A religião nas narrativas utópicas

Religion in utopian narratives

LUÍS MACHADO DE ABREU¹

Resumo: A *Utopia* de Thomas More e as criações literárias posteriores que se inscrevem no mesmo género literário representam a afirmação da iniciativa humana e a sua exclusiva responsabilidade pelas leis que regem o destino da cidade. Esta autarcia política aponta para uma organização da sociedade, tão ciosa de autonomia, que dela parece excluir qualquer divindade ou religião. Não é, porém, o que vemos na generalidade das narrativas utópicas, a começar pela de More que se ocupa longamente da questão religiosa. Que estatuto e significado tem a religião nas utopias? A resposta pode ser ensaiada em três níveis principais, que correspondem a outros tantos modos de presença e articulação do elemento religioso nas sociedades descritas. Há, em primeiro lugar, a consagração do cristianismo como religião suprema na *Utopia* de More. Todavia essa consagração não impede que a dimensão de crítica social, própria da imaginação utópica, se aplique também ao fenómeno religioso. Temos, depois, a referência cristã de narrativas em que o cristianismo das origens figura como inspiração e modelo. Lembremos, por exemplo, o «Novo Cristianismo» de Saint-Simon. Por fim, nos últimos dois séculos, o horizonte da religião tende a dissipar-se em narrativas que advogam a implantação de nova ética social. Nesta comunicação cingimo-nos apenas às «utopias do Renascimento», as utopias de Thomas More, Tommaso Campanella e Francis Bacon.

Palavras-Chaves: Utopia; religião; cristianismo; crítica; ética.

Abstract: Thomas More's *Utopia* and the subsequent literary creations that belong to the same literary genre represent the affirmation of human initiative and its exclusive responsibility for the laws that rule the destiny of the City. This political autarchy points at an organisation of the society, so zealous of autonomy, that it seems to exclude from itself any divinity or religion. This is not, however, what we see in most of the utopic narratives, starting with the one by More that deals extensively with the religious issue. What statute and significance does religion have in the utopias? The answer can be attempted at three principal levels, which correspond to the same amount of ways of presence and articulation of the religious element in the described societies. There is, firstly, the consecration of Christianity as supreme religion in More's *Utopia*. However, this consecration does not prevent the dimension of social criticism, characteristic of the utopic imagination, from applying also to the religious phenomenon. We have, then, the Christian reference to narratives in which the Christianity of origins appears as inspiration and model. Let us remember, for example, the «New Christianity» by Saint-Simon. Lastly, in the last two centuries, the horizon of Christianity tends to dissipate itself in narratives that advocate the implantation of a new social ethics. In this communication, we deal solely with the «Utopias of the Renaissance», the utopias of Thomas More, Tommaso Campanella and Francis Bacon.

Keywords: Utopia; religion; christianism; criticism; ethics.

¹ Universidade de Aveiro.

À la limite, l'utopie n'a pas de religion, elle tend à être une religion. [...] L'utopie n'est pas théocratique, mais théandrique. Dieu s'y fait homme, pour que le social y soit religion.
(Trousson, R., 1979: xx)

1. Religião e literatura utópica

Tal como está enunciado, o título deste estudo leva demasiado longe a saudável ambição que o inspirou. É realmente ambicioso se atendermos não só ao vastíssimo oceano das utopias, mas também ao tempo limitado de que dispomos para nele navegar e à enorme complexidade dos instrumentos de navegação que só podem ser de natureza interdisciplinar. Deter-nos-emos, por isso, apenas em três grandes narrativas, as chamadas «utopias do Renascimento», a *Utopia* de Thomas More (1477-1535), a *Cidade do Sol* de Tommaso Campanella (1568-1639), a *Nova Atlântida* de Francis Bacon (1561-1626).

Uma das evidências que se impõem quando nos aproximamos dos textos das narrativas utópicas é a diversidade que existe nos seus objetivos, apesar das semelhanças que aparentam. Mesmo entre narrativas com alguma proximidade temporal, a distância entre os objetivos propostos revela-se incomensurável, quando não alberga mesmo contradições insanáveis. O que assim tão profundamente diverge não procede da composição narrativa que sabemos estar bem individualizada em cada texto, em virtude do génio literário do autor e do contexto histórico e social que o caracteriza. Ao falar de objetivos referimo-nos

