985, num colóquio sobre “História e desenvolvimento da Ciência em Portugal no século XX”. Ora, quando poderia julgar-se que Pina Martins tivesse abandonado os estudos moreanos, eis que, na qualidade de director do Serviço de Educação da Fundação Calouste Gulbenkian, lhe coube inaugurar os trabalhos do colóquio “Utopia – mito e formas”, que, sob a coordenação de Yvette Centeno, se realizou em 1990. Escreveu então, nessa ocasião, um texto de suma importância, talvez (para mim) o melhor e mais completo de quantos Pina Martins deu a público sobre o tema “A *Utopia* de Thomas More e Portugal”.

Dir-se-ia que, depois de tudo o que se escrevera acerca do humanista inglês e da sua obra-prima, dificilmente seria possível acrescentar algo de novo. Bem pelo contrário: sendo uma reflexão marcada por largos anos de estudo, a intervenção de Pina Martins é uma síntese admirável da íntima relação entre a *Utopia* e os Descobrimentos Portugueses. Por um lado – como ele sublinha –, “com a história da Terra de Nenhures, o humanista britânico deu às navegações dos Portugueses uma dimensão diferente, à escala universal”, mas, por outro lado, sendo a *Utopia* uma obra-prima da literatura, tem de ser lida como texto cuja iluminação provém da filosofia renascentista do *mundus novus*. História, literatura e filosofia combinam-se assim harmoniosamente, como acentua Pina Martins:

As doutrinas e as ficções participam, no Renascimento, de um motivo inspirador marcado pela concepção antitética da condição humana: grandeza e miséria. A palavra literária define-se não raro à luz da filosofia que enforma uma e outra destas duas concepções. A ironia e o entendimento lúdico podem afectar o cerne da problemática, mas situam-se predominantemente na forma dos conceitos que têm de se exprimir e de comunicar. O tónus jocoso não é mais, em última análise, do que a máscara de uma realidade, fictícia ou inventada. Uma tal realidade não surgiu ao toque de uma varinha mágica: criação intelectual, investiu uma verdade histórica concreta – a de uma época definível e caracterizável e de um espaço geo-histórico –, contraposta a uma ficção real exemplar, que não existiria sem a descoberta de novos mundos. Realidade e ficção entrelaçam-se na escrita literária, de modo que parece desejável investigar – por uma exigência, até, de ordem metodológica – qual a fronteira que une ou separa uma da outra.

Entretanto, decorridos oito anos sobre a transferência de Pina Martins para Lisboa, a cada surtida do autor pelos livreiros, aumentava a colecção de livros moreanos: estudos biográficos, edições da *Utopia*, ensaios sobre o humanista e a sua obra, o alcance espiritual do santo canonizado pela Igreja Católica, a sua projecção na cultura portuguesa e

em todo o mundo. Nasce daí, em 1991, a edição do catálogo *Thomas More na Biblioteca do Centro de Estudos Humanísticos de Lisboa*, onde se repertoriam 258 (múltiplo de 3) espécies, hoje, na sua maior parte, guardadas na colecção do Novo Banco. (A Biblioteca de Pina Martins, como é sabido, fora adquirida, em 2008 ou 2009, pelo Banco Espírito Santo, antecessor do Novo Banco.)

Os anos 90 do século XX ocupou-os Pina Martins, sobretudo, com a redacção da *Utopia III*, narrativa romanceada que a Editorial Verbo publicaria em 1998. Sobre esta obra, que tanto marcou a geração dos antigos alunos de Pina Martins (entre os quais gratamente me incluo), publiquei uma desenvolvida análise, que apresentei na Classe de Letras da Academia das Ciências, em 2000, e foi incluída no conjunto de ensaios intitulado *Livros e Mentalidades*.

A UTOPIA DE THOMAS MORUS

Comunicação apresentada na Academia das Ciências
de Lisboa pelo académico Adriano Alves Moreira,
em 8 de Novembro de 2016

São vários os projetos destinados a garantir a paz entre os Estados, com origem em doutrinadores sem responsabilidades de governo, raramente assumidos por soberanos, de regra tendo em vista o mundo da cristandade, mais laicamente depois chamado europeu e ocidental. Sempre merecerão referência Pierre Dubois, com o seu *De Recuperatione Terrae Sanctae* do século XIII, filiado na circunstância medieval, e os projectos já de resposta ao *Estado soberano* como o de Émeric Crucé (1623), inaugurando uma linha em que se inscrevem o *Grand Dessein* de Henrique IV, o de William Penn (1693), o de Leibnitz (1693), o de Saint Pierre (1713) e finalmente o de Kant, que em 1796 publica o seu *Projeto Filosófico de Paz Perpétua*. Todavia, para relacionar essas antigas propostas com os desafios deste milénio, parece-nos apropriado recordar o Projeto do Rei Jorge da Boémia, intitulado *Tractatus Pacis Toti Christianitati Fiendae*, uma proposta com base na qual, invocando o nome de Nosso Senhor Jesus Cristo, na Primavera de 1464, pretendeu reorganizar o mundo político europeu, em termos de garantir não apenas a *paz externa*, mas também a *paz interna* entre os príncipes europeus. Quinhentos anos antes da instituição da ONU, sem parecer ter pressentido a transição para o globalismo que viria a ser representada pelo futuro D. Manuel I de Portugal, nascido este em 31 de Maio de 1469, fez uma enumeração de problemas e de propostas que mereceram revisitação na perturbada época, também de mudança, em que nos encontramos. Nos meados do século XVI multiplicavam-se as inquietações sobre a necessidade de enfrentar a reforma da cristandade, por estar em crise o ideal de vida que tinha encontrado expressão no livrinho de Thomas A. Kempis, *The Imitatione Christi*, e que viriam a ser objeto da rutura de Lutero, das queixas que Sebastião Brand exprimira em *A Nave dos Loucos* (1494), e da exortação no *Elogio da Loucura* de Erasmo, livro dedicado em 1511 a Thomas Morus, que apenas no século XX seria reconhecido Santo e patrono de parlamentares e homens de Estado. Os 500 anos do Projeto do Rei Jorge da Boémia foram celebrados por iniciativa da Academia das Ciências da Checoslováquia, ocasião de colocar em evidência os problemas cuja definição permanece, agora como uma abrangência mundial então não suspeitada. Pressionado o próprio Rei por uma séria divergência em relação à Santa Sé, encontrou em vários outros soberanos, designadamente da França e da Polónia, um espírito aberto para a reorganização do mundo cristão, com uma nova perspetiva da relação da sociedade civil com o Estado, e dos Estados entre si. Embora em conflito com Roma, o Rei era visto como um líder não apenas em relação à Europa central, mas também no que dizia respeito à condução de uma frente militar conjunta contra os turcos. Longe de ser lido como um utopista, foi recordado nas evocações como um enérgico governante renascen-

tista, que pensou muito para além do seu tempo. Afastando decididamente a supremacia do Imperador e do Papa, procurava, na síntese de Václav Vaněček, a fórmula para “uma organização da comunidade humana” que por um lado respeitasse inteiramente a soberania de cada Estado, grande ou pequeno, e, por outro lado, viabilizasse a formação de uma vontade comum “para resolver os problemas da comunidade”. O desenho das instituições propostas afastava-se inteiramente do modelo medieval ainda vigente, e tentava organizar, a partir da paz e fraternidade conseguida entre os príncipes cristãos, uma frente da defesa contra a penetração do Islão na Europa, tendo os turcos como principal inimigo. Para tanto, os príncipes agrupar-se-iam numa Congregação, tendo como órgão principal um General Consistorium ou Judicium. Antes que o processo de eleição do Secretário-geral da ONU, sofra dores da sua transparência, talvez os votantes devessem conhecer o projeto do Rei Jorge. Porque, formulado catorze anos antes do Nascimento de Thomas Morus, era clara a tentativa de reorganizar em paz a Respublica Cristiana, que sofrera grande evolução, com referência de alguns pontos de natureza significativos: o domínio de Roma fora desde o início considerado como de “prima inter pares”, que eram Alexandria e Antioquia (Niceia I, 325) e Constantinopla (Constantinopla, 381, e Calcedónia, 451). A autoridade terrena do Papa cresceu a partir da invasão pelos Lombardos da fraca Roma, o que levou o Papa Estevão II a pedir o apoio dos novos líderes, e que conduziria Leão III (795-816), no Natal de 800, depois de aconselhar-se com o Imperador do Oriente (Santos Silva) a coroar Carlos magno como Imperador do Ocidente. Aqui, talvez, começa a questão fundamental da relação entre o poder dos reis e o poder do Papa, que ficou bem enunciado na Teoria das Duas Espadas, tal como é definida na Bula Unam Sanctam, dada em Latrão no oitavo ano do pontificado do Papa Gelásio, que estabelecia que o Estado, por ser cristão, deverá colaborar com a Igreja na operacionalização dos seus objetivos”.¹ Por isso, resumindo o seu pensamento, Bugalho sintetiza que: 1º o temporal e o espiritual, embora distintos, constituem um todo que deve ser regido pelo elemento superior, à semelhança do que ocorre no todo humano., corpo e alma; 2º o papa recebeu as duas espadas, e, embora delegue o uso do temporal aos príncipes, conserva a decisão sobre as condições e limites do seu exercício; 3º o poder real não procede diretamente de Deus, mas através do espiritual e enquanto instituído por este; 4º o poder temporal está ao serviço do espiritual, da mesma forma que as ciências estão ao serviço da Teologia. Que esta relação hierárquica se mantivesse esbarrou com a versão conciliatória, mas longamente discutida, do próprio Dante que, no Tratado *De Monarchia*, de data incerta (1304 a 1307), afirmava que, reconhecendo embora a mais valia ética do poder espiritual, atribui ao Imperador, símbolo do poder temporal (poder que terá de ser um só, para garantir a paz duradoura) independência face ao Papa, “pois que do Papa não recebe a sua autoridade”.² Por 1513, partindo da sua experiência, sendo Morus atento, Maquiavel escreveu o *Príncipe*, que pela primeira vez usa a palavra Estado, que cria a ciência política, e, como foi dito, “separando-a violentamente do que é eterno”. Os fatos

¹ In *Legado Político do Ocidente* (coordenação de Adriano Moreira, Alexandre Bugalho e Celso Albuquerque), in *Estratégia*, Lisboa, 1995, pg. 81 e sgts. Santos Silva *Talleyrand*, Altheia, 2015, passim.

² Eduardo Norte Santos Silva, *Talleyrand*, cit., pg. 37.

separaram o Sacro Império Romano do Papado com uma dolorosa história, incluindo a questão das investiduras, a questão entre guelfos e gibelinos em que se intromete Marsílio de Pádua com o seu Defensor, Pacis, 1324, de modo que a relação entre a Cidade de Deus e a Cidade dos Homens leva a que desapareça o imperativo do Dictatus Papae (1075) em que Gregório VII excomunga o Imperador no exercício do seu poder sobre o mundo cristão, é esquecida a autoridade com que Urbano II se mostra soberano da Europa ao preparar a primeira cruzada, o que não impediu que o último imperador, do discutilmente chamado Sacro Império Romano fosse Carlos V, tendo o nome mudado para Sacro Império Romano Germânico, que seria dissolvido em 1806, com a intervenção de Napoleão, e do qual Voltaire já tinha dito no seu *Essai sur l'histoire generale* (1075) que não era sacro, não era germânico, nem sequer era império. A doutrina papal defensiva desenvolveu a doutrina das “duas espadas”, e formulou a da Respublica Cristiana que o Papa dirigia, realidade a que a Reforma colocou um ponto final, que o Tratado de Lisboa, da União Europeia respeitou. Creio que é neste ponto que avulta a figura de Thomas Morus, chanceler de um príncipe, Henrique VIII que, segundo parece, teve pretensões a ser Imperador na eleição de 1519. Celebração de um facto que está ligado à primeira separação da Inglaterra da Respublica Cristiana, agora que se verifica o segundo, todavia com a declaração de que se separa a Inglaterra da União mas não da Europa. A celebração da publicação da Utopia (1516) não pode deixar de, para além da doutrina, obrigar a meditar sobre a relação da Inglaterra com a Europa, comparando as circunstâncias de então com as dificuldades de relacionamento atuais. A época em que viveu o futuro Santo, patrono dos governantes e parlamentares, por decisão de João Paulo II, foi também das grandes incertezas e custos para as populações europeias, que hoje atingem dimensão angustiante. Passaram quinhentos anos, tendo entretanto proliferado os autores de Utopias, mas não perderam atualidade nem as inquietações do futuro Santo, nem as do seu amigo Erasmo, (1466-1536), cujo Elogio da Loucura, que lhe dedicou em 1511, não pode deixar de ser recordado ao mesmo tempo. Aproximando ambos os textos, não é excessivo recordar que os temas da relação da Inglaterra com a Europa, hoje tão a braços com a definição das consequências do Brexit do Reino Unido, referendado em 23 de Julho, e a atualidade dos desafios à Igreja Católica, que desde a guerra fria não amenizaram, parecem estes uma réplica dos tempos que então viveram. Talvez deva atribuir-se a Lutero (1483-1546), ser a referência mais historicamente significativa da turbulência, que foi sanguinária, da época marcada pelo seu Sermão de 1512, depois de, no seu Convento de Wittenberg, em Saxe, apoiado nas suas interpretações em São Paulo e Santo Agostinho, ser levado à convicção de que as indulgências não contribuíam para a salvação, que apenas a fé em Deus pode “tornar o homem justo”, recusando a “superioridade espiritual do Papa, dos Bispos, e do Clero em geral”. São do referido Sermão estas tremendas palavras: “Qualquer um me dirá que crimes, que escândalos, estas fornicações, estas bebedeiras, esta paixão desenfreada pelo jogo, todos estes vícios do clero. Grandes escândalos, confesso; tenho que os denunciar, é necessário dar-lhes remédio”. E não considerava a maior parte do clero capaz de pregar corretamente a verdadeira doutrina. É por volta de 1540 que Roma decide reagir, desenvolvendo a contra-reforma, e ao mesmo

tempo, a reforma católica. O que estava em causa era a autenticidade das governanças, em relação às palavras que Luís de Camões atribuiu a Vasco da Gama, ao chegar à Ilha de Moçambique, e que são as seguintes: “A lei tenho daquele a cujo império / Obedece o visível e o invisível / Aquele que criou todo o hemisfério / Tudo o que sente e todo o insensível / Que padeceu desonra e vitupério / Sofrendo morte injusta e insofrível / E que do Céu à Terra, enfim, desceu / para subir os mortos da Terra ao Céu” (Canto I, 65). Quando Paulo III convocou o Concílio Ecuménico enfrentava lamentos que celebrizam *A Nave dos Loucos*, de Sebastião Brand (1494), os Sermões de Geiler de Kaysersberg (1498), e a releitura de Erasmo, esquecidos os elogios, para que se dissesse que Erasmo pôs o ovo que Lutero chocou. De qualquer modo, a Reforma definitiva dividiu a cristandade, fazendo então atuais as palavras de Dante, no Canto XXVIII do Paraíso, ao atribuir ao Príncipe dos Apóstolos: “não foi nossa intenção que à mão direita dos nossos sucessores ficasse uma parte do povo cristão, e que à mão esquerda ficasse a outra parte. Nem que as chaves do Reino dos Céus que Cristo me deu se convertessem, bordadas em bíblicos estandartes, em sinal de guerra para que os batizados lutassem contra batizados”. Tratava-se da luta entre fações de Guelfos e Gibelinos. E é justamente no plano da política que a discussão doutrinal, que celebrou Trento, acabaria por dar origem ao que foi um verdadeiro Brexit da Inglaterra de Henrique VIII. Usando um dito que corre para a situação presente, que é o de que a Inglaterra abandona a União Europeia, mas não a Europa, que passou a ser a Europa dos Estados sem reconhecer a Unidade que fora uma criação principalmente do Papado no que toca ao Santo Império Romano Germânico, sem logo apagar a diferença com a Cristandade Grega. Thomas Morus, que foi um dos mais notáveis humanistas do seu tempo, de família nobre, subiu na hierarquia do Estado até ao mais alto cargo de Chanceler do Reino. De facto, entre as espécies de Utopias que seriam escritas até aos nossos dias, o que defendeu foi o respeito pela autenticidade, defendendo a integridade dos princípios, que não enfraqueciam o respeito pela *autoridade real* e pela autenticidade do representante de Cristo na chefia da Igreja Católica. Ao aceitar o sacrifício da vida, sagrou a sua própria *autenticidade de cristão*, e assim levantou talvez a primeira voz contra o processo que, no tempo que vivemos, substitui no Ocidente o *credo dos valores* pelo *credo do mercado*, agora parecendo evoluir para o simples *consequencialismo*. Nem Morus nem Erasmo eram uns revolucionários, e muitas das suas inquietações convenceram as vozes que no Concílio Ecuménico os ouviram, sendo de lembrar o nosso desassombrado Frei Bartolomeu dos Mártires, as queixas de *As Naves dos Loucos* de Sebastião Brand (1494), os *Sermões* de Geiler de Kaysersberg (1498), as Cartas de Juan Luís Vives para Adriano VI, e naturalmente o *Elogio da Loucura*, cujo pensamento teve reflexo em Portugal, como demonstrou Bataillon no seu “*Erasme et la Cour de Portugal*” (Coimbra, 1952), destacando-se por exemplo André de Rezende com o seu *Erasmi Encomium* (1531), inseparável da autenticidade de vida, de crenças, e de princípios de Thomas Morus. Tudo atribuído a um imaginário português, Hitlodeu, que seria benvinda inspiração para uma nova doutrina portuguesa de um Tratado de bom governo, colocando Morus no centro, que não lhe outorgaram, das inquietações dos estudiosos nacionais. Mas seria oportuno não esquecer Agostinho da Silva, Berta Mendes, Fernando de Mello

Moser, o saudoso Luís de Matos, e, nesta casa, a intervenção de Pina Martins, tudo lembrando o evidenciado, com utilidade para apreender os desafios do nosso tempo, por Pinharanda Gomes, na perspectiva, diz, de José Marinho (Thomas Morus, Guimarães, 1985). Mas, voltando à anunciada conclusão, a chamada ao primeiro plano da atualidade, com a proclamação de patrono de Governantes e Parlamentares por João Paulo II, e agora pela celebração do centenário da publicação de *A Utopia*, parece um apelo à autenticidade de vida e de princípios, que se deve preservar neste século sem bússola. Nenhum dos grandes pressupostos da ONU, o “mundo único” e a “terra casa comum dos homens”, estão em vigor nem empunhados por Estadistas de dimensão dos que os formularam no fim da mais destruidora das guerras da história. As condutas o que sobretudo mostram é a regra de que “se o erro reprova, o êxito do resultado procurado absolve”. Uma regra contra a qual Morus subiria de novo, voluntariamente e sem temor, ao cada-falso. Porque este novo Brexit, sem bússola dos princípios, o que agrava é o problema da Reorganização da Ordem Mundial. O que me leva a recordar as últimas palavras de Thomas Morus, dirigidas aos seus julgadores, e que foram as seguintes: *“Meus Senhores, nada mais tenho a dizer-vos, se não que, a exemplo do bem-aventurado apóstolo São Paulo – como lemos nos Actos dos Apóstolos – que presenciou e concordou com a execução de Santo Estevão, guardando as capas dos que o lapidaram até à morte – e ambos são agora abençoados santos no Céu, permanecendo amigos para todo o sempre –, também eu firmemente acredito e assim rezo no íntimo do coração que, sem embargo de Vossas Senhorias terem agora aqui na Terra sentenciado a minha condenação, nos possamos todos encontrar cheios de alegria no Céu, para nossa salvação eterna.”* Isto é: a Utopia não é deste mundo, e o nosso problema continua a ser não apenas conciliar o Estado com a Ética, mas conciliar o mundo. Podemos, sem grande erro, considerar que o dia 11 de Setembro de 2001, que foi chamado Dia de Fogo, marca o início de uma época, e por isso de exigência de profunda meditação sobre os futuros possíveis da humanidade, e da casa comum que é a terra. Foi a terça-feira em que o Presidente dos EUA, considerado até então como líder da superpotência invulnerável, recebeu a notícia, quando se dirigia para uma sala de aula da Emma E. Booker Elementary School, com o objetivo de discutir a reforma educativa, e ali veio a saber que o World Trade Center fora atingido por um avião, a que outro se seguiu, destruindo as Torres Gémeas, matando “quase três mil homens, mulheres e crianças inocentes”. Tratando-se de um facto sem precedentes, por isso sem experiência aprendida a respeito de uma metodologia de prevenção e resposta, implicou que, além de pedir criatividade aos responsáveis do seu governo e forças armadas, o Presidente tenha celebrado um serviço na famosa National Cathedral, onde discursaram, e oraram, o Imã Muzammil Siddiqi da Sociedade Islâmica da América do Norte, o rabino Joshua Haberman, o pregador Billy Graham, o Cardeal Theodore McCarrick e Kirbyjon Caldwell. No discurso final, o Presidente disse aos americanos e ao mundo: “Apenas três dias depois destes eventos, os americanos ainda não possuem a distância da história. Mas a nossa responsabilidade para com a história já se torna clara: reagir a estes ataques e livrar o mundo do mal... Os sinais de Deus nem sempre são aqueles que procuramos. Aprendemos na tragédia que os seus objetivos nem sempre são os nossos. Todavia, as preces de sofrimento privado, nos nossos lares ou nesta Catedral, são escutadas e compreendidas... Este mundo que ele criou é um

mundo moral. A dor e a tragédia e o ódio são apenas temporários. A bondade, a recordação e o amor não têm fim. E o Senhor da vida ampara todos os que morrem, e todos os que choram”. Passou mais de uma década, e este apelo à transcendência, juntando as vozes de variadas maneiras de rezar com fé, a humildade de não ter projeto de política de Estado e pedir inspiração, não tiveram iluminação de resposta, não levaram à formulação e aceitação do *paradigma comum* que Kung indaga com devoção e esperança, nem o direito internacional, patrimônio imaterial comum da Humanidade, assumiu a natureza de diretiva efetiva para a paz. Antes, como escreveu Emily Dickinson, “It was too late for Man, but early, yet, for God”. Celebramos Thomas Morus, Santo Protetor de Estadistas e Parlamentares, na esperança de que inverta este lamento.

A UTOPIA DE THOMAS MORE: ENCRUZILHADA DE ANTIGOS E MODERNOS BREVES APONTAMENTOS CRÍTICOS

Comunicação apresentada na Academia das Ciências de
Lisboa pelo académico Viriato Soromenho-Marques,
em 8 de Novembro de 2016

A *Utopia* (1516) de Thomas More ocupa um lugar peculiar nas diferentes escolas de pensamento ocidental voltadas para a prospecção e antecipação do futuro. Situado na encruzilhada entre a tradição da Antiguidade clássica, que tem na *República* de Platão o seu expoente mais significativo, e a tradição moderna corporizada por Campanella e Francis Bacon, entre outros, o trabalho do grande pensador inglês obriga-nos a repensar criticamente os valores do humanismo e da tecnologia, à luz das suas contradições e resultados concretos, nos quais se incluem a crise contemporânea do ambiente e das alterações climáticas. Por outras palavras, a actualidade da utopia e da sua constelação temática é hoje maior do que nunca, muito embora o registo da esperança seja ultrapassado pelas incertezas dos riscos distópicos libertados pelo próprio sucesso da matriz tecnocientífica das utopias modernas.

§1. Thomas More na encruzilhada de duas tradições utópicas. O primeiro equívoco que se pode tecer em torno da utopia reside, desde logo, na relação entre o nome e o conteúdo que ele significa. Seria incorrecto considerar que a utopia apenas surgiu, no que à sua substância diz respeito, no século XVI, por via das narrativas do ficcional navegador português Rafael Hitlodeu. Na verdade, em 1513, apenas três anos antes da publicação da obra do grande pensador inglês, Maquiavel confiaria ao manuscrito do seu livro clássico, *O Príncipe*, o objectivo que o movia na escrita desse texto fundacional da ciência política: “ir direito à verdade efectiva do assunto” (*andare dritto alla verità effettuale della cosa*). Com isso, denunciava o Florentino todos os autores em matéria de assuntos políticos que trocavam a realidade objectiva da luta pela conquista e manutenção do poder, pela sua imaginação, motivada por motivos éticos, religiosos, ou ideológicos numa aceção mais contemporânea, numa clara alusão aos diferentes tipos de utopismo existentes antes mesmo de More ter criado o novo conceito (Maquiavel, 1994 [1513]: XV-150). Tal como aconteceu com a temática da teodiceia – a justificação da coexistência entre Deus e o mal no mundo – que existia há milhares de anos no pensamento ocidental (basta lembrar Santo Agostinho), muito antes de o seu conceito ter sido cunhado por Leibniz em 1710, também no caso da utopia, a procura por idealizadas sociedades alternativas não começou com a cunhagem do conceito (Leibniz, 1978 [1710]).

A filiação de Thomas More na tradição clássica não oferece margem para dúvidas, como tem sido demonstrado claramente por uma abundante literatura onde se destaca o contributo de eminentes académicos portugueses numa recente e notável tradução

portuguesa do imortal livro (Thomas More, 2016 [1516]). O autor inglês e ilustre amigo de Erasmo, foi um grande conhecedor da herança clássica, não deixando, na sua *Utopia*, de imitar o estilo e a atmosfera platónicas, onde a procura de uma representação do mundo como deveria ser, e não como era, estava claramente presente. Nessa medida, *A República* pode bem ser considerada como o modelo das utopias clássicas, pré-modernas. Contudo, essa vinculação com a herança clássica é matizada. O impacto das mudanças de um mundo em acelerada mutação não deixam de se fazer sentir nos temas da sua imaginária sociedade insular, começando pelo seu próprio ordenamento territorial e urbano, traindo, talvez, a influência de ideias recentes trazidas de Itália, em especial de Leon Battista Alberti (autor em 1485 de uma inovadora obra sobre urbanismo, *De Re Aedificatoria*). Também muito pouco conforme à mentalidade helénica antiga, é a função educativa que More consagra ao trabalho manual, que seria impensável para um ateniense clássico. Contudo, se comparamos no seu conjunto a obra do chanceler, estadista inglês, e futuro Santo da Igreja Católica, com projectos utópicos posteriores, nomeadamente os de Campanella e Francis Bacon, é inegável que More não era ainda um pensador utópico totalmente moderno, pois os seus valores apresentavam-se numa espécie de híbrida encruzilhada entre os Antigos e os Modernos.

§2. O “programa” das utopias modernas. Quais são, então, os traços constitutivos do código genético das utopias modernas? Numa perspectiva sumária eles podem ser enunciados da forma que se segue:

1. *Substituição da ética pela fusão da técnica e ciência*, como ficou, especialmente, patente nas obras de Descartes e Bacon. A perspectiva aberta pela utopia moderna revela-se de uma eficácia e clareza extremas. A chave do futuro, desse lugar por realizar, desse *u-topos*, não se encontra na mudança (impossível) da natureza humana (como seria o caso da conversão ética patente de modo central nas utopias clássicas), mas sim na revolução das relações entre a cultura humana e a Natureza;
2. *Crença na transferência do infinito teológico/elou metafísico para o poder humano sobre o mundo físico* (cuja possível extensão ao campo da “biologia” está desde o início presente): progresso, crescimento exponencial, desenvolvimento, mobilização, aceleração. Essa mutação radical da utopia moderna funda-se no aprofundamento do conhecimento sistemático dos processos causais inerentes às forças e fenómenos naturais, e na sua replicação técnica para fins humanamente úteis. É o horizonte e as promessas da sociedade tecnocientífica, em que nos encontramos longamente mergulhados, que se encontram enunciados na linguagem dos grandes pensadores de Seiscentos;
3. *Recusa da existência de limites intransponíveis pela tecnociência em aliança com o Estado, o Mercado, ou com ambos*. As grandes utopias modernas procuraram ajudar a criar uma espécie de nova humanidade, através da criação de inusitados meios tecnológicos, suscitados pela explosão do potencial científico das sociedades, e pelo dinamismo de mercados económicos totalmente libertos de qualquer espécie de constrangimentos

ou mecanismos de moderação. O tema do poderio humano, centrado durante séculos no controle e domesticação da natureza biofísica, conhece hoje uma espécie de recuo em direcção à própria condição humana. Esse é o tema crucial e ultracontemporâneo do pós-humanismo e da trans-humanismo (Soromenho-Marques, 2015: 70-77).

Enquanto para Platão os veículos da procura de uma cidade ideal eram de natureza essencialmente persuasiva, implicando o recurso maciço à educação e à autodisciplina ética, para os modernos, como Descartes e Bacon, o motor essencial da mudança em direcção a uma vida humana mais longa, confortável, previsível, e menos trágica, passaria pelo crepúsculo da “filosofia especulativa”, da Segunda Escolástica, e pela sua substituição por uma “filosofia útil”, resultante da aliança entre conhecimento e manipulação da Natureza, entre ciência e técnica.

Ao longo dos últimos quatro séculos temos assistido ao vibrante desfilarm desta aposta ideológica na abertura indeterminada do mundo às modulações e modelações da nossa tecnociência. Os entes físicos surgem como mera matéria-prima, amorfa e ilimitadamente robusta, pronta a ser transformada, pela livre decisão de um Demiurgo humano. O infinito deixou de ser um predicado atribuível apenas ao Deus criador do Cristianismo, ou às ideias puras da metafísica antiga, para se transferir para a indefinida e inesgotável capacidade plástica da criatividade humana, armada pelo braço da técnica. Apenas num século, entre 1901 e 2001, a força propulsora da tecnociência fez multiplicar a população humana quatro vezes e a riqueza económica por quarenta vezes. Um crítico do utopismo exponencial moderno chamaria a atenção para o facto de que apesar dessa imensa riqueza, a pobreza e a escassez afectam, ainda hoje, mais de metade da humanidade. Mas um qualquer Doutor Pangloss moderno, profeta e partidário da aliança entre técnica e ciência, não deixará de prometer um mundo cada vez melhor, e mais “infinito”, nos próximos cem anos (Wright, 2006: 89-104).

§3. O código axiológico das utopias (distopias) modernas. Os valores das utopias modernas assumem características de uma grande e poderosa transversalidade, afectando toda a esfera da vida social. Laconicamente, poderemos situar e enquadrar esses valores do modo que a seguir se enuncia:

1. *Crença incondicional no progresso e na sua hierarquia vertical de fins.* As diferentes modalidades de “progresso” são mutuamente exclusivas e autorizam-se a eliminar o pluralismo, entendido como um indesejável factor de atraso;
2. *Cientismo, ciência e técnica como ideologias.* A aposta na ciência ultrapassa o patamar epistemológico, tornando-se num verdadeiro acto de crença, num *a priori* anterior e exterior à esfera crítica. Nas suas manifestações mais recentes, o cientismo afirma-se numa radicalidade demencial, como é o caso dos autores transhumanistas, segundo os quais o *hardware* actual da condição humana, fruto da evolução natural, é um obstáculo à continuação ilimitada das aplicações tecnológicas, sendo por isso urgente uma nova engenharia do fenómeno humano! É caso para recordar o lema da Liga Hanseática: *navigare necesse, vivere non est necesse...*

3. *Idolatria do Estado (e/ou do Mercado) e das suas competências*. As utopias modernas procuram “sujeitos” que as mobilizem e activem. Nos últimos dois séculos e meio tem sido forte a oscilação competitiva entre os dois mais fortes rivais: o Estado e o Mercado;
4. *Ideologia do «fim da história»*. O tempo é “especializado”, é contemplado como um percurso a realizar, como uma meta a atingir. Nessa medida, ocorre um paradoxo entre o “novo infinito”, inerente aos diferentes tipos de humanismo moderno, e o imperativo de realizar a história, de a “finitizar”, cumprindo definitivamente a missão implícita nos diferentes programas da modernidade;
5. *Concepção da política como conflito (Feind-Freund)*. As utopias modernas exigem um activismo político que não se compadece com compromissos. Reina a política do combate de vida ou de morte, das guerras entre “visões do mundo” (*Weltanschauungen*). A noção da política como prudência, realismo, e procura de um consenso construído deixa de fazer qualquer sentido, como a dicotomia acima enunciada de Carl Schmitt bem o significa (Schmitt, 1932: 14).

§.4. Da moderna “Ilha” utópica ao “Jardim” ecológico. Ao contrário do habitual equívoco que tende a desvalorizar o exercício utópico pela sua alegada incapacidade de mudar a realidade, no caso das utopias modernas, que encontram na obra de More uma encruzilhada original, o que parece ter acontecido e estar ainda a suceder é, pelo contrário, não um défice, mas um excesso de concretização. Não admira, por isso, que dentro do pensamento utópico contemporâneo exista uma clivagem, nem sempre clara entre os defensores de projectos utópicos considerados humanamente benévolos, e aqueles que, vítimas do sucesso dos seus empreendimentos de grande intensidade tecnológica, são acusados de terem transformado as suas propostas utópicas em experiências distópicas, demasiado amargas e reais.

É aqui que se insere, em grande medida, o tronco comum das críticas ecológicas, progressivamente a caminho de se tornarem no paradigma cultural dominante. É do conhecimento público que a crítica ecológica (ou “ecologista”, ou “ambientalista”, como preferem muitos autores) não se limita a denunciar a incorrecta fundamentação objectiva das visões de futuro contidas nas utopias modernas, de forte acento tecnocientífico. Ao nível do *mainstream* político, a partir do Relatório Brundtland, divulgado em 1987 (*The World Commission on Environment and Development*, 2009 [1987]: 8), passou mesmo a circular aquela que é hoje a visão canónica do futuro ideal para os ambientalistas: o desenvolvimento sustentável. Há, contudo, vários problemas. Este conceito apresenta uma enorme dificuldade. É demasiado hegeliano, demasiado dialéctico, diria até contraditório, para o gosto do tempo. Tem de ser explicitado, comentado nos seus detalhes e complexidades.

O “desenvolvimento sustentável” é um conceito que visa sobretudo descrever e caracterizar um processo político, económico e social de transformação e mudança. É uma fórmula algo estranha, no que à questão utópica diz respeito. Por um lado, através do conceito de “desenvolvimento”, partilha do impulso dinâmico, de progresso ilimi-

tado, da matriz tecnológica moderna que pretende criticar e superar. Por outro lado, a “sustentabilidade”, à primeira aproximação, aparece como neutra, mesmo cega, do ponto de vista imagético. Com escasso potencial de mobilização para uma contra-utopia, ou uma utopia alternativa. Pelo contrário, quando pensamos nas utopias modernas, ocorrem-nos, de imediato, a visão da Ilha de Bensalem, da *New Atlantis* de Francis Bacon, com a sua Casa de Salomão, a primeira academia científica do mundo, e o primeiro esboço de tecnocracia alguma vez urdido pela mente humana. Quando pensamos em “desenvolvimento sustentável”, o nosso entendimento parece não conseguir estabelecer qualquer sinapse com a nossa imaginação. As nossas emoções emudecem, a nossa sensibilidade não tem qualquer representação no espaço e no tempo (mesmo imaginários) em que se possa suportar.

Estaremos condenados a não possuir qualquer representação daquilo que poderíamos designar como utopia ecológica? Será que o desenvolvimento sustentável não nos permite abrir nenhuma porta para o campo do simbólico, do iconográfico? Considero que a resposta não é necessariamente negativa, se soubermos ler nas entrelinhas da própria modernidade, se atentarmos aos *Holzwege*, para usar uma expressão de Heidegger, se percorrermos caminhos apenas tentados, ou mal explorados.

É por essa via que chegamos à figura do jardim como representação possível para uma utopia ecológica, para uma figuração de uma sociedade sustentável, que, de momento, apenas podemos entrever através de um grande esforço da imaginação. O primeiro contributo para esta elevação do jardim à condição de ícone da utopia ecológica, poderemos ir buscá-lo a Voltaire. Em 1759, na sua obra *Candide*, em pleno período de viragem intelectual da cultura europeia, ainda sob o efeito do estado de choque produzido pelo terramoto de Lisboa de 1755, Voltaire terminava esse seu conto com estas conhecidas palavras: “É preciso cultivar o nosso jardim” (*Il faut cultiver notre jardin*). Com isso, Voltaire assinalava o crepúsculo de uma longa tradição de metafísica especulativa, de que a teodiceia de Leibniz, e o optimismo de Alexander Pope tinham sido os derradeiros representantes.

Doravante, o remédio para a tragédia da condição humana teria de ser procurado na dimensão da história, no espaço e no tempo, e não através de uma reconciliação racional da nossa mente com os desígnios de uma Providência transcendente. A humanidade teria de aliar-se à Natureza através do trabalho árduo, transformando o mundo num jardim. Ora, aqui vemos a conjugação de dois elementos que terão um diferente sucesso no processo selectivo da modernidade. A transferência do *Jenseits*, do “para além”, para o “aqui e agora”, definido como o campo construído pelo esforço histórico e colectivo da humanidade tornou-se num traço genético, absolutamente incontornável, dos autores modernos, de Voltaire a Hegel e Marx, de Comte a Feuerbach e Nietzsche. O mesmo não se poderá dizer, contudo, da figura do jardim, e da ideia de aliança com a Natureza. Esses elementos do discurso de Voltaire acabariam por tornar-se residuais e periféricos, tendo em conta o advento do paradigma de dominação técnica, que se sobreporia a todas as vozes que, prudentemente, proporião a figura da “aliança”, em alternativa ao modelo da “exploração” e “domínio” da e sobre a Natureza.

Um dos mais ilustres seguidores, mesmo que inconsciente, de Voltaire, foi Thomas Jefferson, o autor da Declaração de Independência e terceiro Presidente dos Estados Unidos da América. Rumando contra a força dos tempos, ele sempre criticou os riscos, para a liberdade e os costumes, de uma sociedade dominada pela indústria e pela urbanização. Até ao final da sua vida, manter-se-ia fiel ao que poderá ser designado como um ideal pastoral: “Aqueles que labutam na terra são o povo escolhido por Deus, se Ele alguma vez teve um povo escolhido (...) Enquanto tivermos terra para amanho (...) deixemos que as nossas oficinas permaneçam na Europa.” (*Those who labor on the earth are the chosen people of God, if ever He had a chosen people [...] While we have land to labor [...] let our workshops remain in Europe. Jefferson, Notes on the State of Virginia (1785), Query XIX: 678-679*).

§5. O código axiológico da crítica ecológica às utopias (distopias) modernas.

A crítica ecológica da utopia tecnocientífica moderna, na hipótese acima levantada, não prescindiu, também, de um imaginário utópico. O “Jardim”, representaria a relação de simbiose entre a humanidade e a Terra, por oposição à “Ilha” baconiana, que se assumia como um santuário de pesquisa sigilosa, visando o aumento do conhecimento tendo em vista poder e dominação. O imaginário utópico moderno, iniciado há meio-milénio, com o exercício literário de Thomas More, revela-se de tal modo poderoso como portador de uma arquitectura axiológica, que acaba por condicionar o elenco daquilo que poderemos identificar como contravalores sensivelmente comuns, na miríade de discursos ligados à ecologia, ao ambiente, e às questões da sustentabilidade (Soromenho-Marques, 2010: 246-254).

Nessa medida, podemos pois falar numa crítica ecológica aos valores utópicos da modernidade enunciados no §3. Os correspondentes contravalores podem ser definidos da forma que de seguida se apresenta:

1. *Pluralismo de fins, recusa de hierarquia vertical.* O pluralismo do mundo humano, como diz Hannah Arendt, deriva do facto de apenas existirem homens e não “Homem”. Isso é válido para as narrativas e projectos de vida. A horizontalidade do respeito deve substituir a verticalidade da arrogância (Arendt, 1958: 10). O desenho do futuro é entendido como tendo condições para abrigar múltiplas finalidades em coexistência pacífica, desde que os mínimos requisitos fundamentais da sustentabilidade ambiental sejam devidamente levados em conta;
2. *Crítica à desmesura do tecnologismo e da tecnociência.* O que está em causa não é uma atitude ludista de absoluta alergia à técnica, mas a recusa de uma visão acrítica e acéfala dos riscos da sociedade tecnológica, bem como o mal fundado de uma visão infinitamente robusta da capacidade da Natureza suportar as nossas investidas plásticas, sem perigo nem vacilação;
3. *Suspeita face ao desempenho do Estado e aos seus poderes efectivos.* O mesmo vale para o Mercado. Assim como não há fins que mereçam um destaque privilegiado ao ponto de ser legítimo vislumbrar a possibilidade de eliminação de todos os outros, também

não há veículos escatológicos de eleição exclusiva. Dito de outro modo: o pluralismo de fins coabita com o pluralismo de sujeitos históricos, modeladores de futuro;

4. *Percepção do futuro como abertura a uma pluralidade de possíveis.* O tempo é considerado como tal, numa diferença radical em relação à previsibilidade do espaço. O futuro pode apenas ser aberto, e não vislumbrado na previsibilidade de um horizonte cujos contornos se oferecem como disponíveis. A razão calculadora deve reconhecer os seus limites face às incertezas do tempo como indomável objecto de conhecimento e delicada matéria-prima para a acção;
5. *A Política deverá ser entendida como cooperação, mesmo e até como cooperação compulsória.* É a resposta inevitável a uma concepção “moderna” de política que esteve prestes a sacrificar a espécie humana num holocausto nuclear (que ainda não foi vencido, nem definitivamente excluído como possibilidade histórica). Mais necessária e obrigatória se torna essa cooperação quando estamos confrontados, como humanidade inteira, com as tarefas gigantescas de uma nova forma de habitar o planeta, devastado pela crise ambiental e climática antropogénica, e ameaçados pelos riscos de guerra e violência decorrentes das desigualdades e injustiças crescentes (Soromenho-Marques: 2016: 274-288).

