

Da idéia de perfeição como elemento definidor da utopia: as utopias clássicas e a natureza humana

Jean-Michel Racault

Université de La Réunion (França)

Resumo

A articulação do *modo utópico*, freqüentemente definido como a aspiração realizável ou não a uma sociedade perfeita (considerada independentemente do modo como essa aspiração é formulada literariamente), com o *gênero utópico*, forma literariamente codificada das representações sociais imaginárias, é uma questão difícil em todos os contextos e em todas as épocas. Particularmente nas utopias ditas "clássicas", que se estendem *grosso modo* de 1675 a 1795 – da *Terre Australe Connue* de Foigny a *Aline et Valcour* de Sade –, em que a codificação literária toma geralmente a forma de um suposto relato de viagem a uma ilha desconhecida, enquanto que a axiologia do modo utópico e sobretudo a noção de perfeição que lhe é normalmente associada são ou ambíguas, ou contestadas pelo roteiro narrativo escolhido.

Gostaríamos de mostrar que nos grandes textos utópicos deste período a aspiração à sociedade perfeita – supondo que podemos definir o que seria uma sociedade perfeita – não é necessariamente um ideal concebido como realizável ou mesmo desejável, mas sim um meio de análise crítica das sociedades existentes, ou uma hipótese heurística para uma experimentação imaginária, ou ainda uma especulação antropológico-teológica sobre "possíveis paralelos".

Mesmo nos autores libertinos ou ateus, a impregnação cristã impõe a idéia de uma natureza humana imperfeita e intangível que entra em conflito com a construção de uma sociedade perfeita. Os textos se dividem em duas categorias: 1) os que, a partir da constatação da imperfeição da natureza humana, buscam um modelo de sociedade apropriado para conter ou utilizar as taras (Veiras, *Histoire des Sévarambes*) ou para manipular as paixões (Sade); 2) os que, a partir da mesma constatação, inventam uma raça de seres perfeitos para habitar uma sociedade igualmente perfeita (Foigny, Swift).

Neste caso, a utopia perde sua exemplaridade: os hermafroditas de Foigny ou os *houyhnhnms* de Swift não são mais seres "humanos" propriamente ditos e a perfeição de sua sociedade se revela incompatível com a imperfeição do homem real. Devemos, então, falar de antiutopia? Não, pois as sociedades apresentadas são sociedades perfeitas. Mas é precisamente esta perfeição que os torna ao mesmo tempo fascinantes e terríveis. A inumanidade, em todos os sentidos do termo, não seria a conseqüência lógica de uma aspiração à perfeição no mundo terrestre – aspiração vã ou então essencialmente herética se dermos crédito à *Teodicéia* de Leibniz, onde a palavra utopia é empregada pela primeira vez em seu sentido genérico?

Palavras-Chave

Definição de utopia, perfeição, ideal, utopias clássicas.

Jean-Michel Racault é professor emérito na Universidade da Réunion, comparatista e especialista em século XVIII (e, acessoriamente, em XVII). Seu âmbito de pesquisa compreende as utopias dos séculos XVII e XVIII (sobre as quais escreveu sua tese: *L'utopie narrative, 1675-1761*. Oxford: The Voltaire Foundation, 1991), literaturas de viagens, poética da insularidade, Bernardin de Saint-Pierre. Algumas de suas obras recentes são: *Nulle part et ses environs. Voyages aux confins de l'utopie littéraire classique* (Paris: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2003), *Voyages badins, burlesques et parodiques du 18e siècle* (Saint Etienne: Presses de l'Université de Saint-Etienne, 2005), *Mémoires du Grand Océan. Des récits de voyages à l'émergence d'une littérature francophone* (Paris: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2007).

Objetos privilegiados deste congresso bem como de diversos outros que o precederam¹, os problemas de definição são uma etapa habitual de todo percurso utopológico – o que sugere que esta tarefa deve ser constantemente retomada. Limitaremos-nos à recapitulação de alguns pontos cruciais como preâmbulo metodológico ao exame dos textos. Desejaria especificamente retomar a articulação entre *modo utópico* (ou se preferirmos, utopismo), freqüentemente caracterizado como uma aspiração, realizável ou não, a uma sociedade perfeita, e o *gênero utópico* (ou utopia), forma literariamente codificada das representações sociais imaginárias, o corpus escolhido sendo algumas utopias narrativas ditas “clássicas”. Nesta variedade de utopia surgida em finais do século XVII, a noção de perfeição torna-se problemática, pois não combina com a convicção amplamente difundida no pensamento desta época de que existe um dado intangível, a natureza humana, cuja imperfeição intrínseca representa um obstáculo a todos os sonhos de sociedade perfeita.