ao projeto de sociedade e à sua composição orgânica. Comparem-se deste ponto de vista a *Utopia* de More e *Cidade do Sol*. O primeiro idealiza uma organização social em que prevalece o contraponto de crítica à sociedade inglesa de então. No segundo descreve-se um modelo revolucionário de sociedade que deve ser bandeira de uma luta política cujo programa de ação, tendo falhado na tentativa de insurreição na Calábria em 1599, quer vir a ser bem-sucedido no futuro. A obsessiva vontade de intervir atira Campanella sem parar para o terreno da história social e política do seu tempo. É por isso que «ao contrário da *Utopia* de More, a religião da *Cidade do Sol* não é o prolongamento de uma utopia política, mas anima uma verdadeira utopia religiosa onde a cidade é a forma esperada do reino de Deus.» (Trousson, 2001: 75) Bem diverso nos aparece o grande objetivo da *Nova Atlântida*. De coordenadas de conteúdo narrativo convergente com as duas utopias atrás mencionadas, emerge um projeto em que as componentes religiosa e política estão ao serviço de uma cidade cujo bem comum e felicidade consiste na produção de conhecimento científico acompanhada da sua aplicação ao bem-estar de todos os cidadãos.

Acabamos de dar por adquirido que a presença da religião nas criações literárias a que chamamos utopias constitui elemento significativo da vida coletiva das cidades ideais. Por essa presença fica assumida uma ligação existencial com o divino e a integração de

formas organizadas de culto no quotidiano dos respetivos residentes. A religião traz desse modo um contributo de sinal positivo e confere algum sentido ao que neste ensaio se pretende descrever e analisar. Mas está longe de ser uma posição aceite pacificamente por muitos estudiosos da literatura utópica. Vejamos a perspetiva de Jean Servier. Julga ele que não faz qualquer sentido perguntar pela função do elemento religioso na utopia. O lugar que a religião aí parece ocupar não é mais do que «um véu estendido pela censura do inconsciente para mascarar um ateísmo profundo, único remédio para a angústia duma civilização materialista» (Servier, 1982: 339). Juízo radical cuja negatividade não impede nem desautoriza o exame à complexidade do conteúdo religioso concreto dos imaginários utópicos.

Percorramos, pois, os universos religiosos presentes nas três narrativas apontadas, sublinhando de passagem algumas notas ou marcas que as caracterizam.

2. A Utopia e a religião mais verdadeira

A religião dos utopianos que a narração de Rafael Hitlodeu descreve é decalcada da religião cristã, a que More adiciona alguns elementos de radicalismo e transgressão. Entre elementos altamente dissonantes na época, sobressaem a tolerância com que são tratados os que seguem outras religiões e os utopianos dissidentes, o pequeno número de

sacerdotes (treze em cada cidade), a eleição dos sacerdotes pelo povo, o acesso de mulheres à ordenação sacerdotal, o casamento dos sacerdotes, a existência de templos ecuménicos, a crença na vida após a morte em que os defuntos convivem com os vivos. Há um movimento progressivo que parte de religiões astrais e de culto aos antigos heróis e vai em direção à religião natural e racional, religião não revelada a que aderem os utopianos mais sábios. Esta religião natural, além de se impor gradualmente pelo afastamento dos cultos idolátricos, reconhece Deus, criador e providente, fonte de todo o bem, e soube acolher com entusiasmo o anúncio do cristianismo levado por Rafael Hitlodeu e companheiros. Existem na religião descrita marcas de deísmo que se mostram francamente receptivas ao anúncio e aceitação do cristianismo. A este propósito, na oração feita no templo existe referência à expectativa de que possa haver uma religião mais verdadeira. Pede-se nessa súplica que «se alguma outra religião há que seja melhor e que mereça maior aprovação de Deus, Ele, na sua bondade, faça com que se chegue ao seu conhecimento.» (More, 2015: 408) A religião mais verdadeira está assim no horizonte, mas o certo é que os utopianos ainda não a abraçaram. O seu Deus e religião têm características de religião política. O que não se pode ser confundido com o verdadeiro cristianismo. Por isso, como foi oportunamente notado, «o cristianismo só aparece aqui decantado e insípido, com a

caridade transformada em justiça e a fraternidade a diluir-se em estrita igualdade.» (Meynert, 1969: 177)

A lei instituída por Utopos, rei fundador, garante a liberdade de cultos. Já em matéria de liberdade de consciência é diferente a sua posição. Admitir esta liberdade atentaria contra a unidade da cidade. Ainda que recuse a violência física contra os fiéis seja de que religião for, prevê pesadas sanções morais contra os ateus, isto é, contra aqueles que negam a imortalidade da alma, a Providência e as sanções após a morte. A repressão assim exercida visa mais o interesse do bem comum e a paz dentro do Estado do que a proteção da piedade e do culto religioso.