Em 2016, tal como em 1516, o pensamento ocidental debate-se com a inesperada bifurcação, plena de luz mas também de sombras, em que todas as estradas reais através das quais se imagina o caminho e o desenho em direcção futuro, acabam por divergir. Também nós habitamos numa encruzilhada que exige escolhas fundamentais. Teremos de decidir se seremos mais um elo, ou pelo contrário, o ponto dolorosamente terminal, de uma longa e ilustre civilização.

Referências bibliográficas

- ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, Garden City-New York, Doubleday & Co. 1958.
- BACON, Francis, *New Atlantis and the Great Instauration*, Arlington Heights-Illinois, Harlan Davidson, Inc., 1989.
- BLOCH, Ernst, *Das Prinzip Hoffnung* [1959], *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1959, vol. 5.
- COMTE, Auguste, «Plan des Travaux Scientifiques Nécessaires pour Réorganiser la Société», *La Science Sociale* [1822], Paris, Gallimard, 1972.
- DESCARTES, René, *Discours de la Méthode* [1637], *Oeuvres et Lettres*, Paris, Gallimard, 1953.
- DIAMOND, Jared, *Collapse: How Societies Choose to Fail or Succeed*, New York, Viking Penguin, 2004.
- JEFFERSON, Thomas, *The Complete Jefferson*, New York, Duell, Sloan & Pearce, Inc., 1943.

JONAS, Hans, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, [1979, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1984.

LEIBNIZ, G. W., *Essais de Théodicée. Sur la Bonté de Dieu, la Liberté de L'Homme et L'Origine du Mal* (1710), *Die Philosophischen Schriften* (reimpressão da edição de Berlim, 1875), ed. C. J. Gerhardt, Hildesheim/New York, Georg Olms, 1978, vol. VI.

LOVELOCK, James, *The Revenge of Gaia. Why the Earth is Fighting Back – and How We Can Still Save Humanity*, London, Penguin Books, 2007.

MARTINS, Hermínio, “Catastrofismo e plenitude. Para uma sociologia das calamidades revista e ampliada”, *Episteme*, Ano II, Setembro de 1999-Fevereiro de 2000, pp. 31-68.

MAQUIAVEL, *Il Principe*, Milano, Rizzoli, 1994.

MARX, Leo, “A dominação da Natureza e a redefinição do progresso”, *Progresso: ilusão ou realidade?* tradução de Maria Manuel Cobeira e José Gabriel Flores, Lisboa, Bizâncio, 2001, pp. 312-337.

MORUS, Thomas, *Utopia*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 4.^a edição, 2016. Edição crítica, tradução e notas de comentário por Aires A. Nascimento e estudo introdutório por José V. de Pina Martins.

ROLSTON III, Holmes, *Conserving Natural Value*, New York, Columbia University Press, 1994.

SCHMITT, Carl, *Der Begriff des Politischen*, München, Duncker & Humblot, 1932.

SOROMENHO-MARQUES, Viriato, *Metamorfoses. Entre o colapso e o desenvolvimento sustentável*, Mem Martins, Publicações Europa-América, 2005.

SOROMENHO-MARQUES, Viriato, “The Garden as Representation in Ecological Utopia (s)”, *Gardens of Madeira, Gardens of the World. Contemporary Approaches*, edited by José E. Franco et alia, Newcastle, Cambridge Scholars Publishing, 2010, pp. 246-254.

SOROMENHO-MARQUES, Viriato, “O Humano e o Pós-Humano: a Última Fronteira”, *Autómato Vivo. A Vida, um Artefacto Natural?. Exposição e Textos*, Curadoria de Manuel Valente Alves e de Adelino Cardoso, Lisboa, Museu Nacional de História Natural e Ciência da Universidade de Lisboa, 2015, pp. 70-77.

SOROMENHO-MARQUES, Viriato, “From Mutual Assured Destruction to Compulsory Cooperation”, Paulo Magalhães, Will Steffen, Klaus Bosselmann, Alexandra Aragão and Viriato Soromenho-Marques (eds.), *SOS Treaty. The Safe Operating Space Treaty. A New Approach to Managing the Use of the Earth System*, Cambridge, Cambridge Scholars, 2016, pp. 274-288.

THE WORLD COMMISSION ON ENVIRONMENT AND DEVELOPMENT, *Our Common Future*, Oxford, Oxford University Press, 2009.

VOLTAIRE, *Candide ou l'optimisme, Romans et Contes*, Paris, Garnier, 1960.

WRIGHT, Ronald, *Breve história do Progresso*, tradução do inglês de José Couto Nogueira, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 2006.

UTOPIAS E DISTOPIAS – ENTRE O PREÇO DA DIGNIDADE E O SENTIDO DA VIDA. CASOS PORTUGUESES

Comunicação apresentada na Academia das Ciências
de Lisboa pelo académico João Abel da Fonseca,
em 8 de Novembro de 2016

O ‘Resumo’ da comunicação que nos havíamos proposto realizar aludia a um projecto que se veio a revelar demasiado ambicioso para o tempo atribuído em sessão, bem como, o espaço permitido na publicação futura, em *Actas*. Utopias e distopias, pensamento utópico e distópico em obras revisitadas de autores portugueses: Luís de Camões; Pe. António Vieira; Cavaleiro d’Oliveira; José Félix Henriques Nogueira; Sebastião José Ribeiro de Sá; José de Almada Negreiros, Fernando Pessoa e António Ferro, entre outros.

Uma viagem diacrónica do século XVI ao século XX, com recurso aos estudos de consagrados estudiosos do tema, como: Fernando de Mello Moser; António Augusto Gonçalves Rodrigues; Luís de Matos; António Alberto Banha de Andrade; José Vitorino de Pina Martins; Jorge Borges de Macedo; Fernando Guedes; Joaquim Veríssimo Serrão; Adriano Moreira e Aires Augusto Nascimento, entre outros.

Importa, por conseguinte, justificar como o título deixou de corresponder ao pequeno bosquejo apresentado que se quedou pela análise de alguns trechos de obras de Luís de Camões.

27

*E vê do mundo todo os principais
Que nenhum no bem público imagina;
Vê neles que não têm amor a mais
Que a si somente, e a quem Filáucia ensina;
Vê que esses que frequentam os reais
Paços, por verdadeira e sã doutrina
Vendem adulação, que mal consente
Mondar-se o novo trigo florecente.*

28

*Vê que aqueles que devem à pobreza
Amor divino, e ao povo caridade,
Amam somente mandos e riqueza,
Simulando justiça e integridade;
Da feia tirania e de aspereza
Fazem direito e vã severidade;
Leis em favor do Rei se estabelecem,
As em favor do povo só perecem.*

29

*Vê, enfim, que ninguém ama o que deve,
Senão o que somente mal deseja. [...]*

93

*E ponde na cobiça um freio duro,
E na ambição também, que indignamente
Tomais mil vezes, e no torpe e escuro
Vício da tirania infame e urgente;
Porque essas honras vãs, esse ouro puro,
Verdadeiro valor não dão à gente:
Milhor é merecê-los sem os ter,
Que possuí-los sem os merecer.*

94

*Ou dai na paz as leis iguais, constantes,
Que aos grandes não dêem o dos pequenos,
[...]
E todos tereis mais e nenhum menos:
Possuireis riquezas merecidas,
Com as honras que ilustram tanto as vidas.*

Os Lusíadas, Canto IX

Escutámos algumas estâncias do conhecido episódio da ‘Ilha dos Amores’, n’*Os Lusíadas*. “A ilha ideal, sociedade utópica, funciona como contraponto ao mundo de injustiças, contemporâneo a Camões. Essa criação alegórica tem uma função pedagógica e política e visa um porvir. Digamos que se trata de uma utopia para ser realizada, para um futuro outro, melhor e, posto isto, comunga da profecia, independentemente da efectivação real desta ou da veracidade do discurso do profeta. A Ilha dos Amores é *utopia com profecia*, porquanto é forma abstracta de realização de um desejo e traduz um propósito de preenchimento da esperança, gerado a partir de um mundo corrupto”¹. A apontada função pedagógica e política pode mesmo entender-se, ao longo de toda a obra, como «um manifesto que, por isso mesmo, não vem trazer a paz»², mas «toma partido em relação ao futuro», no entendimento de Adriano Moreira.

Um outro apontamento que pensamos ser importante realçar, no caso d’*Os Lusíadas*, tem a ver com a exaltação dos Portugueses como um povo distinto dos demais, onde qualidades como a fidelidade, a lealdade e a obediência são características da pessoa do

¹ Cf. Maria Luísa de Castro Soares, *Profetismo e Espiritualidade de Camões a Pascoaes*, Coimbra, IUC, 2007, p. 145.

² Cf. Adriano Moreira, “O manifesto d’*Os Lusíadas*”, Sep. do *Boletim da Academia Internacional da Cultura Portuguesa*, nº 8, Lisboa, AICP, 1972, p. 3.

herói, vista sempre como um «servidor» de «um rei justo», na linha de pensamento de Jorge Borges de Macedo³. Aqui poderá entroncar a escolha de Tomás Moro no que se refere a Rafael Hitlodeu.

Uma outra consideração, já sem comentar a forma circular da ilha, prende-se com a relação entre a governabilidade e o tamanho do espaço. Recorramos ainda a Adriano Moreira: “[...] a dimensão da *polis* foi também uma preocupação constante dos Gregos, e que Hipódamos de Mileto, por exemplo, de quem Aristóteles disse que foi o primeiro dentre as pessoas sem função pública que teve a ideia de definir uma constituição excelente, considerava que a cidade ideal deveria andar pelos dez mil habitantes”⁴. O que tal advertência suscita «é uma maneira, entre outras, de tornar evidente a falta de coincidência entre a extensão da comunidade cultural e a extensão do poder político, porque aquela ficava dividida entre várias cidades».

Justino Mendes de Almeida alertava para a necessidade de se ler o episódio da *Ilha dos Amores*, tendo atenção ao significado de *sentido da vida*. De qualquer modo, comentava: “Nunca fecho as minhas frequentes leituras de *Os Lusíadas* sem reler a apóstrofe final do Canto VII, de que pouco se fala, verdadeiramente heróica e definidora dos objectivos de um Poema que dá primazia no lugar aos Justos. Crítica social oportuna que nunca será de mais reler, porque, segundo penso, muito terá contribuído para a projecção multissecular de *Os Lusíadas* e até para a sua [permanente] actualidade”⁵. O trecho que segue é um manifesto distópico:

*Nem creiais, Ninfas, não, que a fama desse
A quem ao bem comum e do seu Rei
Antepuser seu próprio interesse,
Imigo da divina e humana Lei.
Nenhum ambicioso, que quisesse
Subir a grandes cargos, cantarei,
Só por poder com torpes exercícios
Usar mais largamente de seus vícios;*

*Nenhum que use de seu poder bastante
Pera servir a seu desejo feio,
E que, por comprazer ao vulgo errante
Se muda em mais figuras que Proteio.
Nem, Camenas, também cuideis que cante
Quem, com hábito honesto e grave, veio,
Por contentar ao Rei no ofício novo,*

³ Cf. Jorge Borges de Macedo, “História e Doutrina do Poder n’*Os Lusíadas*”, Sep. de *Garcia de Orta*, Lisboa, 1972, p. 18 [349-376].

⁴ Cf. Adriano Moreira, “Os Grandes Espaços”, Sep. do *Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa*, Lisboa, SGL, 1963, p.7.

⁵ Cf. Justino Mendes de Almeida, “A contribuição da Marinha para os Estudos Camonianos”, Sep. das *Memórias 1997*, Lisboa, Academia de Marinha, 1997, pp. V-20 e 21.

*A despir e roubar o pobre povo!
Nem quem acha que é justo e que é direito
Guardar-se a lei do Rei severamente,
E não acha que é justo e bom respeito,
Que se pague o suor da servil gente;
Nem quem sempre, com pouco experto peito,
Razões aprende, e cuida que é prudente,
Para taxar, com mão rapace e escassa,
Os trabalhos alheios, que não passa.*

*Aqueles sós direi que aventuraram
Por seu Deus, por seu Rei, a amada vida,
Onde, perdendo-a, em fama a dilataram,
Tão bem de suas obras merecida.
Apolo e as Musas, que me acompanharam,
Me dobrarão a fúria concedida,
Enquanto eu tomo alento descansado,
Por tornar ao trabalho, mais folgado.*

Como bem aponta Maria Luísa de Castro Soares: “A Ilha dos Amores [é] uma forma utópica de ultrapassar o real decepcionante. [...] Este ideal utópico ou prefiguração de uma sociedade ideal encerra um anseio profético de mudança, que é recusa de todos os males que corroem a sociedade do tempo”⁶.

“Kant distinguiu entre o que tem preço e o que tem dignidade. Têm preço aquelas coisas que podem ser substituídas por algo equivalente, enquanto aquilo que transcende todo o preço e não admite equivalente, isso tem dignidade. Só o homem possui com pleno direito, incondicionalmente, essa qualidade de irresgatável, fim em si mesmo e nunca meio. [...] Poderia definir-se a dignidade precisamente como aquele bem in-xpropriável que torna o indivíduo resistente a tudo, incluindo o interesse geral e o bem comum: o princípio que até se opõe à razão de Estado; protege as minorias frente à tirania da maioria e nega ao utilitarismo a sua lei da felicidade do maior número. A dignidade é uma ideia de longa genealogia intelectual, mas só na Ilustração se configura como propriedade imanente do humano, sem mais fundamento que o da própria humanidade, à luz do convencimento, expressado por Tocqueville, de que agora «nada sustem já o homem por decima de si mesmo». São os homens que reconhecem, uns aos outros, a dignidade; o que significa que mutuamente, concedem, entre si, por convenção, um valor incondicional... não sujeito a convenções. [...] Esta dignidade é única, universal, anónima e abstracta, pelo que prescinde das determinações (berço, sexo, pátria, religião, cultura ou raça) em que se fundamentavam as diferentes formas das antigas dig-

⁶ Cf. Maria Luísa de Castro Soares, *Profetismo e Espiritualidade de Camões a Pascoaes*, Coimbra, IUC, 2007, p. 146.

nidades. É, por assim dizer, uma dignidade cosmopolita, a mesma por igual para todos os homens e mulheres do planeta”⁷.

Tanto quanto nos quer parecer, esta ideia já está presente na organização da cidade na ilha, mas limitada, não por convenções, mas por direitos que, afinal, são deveres. A ilha será um «não lugar», mas tem nome e essa é a expressão mais apurada de que se pretende transmitir: a da viabilidade do projecto. “Esses lugares imaginários ganham uma dimensão temporal, porque se projectam no futuro, e há aproximação da ucronia à cronologia ou da utopia à profecia. É o caso da *Ilha dos Amores* camonianiana, cuja dimensão cívica (contida, por exemplo, na noção de *prémio* e *estímulo* para os heróis) é evidente”⁸. A nova ordem que o poeta pretende estabelecer, instituindo-se como «profeta legislador e doutrinador», aponta para um conjunto de leis, regras de conduta e mensagem de interesse colectivo, dirigida ao povo português, «a quem a Providência bafejou para instaurar um possível Quinto Império.

Leodegário A. de Azevedo Filho publicou, em 1995, o livro *Camões, o desconcerto do mundo e a estética da utopia*⁹, e volvidos dez anos, numa colectânea, “Camões e a poética da utopia na *Ilha dos Amores*”¹⁰. Não cabe aqui determo-nos em pormenores que o autor estuda, mas considera que «o conceito de utopia apresenta indispensável carácter político, pois remete a uma concepção de Estado Ideal»¹¹. No episódio camonianiano, em apreço, identifica a utopia amorosa, mas também uma «utopia negativista, de possível inspiração pós-hegeliana, pelo menos na forma como o marxismo alemão leu a teoria da alienação. Cria-se, assim, a suposição de uma sociedade capaz de atender às necessidades humanas, por ser reparadora do passado, na medida em que projecta e se instala no futuro. Trata-se de uma concepção que altera a melancolia (pois se propõe no presente, a partir da negatividade histórica deste) com a parusia, ou seja, com o mundo das necessidades humanas a ser instalado ou instaurado teleologicamente»¹². Em concreto, admite uma utopia de cunho político e económico, se bem que afirme: “[...] cremos que apenas se deve falar em utopia na obra camonianiana (épica, lírica ou dramática) sempre em função das alterações semânticas sofridas pelo termo ao longo do tempo, nunca em sentido morusiano estrito”¹³. Ao debruçar-se nos textos da lírica, alude às famosas oitavas dirigidas a D. António de Noronha, e remete o contraponto ao *desconcerto do mundo* no presente histórico, para o sonho «com um *locus amoenus*, que se projecta no futuro, com

⁷ Cf. Javier Gomá, “Qué es la dignidade” in *ELPAIS*, n.º 14 270, Sábado 30 julio de 2016, p. 11.

⁸ Cf. Maria Luísa de Castro Soares, *Profetismo e Espiritualidade de Camões a Pascoaes*, Coimbra, IUC, 2007, p. 146.

⁹ Vd. Leodegário A. de Azevedo Filho, *Camões, o desconcerto do mundo e a estética da utopia*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1995.

¹⁰ Vd. Leodegário A. de Azevedo Filho, “Camões e a poética da utopia na *Ilha dos Amores*” in *Estudos Camonianos*, H.P. Comunicação, 2005, pp. 87-89.

¹¹ Cf. Idem, *ibidem*, p. 87.

¹² Cf. Idem, *ibidem*, p. 88.

¹³ Cf. Idem, *ibidem*, p. 88.

visão de idílio paradisíaco para configurar a sua utopia desejante e afirmativa, proposta como acronia».

“O lírico pratica aqui a *utopia sem profecia*. [...] a história de Trasilau, aquele louco feliz em seu mundo, constitui genericamente utopia. É-o, porque tal louco e tal mundo são produto da imaginação e do desejo, resultado do inconformismo e da revolta. É-o, porque funciona como forma de evasão, busca de solução para uma realidade desordenada ou em absoluto caos. É-o, porque encerra a capacidade de recriar «mundos» pela acção conjugada da imaginação e da razão. É-o, ainda – e nisto distingue-se da profecia – porque dá maior relevo à categoria da possibilidade do que à necessidade e representa a vontade de ruptura com o presente”¹⁴. Maria Luísa de Castro Soares prossegue: “É por isso que, uma vez tornado ao seu estado anterior de sanidade mental:

*Trasilau ao caro irmão
agradece a vontade, a obra não*¹⁵

O mundo irrealista de Trasilau corresponde a um modelo ideal de vida, uma caminhada ao encontro da felicidade, pilares da utopia:

*Por que rei, por que duque me trocara?
Por que senhor de grande fortaleza?
Que me dava que o mundo se acabara,
ou que a ordem mudasse a Natureza?
Agora é-me pesada a vida cara;
sei que cousa é trabalho e que tristeza.
Torna-me a meu estado, que eu te aviso
que na doudice se consiste o siso*¹⁶.

Quanto à possibilidade de leitura do episódio da *Ilha dos Amores* à luz da teoria moderna de Bloch e de Manheim, Leodegário A. de Azevedo Filho remete para a sua obra maior e ainda para um texto de Vítor Manuel Aguiar e Silva, “Imaginação e pensamento utópico no episódio da Ilha dos Amores”¹⁷, sendo que dele destaca um breve trecho deste autor: “Ora bem, o conceito blochiano de *utopia* ajusta-se sem dificuldade ao episódio da Ilha dos Amores. [...] O desejo e o amor abrem o horizonte da esperança e semeiam o futuro. A *progénie forte e bela*, anunciada por Vénus, será a encarnação da utopia como energia transformadora do ser”¹⁸.

¹⁴ Cf. Maria Luísa de Castro Soares, *Profetismo e Espiritualidade de Camões a Pascoaes*, Coimbra, IUC, 2007, p. 142.

¹⁵ Cf. Luís de Camões, *Rimas*, Coimbra, Atlântida, 1973, p. 290

¹⁶ Cf. Idem, *ibidem*, p. 290.

¹⁷ Vd. Vítor Manuel Aguiar e Silva, “Imaginação e pensamento utópico no episódio da Ilha dos Amores” in *Biblos*, vol. LXIV, 1988, pp. 81-90.

¹⁸ Cf. Idem, *ibidem*, p. 90.

Jacinto do Prado Coelho diz-nos que «a literatura é o espaço por excelência da Utopia»¹⁹ «e esta esteve na base da transformação do mundo. Lembramos Fernando Pessoa, para quem o herói colabora com Deus e “Deus quer, o homem sonha, a obra nasce”²⁰. Lembramos igualmente Camões n’*Os Lusíadas*, onde a utopia, seja do império universal, seja da Ilha dos Amores se conjuga com a acção, que tem como objectivo a transformação da sociedade e do mundo»²¹.

A VI Reunião Internacional de Camonistas, de 2008, realizada em Coimbra, reuniu um considerável número de consagrados especialistas. Nas 12 sessões plenárias, 9 dos oradores eram Sócios da ACL e os textos das respectivas comunicações podem ler-se nas *Actas*, oportunamente publicadas. Escolhemos Luís de Sousa Rebelo porque falou sobre “A Ilha dos Amores e o imaginário da utopia”²². Permitam-nos destacar: “[...] se a crítica está hoje mais interessada em estudar o protagonismo de Camões n’*Os Lusíadas*, verdade é que o desejo do poeta não se exprime com o amoralismo de Álvaro de Campos e a vontade de transfiguração manifesta na *Ode Marítima*, mas, sim, com o voto colectivo de transformação moral, que tem na ‘Ilha dos Amores’ a sua metaforização utópica. [...] A ‘Ilha dos Amores’ transporta-nos a um espaço de possibilidade futurante, dando forma a anseios que são tão antigos quanto a consciência da própria humanidade. Esta concepção da utopia, tal como foi definida por Ernst Bloch²³ [nessa magnífica obra *Das Prinzip Hoffnung*], permite reconhecer que a ‘Ilha dos Amores’ não é apenas uma alegoria, mas uma utopia por direito próprio, o lugar onde culminam desejos e aspirações que se encontram disseminados ao longo do poema. A ‘ínsula divina’ oferece uma paisagem idílica, representando o prémio, o galardão concedido aos nautas. O seu simbolismo mítico compreende o aparecimento de uma nova humanidade, como é expressamente sublinhado por Vénus. O conúbio de homens e deidades anuncia um novo ciclo na história da humanidade ao produzir uma «*progénie forte e bela*»; prenuncia a esperança de uma nova ordem que pusesse fim à perversão da justiça e do amor – o advento de um mundo que configurasse tanto quanto possível um ideal utópico”²⁴. “A presença da utopia no poema épico pressupõe uma crítica do tempo vivido e evidencia o desejo de um futuro que corresponda à altura da empresa realizada. O descontentamento e a reflexão crítica expressos no poema, a consciência do conflito ético e o pessimismo do poeta, cansado de falar «*a gente surda endurecida*» (X.145), encontram sem dúvida no leitor d’*Os Lusíadas* do nosso tempo uma forte receptividade. [...] A Cidade Ideal, miragem perseguida no

¹⁹ Cf. Jacinto do Prado Coelho, *Camões e Pessoa – poetas da utopia*, Mem Martins, PEA, 1983, p. 19.

²⁰ Cf. Fernando Pessoa, *Mensagem*, Lisboa, Ática, 1979, p. 57.

²¹ Cf. Maria Luísa de Castro Soares, *Profetismo e Espiritualidade de Camões a Pascoaes*, Coimbra, IUC, 2007, p. 141.

²² Vd. Luís de Sousa Rebelo, “A Ilha dos Amores e o imaginário da utopia” in *Actas da VI Reunião Internacional de Camonistas*, Coimbra, IUC, 2012, pp. 63-72.

²³ Vd. Ernst Bloch, *The Principle of Hope*, Cambridge, Massachusetts, 3 vols., 1986.

²⁴ Cf. Luís de Sousa Rebelo, “A Ilha dos Amores e o imaginário da utopia” in *Actas da VI Reunião Internacional de Camonistas*, Coimbra, IUC, 2012, pp. 69-70.

que se tornou um processo de expiação dos erros pós-imperiais do Ocidente e das suas ideias, continua a furtar-se, no entanto, a aspirações colectivas que se confundem com as brumas da utopia”²⁵. Seria ainda oportuno visitar a obra *A utopia do poderoso império*²⁶, de Maria de Lourdes Viana Lyra, texto de leitura obrigatória, que conta uma história do Brasil que a memória do «facto independência» ocultou.

A pretendida reflexão sobre utopias e distopias em casos portugueses, tal era a nossa proposta inicial, como já referimos, merece, mesmo que o tempo nos não permita avançar muito mais, uma consideração sobre a evolução do conceito de utopia e até, bem mais recente, o de distopia, não para aqui os explicitar nos seus mais conhecidos significados, pela voz de autores consagrados, mas antes para sublinhar, à partida, a feição anacrónica de alguns pressupostos. Frederico Lourenço, ao dissertar no âmbito da X Semana Cultural da Universidade de Coimbra, em 2008, afirmava: “Refiro-me, em concreto, ao termo ‘utopia’ aplicado à sociedade dos Feaces, que se tornou usual nos Estudos Clássicos ao longo do século XX. Por exemplo em 1919, num interessante artigo sobre a Esquéria da *Odisseia*, A. Shewan recorre ao termo ‘utopia’ num contexto que não pode deixar de encantar o leitor português, dado que a analogia estabelecida pelo helenista britânico é a Ilha dos Amores de Camões. As palavras exactas são «*Utopia as unreal as Camoens’ Isle of Loves*»”²⁷.

Fernando de Mello Moser realizou uma conferência, em 6 de Fevereiro de 1979, na SGL, intitulada “Tomás Moro e o seu heterónimo português”, que nos parece ser pouco conhecida, pese o facto de ter sido prontamente publicado o texto, no *Boletim* e em *Separação*²⁸. A propósito das comemorações, um pouco por todo o mundo, do Vº Centenário do nascimento de Tomás Moro, refere que, em Portugal, uma das instituições que acolheu uma sessão solene foi a ACL, precisamente a 22 de Junho de 1978, durante a qual foram oradores os académicos Padre Mário Martins²⁹ e Doutor José Vitorino de Pina Martins³⁰, cujos textos foram oportunamente publicados, não esquecendo de fazer referência à Exposição Bibliográfica promovida em Paris, por este último, na qualidade de Director do Centro Cultural Português da FCG, cujo alcance foi acrescido pelo valioso catálogo³¹ dado ao prelo. Dos estudos que não foram contemplados na colectânea *Dilecta*

²⁵ Cf. Idem, *ibidem*, p. 72.

²⁶ Vd. Maria de Lourdes Viana Lyra, *A utopia do poderoso império. Portugal e Brasil: bastidores da política. 1798-1822*, Rio de Janeiro, Sette Letras, 1994.

²⁷ Cf. Frederico Lourenço, “Utopia e distopia no imaginário homérico” in *Utopias & Distopias*, Coimbra, IUC, 2009, p. 21 [21-25].

²⁸ Vd. Fernando de Mello Moser, “Tomás Moro e o seu heterónimo português”, Sep. do *Boletim da SGL*, Lisboa, SGL, 1979, pp. 71-88.

²⁹ Vd. Mário Martins, “Evolução de Tomás More” in *Didaskalia*, vol. VIII, n.º 1, Lisboa, 1978.

³⁰ Vd. J. V. de Pina Martins, “L’Utopie de Thomas More et l’humanisme” in *Arquivos do Centro Cultural Português*, vol. XIII, Paris, FCG, 1978, pp. 3-39.

³¹ Vd. *Utopie – Catalogue de l’Exposition Bibliographique au Centre Culturel Portugais*, introduction, choix bibliographique et notes par José V. de Pina Martins, Paris, FCG-CCP, 1977.

*Britannia*³², destacamos: em 1968, “Tomás More: um homem para o nosso tempo”³³; em 1975, “O ideal comunitário de Tomás More”³⁴e, em 1978, “Fases e expressões da catolicidade na vida e obra de Thomas More”³⁵. Em 1982, os *Arquivos do Centro Cultural Português* da FCG, acolhem dois novos trabalhos na rubrica *Thomas More au Portugal*: de José V. de Pina Martins, “L’Utopie de Thomas More au Portugal (XVIe et début du XVIIe siècle)”³⁶ e “La très ancienne renommée de More au Portugal”³⁷, de Fernando de Mello Moser.

“À procura de fontes e de modelos” é o tema tratado num dos capítulos do trabalho, atrás citado, da autoria de Mello Moser e que consubstanciou a conferência na SGL. Um dos assuntos abordados tem a ver com a rota seguida na obra moriana. “Convém recordar que, de acordo com o seu relato, Rafael Hitlodeu acompanhou Vespúcio na sua terceira viagem, mas fazia parte do grupo que desembarcou no Brasil, de onde, após viagens descritas de modo impreciso, descobriu a Utopia, onde viveu seis anos; de novo por caminhos imprecisos atingiu a Taprobana, daí passando a Calecute, de onde regressou a Portugal. À primeira vista, o que Hitlodeu descreve assemelha-se a uma viagem de circum-navegação, antes de Magalhães, o que colocaria a Utopia a Ocidente, na rota seguida”³⁸. Posição diametralmente oposta foi sempre defendida por Luís de Matos³⁹, que sempre pretendeu encontrar a rota na tradicional, contornando a África, sendo que a Utopia seria no Oriente. Já na nossa comunicação, apresentada ao VII Simpósio de História Marítima da Academia de Marinha, dedicado a *Fernão de Magalhães e a sua viagem no Pacífico*, em 2001, chamávamos a atenção para uma necessária revisitação do tema, já que a hipótese da viagem como a viria a fazer Magalhães vai ao encontro do que escreve Pigafetta: “*Sapea di dover navigare per uno stretto molto nascoto, avendo ciò veduto in una carta serbatta nella tesoreria del Re di Portogallo, e fatta da Martino di Boemia, uomo eccellentissimo*”⁴⁰. Ora, Behaim morreu em Lisboa a 29 de Julho de 1507 e, por conse-

³² Vd. Fernando de Mello Moser, *Dilecta Britannia. Estudos de cultura inglesa*, Lisboa, FCG, 2004.

³³ Vd. Idem, “Tomás More: um homem para o nosso tempo” in *Rumo*, n.º 133, Lisboa, Março de 1968.

³⁴ Vd. Idem, “O ideal comunitário de Tomás More” in *Broteria*, Lisboa, Dezembro de 1975.

³⁵ Vd. Idem, “Fases e expressões da catolicidade na vida e obra de Thomas More” in *Didaskalia*, vol. VIII, n.º 1, Lisboa, 1978.

³⁶ Vd. José V. de Pina Martins, “L’Utopie de Thomas More au Portugal (XVIe et début du XVIIe siècle)” in *Arquivos do Centro Cultural Português*, vol. XVII, Paris, FCG, 1982, pp. 453-489.

³⁷ Vd. Fernando de Mello Moser, “La très ancienne renommée de More au Portugal” in *Arquivos do Centro Cultural Português*, vol. XVII, Paris, FCG, 1982, pp. 447-452.

³⁸ Cf. Fernando de Mello Moser, “Tomás Moro e o seu heterónimo português”, Sep. do *Boletim da SGL*, Lisboa, SGL, 1979, p. 81.

³⁹ Vd. Luís de Matos, “A Utopia de Tomás More e a expansão portuguesa” in *Estudos Políticos e Sociais*, vol. IV, n.º 3, Lisboa, 1966; Idem, *L’Expansion Portugaise dans la littérature latine de la Renaissance*, Lisboa, FCG, 1991, p. 386.

⁴⁰ Cf. João Abel da Fonseca, “Cristóvão de Mendonça. De perseguidor de Fernão de Magalhães a descobridor da Austrália?”, in *Actas do VII Simpósio de História Marítima da Academia de Marinha. Fernão de Magalhães e a sua viagem no Pacífico. Antecedentes e Consequentes*, Lisboa, AM, 2002, p. 282 [277-290].

guinte, pelo menos já nesta data, a ser verdade o que escreve Pigafetta, sem que aparentemente haja algum motivo para se duvidar desta informação, D. Manuel seria conhecedor da existência da famigerada passagem entre o Atlântico e o Pacífico. Tomás Moro que publica a *Utopia*, em 1516, tal como muito provavelmente Fernão de Magalhães, muitos anos antes, já seriam conhecedores do que Martim da Boémia escrevera na Carta que D. Manuel guardava. Seria assim admissível ter já um outro português realizado a viagem que une o Atlântico ao Pacífico, como aventa Tomás Moro na *Utopia*.

Importantes também para o melhor apuramento do conhecimento das possíveis fontes utilizadas por Tomás Moro, são os estudos de W. G. L. Randles⁴¹ e de António Alberto Banha de Andrade⁴². Seja ou não Rafael Hitlodeu uma personagem real, um português que Moro conheceu e com quem até possa ter dialogado, certo é que na *Utopia* é essa a sua origem: nascido em Portugal, conhecedor do latim e sabedor do grego na perfeição, «cedo abandonou a fortuna paterna aos irmãos, levado pela “intensa paixão de conhecer mundo”»⁴³. Interrogam-se alguns autores sobre se Moro teria escolhido ainda um português para dar *novos mundos ao mundo*, se tivesse escrito a obra 50 anos mais tarde⁴⁴. Sinceramente, nunca nos deixámos seduzir por história prospectiva, mas há pertinência na questão.

Aires Augusto Nascimento conclui, no ‘Resumo’ do seu trabalho a apresentar na sessão de hoje: “Tomás Moro adiantou-se a Camões no entender de uma gesta que, sendo de façanhas, traz consigo uma proposta de renovação a uma Europa atravessada por contradições: não saberei dizer se o nosso épico leu a *Utopia*, mas a alegoria da *Ilha dos Amores* tem de ser lida como modo de transfiguração humana, num processo que supõe aspirar à Sabedoria maior, e pode ser sublimado no esforço por encontrar complemento humano noutros Povos, e com eles formar um Mundo Novo”⁴⁵. “Nas edições de 1518, More inclui uma sextilha em que *Anemólio* (o vão, o vaidoso), sobrinho de Hitlodeu e o poeta da ilha, defende que a Utopia se deveria chamar Eutopia, precisamente por ela superar a cidade que Platão retrata na *República*”⁴⁶.

Quanto a Tomás Moro, pela sentença o réu era condenado «a ser suspenso pelo pescoço» e cair em terra ainda vivo. Depois seria esquartejado e decapitado. Em atenção à importância da personagem, o rei, «por clemência», reduziu a pena a «simples decapitação». Ao tomar conhecimento disto, Moro comentou: “*Não permita Deus que o rei*

⁴¹ Vd. W. G. L. Randles, *The sources of Sir Thomas More's Utopia*, 1955.

⁴² Vd. António Alberto Banha de Andrade, *Mundos Novos do Mundo*, vol. 2, Lisboa, JIU, 1972, pp. 737-743.

⁴³ Cf. Guilherme d'Oliveira Martins, “Utopia e sentido humano” in *JL*, N.º 1 182 de 20 janeiro a 2 fevereiro de 2016, p. 31.

⁴⁴ Cf. Paulo Mendes Pinto, “500 anos depois. A *Utopia* como odisseia” in *JL*, N.º 1 197 de 17 a 30 de agosto de 2016, p. 25.

⁴⁵ Cf. Aires A. Nascimento, “*Utopia*: quando a terra se contrai é urgente que o sonho desperte”.

⁴⁶ Cf. Joaquim Machado, “Utopia, Terra de Felicidade” in *THEOLOGICA*, 2.ª Série, 47, 2 (2012), pp. 699-712.

tenha semelhantes clemências com os meus amigos”. No momento da execução suplicou aos presentes que orassem pelo monarca e disse que *“morria como bom servidor do rei, mas de Deus primeiro”*.

A sua cabeça foi exposta na ponte de Londres durante um mês e, posteriormente, recolhida por sua filha, Margaret Roper. A execução de Tomás Moro na Torre de Londres, no dia 6 de Julho de 1535 «antes das nove horas», ordenada por Henrique VIII, foi considerada uma das mais graves e injustas sentenças aplicadas por um Estado contra um homem de honra, consequência de uma atitude despótica e de vingança pessoal do rei. “Numa carta datada de Silves, em 15 de Dezembro de 1575, dirigida ao rei D. Sebastião contra o juiz da coroa Jorge da Cunha, fala Osório [D. Jerónimo] do ‘grande Thomas More’, aludindo à sua morte injusta e violenta”⁴⁷.

A trágica morte de Moro – condenado a pena capital, em boa verdade por se ter negado a reconhecer o rei como cabeça da Igreja da Inglaterra, foi e é considerada pela Santa Sé como modelo de fidelidade à Igreja e à própria consciência, e representa a luta da liberdade individual contra o poder arbitrário. Devido à sua rectidão e exemplo de vida cristã, foi reconhecido como mártir, declarado beato em 29 de Dezembro de 1886 por decreto do Papa Leão XIII e canonizado, conjuntamente com São João Fisher, em 19 de Maio de 1935 pelo Papa Pio XI. O dia festivo de São Tomás Moro é 22 de Junho. Em 2000, São Tomás Moro foi declarado *Patrono dos Estadistas e dos Políticos* (ou dos governantes e dos parlamentares, como alguns autores referem) pelo Papa João Paulo II: *“Esta harmonia do natural com o sobrenatural é talvez o elemento que melhor define a personalidade do grande estadista inglês: viveu a sua intensa vida pública com humildade simples, caracterizada pelo proverbial «bom humor» que sempre manteve, mesmo na iminência da morte.*

Esta foi a meta a que o levou a sua paixão pela verdade. O homem não pode separar-se de Deus, nem a política da moral: eis a luz que iluminou a sua consciência. Como disse uma vez, “o homem é criatura de Deus, e por isso os direitos humanos têm a sua origem n’Ele, baseiam-se no desígnio da criação e entram no plano da Redenção. Poder-se-ia dizer, com uma expressão audaz, que os direitos do homem são também direitos de Deus” (Discurso, 7 de Abril de 1998). *É precisamente na defesa dos direitos da consciência que brilha com luz mais intensa o exemplo de Tomás Moro. Pode-se dizer que viveu de modo singular o valor de uma consciência moral que é «testemunho do próprio Deus, cuja voz e juízo penetram no íntimo do homem até às raízes da sua alma»* (Carta enc. *Veritatis splendor*, 58), *embora, no âmbito da acção contra os hereges, tenha sofrido dos limites da cultura de então*”⁴⁸.

Convém nunca esquecer, contudo, que a sentença foi proferida em tribunal, depois de um julgamento por juízes em exercício regular de funções.

Utopias e distopias – entre o preço da dignidade e o sentido da vida.

⁴⁷ Cf. D. Jerónimo Osório, *Cartas Portuguesas*, Paris, Veríssimo Alvares da Silva, 1819, p. 67. Citado em Thomas Morus, *UTOPIA ou A MELHOR FORMA DE GOVERNO*. Tradução, com prefácio e notas de comentário de Aires A. Nascimento. Estudo introdutório de José V. de Pina Martins. Lisboa, FCG, 2015, 3ª ed. [2006], p. 107.

⁴⁸ Cf. https://pt.wikipedia.org/wiki/Thomas_More#Canoniza.C3.A7.C3.A3o Consultado em 2016 NOV 08.

A GEOGRAFIA NA *UTOPIA* DE THOMAS MORE

Comunicação apresentada na Academia das Ciências
de Lisboa pelo Prof. Doutor Ilídio do Amaral,
em 8 de Novembro de 2016

A importância dada aos aspectos filosóficos, políticos e literários da obra de Thomas More escondem, muitas vezes, as dimensões geográficas, topográficas e corográficas da sua *Utopia*, publicada pela primeira vez em latim, em Lovaina, 1516. No entanto, muito há a dizer sobre as segundas dimensões fundamentais e como as duas se interrelacionam. Nesta minha comunicação, limitada aos escassos 30 minutos fixados pela Organização da Sessão Cultural Comemorativa do 5.º Centenário da publicação da *Utopia*, limito-me a alguns excertos do capítulo extenso sobre “A Geografia nas Utopias dos séculos XVI e XVII” do meu livro em vias de acabamento intitulado *Utopias e Textos Similares dos Século XVI e XVII. As Viagens, os Tempos e os Espaços*. Estudei, comparativamente, 70 utopias e textos similares, 18 do século XVI, com início na de Thomas More, e 52 do século XVII. Espero ter o meu livro impresso e distribuído no primeiro semestre de 2017.