Daí decorre a presença, nestes textos, que hoje temos a tendência de ler um tanto ingenuamente como a formulação de um ideal social, como uma crítica progressiva da ordem monárquica ou como uma prefiguração do pensamento iluminista, de muitas ambigüidades, contradições, interrogações religiosas, por vezes derivas inquietantes, que colocam em questão nossa concepção usual da utopia. Neles, a questão da perfeição ou da imperfeição é central, sem que a comunidade perfeita seja necessariamente concebida como um ideal realizável, nem mesmo talvez desejável para o homem tal como ele é. A perfeição utópica aparece então não como um modelo sócio-político, mas como um ponto de vista imaginário tendo como objetivo uma análise das sociedades existentes, ou como uma especulação antropológico-teológica sobre as variáveis hipotéticas da natureza humana. Talvez mesmo a representação de um mundo perfeito que mostram certas utopias clássicas deva ser compreendida como uma advertência potencialmente antiutópica contra os perigos que a idéia de perfeição insidiosamente contém em si².

Não poderíamos determinar uma tipologia das utopias clássicas segundo sua posição frente a estas duas noções dificilmente conciliáveis que são o ideal de perfeição e a realidade da natureza humana? Apoiaremos-nos, para tanto, nos modelos contrastados que as obras de Veiras, Foigny e Swift oferecem. Mas, antes de abordar estes textos, é preciso evocar algumas questões metodológicas.

1 – Preliminares: metodologia, definições, propostas

Lembre-mo-nos primeiramente do sentido que se deve dar à palavra *utopia*, especificando que trataremos não de *utopismo*, mas de *utopias*. É claro, há algo de utopismo nas utopias, como há algo de trágico nas tragédias e algo de cômico nas comédias, mas a superposição parcial das noções não nos autoriza a confundi-las, pois elas não são de mesma ordem.

O *utopismo* é um *modo* do imaginário político, freqüentemente um programa radical de transformação social da realidade existente, mais geralmente um “exercício mental sobre os possíveis laterais”, segundo a fórmula de Raymond Ruyer (1950, p. 9). A *utopia* é um *gênero literário*

¹ Ver, por exemplo, *Modèles et moyens de la réflexion politique au XVIIIe siècle* (volume coletivo, 1973), *Le discours utopique* (Gandillac e Piron, 1978) e *Per una definizione dell'utopia* (Minerva, 1992).

² Ver um debate sobre este ponto em Trousson, 1998, p. 147-164. A noção de antiutopia, no entanto, aplicada em geral a textos mais tardios escritos como reação contra as utopias socializantes do século XIX, talvez seja um pouco anacrônica aplicada às utopias clássicas (ver Kumar, 1991).

que corresponde à codificação do modo utópico sob uma forma escrita, e mais precisamente narrativa, gênero que, no período que nos concerne (séculos XVII e XVIII), aparenta-se ao mesmo tempo à ficção romanesca e à literatura de viagem³.

Utopismo e utopia baseiam-se num deslocamento em relação ao universo real, do aqui-agora, universo de referência do autor e do leitor. Mas este deslocamento não se situa no mesmo eixo: o tempo para um, o espaço para o outro. O *utopismo* é uma *projeção* para fora do presente, uma aspiração a um “mundo melhor” situado no *porvir* (este porvir podendo muito bem, inclusive, revestir o aspecto paradoxal de um retorno a um passado muito antigo⁴). A *utopia* é uma *representação* – por isso o habitual recurso à descrição –, a representação de um *Alhures* geograficamente afastado (Terras Austrais, ilhas dos Mares do sul) colocado como simétrico e inverso ao *Aqui* do mundo de referência, que é europeu em todos os nossos textos⁵.

As principais características formais e temáticas da utopia-gênero são uma decorrência lógica. Diferente do mundo “outro no porvir” implicado no modo utópico, o mundo “outro no alhures” implicado no gênero utópico é apresentado como atualmente existente no tempo da escrita. Sua representação crível impõe as regras habituais da ficção realista. É necessário, primeiramente, que ele seja coerente e completo: uma utopia é, pelo menos idealmente, uma reconstrução antropológica total comportando instituições, uma estrutura social, uma economia, uma religião, uma língua, etc., sendo cada elemento correlacionado a todos os outros. Outras regras são espaciais ou narratológicas: confrontar o aqui e o alhures exige o recurso à viagem, obrigatoriamente circular, a fim de transmitir ao mundo de partida o testemunho desta forma recolhido. A viagem, por sua vez, predetermina um roteiro, motivos utópicos (tempestades, naufrágios...), personagens recorrentes⁶. O personagem do viajante (comumente também narrador) projeta por simetria a figura complementar do guia-intérprete-porta-voz da sociedade imaginária. A estrutura dialógica inerente aos personagens justifica assim a importância do diálogo como modo de apresentação e de confrontação dos sistemas políticos, em alternância com o comentário e a descrição; quanto à narração das peripécias, ela intervém sobretudo nos itinerários de ida e de retorno, mas não no seio do quadro utópico, onde normalmente nada acontece.