Um dos pontos emblemáticos da criação de More em matéria religiosa está precisamente na proposta corajosa de responder com tolerância ao progresso do dissentimento doutrinal. As negras nuvens da discórdia entre cristãos tornavam-se então mais ameaçadoras do que nunca, fazendo prever a iminente cisão da cristandade. Alinhado pela lição de irenismo de Erasmo de Roterdão, seu grande amigo, More idealiza uma cidade onde o poder político se arroga o direito de regular a condição religiosa dos habitantes. Sabe que a religião está sujeita ao movimento centrífugo de interpretações, interesses e paixões que tendem para a sua fragmentação em múltiplas seitas. Por ver os litígios permanentes entre elas, Utopos decidiu pôr-lhes

fim, estabelecendo o princípio da liberdade de religião, mas com regras. O proselitismo, por exemplo, só é admitido se não recorrer à injúria nem a qualquer forma de violência. Se assim não for, será reprimido severamente, com exílio e escravidão. Estamos numa cidade que, sendo embora liberal no campo religioso, exige atitudes e comportamentos compatíveis com alguns princípios absolutamente básicos como a existência da divindade e a crença na vida futura. Por essa razão, ateus e materialistas estão excluídos do exercício de cargos de magistratura e de funções públicas. Não obstante as limitações já referidas, o espírito de tolerância revela em More uma visão que, sendo profundamente cristã, se tem de considerar audaciosa e incomum na época. Pelo espírito bem formado do católico exigente que More foi sempre, passaram questões de inequívoca abertura ao outro nas suas diferenças. Pois não terá sido o próprio Deus a inspirar crenças diversas aos homens?! E não temos o dever de esperar que a verdade acabe por triunfar sobre o erro?! Se não faltam fundamentos no cristianismo para a atitude de tolerância, a razão mais óbvia que move Utopos a fomentá-la é a paz social e o bem do Estado. De quanto fica dito decorre a questão de saber se na *Utopia* há lugar para o debate sobre questões de índole religiosa. Foi para acabar com discussões intermináveis e ódios renitentes por elas fomentadas que Utopos estabeleceu o princípio da liberdade de culto. Não pretendeu, no entanto, calar

os que recusam seguir em todos os pontos as concepções partilhadas pela maioria. A doutrina mais comum delimita um território religioso cujas fronteiras não podem ser ultrapassadas sem que o dissidente sofra sanções de grau variável. No entanto, não lhes fica vedada a possibilidade de discutir e argumentar a favor das ideias professadas. Mais ainda, os discordantes são convidados a submeter a discussão as teses a que aderem. Há, todavia, duas imposições que eles têm obrigação de respeitar: não defender as opiniões pessoais na proximidade do grande público, e debater esses assuntos com sacerdotes e espíritos cultos. A importância atribuída a essas conversas baseia-se na confiança no poder da razão manifestada pelos humanistas. Vai nisso muito do espírito socrático que tem na maiêutica a chave para a vitória da razão através da prática dialogal.

Outro ponto interessante, que é igualmente sinal de rutura, encontra-se na defesa dos prazeres da vida e na rejeição da tradicional apologia cristã da mortificação dos sentidos. Ao invés da tradição medieval que centrava a existência do homem neste mundo na procura laboriosa da salvação para garantir no céu a bem-aventurança eterna, trata-se agora de alcançar a felicidade, desde já, na vida terrena. Encontramos deste modo uma espécie de «hedonismo virtuoso, que aceita uma moral de felicidade terrestre sem no entanto romper com os prolongamentos metafísicos, dado que a razão humana tende para o cris-

tianismo, não já sob a forma de uma Igreja instituída e hierárquica, mas sob a sua forma evangélica.» (Trousseau, 2001: 39) A organização da *Utopia* pretende assim proporcionar aos habitantes as condições de bem viver que lhes garantem uma existência feliz. Não só é bem-vinda a procura do prazer mas também as discussões acerca da sua natureza e fundamento. Dão importância tanto aos prazeres dos sentidos como aos do espírito. Recusam considerá-los realidades separadas e acham que a vivência pessoal tem de andar acompanhada da vontade de minorar o sofrimento e a pobreza dos outros. Mas em que consiste o prazer e a realização suprema da experiência chamada felicidade? Quando nos fala em viver de acordo com a natureza e seguir os ditames da razão, a resposta remete-nos para um ideal que já se encontra nos filósofos antigos. Nisso consiste «uma vida agradável, ou seja, o prazer que a natureza nos prescreve como fim de todas as nossas atividades...» (More, 2015: 332) Dessa felicidade fazem parte os princípios religiosos em que somos levados a acreditar por impulso recebido da razão. A quantos procuram o deleite dos sentidos sem desordem e sem prejuízo das tarefas que lhes competem, os utopianos respeitam-nos como homens de grande sabedoria. Mas note-se que gozam igualmente de enorme respeito os ascetas celibatários que rejeitam os prazeres da vida e em tudo procedem como verdadeiros modelos de santidade. (More, 2015: 397-398 *passim*)

Na *Utopia* o trabalho goza de grande relevo pela dignidade e bom serviço que presta à coletividade. Encontramos aí uma verdadeira apologia do trabalho. Levados por espírito religioso, não faltam utopianos dedicados a todo o tipo de boas obras materiais a favor dos outros: «Quanto mais se apresentam como serviçais tanto mais ficam em plano de honra junto de todos.» (More, 2015: 397) Fazem-no com alegria e sem sombra de inveja ou de ressentimento. A atividade laboral está ao serviço do bem-estar de toda a comunidade, em particular daqueles que no estudo se entregam às letras e contemplação da natureza. Não se trata de trabalho escravo, nem de trabalho para expiação do pecado, mas demonstração de disponibilidade para colocar a atividade laboral ao serviço dos outros, com confiança na felicidade futura que assim fica garantida. E para já, a certeza de que as boas ações merecem o reconhecimento de toda a coletividade.