Das várias edições da obra de Thomas More, que tenho utilizado, relevo a da Fundação Calouste Gulbenkian, de 2006, tendo na capa *VTOPIA. Estudo Introdutório à Utopia Mariana por José V. de Pina Martins. Edição Fac-similada Basileia, Johannes Froben, Novembro, 1518. Edição crítica, tradução e notas de comentário de Aires A. de Nascimento*. Numa 2.ª edição o título da capa traz o complemento de ou a melhor forma de governo. Esta edição da Fundação Calouste Gulbenkian aparece errada e incompletamente referenciada no volume de 2012-2016 de *Thomas More Bibliography. Utopia. Editions and Translations*, pois está assinalada do seguinte modo: “Nascimento Aires Augusto, ed. and trans. *Thomas More Vtopia*; estudo introdutório da Utopia moreana”. Além desta edição da Fundação Calouste Gulbenkian estou a usar também a de Stephen Duncombe, *Open Utopia*, 2012, onde o autor procurou incorporar tudo quanto existe nas quatro edições da Utopia, a de Lovaina, 1516; a de Paris, 1517; a de Basileia, 1518 (Março); e também de Basileia, 1518 (Novembro), nas quais Thomas More foi tendo intervenções pessoais e também algumas dos seus amigos, como Erasmo de Roterdão, Pieter Gillis e outros.

“L’*Utopie* de More n’est ni l’Angleterre ni l’Amérique, ni l’Ancien ni le Nouveau Monde, mais l’entre-deux de la contradiction historique au début du XVIe siècle de l’ Ancien et du Nouveau Monde” (Louis Morin, *Utopiques. Jeux d’espaces*. Paris, 1973, p. 8).

“*Utopie* est fonda.mentalement non-platonidienne, et ce d’autant plus qu’elle est voulue comme ayant par elle-même et dans la simple présentation de ses modes d’être, le sens direct d’une mise en raisons d’une argumentation philosophique” (Jean-Yves Lacroix, *L’Utopie de Thomas More et la tradition Platonicienne*. Paris, 2007, p. 35).

“Thus have I described to you, as particularly as I could, the constitution of that commonwealth, which I do not only think the best in the world but indeed the only commonwealth that truly deserves that name”. (Rafael Hitlodeu, no capítulo 8, “Of the Religion of the Utopians”, em *Utopia*, 1516. O sublinhado é da mina responsabilidade).

Thomas More criou a sua commonwealth utópica, autárcica, no quadro geográfico de uma ilha que, em tempos passado, fora parte de uma península (*Abraxa*) conquistada pelo rei Utopus, que mandara cortar o istmo. Em termos actuais pode-se dizer que criou, no pedaço de terra inteiramente cercado pelo mar, uma *Ecotopia*. Dito de um modo geral, é a forma de descrever uma sociedade ideal que tem em conta os recursos limitados e tenta criar uma economia agrícola sustentável baseada nessa limitação. Thomas More escreveu a sua *Utopia* no início do século XVI (1515-1516) quando novos métodos de produção e de mudança de padrões de propriedade transformavam a velha economia feudal na nova economia capitalista. Como humanista, tendo em conta os princípios da Retórica, seguiu os três passos da composição literária: *inventio* (invenção), *dispositio* (disposição ou estrutura) e *elucocio* (estilo e figura de estilo).

Questões geográficas que se levantam relativamente à *Utopia* de Thomas More:

1. A escolha de uma ilha, a sua forma e dimensões.

Longa tradição do uso de ilhas, os *Isolarii* e, naturalmente, a Inglaterra. Uma boa fonte bibliográfica, Frank Lestringant, *Le Livre des îles: Atlas et récits insulaires, de la Genèse à Jules Verne*, 2000. O tema da largura da Ilha - “Utopiensium insula in media su parte - nam hac latíssima est - milia passuum ducenta porrigitur” - em cronistas antigos, desde 500-507 ao século XVI. *Ars memoria e o Tratado Rethorica de Herennium*. O problema das fontes de conhecimentos geográficos de Thomas More. As *Quattor viaggio* de Amerigo Vespucci, mas não cita a *Cosmographie Introductio*, 1507, de Martin Waldseemuller. John Rastell, cunhado de Thomas More, e *Four Elements. A New Interlude ... debating many proper points of philosophy naturalis and divers strange Jands ...* (1510-1520) - longa peça teatral cujas personagens têm nomes alegóricos, o diálogo entre “Experience” e “Studious Desire”, ... um planisfério. A compreensão geográfica de Thomas More ainda agarrada, essencialmente, aos pensamentos Medievais. Esteve em Antuérpia, conheceu, certamente a Feitoria Portuguesa que entre 1506 e 1540 desempenhou um papel comercial importante com as coisas da Índia, deu importante contributo para o florescimento de Antuérpia, projectando-a como centro da economia do mundo no século XVI. No entanto, Thomas More não se referiu a isso. O humanista de Augsburg, Johann Koler, secretário imperial, amigo de Erasmo, em 1506 escrevia uma carta ao seu amigo, o humanista alemão Conrad Celtis, recomendando-lhe que fosse a Antuérpia para ver os barcos e os marinheiros portugueses, e escutar as notícias surpreendentes que eles contavam (das Índias Orientais).

2. O mistério da localização geográfica da ilha de Utopia.

No livro I de *Utopia*, segundo Rafael Hitlodeu, na quarta viagem de Amerigo Vespucci ele e 24 companheiros preferiram ficar em terra, *in castello*. A partir daí viajaram por muitas regiões; em vez de 24, referência a apenas *quinque castellanorum*. Passaram por comunidades organizadas e cidades comercialmente activas. Ora bem, impossível de as haver nas terras americanas, tendo em conta os relatos de Amerigo Vespucci e, antes dele, de Pero Vaz de Caminha. Atravessaram a zona tórrida, quase desabitada, voltaram a encontrar zonas de climas melhores, com comunidades humanas bem organizadas e cidades de muitas actividades comerciais. E, ... *mirabilis tandem fortuna Taprobanen delatus, inde parvenit in Caliquit, ubi repertis commode Lusitanorum navibus in patriam denique praeter spem revehitur*. Entretanto encontrou a ilha de *Utopia* onde viveu durante cinco anos.

Sucede que nos princípios do século XVI, a existência de outros mundos novos para além do americano: a África subsariana e a parte meridional da Ásia com as suas penínsulas e ilhas. Os interesses geográficos de Thomas More e do seu Círculo de Amigos centravam-se não na América, mas na Ásia como mostram obras suas posteriores à publicação de *Utopia*. Na *Yale Edition of the Complete Works of St. Thomas More*, 15 volumes, de 1963 a 1997, *Utopia* é o 4.º volume. No Prefácio da tradução de Damião de Góis, *Legado Magni Indorum imperatoris Presbyteri Ioannis, ad Emanuele Lusitaniae Regem, Anno Domini M.D.XIII* (impresso em Antuérpia 1532), feita por John More (1509-1547), filho de Thomas More, *The Legacy or embassy of the great emperor of Inde prester John ...*, posto em evidência o interesse pela Ásia. A tradução impressa em Londres, 1533, por William Rastell, sobrinho de Thomas e primo de John. Nos finais do século XVI, William Shakespeare em *Much Ado About Nothing* referia-se à lenda do Prestes João. Donald Lach, *Asia in the Making of Europe*, 1977, “If any factual prototype for Utopia exists, it must then be found in a civilized and serene Asia rather than in an America on whose primitive character all the existing sources of the time agree”. Argumentos convincentes em Romuald Jan Lakowski, “Geography and the More Circle: John Rastell and the ‘New World’”, 1999, dois versos de J. Rastell, “And seen strange things many one / in Affryk, Europe, and Ynde”; Romuald Jan Lakowski, “Thomas More and the East: Ethiopia, India and the Land of Prester John”. *Moreana*, vol. 46, 177-178; François Maneei, “Raphael Hythlodée et L’utopique Cité des Anges”. *Moreana*, vol. 49, 187-188). Tudo leva a que a ilha de Utopia “existiria” algures a oriente de Ceilão (quiza em Ceilão), ou até no Siao (?); não no Atlântico, mas no Índico.

3. A rígida organização dos espaços insulares e dos modos de vida dos utopianos.

Rotinas diárias, rituais sazonais, estruturas sociais, mecanismos disciplinares, práticas pedagógicas, actividades governativas, tudo perfeitamente organizado, incluindo as experiências coloniais dos utopianos em terras continentais próximas. A *Utopia* estruturada como uma sociedade opressiva porque os cidadãos da *Commonwealth* não tinham liberdade de escolhas pessoais. A numerologia quase mística, numa visão (neo)pitagórica de harmonia cósmica. A ilha tinha 200 milhas de largura, o canal na parte inferior a

largura de 11 milhas, o circuito da baía com 500 milhas. Havia 54 cidades, as mais próximas umas das outras separadas por 24 milhas, as mais afastadas por um dia de jornada; a jurisdição de cada cidade ia pelo menos até 20 milhas. Nenhuma família tinha menos de 40 homens e mulheres, além de 2 escravos. As ruas de Amaurota tinham 20 pés de largura. Em cada ano 30 famílias escolhiam um magistrado, o *sifogranto* ou filarco, que os representava na capital; acima de cada dez filarcos com as suas famílias presidia outro magistrado, o *traniboro* ou protofilarco; o total de 200 *sifograntos* elegiam o *príncipe*. Etc. Não havendo controlo de natalidade, o equilíbrio demográfico era feito por transferências de gentes de cidades com excedentes para as carecidas de recomposição demográfica. No caso de excessos de crescimento populacional da ilha, recurso à formação de colónias nas partes continentais próximas: duas situações consoante os nativos aceitavam os colonos e se deixavam integrar nas normas utopianas, ou os nativos não aceitavam os colonos e com isso dariam motivo para guerra justa.

No microcosmos da ilha de *Utopia* reconhecem-se assim as ideias de Pitágoras sobre a explicação do princípio da unidade do cosmos (*arche*) na base da qual estava o número (*arithmos*). Os pitagóricos acreditavam que todas as coisas eram comensuráveis em termos de número e que todos os elementos do universo se relacionavam uns com os outros em proporção (*harmonia*) de número. Aristóteles na sua *Metafísica* (I.V.2) dizia que para os Pitagóricos todas as coisas tinham a sua natureza global modelada sobre números, e que estes pareciam ser o princípio de todo o cosmos. Thomas More afastou-se um pouco das relações entre os números 1, 2, 3, 4, e da sua soma 10 como modelos de perfeição.

A corrente (neo)pitagórica na Renascença: Marsilio Ficino (1433-1499), Johannes Reuchlin (1455-1522), Giovanni Pico della Mirandola (1469-1533).

E em Anexo,

4. As tentativas de cartografia da Ilha e dos seus conteúdos: as imagens de 1516 e de 1518; a carta ou mapa do holandês Abraham Ortelius, de 1595; as experiências feitas no século XX. Fonte importante, pelo texto e pelas abundantes notas de rodapé: Jean du Verger, “Géographie et Cartographie Ficcionnelles dans l’UTOPIE (1516) de Thomas More”, 2010. A proposta mais recente de Andrew Simoson, “The Size and Shape of Utopia”, apresentada em Agosto deste ano.





Edição de 1516 - Impressor da *Utopia*: Thierry Martens, ou Dirk Martens (Theodoricus Martinus), Lovaina. Estabelecido, primeiramente, em Antuérpia (1493-1497); depois em Lovaina (1497-1502); de novo em Antuérpia (1502-1512); regresso a Lovaina (1512-1529). Foi amigo dos mais famosos humanistas, como Erasmo do qual imprimiu diversas obras.
Gravura em madeira: Dirk Martens? Urs Graf?



Edição de 1518 - Impressor da *Utopia*: Johannes Froben, Basileia. Gravura em madeira de Ambrosius Holbein, irmão mais velho de Hans Holbein o Jovem. Em 1514-1515 os dois irmãos colaboraram na ilustração da edição de Erasmo, *Moriae Encomium* (*Elogio da Loucura*), 1515, obra dedicada a Thomas More, impressa por J. Froben.



Mapa da Utopia de Abraham Ortelius, 1595

A UTOPIA DE THOMAS MORE E O DISCURSO DA HISTÓRIA NA CRONÍSTICA PORTUGUESA DO SÉC. XVI

Comunicação apresentada na Academia de Marinha pela
académica Ana Paula Avelar, em 8 de Novembro de 2016

Tomo como ponto de partida a *Utopia* de Thomas More e a sua repercussão em Portugal nos alvares da Modernidade pelo que necessariamente exponho o universo humanista de Quinhentos, nomeadamente os laços de convivialidade intelectual entre alguns dos nossos autores maiores e o universo inglês. Parto de imediato da nodal distinção entre História e Poesia, estabelecida por Aristóteles na *Poética* de que:

“....não é ofício de poeta narrar o que aconteceu; é, sim, o de representar o que poderia acontecer, quer dizer: o que é possível segundo a verosimilhança e a necessidade. Com efeito, não diferem o historiador e o poeta, por escreverem verso ou prosa (pois que bem poderiam ser postas em verso as obras de Heródoto, e nem por isso deixariam de ser história, se fossem em verso o que eram em prosa) - diferem, sim, em que diz um as coisas que sucederam, e outro as que poderiam suceder. Por isso a poesia é algo de mais filosófico e mais sério do que a história, pois refere aquela principalmente o universal, e esta, o particular. Por “referir-se ao universal” entendo eu atribuir a um indivíduo de determinada natureza pensamentos e acções que, por liame de necessidade e verosimilhança, convêm a tal natureza; e ao universal, assim entendido, visa a poesia, ainda que dê nomes aos seus personagens...”¹.

Nesta definição o poeta representa o que poderia acontecer, segundo o princípio de verosimilhança e da necessidade; diz o que poderia ter acontecido, representando o historiador que aconteceu. A poesia refere-se, assim, ao universal e a História ao particular, estando profundamente enleadas. A distinção entre os dois registos assenta deste modo, na intenção do autor e de este pretender ou não elaborar uma ficcionalidade, a qual, pode em termos retóricos situar-se entre os factos históricos e a total falsidade da fábula ².

Tendo exactamente em atenção este pressuposto, importa referir que este nosso século XVI é um tempo, o do renascimento, onde se torna nuclear definir o lugar onde estamos. Desta definição participa a consciência de uma globalização entendida como a abertura da Europa a outros espaços continentais e oceânicos, protagonizada pelas sucessivas explorações oceânicas e terrestres. Atente-se como a viagem é um processo de descoberta e de domínio e a ficcionalidade um meio de distinguir modalidades narrati-

¹ Aristóteles, *Poética*, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1986, pp. 115-116

² Cf. Cicero, *De inventione* 1.19.27.

vas, encontrando possíveis categorizações³. Nos séculos XV e XVI, e nomeadamente na Europa e em Portugal, escrever, tornou-se essencial para quem viajava e a escrita da História descreveria o que aconteceu, expondo e legitimando um poder - o de império. Por outro lado, neste mesmo Renascimento busca-se uma identidade e procura-se o caminho a seguir nos labirintos do tempo.



Fig. 1. Folha de rosto, *Chronica do Felicissimo Rei Dom Emanuel, composta por Damiam de Goes...* (1566)
<https://goo.gl/Aex1HI>

Como tão exemplarmente pontuam a folha de rosto da *Chronica do Felicissimo Rei Dom Emanuel...* escrita por Damião de Góis, a “Cruz, a Coroa e a Esfera” emblematicamente marcam a *respublica* no Portugal do séc. XVI, naquele que é o exercício dos seus monarcas tanto no espaço europeu como extra-europeu. É, aliás, através do binómio História e Memória que se forja uma escrita da História, relativamente à qual deverão ser consideradas duas modalidades historiográficas. Assim teremos a historiografia reinícolica e a historiografia sobre o império: A primeira corporiza-se nas crónicas régias, as quais procuram legitimar uma sucessão dinástica, validando-a através da História. Já a segunda, contempla a cronística da Expansão, as Histórias Gerais sobre domínio impe-

³ Cf. A este propósito Fernando Cristovão (coord.) *Condicionantes culturais da Literatura de Viagens-Estudos e Bibliografias*, Lisboa, Almedina, 2002, pp. 13-52. Não concordo com a designação de literatura de viagem, servindo-me do conceito de escrita de viagem como é sistematizado por Peter Hume e Tim Youngs. Cf. Peter Hume, Tim Youngs, *Travel Writing*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 1-10

rial, as crónicas biográficas, os discursos memorativos e digressões autorais de natureza híbrida, a epistolografia e até a épica⁴...

Mas centremo-nos naquela que é uma modalidade específica da historiografia sobre o império, a cronística da expansão, nomeadamente a escrita na 1ª metade do século XVI e explicito: A *História do Descobrimento e Conquista da Índia pelos Portugueses*, de Fernão Lopes de Castanheda, a *Ásia*...de João de Barros, e as *Lendas da Índia* de Gaspar Correia. Todas corporizam os três vectores enunciados: isto é, a procura de definição do lugar onde estamos, a busca de uma identidade e o delinear de um caminho a seguir nos labirintos do tempo.

Por outro lado, recorde-se que é exactamente nesta terceira dimensão que se inscreve a *Utopia* de Thomas More e a sua reprecursão enquanto uma modalidade de pensar o mundo expressa em obras como a *Civitas Solis* (1602) de Tommaso Campanella ou a *New Atlantis* (1627) de Francis Bacon. Registe-se que desde a impressão da *Utopia* de Thomas More (1516) encontramos referências em Portugal seja ao texto seja ao seu autor, nomeadamente nos registos historiográficos que descrevem a nossa presença nos espaços asiáticos⁵.

Importa, aliás, referir que, neste nosso século XVI, a História intui-se como reservatório da memória colectiva, contrapondo ao esquecimento/silêncio a referência/recorção. A importância da memória e a sua função social constroem-se e constroem o escrever a História. A palavra entendida como forjadora do espírito de vida, ao ser registada através da elocução artificial das letras, perpetua-se, sendo este princípio claramente enunciado em 1552, por João de Barros, no prólogo da sua primeira década da *Ásia*. Tal acontecendo, igualmente, com *História do Descobrimento e Conquista da Índia pelos Portugueses* de Fernão Lopes de Castanheda que começa a ser impressa em 1551, assim como com toda a produção historiográfica de Gaspar Correia, isto é, as suas crónicas régias e as suas *Lendas da Índia*, as quais correm manuscritas. Todas estas obras subscrevem este conceito de História onde a memória, produtora da selecção dos factos, é um meio de vencer a morte, o tempo e o esquecimento⁶.

João de Barros, Fernão Lopes de Castanheda ou Gaspar Correia ecoam, subliminar ou explicitamente, o que considero ser a função de utopia de escape protagonizada pelo texto de Thomas More. Esta função decorre da explicitação conceptual que deve ser identificada quando se evoca o vocábulo de utopia. Este é correntemente usado de um modo indistinto, sem que se historie a sua polissemia. Contudo, vários autores se debruçaram sobre o modo como ideologia e utopia frequentemente se aliaram e confundiram ao longo dos séculos. Subscrevo Lewis Mumford quando este estabelece na sua *The Story of*

⁴ Categorização que proponho para os diferentes discursos historiográficos que encontramos na historiografia portuguesa de Quinhentos.

⁵ José V. De Pina Martins debruçou-se ao longo de anos sobre esta questão. Cf" Estudo introdutório à utopia Moriana" in Thomas Morus, *Utopia*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2006, pp. 70-91.

⁶ Cf. Ana Paula Avelar, "a Língua vernacular como instrumento de *poder* no Portugal de Quinhentos" in Dulce de Carvalho, Dionísio Vila Maior e Rui Azevedo Teixeira(Org.) *Des(a)fiando Discurso- Home-nagem a Maria Emília Ricardo Marques*, Lisboa, Universidade Aberta, 2005, pp. 45-50.

Utopias (1922) onde identificou duas funções para as construções utópicas, a de reconstrução e a de escape, procurando assim, resolver a referida aliança, e /ou confusão. A primeira, a utopia de reconstrução, como o próprio nome indicia, propõe um programa de alteração do real, já a utopia de escape deixa o mundo exterior tal como ele é, erigindo-se *impossíveis castelos no ar* nas palavras de Mumford⁷. Desta última resulta uma construção ficcional e imagética. Como Krishnan Kumar salienta:

“... *Utopia* set a literary standard that has been matched by few later utopias. More importantly, it showed that utopia, as literary form, would be far more than a simple didactic tale. It would be a form that *as* fiction, not despite it, would be capable of showing the good life and the good society in all its complexity and density.

In inventing utopia as what is in effect an early form of the realist novel, More distinguished (consciously or not) utopia from other forms of the ideal society, and from other species of social and political theory.”⁸

Mas regressemos à nossa cronística da expansão. Tanto Castanheda, como Barros ou Gaspar Correia historicam a presença dos portugueses, da coroa portuguesa, nos novos espaços asiáticos, descrevendo a exploração e domínio dos novos oceanos e outras terras, na busca de uma identidade construída a partir do defrontar os Outros e visando a lição da História. A contraposição com os novos espaços e novas gentes provoca a interrogação do real, agora descrito pelos que com ele contactam e o registam. A cronística da Expansão é, por excelência, o solo onde denotativamente se visa historiar o contacto e permanência da coroa portuguesa pelos novos espaços extra-europeus.



Fig. 2. A ilha da Utopia (1518) e detalhe de Rafael Hitlodeu
<https://goo.gl/h5slSj>

⁷ Cf. Lewis Mumford, *História das Utopias*, Lisboa, Antígona, 2007, p. 23.

⁸ Krishan Kumar, “The utopian project: From More to the Millenium” in Yvette Centeno (coord.) *Utopia – Mitos e Formas*, Lisboa, Acarte, 1993, p. 32.

Recorde-se que Rafael Hitlodeu, o narrador do texto de More, é um marinheiro português que acompanhara Américo Vespúcio nas suas viagens à América, cujos relatos correm a Europa de então. Rafael, para além desta viagem a terras ameríndias terá percorrido as costas do Hindustão, explorado Ceilão, e regressado à Europa, a partir de Calicute, numa embarcação portuguesa, pela rota do Cabo⁹.

Tome-se o signo de utopia como “nenhum lugar” e discorra-se sobre a sua “estrutura da imaginação”, usando aqui a problematização de Paul Ricoeur quando se debruça sobre as questões em torno do binómio ideologia e utopia. Este nenhum lugar evocado por More, nomeadamente na imprecisa e impressiva descrição de um ilha não-cartografável constrói-se numa extra-territorialidade.¹⁰ Contudo, Thomas More parte de uma manifesta territorialidade. Ele parte das *Quatuor Navigationes* de Vespúcio (1508) i.e., de relatos de Vespúcio à América, tornando o seu discurso verosímil. Esta territorialidade reforça-se através da revisitação das viagens atlânticas.



Fig. 3. Frontispício, *Itinerarium Portugallensium...*(1508)¹¹
<https://goo.gl/rgCg6f>

⁹ Thomas More tem em atenção na sua construção ficcional o referente testemunhal das cartas de Amerigo Vespucci. Relativamente a estas deverá ser consultado o trabalho de Luciano Formisano. Cf. Amerigo Vespucci, *Cartas de viaje...*Madrid, Alianza Editorial, 1986, pp. 9-11.

¹⁰ “... ‘nulle part’, impliquée par le mot “utopie” lui-même et par les descriptions de Thomas More: un lieu qui n’existe en aucun lieu réel, une cité fantôme, une rivière sans eau, un prince sans sujets, etc. Ce qu’il faut remarquer, c’est le bénéfice de cette extra-territorialité.”Paul Ricoeur, *L’Idéologie et l’utopie*, Paris, Editions du Seuil, 1997, p. 36.

¹¹ Este é o *Itinerariu[m] Portugalle[n]siu[m] e Lusitania in India[m] [et] in de in occidentem [et] demum ad aquilonem*. [Milan: Johannes Angelus Scinzenzeler], M.D.VIII [1508]. Recorde-se que este texto é uma tradução para o latim da famosa compilação de Fracanzano da Montalboddo de 1507.

More leu igualmente no *Itinerarium Portugallensium*... e, para além das viagens de Vespúcio, conhece as expedições de Cadamosto, onde este viajante relata tanto uma primeira expedição de exploração e comércio ao longo da costa atlântica africana até ao rio Gâmbia, como uma segunda que visaria o conhecimento da região deste mesmo rio.

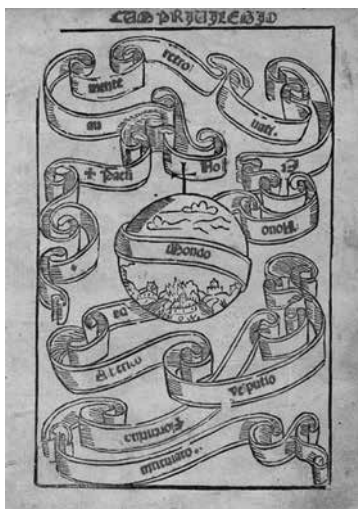


Fig. 4. *Paesi novamente ritrovati et Novo Mondo da Alberico Vesputio Florentino intitolato*
[nome de Amerigo Vespucci assinalado a amarelo]
<https://goo.gl/dbkR14>

Recorde-se que Francanzano de Montalbodo tinha editado em Vicenza no ano de 1507, sob o título *Paesi novamente ritrovati*.... os relatos tanto de Vespúcio como os de Cadamosto, a par de outros e que o *Itinerarium* é uma tradução latina de alguns textos que Montalbodo compilaria.

Em 1516, Thomas More, ao redigir a sua *Utopia*, exercita o seu jogo de espelhos: a extraterritorialidade de (nenhum lugar) versus territorialidade- a verosimilhança conseguida pela evocação das viagens vespucianas; o paradoxo do oxímoro que está figurado no signo "utopia", o qual significa ao mesmo tempo, eu-topos, sinónimo de *bom lugar*, e ou-topos, sinónimo de *nenhum sítio* ¹².

Não me vou aqui ater ao simbolismo dual que a territorialidade espacial da ilha, (pois utopia é uma ilha) encerra. Esta é signo de finitude que se contrapõe à infinitude do mar que a circunscreve (e de novo verificamos a extra-territorialidade que Ricoeur identificou no forjar da *Utopia* de More). A duplicidade manifesta-se igualmente na

¹² Cf. J. Martin Evans, *America the view from Europe*, New York-London, W.W. Norton & Company, 1976, p. 19.

arquitectura ficcional da obra de More, visto a primeira parte do texto descrever a Inglaterra do Chanceler Mor, onde predominam os tons escuros do presente (esta parte foi escrita depois da segunda)¹³. Este presente henricino ilumina-se na segunda parte da obra pela descrição de uma ilha onde se vive em idílica harmonia. Na *utopia* ecoa para além de outras obras, a *República* de Platão, sendo aliás, More citado por Heitor Pinto, em 1563, na sua *Imagem da Vida Cristã*, como quem segue esta inscrição clássica, ao escrever a utopia como *a cidade que aí não há*¹⁴.

Ecoa igualmente nesta *utopia*, a *perfeição*. É como que se vislumbrássemos centelhas de uma longínqua Idade do Ouro. Estamos num tempo onde recorrentemente se evocam as *Metamorfoses* de Ovídio, num tempo onde flui a definição matricial da Idade de Ouro, aquela onde, como Ovídio expõe, se cultivava a lealdade e o bem através da própria iniciativa dos homens, sem que fosse necessário a intervenção da autoridade, sem a necessária presença da Lei. Não existia o castigo ou o medo e os homens só conheciam os seus próprios *litorais*, num ambiente de paz¹⁵. Gaspar Correia evoca no aviso aos Senhores Leitores que abre as suas primeiras *Lendas da Índia* essa, quimérica idade. Ele declara: “Tomei este trabalho com gosto, porque os começos das cousas da India forão cousas tão douradas que parecia que não tinham debaixo o ferro que depois descobrirão...”¹⁶.

Por outro lado, emblematicamente flui ainda neste nosso século XVI, a crença da existência de um paraíso terrestre, o qual se revelara sempre inacessível, tendo sido recorrentemente figurado num recôndito Oriente. Oriente que, nestes alvares da Modernidade, se vai desvendando. Estamos num tempo em que novos espaços são atravessados pelos ibéricos, e muito em particular pelos portugueses, atingindo-se aqueles que foram sendo os locais míticos de localização na Terra do paraíso. Todavia, este mesmo trilhar, e nomeadamente o encontro com o exótico espaço americano, leva a que atravessasse as descrições dessa novidade, momentos, imagens, qualidades que recordam o jardim do Éden¹⁷.

Logo o século XVI as *faces* veiculadas sobre os ameríndios são disso exemplo. Recorde-se as palavras de Caminha sobre os primeiros contactos estabelecidos pela expedição de Pedro Álvares Cabral com as terras e gentes de Vera Cruz. Nelas se assinala a

¹³ Cf. Douwe Fokkema, *Perfect Worlds-Utopian Fiction in China and West*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2011, pp. 31-42.

¹⁴ Cf. Luis de Matos, *L'Expansion Portugaise dans la littérature latine de la Renaissance*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1991, p. 422.

¹⁵ “La primera edad que se créo fue la de oro, la que cultivaba/ la lealtad y el bien, sin autoridad, por propia iniciativa, sin ley/no axistía el castigo y el miedo, ni se leían amenazas/ en tablas de bronce ni suplicante la gente temía/ el rostro de su juez, sino que sin autoridad vivían seguros./ El pino talado en sus propias montañas todavía non había bajado, / para visitar el mundo extranjero,a las límpidas aguas del mar, / y los hombres non conocían más que sus propios litorales .”Ovídio, *Metamorfosis*, Madrid, Alianza Editorial, 1995, p. 68.

¹⁶ Gaspar Correia, *Lendas da Índia*, Porto, Lello & Irmão Editores, 1975, I, p.1.

¹⁷ Esta imagética atravessa os tempos e o nosso quotidiano. Como exemplo Cf. <http://theopenutopia.org/look/>

vivência num tempo adâmico, de perfeita inocência¹⁸. Por seu turno, Gaspar Correia considera ser esta *era gente mansa que não fugia nem fazia mal*¹⁹, e Fernão Lopes de Castanheda, atendendo às duas impressões do seu 1º Livro, nesta terra de Vera Cruz *os homens seriam baços, bem proporcionados e muito folgavão, sendo a terra muito viçosa de arvoredo, fresca de muitas águas, e abastada*²⁰. Por último, para João de Barros a terra de

¹⁸ Cf. Pêro Vaz de Caminha, *Carta a el-rei D. Manuel sobre o achamento do Brasil*, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1974, p. 72. Atente-se igualmente nas palavras proferidas um pouco mais à frente, neste mesmo texto, no momento em que foi rezada missa em terras do Brasil: “Assim, senhor, que a inocência desta gentia é tal, que a d’adão não seria mais quant’a em vergonha. Ora veja Vossa Alteza quem em tal inocência vive, ensinando-lhes o que para a sua salvação pertence, se converterão ou não.” *Ibidem*, p. 81.

¹⁹ Gaspar Correia, *op. cit.*, I, p. 151.

²⁰ Confronte-se as duas descrições. Na edição de 1554 Fernão Lopes de Castanheda escreve: “(...) porto em que surgiu ser bom, lhe pôs nome Porto Seguro. E em terra foram tomados dous homens dos naturais dela, que por não se entenderem com nenhum dos línguas que Pedralvares levava os mandou soltar vestindo-os primeiro à portuguesa, pera que os outros soubessem que era gente de paz, e folgassem de ir à frota como foram dali por diante, levando muito refresco, e sem nenhum medo entravam nas naus, e por isso Pedralvares se deteve aqui alguns dias, e Dia da Pascoela ouviu missa em terra, que foi dita em uma tenda com grande solenidade, e pregou frei Anrique, e enquanto o ofício divino foi celebrado se ajuntou muita gente da terra e faziam grandes festas, e depois de comer resgataram em terra com os Portugueses dos mantimentos que havia na terra, e barretes, e chapéus de penas de aves muito frefmosas, e alguns Portugueses foram ver as suas povoações, e viram a terra muito viçosa de arvoredo, e fresca com muitas águas, e abastada de muitos mantimentos, e de muito algodão, e por esta terra ser a que agora se chama Brasil.” Fernão Lopes de Castanheda, *Ho Primeiro Livro dos Dez da Historia do Descobrimento e Conquista da Índia pelos portugueses...*, Coimbra, 1554, Capítulo XXXI. Já na edição de 1551 do mesmo livro o autor referencia: “... que eram baços, homens bem proporcionados, andavam nus de todo, e traziam arcos e frechas. E aquela noite se levantou tamanha tormenta que foi forçado a frota levar-se e foi correndo ao longo da costa até achar um bom porto em que surgiu, e o capitão-mor lhe pôs nome Porto Seguro polo ele ser. Aqui tomaram os nossos dous homens dos da terra que andavam em almadias e levaram-nos ao capitão-mor pera se enformar deles que terra era, o que não pode ser por não haver quem os entendesse, nem eles entenderem por acenos nem por sinais, e vendo o capitão-mor que era por de mais enformar-se deles mandou-os vestir pera que os outros folgassem de trazer refresco, e do que houvesse na terra, e eles se foram mostrando muito contentamento do vestido, e quando lho viram em terra e ouvindo deles quão bem tratados foram, tomaram atrevimento pera ir conversar com os nossos. E achando-se o capitão-mor nesta terra determinou de fazer ali aguada pera dar recreação à gente, porque não sabia quando aportaria a outra. E pera o nosso senhor ajudar mandou ao outro dia (que era da Pascoela) dizer missa em terra, que se disse com muito grande solenidade em uma tenda. E também pregou Frei Anrique que era doutor em Teologia, e enquanto se celebrou o ofício divino ajuntou-se ali muita gente da terra que faziam grandes alegrias de saltos e trejeitos, e tangiam buzinas e cornos. E assi depois de acabada a missa que se o capitão-mor recolheu ao mar foram coele até se meterem na água, bradando, e cantando, e fazendo mil géneros de festas. Este dia depois de comer deu o capitão-mor licença pera os nossos saírem em terra a resgatar, e saíram muitos a isso. E a troco de papel e de pano lhe davam os da terra, inhames, papagaios, e outras aves de diversos géneros, e todas muito frefmosas, de que há tanta abastança naquela terra, que fazem das penas chapéus, e barretes muito galantes, e alguns dos nossos foram ver as suas povoações e acharam que a terra era muito viçosa de arvoredo, e fresca de muitas águas, e abastada de muito milho, e inhames e fruitas, e que se colhe nela muito algodão. E porque esta terra era a que se agora chama o Brasil que a todos é muito comum não digo mais dela, somente que em oito dias que se o capitão-mor aqui deteve foi visto um peixe que o mar deitou fora que era mais grosso que um tonel, e tinha lonjura do comprimento de dous e porém era redondo, a cabeça e os olhos eram como de porco, e as orelhas como de alifante, e não tinha dentes e na

Vera Cruz é distinta das Antilhas, conhecidas por Cristovão Colombo²¹. Na descrição de João de Barros é a cor baça, o cabelo comprido e escorrido e a nova figura do rosto o que é distintivo no seu discurso sobre o espaço brasílico. Não são as palavras de Vespúcio ou Colombo que matizam este Novo Mundo dos nossos cronistas da Expansão.

Recorde-se que nas cartas escritas por Colombo, este referencia a generosidade dos índios, o seu desprendimento face aos bens materiais, a completa inexistência de artificialidade no modo como se relacionam com os *Outros*²². A sua convicção de que as novas Índias bordejavam o paraíso terreal atravessa as suas cartas, nomeadamente no modo como evoca a luxuriante vegetação do Haiti ou como referencia o Cabo Hermoso e a sua odorífera flora, exalando as flores e árvores uma fragância tão boa e suave, *que era a coisa mais doce do mundo*²³.



Fig. 5. Amerigo Vesputi acorda America. Theodor Galle elabora a sua réplica segundo Johannes Stradanus c. 1575-1580

<https://goo.gl/PcB1Cb>

O próprio Américo Vespúcio evocaria numa carta da Lourenço de Médicis a prodigalidade da terra sul-americana, os deliciosos aromas das suas árvores, flores, os seus

parte de baixo tinha dous buracos, e tinha um rabo de comprimento dum côvado e de largura a outro tanto já sua pele era como de porco, e de grossura de um dedo. Nesta terra mandou o capitão-mor meter uma cruz alta de pedra, e por isso lhe pôs nome a terra de Santa Cruz.” Fernão Lopes de Castanheda, *História do Descobrimento e conquista da Índia pelos portugueses*, Coimbra, 1551. Cap. XXIX.

²¹ Veja-se como no livro Terceiro da 1ª Década, Barros referencia Cristovão Colombo.

²² Cf. Tzvetan Todorov, *The Conquest of America*, Oklahoma, University of Oklahoma, 1999, pp. 39.

²³ Cf. Jean Delumeau, *Uma História do Paraíso-O jardim das Delícias*, Lisboa, Terramar, 1994, p.134.

frutos saborosos e benéficos, a variada fauna pujante nas suas cores e variedade, enfim o diferente tão difícil de ser descrito²⁴.

Mas, se é certo que, como já referi, as descrições das expedições portuguesas influenciaram e funcionaram como matriz para a construção desta *Utopia* de Thomas More²⁵, também em Portugal Thomas More é lido e referenciado por vários autores em várias modalidades de escrita²⁶, sentindo-se a sua influência.

²⁴ Tomemos a citação que Jean Delumeau referenciou, indicando que este utilizou: “...todos os lugares –comuns da literatura paradisiaca, evocando “a terra amena, coberta de árvores em número infinito e altíssimas, que não perdem as folhas, espalham odores suaves e aromáticos, estão carregadas de frutos saborosos e bons para a saúde do corpo; os campos de erva densa que são repletos de flores maravilhosas pelo perfume delicioso que espalham; a imensa multidão dos passáros de espécies variadas, cujas plumagens, as cores e os cantos desafiam toda a descrição” E acrescenta o navegador: ‘Pensava comigo estar junto do paraíso terrestre.’”*Ibidem*, p. 135.

²⁵ Vários historiadores já se debruçaram sobre este aspecto, sendo incontornável o trabalho de Luis de Matos, “L’Utopia: Réalité et Fiction”, onde através de uma exímia análise comparativa este historiador, parte daquela que terá sido uma das estratégias imediatas de recepção do texto, a determinação da verdade dos factos enunciados, enunciando as fontes portuguesas que teriam sido conhecidas pelo humanista inglês. Partindo do propósito de determinar aqueles que seriam os traços de veracidade do relato utópico Luís de Matos sintetiza as suas conclusões, afirmando: “Rien ne prouve que l’entrevue d’Anvers entre thomas More et Hythlodée, à laquelle certains ont cru, ait eu lieu. Tout ce que l’auteur de l’*Utopia* fait dire au marin portugais est le résultat de sa lecture de relations authentiques, recueillies dans les *Quatuor Navigations* et dans l’*Itinerarium Portugallensium*, parus plusieurs années avant l’ouvrage de More.” Luis de Matos, *op. cit.*, p. 420.

²⁶ Veja-se só a título de exemplo os já citados trabalhos de Luís de Matos (cf. Nota 14) ou a edição da obra de More (cf. Nota 5). Nesta última edição, e nos respectivos estudos introdutórios deparamo-nos com a enumeração daquela que teria sido a recepção ao tempo em Portugal da *Utopia*. Esta obra estaria incluída no rol dos livros proibidos, de 1640, foi referenciada pelo Dr. João de Barros no seu *Espelho de Casados*, impresso em 1540, pelo padre Heitor Pinto, na sua *Imagem da vida Cristã* (1563). António de Gouveia escrever-lhe-ia um epitáfio e Damião de Góis exporia a sua admiração na epistolografia que troca com o seu amigo Erasmo de Roterdão.

Recorde-se a sua carta datada de Pádua 22.XII.1535, onde refere que terá enviado a este seu amigo um relato em italiano da morte de Thomas More elaborado pelo cardeal Pole, respondendo-lhe Erasmo de Roterdão a 15.XII.1535 que apesar de não saber italiano procurará traduzir esta descrição a partir do original, o que o terá feito visto Damião de Góis escrever numa missiva datada de Janeiro do ano seguinte, onde assinala: “Agradeço-vos o relato da morte de Tomás More; foi ele um dom gratissimo para nós. Vossos amigos que aqui haveis muitos e eruditos, e com os quais mantenho boas relações admiram-se de que em escritos vossos não celebreis o desaparecimento de tão caro e íntimo amigo. Alguns dizem que a menção que deste e do de Rochester consignais no prólogo do *Ecclesiastes*, não está em conformidade com tão excelentes varões, pois que devíeis, afirmam eles, proceder mais desenvolvidamente em assunto tão digno. Vós sabeis o que heis-de fazer; eu apenas aviso, como amigo que sou.” Amadeu Torres, *Noese e Crise na Epistolografia Latina Goisiana... I*, Paris, Fundação Calouste Gulbenkian, 1982, p. 279. Não nos devemos igualmente esquecer que se deve a John More, filho de Thomas More a tradução para inglês da *Legatio* de Góis, obra onde este humanista português descreve a embaixada do Preste João a D. Manuel Rei de Portugal. Cf. John More, *The legacye or embassate of the great emperour of Inde prester Iohn, unto Emanuell kyng of Portyngale, in the yere of our lorde M. v.C.xiii. Of the fayth of the Indyans, ceremonyes, relygyons [&c]. Of the patryarche [and] his offyce. Of the realme, state, power, maiesty, and order of the courte of prester Iohn* [[London]: Printed by w. Rastell in Fletestrete in saynte Brydys chyrch yarde, 1533].



