

Uma nova síntese parcelar para uma História Literária do Pensamento Utópico

>>

Raymond Trousson, *Religions d'Utopie*, Bruxelles, Éditions OUSIA, 2001, 245 pp.

Uma tentativa de divisão do campo dos Estudos sobre a Utopia em tendências ou linhas estruturais resultaria talvez na identificação de três rumos distintos e, necessariamente, complementares. Por uma ordem arbitrária, distinguiríamos: em primeiro lugar, uma linha de análise histórico-política, representada por investigadores como Gregory Claeys e Krishan Kumar; em segundo lugar, uma linha teórica ou antropológica, na qual se situariam Ernst Bloch e, entre nós, Adalberto Dias de Carvalho; finalmente, uma linha crítico-literária, em que há muito pontifica Raymond Trousson e dentro de cujos limites se enquadra igualmente o trabalho de uma investigadora como Vita Fortunati, que com aquele partilhou a organização de um importante *Dictionary of Literary Utopias* (Paris, Honoré Champion, 2000).

De entre a trintena de livros de que Raymond Trousson é autor, destaca-se, para os presentes efeitos, o estudo *Voyages aux Pays de Nulle Part: Histoire Littéraire de la Pensée Utopique*, cuja terceira edição, revista e aumentada face às anteriores, data de 1999. Trata-se de um estudo de fôlego, cuja análise de questões de definição teórica do género, cuja discussão de problemas metodológicos e cujo exame de uma variedade notável de espécies o tornam um elemento essencial da bibliografia dos Estudos sobre a Utopia produzida nas últimas décadas.

Como aquele, o recente estudo *Religions d'Utopie*, mais restrito embora no seu âmbito temático, surge como um livro que bem merece o título (valorativo) de *ensaio*, pela ambição de síntese face a um muito amplo

espectro de referências. Se bem contámos, o A. passa em revista, com maior ou menor detalhe, um total de oitenta exemplares do género, do Renascimento aos nossos dias — e menciona de passagem mais uma vintena, dos séculos XIX e XX.

No que vale como um capítulo introdutório, intitulado "De l'Âge d'Or à l'Utopie", o A. começa por equacionar o conceito de utopia com os mitos da Idade de Ouro. Detecta na mentalidade utópica uma função compensatória e nostálgica, face às contingências e dificuldades históricas da vida dos homens, que contudo distingue da feição regressiva dos mitos da Idade de Ouro, em última análise dependentes de uma visão cíclica do tempo, cujo curso não é afectado pela acção humana. Diversamente, "[r]echerche d'un bonheur actif, l'utopie, elle, vise à conférer à l'aventure humaine une finalité terrestre et témoigne d'une conscience sociologique en éveil, née d'un sentiment tragique de l'histoire et du désir d'en diriger le cours" (21). Por outro lado, a imaginação utópica distingue-se da ideia de Cocanha, na medida em que lhe assiste uma dimensão social e ascética que falta a esta.

De resto, este capítulo inicial da obra introduz-nos numa outra dimensão do problema, que tem a ver com a própria existência de condições mentais de emergência de utopias. A mundividência judaico-cristã liberta o entendimento do tempo de um determinismo cíclico, prometendo uma regeneração singular e definitiva no fim da História. Nesta viragem situa-se o messianismo em geral e, dentro deste, o milenarismo. Contudo, e apesar do carácter (digamos) proto-utópico das comunidades monásticas, a Idade Média permanece aversa à utopia. Por um lado, pesava sobre os homens o estigma do pecado original. Por outro, as utopias "(...) supposent davantage d'intérêt pour la condition terrestre de l'homme et un bonheur obtenu *hic et nunc* par l'organisation politique et sociale et non par l'avènement du royaume de Dieu". Ora, "[l]'esprit théologique du Moyen Âge était incompatible avec l'esprit utopique: l'"autre monde" y est appréhendé comme une réalité trop évidente pour laisser place à l'imagination d'"autres mondes" (...) (18-19). Desta forma, a utopia só poderá emergir com Thomas More, no contexto do novo humanismo.