Ainda uma nota brevíssima sobre a emblemática experiência religiosa de viagem na grande encruzilhada do século XVI. Na viagem imaginária em que More passa do mundo real à cidade ideal manifesta-se a tensão entre o *homo viator* em peregrinação interior, característica da mais pura e sublime experiência do cristão medieval, e a errância, filha da dúvida e da *hybris* dos tempos modernos

3. *Cidade do Sol* e a religião de muitos saberes

A *Cidade do Sol*² é dada a conhecer por um navegador genovês que, na criação imaginária de Tommaso Campanella, tem por interlocutor um membro da ordem do Hospital. A cidade está rodeada por sete grossas muralhas de forma circular. Dentro dela vive um povo governado por «um príncipe sacerdote chamado Sol e a quem na nossa língua [diz o narrador genovês] chamaríamos Metafísico» (Campanella, 1991: 226). No desempenho das funções de supremo responsável pela regência espiritual e temporal da cidade tem a colaboração de três príncipes adjuntos, sacerdotes como ele, habilitados para o assessorar em outros tantos âmbitos de exercício da governação. Chamam-se Poder, Sabedoria e Amor. A cada um compete promover, supervisionar e avaliar as atividades nos diferentes domínios da vida da cidade que lhes foram atribuídos. O Poder tem a cargo tudo o que diz respeito à guerra e à paz. À Sabedoria estão confiadas as ciências, e as artes liberais e mecânicas. O Amor trata dos corpos e das almas dos cidadãos, incluindo os cuidados eugénicos da reprodução, alimentação, educação e saúde. No ponto mais elevado da cidade encontra-se o templo. A sua construção tem planta circular coroada por uma grande cúpula, que cobre outra mais pequena. Situam-se ambas no

² *Città del Sole* foi escrita em 1602 em língua italiana e publicada em versão latina, no ano de 1623, em Frankfurt. (Apud Campanella, 1991: 56-57)

centro do templo e ficam por cima do único altar. Este está rodeado de colunas cujos vãos abrem para os claustros. Sobre o altar, que tem sete candelabros sempre acesos, estão dois mapas: um tem pintado todo o céu, no outro está a terra. No teto da cúpula estão representadas as maiores estrelas e junto de cada uma há versos que explicam a influência respetiva sobre as coisas terrenas. Os sete candelabros têm o nome dos sete planetas. Na parte mais elevada do templo, à volta da cúpula e sobre os claustros, há celas onde moram os religiosos, que são cerca de quarenta.

Além de centro geográfico da cidade, o templo é chave simbólica da ordem cosmológica que rege e anima a organização de toda a sociedade. Nesta perspetiva pode dizer-se que «a estrutura religiosa deste universo é claramente muito mais visível que em More» (Trousson, 2001: 68). Além da vida de oração e de comportamento exemplar praticada pelos religiosos mencionados, existem ainda os sacerdotes aos quais estão confiadas tarefas relacionadas com o culto. Os sacerdotes rezam de manhã, ao meio dia, à tarde e à meia-noite, e também após as refeições. Servem-se do canto e da música para celebrar os feitos de todos os heróis, tanto cristãos como de outras religiões, incluindo os heróis do paganismo. Asseguram ainda no templo a adoração perpétua, no que parece ser transposição da festa das Quarenta horas. Além destas atividades, os sacerdotes estão à disposição do Metafísico, nome dado ao príncipe e sumo sacer-

dote que governa a cidade, como consultores, e entregam-se ao estudo, em particular ao estudo dos astros, em ordem a determinar qual o tipo de influência que exercem nas ações do ser humano. Existe ainda o instituto da confissão a que estão sujeitos todos os cidadãos. Devem declarar os erros que praticaram e também os erros alheios de que tiveram conhecimento. Os sacerdotes transmitem ao Metafísico as informações assim obtidas. Este, por sua vez, faz confissão pública dos erros de todos, incluindo os próprios. Em nome de Deus, pronuncia a absolvição de erros e delitos. Cumpre-se, deste modo, um dos pontos de honra da cidade, a saber, a sua total transparência, graças à prática de «um sistema de confissão piramidal» (Trousson, 2001: 70). A particularidade deste modelo de confissão insere-se numa estrutura social em que não conta o interesse individual mas o bem da coletividade. Note-se também aqui a conjugação do espiritual e do temporal até se tornarem indiferenciados. A confissão não visa a expiação individual do pecado mas a máxima transparência do comportamento perante toda a sociedade. Aos pecados confessados a narrativa chama, frequentemente, erro, e o conhecimento dos erros dos cidadãos pelo Metafísico, vértice superior da pirâmide hierárquica, serve para precaver os riscos que os erros poderiam causar à ordem e harmonia da organização social e política da cidade.