Devemos integrar à definição de utopia a noção de perfeição? Sem estarem sempre presentes, as palavras *perfeição*, *perfeito* ou *ideal* aparecem freqüentemente (cf. Suvin, 1977, p. 47-69). Uma tipologia das definições segundo sua presença ou ausência seria, sem dúvida, instrutiva; em todo caso, parece que um mundo simplesmente “diferente” não pode ser dito “utópico”, é preciso que ele seja também axiologicamente outro. Seria ainda necessário estender-se sobre o sentido do conceito de perfeição. Em um ensaio muito estimulante, Darko Suvin recusa-o como demasiadamente estático e prefere falar de utopia como comunidade organizada “segundo um princípio mais perfeito do que na sociedade do autor” (1977, p. 57) sem, contudo, notar a incongruência semântica do comparativo de superioridade

³ Entre as obras que em muito contribuíram para impor esta distinção terminológica, ocupa um lugar particular o estudo clássico de Raymond Trousson, *Voyages aux Pays de Nulle Part*. Histoire littéraire de la pensée utopique (1999). A recente *Histoire transnationale de l'utopie littéraire et de l'utopisme*, dirigida por Vita Fortunati e Raymond Trousson, com a colaboração de Paola Spinozzi (2008), traz um título que reafirma a legitimidade desta distinção, contestada ou simplesmente ignorada em vários outros dicionários e obras coletivas recentes.

⁴ O mito do Jardim do Éden, da Idade do Ouro, o mundo à antiga da écloga ou da pastoral podem assim figurar um porvir ideal por meio de um retrocesso no tempo.

⁵ Resumimos aqui as observações introdutórias de nosso livro *L'utopie narrative en France et en Angleterre, 1675-1761* (1991, p. 3-31).

⁶ Sobre estes diferentes pontos, ver a comunicação de Vita Fortunati, "Fictional Strategies and Political Messages in Utopias" (1992, p. 17-27 e, particularmente, p. 23).

“mais perfeito do que”, já que a noção de perfeição coloca um absoluto excluindo a apreciação relativa. Uma sociedade pode ser melhor que a nossa sem por isso ser dita *perfeita*.

É preciso, portanto, distinguir a perfeição, que não se compara e até mesmo se isola em sua unicidade – traço, com efeito, característico das sociedades utópicas de Foigny e de Swift, que se apresentam como perfeitas – e a *superioridade*, que requer confrontação e comparação. É também preciso distinguir a *perfeição*, que é uma situação estática e anti-histórica por definição não melhorável – conforme a etimologia, o primeiro sentido da palavra é “*achèvement*” (“perfazer”), segundo Littré – e a *perfectibilidade*, que implica o percurso, a dimensão do tempo e a dinâmica histórica do progresso. Uma sociedade *perfeita* não pode se transformar a não ser para rebaixar-se – logo, para deixar de ser perfeita; uma sociedade *perfectível* permanece evolutiva, ao menos enquanto não atingir seu ponto de perfeição. Assim, poderíamos opor as utopias originalmente “perfeitas”, logo sem História, que existem semelhantes a elas mesmas há uma eternidade (Foigny, Swift), às utopias originalmente “perfectíveis” dotadas de um começo no tempo e, portanto, de uma História, mesmo que limitada ao ato fundador do legislador que as criou (Veiras).

Mas o que é uma sociedade perfeita? E perfeita para quem? Podemos eliminar os julgamentos ao mesmo tempo anacrônicos e mutáveis, cujo único interesse é o de refletir a sucessão de modas intelectuais efêmeras? A recepção crítica das utopias oferece vários exemplos. Thomas More, incensado nos anos 50 como precursor da Revolução de Outubro e profeta da sociedade sem classes do porvir⁷, foi estigmatizado algumas dezenas de anos mais tarde como o apóstolo do totalitarismo e mesmo o inventor do gulag! Mas mesmo se nos limitamos a lançar um olhar histórico sobre as obras, não é fácil dar um conteúdo objetivo à idéia de perfeição. Algumas destas sociedades são ditas perfeitas, mas *para quem*? Para seus habitantes? Para o viajante europeu que as descreve? Para o autor do texto utópico? Ou ainda para os leitores? Mas quais? Os de hoje? Ou aqueles que foram, na época, seus destinatários? A isto devem-se acrescentar os julgamentos que se contradizem de um indivíduo a outro e talvez mesmo em nosso foro íntimo. Não apenas, conforme o ditado, “o sonho de um é o pesadelo de outro”, mas ainda a apreciação pessoal pode muito bem apoiar-se simultaneamente em modelos em princípio incompatíveis. Onde está a perfeição? Do lado de Atenas – a aspiração democrática à autonomia individual – ou do lado de Esparta – a nostalgia autoritária de uma comunidade holística?⁸ A sedução das utopias se deve muitas vezes ao fato delas poderem responder ao mesmo tempo a estas duas orientações, que nos deixam divididos.

Quanto ao rótulo “utopias clássicas”, comum nos nossos textos, ele corresponde ao mesmo tempo a uma periodização, a uma tipologia literária e a uma problemática filosófica⁹. Este novo tipo de utopia surgiu na França, nos anos 1675, com *La Terre Australe connue* de Foigny (1676) e a *Histoire des Sévarambes* de Veiras (1677-79), em seguida difundiu-se na Europa do Iluminismo, às vezes sob a forma do pastiche ou da paródia como nas *Gulliver's Travels* de Swift (1726), ou no episódio do Eldorado de *Candide*

⁷ *L'Utopie anglaise* de A. L. Morton [1952], por exemplo, tem um capítulo intitulado “More, o comunista” (1964, p. 48-62).