Fig. 6. A Família de Thomas More
por Hans Holbein-o Novo,
<https://goo.gl/K3qMP5>



Fig. 7. Estudo do retrato de família de Thomas More
por Hans Holbein-o Novo
<https://goo.gl/RHSSJ6>

Atente-se só a título de exemplo no facto de a *Legatio Magni Indorum Imperatoris Presbyteri Joannis ad Emmanuelem Lusitaniae Regem* de Damião de Góis que fora impressa em Antuérpia em 1532, ter sido traduzida pelo filho de Thomas More, saindo logo no ano seguinte em Londres. Presumivelmente, os contactos entre Damião de Góis e a família de Thomas More devem-se ter iniciado ou estreitado quando o humanista português foi enviado por D. João III à corte de Henrique VIII.



Fig. 8. John More, desenho de Hans Holbein
<https://goo.gl/yDBC12>

Recorde-se que John More referencia o facto de a *Legatio...* lhe ter chegado às mãos, através de um amigo especial da família: “...: Through the great famylyar frenshyp (god therof the undouted autor) that was betwene your holynes & me whē we were to gether

at Dantiske, what tyme I had there maters of my pryncis to do, after often metynges, at the last happened vs cōmunycacyon of y^e maters of Portigale, as of y^e viages of the Indyans, Arrabies, and Perses.”²⁷

Mas regressemos à recepção de More na nossa cronística da Expansão. Nela repercute-se o *chiaro/scuro* que acompanha a arquitectura ficcional da *Utopia*. Os escuros tons do presente henricino inglês, onde More habita, são contrapostos aos claros tons da descrição da ilha Utopia onde se vive em idílica harmonia. Estes tons escuros de um presente atravessam explicitamente as *Lendas da Índia* de Gaspar Correia. Como escreve são os tons escuros que prevalecem nesta segunda metade do século XVI, onde, no agora conhecido oriente cresceram males e mingoaram bens, os quais são contrapostos pelo cronista aos dourados começos da Índia²⁸.

Também em Fernão Lopes de Castanheda encontramos esta emulação de um passado, cuja memória é necessário guardar, expressa muito em particular nos prólogos dos seus livros da *História do Descobrimento e Conquista da Índia pelos Portugueses*. Um sentir algo idílico, quase utópico, reverbera na descrição dalguns espaços sociais asiáticos. Tal dimensão atravessa repetida, mas breve e fugazmente a prosa de Fernão Lopes de Castanheda quando este descreve, por exemplo, os costumes da China. No espanto encantatório relativamente a Cantão vislumbra-se um espaço-uma territorialidade, onde parece que quase *há tanta gente no rio como na cidade, porque tudo é coberto dela, e onde não há peste, nem guerra, nem fome*²⁹. Não estamos, é certo perante uma Cantão, signo, duplamente intuído como eu-topos, sinónimo de *bom lugar*, e ou-topos, sinónimo de *nenhum sítio*, mas deparamo-nos com a evocação de um imaginado *bom lugar*.

Os contactos, ou melhor a admiração dos humanistas portugueses por More pode ser detectada, através das reminiscências e das citações que nos chegaram logo neste nosso século XVI. Atente-se como em 1540 o Dr. João de Barros, desembargador de D. João III e não o cronista da expansão refere More no seu *Espelho de Casados*. Fá-lo, ao discorrer sobre as precauções que devem ser tomadas para que um marido não incorra em adultério:

“Conta Thomas moro em sua Republica que em Ethiopia haa tal costume: que quando hum homem se ha de casar ha de ver primeiro toda a molher espida a sua vontade: se porventura he manca: ou torta: ou doente : de modo que se lhe nam contenta nam ha toma . E zombam elles muito de nos que quando compramos hum caualo: nam nos contentamos de ho ver selado mas ainda tiramos a sela e ho olhamos mui bem. Pois logo dizem que se nos aquillo fazemos a hum caualo que dura tam pouco em respeito da molher: Quanto mais o deuemos fazer a ella que a de durar sempre. Certo que se tal costume ante nos ouuese nam aueria tantas por casar,nem muitas mal casadas. Quero dizer que quando o homem casa com quem bem conhece, e cujos costumes sabe que este tal açertara pera viver descansado.”³⁰

²⁷ John More, *op. cit.*, p.5. Cf. <https://goo.gl/ADjs65>.

²⁸ Cf. Gaspar Correia, *op. cit.*, p.1.

²⁹ Cf. Fernão Lopes de Castanheda, *História do Descobrimento e Conquista da Índia pelos portugueses*, Porto, Lello & Irmão Editores, 1979, I, p. 919.

³⁰ João de Barros, *Espelho de casados*, Porto, Imprensa Portuguesa, 1874, Terceira Parte, fol. XLV.

Já António de Gouveia escrevera no ano anterior (1539) um epitáfio à memória de More, o qual surgiu no seu *Epigrammata* e Damião de Góis expressou a admiração que tinha por More, nomeadamente num carta que endereçou a Erasmo de Roterdão em 1536³¹. Recorde-se que More teria sido executado em Julho de 1535. Damião de Góis evocaria no seu *Eclesiastae* (c. 1538) o seu martírio. Recorde-se que este humanista português, autor da *Crónica do Felicissimo Rei D. Manuel*, seria citado e elogiado por Jerónimo Osório, quando já esta a ser preseguido pela Inquisição. Osório que também redigiria a sua *De rebus Emmanuelis regis* (1571) referiria Thomas More em 1567. Como assinala Pina Martins, no seu estudo introdutório à utopia moreana, Osório publicaria em Lisboa, um libelo contra o anglicano Walter Haddon: “... Thomas More, é, segundo Osório, um mártir do Evangelho em defesa da unidade da Igreja cristã. O herói é além disso, dotado de uma prodigiosa erudição humanística.”³²

Por seu turno, se, como já assinalámos, a face especular da utopia moreana flui nos primeiros discursos de uma cronística da Expansão, naqueles textos que visam registar um real histórico, o de Portugal nos espaços extra-europeus. Recorde-se Fernão Lopes de Castanheda ou Gaspar Correia, *João de Barros, um dos nossos* primeiros cronistas da expansão, explicitamente evoca a *Utopia* de More no prólogo à sua Terceira Década da *Ásia*... Esta obra é impressa no mesmo ano da *Imagem da Vida Cristã* de Heitor Pinto. Mas se Heitor Pinto refere – Thomas Morus, conde de Inglaterra, autor de um livro da cidade, *que aí não há*³³, já Barros elabora um pouco mais em torno da sua evocação.

No prólogo à sua Terceira Década este cronista enuncia os princípios vitais da sua escrita da História, confrontando o modo como os antigos e os modernos praticaram este *ofício*. Através de um verdadeiro repositório de eloquência humanista Barros refere Platão, também ele um dos autores citados por More, e socorre-se de silogismos aristotélicos declarando a sua metafórica definição de História. Para além de explicitar a função didáctica da História Barros defende o uso eficaz da fábula tanto pelos Antigos como pelos Modernos: “Fabula Moderna é a utopia de Thomas Moro, mas nela quis ele doutrinar os ingleses como se haviam de governar.”³⁴

Através da evocação de um escuro presente que se pretende iluminar através da “doçura da fábula”, oferecendo o *leite* da “moral doutrina” deparamo-nos também em Barros, como acontecera em Fernão Lopes de Castanheda e Gaspar Correia com a crítica aos seus contemporâneos: Aos que escrevem sem seguirem a lição da História, fazendo perder tempo aos seus leitores. A fábula é, na leitura de Barros, um excelente meio de se exercitar a lição da História, e a utopia de More é nisso exemplar.

Mas sobre essa exemplaridade e a recepção deste “nenhum” ou “bom lugar” debateremos sempre que nos debruçarmos sobre os discursos da História e os “sentidos” da nossa Modernidade.

³¹ Cf. Nota 26.

³² Thomas Morus, *op.cit.*, p. 73.

³³ Cf. *Ibidem*, 91.

³⁴ Cf. João de Barros, *Ásia... Dos feitos que os Portugueses fizeram no descobrimento e conquista dos mares e terras do Oriente*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1988, prólogo.

**ENTRE O RENASCIMENTO ITALIANO DE
HYPNEROTOMACHIA POLIPHILI, DE 1499
E OS DEVANEIOS DE UM TAL RAPHAEL,
PRETENSAMENTE PORTUGUÊS.
DO TRIUNFO DO AMOR AO TRIUNFO DA FAMA**

Comunicação apresentada na Academia de Marinha
pelo académico Manuel Cadafaz de Matos,
em 8 de Novembro de 2016

ao José Maria M. Baptista Bruges da Rocha¹

Pouco mais de meio século medeia, num plano temporal, entre o previsível início da redacção da obra *Hypnerotomachia Poliphili*, uma das precursoras do Renascimento transalpino e alguns aspectos da acção do pretenso português Raphael Hytlodeu, que tivera um encontro fundador com o humanista Thomas More, na cidade de Antuérpia, em 1515, tornando-se o personagem fulcral da *Vtópia*.

Vamos abordar aqui o encontro entre os *mundos* de Polífilo, herdeiro da herança filosófica do *sonho* numa obra atribuída a Frei Francesco Colonna e Raphael Hytlodeu, em cuja discurso são postas conhecidas andanças pelo mundo, tornadas realidade ou meros devaneios por parte de um escritor britânico estruturador da criatividade utópica.

Pretende sublinhar-se aqui, que num âmbito de produção literária, desde a Idade Média, os *Triunfos* surgiram como evocações do passado, tendo sempre em vista a dignificação do homem e o apego ao mundo do *sagrado*. Assim, na abordagem que vamos desenvolver, Polífilo será regularmente associado ao *Triunfo do Amor*. Raphael Hytlodeu, por seu lado, será associado ao *Triunfo da Fama*.

¹ Meu dedicado neto, descendente em terceiro grau, por via materna, de António Marques Cadafaz (1920-1983), e também, por via paterna, do Visconde de Bruges e Conde da Praia da Vitória, António João Daun e Lorena Bruges de Oliveira (29-XII-1927 – 19-VII-2015).

Poliphilo e o *Triunfo do Amor*



Hytlodeu e o *Triunfo da Fama*



À esquerda pormenor de gravura que representa Poliphilo no seu sonho na edição veneziana de 1499; à direita pormenor de gravura com presumível retrato de Hytlodeu na edição da *Vtopia* de 1519 (Basileia)

I

Polífilo ou o *Triunfo do Amor*

Os grandes eruditos e os religiosos medievais também sonharam e construíram discursos sobre a temática amorosa. Foi o caso, entre os séculos XIV e XV, de Francesco Petrarca e o presumível autor (Francesco Colonna? um anónimo?) de *Hypnerotomachia Poliphili*, obra mais frequentemente referenciada como *O Sonho de Polífilo*.

Esta nossa análise sobre o amor medieval, de um ponto de vista do tratamento literário em meios urbanos pressupõe, a nosso ver, uma leitura comparativa, em termos de *genealogia do texto*, entre os *Triunfos* de Petrarca – pré-humanista cuja biografia, de Ugo Dotti foi criteriosamente traduzida do italiano para a língua portuguesa do Brasil, por Luís André Nepomuceno² – e a *Hypnerotomachia Poliphili*, da segunda metade do século XV. A análise aqui apresentada situa-se, por outro lado, no contexto de um universo utópico.

² De certa forma este nosso texto constitui também uma homenagem ao Colega Prof. Luís André Nepomuceno, da Universidade de Patos de Minas (Brasil), tradutor de *Vida de Petrarca*, de Ugo Dotti (VDP-UD). A publicação dessa importante obra de Dotti, em língua portuguesa do Brasil, em 1996, serviu de pretexto, a um nível imediato, para uma primeira redacção do estudo, até agora inédito, que agora se dá à estampa (tendo conhecido ainda alguns desenvolvimentos e acertos de actualização bibliográfica).



Retrato do pré-humanista Francesco Petrarca,
numa ilustração do Renascimento

Quanto a *Hypnerotomachia Poliphili*, uma obra maior transalpina primeiramente editada nos fins do século XV, ela continua (apesar das vicissitudes autorais conhecidas) a ser atribuída a Francesco de Colonna. E conjecturando-se que este autor foi um dominicano, sustenta-se que ele tenha vivido entre os anos de 1433 e 1527 e terá falecido já com uma significativa idade, com c. 94 anos.

Mais seguro é hoje, no entanto, que a sua obra foi editada, nos alvares do Renascimento, na cidade de Veneza, nos prelos da família Manuzio, em 1499, vindo a ser reeditada em Paris, por Jacques Kerver, em 1546, sob o título de *Le Songe de Poliphile* (com um programa iconográfico autónomo do da edição *princeps* de 1499, embora de algum modo dependente dele).

Este *Sonho de Polífilo* é extensivo a dois livros. Neles conjugam-se incursões literárias e filosóficas (estando Platão, aqui e ali, bem presente). Na síntese estabelecida por Joscelyn Godwin o primeiro livro desta obra compendia o sonho vivido por Polífilo. Já no segundo desses livros, por sua vez, é dada *voz*, no essencial, à narrativa de Polia, a amada de Polífilo, acabando este no final por despertar do *sonho* e voltar à realidade.

Trata-se no essencial de uma narativa filosófico-poética que, na sua parte mais substantiva, é referente à procura do amor. É *inventado* nesta obra médio-quatrocentista um *mundo*, segundo Gilles Polizzi, “concebido segundo o modelo de uma Antiguidade ideal, origem de toda a vida e beleza”. A realidade aí apresentada, como diversos investigadores já puseram também em relevo, é o monumento de uma utopia onírica criativa, que, na sua riqueza, cinco séculos decorridos, ainda não se conseguiu ultrapassar na sua grandiosidade e beleza.

As três fontes essenciais de inspiração de *Hypteromachia Poliphili* são reconhecidamente, por ordem de produção cronológica, o poema *Psychomachia* (*Luta pela Alma*), de

Prudêncio / Aurelius Prudentius Clemens, natural da Hispânia (348 d.C.-depois de 405 d.C.); o *Roman de la Rose*, do século XIII, com autoria atribuída a Guillaume de Lorris e a Jean de Meung; e os *Triunfos*, de Petrarca. Abordemos algumas desses vectores de tal influência.

O *Roman de la Rose* e das primícias criativas do enredo textual do *Sonho de Polífilo*

Observando-se atentamente algumas das porventura mais antigas influências textuais do *Sonho de Polífilo*, tal como sustentou Gilles Polizzi, poder-se-á recuar até ao período que medeia entre c. 1230 e 1275, em que ganharam forma em França as duas partes complementares do *Roman de la Rose*³, respectivamente por Guillaume de Lorris e Jean de Meung⁴.

Se fosse tida pois em consideração a génese textual de um figurino literário/ideológico para a *Hypnerotomachia Poliphili*, cremos que teria de se recuar até pelos menos ao fins do século XIII e à redacção – sobretudo por parte daqueles dois coautores – do *Roman de la Rose*⁵.

Neste caso específico é a nobre dama quem procede à procura do ser ou objecto do seu amor. Trata-se de uma vivência que se posiciona no contexto de um *hortus conclusus*, constatando-se a existência de personagens alegóricas situadas para além das paredes que delimitam esse espaço de purificação pela *dor* simbólica. Patenteia-se, assim, a *rosa* que éclipse toutes les merveilles de la terre. O leitor pode confrontar-se, assim, com a personagem Liénor – num outro *Roman de la Rose*, o de Jean Renart – quando esta se apresta para encontrar o imperador Conrad:

*Les traits beaux et pleins d'élégance / Le col ouvert par négligence [...] J'aimais assez cette manière / De laisser sa coiffe s'ouvrir / Et sa gorge se découvrir / Car dessous sa chemise fine / Blanchoyait sa belle poitrine*⁶.

³ Gilles Polizzi, *SDP*: XII.

⁴ Recorde-se que o *Roman de la Rose* é uma obra poética de 22 000 versos. Na sua construção, ela perspectiva-se – como um antecedente do sonho de Polífilo – na forma de um (ou-tro) sonho alegórico. Na sua estrutura, a primeira parte, da autoria de Guillaume de Lorris, ostenta 4.058 versos e foi redigida entre 1230 e 1235. Quanto à sua parte complementar, da autoria de Jean de Meung, la comporta 17.722 versos, que foram compostos entre 1275 e 1280.

⁵ Guillaume de Lorris et Jean de Meung, *Le Roman de la Rose*, tradução por Pierre Marteau, 1878; idem, edição por Félix Lecoy, Paris, Champion, 1965-1970; Veja-se, de igual modo, a edição por Daniel Poirion, Paris, Flammarion, «GF», 1974; idem, edição segundo os manuscritos da BNF, 12786 e BNF 378, com tradução, apresentação e notas por Armand Strubel, Paris, GF, «Lettres Gothiques», 1992.- Cfr., ainda, M. Accarie, *Théâtre, littérature et société au Moyen Âge*, Serre Éditeur, 2004. Uma síntese actualizada sobre esta fonte medieval – incluindo os mais recentes debates em torno da mesma – encontra-a o leitor na entrada “*Roman de la Rose*” (onde se procede também à demarcação da obra dos dois referidos autores em relação à obra homónima de Jean Renart), in *DLF-MA*, 1992, pp. 1308-1312.

⁶ Guillaume de Lorris et Jean de Meung, *Le Roman de la Rose*, tradução por Pierre Marteau, edição ant. cit. (1878), pp. 78-79.

É pois pela via concreta do alegorismo medieval, regista ainda Gilles Polizzi, que estas novas elucubrações em torno da utopia amorosa⁷ vêm *abrir portas* por parte do *Sonho de Polífilo*. É um facto que, por via da exposição textual dessa incidência amorosa, está sempre presente, a *glorificação* do homem. Só que esse caminho glorificativo serve também, nesses recuados tempos medievais, para se partilharem e tornarem (quase) públicas – não fossem os avantajados índices de analfabetismo social então no ocidente europeu – muitas das inquietudes que povoavam as mentes, num tempo de insegurança e de incerteza.

A *Psychomachia* de Prudêncio (como unidade estrutural) e os seus reflexos na *Hypnerotomachia Poliphili*

Quanto às influências directas detectadas na estrutura literária e componentes ideológicas da *Hypnerotomachia Poliphili*, abordam-se também aqui – a par de outras que o leitor facilmente identificará – tanto a *Psychomachia*, de Prudêncio, num sentido mais amplo; e, por outro lado, os *Triunfos* de Petrarca.

Vários autores (como G. Polizzi, entre tantos outros) já referenciaram o lugar de charneira ocupado pela *Psychomachia* de Prudêncio⁸, num certo tipo de estrutura norteadora do *mapeamento* moral que presidiu à redacção de *Hypnerotomachia Poliphili*. Trata-se ao fim e ao cabo da uma obra de características didáticas. A *Psychomachia* ou *Luta pela Alma*, é um poema sob a forma de epopeia, com 915 hexâmetros dactílicos, em que “os vícios pagãos e as virtudes cristãs, personificados, combatem a alma humana”.

Todos os combates aí travados, regista Maria Helena Ureña Prieto, têm os seus adversários bem identificados:

*O primeiro combate é o da Fé e da Idolatria; segue-se o combate da Castidade e da Luxúria; depois o da Paciência e da Ira, etc. No fim, a Discórdia e a Heresia são vencidas pela Con-córdia e é louvada a Fé por levantar um templo a Jesus Cristo*⁹.

Esta obra teve uma particular aceitação (pelos níveis identificados num plano da História da Leitura) ao longo de toda a Idade Média sendo ainda hoje objecto de estudo. Tal ocorre tanto em meios mais cultos como estudantis, inclusivamente em Portugal¹⁰.

⁷ Gilles Polizzi, *idem*, *ibidem*.

⁸ Trata-se de Aurelius Prudentius Clemens (Calahorra, 348-c. 410), poeta latino cristão que, neste poema aborda, entre outras matérias, o combate entre os vícios e as virtudes alegóricas.

⁹ Maria Helena Ureña Prieto, “Prudêncio”, in *Dicionário de Literatura Latina*, Lisboa, Editorial Verbo, 2006, p. 278.

¹⁰ Sobre esta epopeia remete-se, entre outros, para trabalhos como os de Ana Alexandra de Sousa, *A Psychomachia de Prudêncio: epopeia alegórica*, dissertação de Mestrado em Literatura Latina apresentada à Faculdade de Letras de Lisboa, 1992; João Beato, “O combate da “Ira” contra a “Paciência”, na *Psychomachia* de Prudêncio”, in revista *Didaskalia* (Universidade Católica Portuguesa), vol. XVII, 1987, pp. 429-436; Margarida Virgínia Correia, *Estudo sobre a Psychomachia de Aurélio Prudêncio Clemente*, 1954; ou ainda Maria Inocência Ribeiro da Cruz Simões, *A poesia do martírio na literatura latino-cristã - Prudêncio*, 1951.

Tudo parece apontar, pois, que quando na segunda metade do século XV o autor de *Hypnerotomachia Poliphili* estruturou o plano geral dessa obra teve presente (num âmbito global, é um facto) o modelo organizativo – no tocante à defesa de um plano de teor religioso e de incidência ética – dos diversos vectores textuais presentes na *Psychomachia*.

É sabido também que, nalguns aspectos específicos da mesma obra quatrocentista – e muito em articular quando considerou deverem sair *vencedores* os valores do amor de Polífilo e de Polia – este sentimento incidiu, com a mesma liberdade, no *Triunfo do Amor* de Petrarca (isso apesar de ter também retirado diversas ideias de alguns dos outros cinco *triumfos* desse autor mesmo autor do século XIV).

Os *Triunfos* de Petrarcae em particular O *Triunfo do Amor*

Destaquemos assim, portanto, o significado que (muitos séculos decorridos após a redacção da aludida obra de Prudêncio) vieram a ter os versos e, sobretudo, o programa ideológico, dos *Triunfos* – em particular o *Triunfo do Amor* – de Petrarca (1304-1374), na nova abordagem dos *afectos* e da *crença*, quanto aos amores de Polífilo e de Polia.

A produção dos *Triunfos*¹¹ foi deveras morosa no tempo. Tratou-se de uma prática poética prolongada, primeiramente desde 1338/38 até 1342, mas sendo *arrastada* – até por circunstâncias várias, como o desaparecimento da sua amada (em consequência da peste negra de 1348 – ou seja, até desde então até à sua própria morte, em 1374.

Num faseamento simplista – e sem a pretensão de analisarmos as motivações que presidiram à preparação de cada um desses *Triunfos* – propomos esta evolução cronológica da sua produção¹² (de permeio com outros trabalhos daquele autor):

1338-c. 1341 – I - *Triumphus Cupidinis* – Triunfo do Amor

1343-1344 – II – *Triumphus Pudicitie* – Triunfo da Castidade¹³

¹¹ Petrarca, *Os Triunfos*, tradução de Vasco Graça Moura, Lisboa, Bertrand, 2004. Uma tradução parcial do *Triunfo da Morte* (103-172) tinha sido realizada por Esther de Lemos – embora ainda sem o brilho que foi conferido a esta obra por V.G.M. – vindo depois a materializar-se na edição *Petrarca* (coordenação de Enzo Orlandi, Arnoldo Mondadori, 1969), Lisboa, Editorial Verbo, col.º. “Gigantes da Literatura Universal”, nº. 2, 1972, pp. 81-83.

¹² Vasco Graça Moura no prólogo (pp. 7-12) a essa sua edição cit. dos *Triunfos*, em particular in p. 10. Procedemos a uma análise pormenorizada dos *Triunfos*, de Petrarca, bem como aos aspectos representacionais – sobretudo num plano decorativo, leia-se iconográfico – no nosso estudo “Unidade e diversidade da edições impressas, de e sobre Petrarca, entre os séculos XV e XVI. I- As edições de Veneza nas três últimas décadas do século XV (para a história da edição petrarquiana na Itália pré-Renascença)”. Este trabalho teve a sua primeira edição *Petrarca, 700 anos*, coordenação de Rita Marnoto (série Leonardo, do Instituto de Estudos Italianos da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra), Coimbra, 2005, pp. 131-185. O mesmo veio a ser reeditado in *Obras Completas MCM, Da História Cultural, Social e da Técnicas à História das Bibliotecas na Idade Média Europeia*, vol. VII, Lisboa, CEHLE, 2014, pp. 699-764.

¹³ Este *triumfo* foi submetido a uma prolongada revisão, como ainda ocorria em 1358. Aconteceu ainda que nesse compasso de espera, c. de 1347, Petrarca redigiu a obra *O Meu Livro Secreto*, onde em diálogo (diacrónico) com Santo Agostinho aprofunda, verdadeiramente, os vectores mais íntimos e fecundos da sua fé em Cristo.

- c. 1349-1349 – III – *Triumphus Mortis* – Triunfo da Morte
c. 1350-c. 1352 – IV – *Triumphus Fame* – Triunfo da Fama
c. 1372-1373 – V – *Triumphus Temporis* – Triunfo do Tempo
1374 – VI – *Triumphus Eternitatis* – Triunfo da Eternidade.



Quadro com oito gravuras da edição parisina de *Le Songe de Poliphile* (de 1546) que integrou a Biblioteca de Estudos Humanísticos e integra hoje as colecções do CEHLE

É um facto que, no plano geral destes *Triunfos*, foi no primeiro, intitulado *do Amor*, que veio a inspirar-se o autor da *Hypnerotomachia* e a desenvolver a sua própria argumentação literária (centrado na sua decisão de glorificar o amor de Polífilo por Polia), ou, em síntese, na glorificação dos afectos que unem os homens.

Dos pressupostos fulcrais do *Triunfo do Amore* da sua representatividade icónica artística à complexidade das formas de tratamento na *Hypnerotomachia*

Francesco Petrarca, nessa primeira parte da obra e nesse *triumfo*, deixara bem claras as suas intenções nesses fins da primeira metade do século XIV:

Vidi un vittorioso e sommo duce / pur com'un di color che 'n Campidoglio / triunfal carro a gran gloria conduce./ E' che gioir di tal vista non soglio / per lo secol noioso in ch' i mi trovo, / doto d'ogni valor, pien d'ogno orgoglio...

Ou, na versão de Vasco Graça Moura (I: versos 13-18, pp.16-17):

num vencedor supremo a vista pus / como quem o seu carro triunfal / em Campidoglio a mor glória conduz. // Eu que em regra não gozo vista tal / no século perverso em que me encovo / vão de valor, cheio de orgulho e mal...

Apoucando-se o poeta agiganta-se na sua narrativa, onde não deixa de denunciar alguns dos males da sociedade do seu tempo (esta de algum modo também de costas para a espiritualidade).

É um facto que, desde pouco depois da redacção e circulação destes *Triunfos*, foram diversos os ilustradores – e alguns deles considerados já pintores de renome – que se associaram à representação icónica de tais deambulações (que não meramente fantasistas, mas sempre com alguma ponta de nexo quanto à realidade do seu tempo). E tais artistas retiveram nessas manifestações icónicas, muitas das vezes, a figuração de um *carro triunfal* que era alegórico do fantasismo aí abordado¹⁴.

A questão mais candente que se antepõe nesta matéria é que, no século XV, o presumível autor de *Hypnerotomachia*, celebrando o amor de Polífilo por Polia, não entrou na essência do texto de Petrarca, mas conjugou essa sua leitura com as *extensões da memória*. Ele reteve, para o efeito, tanto o texto petrarquiano como o vasto e diversificado conjunto de programas iconográficos que trataram, pela imagem, o *Triunfo do Amor* (por aquele autor do século precedente), conjugando todos esses elementos com filões de memória referentes a outras formas de representação de outros *Triunfos* do mesmo autor.

Esse erudito – fosse dominicano ou não – fê-lo, inclusivamente, retendo aspectos de figuração no âmbito dos animais representados na tracção desses (mesmos e outros) carros, para além do do Amor. E é neste contexto que esta problemática atinge uma significativa complexidade ao nível do tratamento e a um nível, ainda, representacional no plano do imaginário.

Ao autor daquela obra editada por Aldo – tenha sido Francesco Colonna ou outro – interessava primordialmente, por razões óbvias, a filosofia de Petrarca centrada no *Triunfo do Amor* e no seu carro alegórico. O poeta de Arezzo tinha deixado a sua antevisão prévia trecentista, a tal respeito, nestes termos:

Quattro destroye vie più che neve bianchi; / sovr'un carrodi foco un garçon crudo / com arco in man e com saette a' fianche...

Ou, na versão de Vasco Graça Moura (I: versos 22-24, pp. 18-19):

Quatro corcéis, mais do que a neve em branco; / sobre um carro de fogo um rapaz rudo / arco na mão e setas no seu flanco ...

Um outro aspecto que importa ser aqui também considerado são, como referimos atrás, as inter-influências icónicas recebidas nesta obra quatrocentista dos vários figurinos de decoração dos seis *Triunfos* de Petrarca (por diversos pintores e gravadores da época).

¹⁴ Roxana Recio (Creighton University), “Desmistificación y misterio: la destrucción del mito en Sueño de Polifilo”, in *Litteratura y ficción: 'estorias', aventuras y poesia en la Edad Media* (sob a direcção de Marta Haro Cortés, do Departamento de Filología Española de Universitat de Valencia), Publicaciones de la Universidad de Valencia, Junho de 2015.

Referimo-nos em particular à especificidade dos animais que, no plano da representação, puxam cada um desses caros alegóricos e na cópia de tais *modelos*.

Subsistem níveis de influência, com efeito – colhidos dos múltiplos e diversificados ilustradores da obra do autor de Arezzo – quanto aos aos carros dos quatro *triumfos* que o autor de *Hypnerotomachia Poliphili* trouxe para o seu próprio texto.

Essas presenças situam-se, respectivamente, ao nível da *Hypnerotomachia*, Livro I, cap.ºs. XIII e XIV (da edição de 1499), sobre “os grandes triunfos das deusas amorosas” e “os quatro carros triunfantes acompanhados de uma multidão de jovens e de donzelas”.

Pode concluir-se, assim, que os gravadores que prepararam os elementos decorativos das duas edições fulcrais desta obra, daquela publicação, a venezina de 1499 e a parissina de 1546, entraram nalguns casos em *ruptura* com a *traditio* icónica que havia *fixado* alguns aspectos primordiais da decoração dessa obra poética. Tal regista-se, por exemplo, no plano da identificação dos animais (como também já referimos atrás) que puxam os respectivos *carros triunfais*.

Veja-se, assim, que para o autor de *Hypnerotomachia Poliphili* (nesse capítulo I-14), os quatro carros identificados – todos eles agora aqui associados à temática do Amor – são puxados, respectivamente por centauros (I); por elefantes (II); por lincornes (III); e por tigres malhados (IV).

Não pretendemos entrar em pormenor, aqui, numa problemática já por nós abordada no nosso já referido estudo sobre Petrarca¹⁵. Bastará referir que os elefantes, na mais usual decoração dos *Triunfos* de Petrarca, surgem associados ao *Triunfo da Fama*. E, por outro lado, que os lincornes surgem commumente associados, na decoração dos mesmos triunfos daquele mesmo autor, ao *Triunfo da Castidade*.

De Polífilo a Polia, ou o sonho (in)acabado

Entremos agora no contexto da referida *Hypnerotomachia Poliphili* – com redacção presumível entre 1467 e c. 1480 – ainda pelo prisma do amor e da reação amorosa. Observa-se assim que os traços que caracterizam Eros, o *deus do Amor* são, para além dos motivos clássicos das asas, o arco, as flechas, o vigor, a agressividade e uma vista penetrante. O espírito vingador e a crueza do Amor manifestam-se, com uma clareza singular, na cena do suplício das duas jovens acusadas de terem desprezado o Amor¹⁶. É essa afinal – numa das facetas exploradas e desenvolvidas por Sérgio Capello¹⁷ – uma das características esclarecidas de Polífilo.

¹⁵ Manuel Cadafaz de Matos, “Unidade e diversidade da edições impressas, de e sobre Petrarca, entre os séculos XV e XVI...”, edição ant. cit. (2005).

¹⁶ Magda Campanini Catani, “La relecture du mythe: Quelques échos de la tradition classique dans les Comptes Amoureux de Janne Flore”, in *L’emergence littéraire des femmes à Lyon à la Renaissance, 1520-1560*, estudos reunidos e apresentados por Michèle Clement e Janine Incardona, Publications de l’Université de Sainte Étienne, 2008, pp. 201-202.

¹⁷ Sérgio Capello, “Parcours de l’utopie amoureuse: le Songe de Poliphile”, in *Parabasis, 7: Utopie et fictions narratives*, eds. Michel de Bateau e Santé Viselli, Edmonton, Alta, 1995, pp. 37-43.

Inspirado ainda em Dante e na *Divina Comédia* (para além dos aspectos aduzidos dos *Triunfos* de Petrarca), o sonho de Polífilo, tal como naquela obra, inicia-se numa floresta escura. Adormecido em resultado do cansaço que sentia, Polífilo, nas proximidades do tronco de uma árvore, vê expandir-se o seu sonho num espaço temporal que se centra na Antiguidade.

Polífilo vive, afinal, um sonho dentro de um sonho, na sua *materialidade* utópica, em que ganham uma insuspeitada visibilidade a arquitectura dos edifícios. A sua bela proporção (evocando nós Luca Paccioli), os ornamentos, as inscrições, estão sempre presentes a cada passo. Visita-se uma constelação semiótica de signos na unificação desse sonho, em que os caracteres unificadores surgem, ante o nosso olhar, em grego, em latim, em hebraico e ainda em árabe.

O leitor é assim convidado a viajar entre seres mítico-mágicos e alegorias empolgantes no contexto de uma viagem *com/sem* sentido pelos sentidos. E a tendência é sempre aí, naturalmente, o *encontro* do amor.

Polífilo, com efeito, pelas mãos das ninfas – uma das quais Thélème¹⁸ (que que viria ainda a ficar associada a *Gargântua*¹⁹, de Rabelais) – visiona-percepçiona finalmente a sua Polia. Nesse *rio* heraclitiano dos seus sentidos, tal jovem é aquela que lhe está *destinada*, precedendo o almejado cerimonial nupcial (a que F. Pessoa virá a fazer inadvertidamente menção num dos seus poemas, *Epitalâmio*²⁰), prevendo-se a condução dos amantes à ilha de Cítera, tutelada pela Vénus do Amor²¹.

Em que medida essa ilha de Cítera corresponde à *ilha dos Amores*, cantada por Camões, décadas depois? Será legítimo que depois da incansável demanda do Amor advenha sempre (e necessariamente) o repouso? Não será que ao encontro do amor – seja Pólia ou a camoniana Raquel, filha de Labão – se impõe sempre, em vez do repouso, a

¹⁸ Importa ter presente que o nome Thélème – que provém do grego θέλημα (thélēma) – já no Novo Testamento pretende significar a vontade divina, que se manifesta no homem sem que aí possa intervir a razão. Neste caso na obra *Hypnetoromachia*, o seu presumível autor deu, razoável e simbolicamente, o nome de Thélème (vontade) a uma das duas ninfas que guiaram Polífilo na sua procura (no caminho para Polia). Veja-se ainda com proveito o estudo de Marcel de Grève, “L’Abbaye de Thelème et la Città del Sole: contestations Visionaires”, in *Studi di Letteratura Francese*, vol. XIX, Cinquecento Visionario tra Italia e Francia, Florença, Leo Olschki Editore, 1992, pp. 317-330.

¹⁹ Gilles Polizzi, in SDP: 432, assinala que a ninfa [Thélémie] acabará já no século XVI por vir a dar o seu nome à abadia de Thélème, por Rabelais (c. 1494-1553), na obra *Gargantua*, capítulo 52 e sgts., num sentido distinto de βουλή, «vontade deliberada» e de ἑπιθυμία, «capricho». O termo θέλημα entende-se neste caso, explicita G. Polizzi, como expressão da vontade profunda. Cfr., de igual modo, Luisa Secchi Tarugi, “Il Polifio e il Terzo Libro di Rabelais”, in *Studi di Letteratura Francese*, vol. XIX, ant. cit., (1992), pp. 97-123.

²⁰ Fernando Pessoa, “Epitalâmio”, in *English Poems*, I-II, III, Poemas Ingleses – 35 Sonnets / Sonetos, versão portuguesa de Fernando Dias, Lisboa, 1975, pp. 146-151; Manuel Cadafaz de Matos, “Epitalâmio”, in Joaquim Seabra Pessoa ou o Engenho Sensível, Porto, Fundação Engº. António de Almeida, 1988 (prefácio do Embaixador José Augusto Seabra), pp. 39-43.

²¹ Importa ter presente que a ilha de Cítera, num contexto geográfico, faz parte das ilhas Jónicas na extremidade oriental da ilha do Peloponeso, tendo uma área de 284 m2.

vigilância constante do *não adormecido*? Não haverá em o *Sonho de Políflo* também uma Retórica dos sentidos amorosos, na perspectiva, sustentada por Gilles Polizzi, de uma *Geometria*²² – onde escrita e desenho se confundem – inclusivamente extensiva ao plano dos afectos?

O próprio autor de *Hypnerotomachia Poliphili* faz claramente uma alusão a essa mesma *Geometria*. Na elegia anónima dirigida ao leitor, o seu autor (fosse ele quem fosse) deixava esta inequívoca alusão:

*Distinto leitor (...) Aqui as coisas respeitam a sua ordem (...) / [atende a] o estilo com a sua linguagem romanceada, / Discurso austero e sabedoria, é digno de atenção. / Se também isto recusares, atende à Geometria, / Às muitas coisas antigas aqui desenhadas...*²³

Nessa escrita e desenho conjugados o autor de *Hypnerotomachia Poliphili* vai tecendo uma história de afectos, de procura do encontro mas também do desencontro.

O escriba, na utopia, navega no seu sonho, ansiando pela sua Polia a qual quer como sua parte muito íntima e sensível. Só que no momento do abraço amoroso termina o sonho²⁴: Polia já não está presente (*where is my Bess?*, gritaria tresloucado Porgy, na pena musical de Gershwin).

Francesco Colonna, um autor existente? Ou os passos mirabolantes e em volta de uma exegese utópica sempre omnipresente?

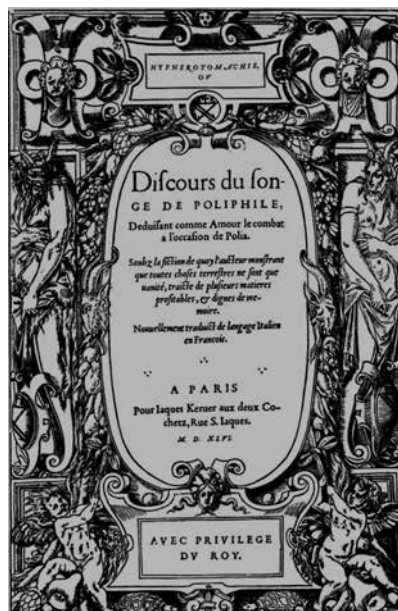
Desde pelo menos o século XIX vários autores e, entre eles, mais recentemente Gilles Polizzi têm-se detido em particular na edição parisina desta obra, na sua tradução para a língua francesa por Jean Martin, publicada pela primeira vez em Paris, por Jacques Kerver, em 1546²⁵.

²² Gilles Polizzi, *Emblématique et Géométrie: l'espace et le récit dans le Songe de Poliphile* (Tese de Doutoramento em Letras e Ciências Humanas, dirigida por André M. Tournon), defendida na Universidade de Provence, em Aix-Marseille I, em 22 de Janeiro de 1987.

²³ Esta passagem da edição de 1499 é também transcrita por Ian Caldwell e Dustin Thomason, in *A Regra de Quatro* (seguindo uma parte do guião de *Hypnerotomachia Poliphili*), 2004, edição portuguesa em tradução de Maria Estela Colares, seguindo-se aqui a 4ª. edição, de Novembro do mesmo ano), p. 11.

²⁴ Veja-se de Maria Gabriela Adamo, “*Dall’Hypnerotomachia Poliphili al Songe de Poliphile*” in *Studi di Letteratura Francese*, vol. XIX, sobre o tema “Cinquecento visionário tra Italia e Francia”, Florença, Leol Olschki Editore, 1992, pp. 125-153. Assinale-se ainda que no período do Renascimento a questão reórica do sonho era matéria deveras frequente (desde o tópico do sonho de Cipião a outras manifestações em afinidade). Cfr. *O Além, a Ética e a Política. En torno do Sonho de Cipião*, orgº. de Virgínia Soares Pereira, Braga, Universidade do Minho e Editora Humus, 2010.

²⁵ Silvio Ferrari, “*L’édición Kerver de l’Hypnerotomachia Poliphili* (1546): refraction entre le texte et les illustrations”, in *Studi di Letteratura Francese*, vol. XIX, tema ant. cit. (1992), pp. 43-62.