A expiação dos pecados ou erros do conjunto dos cidadãos realiza-se por meio de um sa-

crifício expiatório coletivo. Este consiste em imolar um de entre os cidadãos mais honrados e virtuosos que voluntariamente se oferece em sacrifício. É óbvia neste ato cultural a reminiscência da imolação expiatória de Cristo na Cruz, mas com uma diferença substancial. Embora o ritual tenha encenação profundamente dramática, não existe derramamento de uma única gota de sangue. O voluntário, depois de subir para um estrado posto sobre o altar, estrado que está preso por cordas a argolas pendentes da cúpula, é içado e assim fica, entre vinte a trinta dias, entregue à oração e ao jejum. Terminado o tempo de expiação, a dureza de tão grande provação confere dignidade e respeito reconhecidos pelos cidadãos, o que conduz quase sempre à sua integração no grupo dos sacerdotes. Os cidadãos comuns assistem às orações públicas presididas pelo Sol ou Metafísico. Praticam também, com frequência, hábitos de oração particular virados para os pontos cardiais, mas sem nenhum outro ritual.

Referimos até agora alguns aspetos relativos ao templo e aos atos de culto. Mas em que acreditam, no fim de contas, os habitantes da *Cidade do Sol*? O sistema religioso de Campanella recorre nesta obra à linguagem astrológica para significar o imenso poder que os céus com os planetas e miríades de estrelas têm sobre os seres e acontecimentos terrestres. Esse poder não se exerce de maneira determinista a ponto de suprimir a liberdade humana. Prova-o a experiência referida pelo

próprio Campanella que, em 1601, resistiu a quarenta horas de tortura contínua. (Campanella, 1991: 280 *passim*) Por maior que seja, jamais o poder dos astros conseguirá impedir a vontade humana de lhe oferecer resistência. Na realidade, ao contrário do que se poderia julgar, não estamos em presença de uma religião astral. O cenário e o discurso revelam a impregnação do espírito astrológico de que a política e a religião expostos por Campanella se encontram imbuídos. No entanto os referentes essenciais que articulam a religião, «alma da política», são ainda de origem cristã, embora ficcionados como destituídos de outra revelação que não seja a que fala à inteligência através dos prodígios e da beleza com que nos brinda a obra da Natureza. Estamos em presença de um tipo de religião natural que, não obstante os raros índices de articulação com o cristianismo, se deve considerar como transposição naturalista da religião cristã. Não existe nela revelação nem lugar para a fé que as religiões positivas inspiram aos fiéis. O Sol e as estrelas «como seres vivos e estátuas de Deus e templos celestes» (Campanella, 1991: 271) exibem a beleza e poder divinos que os solares estudam e veneram. A fé parece encontrar-se substituída pela ciência a que todos os habitantes se dedicam com programas e resultados muito diferentes. As estruturas da natureza percecionadas por esta religião são as estruturas do sistema astrológico pelas quais se regem os ciclos temporais e os acontecimentos de tudo o que de mais importante

existe debaixo dos céus. Tanto a geração de novos cidadãos como o momento das semeaduras e das colheitas, ou ainda as grandes solenidades em que se celebram os heróis e as datas festivas da cidade, tudo decorre de modo a coincidir com as mais benéficas conjunções dos astros. Mas sob esta concepção religiosa de coordenadas astrológicas funciona um esboço de religião da ciência. A descrição da *Cidade do Sol* como cidade da ciência viva é uma das marcas típicas do habitat dos solares. No templo, a cúpula e o altar, com o livro escrito a ouro onde se leem mensagens importantíssimas e com os mapas, realçam a dimensão de conhecimento aberto que deve irradiar desde o lugar por excelência do culto religioso. A Sabedoria, adjunto que apoia o Sol, príncipe e sacerdote, em todas as matérias relativas ao saber, tem a servi-lo oficiais competentes em todas as ciências, astrologia, cosmografia, geometria, lógica, medicina, política, etc. Possui um livro único onde estão explicadas todas as ciências, livro que deve ser lido por todos. Além disso, nos numerosos muros exteriores e interiores dos sete círculos da cidade estão gravados enunciados relativos à totalidade das ciências. No interior do sexto círculo de muralhas «também estão representados, em lugar especialmente honroso, Jesus Cristo e os doze Apóstolos, pelos quais têm grande estima.» (Campanella, 1991: 229) Registemos que esta referência a Cristo surge sem grande destaque, na sequência de muitos outros nomes de sábios legisladores e