⁸ Sobre estes dois pontos ver Chad Walsh, 1977 e Krishan Kumar, 1991, p. 5.

⁹ Ver análise em Racault, 1991.

de Voltaire (1759). Ele perpetuou-se até a época da Revolução Francesa: dois episódios do romance de Sade, *Aline et Valcour* (1788-1795), se inscrevem neste modelo da utopia clássica e ao mesmo tempo subvertem-no.

O que o diferencia literariamente das utopias anteriores é a estética realista, mais do que a satírica ou a alegórica. Ela implica inserção em uma pseudo-realidade geográfica, imitação dos procedimentos narrativos da literatura de viagem, desenvolvimento quantitativo dos trajetos de ida e volta, e valorização do viajante como personagem. Assim, Foigny dedica às viagens de seu herói Sadeur, repletas de precisões geográficas de aspecto indiscutível, cinco dos quinze capítulos de seu livro, enquanto que em More ou em Campanella a viagem mal é evocada, a ilha de Utopia não sendo nem mesmo situada e a Cidade do Sol, vagamente localizada em Taprobana (Ceilão?), nada além disso.

A questão da perfeição ou da imperfeição está paradoxalmente ligada à especificidade filosófico-religiosa das utopias clássicas. É claro, há algumas utopias cristãs – a mais digna de nota sendo *Gaudentio di Lucca*, de Simon Berington (1737) – mas a maior parte dos textos traz a marca da dissidência ideológica de seus autores, protestantes ou libertinos, ou spinosistas, ou até ateus; Veiras foi, sem dúvida, um pouco disso tudo. No entanto, no contexto do pessimismo da “crise da consciência europeia” (Hazard, 1961), são raros os que colocam em questão a visão agostiniana da imperfeição radical da natureza humana, ou por causa do fardo do pecado original, que nos submete à força das paixões, ou por causa do mal ontológico da individuação; o indivíduo moderno desligado das solidariedades orgânicas da Comunidade vive um tipo de equivalente desta passagem “do mundo fechado ao universo infinito”, que Alexandre Koyré analisou, e resultado da revolução astronômica copérnico-galileana.

Podemos mudar a natureza humana, ou ela é imutável? Em sua *Digression sur les Anciens et les Modernes* (1688), Fontenelle, adversário da tese da superioridade dos Antigos, se pergunta “se as árvores que antes estavam nos nossos campos eram maiores do que as de hoje” (1994, p. 31), concluindo, evidentemente, pela negativa. Em outros termos, a Natureza – incluindo, é claro, a natureza humana – não mudou e nem pode mudar, o que não exclui a possibilidade de um progresso histórico pela acumulação de conhecimento, desenvolvimento do Iluminismo, melhoria da sociedade, o homem, contudo, permanecendo idêntico a ele mesmo, logo, imperfeito¹⁰.

Esta posição corresponde a uma primeira categoria de utopias clássicas que, partindo da constatação da imperfeição humana, esforçam-se ao menos para *inventar uma sociedade outra* capaz de corrigir seus defeitos e impedir que se tornem piores graças a uma sábia legislação, por exemplo, lidando habilmente com as paixões: é o caso da utopia de Veiras.

Baseando-se na mesma constatação pessimista, outros utopistas, ao contrário, escolhem *inventar uma natureza outra* que poderia ser uma natureza perfeita, porém não seria mais uma natureza propriamente dita “humana”. É este o caso dos pré-adamitas de Foigny, que, por não descenderem de Adão, não estão, portanto, sujeitos à Queda, ou ainda dos cavalos de Swift, que oferecem todas as características do que poderia ser

¹⁰ A tese de Fontenelle do progresso cumulativo no seio de uma natureza humana imutável não supõe, portanto, nenhuma transformação dos homens, mas apenas de seu meio material e intelectual. Ela se opõe a um paradigma então dominante, o do inevitável declínio da Criação e esgotamento progressivo da energia contida na natureza: “Se os Antigos tinham mais espírito do que nós [...] as árvores teriam sido maiores e mais belas; pois se a natureza fosse então mais jovem e mais vigorosa, as árvores, tanto quanto os cérebros dos homens, deveriam manifestar este vigor e esta juventude” (1994, p. 31).

uma humanidade perfeita – salvo pelo fato de serem cavalos, e não homens. Modelo, certamente, mas pouco imitável; e pode-se fazer com que o humano e o sobre-humano coabitem sem graves conseqüências?

Não seria necessário pensar a possibilidade de um terceiro tipo de utopias? Trata-se daquelas que, sem negar as imperfeições da natureza humana no plano do indivíduo, integram-nas a um plano explicativo mais global, o da coletividade e do equilíbrio das paixões no seio do corpo social, ou o da espécie e de seu vir-a-ser, ou então o da própria Natureza e dos grandes ciclos que regem seu funcionamento. É, ao que parece, uma das interpretações possíveis dos dois episódios utópicos de *Aline et Valcour* de Sade, aparentemente opostos, mas na realidade convergentes.