Em cima representação possível, em gravura tardo-quatrocentista, de Francesco Colonna, o presumível autor de *Hypnerotomachia Poliphili* (Veneza, oficina de Aldo Manuzio, 1499); em baixo, frontispício da edição francesa dessa obra, de Paris, 1546

Todos esses investigadores caíram na inevitabilidade de reconstruir o *puzzle* para-utópico: o da reunião de todas as letras capitulares que, na oficina de Aldo Manuzio, em 1499, encimam cada um dos capítulos da edição *princeps*²⁶, ou seja,

²⁶ A este respeito já em 1834 Renouard, in AIA: 22, estabeleceu que, “reunindo os primeiros caracteres decorados (capitulares) dos 38 capítulos deste livro, encontra-se o nome do autor (sic), numa divisa formada precisamente por essas 38 letras...(graficamente aqui represen-tada). Registe-se que Renouard chegou a esta conclusão por via do conceito de presumível autoria literária de acróstico. Tenha-se em presença que acróstico é um trabalho em verso composto de tal forma que, sendo lido no sentido vertical o conjunto das primeiras letras de cada verso, permite reconstituir ou o nome do autor (como é este o caso), o nome do dedica-tário ou, ainda, a palavra tomada por tema. Face ao estudo das presentes capitulares aldino-venezianas quatrocentistas, pode sintetizar-se que estas, num contexto de Antropologia da Comunicação pelo impresso, traduzem um ideal (desdobramento) em direcção ao amor e, em última instância, a uma pureza simbólica. Num sentido de oposição temático-comunicacional, perspectivamos aqui o ideário do conjunto de capitulares, designado por “Alfabeto da Morte”, criado por Hans Holbein no ano de 1523. Quanto a este último alfabe-to, nos antípodas daquele, ele traduz (ante os temores sociais da época) o ideário da morte: as caveiras humanas; os corpos famélicos; os bispos pecadores; os utensílios de alegoria de ceifa de vidas humanas.

P-O-L-I-A-M

F-R-A-T-E-R

F-R-A-N-C-I-S-C-V-S

C-O-L-V-M-N-A

P-E-R-A-M-A-V-I-T

= O I-R-M-Ã-O

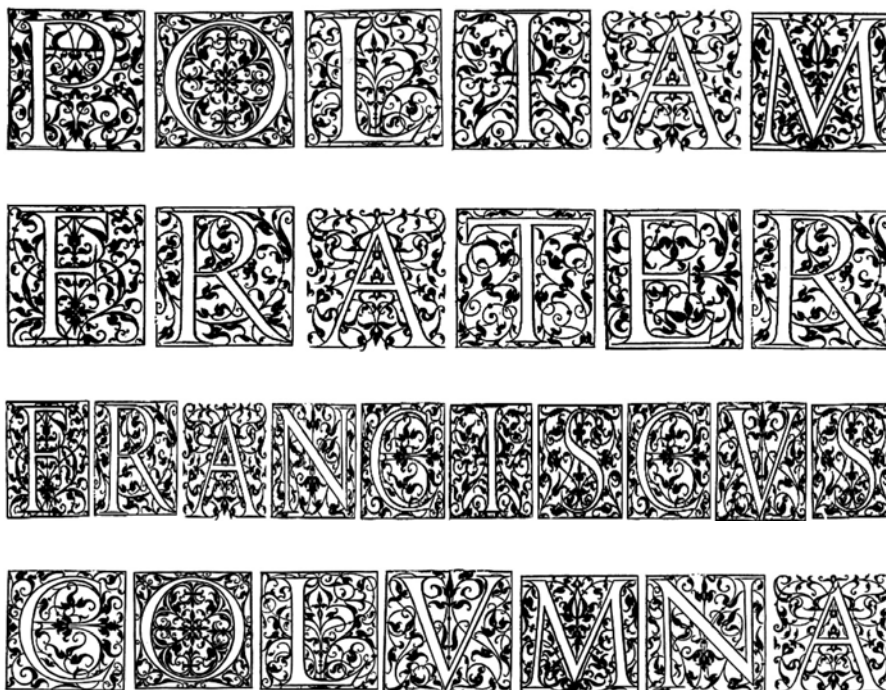
F-R-A-N-C-E-S-C-O

C-O-L-O-N-N-A

A-M-O-V

P-O-L-I-A

I-N-T-E-N-S-A-M-E-N-T-E



*Acróstico gráfico (no plano das letras capitulares quatrocentistas) que levou Renouard, em 1834, à presumível autoria, por Franciscvs Colvmna, da obra *Hypnerotomachia Poliphili**

No contexto deste verdadeiro jogo gráfico pela imagem, tudo parece apontar, pois, para a *desvinculação* do *amante* ou o ser que ama, em relação ao seu objecto de amor ou de desejo. Esse amante ou ser que ama (e autor da narrativa), o *suposto* Francesco Colonna poderia, com efeito, ser tanto o autor desta obra com o mesmo grau de probabilidades matemáticas que um tal Raphael, de apelido Hitlodeu é português, essa personagem esfíngica usada por Thomas More na decoração dos pressupostos filosóficos da sua obra.

Nessa ordem de ideias, se Franciscvs Colvmna ou Colonna corresponde – como pretendeu o paginador da obra *Hypnerotomachia* em 1499, ricamente decorada²⁷ – ao personagem masculino Polífilo, então a nossa revisitação no sentido reconstitutivo do autor desta obra prima quatrocentista ganha, assim, ainda maiores desafios, todos eles, ao nível de uma fria presunção, ainda sem resposta.

Poderá o leitor questionar-se: será possível, nalguns caso como este, o impressor – neste caso Aldo Manuzio²⁸ – estar já então por dentro desse *jogo* gráfico²⁹ que veio a comprometer, em termos de futuro, a real autoria deste obra cimeira da humanidade, já considerado *o mais belo livro* de todos os tempos?

A glorificação do homem (e da beleza) na Itália renascentista seguindo o ideário do humanista Giovanni Pico della Mirandola

Onde acaba, ao fim e ao cabo, o *real* e onde principia a *manifestação utópica* no texto literário poético de recriação do sonho amoroso (tendente à perda do objecto amado ou não) como sucede na *Hypnerotomachia Poliphili*? Em qualquer uma dessas duas vertente mais não se tem em mente do que, afinal, como já aqui dissemos, a *glorificação* do homem. Daí que no começo dessa obra imorredoura venha esta frase lapidar: “Ó Asclépio, grande milagre é o homem”.

²⁷ Tem-se pretendido encontrar, nas abundantes gravuras da *Hypnerotomachia Poliphili*, de 1499, um gravador que terá seguido um desenhador da escola de Andrea Mantegna (nascido nas imediações de Mântua, em 1431-1506), ou mesmo Giovanni Bellini. De assinalar ainda que em algumas das cópias originais conhecidas deste cimélio algumas das gravuras foram coloridas manualmente ao longo dos séculos. José V. de Pina Martins, na descrição do exemplar desta edição incunabular (com ausência de duas folhas) existente na Biblioteca Nacional de Portugal, estabeleceu que “a gravura da f. com assim. E/1 v., [foi] aguarelada a cores”. – Cfr. *Edições Aldinas. Séculos XV-XVI*, Lisboa, Biblioteca Nacional de Portugal, 1994, n.º 9, p. 42. Em 9 de Novembro de 2016, no *Leilão* [de] *Biblioteca Particular* [Dr. António Duarte] – *Parte V*, foi vendido em Lisboa, por Eclética Leilões – Nuno Gonçalves, pela quantia de 50.000 euros (verba acrescida de comissões), um exemplar em perfeito estado de *Hypnerotomachia Poliphili*, que saiu para o estrangeiro. Cfr. catálogo respectivo, n.º 43, pp. 27-29.

²⁸ Aldo abreviatura de Tebaldo (Bassiano, c. 1449-Veneza, 1515).

²⁹ Entre os investigadores que aprofundaram de uma forma mais concisa e séria este problema contaram-se (como estabeleceu já Martin Lowry, in LMAM: 177, n. 29), C. Dionisotti, in *Gli Umanisti e il volgare fra Quattrocento e Cinquecento*, Florença, 1968, cap.º I; e G. D. Painter, “The Hypnerotomachia Poliphili of 1499: an introduction to the Dream, the Dreamer, the Artist and the Printer”, introdução à edição de Londres, Eugamnia Press, 1963.

É esse milagre, afinal, que permite, na segunda metade do século XV, anular-se essa tão longa distância que vai do rei que despreza a desposada – como sucede com o imperador da Flandres, Filipe o Belo, em relação a Isabel de Portugal – e que anseia pelo seu amor, ao autor (Francesco Colonna?) que escreveu que “o irmão Francesco (Polífilo é o seu *alter-ego*) amou Polia intensamente”. Que grande milagre que é o amor, que grande milagre vai do *abandono* ao dar-se ao amor.

Neste âmbito o ideário do autor dessa edição veneziana de 1499 – e fazendo-se fé que ela terá sido redigida até c. 1480 (18-I-1920/28-IV-2010) entronca em parte (imagética e filosoficamente) no de um outro humanista transalpino, Giovanni Pico della Mirandola: o homem é, indubitavelmente e de facto, um grande *milagre* da vida, como proclamou o melhor e mais fecundo ideário do Renascimento, que nos nos foi transmitido, sábia e amistosamente, por José V. de Pina Martins³⁰.

Se é hoje um facto indesmentível que o pequeno-grande livro de Giovanni Pico, *De Hominis Dignitate Oratio*³¹, tinha sido concluída pouco antes da sua edição *princeps* de 1486, tudo parece apontar, pois, que o texto do tratado *Hypnerotomachia Poliphili* deverá ter sido concluído algum tempo antes da conclusão da redacção daquela obra sobre os amores de Polífilo.

O legado de um Mestre do Renascimento em oito imagens da bela edição parisina de 1546 de *Le Songe de Poliphile*

Há legados que não morrem. E a par de todos as edições do século XVI que integraram no século XX a Biblioteca de Estudos Humanísticos do Prof. José V. de Pina Martins (18-I-1920/28-IV-2010) – e hoje estão incorporadas na colecção do CEHLE como associação de pesquisa – pretendemos dar testemunho aqui de alguns fólios quinhentistas com imagens da bela edição francesa de *Le Songe de Poliphile* de 1546.

As oito imagens reunidas num quadro que vamos agora abordar dessa edição quinhentista francesa, integraram, com efeito, a referida colecção da antiga Biblioteca de Estudos Humanísticos. Sendo estas um testemunho das nossas amistosas trocas biblio-

³⁰ Giovanni Pico della Mirandola, *Discurso sobre a Dignidade do Homem* (1486), Lisboa, Edições 70, colº. “Textos Filosóficos”, nº. 25, s.d. (c. 1990); idem, *Discurso sobre a Dignidade do Homem*, texto integral, análise e tradução de Maria Isabel Aguiar, Porto, Areal Editores, 2005; Cfr., ainda, Manuel Cadafaz de Matos, “Giovanni Pico, o cultor de línguas orientais, o averroísta e a sua epistolografia. No V centenário da 1ª. edição dos Opera Omnia do mirandulano”, in revista *Humanitas*, vol. XLVIII, Coimbra, Faculdade de Letras, 1996, pp. 267-308; uma reedição deste nosso estudo ocorreu (sob o mesmo título), in *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, Año XXXII, (Madrid, 1996), pp. 31-68.

³¹ Existe edição disponível desta Oratio em versão portuguesa (Lisboa, Edições 70). Cfr., em particular, José V. de Pina Martins, “Marsilio Ficino (1433-1499) e Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494) em Bibliotecas Portuguesas”, in *Arquivos do Centro Cultural Português*, vol. XXIV, Lisboa, Paris, Fundação Calouste Gulbenkian, 1989, pp. 636-699. idem, “Giovanni Pico della Mirandola nella Cultura Portoghese del Cinquecento”, in *Giovanni Pico della Mirandola, Convegno Internazionale di Studi nel Cinquentesimo Anniversario della Morte (1494-1994)*, Mirandola, 4-8 de Outubro de 1994, edição sob a responsabilidade de Gian Carlo Garfagnini, Florença, Leo Olschki Editore, 1997, pp. 415-450.

filicas com aquele humanista português, elas continuam hoje a ser por nós vividas em *substituição* da respeitosa da figura daquele Mestre, como arauto da Renascença no amplo universo de língua portuguesa³².

Trata-se, já se vê, de uma síntese das ilustrações de alguns dos capítulos desta nova edição desta obra. E nestas evidencia-se, em particular, a “arquitectura dos monumentos, dos jardins e dos espaços interiores” que “inculca uma concepção ideal, embora nada surja no texto que sugira uma versão satírica da realidade, como ocorre geralmente nas mais conhecidas utopias”³³.

De salientar, por outro lado, que cada uma destas oito imagens originais de meados do século XVI (só a primeira das nove apresentadas neste quadro é que não é original) remete – tentando definir graficamente um espaço descrito pouco depois de 1460 – remete para uma corografia identitária utópica. Elas relevam, ao fim e ao cabo, espaços do *não lugar*.

Passemos aqui, pois, à identificação das oito gravuras *poliflianas*, comparando as que saíram na edição veneziana de 1499 e na parisina de 1546. Isso permitirá aquilatar, nalguns casos, a evolução gráfica das tipologias apresentadas. Todas estas imagens são, aliás, muito *pinamartinianas*.



Quadro com oito gravuras da edição parisina de *Le Songe de Poliphile* (de 1546) que integrou a Biblioteca de Estudos Humanísticos e integra hoje as colecções do CEHLE

³² Este decano dos estudos do Renascimento em Portugal partiu mas não nos deixou. Ele partiu mas ainda continua no nosso convívio. Ele, afinal, ainda está presente neste diálogo escrito também para ele e, simbólica mas não substitutivamente, com ele.

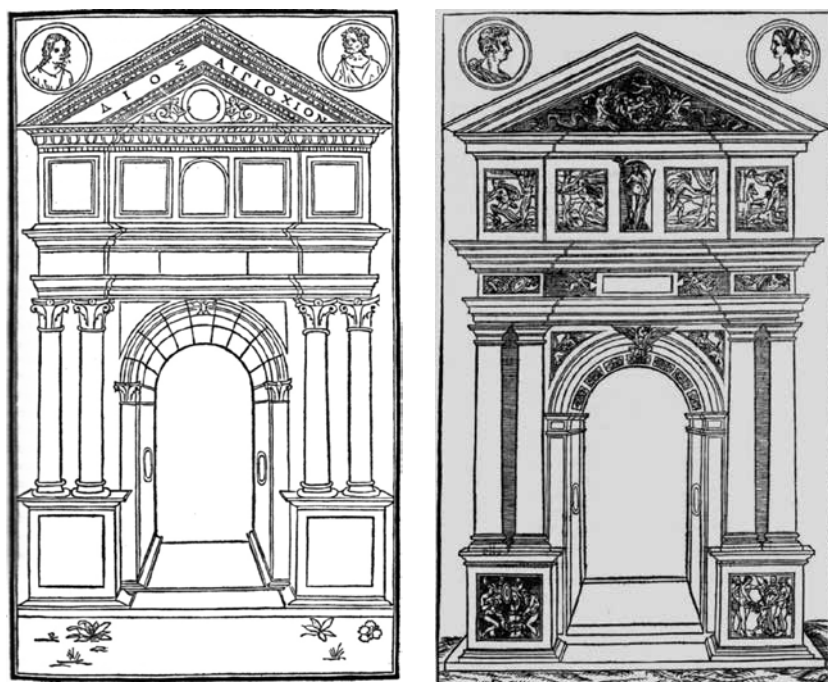
³³ José V. de Pina Martins, *Utopia*, catálogo (edição ant. cit. (1998), nº. 60.6, p. 90.

[I] O tópic “Júpiter e a cabra” ou a valorização da Natureza que redime

A primeira imagem deste conjunto artístico é referente ao *Livro I*, 4-5³⁴, sobre o tema geral, “Polífilo ... descreve [outras] grandes e maravilhosas obras: um cavalo, um colosso deitado, um elefante e, singularmente, uma bela porta”; logo seguido da descrição em como “Polífilo mostrou as medidas e proporções da porta...” (ou de tal arco), onde figurava uma criteriosa inscrição.

Dois aspectos foram referidos atrás: que os programas iconográficos da edição aldina de 1499 e a parisina de 1546, era autónomas embora a segunda de algum modo inspirada em motivos artísticos da primeira; e, por outro lado, que uma das técnicas descritivas da *Hypnerotomachia* era a releitura e a vivência da Antiguidade.

Assim, observando-se agora este arco – e consideradas as suas diferenças nas duas aludidas edições – constata-se que o autor da gravura francesa não incluiu a inscrição que encimava (na gravura correspondente de 1499) a inscrição grega alegórica à divindade: “A JÚPITER [QUE FOI] ALIMENTADO POR UMA CABRA”.



Um aspecto do aludido arco e da sua inscrição, vendo-se à esquerda a gravura da edição de 1499, e à direita a da edição de 1546

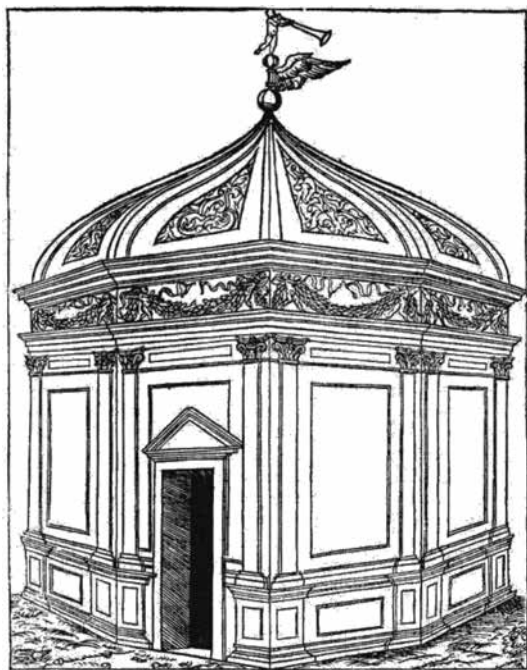
³⁴ LSP: 34-52 (I-4); e 53-62 (I-5). Assinale-se que enquanto na republicação britânica recente da edição aldina de 1499 os capítulos não foram objecto de numeração; na republicação recente da edição francesa de 154 os capítulos foram numerados.

Julgamos poder interpretar, num plano metafísico, esta interpretação como uma releitura a da Natureza-mãe, madre de todas as coisas. Nestes termos, até as próprias divindades maiores (e, num plano abaixo, os *humanos* Rómulo e Remo) foram alimentadas pelo mundo natural, ou seja, na perspectiva concheana, nada pode ser estranho à Natureza³⁵.

[II] O reduto revigorante e tranquilizador do banho

No *Livro I-8* o leitor pode acompanhar uma revisitação do mundo clássico, em particular o espaço arquitectural que no seu interior se apresenta um espaço decorado e aprazível para os banhos mistos, de donzelas e de adolescentes do sexo masculino. Assiste-se, neste caso, ante o título deste capítulo, ao facto de que “Polphilo foi a [esses] banhos com cinco donzelas [que encontrara]”.

É descrito, assim, que se tratava, no exterior, de um “edifício sob a forma octogonal”, que apresentava quatro faces distintas de jaspe e calcedónia, das mais variadas cores”.



Gravura de balneário misto, na edição de 1546

³⁵ Marcel Conche, *Présence de la Nature*, Paris, PUF, col^o. “Perspectives critiques”, 2001.

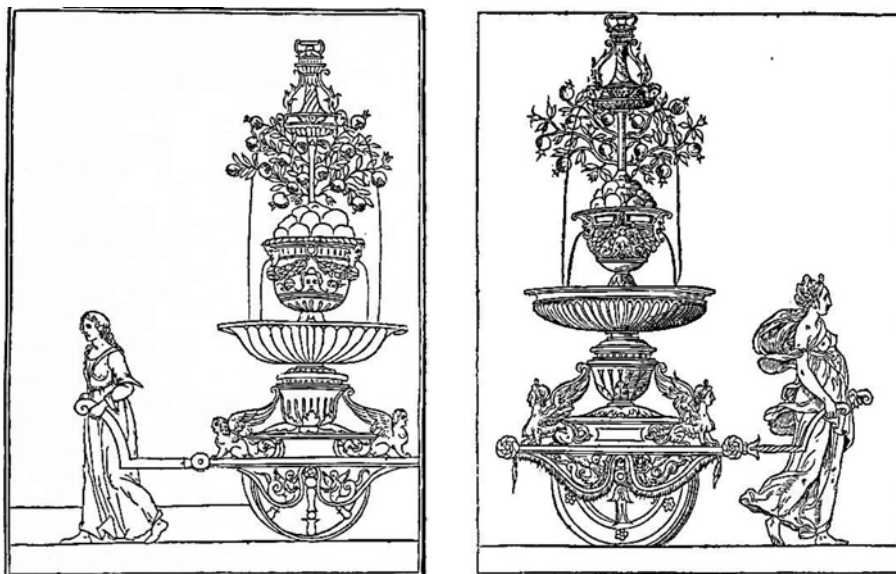
O autor descreve, por outro lado, o interior desse espaço de banhos, referindo que em cada um dos ângulos de tal salão recreativo havia “uma redonda coluna corintiana de jaspe”. Depois, dando uma viva amplitude à sua imaginação, refere que nas águas desse banho haviam também “crianças nuas, correndo nas águas a par de pequenos monstros marinhos”³⁶.

Polífilo pôde assim desfrutar com tais donzelas desse espaço tranquilizador e repou-sante. Só algum tempo mais tarde ele veio a ser conduzido até junto da rainha Eleuthe-rilide.

[III] A faustosa recepção que a rainha Eleutherilide concedeu a Polífilo

Já no *Livro I-9* assiste-se (segundo o título desse texto específico) à excelência da referida rainha Eleutherilide e à “boa recepção que ela lhe fez e do sumptuoso ban-quete...” (com que o presenteou). São descritas, então, as sumptuosas formas de vida desta rainha. Fala-se dos espaços do seu palácio amplamente decorados com flores e frutos de requintada beleza.

Numa gravura de belo efeito estético, patenteia-se uma mulher de vestes esvoa-çantes (em imitação ao gosto antigo de Roma e de Atenas), puxando um pequeno carro decorativo, decorado com anjos. O mesmo, por sinal, é encimado de elementos naturais, de frutos e ramos exóticos.



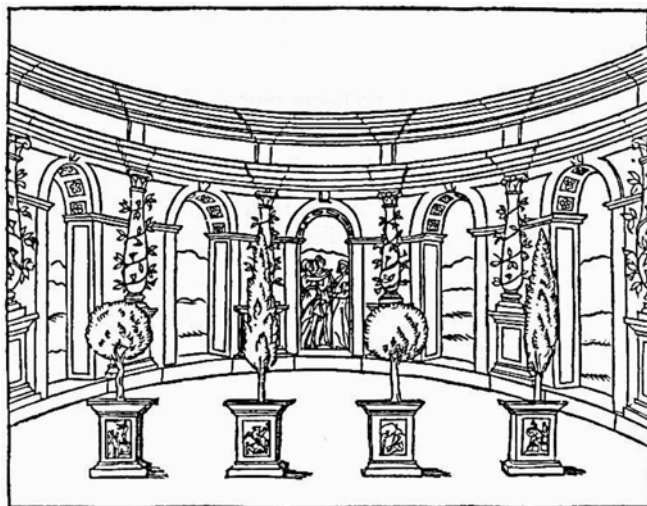
Recepção de Eleutherilide a Polífilo, com carro alegórico decorado com anjos, vendo-se à esquerda a gravura da edição de 1499, e à direita a da edição de 1546

³⁶ LSP: 22. Esta imagem não tem qualquer correspondente gráfica na edição francesa de 1546.

Num plano estritamente iconográfico – e comparando-se as gravuras das edições de 1499 e de 1546 – estamos perante a interdependência dos motivos dessa segunda edição, a parisina, quanto à edição *princeps*, a veneziana. Assim quanto a esta gravura específica, enquanto na edição veneziana tal mulher está virada para a esquerda do observador; na parisina encontra-se virada para a direita.

[IV] A observação deleitosa de um palácio pensado em conformidade com a Natureza: breves reflexões em torno de uma Natureza inigualável

No Livro I-10³⁷ constata-se como a mesma rainha, depois de um baile ocorrido no palácio, incitou duas das suas jovens damas a acompanhar Polífilo numa visita ao palácio. Constata-se deste modo que, nesta passagem específica, há como que uma nova reflexão em torno de uma Natureza recriada. E sabendo-se que a Natureza, sendo *ininteligível*, não podendo ser imitada nem recriada, o autor da *Hypnerotomachia* especifica, a dado passo, que Polífilo apreciou um belo pomar. Junto a estes estavam “belos e pequenos parques de jardinagem na forma de *caixas*”.



Gravura alusiva a interior de palácio, na edição de 1546

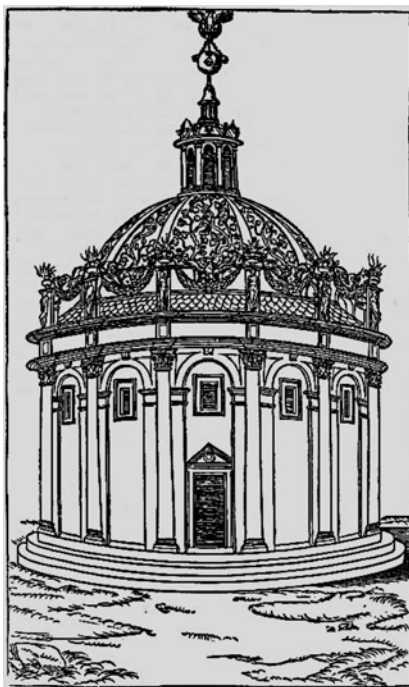
Aí podiam apreciar-se pequenas árvores com troncos e ramos de fino ouro, tão propriamente contrafeito que se podiam tomar como natural”. Assim, considerando-se que nem os mais qualificados técnicos poderão alguma vez copiar ou recriar a Natureza, não restam dúvidas que se estava, uma vez mais, num *sem lugar*, ou (numa leitura de visibilidade utópica) num espaço fora do real humano.

³⁷ LSP: 120-121. Também neste caso, a gravura constante da edição francesa de 1546 não tem qualquer correspondente gráfica na edição aldina de 1499,

[V] Da entrada de Polífilo num templo sumptuoso conduzido por uma ninfa que acabou por lhe dizer que “ela própria era a sua Polia”

Avançando-se para o *Livro I-17*³⁸, Polífilo é conduzido a um templo sumptuoso. E pelo interior do mesmo (referente ao interior desse templo) – perspectivado por uma das gravuras, de belas proporções, que recria essa jóia da Arquitectura da Antiguidade – facilmente se verifica que, aquela, não é a Arquitectura *deste mundo*, do real vivido.

O autor deste livro descreve este belo edifício. Regista que as medidas e proporções dessa esmerada construção tinham sido ordenadas de tal modo que o exterior e o interior da mesma haviam sido “ordenadas e dispostas de modo a que o estivessem em plena concordância, correspondendo um ao outro”.



Gravura referente a exterior de palácio onde foi recebido Poliphilo, na edição de 1546

Trata-se de um lugar de arrebatamento, na vida mas *fora* da vida. E é precisamente aí que é dito, surpreendentemente, ao visitante Polífilo, no seu sonho, por uma das ninfas, que aquela mais não era do que a sua amada Polia.

³⁸ *LSP*: 197 e 198. Também esta imagem da edição francesa não tem correspondência gráfica na edição veneziana de 1499.

[VI] Um jovem apaixonado entre ruínas e as desventuras no sonho: um paralelismo com as desventuras amorosas de Lollius e Leontia

Entretanto a última gravura do *Livro I* da presente obra *Hypnerotomachia Poliphili* que aqui tomamos por exemplo é a referente ao capítulo XIX. Na sua descrição tomamos como significativo o momento em que Polia persuade Polífilo a acompanhá-la até um templo destruído, em ruínas. A intenção é que o seu amado possa aí observar alguns epitáfios antigos e ver, em pintura, a revisitação do *Rapto de Proserpina*.

A presente ilustração – do conjunto destes originais quinhentistas de que dispomos – é a única que não recorre à figuração humana ou à reprodução das paisagens e edifícios então visitados. Trata-se apenas, no fundo, de uma inscrição, uma manifestação epigráfica em caracteres gregos, dentro de uma moldura, onde são postos em relevo alguns importantes sucedâneos (agora aqui descritos em latim) dignos de nota.



Epígrafe referente ao infortúnio dos amorosos Lollius e Leontia, que no mar sofreram os maiores males, vendo-se à esquerda a gravura da edição de 1499 e à direita a da edição de 1546

Nesta inscrição é narrado um somatório de infortúnios de um par de amorosos, Lollius e Leontia, que em aventuras nos mares conseguem sobreviver, pondo sempre à prova a vontade de tornar imperecível o amor que os unia³⁹.

³⁹ LSP: 247; HP-TSLD: 258. Cfr. J.-P. Collinet, *Contes et nouvelles imités des Anciens*, “Le Songe de Poliphile”, Tours, Létourmi, Ano IV, pp. 201-224; e LSO: 452 (nota à pág. 249). Gilles Polizzi estabelece ainda, neste passo, existir uma linha e afinidade entre o texto “Filles de Minée”, fixado por Lafontaine e esta narrativa amorosa antiga.

Neste caso somos conduzidos à leitura de um “fragmento de pintura tipo mosaico” que se encontra numa espécie de tribuna. E pela leitura da narrativa dessas desventuras amorosas de Lollius e Leontia, questiona-se o leitor se esta história dos amores de Polífilo e da sua Polia poderá de igual modo não acabar da melhor maneira. Também com efeito o incerteza, neste (quase) final do Livro I da *Hypnerotomachia*, pode constituir-se como um *não lugar*. Como acabará o presente *sonho* daquele que ama?

[VII] A visão do infortúnio da alma humana tal como a descida ao Infernos lida por Dante (será legítima a associação desta passagem a uma metafísica da Natureza?)

Entremos agora no segundo livro da *Hypnerotomachia Poliphili* (agora é a Polia quem emite o seu próprio discurso). E fixemo-nos numa penúltima imagem, referente ao *Livro II-3*⁴⁰. Assim, depois de Polia ter sido atingida pela peste⁴¹, assiste-se à fuga desta para uma floresta, onde a acompanham duas ninfas.

Numa antevisão de componentes moralizadoras, o leitor assiste, então, nesta *Hypnerotomachia*, ao mais paradoxal do infortúnio da alma humana. Está-se presente, deste modo, à passagem de um pequeno carro, duramente puxado por duas mulheres nuas. Sobre ele uma criança denudada e furibunda vai açoitando, com a maior violência, aquelas mulheres condenadas que lançam gritos e lamentações.

Gilles Polizzi indentificou, nesta passagem, algumas reminiscências do infortúnio de Nastagio, numa passagem de Giovanni Boccaccio, no *Decameron* (5^a. jornada, oitava novela)⁴².

Polia, em primeira pessoa, narra esta vivência de dor como estando a assistir ao acto a alguma distância: “estas [mulheres flageladas pela criança] vinham na direcção do lugar onde eu me encontrava”. Logo de seguida a amada de Polífilo presencia algo misto de bárbaro e de trágico. Cercaram então aquele carro “leões, lobos, cães, águias, corvos ...”.

Logo de seguida aquela criança punidora “votou e aquelas duas mulheres ao martírio” agindo com uma crueldade inaudita. “Com uma espáça despedaçou os seus corpos...”, que foram oferecidos à voracidade das feras⁴³.

⁴⁰ LSP: 359; HP-TSLD: 400.

⁴¹ Este flagelo social terá sido, na presenta passagem do texto, uma reminiscência da peste de 1348 que, recorde-se, tinha levado, da vida de Petrarca, a sua amada Laura.

⁴² LSP: 358-361.

⁴³ LSP: 360; HP-TSLD: 403.



Mulheres flageladas são devoradas pelas feras, vendo-se à esquerda a gravura da edição de 1499 e à direita a da edição de 1546

Assiste-se, neste passo, como que à descida de Dante aos Infernos. Procura-se, por via dos opostos significantes, encontrar a piedade? Ou, numa outra leitura, em termos de uma filosofia metafísica, proceder a uma *redução* simbólica do corpo humano à Natureza da qual nunca foi parte alheia?

[VIII] O *Triunfo do Amor*, depois de uma morte aparente de Polífilo, entre os braços da Polia amada no templo de Diana (uma dualidade do bem supremo anulando a presença dos males)

Este programa iconográfico seleccionado de oito gravuras encerra-se na leitura do *Livro II*-5⁴⁴, com a glorificação do homem (pedagogicamente sustentado) pelo *Triunfo do Amor*. E tal é enunciado graficamente em duas gravuras com algumas unidades sémicas (em unidade temática, embora) com disposições diferentes.

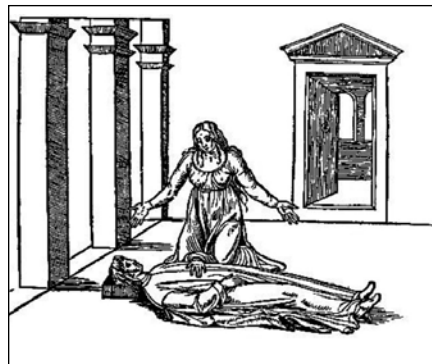
Assim, na edição aldina de 1499, o corpo aparentemente morto ostenta-se à leitura, jazendo virado do direita para a esquerda, com a inconsolável Polia a lamentar a sua (aparente) perda. Enquanto isso na gravura parisina de 1546, em afinidade temática com aquela, o mesmo corpo encontra-se virado da esquerda para a direita, como que enunciando a leitura numa perspectiva de futuro (transitando para os tempos que virão).

Agora, após tamanhas revisitações dolorosas da morte, o autor da *Hypnerotomachia Poliphili* conduz finalmente Polia (ainda no seu próprio discurso feminino) até ao templo de Diana, com vista a encontrar o seu amado Polífilo, exactamente “no local onde ela o havia deixado”.

Aí, numa dor sem limites, essa jovem foi encontrar o seu amado *morto*, jazendo no chão. Só que – seguindo-se a glorificação do homem presente no discurso *da Oratio da Dignidade Humana* de Giovanni Pico della Mirandola – ergue-se a máxima de que maravilhas e grandezas é feito o ser humano, aquele que (num mundo de guerras medievais, de precaridade de bens, de analfabetismo e das mais elementares necessidade) no *sem*

⁴⁴ LSP: 371 e 374; HP-TSLD: 421.

lugar da utopia, tudo pode. E a Literatura pode contribuir para essa superação do *não lugar* pelo tudo pode, pelo ultrapassar de todas as barreiras e limites: construir o impossível utópico a partir do coração.



Representação da morte aparente de Polífilo, vendo-se à esquerda a gravura da edição de 1499 e à direita a da edição de 1546

Que lição de humanismo mais poderosa poderia evolar-se, deste *mais belo livro do mundo* – e não apenas, claramente, num aspecto estético, mas também filosófico, pelos valores que ergueu e transportou até hoje – por via a presente narrativa atribuída a Francisco Colonna?

O lugar comum que se sobrepõe ao *não lugar*, só ganha – e atinge humanisticamente a maior dimensão – se for devolvido a essa situação própria de *não lugar*. É este contrassenso aparente que nobilita, mais de cinco séculos depois da sua redacção, por quem quer que fosse, esta estória de quem amou intensamente Polia (fosse esse o nome da amada, ou outro). É este o *gigantismo* ideológico da Renascença de pendor estético, mas que vale aqui, sobretudo, pelos valores filosóficos do Amor do tempo de um contemporâneo Leão Hebreu (1464-1535)⁴⁵ – que sendo utópico passa a deixar de ser utopia – num Humanismo que *trespassa*, por ser redivivo.

Um *Lapidário* que remete para o conhecimento científico mas também para a representação simbólica das gemas

A *Hypnerotomachia Poliphili* um livro marcante pelos seus afectos. Vale a pena lê-lo, ainda, por via de um patamar simbólico na materialidade dos seus *brilhos/cristais*, transportando também eles para uma vivência da utopia no *sem lugar*.

Abordemos assim, com o suposto Francesco Colonna, os conteúdos do *Livro I-VII*. Esta secção é direccionada para tornar presente ao leitor como “Polífilo narra a beleza da

⁴⁵ Judá Abravanel, também conhecido como Leão Hebreu e como Yehuda ben Yitzhak Abravanel (em hebraico: לאנברבא קהצי יב הדווי), médico português no exílio.

região onde entrou e como aí encontrou uma fonte, e cinco belas jovens, as quais ficaram maravilhadas com a sua chegada, tendo-o então convidado a ir divertir-se com elas”⁴⁶.

É precisamente quanto ao espaço onde decorre este amistoso encontro⁴⁷, que Portugal, como nação, é apontada como um dos sugestivos exemplos de beleza natural, a par de outras paragens:

*Tem por certo que este terreno é o mais belo e o mais rico que o monte Taurus ... [vejam-se] as uvas que aí crescem... e excede verdadeiramente a fertilidade da Ilha Hiperbórea, no Oceano Índico. Excede [a fertilidade de] Portugal e a ilha de Talge, no Mar Cáspio*⁴⁸.

Registe-se, a propósito, que enquanto a ilha Hiperbórea mais não é do que a Taprobana – que poucas décadas depois virá a ser *cantada* por Camões – a ilha de Talge situa-se no Mar Cáspio e virá ser evocada por um outro humanista, neste caso (e de novo) o francês Rabelais⁴⁹.

A presença no olhar de Polífilo – iluminado pela leitura e pela consciência alegórica de Petrarca (por via de *Quatro Carros Triunfais*) numa carga ideológica manifestamente emblemática celebrando o Amor

O mundo ideológico de Polífilo era um mundo de *causas*, quer de *estandartes* luminosos quer dos *porta-estandartes* que apelavam para a legitimidade dessas mesmas *causas* em presença. E numa sociedade emblemática como essa, repleta de valores – devidamente pautados das regras de bem-viver e de bem-servir pelo amor – o mundo sustentado por Petrarca (mais de um século antes), continuava a pautar-se pelos *Triunfos*. E eram estes, com efeito, que de algum modo legitimavam, também, a emblemática de tais valores.

Este facto permite compreender que (cerca de meia dezena de capítulos adiante, no *Livro I - XIII* do mesmo *Sonho de Polífilo*, Francesco Colonna torna evidente ao leitor “Como Polia, ainda uma desconhecida para o seu amigo Polífilo, o toca docemente e lhe mostra os grandes triunfos das deusas amorosas”⁵⁰. E é precisamente na sequência de tal cena que, já no capítulo seguinte, o mesmo Polífilo “vê chegar os já referidos quatro *Carros Triunfais* acompanhados de uma multidão de adolescentes e de donzelas”⁵¹.

É precisamente neste contexto que o autor de *Hypnerotomachia* descreve tais carros alegóricos. A leitura da descrição deste presumível autor quatrocentista impõe que se tenha presente, já se vê, os referidos *Triunfos*, de Petrarca (a obra, afinal, que se afirmara tão inovadora para a emblemática do seu tempo, e que assinaláveis ecos e níveis de reproduções veio a ter nessa Europa mediterrânica até, pelo menos, aos fins do século XVI).

⁴⁶ LSP, VII (f. 25-rº.), p. 78.

⁴⁷ LSP, VII (f. 21-vº.-25 vº.), pp. 70-78.

⁴⁸ LSP, VII (f. 25-rº.), p. 78.

⁴⁹ Idem, *ibidem*; e Rabelais, *Oeuvres Complètes*, p. 917.

⁵⁰ LSP; XIII (52 vº.), pp. 151-153.

⁵¹ LSP; XIV (54 rº. e vº.), pp. 154-157.

Na aludida edição veneziana de 1499 a descrição, agora neste presente contexto dos *brilhos / cristais*, desses quatro *Carros Triunfais* alegóricos ao Amor surge quase no final do *Livro I* – no capítulo XXII (de um total de XXIV). Essa secção do texto versa precisamente o tema “Como Cupido desceu da Barca; e como as ninfas da ilha vieram diante dele tão ricamente adornadas com paramentos de triunfo; os presentes que elas lhe ofereceram; e, depois, como ele subiu para o seu carro triunfal...”⁵².

Pretende retratar-se, nessa hiperbólica e *vencedora voz* do Amor – nesse novo triunfo, enfim, o modo como “Polia e eu fomos conduzidos” nesse outro Carro Triunfal, o de Cupido, o do *inatingível* e hiperbólico brilho do Amor, “entreligados por flores e por cordas feitas de rosas”.

Uma (nova) alegoria ao reino de Portugal: a evocação das terras de uma beleza padronizada pelas *pedras preciosas* que decoravam tais carros

Dado o carácter simbólico destes quatro *Carros Triunfais*, a análise de todos os animais que os puxavam, todos atrelados dois a dois, permite restituir todo um simbolismo subjacente a essa descrição.

Pode sintetizar-se, assim, que à frente de cada um desses carros, se encontravam:

I – Seis centauros da raça de Ixion⁵³;

II – Seis elefantes⁵⁴;

III – Seis licornes consagrados a Diana⁵⁵;

IV – Seis tigres malhados⁵⁶, acompanhando abundantes ninfas ménadas, faunos, sátiros e títeres⁵⁷.