Rejeitando a ideia de que a utopia e a religião correspondem a matrizes de pensamento que não se tocam (como pretendem K. Kumar e A. Doren, entre outros), Raymond Trousson afirma lapidariamente que "(...) l'utopie est par essence religion de l'homme" — a que se segue a constatação de que "(...) l'utopie pratique l'indifférentisme à l'égard des problèmes religieux, tout simplement parce qu'elle ne célèbre qu'elle-même" (23). Em conformidade, poderia talvez dizer-se (a formulação é nossa) que a utopia é a celebração religiosa da imaginação política. No seguimento disto

formula o A. a problemática em torno da qual se desenvolverá todo o percurso do livro: "Reste qu'on peut se demander si la construction d'un bonheur terrestre évacue nécessairement le recours à la transcendance, implique la négation de toute eschatologie comme de toute sotériologie et si la religion n'apparaît en Utopie que comme un simulacre dissimulant un athéisme foncier" (*ibidem*). Naturalmente, para o A. os laços que unem utopia e religiosidade não são acessórios mas representativos, e isso mesmo fica demonstrado no percurso de leituras que o estudo enceta a partir do Capítulo II, dedicado a "L'Archétype: Thomas More".

É, pois, com o autor de *De optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia* que se abre a vastíssima galeria de retratos – só alguns tirados em grande plano – que preenche o resto do volume. Convenhamos que não pode o leitor esperar encontrar retumbantes novidades em cada página do estudo, cuja vocação essencial reside em sistematizar dados para uma visão englobante do problema colocado. Este programa cumpre-se através de sinopses dos mundos utópicos ficcionados pelos diversos autores, com relevo para os caracteres religiosos, e através de apontamentos definidores dos respectivos contextos históricos. A primeira tarefa é levada a cabo de uma forma mais conseguida que a segunda, o que talvez não surpreenda. É sabido que o A. é um estudioso da literatura (com créditos bem firmados), não um historiador nem um especialista em Ciências Políticas ou em estudos de religião. Ora, a complexidade do assunto em causa é tal que bem justificaria a união de esforços das três tendências metodológicas dos Estudos sobre a Utopia que destrinchámos no início. Raymond Trousson mostra-se sobretudo praticante de uma leitura *imanentista*, atenta a aspectos de concretização textual da visão utópica, mas menos apostada em explorar a consequência específica que o imaginário utópico assumiria *historicamente*, face às instituições e às crenças (e às descrenças) comuns. Assim, reconhece-se que a obra de More contém uma crítica à Igreja do seu tempo, mas não são extraídas todas as implicações do facto de haver um prelado – uma personagem que tem o nome de uma figura com quem More se relacionou – entre os participantes do diálogo que informa o relato utópico propriamente dito, como não são dilucidadas todas as articulações historicamente concretizáveis dessa crítica. Dir-se-á que a satisfação desta nossa expectativa obrigaria à feitura de um estudo muito mais volumoso. É certo. Pode ser que o A. no-lo dê no futuro.

No Capítulo III ("Réforme et Contre-Réforme"), entre outras espécies, são examinadas obras de Eberlin, Rabelais, Doni e Agostini, sobre um pano de fundo formado pelo Humanismo renascentista, o Platonismo e a dissidência religiosa. Assinalando a proliferação de utopias na Europa Central ao longo do século XVI, verifica o A. que elas exprimem a urgência

de uma *renovatio christiana*, não dispensando a caução religiosa que somente crêem capaz de assegurar a estabilidade política das suas sociedades alternativas. "À coté du mirage des grandes découvertes, favorable à l'invention d'îles lointaines et préservées et qui élargit les horizons, se déploie celui de la cité juste, équilibrée; les bouleversements religieux, économiques et politiques du siècle, l'aspiration humaniste à la tolérance et à la liberté trouvent ici un moyen d'expression idéal. Catholique ou protestante, théocratique ou 'scientiste', communiste ou aristocratique, l'utopie présente toutes les facettes d'une réflexion dont l'homme est le centre" (49).

O Capítulo IV ("Mysticisme et Scientisme") é expressamente centrado em Campanella e em Bacon. Traça aqui o A. um contexto em que o gênero utópico, permanecendo dentro dos quadros de referência cristãos, se defronta com as exigências de um laicismo e de um novo racionalismo que tendem a afastá-lo da esfera do religioso e que, ao mesmo tempo, os obrigam a deter-se na proposta de formas concretas de organização de uma sociedade e de uma cidade: "(...) édiifiées en fonction du bien-être quotidien et de la sécurité terrestre, leurs cités ne sont nullement coupées d'un prolongement métaphysique, même si elles refusent l'immobilisme résigné dans l'attente de la salvation chrétienne. Cette attitude va de pair avec une remise en question du christianisme. Celui-ci, lorsqu'il subsiste officiellement, est souvent ramené aux grands principes des origines évangéliques et les utopistes sont confrontés à la tâche difficile d'inventer une religion qui diffère du christianisme sans le renier (...)" (82-83). E as religiões utópicas serão, neste contexto de acesa controversa doutrinária, heterodoxas, ecumênicas, apatidárias.