políticos. A cidade é, por isso, verdadeira enciclopédia permanentemente aberta e pronta para ser lida. Os seus habitantes conhecem muito mais seres da natureza do que nós. Comparados com eles, «nós não conhecemos nem a milésima parte» (Campanella, 1991: 229). Há partilha de conhecimento científico por todos, e é para servir o progresso dos saberes que existem tanto o culto, como a educação e o trabalho. Nenhuma criatura, a não ser Deus, pode ser objeto de adoração. O Sol, com toda a excelência e dignidade que lhe reconhece a cidade, tem apenas natureza de «símbolo e rosto de Deus donde procede a luz, o calor e tudo o mais.» (Campanella, 1991: 271) Nesta organização política e social, a razão é a única autoridade. Como lembra Moisés González García, esta organização política reivindica a substituição das religiões positivas pela religião natural, religião própria dos homens cultos. Conhecedores de todas as religiões, os solares consideram-nas formas inferiores de vida quando comparadas com o teor de vida regido pelos princípios da razão e do conhecimento científico (*Apud* Campanella, 1991: 59).

Deparamo-nos na narrativa de Campanella com duas notas que a tornam particularmente original entre as utopias do Renascimento. Temos, por um lado, a organização unificada do religioso e do político num único centro de poder, e encontramos, por outro, a abertura e como que aspiração da própria religião natural ao cristianismo. O primeiro ponto vem

simbolizado pela centralidade do templo na *Cidade do Sol* que aponta para a realidade cé-saro-papista da nação dos solares. O chefe supremo assegura ao mesmo tempo o governo da instituição religiosa e da comunidade política. A distinção do espiritual e do temporal dissolve-se numa organização social em que há distribuição de ofícios e de tarefas, mas de tal modo que as funções religiosas e temporais se confundem. A natureza da componente espiritual, ainda que continue a valorizar a oração e alguns atos de culto, assenta na primazia da educação e do conhecimento oferecido a todos os cidadãos, embora em níveis diferentes. As atividades laborais necessárias à subsistência material estão igualmente associadas a propósitos de valorização pessoal e espiritual para servir a existência harmoniosa da vida comum. A indiferenciação entre estrutura política e estrutura sacerdotal manifesta-se no estatuto de todos os oficiais ou funcionários com funções de chefia que são, ao mesmo tempo, sacerdotes. Como tarefa, compete-lhes assegurar o ensino e a supervisão, bem como a purificação das consciências. Quanto ao segundo ponto, abundam as referências em que estão esbatidas naturais divergências em relação ao cristianismo, embora escasseiem menções explícitas de vinculação à teologia cristã. Existem, no entanto, elos de ligação que permitem falar de «uma religião natural susceptível de conduzir á fé verdadeira» (Trousseau, 2001: 74), permitindo assim considerá-la como espécie de pré-cris-

tianismo. Pode, por isso, o Hospitalário que serve de interlocutor na narrativa, concluir que, «se estes que seguem apenas a lei da natureza, se encontram tão próximos do cristianismo, o qual só acrescenta à lei natural os sacramentos, deduzo desta narrativa que a verdadeira lei é a lei cristã e que, logo que estejam suprimidos os abusos, ela dominará sobre o mundo» (Campanella, 1991: 277). Em vez de se opor à religião natural, recusando-a, o cristianismo aceita-a em tudo quanto na religião natural haja de verdadeiro e seja susceptível de aperfeiçoamento.

Muitos outros temas, aqui apenas sumariamente referidos, mereceriam detida reflexão, designadamente o louvor das ordens religiosas (não fosse o autor frade dominicano!), a centralidade conferida à unidade religiosa, o firme antimaquiavelismo e antiaristotelismo.

4. Nova Atlântida ilha da ciência

Notável idealização da cidade é também a que encontramos na *Nova Atlântida* (*New Atlantis*) de Francis Bacon. O estabelecimento de novas bases para o conhecimento científico presidiu ao investimento intelectual de Bacon e animou o grande projeto filosófico de uma *Instauratio Magna* que devia instituir o *Novum Organum*, com programa que tinha sido elaborado em 1605, no *De dignitate et augmentis scientiarum*. A *Instauratio Magna* reserva lugar importante à preparação da mente (*praeparatio mentis*) entendida como criação de boa disposição do público para acolher favoravel-