⁵² *HP-LSP* (1994), I-22; 298 e 312-313; *HP-TSLD* (1999): 346-347.

⁵³ *LSP*, XIV (55 rº.), p. 157.

⁵⁴ *LSP*, XIV (57 vº.), p. 162.

⁵⁵ *LSP*, XIV (59 vº.), p. 166.

⁵⁶ *LSP*, XIV (61 vº.), p. 170.

⁵⁷ *LSP*, XIV (63 rº. e vº.), pp. 174-175.



Primeiro carro triunfal puxado por seis centauros.
Por cima na edição de 1499 e em baixo na de 1546



Segundo carro triunfal puxado por seis elefantes.
Por cima na edição de 1499 e em baixo na de 1546



Terceiro carro triunfal puxado por seis licornes.
Por cima na edição de 1499 e em baixo na de 1546



Quarto carro triunfal puxado por seis tigres malhados.
Por cima na edição de 1499 e em baixo na de 1546

Para além da elegância e graciosidade das jovens figuras humanas representadas, o autor pretendeu trazer, na descrição de cada carro, normas de agudeza e engenho de uma verdadeira beleza hiperbólica. E na sua arquitectura descritiva, recorreu, nessa linha de pensamento, à figura e aos *brilhos / cristais*, ou seja, tanto às pedras preciosas como aos metais nobres.

O presumível Francisco Colonna, falando do primeiro desses quatro *Carros Triunfais*, deixa a indicação de que ele era “todo de ouro”. Quanto à decoração dos declives do mesmo, as suas superfícies encontravam-se “talhadas com pedras preciosas de diferentes cores”⁵⁸. E “as quatro rodas eram todas de fina esmeralda e o resto de diamante resistente ao fogo, ao ferro e ao esmeril”⁵⁹. Quanto aos vasos que ostentava, estes “eram de topázio arábico, com uma cor de ouro bem luzidia, que podia agradar à deusa Lucina, sendo de tal utilidade que poderia até acalmar as ondas do mar quando enfurecido”⁶⁰.

O autor aborda, por outro lado, um aspecto específico do quarto *Carro Triunfal*, aquele que era conduzido por seis tigres malhados. E detém-se, a dado passo, em alguns vasos que aí se apresentam. Quanto a um deles, bastante antigo, ele “era diversificado de veios de esmeralda e de várias outras pedras preciosas”⁶¹.

Na sua intencionalidade de descer ao pormenor desse mundo de uma inusitada beleza (recriada para este efeito) o mesmo autor quatrocentista apresentava – ainda na descrição de um outro vaso desse mesmo quarto *Carro Triunfal* – um pormenor de vivo interesse. Tendo descrito nesse vaso inolvidáveis decorações no domínio da viticultura (parras e uvas), alude então ao facto que as folhas aí estilizadas eram “de esmeralda” e que as uvas eram de “ametista”⁶².

O cronista vai ao pormenor de registar que, nesse mesmo vaso, entre as decorações de frisos de folhagens, o ourives havia aí narrado duas histórias pela imagem. Na primeira, surge “Júpiter, numa espécie de altar, apresentando na mão esquerda uma espada cortante feita crisólito reluzente como o ouro”⁶³.

Perto dessa representação de Júpiter surge então a outra história (pela imagem). Trata-se, desta feita, da representação de uma “dança com sete ninfas vestidas de branco, trajadas como se fossem religiosas, parecendo cantar, numa postura santa e devota”. Só que, depois, essas ninfas “foram convertidas em árvores verdes, ornadas de flores azuladas, inclinando-se humildemente diante dessa grande divindade”⁶⁴ (tratando-se neste caso, inequivocamente, de reminiscências poéticas petrarquianas deste *elemento historial* no universo clássico, a partir do próprio Ovídio, como em trabalho anterior fizemos alusão⁶⁵).

⁵⁸ LSP; XIV (54 vº.), p. 156.

⁵⁹ LSP; XIV (54 rº.), p. 154.

⁶⁰ LSP; XIV (55 vº.), p. 155, p. 157.

⁶¹ LSP; XIV (61 rº.), p. 170.

⁶² LSP; XIV (61 rº.), p. 171.

⁶³ LSP; XIV (61 vº.), p. 171.

⁶⁴ Idem, *ibidem*, loc. cit.

⁶⁵ Manuel Cadafaz de Matos, “Unidade e diversidade das edições impressas, de e sobre Petrarca, entre os séculos XV e XVI...”, edição ant. cit. (2005, pp. 144-145).



Uma reminiscência de Ovídio, na descrição deste quarto *Carro Triunfal*, em cima na edição veneziana de 1499 e em baixo, na edição parisina de 1546

Ainda na descrição dos embelezamentos desse quarto *Carro Triunfal* com pedras preciosas, o autor evocar Portugal. E fá-lo quando regista que este quarto *Carro Triunfal*, tinha, em cada um dos seus quatro cantos, um candelabro.

Um destes candelabros, afirma o autor da *Hypnerotomachia Poliphili* encontrava-se “assente em três pés de coral ... que afasta trovoadas, raios, tempestades, turbilhões e outros ventos maus”. O suporte deste era precisamente “ceraunia” de Portugal, de côr celeste, amigo das tempestades e muito amado da deusa Diana⁶⁶.

Quanto ao pilar de um outro desses candelabros (do mesmo quarto carro) era em pedra onix negra, encastoadada de gotas vermelhas, que chega a ter um odor de incenso quando é tocada⁶⁷. Estamos perante, por assim dizer, um cântico ou a poética dos *cinco sentidos*: para além das descrições da fisicalidade de tais metais nobres, do toque ao nível do tacto, juntava-se agora o próprio sentido do *odor*. Na sua utopia de recriar um uni-

⁶⁶ LSP, XIV (62 vº.), p. 173.

⁶⁷ Idem, *ibidem*, loc. cit.

verso totalizante e arrebatador no plano da beleza, nada ficada de fora à descrição do autor deste universo utópico, que assim pretendia recriar o melhor dos mundos.

Interrogar-se-á, decerto (e com justeza compreensível), o leitor, quanto aquelas que poderão ter sido as linhas orientadoras ou linhas de influência na descrição tão vasta e aturada desse universo de tantas e variadas pedras preciosas que decoravam esses quatro *Carros Triunfais* do Livro I de *O Sonho de Polífilo*. Gilles Polizzi, tradutor do latim para o francês do texto da edição parisiense de 1546 deste livro como já dissemos, procura, com seriedade, encontrar uma resposta adequada, quanto a este período dos alvares do Renascimento quatrocentista e da História das Ideias artísticas.

Detectam-se assim, primeiramente:

A) algumas fontes mais remotas, ou clássicas;

B) fontes que já são, porém, de um período mais próximo daquele em que o possível Francesco Colonna poderá ter vivido no século XV.

Quanto à primeira destas duas tipologias de fontes – nessa reconstituição do universo das mais antigas descrições dessas mesmas pedras preciosas, aquele autor quatrocentista identifica Plínio o Velho. Veja-se apenas um exemplo das suas descrições, no tocante ao referido caso de pedras que refere estarem associadas a Portugal.

Ao registar que a *ceraunia* de Portugal é de cor celeste, segue à letra uma das descrições de Plínio o Velho, no seu tratado da *História Natural*⁶⁸, no Livro XXXVII, secção LI (134):

*A ceraunia – uma das gemas brancas conhecidas – que arrebatava o brilho dos astros, é cristalina, de um brilho azulado, e é natural da Carmânia. Zénothéms admite que ela é branca mas que mas que detém no interior uma estrela cintilante. Este autor acrescenta, ainda, que ceraunias menos vivas podem ser também produzidas macerando-se salitre com vinagre durante um certo número de dias e sendo assim criada esta forma de estrela ela acaba por se extinguir ao fim de alguns meses*⁶⁹.

Neste âmbito deve considerar-se que a *ceraunia* constituía “uma variedade de jade que os Antigos acreditavam formado nas nuvens em período de tempestade”. Este era, depois, “precipitado [no âmbito de uma crença medieval muito comum] através dos raios para a terra”.

Plínio o Velho, para a sua época, neste patamar de conhecimento sobre pedras ditas preciosas, era um autor bem informado. Os dados que ele detinha, nessa segunda

⁶⁸ No CEHLE, em Lisboa, existem duas edições quinhentistas desta obra, sendo a parisiense a que reputamos de maior interesse (naturalmente que já um tanto tardia para o período quatrocentista pré-incunabular em que o autor transalpino preparou essa edição primitiva do seu texto latino).- Veja-se, ainda, Plínio, *Histoire Naturelle*, Livro XXXVII, “Lapidum natura restat”, com o texto estabelecido, traduzido e comentado por E. de Saint-Denis, com revisão de M. Jacques André, Paris, Les Belles Lettres, 2003.

⁶⁹ LSP: 440 n. 3, p. 173.

metadedo século XV, sobre (a futura região de) Portugal, assentavam fulcralmente em Cornelius Bocchus⁷⁰, associado à Lusitânia romana.

A dado passo dessa sua monumental obra ele registava que na Lusitânia, nos montes próximos da vila de Amaia (entre o Tejo e o Guadiana) encontravam-se cristais, que já Cornelius Bocchus havia referenciado que eram apreciados⁷¹.

Não restam dúvidas que nas gerações anteriores às de Plínio esse L. Cornelius Bocchus – dado o crédito que Plínio o Velho então lhe deu nesta matéria – era uma fonte bem documentada neste âmbito das pedras preciosas na Península Ibérica. Ele mesmo escreveu sobre minerais com as características do “quartzo citrino” (dando fé às conclusões de Stéphane Schmitt) e referenciou, num outro passo igualmente referenciado na *História Natural*, que havia deparado na Hispânia – entre outros cristais pessoalmente observados – com um “crisólito de doze libras”⁷².

Francesco Colonna (ou eventualmente o autor transalpino que tenha escrito esta obra sobre os amores de Polífilo por Polia) segue no entretexto deste capítulo da edição de 1499 – ainda quanto às fontes que conhece e que segue – um dos tratados mais conhecidos que já então nessa época circulavam entre os leitores mais eruditos. Trata-se da obra da autoria de Marbode⁷³, intitulado *Liber Lapidum* ou *De Gemmis*⁷⁴, uma das mais avançadas, por sinal, em tal temática para essa época⁷⁵. Marbode, Marbodus ou Marboeuf (c. 1035/40-c. 1123), é um autor clássico francês dos séculos XI-XII, contemporâneo do Conde D. Henrique da Borgonha (que veio a estar associado à fundação do reino de Portugal). A esse tratadista medieval – que foi Bispo de Rennes entre 1096 até à sua morte – ficou associada à referida obra *Liber Lapidum*, ou, aportuguesadamente, o *Lapidário*.

É um facto que nessa última década do século XI, em que Marbode editou este seu tratado – e esta situação continuaria a ser uma realidade até aos séculos XVII e XVIII,

⁷⁰ Lucius Cornelius Bocchus foi um autor da Salácia, do período de romanização da Lusitânia, que tinha vivido na época de Augusto. São de uma significativa precisão e meticulosidade os dados que apresenta num seu livro sobre a *Hispânia*. Cfr. *Luccius Cornelius Bocchus, Escritor Lusitano da Idade de Prata na Literatura Latina*, Lisboa-Madrid, Academia Portuguesa da História – Real Academia de la Historia, numa edição de João Luís Cardoso e de Martín Almagro-Gorbea, de 2011.

⁷¹ *HN-LG*:1696; e *idem*, p. 2031 (n. 19).

⁷² *HN-LG*: 17221-1722; *idem*.

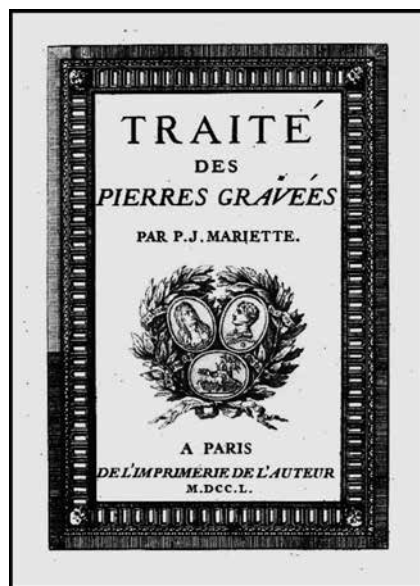
⁷³ *De lapidis* ou *Liber lapidum, seu De gemmis, De lapidibus* (tratado escrito antes de 1090). São conhecidas, entre outras, as traduções *Le lapidaire*: Valérie Gontero-Lauze, *Sagesses minérales. Médecine et magie des pierres précieuses au Moyen Âge*, Pariss, Éditions Classiques Garnier, coll. «Sagesse du Moyen Âge», 2010 (316 pp.), p. 151-176; ou *Le Lapidaire*, da responsabilidade de Sigismond de Ropartz (que aqui seguimos).

⁷⁴ Cfr. Pierre Monat, Marbode, *Poème des pierres précieuses, XIe siècle, traduit du latin, présenté et annoté...*, suivi de *Une lecture symboliste des lapidaires médiévaux*, par Claude Louis-Combet, Grenoble, 1996 (Petite collection Atopia, nº. 6).

⁷⁵ Não deixa de ser significativo – e confirmando-se que F. Colonna tenha sido, como dominicano, o autor desta obra – que ele se encontrava ao corrente de um dos tratados mais famosos sobre gemas, precisamente o *De Gemmis*, da autoria de Marbode, que nessa época tardo-medieval compendia os conhecimentos científicos em torno desta área do saber artístico e mineralógico.

como deram testemunho Abrahamus Gorlaeus (c. 1549-1608)⁷⁶ e Pierre-Jean Mariette (1660-1742)⁷⁷ nos seus tratados sobre *pedras gravadas* – a mais elevada hierarquia católica, a par da aristocracia reinante e da outra Nobreza, era aquela que convivia mais de perto (e até ostentava) com as pedras preciosas. Tal ocorria, sobretudo, nos aparatos litúrgicos e em cerimoniais essencialmente festivos.

Assim não será de estranhar – e depois de, por mais de uma vez, termos discutido pessoalmente este tema com o medievista Jacques Le Goff (1924-2015) – que um tratado desta natureza sobre o historial e a simbologia das pedras preciosas possa ter sido redigido por um bispo francês. Eram as elevadas figuras do clero, efectivamente, quem mais tinha acesso, com efeito, a elementos de natureza científica desta natureza.



Frontispícios de dois tratados de pedras antigas gravadas, o primeiro da autoria de Abrahamus Gorlaeus e o segundo de Pierre-Jean Mariette. De assinalar que numerosas destas pedras gravadas, objecto de inventário nestes dois catálogos da Idade Moderna, já provinham de colecções medievais europeias

Marbode – de quem o autor de *O Sonho de Polífilo* conheceu, tal como o humanista Erasmo de Roterdão⁷⁸, uma cópia do seu tratado mineralógico – possuía, efectivamente, um vasto conjunto de conhecimentos (certamente que em resultado de um trabalho de compilação de dados extensivo a mais de uma dezena de anos de recolhas nesta área)

⁷⁶ Abrahamus Gorlaeus, *Pierres Gravées*, edição tardia em 2 tomos, Paris, 1778.

⁷⁷ Pierre-Jean Mariette, *Pierres Gravées*, 2 tomos, em edição do autor, Paris, 1750.

⁷⁸ Existe aliás uma edição quinhentista conjunta (pelo menos), em que a par de um texto de Erasmo de Roterdão, surge uma edição latina deste tratado de Marbode.

que hoje poderíamos designar como verdadeiramente invulgar para aquele período. Daí que, ao longo de seis dezenas de capítulos de tal tratado, ele tenha escrito textos⁷⁹ sobre diamante (I), ágata (II), jaspe (IV), safira (V), esmeralda (VII), onix (IX), crisólito (XI), topázio (XIII), ametista (XVI), cornalina (XXII), ou *ceraunia* (XXVIII). Era o caso, ainda, da hematite (XXXII), do cristal (XLI), da galactite (XLII), da oftalmite (XLIX) ou, até, das próprias pérolas.

Assim, quando esse Bispo-mineralogista aborda, em capítulo próprio (o XXVIII) a *ceraunia* ele explicita claramente, na linguagem da época:

Ad causas etiam vincendaque praelia prodest, / Et dulces somnos, et dulcia somnia praestat. Huic binae dantur species, totidemque colores. / Crystallo similem Germania mittere fertur, Caeruleo tamen infectum, rutiloque colore. / Mittit et Hispanus, regione manens Lusitana, / Flammas spernentem, similemque colore pyropo

Esta passagem pretende significar, na linguagem específica de Marbode, que

[a *ceraunia*] *faz entrar no sonho visões encantadoras, / e delas são conhecidos dois géneros, de cores diferentes: / um vem da Germânia e assemelha-se ao cristal, e vem de Portugal. / De reflexos azuis ou castanhos, as germânicas tingidas, as hispânicas não fazem recear o perigo do fogo*⁸⁰.

Face ao exposto, a singularidade dos *Tiunfos* de Petrarca – em particular a descrição dos *Carros Triunfais* – foi aproveitada, também na Itália tardo-medieval e num âmbito de igual modo alegórico, pelo criador da *Hypnerotomachia Poliphili*, com a referida edição *princeps* em 1499. Só que este autor, na sua normo-visualidade, encontrava-se na *cegueira* do brilho dos ideais da Renascença que despontava.

Assim, para além de criar descrições magistrais de carros que celebravam o amor de Polífilo por Polia, traduziu também, nas suas descrições, nos seus textos enfáticos, o seu encantamento pelos *brilhos / cristais*. Só que as pedras preciosas desse seu *Lampadário* imagético, mais não eram do que as verdadeiras pedras, preciosas sim, para se *cantar* o verdadeiro Amor.

Do *Triundo do Amor*, em movimento em meios terrestres à mesma glorificação amorosa em meios marítimos

Em toda essa narrativa quatrocentista Polífilo – em antítese ao pretensamente português Raphael Hytlodeu, que personifica o *Triunfo da Fama* – mais não representa do que o *Triunfo do Amor*.

É um facto que os referidos quatro *Carros Triunfais* constituíram uma metáfora discursiva para a celebração mais profunda do sentimento amoroso de Polífilo por Polia.

Só que a materialização desses sentimentos, nas narrativas do presumível Francesco Colonna, nem sempre decorrem num plano terrestre mas também num plano marítimo.

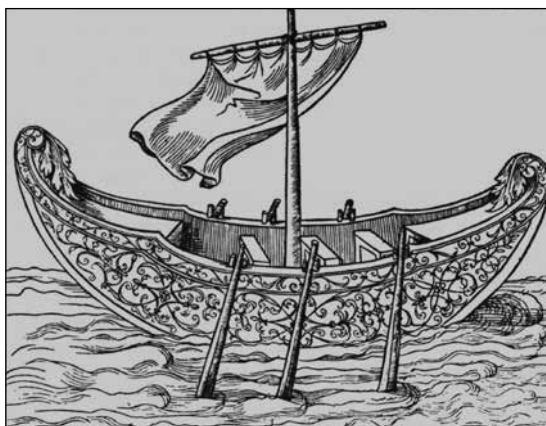
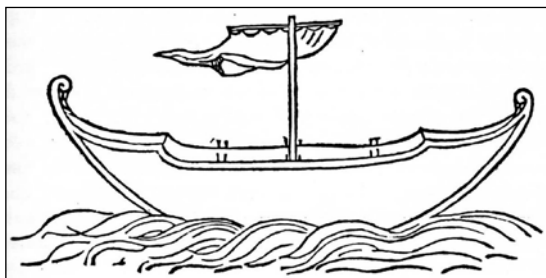
⁷⁹ Indicam-se entre parêntesis os n.ºs. dos capítulos de tal tratado na versão francesa de Sigismond de Ropertz.

⁸⁰ Na leitura do referido investigador Sigismond de Ropertz.

É o que sucede com uma não menos interessante passagem, quase no epílogo do sonho do enamorado de Polia.

Quase no final do primeiro dos dois livros de *Hypnerotomachia Poliphili*, neste mesmo sonho de Polífilo (a dado passo) Polia tinha-o persuadido a deslocar-se a um templo destruído, de forma a ler, aí, alguns epitáfios antigos. Esta mulher amada rumou então, pouco depois, numa barca de ouro, para a já referida ilha de Cítera, governada por Vénus. Na barca das ninfas que a transportavam ela entoou – motivada por aquelas que a acompanhavam – um cântico de Acção de Graças.

Nesta descrição onírica, o navio foi identificado pelo autor da narrativa (I-21) – podendo-se situar temporalmente esta criatividade literária entre 1467 e 1480, ao tempo em que governou Portugal o rei D. Afonso V – como tendo a quilha e os assentos cobertos de lâminas de ouro. Toda esta embarcação “parecia ser constituída por um só corpo, por uma só peça, sem ter sido calafetada”.



Em cima, navio que transportou Polia para a ilha de Cítera, na gravura apresentada na edição veneziana de 1499; em baixo, representação do mesmo navio na edição parisina de 1546

Trata-se do navio que se sobrepõe, na sua imaterialidade, ao terreno *a-histórico* do sonho. Neste passo, a nauta (Polia) – num espaço descritivo do não lugar – identifica-se com a imaterialidade utópica de um tal ancião, também navegante, Raphael Hytlodeu.

Este último, pelos seus *devaneios*, subiu as gáveas, em pleno mar alto tempestuoso da narrativa, tendo tido o poder, mas também o privilégio, de se imiscuir, em 1515, na narrativa do ainda relativamente jovem escritor e aristocrata britânico (Thomas More), de 37 anos de idade. E o ancião marinheiro conseguiu, assim, estruturar para o futuro a identidade do seu *Triunfo da Fama*.

II

Do pretenso português Raphael Hytlodeu ou do *Triunfo da Fama*

Num plano complementar (e de algum modo em crofronto), abordemos agora a temática dos *encantos* marítimos do navegador, pretensamente português, Raphael Hytlodeu, no espaço ficcional de um *não lugar*, entre fins do século XV e começos do século XVI.

Interrogamo-nos, a propósito: Tratou-se apenas de um amor pelo mar? Foi o caso, apenas, dos amores de um itinerante de porto em porto, desde as Américas às Índias Orientais? Ou não estamos senão perante o terreno ficcional da criatividade literária, mesmo que o seu autor, More, tenha pretendido homenagear os anónimos e intrépidos navegadores lusíadas que *lavravam* oceanos?

O conceito de *utopia* tem permanecido ancorado no texto deliberadamente aberto da obra de More. Por outro lado – e para além dos programas de pesquisa sobre os critérios da sua própria definição, em termos de conteúdo, de forma e de função – o conceito de tal *utopia* é considerado como a expressão geral da aspiração a um *ser melhor*⁸¹.

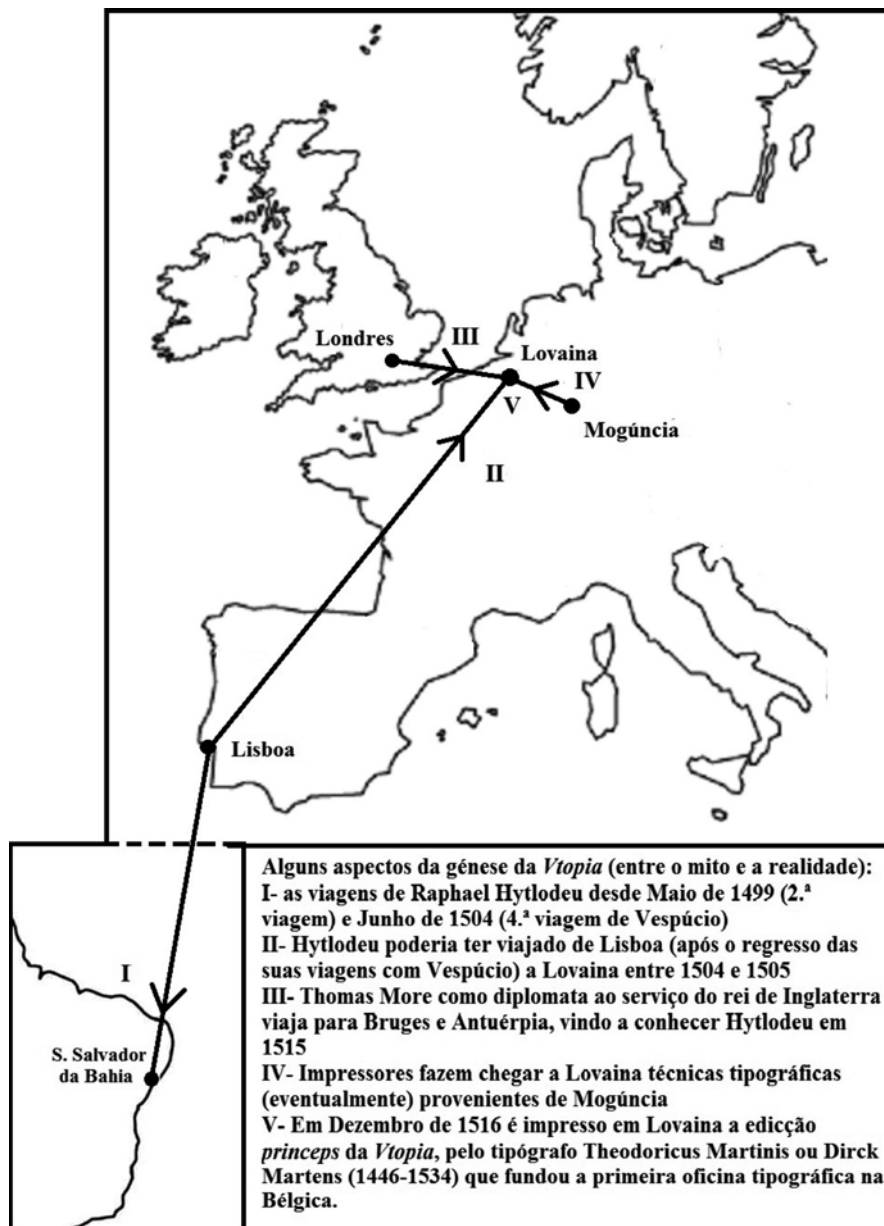
Se por um lado Gilles Deleuze estabeleceu na utopia uma “conjunção da filosofia ou do conceito com o meio presente”, ela pode hoje inclusivamente desempenhar um papel de relevo no pensamento político, sendo interpretada com seriedade⁸².

Aceitando-se o cenário hipotético de que Raphael Hytlodeu poderá ter navegado com Vespúcio entre a sua segunda (1499)⁸³ e a sua quarta viagem (1504), então a carta deste navegador transalpino, depois deste seu último périplo em direcção à América do Sul, datada de 1506, poderia ser um dos documentos inspiradores de Thomas More, na *preparação* da identidade de Hytlodeu (na redacção da sua referida obra *Vtopia*).

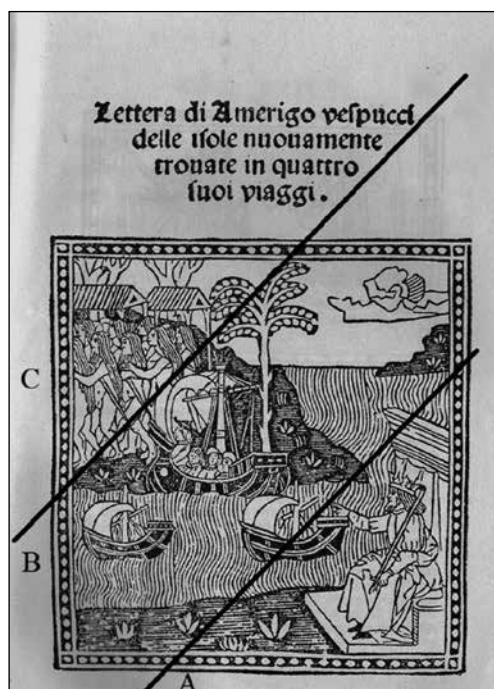
⁸¹ Anton Hatzenberger, “Utopia”, in *Dictionnaire des Concepts Philosophiques*, Paris, CNRS Éditions e Larousse (2006), nova edição, 2007, p. 817.

⁸² Idem, *ibidem*, loc. cit.

⁸³ Importa ter presente que pouco antes, em 1492, tinha sido delineada a carta de Jorge de Aguiar. Nesta pode encontrar-se, a dado passo, a representação das ilhas de *Braba*, *Mayo* e *Fogo*, do arquipélago de Cabo Verde, por onde pouco tempo depois viria a passar a expedição de Américo Vespúcio. Cfr. *Carta Náutica de Jorge de Aguiar* (pertencente à Universidade de Yale, E.U.A.), Lisboa, Academia de Marinha, 1992, com um estudo do Dr. Inácio Guerreiro, no V centenário da produção deste cimélio cartográfico.



Como se pode ver pelo aqui apresentado, Thomas More não desconheceu que o pretenso Raphael Hytlodeu teria viajado, nas tripulações do navegador transalpino, Américo Vespúcio, pelo menos em três das suas missões marítimas à América do Sul. Estas teriam decorrido entre, como vimos atrás, 1499 e 1504.



Frontispício da edição da carta de Américo Vespúcio, 1506

Neste contexto importa analisar a aludida carta de Vespúcio de 1506, numa semântica ainda eminentemente medieval, por via da gravura do respectivo frontispício impresso e das três unidades sémicas (**A**, **B**, **C**) que o integram num sentido diacrónico.

A – Na primeira dessas unidades, D. Manuel, sentado no trono, aponta para o mar oceano. Há nesta imagem o simulacro de se empreender (mesmo com recurso a um experimentado navegador transalpino) o descobrimento das costas da América do sul.

B – Nesta outra unidade, é sulcado o mar oceano numa nau repleta de navegadores. Teriam sido estes que ainda antes de Cabral, poderiam ter sido os descobridores das terras de *pau brasil*. E, entre eles, encontrava-se – num contexto de acção pautado por imensas lacunas documentais, no espírito do *não lugar* – encontrava-se o pretenso viajante português Raphael Hytlodeu.

C – Chegadas as primeiras naus vespucianas às costas brasileiras – passando ao largo de São Salvador da Bahía – ainda em 1499, os primeiros ameríndios encontrados, na estranheza do confronto, viviam ainda no seu estado tribal, na ausência dos universos da escrita. A nudez e sistemas antropofágicos que os caracterizavam, poderiam fazer com que esse *não lugar* se passasse a aproximar (com as dificuldades reconhecidas) do sistema vivencial europeu, com uma civilização pretensamente superior.

Tinham sido técnicas de navegação seculares – conjugadas entre povos navegantes do Mediterrâneo e da Europa do norte que tinham possibilitado, com a chegada de Vespúcio à América do sul – esse diálogo intercultural e intercivilizacional nas suas diferenças.

Quando tinha sido editado em Portugal, em 1496, o *Livro de Vespasiano*, uma gravura nele inserida – e mais tarde integrada de igual modo na edição do *Marco Paulo*, de Lisboa, em 1502 – referente a navegações no Mediterrâneo, a fusta aqui representada na imagem já era semelhante, segundo Artur Anselmo, à *coca* da Liga Hanseática, que tinha a sua sede em Bruges⁸⁴. Poderá perspectivar-se o pretense Raphael Hytlodeu como podendo sair do mito e da ficção moreana para a realidade histórica?



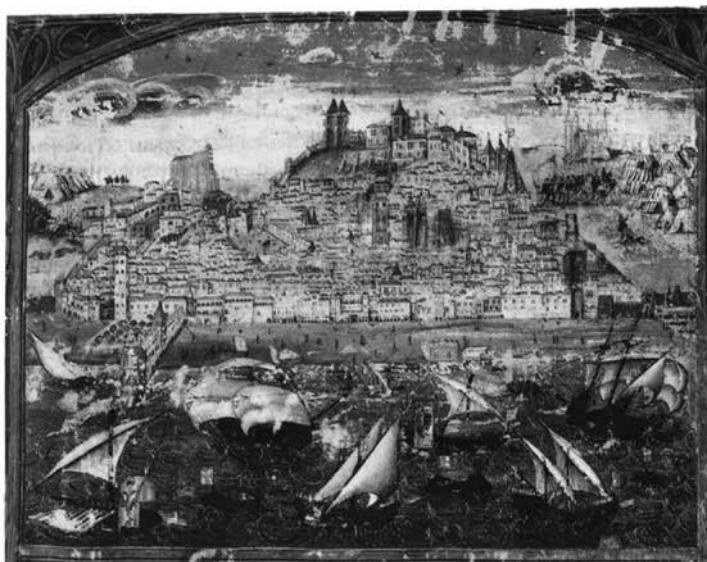
Em cima, a coca segundo modelo existente no Museu Naval de Madrid; em baixo, gravura constante do *Livro de Vespasiano*, de 1496, com representação de uma fusta, onde se apresentam linhas de proximidade com a aludida coca

⁸⁴ *Apud* Artur Anselmo, *Origens da Imprensa em Portugal*, Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1981, p. 365.

Tudo parece confirmar que já em 1504 Hytlodeu havia regressado a Lisboa, depois de uma viagem inacabada de Vespúcio. Nessa sua última viagem ele pretendia chegar novamente à América do Sul.

Sensivelmente desse mesmo período uma iluminura anónima permite hoje identificar algumas naus que *povoavam* as rotas tanto para as referidas Índias ocidentais como para as Índias orientais. Uma representação das naus manuelinas em frente do porto de Lisboa – numa pintura que surge a abrir a *Crónica de D. Afonso Henriques*, de Duarte Galvão, de cerca de 1510 – seria uma manifestação sincrónica desse período⁸⁵.

É um facto que desde as primeiras viagens ao serviço da coroa de Portugal, tanto para as Índias orientais como para as Índias ocidentais, eram as motivações de ordem económica, como bem documentaram Duarte Leite, Vitorino Magalhães Godinho e Jaime Cortesão (entre outros), que estavam na base de tais empreendimentos.



Naus no porto de Lisboa, cerca de 1510, representadas na Crónica de D. Afonso Henriques, de Duarte Galvão

Dentro em breve, no entanto, passou também a nascer a convicção de que era preciso fazer chegar a verdade dos Evangelhos às populações dessas terras recém-descobertas. Nasceram assim projectos de missão, sob a figura tutelar do rei, os quais em muitos dos casos desconheciam por completo a necessidade de chegada ao outro por via da compreensão dos seus credos e dos seus dogmas. A religião foi-se impondo assim – sobretudo depois da criação da Companhia de Jesus – um *braço armado* ao serviço da conquista e da dominação política centrada na Europa.

⁸⁵ *Apud* José V. de Pina Martins, *A Utopia. I. De Thomas More e o humanismo utópico. 1485-1998. Catálogo de uma síntese biblio-iconográfica*, Lisboa, Biblioteca Nacional, Março de 1998, n.º 114.2, p. 151.

Os povos aparentemente trazidos para o seio do Cristianismo, passavam a entrar assim num espaço, utópico e globalizante, do *sem lugar*. À sombra de um ideário de conversão, cometeram-se actos de nobreza, de engrandecimento do outro e de enaltecimento dos reais valores de um mundo que (ainda) vale a pena, mas também se cometeram outros feitos de que o julgamento da História se viria a encarregar de pôr a nú. Historiadores como Las Casas foram bem objectivos na delineação desse entrecruzar de procedimentos.

Os missionários que, nos séculos XVI (e XVII) seguiam da Europa para a América do Sul, viajavam em naus por vezes superlotadas. Eles eram objecto de acomodamento e de alimentação nas maiores dificuldades e na mais gravosa penúria.

Esses religiosos eram movidos por um ideário de difusão dos valores do Cristianismo. Partiam da Europa, nessas naus e caravelas – numa viagem quase sempre pautada pelo não regresso – comungando valores diversos (uns mais cultos do que outros), ao serviço de ideários régios, segundo o ideário erasmiano de *milícia cristã*.



Gravura “In Nouum Orbem Americanum Apostoli eliguntur et mittuntur”, inserida no livro de Honorius Philoponus intitulado *Nova typis transacta navigatio. Novi Orbis India Occidentalis admonum* (impresso em Linz), 1621

Epílogo

Tanto o religioso italiano Francisco de Colonna, como o pretenso português Raphael Hytlodeu – e, mesmo que indirectamente, Thomas More – cultivaram, por via da criação de universos utópicos, um espaço que que souberam povoar por via de um *não lugar*.

O amor de Polífilo por Polia, num universo de pureza cristalina – materializado por ambiências ficcionais enriquecidas pelos mais brilhantes conjuntos de pedras preciosas e semi-preciosas – pautou-se pela consagração de universos oníricos encimados por Vénus.

Paralelamente a esse universo, agiganta-se a figura de Raphael Hytlodeu no seu amor pelos espaços marítimos do *sem fim*. Navegando pela orbe pós-ptolomaica, pelas águas de Neptuno, ele não ligou apenas a Europa do ocidente às Américas, mas chegou inclusivamente (pretendeu a narrativa moreana) até aos confins marítimos da Ásia do sudeste. O mar terrial de Hytlodeu deixou assim de ser um espaço *lavrado* por caravelas lusas, para passar a ser usado como uma hipérbole discursiva.

Só se torna possível avaliar hoje o impacto da componente filosófica e histórica da *Vtopia*, de Thomas More, se o seu texto for enquadrado – numa perspectiva transversalizante – com a multiplicidade de recorrências autorais à problemática utópica entre os séculos IV a.C. e XVI⁸⁶.

Nessa vertente, autores como Platão e o seu tratado *A República* (no primeiro daqueles períodos) tiveram um papel fulcral na *abertura* desse processo, no mundo helénico antigo e na Europa mediterrânica e do ocidente. Assim, Colonna e Hytlodeu comungam e partilham de um mesmo espírito, de um ideário fraterno: a criação do *não lugar*.

⁸⁶ *Revista Portuguesa de História do Livro*, vol. 37-38, Lisboa, CEHLE, 2016, sobre o tema *Vtopia(s)*. 24 séculos de incursões pelo domínio da *Vtopia*.

Bibliografia sumária – siglas

AIA – Annales de l’Imprimerie des Alde, ou Histoire des Trois Manuce et de leurs éditions, por Ant. Aug. Renouard (1765-18853), Paris, 1834; nova edição New Castle (EUA), Oak Knoll Books, 1991.

DDU – Dicionário das Utopias, orgº. de Michèle Riot-Sarcey, Thomas Bouchet e Antoine Picon, Paris, Larousse, 2008; versão portuguesa, Edições Texto & Grafia, 2009.

DLF-MA – Dictionnaire des Lettres Françaises. Le Moyen Âge (1964), obra preparada por Robert Bossuat, Louis Pichard e Guy Rainaud de Lage, inteiramente revista e de novo publicada, com actualizações, sob a direcção de Geneviève Hasenohr e Michel Zink, Paris, Fayard, Pochothèque, 1992.

HN-LG – Histoire Naturelle: Livro XXVII, “Les Gemmes”, texto traduzido, apresentado e anotado por Stéphane Schmitt, Paris, Gallimard /Pleiade, 2013.

HP-HP (ed. *princeps*) – *Hypnerotomachia Poliphili, ubi humana omnianon nisi somnium esse ostendit, atque obter plurima scitu sanequam digna commemorat* (atribuído a Franciscus Columna), Veneza, edição *princeps*, oficina de Aldo Manuzio, Dezembro de 1499.

HP-LSP – Le Songe de Poliphile, por Francesco Colonna, tradução de *Hypnerotomachia Poliphili*, por Jean Martin (Paris, Kerver, 1546), apresetação, transliteração, notas, glossário e índice por Gilles Polizzi, Paris, Imprimerie National Éditions, 1994.

HP-TSLD – Hypnerotomachia Poliphili, The Strife of Love in a Dream, Londres, Thames & Hudson, 1999.

LDADA – Livre de l’Ami et de l’Aimé, tradução da língua catalã e apresentação por Patrick Gifreu, Paris, Éditions La Différence, 1989.

LMAM – Le Monde d’Alde Manuce. Imprimeurs, hommes d’affaires et intellectuels dans la Venise de la Renaissance (1979), Paris, Promodis – Éditions du Cercle de la Librairie, 1989.

VDP – UD - Vida de Petrarca, por Ugo Dotti, tradução por Luís André Nepomuceno, Campinas, Unicamp, 2006.

UTOPIA: QUANDO A TERRA SE CONTRAI, É URGENTE QUE O SONHO DESPERTE E A VIDA RECOMECE

Comunicação apresentada na Academia de Marinha pelo
Prof. Doutor Aires Augusto Nascimento,
em 8 de Novembro de 2016

1. Abraçar sonhos, sem cair em devaneios

Arrisco-me a ser censurado por considerar que é lícito sonhar nos tempos que correm. No entanto, mesmo em tempos de desespero, o pior que nos poderia acontecer a todos seria que perdêssemos a capacidade de reagir e não tentássemos encontrar alternativas ou nos ficássemos por embater nas paredes de uma vida opaca que desmerecesse de ser inventada.

Não podemos correr a enganos, mas podemos pedir aos poetas que nos tragam novas que podem descortinar para além do canto que entoam e aos profetas rogamos que anunciem os momentos novos que lhes foram anunciados: às Musas se confiam os poetas, ao Deus de salvação abrimos nós, cristãos, a alma inquieta; a poetas e a profetas ousamos pedir-lhes que nos desvendem a surpresa de que se apercebem e, na leveza da palavra, preencham os nossos vazios para sermos capazes de soerguer ânimos abatidos¹.