2 – Natureza humana e política: a *Histoire des Sévarambes*

A *Histoire des Sévarambes* (1677-1679) pode servir de paradigma ao nosso primeiro tipo de utopias clássicas, cujo princípio poderia ser “Já que o homem é, em si, mau, inventemos, então, uma sociedade que detenha seus vícios e o impeça de tornar-se pior”. Oficialmente protestante, na realidade deísta e talvez, secretamente, ateu, Veiras é abertamente anticristão: a história do farsante Stroukaras, que se impõe à credulidade pública por meio de falsos milagres, é uma paródia blasfematória da história de Cristo. Logo, não é no pecado original que se apóia a visão pessimista do homem, mas na força das paixões; por um lado, numa grande desconfiança para com o indivíduo, por outro lado, em certo otimismo institucional corrigindo um pouco esta imagem moral bastante sombria: “Os homens têm, naturalmente, grande inclinação para o vício, e se as boas leis, os bons exemplos e a boa educação não os corrigirem, as sementes defeituosas que neles estão crescerão e se fortificarão” (*H.S.*, III, p. 314-315)¹¹.

Daí o lugar muito importante dedicado à apresentação do sistema político-religioso que dá sua legitimidade ao poder monárquico e funda todo o sistema social. Apesar de a religião dos sévarambes se apresentar como um racionalismo deísta apoiado em um culto solar, esta religião “natural”, na realidade, vem de uma revelação trazida pelo legislador Sévários, regularmente re-atualizada por um conjunto de cerimônias e de rituais minuciosamente descritos. Ela funda o poder “heliocrático” do soberano, portador do título de Vice-Rei, representante terrestre do monarca teórico, o Sol. Esta religião de Estado, que evoca ao mesmo tempo o império dos Incas segundo Garcilaso de la Vega¹² e a metáfora solar sobre a qual repousa o poder de Luís XIV, responde à convicção (que será a mesma de Pierre Bayle) segundo a qual “naturalmente os homens não têm mais religião do que os animais” (V, p. 262) e que é preciso que ela lhes seja inculcada.

Verdadeira ou falsa, pouco importa: o objetivo, puramente utilitário e laico, é manter a ordem social e a unidade do Estado. Protestante, Veiras prega a tolerância religiosa, mas estima que ela deva ser garantida por um poder forte e não a crê de forma alguma incompatível com uma religião de Estado unitária: a religião solar dos sévarambes é suficientemente acolhedora para não ferir nenhuma das crenças privadas, como era em

¹¹ Os trechos de Veiras serão identificados com as iniciais *H.S.*

¹² Sobre as fontes dos Sévarambes, ver Emmanuel Von der Mühl, 1938.

More o culto oficial de Mitra. Encontramos até mesmo uma pequena Igreja cristã (protestante?), tolerada pelas autoridades: “uma boa educação freqüentemente corrige e mesmo algumas vezes sufoca as sementes viciosas que os homens têm, e cultiva as que eles têm para a virtude” (*H.S.*, III, p. 316). Confiada a estabelecimentos de Estado, esta educação é coletiva e termina com a cerimônia do *Osparenibon*, casamento de grupo obrigatório que representa ao mesmo tempo uma entrada para a cidadania e uma garantia contra os impulsos passionais. Ao menos em princípio, pois “a paixão reina por todos os lugares onde existem homens” (*H.S.*, IV, p. 200), e apesar das sábias instituições que os norteiam, os sévarambes não escapam à regra. A paixão amorosa é a mais difícil de conter e a que mais desordem causa individualmente. Ela é o motivo principal de diversas anedotas ou historietas galantes que mostram a impotência das leis para refrear as pulsões individuais, como explica a conclusão das aventuras amorosas de dois casais de jovens, Bemistar, Pansona, Bemiste e Simmadé:

Eis como por vezes o amor faz pouco caso da vigilância dos guardas mais severos e leva os amantes às ações mais arriscadas. Nem todo mundo obedece igualmente às leis, por mais que pareçam doces e razoáveis, e por toda parte encontramos pessoas que não apreendem a severidade, que amam a paixão cega que os leva a violá-las apesar do rigor dos castigos por elas ordenados (*H.S.*, IV, p. 86-87).

Mas as imperfeições da natureza humana podem ser úteis ao legislador se ele souber utilizá-las. Partindo de uma concepção pessimista do homem, herdada do calvinismo e dos moralistas clássicos, Veiras faz delas o motor de seu sistema político. Como todos os homens, os sévarambes são supersticiosos e crédulos, daí os sucessos do falso profeta Stroukaras, que se fazia passar por filho do Sol. O legislador Sévárias utilizará exatamente os mesmos métodos para conquistar o poder, não se diferenciando de seu predecessor a não ser pela pureza proclamada de suas intenções. O que significa que, justo ou injusto, todo poder se funda na manipulação da opinião e na exploração política da superstição. Na origem do Estado utópico há uma impostura, assumida como tal e justificada na perspectiva “maquiavélica” bastante freqüente nos libertinos: os meios importam pouco se os fins são legítimos¹³.