mente a proposta do novo método de investigar a natureza. Dessa preparação faz parte a utilização de estratégias retóricas, entre as quais se conta a redação da *Nova Atlântida*. Para divulgar e mostrar o que seria o *Novum Organum* acabado de publicar em 1620, o autor ficcionou o que poderia ser uma sociedade nova se a ciência se tornasse a alma do respetivo corpo político. Nascia assim a *Nova Atlântida*, redigida provavelmente entre 1614 e 1617³, e publicada postumamente em 1627. O projeto fundamental da *Instauratio Magna* (1620) enquadra-se num horizonte bíblico de superação da desordem introduzida no mundo pelo pecado adâmico das origens. Pelo conhecimento, fruto da ciência em que a humanidade deve investir toda a sua energia, vão ser restabelecidos a ordem perdida e o poder sobre as forças da natureza. No frontispício da primeira edição da obra encontra-se, representado simbolicamente, o horizonte bíblico no versículo do livro de Dn 12, 4: *Multi pertransibunt et augebitur scientia* («Muitos passarão e crescerá a ciência») e também na figura da caravela, que se faz ao oceano sem fim de todas as descobertas. A *Nova Atlântida*, com o dinamismo da investigação que anima a Casa de Salomão, insere-se igualmente no mesmo desígnio de regeneração da presença do homem no mundo através da promoção do conhecimento. Se repararmos no contexto

cultural em que o projeto epistemológico de Bacon foi concebido e elaborado, é inevitável a onda de novidade que o impõe. Contra a ideia bem firme de teólogos e almas devotas sobre o perigo que a ciência faz correr aos dogmas e à fé, Bacon apresenta a ciência como obra de iluminação dos segredos da natureza concedida por Deus à razão humana. Além de não atentar contra as verdades religiosas, o conhecimento científico atua como instrumento querido por Deus para o homem trabalhar no advento de uma era nova.

A narrativa de Bacon conta-nos a história de um navio que, tendo saído do Perú no Novo Mundo, vagueia pelo Pacífico, já com escassez de alimentos e parte da tripulação doente, até ao dia em que, com grande surpresa, avista no horizonte uma ilha. Era a ilha de Bensalem, onde afortunadamente acabaram por ser acolhidos com inexcedível generosidade. A organização perfeita das instituições da ilha e os bons costumes dos habitantes causaram forte impressão, tanto mais quanto representavam o oposto do que eram então os usos da sociedade inglesa. A existência limpa de qualquer mancha ou corrupção justificava que à ilha chamassem «a virgem do mundo», posto que os moradores se regem por regras segundo as quais «o respeito de um homem por si mesmo é, a seguir à religião, o principal freio de todos os vícios.» (Bacon, 2008: 84 e 86). Os seus habitantes tinham herdado dos antepassados técnicas e saberes notáveis que continuaram a aperfeiçoar. Versados na arte

³ Conforme cronologia estabelecida por Miguel A, Granada (*apud* Bacon, 1985: 29).

de navegar, os antepassados conheceram povos e territórios entretanto desaparecidos, como sucedeu com a Grande Atlântida submersa por um dilúvio e cujos sobreviventes voltaram ao estado selvagem, estado em que foram encontrados pelos navegadores modernos que descobriram a América.

Nesta narrativa encontramos mistério, segredo, revelação e muita fé na capacidade da razão para investigar os enigmas do universo. O mistério está, desde logo, no que pode a fragilidade, quando marinheiros perdidos no vasto oceano, exaustos, com vários doentes a bordo, já à beira do naufrágio, veem renascer a esperança de encontrar terra firme. Aos navegantes recém-chegados bastou para tal responder à suprema desconfiança do inspetor vindo da ilha que eram cristãos. Há mistério, igualmente, na narração feita pelo sacerdote que administra a Casa dos Estrangeiros acerca das condições em que os habitantes da ilha de Bensalem aderiram à fé cristã. Foi graças à mensagem misteriosa contida numa carta enviada pelo apóstolo Bartolomeu que eles se converteram. Além de mistério, existe também segredo. Dele dá conta o mesmo administrador ao revelar que «nós, os desta ilha de Bensalem, [...] por meio da nossa situação solitária, e das leis de sigilo que impomos aos nossos viajantes, e da rara admissão de estrangeiros, conhecemos bem a maior parte do mundo habitável, ao mesmo tempo que permanecemos desconhecidos.» (Bacon, 2008:

62) E dirigindo-se ao Deus do céu e da terra, um dos sábios da Casa de Salomão suplica:

como aprendemos nos nossos livros que vós nunca operais milagres sem uma finalidade divina e excelente (pois as leis da natureza são as vossas próprias leis, e só as ultrapassais por uma grande causa), muito humildemente vos rogamos que nos deis a interpretação e o seu uso em misericórdia. (Bacon, 2008: 63-64)