Apesar dos terrores que nos assaltam², auspiciosamente continua a haver quem ergue o rosto e enfrenta os ventos da tempestade, opondo-lhes a coragem de um coração nobre e generoso em favor dos outros, para transmitir-lhes Esperança³. Persistimos no sonho para que, por efeito inverso, não nos fuja o real, genuíno e autêntico, que evitamos perder⁴.

*

¹ Sou do tempo em que no chamado domingo “Gaudete”, no 3º domingo do Advento, da liturgia romana, vibrávamos com o canto de entrada, ou introito, que entoava: “Dicite pusillanimes: confortamini et nolite timere, Dominus veniet salvare...”, ou seja: “Dizei, gente atrofiada de espírito: ganhai ânimo e não vos entregueis ao receio, pois o Senhor Deus virá salvar-nos”.

² Brest Stephens, “Is Europe helpless?”, em artigo do *Wall Street Journal*, de 25 de Julho de 2016, conclui que “uma sociedade (assim entendemos “civilisation”) que não acredita em nada, em último caso, pode submeter-se a qualquer coisa”: ora, se estamos nessa situação, estaremos perante o caos e seria o fim...

³ Revejo-me em Manuela Silva, *Utopia cristã e aventura humana – Riscos, desafios, propostas*, Lisboa, Multinova, 2002.

⁴ Permitimo-nos remeter para Roland Barthes, “Le bruissement de la langue” in *Essais critiques*, IV, Paris, Seuil, 1984, retendo o sentido do “efeito do real”, como fizesse noutro tempo, em “Prolegómenos para a leitura da *Utopia* em português”, cf. Thomas Morus, *Utopia*, Lisboa, F. Calouste Gulbenkian, 2006 (reimpresso em 2016, em ano centenário).

Em tempos que podem parecer esquecidos, mas que recordamos, por terem sido seminais para nós, António Gedeão / Rómulo de Carvalho acordou-nos certo dia com o elogio do sonho⁵: não porque esses tempos de finais dos anos 50 do século passado fossem propícios à euforia; justamente porque tendiam a ser momentos disfóricos, precisávamos de levantar os olhos para alargar horizontes e compreendermos que o céu não desaba, mas só tem sentido se for tomado como ponto de encontro na curva da vida que vamos traçando colectivamente – na convergência (ou divergência) de projectos em que nos empenhamos.

Em singela homenagem aos que guardam o dom da palavra, ao poeta (por ser profeta), reconhecemos nós o condão de desencadear energias que andam latentes: o monge, em murmúrio de claustro, sabe cultivar o seu próprio canteiro de contemplativo e pode construir um mundo para os outros, elevando os olhos ao céu, em alternância criativa)⁶.

Foi quase em encanto de claustro que o poema de Gedeão entrou nos ânimos de “gente abatida” e fez parte de balada musical⁷ que encheu as nossas noites (despertas ou mal dormidas), e nos trouxe para a vida, na ponta da “retorta de alquimista”⁸.

Atentemos no poema de Gedeão. Começa por interpelação: a invectiva surge como desafio a um “Eles (que) não sabem que o sonho / é uma constante da vida”; percebemos que essa invectiva é tanto mais estrídula quanto vai de encontro (de e não a) a um indefinido “eles”; a estridência fica bem marcada quando, no poema, reconhecemos sucederem-se referências concretas que são exíguas e minguadas de esperança. Termina, no entanto, por uma denúncia e um sobressalto, o de aceitar a bola que se solta das mãos de uma criança:

*Eles não sabem, nem sonham,
que o sonho comanda a vida:
sempre que um homem sonha
o mundo pula e avança
como bola colorida
entre as mãos de uma criança.*

⁵ António Gedeão, *Movimento Perpétuo*, 1956 (mais conhecido como *Pedra Filosofal*).

⁶ À sua maneira, poeta será aquele que entenda o grito de Rui Belo: “Entre as coisas e mim havia vizinhança e tudo era possível. Era só crer”; cf. Rui Belo, *Homem de palavra(s)*, Lisboa, Dom Quixote, 1970.

⁷ Quem não recorda a balada de Manuel Freire que nos acordou um dia a cantar, em forma de balada o que era canção de poesia?

⁸ Alguém, um cronista do quotidiano, de seu nome Nuno Abrantes Ferreira, deu-se ao desconsolo, senão mesmo desconchavo, de comentar, no jornal *Público*, aí por 20 de Fevereiro de 2014: “A ideia de que o sonho comanda a vida é o maior disparate enraizado e repetido vezes sem conta numa sociedade que adora olhar para a lua através do ralo do esgoto em que vive”. Alguém dormiu mal e não teve sonhos...

2. Ousar o sonho

A vida é feita de contrastes: ora, as claridades de domingo são tanto mais vibrantes quanto as sombras de sábado se sucedem a nuvens cerradas e quanto as camadas de entusiasmo se tenham acumulado por não ter passado o carro do lixo em fim-de-semana.

Dei comigo a soletrar o poema de A. Gedeão, em noite de resultados eleitorais vindos do “Brexit” inglês: pareceu-me ele uma espécie de ultimato mal ensaiado por autênticos Mefistófeles⁹ que se esconderam e desapareceram logo depois de terem soltado risadas estrídulas; outros encostaram-se a Brecht para proclamarem que “o povo votou mal, por isso há que dissolver o povo”¹⁰, esquecendo que algo faltava para a “solução”; só alguns, discretamente, ousaram declarar que “*l’Europe se précise*”, expressão enigmática que nos chama à realidade de ter que contrapor o real ao imaginário dispersivo: na verdade, reconhece-se, na ambiguidade dos gestos, que a Europa, na procura da sua determinação, precisa de um suplemento da alma para se reencontrar.

Fui prolongando a reflexão nos dias que seguiram a esse Brexit, perplexo com os comentários que me vinham ao encontro: olhei em volta a ver se os muros se erguiam; multiplicaram-se esses comentários entre sisudos e disfóricos; evitámos lamúrias, mas não conseguimos nem gerir nem sacudir modos incómodos que inevitavelmente havia que ler nas entrelinhas de uma situação inesperada (ou mal divisada).

Por conselho de Platão (mediante entreposta personagem de Sócrates, sentado na margem do Cefiso) vi-me de novo convidado a não espantar as cigarras, pois a elas ficou confiado encaminharem mensagens para as Musas (Fedro, 258e-259d)¹¹.

⁹ A personagem faz parte da cultura comum, onde todos conhecem aquele que vende a alma ao demónio, mas se arrisca a sofrer as consequências, por ser incapaz de resgatar a consciência que entregou. No *Fausto* de Goethe, o protagonista fica manietado; na lenda de Fr. Gil de Santarém que retoma lendas antigas, onde o nome é o do feitor infiel que evita prestar contas da gestão que tinha a seu cuidado; a personagem faz parte da cultura comum, onde todos conhecem aquele que vende a alma ao demónio, mas se arrisca a sofrer as consequências, por ser incapaz de resgatar a alma que entregou; o resgate é feito pela entrega a Maria, vencedora do Maligno. Cf. *Vida do Bem-aventurado Fr. Gil de Santarém, por Fr. Baltasar de S. João*, ed. Aires A. Nascimento, Lisboa, JNICT, 1990; Aires A. Nascimento, “Frei Gil de Santarém, o Fausto português”, in *Colóquio Comemorativo de S. Frei Gil de Santarém - Actas do colóquio comemorativo*, Lisboa, 1991, pp. 11-24.

¹⁰ Bertold Brecht, “La solution”, in Bertolt Brecht, *Œuvres*, Vol. 23, p. 249 ss., notas, p. 546, Paris, L’Arche éditeur, 1999.

¹¹ Traduzimos: “O que era mais espadaúdo de todos nós (entenda-se Platão, de ombros largos) caminhava à nossa frente; falava com facilidade, em língua melíflua, e era a imagem das cigarras que, dependuradas de uma árvore do Academo, fazem ouvir cantos suaves como lírios. (...) Conta-se que, em tempos, as cigarras eram homens; era um tempo anterior ao aparecimento das Musas; depois do nascimento e da manifestação do canto, aconteceu que certos homens se sentiam maravilhados com o prazer de escutar e até se esqueciam de comer e de beber e quando cantavam deixavam-se levar até perderem os sentidos; tal é a origem das cigarras: foi essa arte que elas transportaram para as Musas, nada se importando com a falta de alimento e de bebida, ficando sempre a cantar até à morte”. Permitimo-nos remeter para Aires A. Nascimento, “Aprender com a Musa... ecos e presenças da Antiguidade clássica na moderna poesia portuguesa”, *Euphrosyne*, 35, 2007, 261-284.

É um facto: custa olhar de frente para responsabilidades mal assumidas; trágica é a desorientação nascida de irresponsabilidades colectivas, quando se joga às escondidas: mesquinhos são os interesses quando se esgueiram sorrateiros; redutoras são as responsabilidades políticas camufladas na incapacidade de satisfazer sonhos que não se resolvem numa qualquer noite de verão (que já não é de S. João, em que Shakespeare chama à cena Píramo e Tisbe)¹²: preferiríamos que, a ser sonho de verão, fosse de S. Pedro, esquecido das chaves e disposto a voltar a um lanço de redes, sem os privilégios que lhe reconhecemos (sem tiara e sem trono, como incarna a figura do Papa Francisco).

Por contraponto, vieram-me à lembrança os dias eufóricos que se seguiram à queda do muro de Berlim, em 1989: era como se as trombetas de Josué tivessem bastado para fazer ruir os muros de Jericó (Josué, 6, 20-21); ora, abriram-se as portas de Brandeburgo (suprema ironia, como se elas não tivesse sido feitas para permanecerem abertas) e as aves perderam-se nos céus, porque, afinal, podemos continuar a gritar que “somos todos berlinenses” e também eu “*Ich bin ein Berliner*”, porque *ciuis Romanus sum*, clamando contra quem nos fustiga.

Em tempos mais chegados, em 2016, depois de momentos de revolta, não contive uma lágrima ao saber que, na minha Europa das Nações, se erguiam barreiras de arame farpado para impedir a passagem a quem fugia da guerra. Eram mais subtis, e não menos duros, os muros de vidro que vimos formarem-se, como autêntica muralha do outro lado do Atlântico; julgávamos que eles estavam já fora das nossas concepções, mas lamentavelmente ouvimos um candidato republicano à Casa Branca, em Washington, gritar “*Build the Wall*” (ergam o muro)... Afinal, ele foi eleito; quem lhe dá força para erguer o muro? São muitos os que se escondem depois de ter carregado para aí a sua própria pedra... Ou será que Paulo pode ficar tranquilo depois de ter ficado a guardar o manto dos que atiraram as pedras contra Estêvão e depois ainda se atreve a apelar para César como cidadão romano?...

Por muito que isso nos entristeça, os muros ergueram-se frente a Pas-de-Calais (que deixou de ser “pas” – passagem, por se ter transformado em barreira): eram muros os que eu via, mesmo que tivessem aparência de *frontera de cristal*¹³. A estes já os tinha denunciado o mexicano Carlos Fuentes, em parábola de “triste sorte de infelizes” que se deixam enredar no sortilégio de um paraíso (*el dorado*) a que nunca conseguem chegar.

A nossa Europa (que também é minha) ergueu rolos de arame farpado e tolerou a vilania de evitar circulação de pessoas, porque a Grã-Bretanha se recusou a receber pessoas que eram corridas das suas terras por armas cuja proveniência sempre andou sob suspeita e nunca ninguém quis assumir... Algumas semanas mais tarde, em Nice (*Niça la bèla*, em occitano – para a chamarmos no seu dialecto), uma mulher de tez diferente das

¹² A peça de Shakespeare, *A Midsummer Night's Dream*, escrita em finais do século XVI, mas cuja 1ª edição é de 1600, coloca a questão da identidade que se resolve (ou dissolve) em processos de magia que terminam em montagem de pantomima com festa na aldeia, pausa das preocupações quotidianas que todos têm de enfrentar.

¹³ Carlos Fuentes, *La frontera de cristal*, Madrid, Alfaguara, 1996; *A fronteira de vidro*, Lisboa, Dom Quixote, 1998.

outras teve de se esconder da multidão, varada pelos olhares de outras mulheres, e teve de ir verter copiosas lágrimas em segredo, porque lhe não deixaram procurar o corpo de sua filha, vítima da loucura de um treloucado...

Ficaram mudos os que deviam responder às consequências dos resultados do referendo inglês; muitos querem furtar-se à mágoa de nos verem soltar duas lágrimas que se escapam¹⁴; o adeus é final doloroso: seria tanto mais absurdo quanto cavasse separações naquilo que devia ser de convivência, aberta a estrangeiros que batem à porta, a fim de aprenderem a partilhar o que os outros têm à saciedade. Porque a nenhum de nós é legítimo negar hospedagem ao estrangeiro que chega: sempre foi sagrado esse gesto!

Na despedida do Brexit, que alguns magnates, numa presunção de poder altaneiro, quiseram ver expedita e despachada, tem de haver lugar para um regresso, a fim de que o sonho não se dissolva numa alvorada triste e cinzenta para todos. Talvez alguns descubram que *Os guardas de biblioteca*, de Glenn Cooper, que, afoitos, volteiam pelos corredores de Bruxelas e Estrasburgo, não acabaram de vez com as capacidades cultivadas alhures, numa tal Abadia de Vectis, perdida em território catalão, que também é do nosso território comum¹⁵.

3. Assumir responsabilidades colectivas

Por alguns dias, descri do sonho de Utopia, mas voltei a ela pela mão de Tomás Moro, lembrado de que estava em ano centenário da publicação da sua obra¹⁶. Desse modo regresssei também aos textos seminais de Platão e voltei a reconhecer que, no auge das desilusões, com que se defrontava a sua (minha) cidade de Atenas, o filósofo ousou interrogar-se, a si e aos seus contemporâneos, sobre a derrocada do império ateniense e entrever no passado a antítese dos tempos que experimentava: em jogo de espelhos (que se prolongam ao infinito), o filósofo-sonhador construiu uma imagem invertida daquilo que lhe era dado presenciar¹⁷.

¹⁴ Escrevo sob a emoção de ver Mathis, criança, que se prendeu ao rosto cabisbaixo do adepto francês, frustrado com o resultado final do jogo entre França e Portugal: melhor que todos, Mathis entendeu que ali não se acabava o mundo; o abraço mais prolongado veio a ocorrer em Lisboa, em que ambos tiveram oportunidade de descobrir um mundo que era de outros e passou também a ser deles...

¹⁵ Refiro-me a Glenn Cooper, *The keepers of library*, que conheço pela edição castelhana, *El fin de los escribas*, Madrid, Grilalbo, 2014.

¹⁶ Não quero distrair-me da data porque é marcante e por isso participo com gosto na celebração marcada pela Academia das Ciências de Lisboa com o apoio da Academia de Marinha e do ICEA da Ericeira; à obra do humanista continuo a dedicar novas leituras depois de me ter empenhado em trazê-la a público em edição recente para a comunidade portuguesa: publicada pela Fundação C. Gulbenkian, que a distinguiu como edição emblemática em cinquentenário da instituição, foi distinguida com o Prémio da Tradução pela Fundação para a Ciência e Tecnologia e também do Pen Clube de Portugal. Thomas Morus, *Vtopia*, edição crítica, tradução e comentário de Aires A. Nascimento; estudo introdutório de José V. de Pina Martins, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2006.

¹⁷ Pierre Vidal-Naquet, *L'Atlantide: petite histoire d'un mythe platonicien*, Paris, Les Belles Lettres, 2005.

Criou ilusões? Pelo contrário, lançou um mito¹⁸, importa salientá-lo, tanto quanto se trata de reconhecer que o mito é forma operativa de ousar inverter a experiência da realidade que se esgotou na sua inanidade e o efeito do real serve para acentuar as saliências do sonho¹⁹ (cf. Platão, *Crítias*, 121a-b)²⁰.

Em tempos secularizados, em que o mito se esconde na palma da mão e em que os deuses já não precisam de provocar a demência àqueles que querem perder (como diz a sentença latina)²¹, há políticos a apelar ao bom senso, como se fosse palavra redentora decisiva. Ora, todos sabemos que, apesar de Heraclito ter ironicamente sentenciado que o bom senso é a qualidade mais bem distribuída, como prova o facto de ninguém, mesmo entre os insensatos, reconhecer que o não tem²², o bom senso raramente actua para evitar catástrofes²³: frente a evidências inevitáveis, teremos de admitir que a força dos deuses é irrecusável porque eles apenas se vergam perante Némesis, que é força irresistível dos acontecimentos – facto é que, perante a força da Morte, é inútil verter lágrimas de contrição²⁴.

Admita-se, no entanto, como sentenciava o mesmo Heraclito, que “a harmonia maior resulta da conciliação de contrários”²⁵: aos homens dos nossos dias tem faltado maturação e serenidade para tomarem a peito a assistência da *Pronoia*, que vele acima de

¹⁸ Dê-se à forma literária que é “mito” o valor neutro de “narrativa”, mas não se lhe retire a ironia que se solta do sonho e lança para o futuro o que não se pode ter por perto, mas, em imagem a contraluz, serve para denunciar a perda de algo inestimável e por isso se procura insaciavelmente.

¹⁹ Permitimo-nos remeter para a reflexão de Manuel Antunes sobre a *Utopia*: V. E. L. B. C., vol. 19, s. v. “utopia”, mas não sem sublinhar que o termo de Utopia terá sido sugerido a Moro por Tucídides, quando acentua que é demasiado vulnerável a “cidade sem fortificações”, como acentuámos nos prolegómenos acima aludidos.

²⁰ A Atlântida, nascida dos amores de Posídon, deus do mar, e da ninfa Clito, fora concebida sem discórdias, porque “seria iníquo imaginar que os deuses ignorassem o que convinha a cada um deles ou supor que, sabendo o que convinha a todos, algum ousasse provocar alguma dissidência” (*Crítias*, 113b-114b).

²¹ “Quos vult perdere, Iuppiter dementat”: a sentença é atribuída a Eurípides e anda por rifoneiros, como o de Publílio Siro, mas pertence a ambientes escolares, um dos quais será o Escoliasta da Antígona de Sófocles: (620, μετὰ σοφίας γὰρ ὑπὸ τινος αἰοίδιμον καὶ κλεινὸν ἔπος πέφανται, τὸ ὅταν δ’ ὁ δαίμων ἀνδρὶ πορσύνῃ κακὰ τὸν νοῦν ἔβλαψε πρῶτον ὃ βουλευεται, ou seja, com inteligência, alguém pronunciou um dito que se tornou famoso: sempre que a divindade pretende levar alguém à perdição, primeiro faz-lhe perder a inteligência para que não veja as calamidades que o ameaçam.

²² Descartes repetiu esta sentença no *Discurso do método*.

²³ Escrevia em vésperas de eleições americanas que opõe Hillary Clinton a Ronald Trump: não faltavam orientadores de opinião a apelar ao bom senso; no dia imediato, a Europa inteira lamentava o sucedido...

²⁴ Platão no *Timeu* chegou a conceder que ao homem é permitido ter opiniões, mas só os deuses têm inteligência para delas decidirem, pois eles devem ter em conta a Necessidade, imposta pela natureza das coisas, que se verga perante Némesis, força constringente das coisas e dos acontecimentos.

²⁵ Heraclito, frag. 51: “eles não compreendem como os contrários podem ajustar-se entre si, (para) harmonia das forças que se fazem frente como as do arco e as da lira”. τὸ ἀντίζουσαν συμφέρον καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν [καὶ πάντα κατ’ ἔριν γίνεσθαι].

todos como Providência que garanta a inteligência que planeie e atenda aos acontecimentos sob o signo da responsabilidade²⁶.

*

Reconhecem os comentadores que Platão terá escrito a fábula de Atlântida como parábola de aviso à decadência que espreitava a Atenas de Péricles e como prevenção contra desânimos que ameaçavam os últimos resistentes e como esperança de resiliência: reclamava o filósofo coragem para inventar um outro mundo que evitasse de vez a voragem de um cataclismo cósmico²⁷.

Findos os Impérios, haverá quem se deixe enlevar na saudade de terras perdidas, enquanto outros confessam a desilusão que sentem por terem aberto os braços a poderes políticos incapazes de merecerem confiança, sem verem como a “*angoisse des Blancs*”, que, segundo alguns analistas, explica a vitória de Trump, pela frustração de anseios recalçados e é a negação dos valores pelos quais nos devíamos nortear²⁸.

Um dos piores síndromes da *Utopia* é o de ela aparecer como tara que se repete cada vez que falham projectos ou que eles ficam inconclusos, por faltarem mãos que abracem os que correm em demanda de socorro: as razões escondem-se em nacionalismos enfiados ou desfiguram-se em ressentimentos por impérios perdidos.

A Utopia, na leitura de Tomás Moro é bem o inverso, pois é a serenidade de juízo frente aos problemas que a vida nos traz e a procura de uma Terra outra, transformando a Utopia em Heterotopia, mundo alternativo: Hitlodeu não corre a fundar impérios; havemos de considerá-lo como o herói do encontro e da descoberta do outro!

Há razões para tomarmos o caminho inverso e chegarmos a porto de abrigo em que ousemos chegar à janela e entender que o mundo é maior do que aquele que havíamos imaginado²⁹ e por isso haveremos de descobrir (se ainda não o fizemos) que o Paraíso, de há muito perdido, pode estar na rota do caminho, desde que muda a escala e o rumo: será nosso esse destino se nos convenceremos de que só nós próprios o podemos construir; será em lugar distinto daquele que alguma vez nos fora acenado, se formos capazes de criar decisões sensatas.

Em boa hora escreveu Oscar Wilde que o único mapa que importa guardar em arquivo é aquele em que figura a Utopia, até porque, como o mesmo escritor adverte, sempre que aí chegamos e subimos à janela para avistarmos o que nunca tínhamos avis-

²⁶ Cf. Luc Brisson (dir.), *Timée*: Platon, *Œuvres complètes*, Éditions Flammarion, 2008.

²⁷ Richard Ellis, *Imagining Atlantis*, New York, Vintage Books, 1998.

²⁸ Retenho a expressão citada do comentário de Henrik Lindell publicado em *La Vie*, de 08/11/2016.

²⁹ Em *Calcanhar do mundo*, Vergílio Godinho, Lisboa, Ed. Gama, 1942, leva uma velhinha ao cimo da serra da Melriça; rodeada de netos que a acompanharam, solta um desabafo: “ai, meninos, o mundo é tão grande...”

tado, logo partimos em busca de outra paragem³⁰. Fundamental é não perdermos a bússola da Esperança, que, como E. Bloch, ensinou, é “o fundo de ouro sobre o qual se pintam as utopias concretas, pois todo o sonho diurno que seja sério aponta para esse duplo fundamento como solo pátrio: é a experiência ainda nunca experimentada”³¹.

Há uma pergunta essencial e inevitável nos nossos dias: perdemos a Esperança ou andamos toldados pela avidez de dar satisfação a novas ambições, sempre insaciáveis?

O mito da Criação, no Génesis, termina na apropriação de um “fruto proibido” (que estava dentro do recinto, seja como força experimentadora) e consequente expulsão do Paraíso, por falha irresolúvel (Gen. 2, 7). O percurso inverso começa na saga de Abraão e de Moisés, iniciada com a saída da própria terra para uma caminhada na direcção da Terra Prometida: ficamos habitualmente pelo engodo das vitórias sobre anteriores proprietários, que espoliamos na busca de sorver o que nos falta – insaciados e sempre ansiosos de chegar a “leite e mel a correr” (Exod. 33, 3); somos remissos em entender as tentações de Cristo: há ambições que morrem quando se limitam a matar a fome; há vaidades que se esfumam quando subimos ao pináculo do Templo; se nos sujeitamos à adoração dos ídolos, havemos de reconhecer que tudo se perde nesse acto de adoração aviltante (Mateus 4:1-11, Marcos 1:12,13 e Lucas 4:1-13)³².

Pelo contrário, há provocações de libertação que induzem à Esperança para novo Céu e nova Terra, onde brota uma Fonte de água viva e uma árvore frondosa, com luz nova, irradiante de bênção para todos (Apoc. 21). É lícito sonhar, mesmo que seja no convívio entre homens e animais, para criar harmonia entre todos: experimentamo-lo em *ἀδύνατα* ou *impossibilia* de Profetas (Isaías, 11 e 66), sempre norteados por dias de Esperança: Ezequiel é enviado a recolher os emigrados de um exílio não programado e, contra toda a esperança humana, é levado a reanimar cadáveres ressequidos, porque lhe é garantido que por sobre eles descera a força do Espírito (Ezech. 37-38 e 39).

4. Utopia em dimensão humana

Cada tempo da História dos Homens tende a procurar uma Utopia, porque sempre aspira a uma Plenitude nunca encontrada: o humano, em realização, não cabe em si mesmo – por isso é legítimo o recurso à utopia³³. Ora, como “Terra de Nenhures” (signi-

³⁰ O. Wilde, “The Soul of Man Under Socialism”, *Fortnightly Review*, 291, 1891 (February), 292-319: “A map of the world that does not include Utopia is not worth even glancing at, for it leaves out the one country at which Humanity is always landing. And when Humanity lands there, it looks out, and, seeing a better country, sets sail. Progress is the realisation of Utopias.”

³¹ E. Bloch, *El principio esperanza*, ed. Francisco Serra, Francoforte, Ed. Trotta, 2007, vol. 1, p. 369.

³² A transposição tipológica é tanto mais adequada quanto o texto evangélico, como os exegetas salientam, prolonga as tentações do Deserto: (Deuter. 8:3-31, 6:13-31 e 6:16-31).

³³ Sem entrarmos em maiores considerações (onde seria oportuno reconsiderar como as Utopias se vão sucedendo sem se substituírem, mesmo depois de mortas), permitimo-nos remeter para *Utopies – changer le monde: les grands textes expliqués*, ed. Patrick Boucheron (et alii), *Le Point références*, Março-Abril, 2015: aí se comentam textos de Thomas More, François Rabelais, Tommaso Campanella, Francis Bacon,

ficado etimológico) corre o risco de ser modo de evasão (em fuga ou em devaneio): como possibilidade de satisfazer aspirações o entendeu o homem entretido com os mecanismos postos ao serviço das necessidades imediatas; ao Homem que conhece o seu interior, resta transformar o coração para modificar o Mundo, pois, às tecnologias de ponta fica aberta a porta para a singularidade da descoberta, mas ao espírito inovador é reservado preencher o vazio que só a espiritualidade renova na humildade sincera e no silêncio interior, capaz de acolher as diferenças que se vão sucedendo dentro do discurso crítico para gerar alteridades³⁴.

Importa, aliás, saber que, quando a palavra Utopia soou aos ouvidos dos homens do Humanismo renascentista, por cruzamento de pronúncia da palavra grega em terras anglicanas, essa palavra foi entendida falaciosamente como “Eutopia”, “Terra de Felicidade”, em prenúncio de que a Esperança estava ao alcance do Homem. Hesitamos no valor do prefixo; pelo menos não lhe convém ajustamento que fosse de Atopia, pois não procuramos um “Nenhures” esvanecente, pelo menos enquanto nos considerarmos capazes de propugnarmos por uma *Heterotopia*, em alternativa ao presente, sem esperar indefinidamente pelo escatológico, porque, a bem dizer, o Advento é chegada, mesmo que seja em renúncia do mundo anterior. Os humanistas reagiram ao neologismo de Moro e teriam preferido designar esse novo mundo por *Oudepotia*, como sugeria Guillaume Budé, ao ler, em primeira mão, as provas tipográficas da *Utopia* que Tomás Lupset lhe fizera chegar³⁵. As intenções eram outras por parte de quem cunhara a palavra e evitou trazê-la de imediato para exergo da obra que entregava aos homens do seu tempo.

Todos o sabem: o nome de “Utopia” aparece, em primeira mão, em T. Moro. Este “homem santo”³⁶, nos seus dias e no meio dos árduos trabalhos que lhe couberam, teve de se haver com as incongruências e as arrogâncias do poder. Levado pelas novidades de um Novo Mundo que os Descobrimentos portugueses lhe ofereciam, leu neles a possibilidade de renovação dos homens e imaginou a parábola de uma vida nova, mas apenas conseguiu o aplauso de alguns homens de boa vontade.

Sentiu ele as angústias de um poder que, na busca de soluções terrenas, se enleava em maquinações impiedosas; com serenidade de espírito, ofereceu a melhor colabo-

Francis Godwin, Denis Vairasse, Fénelon, Morelly, Voltaire, como “Textos de Ouro”; do século XIX, Claude-Henri de Saint-Simon, Charles Fourier, Étienne Cabet, Robert Owen, Marie Howland, Benjamin W. Richardson, Edward Bellamy, William Morris, Ebenezer Howard; do século XX: H. G. Wells, Ivan Kremenov, Evgueni Zamiatine, Aldous Huxley, George Orwell, Ayn Rand, Ernest Callenbach; com as reservas que apontámos à tradução portuguesa, remetemos também para *Dictionnaire des Utopies*, coord. Michèle Riot-Sarcey, Thomas Bouchet e Antoine Picon, Paris, Larousse, 2008.

³⁴ A ciência-ficção, que se inspira nas utopias e explora os limites do possível, é “a única literatura a imaginar consequências sociais de progressos científicos e técnicos”: cf. Raymond Trousson, *Voyages aux pays de nulle part – Histoire littéraire de la pensée utopique*, Bruxelas, Université, 1999.

³⁵ Leia-se a carta dirigida a esse amigo que trabalhava como revisor de tipografia na oficina de Lovaina, onde estava a ser impressa a obra de Moro: veja-se a nossa edição e respectiva tradução incluída na edição de que tomámos a responsabilidade.

³⁶ Damos ao epíteto a força máxima do “Holy man”, capaz de servir de intermediário nas contrariedades da sociedade.

ração, mas, atento ao vendaval dos tempos, Moro, com a força de lealdade máxima, negou-se à adoração da “estátua de pés de barro” (cf. Daniel 2-8³⁷); reconhecendo que esse poder esgotara a confiança que antes lhe dera, com a maior dignidade, demitiu-se de Chanceler do reino (1532), embora sabendo que ficava exposto a ser vilipendiado: acabou por ser condenado à decapitação, por ordem do mesmo rei a quem servira com toda a lealdade (1535)³⁸.



Segundo palavras de Erasmo, Moro “era um amigo de tanta lealdade e de tanta cordialidade, de tanta dedicação e de tanta inteligência como nunca se viu debaixo do sol em terra ânglica”³⁹; não era menor o elogio que lhe dirigiu no *Ecclesiastae*: “magistrado supremo do reino, cabia-lhe um coração tão cândido como o brilho da neve de qualquer parte e um engenho como nunca a Ânglia jamais albergou ou albergará, aliás, por des-

³⁷ Reconheça-se que o sonho bíblico se inspira em construções que circulavam numa cultura que tinha em Emílio Sura um esquema de impérios que se sucediam no Mundo Antigo.

³⁸ Segundo testemunho de Robert Whittinton, em 1520, “More is a man of an angel’s wit and singular learning. I know not his fellow. For where is the man of that gentleness, lowliness and affability? And, as time requireth, a man of marvelous mirth and pastimes, and sometime of as sad gravity. A man for all seasons.” Cf. In the “ad lectorem” of the *Vulgaria*, in Beatrice White (ed.), *The Vulgaria of John Stonbridge and the Vulgaria of Robert Whittinton*, Early English Text Society (London, 1932), p. xxviii.

³⁹ Erasmo assim escreveu a 6 de Julho de 1535, em texto que correu sob o nome de Filipe Pontano, nome de um seu discípulo, *Expositio fidelis de morte D. Thomae Mori*, Basileia, Froben, 1535: cf. Yvonne Charlier, *Érasme et l’amitié, d’après sa correspondance*, Paris, Belles Lettres, 1977, p. 123; ref. Allen, *Opus I*, p. 27. De Moro escreveu Erasmo: “ingenium, quale Anglia nec habuit usquam nec habebit”, em carta ao bispo Cristóvão von Stadion de Augsburg, *Epist.* 3036.

ventura pátria de engenhos de desditas”⁴⁰. Guillaume Budé considera-o “personalidade singularmente penetrante, espírito sereno e experimentado na apreciação dos comportamentos humanos”⁴¹.

Ora, anos antes, Erasmo trouxera até ele o seu *Elogio da loucura*; Moro sentiu-se interpelado e tomou a peito que lhe pertencia transformar o *Moriae Encomium*, em *Signum Sapientiae*⁴². Por si, entendeu que devia aceitar o repto de Erasmo⁴³: sentindo-o na associação entre “Moria” e “Moro”, procurou revertê-lo em Sinal de Esperança.

Por isso concebeu uma obra que designou como *A melhor forma de governação*. Tão auspicioso foi o acolhimento pelos seus amigos que o título de Utopia, que ia no interior do texto (nos versos de Anemólio, sobrinho de Hitlodeu), depressa passou a divisa e se tornou título de referência e de identificação da obra saída da tipografia: *Utopia* não aparece nas primeiras edições, mas está já indicado na 4ª edição.

Utopia era nome de ressonâncias gregas: o correspondente latino era *Usquama*. Aponta para incerteza quanto ao lugar e quanto ao tempo e supõe um processo de projecção do Homem. Fácil é a leitura do texto na sua superficialidade exterior; difícil é a leitura como adesão profunda que passe pelo interior da do espírito; há que reconhecer no texto uma proposta do humanismo cristão, devida a maturação interior dos preceitos evangélicos e reconhecimento das suas possibilidades na renovação da comunidade humana (para que seja mais que colectividade errática de algum grupo radical)⁴⁴.

Tanto como o título que já entrou nas nossas rotinas e independentemente de valores que se fixaram na linguagem, embora menos no foro interior de decisões amadurecidas, é questão de pormenor fixar-nos na personagem que é tratada como “alter-ego” do autor, mas não lhe havemos de negar o direito a assumi-la na sua identidade prosopográfica.

É português, tem o nome ominoso de Hitlodeu, que etimologicamente significa “tagarela” (que diz banalidades): na sua impersonificação, Moro assume a alternativa proporcionada pelo Descobrimento de um Novo Mundo, através da busca de Novas Terras,

⁴⁰ Erasmus, *Ecclesiastae*, Basileia, Froben, 1535, a3: “Thomas Morus, qui fuit eius regni supremus iudex erat omni candidus, ingenium quale Anglia non habuit unquam nec habitura est, alioqui nequaquam infelicius ingeniorum parens”.

⁴¹ Cf. carta a que já nos referimos e consta dos paratextos da edição da *Utopia*.

⁴² Ciente era Moro de que a divindade apenas se manifesta por sinais e estes devem contar com o discernimento dos humanos: cf. Aires A. Nascimento, “«Sapientia proposuit mensam» (Prov. 9,1): révélation et partage”, *Colóquio Internacional «Revelação e aprendizagem nos textos Gregos e Latinos»*, org. Abel N. Pena, Inês de Castro e Ornelas, Joël Thomas, Centro de Estudos Clássicos, Lisboa, 2011, pp. 57-68.

⁴³ O repto vem do próprio prefácio de Erasmo ao *Moriae Encomium*: “Primum [Pallas] admonuit me Mori cognomen tibi gentile, quod tam ad Moriae uocabulum accedit quam es ipse a re alienus; es autem uel omnium suffragiis alienissimus”.

⁴⁴ De novo remetemos para a carta de Guillaume Budé para T. Lupset: “igualdade entre ricos e pobres”, em cidadania completa, sem diminuição de direitos e de obrigações, em convívio pleno de paz e harmonia, sem precisarem de recurso a ouro e prata e em lisura plena de comportamentos.

ainda que mal divisadas e mal habitadas⁴⁵. Não que Moro se servisse de um qualquer roteiro de viagem: importante era o Homem capaz de se mudar para um Novo Mundo, *Heterotopia*, como pretexto para trazer ao Velho Mundo as razões das novas expectativas, que são as do Homem que sempre se interroga sobre o que se lhe depara, num misto de curiosidade, de crítica e de acolhimento, em ajustamento de recordações do passado e de achamentos de presente.

Saber novas é apenas entrar em terreno virgem; tomá-las como sinal pode provir de homem acautelado: entendê-las cabe ao profeta, dar-lhe adesão fica reservado para os “homens de boa vontade”⁴⁶; a realidade vai sempre adiante: esta é adivinhada, mais que diagnosticada pelo entusiasmo da adesão que as primeiras notícias desencadeiam.

O homem de reflexão, que é o Humanista, fica à espera de alguém que explique o sonho que veio ao seu encontro: por entre sombras do passado e silhuetas indecisas de presente, entrega-se em espírito novo, com ânimo para que tudo seja credível, a começar pela aceitação dos novos livros que Hitlodeu diz levar na bagagem no regresso à Utopia⁴⁷.

Sobravam das sombras dos tempos as críticas de uma primeira hora: viam-se políticos insensíveis aos valores morais de que eles próprios deviam ser exemplo; pressentiam-se eclesiásticos alheios aos ensinamentos da Igreja que representavam; reconheciam-se juizes vendidos por conveniências; podiam apontar-se administrativos dobrados a soberanos altivos... Do monturo acumulado soltavam-se odores funestos: sobressaía a depravação de costumes, sobravam ambições de príncipes e afagos de conselheiros de sacristia, andavam à solta injustiças e misérias; parecia apenas faltar a declaração de peste que obrigasse os atingidos a entrarem de quarentena e ficarem privados dos cuidados mínimos de assistência para eliminar os resquícios do passado... Seria pouco ficar por aí.

⁴⁵ Quem porventura se tenha servido da tradução portuguesa do *Dicionários das Utopias*, coord. Michèle Riot-Sarcey, Thomas Bouchet e Antoine Picon, Lisboa, Texto & Grafia, 2009, tem razão para não atender a erros palmares nos nomes que aí ocorrem, como Ático em vez de *Ática*, Hytloday em vez de *Hitlodeu*: nem tudo se pode consentir. Observações de outro teor nos mereceriam certos conteúdos: por exemplo, dizer que o manuscrito da *Utopia* se perdeu corre o risco de supor que alguma vez o autor, Tomás Moro, o pretendeu divulgar nessa forma; ao entregá-lo na tipografia e ao receber o texto impresso, sabia que o original não era preservado (por isso não se perdeu; foi considerado desperdício). Considerar Rafael Hitlodeu como “arcanjo recitador de disparates” apenas obriga a desmerecer de quem enunciou semelhante enormidade.

⁴⁶ Remetemos para o passo evangélico do anúncio aos pastores, em Belém: não ignoramos o sentido procurado pelos exegetas que levam ao sentido “por Deus amados”, salientando a iniciativa divina e não a procura humana; privilegiamos o encontro de ambos, que é o sentido percebido ao longo dos séculos.

⁴⁷ Cf. Aires A. Nascimento, “Na Utopia há lugar para livros”, in *Tributo a Fernando de Mello Moser*, ed. Luísa Maria Flora, Carla Larouco Gomes, Adelaide Meira Serras, Lisboa, FLUL / Bond, 2015, pp. 41-54.



Moro presta atenção ao horizonte que surge na sua frente: Rafael Hitlodeu, com a fluência da palavra que a tudo se ajusta, narra ter encontrado uma Ilha no imenso Oceano, surgida de improviso e sem delimitação de coordenadas geográficas, no decurso do seu périplo pelo mundo.

Novidade maior era que tudo aí fosse previsto e programado por um soberano, Útopo: o nome é tão distante como o nome da Terra que lhe deve o nome; em plano reconhecido, tudo obedece a esquemas racionalizados, mas a vida em sociedade é austera e ajustada às possibilidades do Homem: obedece a leis estritas que todos entendem e aceitam, obrigando-se a segui-las para regular a partilha de bens e garantir relações pacíficas, sem que ninguém pudesse invocar valores absolutos (porque o Absoluto está fora da dimensão do Humano).

O próprio Tomás Moro, que bebera em fontes antigas e tinha os olhos postos para além do céu estrelado, sente a fragilidade da sua construção, fragilidade inerente à própria ambiguidade do modelo que leva perante os seus leitores. Posto entre um modelo e a sua concretização, Moro não se exime a declarar: “Reconheço de boa mente que há na república utopiana muitas coisas que eu gostaria de ver nas nossas cidades; seria meu desejo vê-las, mas não espero que assim aconteça”⁴⁸.

Censura Moro a loquacidade de Hitlodeu (está implícito no próprio nome). Pretendia ele maior contenção nas palavras para evitar que se transformasse em delírio ou em chacota a surpresa da novidade? Não obstante toda e qualquer reserva, o Novo Mundo, porque novo, para ele apresenta interesse como alternativa a uma sociedade pervertida e atravessada por guerras inclementes ou entregue nos braços de interesses e conflitos comerciais. Sonho, apenas? Não: incentivo para a mudança, sem frustração de pigmeus

⁴⁸ Hans Holbein Junior, Thomas More, 1527: New York, Frick Collection (obra do pintor realizada na sua viagem a Inglaterra, em 1527-1529). Sabemos que as relações entre Moro e Hans Holbein eram amistosas, através de Erasmo; foi ele que ilustrou a 1ª edição da *Utopia*.

que hesitam em subir aos ombros de gigantes! A heterotopia afirma-se em Moro como possível⁴⁹.