Quanto ao funcionamento cotidiano do sistema político, ele utiliza em benefício do Estado o orgulho, a ambição e a vaidade, principais paixões dos sévarambes. Estes são mais sensíveis às honras e sanções do que às riquezas materiais, o que os ajuda a aceitar o princípio da comunidade de bens – aqui presente como na maioria das utopias da época – e os implica fortemente no sistema estatal. Ele comporta uma pirâmide hierarquizada de conselhos, de magistraturas e de dignidades oficiais que cada um é convidado a percorrer em um longo *cursus honorum*. Todos, animados por “uma honesta emulação, que faz com que eles atentem cuidadosamente a todas as suas ações”, se mostram “muito preocupados em amealhar o amor e a estima de todos, pois é este o meio de alcançar os cargos” (*H.S.*, IV, p. 6); habilmente exploradas, as paixões individuais – a vaidade, neste caso – produzem o bem coletivo, de

¹³ Ver em nosso livro *Nulle part et ses environs. Voyage aux confins de l'utopie littéraire classique, 1657-1802* o capítulo “Le récit des origines ou la nécessaire imposture: la fondation de l'État dans la littérature utopique à l'aube des Lumières” (2003, p. 55-71).

modo que poderíamos aplicar aos sévarambes o axioma da *Fable of the Bees* de Mandeville (1714): “Vícios privados, benefícios públicos”.

Conclui-se que a ordem utópica não erradicou as paixões, mesmo que delas tenha se servido para o bem comum. Se há perfeição – mas o termo não é nem um pouco adequado – é no plano coletivo que ela é visível, não no plano dos indivíduos. E, como mostram as histórias inseridas¹⁴, a tensão do individual e do coletivo não foi resolvida. Essas anedotas, que tratam de amantes infieis, de mulheres ambiciosas, de juizes interesseiros, baseiam-se todas no conflito entre a desordem das paixões individuais e a racionalidade da ordem coletiva. É certo que elas terminam em geral com a restauração da ordem, mas foi necessário que esta ordem fosse previamente perturbada. Ela é, portanto, frágil, já que tolera tantas deploráveis exceções e talvez teórica, já que quando consideramos não mais a sociedade, mas os seres que a compõem, é a constatação da desordem que se impõe.

As anedotas são, com efeito, o lugar de emergência privilegiado do indivíduo na utopia. Excepcionalmente os cidadãos escapam de sua pura funcionalidade social para receber um nome e uma identidade. Elas são igualmente a única ocorrência do relato circunstancial no interior do quadro utópico, excetuado o relato de fundação e a tomada de poder do legislador que a termina. A anedota é um micro-relato; *alguma coisa aconteceu* em um mundo onde, se este mundo fosse realmente perfeito, nada deveria nem mesmo poder acontecer.

Como sempre nas utopias, a intrusão do indivíduo e do acontecimento em um universo holístico onde se supõe a História acabada só pode fazer com que o conjunto e sua suposta perfeição percam suas cores. A re-emergência final do viajante-narrador como personagem e sua decisão de partida reforçam esta impressão. O leitor havia quase esquecido a presença de Siden, naturalizado sévarambe e, em aparência, completamente integrado à comunidade que o acolhe. Ouvi-lo confessar sua inadaptação, neste país onde os estrangeiros são apenas tolerados, e sua nostalgia da Europa, é, portanto, uma surpresa: "Pois após ter permanecido quase quinze anos neste país, um violento desejo de rever minha pátria tomou meu coração apesar de toda a minha razão" (*H.S.*, V, p. 437).

É sempre à força das paixões que remete o conflito das duas ordens pascalianas da Razão e do Coração, e se o retorno do narrador a seu país pode ser compreendido, já que é narrativamente necessário à transmissão de seu testemunho, ele implica também uma crítica da utopia, ou pelo menos a constatação de uma incompatibilidade pessoal. De quem é a culpa? Da imperfeição do europeu Siden, cuja natureza ruim – a de todos os homens – não foi domada desde a infância por uma educação apropriada? Ou a da ordem utópica, nem um pouco perfeita, já que se conforma com a manipulação e a mentira?

Para Veiras, a política é uma “arte do possível” que busca tirar o melhor de um material imperfeito, o homem, por meios igualmente imperfeitos. Voltando as costas a um ideal de perfeição estranho ao mundo humano, ele parece ter procurado discernir por meio da utopia sévarambe a menos ruim das formas de governo, objetivo nem um pouco “revolucionário”, ao

¹⁴História de Ulisbe e de Bramistas (*H.S.*, II, p. 56-73); História de Bemistar, Bemiste, Simmadé, Ktalipse e Pansona (*H.S.*, IV, p. 43-86); História do matemático, do pintor e do juiz iníquo (*H.S.*, IV, p. 100-124); História de Floristan e Calénis (*H.S.*, IV, p. 218-275); História de Dionistar e Ahinomé (*H.S.*, V, p. 110-209).

contrário do que se tem freqüentemente afirmado: o sistema heliocrático não difere do absolutismo de Luís XIV, a não ser pelo emprego de uma margem politicamente aceitável de tolerância religiosa, o que certamente não era de pouco peso alguns anos antes da Revogação do Editto de Nantes.