No Capítulo V ("Le XVII^e Siècle") são consideradas obras de autores como Hartlib, Harrington, Sadler, Glanvill e Cyrano de Bergerac. Importante é aqui a caracterização daquilo que o A. designa de *utopias-programas*, variante que não é outra coisa que um desenvolvimento natural da dialética misticismo/racionalismo, já identificada a propósito de Campanella e de Bacon: "Il ne s'agit plus ici d'instaurer un ordre différent du réel, mais de corriger ce réel; la méthode hypothético-déductive fait place au plan immédiatement applicable: il n'est pas question d'évoquer un possible latéral, mais de peser sur l'histoire" (97). Trata-se de uma espécie de forma atrofica da utopia: "Les utopies-programmes ne donnent pas la chose comme faite, comme un résultat des explorations utopiques, mais comme à faire, c'est-à-dire à l'état de projet. Ce sont des utopies 'réalistes', formule contradictoire dans les termes" (98).

Nos Capítulos VI ("Un Âge de Transition") e VII ("Au Temps des Philosophes", mas registado no índice como "Le Temps des Esprits Forts")

torna-se verdadeiramente impressionante o número de obras da segunda metade do século XVII e do século XVIII que o A. considera na sua resenha. No contexto da *Frühauflklärung* ou da *crise da consciência europeia*, na expressão de Paul Hazard que adopta, tem o A. em conta Veiras, Marivaux, Fontenelle, Tyssot de Patot e uma série de outros autores, e depois, na era plena dos *philosophes*, o marquês de Lassay, Terrasson, Lemer cier de la Rivière, Holberg, Casanova, Morelly, Lesage, Diderot, Sade, Mercier, etc., etc. — uma avalanche de referências eruditas que muito deverão, certamente, ao anterior percurso do A. como investigador conhecido, de há décadas, na área do Iluminismo francês. Nesta época, ora detecta as consequências da filosofia libertina, que vai por caminhos de racionalismo anticristão e, em particular, de desconfiança perante as Escrituras, que todavia só raramente atinge o ateísmo; ora o idealizar de uma religiosidade reduzida a uma essência de simplicidade, compatível com as exigências da razão crítica e liberta de toda a dogmática e de toda a metafísica complexas — ao encontro de uma religião natural cuja mesma simplicidade garanta, pelo adoptar de um denominador comum, a tolerância. De resto, o espírito do tempo também dita que a utopia preste menos atenção à religião do que a outros aspectos da concepção de mundos alternativos: "Si les utopistes des Lumières font place à la religion, bien rares cependant sont ceux qui lui concèdent, comme au siècle précédent, de longues discussions interprétatives: la religion naturelle, la disparition des rites, de la liturgie et du clergé en permettent l'économie, les auteurs préférant s'attarder sur les problèmes d'organisation politique, sociale, économique" (183).

O Capítulo VIII ("Dieu, c'est le Pouvoir") cobre, numa visão menos detalhada, os séculos XIX e XX: entre outros praticantes do género, Cabet, Bellamy, Morris, Pellerin, Butler, Mantegazza, Wells, Huxley e Orwell. A leitura que o A. faz deste longo período pode, com algum risco de simplificação excessiva, ser articulada em dois registos. O primeiro prende-se com a importância do pensamento utópico (que não necessariamente do género da utopia) socialista, orientado para uma efectivação da melhoria das condições de vida no mundo industrializado por via da acção social directa, "(...) [p]rovidence et millénarisme y trouvant une expression sécularisée" (199). O segundo prende-se com a importância do pensamento distópico, da utopia como denúncia desiludida, quando não torturada, em visões de sociedades totalitárias, dominadas por máquinas estatais que pervertem o sentimento do absoluto, da fé e da esperança, instrumentalizando-o em seu favor e querendo centrá-lo em favor de si mesmas.

Estamos perante um bom exemplo da vocação transdisciplinar da Literatura Comparada, na medida em que o tema proposto obriga a articular o discurso literário com o discurso da religião, da filosofia e da política,

acabando a obra por constituir um estudo de História das Ideias dentro dos limites de um género literário bem definido. De facto, o A. tem por universo de referência a *utopia narrativa*, a forma romanesca da especulação utópica, âmbito ao qual circunscreve habitualmente os seus trabalhos. O tema da religião — nas suas múltiplas incidências: doutrina, rituais, vivência quotidiana, organização eclesiástica, imaginário cosmogónico, soteriológico e escatológico, consequência ética e política — é um estimulante fio condutor para uma leitura panorâmica do género utópico. Uma visão de conjunto como a que o A. nos oferece sugere múltiplos caminhos de expansão e aprofundamento.