Moro não joga explicitamente com o significado do seu nome, mas procura que a sua construção (saída da mente entregue a Sonho que liberta) instaure novidades. Em resposta à obra de Erasmo, *Encomium Moriae*, Moro, que aceita o desafio, entra em cumplicidade de veredicto: a forma é irónica, mas o sorriso de humor, que é aprovação inapelável a obra escrita na mansão do próprio, em Bucklersbury, rasga-lhe horizontes.

Repare-se na sucessão cronológica das obras publicadas na cena europeia: cinco anos depois da publicação do *Elogio da loucura* (1511), três anos depois do *Príncipe* de Machiavelli (com o título latino de *De Principatibus*, 1513), um ano antes das Teses de Lutero (31 de Outubro de 1517)⁵⁰, Moro traz a público a sua *Utopia* (1516).

Sem presumir de alucinação, malgrado ter saído da caverna platónica⁵¹, e a coberto dos fantasmas que lhe vêm ao encontro, Moro assume-se como sujeito de um sonho regenerador e oferece um espelho em que a imaginação inverte o Mundo que tem na frente e convida a repensar um Mundo Novo, tão novo que seja o inverso do Mundo Antigo e alternativa ao que tem na frente.

Este está em descabro; pelas mãos de Hitlodeu, Moro oferece-lhe a (in)genuidade de um Mundo a descobrir e aberto a aventura sinceramente procurada. Esse Mundo não pode ser ilusório, só por ser inventado; pelo contrário, porque é “inventado”, por achamento, pode Hitlodeu voltar a ele para nele viver: em (re)descobrimento o fará, porque a ele retorna o navegador.

O navegador português não fora expulso da Nova Terra, a que tivesse aportado (como Jambulo de Diodoro Sículo)⁵²; tem coragem para voltar, com a convicção de

⁴⁹ Acentuemo-lo. O termo “heterotopia” foi usado por Michel Foucault como oposto à utopia, significando o espaço de um mundo possível, ainda que contrário ao real, mas que recusa um comportamento incongruente fora da realidade. Aparece, talvez pela primeira vez, no prefácio de *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, mas ter-se-á tornado mais notório na conferência de 7 de Dezembro de 1966, num ciclo de conferências dedicado a “Utopia e Literatura”, depois retomado em conferência de 7 de Março de 1967, mas apenas autorizada a publicação em 1984: Michel Foucault, *Dits et écrits 1984, Des espaces autres* (conférence au Cercle d'études architecturales, 14 mars 1967), in *Architecture, Mouvement, Continuité*, n°5, octobre 1984, pp. 46-49; agora recolhido em CD: cf. Daniel Defert, na capa do CD “Michel Foucault: Utopies et hétérotopies”, INA Mémoire vive, 2004. O termo já era usado em biologia e em ciências médicas, mas toma aí uma nova significação; segundo M. Foucault, trata-se de “désordre qui fait scintiller les fragments d'un grand nombre d'ordres possibles”.

⁵⁰ Remetemos para *Martini Lutheri disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum*.

⁵¹ Do próprio Erasmo saía o repto: “Encontrareis alguma diferença entre aqueles que na caverna de Platão olham para as sombras e as imagens dos objectos, encantados com as maravilhas que se lhe depa-ram, e o sábio que saiu da caverna e se dá conta das coisas quando as reconhece como elas são”? Diz-se que o Papa Leão X considerava divertida a obra de Erasmo, considerando que ele se resguardava atrás das máscaras que interpunha entre a escrita e a comédia representada à sua volta... A tormenta atingia as Ilhas Britânicas, sem que Roma conseguisse encontrar antídoto oportuno.

⁵² Hélène Fragaki, “«L'île du soleil»: une parenthèse de temporalité insolite”, *Temporalités* [Em linha], 12|2010: consult. 17.08.2016. URL: <http://temporalites.revues.org/1316>; M. Casevitz, introd., trad. et comm., *Diodore de Sicile, Naissance des dieux et des hommes, Bibliothèque Historique, livres I*

que aí encontra a novidade e esperançado em que, ao menos aí, tem lugar a renovação dos humanos.

5. Reinventando a Utopia, com Moro: por uma Heterotopia

Os Humanistas mais chegados entendem a mensagem de Moro e sabem acompanhar os meandros da sua construção: não lhes basta saberem que têm mais materiais livrescos à disposição; sentem sobretudo que são atraídos pela ironia de um espírito lúcido, sereno e experimentado, capaz de apreciar comportamentos e de avisar das consequências que avista no mundo em que habita. A leitura que esses humanistas fazem do texto que lhes é transmitido ganha-os de imediato para participarem no programa que lhes é proposto; sabem pelo menos compreender que se lhes apresenta uma proposta para “negligenciarem cuidados rotineiros, por verem que tudo o mais são bagatelas e manigâncias para congeminar lucros por empenho porfiado em aumentar receitas”⁵³.

A figura de Tomás Moro surge na *Utopia* em toda a sua dimensão de homem do seu tempo e da sua comunidade humana: integrado numa cultura de saberes que se dilatam no tempo e necessitam de ser acolhidos para não voltarem ao pó dos caminhos percorridos e esquecidos, vive empenhado na construção da sua Cidade e procura na projecção das leituras de ontem o prolongamento de anseios em que vai advertindo nos homens que tem à sua frente; afirma-se no que recebe e no que transmite com o sentido crítico das experiências vividas ou sonhadas por muitos.



et II, Paris, Les Belles Lettres, 1991.

⁵³ A expressão sai da pena de Guillaume Budé e está na carta escrita a Tomás Lupset que consta da edição da *Utopia* que sai a público em 1518, mas era datada de 31 de Julho de 1517.

Homem de cultura e homem recto, mais que homem de Direito, dedica-se por inteiro à acção governativa (como chanceler do reino), pauta-se pelos valores que dão sentido maior à construção da Cidade (num comunitarismo tão inocente que não teme em situar-se nos limites do exercício das liberdades para um exercício regulado).

Consciente das aporias das situações e solidário com as decisões tomadas, não cede a dominadores que ultrapassam a dimensão do humano para se erigirem em tiranos que sonham com inventar leis, em nome de razões de Estado sem razões da Lei, por só afirmarem vontades e negarem valores maiores.

Aceitando medir-se pela racionalidade de um modelo (embora sentindo que a utopia corre o risco de se fechar em círculo – tanto mais patente quanto simbolizado em Útopo que cortou o istmo de ligação ao Continente), Moro assume que, dadas as contradições que lhe são inerentes, o modelo congeminado não pode ser autocrático, e por isso aceita o que lhe chega de fora, no que de melhor Hitlodeu lhe traz: este, no entanto, apenas informa e não discute as limitações do modelo encontrado, ficando em exergo que a novidade é alternativa subsistente.

*

Reconheçamos que nenhum modelo pode fechar-se em si mesmo, desde que admita alteridade / outridade (para nos servirmos de palavra que está em Fernando Pessoa). Havemos de sublinhar que esta dimensão está implícita na própria noção de utopia, o “sem-lugar”; admiti-lo como “lugar” é aceitar que serve para resgatar a experiência vivida no lugar que se pisa e onde se ganham raízes, mas onde nada é definitivo⁵⁴.

Não é como refúgio no sonho que o político, empenhado no bem dos seus concidadãos, propõe a leitura da sua obra: atende ele à sabedoria de séculos que lhe chegavam nos textos dos antigos; no convívio com eles, aprendeu as lições da moderação dos poderes para o exercício de uma cidadania empenhada e neles encontrou motivos para temperar a razão que procede ao equilíbrio das potências da alma e se abre à contemplação e humanização da Natureza que lhe foi dada como mercê e por mercê de Alguém que é o Outro.

Porque *Utopia* tem uma estrutura que responde por si e deve revelar os seus modos de construção, cabe ao leitor ir ganhando o encanto que lhe advém da própria ficção e entender que ela tem de responder por si para se confrontar com a realidade de referência. Todavia, sendo um texto situado, torna-se necessário advertir em dados de contextualização cultural e social ou em referências que servem para dar a dimensão do projecto em construção nas fronteiras temporais do século XVI.

⁵⁴ Falta esta nota na análise feita por Raymond Trousson, *Voyages aux pays de nulle part – Histoire littéraire de la pensée utopique*, Bruxelas, Université, 1999; bem melhor andou O. Wilde, quando considerou que sempre que chegamos ao país da Utopia e assomamos à janela, imediatamente partimos em busca do que nos falta.

6. Abrir brechas para dar entrada à Utopia

Exige esforço a leitura da *Utopia* de Tomás Moro, mas tem o sortilégio que o próprio título sugere: uma Terra Nova, merecedora de acolher os Nautas que chegam de fora parte.

Nos nautas cabe todo o Homem que se predispõe a descobrir o Mundo, como alternativa, arriscando as tormentas da vida para experimentar uma Terra Nova. Entendamo-nos: quando, n' *Os Lusíadas*, os nautas chegam à Ilha dos Amores, não é para nela se reforcilarem na lascívia incontida de antes, mas para se regenerarem em outro mundo, aberto à Sabedoria, que começa no desvendamento dos segredos da Natureza e se prolonga na entrega ao Amor que transfigura o coração dos homens e os renova: se fosse para repetir o que podiam encontrar em qualquer prostíbulo de Lisboa, não valia a pena transferi-lo para fora de portas da própria Cidade e plantá-lo numa qualquer ilha do Oceano⁵⁵...



7. Aventura e racionalidade à medida do Homem

Faz 500 anos a publicação da *Utopia* de Tomás Moro. Em momento oportuno, demos o contributo para a sua leitura, quando ele nos foi solicitado⁵⁶. Sentimo-nos honrados com isso e sentimo-nos correspondidos no esforço feito. No entanto, continuamos a ser desafiados pela parábola moriana.

Tem dimensão a proposta e trazem escondido algum mistério os nomes que se sucedem na fábula moriana: cativam (deslumbram, até) pelo que neles se desvenda; é

⁵⁵ Ceilão (Taprobana), Cochim ou Madagáscar são pontos de referência sem razões definidas num mundo em construção; Luís de Matos e António Banha de Andrade são autoridades a mencionar aqui, sem prejuízo de isso não estar nas considerações de Moro. Não nos demoraremos também a considerar se a nota de governo do mundo atinge organização da sociedade que torne os homens capazes de viver em comum; em todo o caso, remetemos para Martim de Albuquerque, “Utopia e Camões”, *A expressão do poder em Luís de Camões*, Lisboa, IN-CM, 1988, p. 299.

⁵⁶ Esperámos longos anos para termos o seu texto em edição que estivesse mais perto de nós e tivesse a dignidade de texto genuíno com garantia de fidelidade e autenticidade de versão portuguesa: procurámos não defraudar as expectativas de quem não podia chegar ao original.

caso para o lembrarmos que *nomina sunt numina* (escondem sortilégios os nomes)⁵⁷, pois neles alarga-se a distância do horizonte para que nela caiba a construção do autor e a participação do leitor – que é convidado a responsabilizar-se pela sua utopia e ajuizar das contradições que a simples razão humana arrasta consigo (será legítimo o eugenismo que se livra dos que não são “produtivos” para a sociedade?).

Na nossa identidade portuguesa, ver-nos-emos representados pela figura de Hitlo-deu⁵⁸ que, sendo “capitão de navio, nos leva a todos na sua caravela, e, querendo dizer “tagarela”, nos retrata como quem não é capaz de guardar segredos quando a novidade nos habita o coração porque não descansamos enquanto a não passamos a novidade a outros; em reversão, haveremos de nos rever na dificuldade que temos em guardar aquilo que mal entendemos, sempre à espera de melhor entendimento feito por outros⁵⁹; no entanto, em conversação com Moro e com outros interlocutores, não é nem fanfarrão nem ambicioso e mostra-se capaz de perceber a sua função de intérprete de um Novo Mundo e capaz de formular juízos de situação e de entender as qualidades de outros (cf. meio do livro I).

Inopinadamente, aparece Hitlodeu associado a um sobrinho, Anemólio: poeta *laureatus*, é capaz de celebrar o novo país, “émulo da cidade de Platão”⁶⁰. O nome é formado também sobre o grego e denuncia diletantismo, trazido à cena pelos representantes de um povo que não esconde os seus gostos pela diversão e pelo espanto – a embaixada ao Papa Leão X, comandada por Tristão da Cunha em nome do rei português traz espanto, sem honra, aos anais da nossa gesta utópica⁶¹.

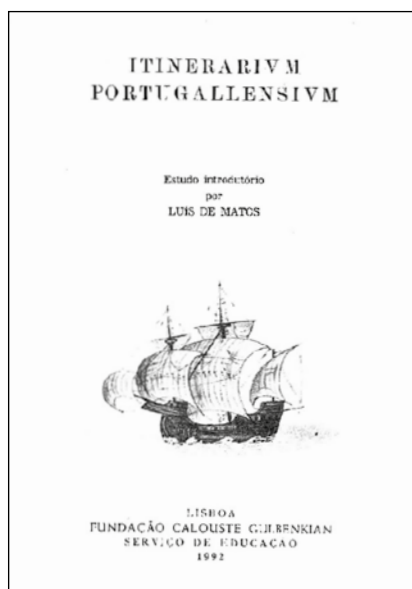
⁵⁷ Seja-nos permitido remeter para Aires A. Nascimento, “Nomina, Numina: a invenção de Ulisses, a Ocidente”, in Gregório Hinojo Andrés & José Carlos Fernández Corte (eds.), *Munus quaesitum meritis – Homenaje a Carmen Codoñer*, Salamanca, Ediciones Universidad, 2007, pp. 655-664.

⁵⁸ Personagem real? Não entramos por essa via. Nem é ele que conduz os seus homens até à Ilha dos Amores, onde, segundo Camões, os Nautas encontram a plenitude da Vida. É, no entanto, aquele que aponta para um Mundo Novo, a Utopia, no desenho de Moro.

⁵⁹ Sem entrar em problemáticas, reconheça-se a demora em cantar a gesta portuguesa: cf. Luís de Matos, *L'Expansion Portugaise dans la Littérature Latine de la Renaissance*, Lisboa, Gulbenkian, 1991. Camões tem a novidade de quem é capaz de descobrir a novidade da gesta; cf. Aires A. Nascimento, “Littérature latine des Découvertes Portugaises: le latin, une langue de culture”, *Euphrosyne*, 27, 1999, 381-404. (retomado, por iniciativa do Director, Gerhard Petersmann, in *Auftrags Grazer Beiträge*, Universität Graz / Salzburg, 24, 2005, 213-244). Presto homenagem ao Prof. Luís de Matos que foi de todos nós quem alguma vez leu melhor, com pertinência e lucidez invulgar, a *Utopia* de Tomás Moro.

⁶⁰ A sextilha com que abre a Utopia de Moro a ele seria devida; não que dar ao epíteto maior relevo que o de uma referência conhecida nos meios literários; quanto aos poetas “laureati”, cf. Vincenzo Lancetti, *Memorie intorno ai poeti laureati d'ogni tempo e d'ogni nazione*, Milão, P. Manzoni, 1839 (rist. 1998).

⁶¹ Embora nunca se tenha deslocado a Itália, a Tomás Moro não terão escapado ecos de faustosa embaixada a Leão X, conduzida por Tristão da Cunha, em nome de D. Manuel I, em 12 de Março de 1514: o espanto terá sido recebido por Moro com a ironia que vemos atravessar o texto, mas que se faz eco do espanto com que fora difundida a notícia; cf. ANTT, CC, P. I, mç 20, doc. 84 (D. Miguel da Silva) e mç. 94, n.º 66.



Quanto ao conteúdo da obra literária, a um primeiro momento, poderá temer-se que a gravidade dos temas abordados (pelo que consignam de juízo sobre a melhor governação) arraste consigo um ar sisudo. No entanto, a suave ironia, com que a conversação é conduzida, ameniza o ambiente e convida a prestar atenção à narrativa: o leitor sente-se cúmplice de reflexões que implicam análise e juízo crítico, ao mesmo tempo que nota abrirem-se horizontes, por entre a curiosidade de ouvir novidades de um Novo Mundo (representado pelo Homem português). Não dispensa, porém, a experiência humana nem a cultura que fala em nome dos tempos passados e povoa de apelos um imaginário que se dilata.

É essa ironia revitalizadora que suscita acção inventiva, não apenas para evitar o cinismo das opções do poder (que qualquer Maquiavel poderia denunciar por as ver espelhadas, sem lhes fornecer alternativa), mas sobretudo para restituir Esperanças ao mundo mergulhado em desilusão.

Era de tensão o ambiente da sociedade inglesa do tempo e não andava mais aliviado o horizonte da velha Europa, cansada de guerras e capaz de rasgar a “túnica inconsútil de Cristo”.

Apesar de todas as dissidências anteriores, o Ocidente conseguira manter a unidade na convergência de poderes, que se vigiavam no cumprimento das suas funções ⁶².

⁶² Mesmo que para tanto os homens de Direito e da Teologia tivessem de se equivocar na recuperação de instrumentos cuja história não conheciam (como era o caso das *Pseudo-Decretais*, em que figurava a célebre *Donatio Constantini*); cf. Lorenzo Valla, *De falso credita et ementita Constantini donatione*, ed. W. Setz, Weimar, Hermann Böhlau, 1976; repr. Leipzig, Teubner, 1994; 24, *On the Donation of Constantine*, transl. G. W. Bowersock, Harvard, I Tatti Renaissance Library, 2007.

Na hora de abertura a Mundos Novos (em que a participação portuguesa fora seminal, mas onde se pretende instaurar a ordem conhecida, sem ousar fazer intervir o factor da “Heterotopia”), os poderes requereram a intervenção da autoridade papal.

Ao separar bandeiras que não eram antes senão sinais para situar cada qual na comunidade das nações, a autoridade papal apaziguava ânimos entre os Descobridores do Novo Mundo, mas depressa teve de se convencer de que passara o tempo em que lhe cabia traçar Impérios. Não faltaria muito para que Francisco I, de França, aparecesse a perguntar pelo Testamento de Adão para reivindicar a sua parte⁶³. Por seu lado, os Descobridores esqueceriam depressa que o serviço prestado no alargamento das fronteiras degenerava em submissão e aniquilação de gentes.

Era outro o Mundo dividido por Moro. Quanto a ele, espírito subtil e afável, convive com naturalidade e admiração (porventura com a ingenuidade de uma infância amadurecida pelo espírito evangélico) no círculo de homens doutos, em que Erasmo é o mentor, e em que se partilham ansiedades e esperanças, construídas sobre leituras do passado, ao tempo intensificadas e diversificadas pela familiaridade de textos proporcionada pela arte de Guttenberg, mas cientes de que o mundo se constrói com a participação dos homens de boa vontade⁶⁴.

T. Moro encontra na aventura marítima portuguesa ocasião (não se trata de simples pretexto) para anunciar um Novo Mundo, em contraponto ao mundo que denuncia: nada está perdido na aventura humana, mesmo se alguns cerram portas, pois outras se abrem; se a Cristandade falhou nos seus ideais de vida colectiva e se há povos que não tinham tido a revelação da mensagem de Cristo apresentam uma organização social mais equilibrada que a da Europa, qualquer que seja o lugar onde isso se verifique, há motivos para concluir que a razão humana é capaz de instaurar uma nova organização de sociedade, de modo a atingir novas formas e nova ordem de vida – sem negar a primeira, pois Moro não a condena.

*

Independentemente de os pressupostos serem de verificação comprovada, Moro recupera categorias antigas que a leitura dos clássicos chama a primeiro plano e arquitecta um mundo possível: Platão e Luciano chegam em boa hora! De fora ficava o *Sonho de Cipião*, que é latente na construção de Camões para a Ilha Namorada (a reflexão não havia terminado!). Para Moro não é apenas um Mundo etéreo que se prefigura no horizonte: a heterotopia tem lugar como alteridade.

⁶³ Remetemos para *O Testamento de Adão: exposição*: V Centenário do Tratado de Tordesilhas, 1494-1994 / Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, Lisboa, C.N.C. D.P., 1994.

⁶⁴ Escusado será acentuar que, à data em que Moro escrevia, a arte tipográfica era bafejada pelo gosto estético (racionalizado e vibrante) das edições de Aldo Manúcio.

A ficção, inspirada em textos da Antiguidade (de Platão, de Luciano ou de Diodoro Sículo) é relançada pelas notícias de um Novo Mundo. Tal ficção toma lugar de denúncia, pela voz dum estrangeiro (com nome feito para Hitlodeu que também é Rafael), que traz consigo novas de outros lados e serve para anunciar que Algures (seja isso em Nenhures), há lugar para experimentar a inventiva humana de um Mundo Novo e fazer da *Outopia* (não-lugar) uma *Eutopia* (lugar feliz) que seja possível como alteridade ao que se observa, em “Heterotopia”: se o equívoco da palavra, pela assonância (numa pronúncia do grego que identifica os ditongos iniciais em *Utopia*), dá origem a um Sonho, este desencadeia dinâmicas e aponta para um horizonte (por virtual que fosse) em que os habitantes sejam *Macarenses* (homens que se empenham em construir a vida feliz) e não apenas uns supostos *Macaroi* que olhassem de longe para uma felicidade já alcançada por outros⁶⁵.

As palavras do texto moriano têm um peso que relevam do simbólico; os nomes próprios marcam um mundo específico; o encadeamento final tem um significado que contrapõe Utopia à Distopia e uma mensagem que aponta para a *Eutopia* – o “bom lugar”, justificando e legitimando a Heterotopia.

Reconheça-se: avançamos pelo país de *Nusquama* (ou de “Nenhures”), por entre as penumbras de *Amauroto* (nome da cidade que significa “cidade escura”: em versão primitiva era *Mentirano*, mas o autor alterou, certamente para significar que a “sombra” não tem que encobrir “mentira”); até o deslizar das águas de *Anidro* (paradoxalmente “um rio sem água”) entra em contradição consigo, mas Moro nega-se a admitir que a nova terra seja *Abraxas*⁶⁶ e por isso retoca-lhe o nome, transformando-o em *Abraxa*: a redução de uma consoante é significativa, pois, afinal, a perfeição não é deste mundo e há que admitir a existência de uma realidade por detrás das aparências ou admitir que a ironia diverte e sugere, mas só reajusta mentalidades e atitudes se o homem se empenhar na sua limitação própria, admitindo que a Herotopia é possível e obrigatória neste mundo concreto que pisamos...⁶⁷

*

Admitamos que, na base da projecção de Moro, há espanto perante a informação chegada de um “Mundo Novo”; no entanto, pela narrativa que desencadeia, transforma-se em interpelação à mudança e ao sonho, trazida a terreno pela razão do “viver bem”,

⁶⁵ Aires A. Nascimento, “Passer au bord du monde, habiter avec les Immortels: l’enjeu de l’île, endroit de dépassement”, in *Receptions of Antiquity – Hommages à Freddy Decreus*, ed. Jan Nelis, Gent, Academia Press, 2011, 125-138.

⁶⁶ A forma do nome vem de Erasmo – servindo-se de autor antigo, Basíides, e cuja forma para os iniciados em numerologia representava a cifra de 365, em símbolo do ano completo e de perfeição acabada.

⁶⁷ Aires A. Nascimento, “Utopia: A world to be, through denegation and affirmation of collective consciousness”, in Maria do Rosário Monteiro, Mário S. Ming Kong & Maria João Pereira Neto, coord., *Utopia(s) – Worlds and Frontiers of the Imaginary*, London / New York / Leiden, CRC Press, 2016, pp. 7-18.

ainda que não seja “bem-viver” em *eudaimonia*, pois esta é dos *macaroi*, como enuncia o evangelho de Cristo.

Em Heterotopia (por Utopia), recuperam-se mensagens que o Velho Mundo ia esquecendo, não obstante o regresso às fontes: – o ideal do comunitarismo / igualitarismo será um dos mais típicos no reajustamento procurado como ideal de vida por parte de Moro; o encontro com novos povos era muito recente para admitir que modos de vida comunitária pudessem servir de modelos – espirituais ou literários; ele, que havia sentido a atracção monástica, mas dessa vida se afastara por receio de não vir a ser fiel aos ideais que ali se propunham, transporta para a sua obra os padrões de vida que prezava (não há que ignorar esta dimensão) e solicita os humanos para a descoberta de novos padrões de vida.

Tudo é significativo nesse texto cheio de plenitude⁶⁸. O exercício de combinação de traços num universo de significação terá de ser operado pelo próprio leitor. A análise não deve dificultar o sonho, mas deve dar-lhe solidez: que a narrativa transforme em lugar literário o “castelo”, erguido em Porto Seguro pelos portugueses, consagra uma gesta e dá-lhe a amplitude de significação maior quando posta em lugar acessível a todos os que lá quiserem voltar: embora seja *nusquama* é terra possível, sempre a construir.

8. Conclusão, da utopia ideal à heterotopia real, com convite a novas leituras

Em momento de sonho e com respiração contida, dei comigo a olhar para as bolas de sabão que o bem conhecido quadro de Edouard Manet, na Gulbenkian⁶⁹, oferece: perante o carácter volátil da vida, e, justamente, porque é volátil, havemos de nos impor o regresso a nós próprios, à procura das responsabilidades que não podemos nem iludir nem endossar a mais ninguém para investir num Mundo Novo, que seja Heterotopia – porque da banalidade costumada estamos fartos e saturados.

Evitando toque de finados que o desespero suscitasse⁷⁰, importa fazer que, quando a cabana comum não chega para albergar todos os naufragos saídos a nado, se alargue a tenda para que as fronteiras não excluam ninguém⁷¹.

⁶⁸ Felizmente, a tradição da língua portuguesa (chegada à latina) permitiu mantermo-nos próximos das formas utilizadas por Moro para a onomástica (e até para o seu nome próprio, na forma normalizada). Importa esquadriñar a significação desses nomes e acolher a mensagem de base do texto.

⁶⁹ O título original era *Les Bulles de savon*, de Édouard Manet; data de 1867 e retrata o filho natural do pintor, Léon Koelin-Leenhoff ou um irmão deste, pois aquele nunca foi perfilhado pelo artista. O quadro pertence às colecções da Fundação C. Gulbenkian; comprei uma reprodução (barata) e tive-a dependurada atrás da minha cadeira de trabalho na Direcção Nacional de Arquivos, IPA, para salientar perante o visitante de que, se tudo é volátil, importa prestar atenção ao que se faz, porque permanece, e responder pelo que constrói.

⁷⁰ Com E. Hemingway, havemos de reconhecer que “Quando morre um homem, morremos todos, pois somos parte da humanidade”.

⁷¹ Harriet Beecher Stowe, *A Cabana do pai Tomás*, Lisboa, Verbo, 2000: a 1ª edição, em português, saiu em folhetim e foi depois recolhida em volume: Harriet Beecher Stowe, *A cabana do pai Thomé, ou Vida dos Negros na América*, Lisboa. Typographia Universal, 1853.

Efectivamente, a vida colectiva, em que abraçamos todos os nossos, só é digna na base da confiança mútua; exige estabilidade, em coerência de atitudes, para que a vida não se dissolva em bolas de sabão de algum saltimbanco de feira.

Denunciando “ilusões perdidas”, Georges Brassens, lembrou que o único remédio para o isolamento é o compromisso solidário, a fim de que a esperança não morra⁷². Os pobres são, porventura, o “sacramento da nossa indignidade”⁷³: eles serão salvos em gesto final, pela palavra redentora pronunciada por Cristo no último encontro; aí, no último dia, que é o do Lugar derradeiro (e alternativo, *heterotopos*), se mostrará a Misericórdia a que resistimos e nem sempre conseguimos partilhar...

Não morrerá a Esperança se não nos entregarmos a “esperanças que cegam os mortais”, como já denunciava o *Prometeu encadeado*⁷⁴. A refazer-nos de desilusões, havemos de regressar ao terreno da Esperança, virtude difícil de atender, segundo Charles Péguy⁷⁵.

A mensagem bíblica convida para ela, num Tempo Novo, que é de caminhada e de aperfeiçoamento: faz parte da vida cristã estar disponível para dar a conhecer as razões da própria esperança (cf. 1 Pedro 3, 14-15). Convém recordar, no entanto, que, já na mitologia grega, Elpis (ἐλπίς), no seu significado de esperança é o último dom divino a ficar na Caixa de Pandora, quando todos os outros se evaporaram⁷⁶.

Ela, a Esperança, faz parte da nossa condição humana: frágil, mas resistente; engenhosa e prudente, para não ficar presa aos apegos do coração que reduzem fronteiras. Importante será ler os sonhos possíveis e partilhá-los com os outros, sem pretendermos evadir-nos da Terra para chegarmos à Lua⁷⁷: de facto, é na Terra que havemos de construir a morada a que aspiramos, por provisória que ela seja (Heb. 13, 14), na alteridade a experiências feitas e falhadas; é nela que pretendemos ganhar a confiança dos outros e o seu convívio, revendo-nos também na Esperança que não decepciona (Rom. 5, 5). Com ela haveremos de renovar o que é renovável e trazer ao plano da responsabilidade solidária o que ande envolvido em medos ou em frustrações que se repartem por ideologias⁷⁸: de

⁷² Retomando G. Brassens, não vale a pena subir ao sétimo céu se depois desprendemos Cristo da cruz, pois então não saberemos onde nos abrigar. Essencial reencontrar a Esperança: “Et par enchantement, tout fut régénéré, / L’espérance cessa d’être désespérée”.

⁷³ Recorro às palavras de Enzo Bianchi, Prior da comunidade monástica de Bose, no Piemonte italiano: poderão parecer estranhas, mas estranho e provocante é o “escândalo da Misericórdia de Cristo”.

⁷⁴ No *Prometeu encadeado*, Ésquilo deixa que um dos castigos cominados por Zeus aos homens seja “alojar nos humanos esperanças que os cegam”.

⁷⁵ Charles Péguy, *Le porche du mystère de la deuxième vertu*, Paris, Nouvelle Revue Française, 1916, pp. 251-266: “L’Espérance est une petite fille de rien du tout. / Qui est venue au monde le jour de Noël de l’année dernière. / Qui joue encore avec le bonhomme Janvier. / Avec ses petits sapins en bois d’Allemagne couverts de givre peint. / Et avec son bœuf et son âne en bois d’Allemagne...”

⁷⁶ Hesíodo, *Erga*, 60-105; cf. *Les Travaux et les Jours*, trad. Paul Mazon, Paris, Belles Lettres, 1928.

⁷⁷ Tomamos de referência o livro de Francis Godwin, *The Man in the Moone or the Discourse of a Voyage thither by Domingo Gonsales*, Londres, John Norton, 1638 (Facsimile reprint, Scholar Press, 1971).

⁷⁸ Não será necessário recordar que alguns medos actuais vêm do relaxamento de responsabilidades a que se deveria atender e andam descuidadas: a aplicação do espaço Schengen, por exemplo, não trouxe a vigilância de acolhimento e de integração.

si, inconsistentes, os medos apenas subsistem porque têm os seus propagandistas; melhor fora que os políticos se ocupassem com gerir o ofício da casa, voltando às funções da verdadeira *oeconomia*⁷⁹. Terá de ser uma nova *oecologia*? Seria boa resposta para a Nova Utopia.

Importa concluir. A *Utopia* de Tomás Moro é uma construção simbólica, em modo de alegoria e em interpelação crítica ao mundo circundante – para gerar alternativas, Heterotopia. Para quem reflecte sobre os problemas postos à Europa do nosso tempo, a construção da Casa Comum, em que Ninguém fique fora do Testamento, é desafio possível e apelo inadiável.

Os Descobrimentos Portugueses deram a Moro incentivo para matéria de reflexão e foram pretexto de leitura e proposta de engenho feita pelo génio com a cultura do humanista londrino, interpelado pelo *Moriae Encomium* de Erasmo.

A Ilha não é nossa nem é de ninguém, porque é da *Nusquama* (País de Nenhures), como Alternativa possível: pertence aos arquétipos humanos fazer passar pela água o que necessita de purificação; não é *Ilha de Imortais*, é Terra de homens sujeitos às vicissitudes corpóreas e por isso pode admitir a *Ilha Namorada*, que meio século depois Camões há-de cantar para recompensar os Nautas que se encaminham pela vida do Amor até à Sabedoria: esta é permanente, porque eterna, mas a cada homem pertence arriscar a sua demanda.

A viagem, essa é nossa; as referências, na *Utopia* de Moro, são de matriz portuguesa, colhidas no Itinerarium Portugallensium; a personagem que representa o alter-ego do autor também é português: o nome de Hitlodeu, sendo Rafael, nos seus disfarces e jogos, identifica-o bem e situa-o no nosso meio, mas há que entender o que a personagem esconde, pois até um seu sobrinho, Anemólio, é máscara de nome que nos devolve o espanto de embaixadores que visitam a Utopia e são tomados pelas crianças como autênticos fantoches de feira – faltou o elefante Hanon conduzido pelo tratador indiano e faltou o Papa a receber as homenagens, mas não se devia colocar em cena todo o aparato histórico, pois Roma ainda não caíra do pedestal e era necessário manter o recato e a sobriedade da alternativa construída sobre o real e projectada no espelho (que permite antecipar o que sonhamos frente à caverna de onde partimos⁸⁰...).

⁷⁹ Em meados de Agosto, 19, deste ano de 2016, Roland Hureaux, “Pourquoi l’Union Européenne est irréformable”, *Liberté Politique*, acentuava com acerto: “Il faut que les Européens voient que le ciel de l’utopie politique est vide, que la politique ne consiste pas à réaliser un «grand œuvre» dont les êtres de chair et de sang seraient les briques, mais à gérer au jour le jour des intérêts ordinaires, de manière pragmatique et si possible efficace”.

⁸⁰ A categoria de “Heterotopia” fundamentada em M. Foucault é múltipla e dá vida ao jogo da vida humana; cf. artigo correspondente da Wikipédia: a ilustração que apresentamos é colhida na versão portuguesa da Wikipédia, para ilustrar a dimensão da heterotopia que associa realidade e imagem espelhada com pinceladas de novidade para valer pelo estímulo de alteridade assumida.



Tomás Moro adiantou-se a Camões no entender de uma gesta que, sendo de façanhas, traz consigo uma proposta de alternativa para uma Europa atravessada por contradições e necessitada de respirar em novos espaços.

Ninguém saberá dizer se o nosso épico leu a *Utopia*, mas a alegoria da Ilha dos Amores tem de ser lida como modo de transfiguração humana, num processo que supõe aspirar à Sabedoria maior e pode ser sublimado no esforço por encontrar complemento humano noutros Povos e com eles formar um Mundo Novo, em Heterotopia: sê-lo-á, se nos comprometer em reinvenção de nós próprios, com o tamanho de um Sonho que cresça e salte para a Vida e encaminhe para a Alteridade, sem medos. A leitura da *Utopia* de Moro compromete com a mensagem que transpõe para o leitor dos nossos dias⁸¹.

⁸¹ Como depõe Raimon Panikkar, *A Trindade*, Lisboa, Ed. Notícias, 1999: “Cada leitor é parte da leitura e cada leitura é uma interacção entre o autor, o texto e o leitor”, contanto que este não se contente com uma leitura banal, preguiçosa e agarrada à letra, pois a leitura activa tem de chegar ao não-dito para entender a subtilidade do que fica por dizer.

ENCERRAMENTO

Palavras proferidas pelo Presidente da Academia
de Marinha, Almirante Francisco Vidal Abreu,
no encerramento da sessão cultural conjunta,
em 8 de Novembro de 2016

Senhores Académicos, Senhores convidados, caros Presidentes da Academia das Ciências de Lisboa e do Instituto de Cultura Europeia e Atlântica.

Não posso, para começar, deixar de agradecer a disponibilidade de todos os senhores oradores que, com as suas brilhantes intervenções, permitiram que esta sessão conjunta atingisse um nível de excelência que todos pudemos confirmar. Também, a todos os presentes que nos acompanharam ao longo do dia, o nosso muito obrigado. É sempre um estímulo para a organização e para os oradores ver uma sala bem composta como hoje sempre sempre aconteceu.

Mas permitam-me que inicie estas breves palavras com um agradecimento ao Senhor Professor Artur Anselmo, agradecimento este com uma dupla vertente.

Em nome da Academia de Marinha, pelo desafio que lhe fez para participar nesta comemoração em que um marinheiro português teve um papel tão relevante, mesmo que numa criação de raiz imaginária.

Em nome pessoal, por me ter feito reconciliar com os filósofos de quem andava desavindo desde os tempos do liceu, graças a um programa concebido à base de definições e a professores pouco motivantes. Foi assim que me fui afastando, sem dar por isso, da ciência da sabedoria, dedicando menos tempo aos problemas da lógica, da ética, da estética ou da metafísica.

Hoje reconheço que foi um erro. Talvez por isso mesmo, nunca tinha lido a obra. Comprei a edição da Gulbenkian do livro, li e gostei.

As palavras que se seguem constituem assim a apreciação possível de uma obra filosófica feita por um homem das ciências exactas. Perdoem-me o atrevimento.

Foi exatamente há 500 anos. Era um tempo em que havia reis e príncipes, tal como hoje. Ricos e pobres, senhores e escravos, tal como hoje. Quem vivesse sem trabalhar e artesãos, discriminação religiosa e de sexo, tal como hoje. Direito a punir com a morte e a fazer guerras para alargar o território, tal como hoje. Tempos em que se anunciavam novos mundos ao mundo então conhecido, como agora se promete um mundo novo a quem quiser acreditar. É curioso como, tendo mudado tanto em 500 anos, os temas que hoje nos preocupam são maioritariamente os mesmos.

Thomas More, um profundo humanista, encontrou uma fórmula interessante e inteligente de criticar as políticas de que discordava do Governo de Inglaterra dos tempos de Henrique VIII, imaginando uma conversa entre ele próprio, um marinheiro português, Rafael Hitlodeu, conhecedor dos novos mundos então descobertos, e uma outra personagem, Pedro Gilles, para assim apresentar um modelo de forma de governo em que havia justiça e todos viviam felizes. Nesta conversa, por vezes um quase monólogo, como não podia deixar de ser, também entra John Morton, cardeal e arcebispo de Cantuária para que o ponto de vista da Igreja, quase sempre conservador, não fosse esquecido. E nesta troca de argumentos sobre uma melhor forma de governo de uma ilha imaginária, nenhum aspecto é esquecido.

Fala-se da liberdade de religião, dos únicos casos em que fazer a guerra seria aceitável e de como a mesma deveria ser feita, se possível sem combater, recorrendo ao artilharia e à corrupção. De como o serviço público constituía a forma adequada para punir faltas para com a sociedade. De como a felicidade constituía um fim maior da vida, só possível com um planeamento integrado, em que 6 horas de trabalho por dia seriam suficientes (se todos trabalhassem). Em que não era aceitável viver apenas de ganhos financeiros. Em que não se dava valor ao ouro e à prata, que apenas serviam a vaidade ou para comprar quem, noutros reinos, lhes atribuíam valor.

Na mesma linha, o roubo era considerado falta tão grave que fazia sentido ser punido com a pena de morte. A liberdade e a justiça, bens supremos, nunca seriam possíveis enquanto houvesse propriedade privada, já que não fazia qualquer sentido só se falar do bem público, quando apenas se cuidava do bem privado. Os hospitais eram públicos. A justiça suprema passava pela repartição de todos os bens.

É feita a defesa da importância da agricultura e um louvor à dedicação e ao trabalho. Exalta-se o valor e o respeito devido aos mais velhos e a forma como devem ser escolhidos os magistrados, já que deles se esperam decisões ponderadas. Defende-se a manutenção dos edifícios e não gastos desnecessários em novas construções, deixando os existentes degradarem-se. Os habitantes desta ilha visitada por Rafael Hitlodeu eram inteligentes e felizes, aceitavam a morte decidida e apoiada, viviam procurando o prazer e o dar prazer aos outros, mas o prazer são, ligado à natureza, nunca ambicionando o que não podiam manter.

Cinco séculos depois, repito, os temas são tão actuais como então o eram, embora já tenham desaparecido das cartas os seres fantásticos e as ilhas imaginárias.

Deste texto que estamos a celebrar retenho, finalmente, dois aspetos reveladores da suprema inteligência do seu autor:

- o reconhecer que não se deve pedir aos reis para filosofar, nem aos filósofos para reinar;
- e o ter tido a coragem de dar à sua obra o título *Utopia*.

Mas é bom que continuem a existir utopias. Elas resultam do sonho de alguns, mas não deixam de obrigar os mais atentos a reflectir sobre o conteúdo desses mesmos sonhos. E, se alguns deles passarem pela procura de uma maior transparência, pelo combate cerrado a todas as formas de corrupção e por se passar a entender a diferença entre público e estatal, então que continuem a existir utopias.

Por isso mesmo quando, daqui a 100 anos, estivermos todos os aqui presentes a celebrar os 600 anos da publicação desta obra, estou certo que haverá sempre alguém que continue a acreditar que a felicidade global é possível,... mas só se não houver propriedade privada.