3 – Fascinação e riscos do sobre-humano: Foigny e Swift

A incompatibilidade entre a ordem utópica perfeita, concebida por uma raça de seres também eles perfeitos, e o homem tal como ele é, encarnado pelo viajante europeu, torna-se a peça essencial do nosso segundo tipo de utopias: partindo da mesma constatação da imperfeição da natureza humana, elas inventam uma *natureza outra* que não podemos realmente qualificar de “humana”. Podemos examinar conjuntamente os dois mais importantes textos que ilustram esta categoria.

Contemporaneamente aos *Sévarambes*, *La Terre Australe connue* (1676)¹⁵ relata as aventuras de um homem que poderíamos qualificar de comum – já que é um descendente de Adão e está sujeito às paixões como todos nós – se ele não fosse dotado de uma dupla particularidade. Nascido no mar, considerado responsável pelo naufrágio do navio e, conseqüentemente, pela morte de seus pais e de toda a tripulação, Sadeur inaugura desgraçadamente um destino do tipo do de Jonas, que condena à destruição todos os navios que ele toma. Objeto de “indignação”, este é o termo usado por ele, “pior que uma víbora”, pois, diz, “parecia que eu vivia apenas para causar a morte dos que mais se empenhavam em conservar a minha vida” (*T.A.*, p. 72)¹⁶, Sadeur é o representante por excelência da condição humana decaída: esta culpabilidade congênita, profundamente interiorizada ainda que exclua qualquer erro pessoal, deve sem dúvida ser compreendida como o símbolo do pecado original.

A segunda particularidade é anatômica. Ela faz de Sadeur, segundo seus próprios termos, um objeto de “aversão”, um monstro, em suma: nascido com os dois sexos, ele é hermafrodita. Seu destino bizarro o conduzirá à Terra Austral, a seres iguais a ele, porém apenas na aparência. Para os austrais, o hermafroditismo não é anatômico, mas ontológico. É o sinal de uma natureza outra, essencialmente diferente da natureza humana – ou antes, “meio-humana”, diriam os austrais (ou seja, na realidade, animal). A nossa foi irremediavelmente corrompida pela Queda. Os austrais podem se auto-reproduzir – logo, não há neles nem sexualidade, nem dependência, nem desejo – e, sobretudo, sendo completamente isentos de paixões humanas, eles se vêem como seres perfeitos. O narrador ressalta a origem teológica da separação antropológica entre duas naturezas:

Apenas o pecado nos causou horror de nós mesmos e, tendo sujado nossa alma perante Deus, tornou-nos detestáveis. Observando essa gente, diríamos facilmente que Adão não pecou e que eles são o que nós teríamos sido sem aquela queda fatídica (*T.A.*, p. 105).

Foigny sugere sem dizer: seus austrais bissexuados são os descendentes de uma raça pré-adamitas originária de uma primeira criação e, portanto,

¹⁵ Consultamos o texto da edição de Frédéric Lachèvre (1968), que apresenta conjuntamente o texto do original e o que foi fortemente censurado na versão publicada em 1692 e serviu de base às edições posteriores (designado a partir de agora por *T.A.*).

¹⁶ A tradução e estudo da utopia de Foigny são os objetos da tese de doutorado de Ana Cláudia R. Ribeiro realizada no Departamento de Teoria Literária (Instituto de Estudos da Linguagem), na Universidade Estadual de Campinas, sob orientação de Carlos Eduardo O. Berriel, a ser defendida em fevereiro de 2010 (N. T.).

livre do pecado, tese herética oriunda do esoterismo judeu que se apóia na contradição entre os dois relatos da Criação presentes no *Gênesis* (I, 27-28; II, 21-25)¹⁷.

Não precisamos nos ater ao conteúdo da utopia, que se deduz logicamente das premissas da hipótese teológica. Sob a aparência da fantasia mais gratuita, Foigny reconstrói com extremo rigor o que poderia ser o universo mental e a civilização material de uma humanidade sem pecado, logo sem paixões, que seria, na realidade, uma super-humanidade em ruptura com nossa condição decaída. Libertos das obrigações animais da reprodução sexuada pela auto-suficiência hermafrodita, isentos da angústia da individuação por sua imersão na unidade do corpo social, todos rigorosamente semelhantes e partilhando todos de uma Razão perfeita, os austrais não podem querer algo que a Razão não queira, ou seja, todos querem exatamente a mesma coisa. Logo, o austral age necessariamente em harmonia pré-estabelecida com todos os outros, por infusão espontânea da vontade geral nas vontades particulares: "A palavra ordem lhe é odiosa, faz o que a razão lhe dita; sua razão é sua lei, sua regra, é seu único guia" (*T.A.*, p. 106).