Jorge Miguel Bastos da Silva

A sátira menipeia ou a utopia sem ídolos

Carter Kaplan, *Critical Synoptics: Menippean Satire and the Analysis of Intellectual Mythology*, Madison, Teaneck, Fairleigh Dickinson University Press/London Associated University Presses, 2000, 219 pp.

Ao dar ênfase, em nota preambular, à orientação doutrinária, fundada nos ideais de verdade e instrução do racionalismo iluminista, do teor do conjunto dos ensaios que integram o seu livro *Critical Synoptics: Menippean Satire and the Analysis of Intellectual Mythology*, Carter Kaplan tem em vista não apenas sinalizar e definir o seu posicionamento teórico-filosófico, mas também esclarecer os limites, o conteúdo e os objectivos teóricos do seu programa hermenêutico. O alcance pragmático desse programa, não configurando propriamente um dispositivo metodológico de análise textual, faz derivar a sua funcionalidade operatória a partir de uma dupla, articulada e assaz original fundamentação teórica: por um lado, dos procedimentos lógico-analíticos utilizados por Wittgenstein na inquirição do sentido e do conteúdo de verdade dos enunciados linguísticos, e, por outro, das estratégias literárias prosseguidas pelo género literário da sátira menipeana, a sátira cultivada originalmente por Menipus (século III a. C.) para exautorar o pedantismo redutor e as representações ideológicas espectrais e distorcidas do mundo real. Kaplan, não deixando, pois, de reconhecer a discreta natureza e a diferente função epistémicas entre a filosofia analítica e a literatura ficcional de índole satírica, assinala, contudo, e daí faz defluir a sua estratégia hermenêutica, a afinidade pragmática que ambas prosseguem no escrutínio e desmontagem dos juízos falsos e das projecções ideológicas geradoras do erro e da ilusão. Fundamentando o seu modelo de análise crítica nesta dupla genealogia do conhecimento filosófico e literário, Kaplan aplica-o às mais diversas temáticas e matérias discursivas, assim procedendo à demonstração das suas virtualidades hermenêuticas. A esses exercícios críticos, Kaplan designa-os – numa alusão ao trabalho analítico de Wittgenstein – por “critical synoptics”, ensaios examinadores das correspondências empíricas e do contexto gerador dos enunciados linguísticos e da precisão do significado lexical e sintáctico dos conceitos e proposições. Ora, na medida em que a sátira menipeana é uma modalidade narrativa e ficcional que dissecava usos – “jogos” na expressão de Wittgenstein – de linguagem, Kaplan tende a considerá-la como um caso particular de crítica sinóptica. Os objectos deste tipo de crítica são, portanto, múltiplos, e o livro de Kaplan abarca temas vários, da demonstração do intuito desmistificador de falsos ideais prosseguido em narrativas do cânone literário anglo-americano e europeu – *The Blithedale Romance* de Nathaniel Hawthorne, *The Confidence Man* e *Moby Dick* de Melville e *As Vinte Mil Léguas Submarinas* de Júlio Verne – à

análise do elevado potencial satírico das distopias do século XX e à desmontagem da ideologia de modelos teóricos totalizantes — e.g., a teoria da complexidade de Kaufman — que intentam fornecer modelos de explicação redutores e parciais das leis gerais que governam os processos biológicos, históricos e sociais da realidade do mundo fenoménico.