Sublinhemos, de modo particular, a afirmação das leis da natureza que são leis de Deus, mas que o mesmo Deus só muito excecionalmente transgride. E que pretende dessas leis naturais o sábio da Casa de Salomão? Ambiciona conhecê-las e, para não falhar, quer saber interpretá-las. Não é outra a finalidade da sociedade da Casa de Salomão cujos membros são «o verdadeiro olho deste reino» de Bensalem. Têm por objetivo «o conhecimento das Causas e movimentos secretos das coisas; e a expansão das fronteiras do Império Humano para efetuar todas as coisas possíveis.» (Bacon, 2008: 90-91) O compromisso de investigar as causas que dão origem aos fenômenos naturais não existe só para permitir o prazer da contemplação. É conhecimento destinado a intervir no ritmo e disposição da realidade em devir, modificando-a no sentido de a tornar mais favorável à melhoria das condições da vida humana no seio da natureza. Sob aparência de maior proximidade à mensagem bíblica e cristã, a utopia baconiana

é, das três narrativas aqui consideradas, a que mais intensamente perfilha e promove a tendência prometeica da modernidade. Pelo recurso à chave da ciência, tanto para o bem como para o mal, ousa fazer do homem dono e senhor da natureza.

5. Regresso à terra

Na grande diversidade de utopias existe uma constante, o regresso do homem à terra como construtor da cidade que habita. Na realidade, «a utopia verdadeira é decididamente terrestre e só pode aparecer onde a divindade se abstém de intervir na ordem humana e o homem renuncia à estéril nostalgia do passado ou ao hipotético advento de um reino mais alto.» (Trousson, 2001, 20) É com esta função prometeica que as utopias configuram as religiões e o lugar que a estas reservam na organização da cidade. A construção de narrativas utópicas abre uma fenda na rotina política do tempo que passa. Na ilha a que a viagem nos faz aportar, somos surpreendidos por uma sociedade outra, sem passado que se conheça ou apenas mal conhecido, e de futuro sem data. É por isso que as utopias convivem mal com a história do que aconteceu e são bem vistas pela suspeita da revolta ou revolução que deve acontecer. Há na estranheza de tais sociedades uma funcionalidade atribuída à religião da qual emerge, ao invés da mais tarde chamada hipótese inútil, a figuração de um Deus útil. Muito mais do que mera convenção ou inamovível legado

da tradição cultural, o lugar de Deus, com a religião instituída para manter vivo o culto divino, desempenha a função de órgão vital promotor de paz, harmonia, coesão social e felicidade. Nas utopias em que se narra a construção de cidades ideais, tão desejadas quanto ainda incertas, também é possível discernir o anúncio de uma escatologia para a qual se avança através do que resta de teológico-político na consciência difusa da universal fome de fraternidade e de justiça.

Bibliografia

- AA.VV. *Utopias del Renacimiento*. (1941). Eugenio Imaz (estudio preliminar). Fondo de Cultura Económica. México;
- Abensour, M. (2000). *L'Utopie de Thomas More à Walter Benjamin*. Sens & Tonka éditeurs. Paris;
- Bacon, F. (1985). *La gran Restauración*. (Trad., introd. y notas de Miguel A. Granada). Alianza Editorial. Madrid;
- Bacon, F. (1989). *New Atlantis and The Great Instauration*. (Ed. de Jerry Weinberger). (2.ª ed.). Harlan Davidson. Wheeling, Illinois;
- Bacon, F. (2008). *Nova Atlântida e a Grande Instauração*. (Trad., introd. e notas de Miguel Morgado). Edições 70. Lisboa;
- Campanella, T. (1991). *La Política*. (Ed. e introd. de Moisés González García). Alianza Editorial. Madrid;
- Cioran, E. M., (1960). *Histoire et Utopie*. Gallimard. Paris;
- Morus, T. (2015). *Vtopia ou A Melhor Forma de Governo*. (Trad., pref. e notas de Aires A. Nascimento e estudo introdutório de José V. de Pina Martins). (3.ª ed.). Fundação Calouste Gulbenkian. Lisboa;

Mesnard, P. (1969). *L'Essor de la Philosophie Politique au XVI.^{ème} siècle*. (3.^{ème} éd.). Vrin. Paris;

Mucchielli, R. (1960). *Le Mythe de la Cité Idéale*. PUF. Paris;

Servier, J. (1982). *Histoire de l'Utopie*. Gallimard. Paris;

Trousson, R. (1979). *Voyages aux Pays de Nulle Part. Histoire littéraire de la pensée uto-*

pique. (2.^{ème} éd.). Éditions de l'Université de Bruxelles. Bruxelles;

Trousson, R. (2001). *Religions d'Utopie*. Ousia. Bruxelles;

Weinberger, J. (1985). *Science, Faith and Politics Francis Bacon and the Utopian Roots of the Modern Age*. Cornell Univ. Press. Ithaca and London.