Para efeitos de consideração do objecto principal desta recensão, convém centrarmo-nos no capítulo dedicado ao estudo da distopia. Definindo esta como uma modalidade específica de textos-programa, isto é, de textos (ficcionais ou de natureza filosófica-científica) que comportam representações ou explicações fechadas ou totais do mundo (natural e social), Kaplan considera as distopias como exemplos narrativos de crítica sinóptica, isto é, como ficções destinadas a exautorar e a satirizar as ilusórias construções fantasmáticas geradas por "ideais" extrínsecos às leis que governam a história social da humanidade e sem nenhuma correspondência com o plano das necessidades reais. A originalidade da reflexão de Kaplan situa-se, antes de mais, no plano da genealogia deste subgénero literário, na medida em que o considera, ao arremesso das teses comuns, como um derivado da sátira e não como um desenvolvimento dialéctico da utopia literária. As distopias comportam, portanto, segundo o autor, traços formais genológicos da sátira. Ao considerar esta última a matriz literária a partir da qual procede a distopia, Kaplan faz recuar e atribuir essa precedência e anterioridade à estratégia satírica narrativa das *Gulliver's Travels* de Jonathan Swift, mais especificamente ao terceiro livro dos quatro que o compõem. Assim, Kaplan considera que, enquanto no primeiro, segundo e quarto livros, Swift tem em vista exibir e escarnecer os temas da brutalidade e repressão que são característicos das disfunções sociais que se haveriam de tornar em objecto de representação das distopias, no terceiro livro satiriza — no que é comumente entendido como uma paródia à *New Atlantis* de Bacon — uma sociedade governada por cientistas e pseudoeruditos megalómanos, mas destituídos de sabedoria humana, entretidos com inúteis experiências extravagantes e despiciendas bizarras intelectuais. Ora é justamente este livro/capítulo que, dado seu conteúdo exemplar de crítica à mitologia intelectual, é encarado por Kaplan como "the generic forerunner of the literary dystopia" (148).

Não é todavia a reescrita da origem literária da distopia que ocupa o principal argumento de Kaplan, mas antes as diferenças formais e de estratégia de enunciação narrativa que aquela exhibe relativamente à sátira menipeia. É a partir do ponto de vista de que ambas são modalidades ficcionais que perseguem uma análise da "mitologia intelectual" que o autor procede a uma inventariação das suas dissemelhantes características temáticas e formais. O emprego ou não do humor como dispositivo de enunciação é assim entendido por Kaplan como o primeiro factor de diferença, já que, contrariamente à sátira, "[e]xcept in rare instances, literary dystopia is not funny" (147). Por

outro lado, enquanto que a "satire locates conceptual confusion and intellectual mythology in the present and provides diagnosis", a distopia literária "uses fiction to portray institutions based on intellectual mythology and essays prophesy, and prognostication" (*ibidem*). Ainda de acordo com o autor, o que diferencia estas duas formas literárias é não só a sua incidência crítica em relação aos dados, efectivos ou potenciais, do mundo real, mas o alcance e o modo como exercem a sua correspondente desarticulação da mitologia intelectual: enquanto a sátira menipeia se orienta sobretudo no plano da retórica para um exame dos erros conceptuais e das pirotecnias verbais, a distopia move-se associada ao campo das ideias políticas, tendo como seu alvo "the possible effects intellectual mythology can have on individual and society" (*ibidem*). Kaplan faculta uma fórmula simples de aferição entre as duas formas literárias: "[i]f the work describes how bad things are, you have a satire in your hands. If the work describes how things could be, you are tangling with a dystopia" (148). Há, no entanto, a justapor que ambas as descrições não são obviamente miméticas e que elas só cumprem a sua função crítica mediante estratégias discursivas, apoiadas na hipérbole e ironia, que hiper-distorcem especularmente a realidade escrutinada. >>

Ainda em conformidade com a sua tese de que a distopia literária é um derivado da sátira menipeana, Kaplan considera que o tema dos "curricular debates" cultivado por esta última, i.e., o tema da inconciliável e interminável querela entre perspectivas, tradições e campos do conhecimento irreductíveis (e.g., filosofia vs. sofística, tradição vs. modernidade, tecnologia vs. humanismo), é uma das mais evidentes e persistentes marcas de influência e de contaminação da sátira sobre a distopia – cujos "primary foci are not despots or corrupt statesmen but rather schoolmen and academies" (*ibidem*). Incoado, segundo Kaplan, por Aristófanes na sua peça *As Aves*, o tema dos "curricular debates" foi prosseguido no *Satyricon* de Petrónio e no *Battle of the Books* de Swift, antes de ter transmigrado e sido incorporado como um dos subtemas da distopia em obras como *That Hideous Strength* de C. S. Lewis, *Fahrenheit 451* de Ray Bradbury, *Invitation to a Beheading* de Nabokov e *Byrnie* de Anthony Burgess.

Em jeito de síntese a esta breve recensão, e tomando em linha de conta o complexo programa hermenêutico prosseguido pela teoria crítica de filiação racionalista de Carter Kaplan, há a sublinhar que a originalidade do contributo das teses deste autor para o campo de estudos da utopia se coloca em dois planos: no da determinação da genealogia e da caracterização das diferenças entre a sátira e a distopia, e no entendimento de que o principal tema objecto das representações distópicas é a denúncia das idolátricas e espectrais formulações intelectuais de proveniência pseudoerudita e pseudoacadémica.