Nenhuma dimensão política nesta sociedade "anárquica" no sentido etimológico, ainda que de modo algum libertária, desprovida de leis, de instituições, de Estado e mesmo de administração. Ela é também desprovida de História: diferente do império sévarambe, a sociedade austral parece existir desde a origem em sua perfeição inumana; não tem fundação, nem herói legislador, nem História, ou pelo menos nenhuma que seja transmissível, já que os Anais são ao mesmo tempo interditos e incompreensíveis, apenas uma repetição do idêntico fixada num eterno presente.

Swift teria lido Foigny?¹⁸ Não se pode ter certeza, mas a problemática é surpreendentemente similar na quarta parte das *Gulliver's Travels* (1726), salvo pelo aspecto teológico, nunca abordado explicitamente. Esta ausência de referências religiosas, item obrigatório das utopias clássicas, parece confirmar a tese (*a priori* contestável) de um ateísmo secreto em Swift. Ela se explica, no entanto, muito bem no contexto de *A Voyage to the Country of the Houyhnhnms*¹⁹. Afinal, qual poderia ser a religião de uma sociedade de cavalos? Os cavalos não estando submetidos ao pecado original, evidentemente, talvez um racionalismo deísta análogo ao dos austrais, atitude religiosa da qual Swift sempre foi um firme adversário. Mas a questão assim colocada ressalta, sobretudo, o ridículo da hipótese: *não se pode conceber o homem a não ser como pecador*, contrariamente ao antropocentrismo otimista da nascente filosofia do Iluminismo, e, em consequência, radicalmente imperfeito.

A ficção dos Houyhnhnms, este povo de cavalos perfeitos cujo nome significa, em sua língua, "a perfeição da natureza" (*V.C.H.*, p. 109), deve ser entendida como a tomada sarcástica ao pé da letra de uma definição otimista do homem como "animal racional" que Swift pretende ridicularizar: os cavalos, assim como os austrais, encarnam esta Razão perfeita que o homem real nunca possuirá. Como em Foigny, ela exclui as paixões e os vícios habituais a toda sociedade humana e sobretudo a mentira, noção incompreensível para seres perfeitos, a não ser por meio de uma perífrase

¹⁷ Sobre as fontes bíblicas e esotéricas da *Terre Australe connue* ver Ronzeaud, 1982.

¹⁸ Para um exame detalhado da questão, ver Menzies, 2004.

¹⁹ As referências são tiradas da edição bilíngüe de Georges Lamoine (Swift, 1971), aqui indicadas pelas iniciais *V.C.H.*

canhestra que é, em realidade, uma contradição nos termos: mentir é “dizer a coisa que não é” (*V.C.H.*, p. 109), conforme Gulliver tenta explicar aos cavalos.

Por meio de um outro processo de inversão, o mundo dos cavalos perfeitos projeta como num espelho seu correspondente invertido sob a forma de uma repugnante versão animalizada da raça humana, coisa que Gulliver terminará por admitir, para sua maior vergonha. O yahoo, cujo nome talvez evoque o “Eu detestável” segundo Pascal (yahoo = “*the odious I*”) deu lugar a múltiplas interpretações – imagem do homem em estado natural, figuração alegórica do homem pecador... – mas a verdadeira questão é sua relação com o homem social real. Dos dois, qual é o pior? Qual deles é a versão degradada do outro? O Mestre Cavalo, lamentavelmente, tem poucas dúvidas, ao final de suas conversas com Gulliver, que a abjeta bestialidade do yahoo é, afinal de contas, menos repugnante do que a perversão moral do homem europeu, que emprega sua “parcela de razão para aperfeiçoar seus vícios naturais e adquirir novos vícios que a natureza não nos havia dado” (*V.C.H.*, p. 161).

As duas utopias, a de Foigny e a de Swift, são muito similares se nos ativermos, como fizemos, aos dados antropológico-teológicos, mesmo diferindo muito na estrutura social (igualdade absoluta na Terra Austral, sociedade de castas entre os cavalos) e a civilização material (relativamente elaborada nos primeiros, arcaica nos segundos). Tão antigas quanto o mundo, sem ato de fundação nem legislador, fixas em uma não-História imóvel, elas também eliminam tudo o que define a condição humana para o pensamento clássico, a saber, a maldição do pecado original e a imperfeição das paixões. Elas são, portanto, povoadas não por homens, mas por raças de seres perfeitos estrangeiros à natureza humana, o que Swift ressalta ironicamente dando-lhes uma identidade eqüina. A concepção cristã da História fundada no esquema Queda-Paixão-Redenção não poderia aplicar-se a eles. Daí a natureza a-religiosa da sociedade eqüina ou, para os austrais, o culto mudo rendido a um Deus Hipotético infinitamente distante percebido como um tipo de déspota sádico “cuja onipotência”, dizem eles, “consiste tanto em destruir-nos quanto em fazer-nos exceler” (*T.A.*, p. 123). Plenos do sentimento interior de sua perfeição (“sabemos que somos muito nobres, muito perfeitos e dignos da eternidade”), os austrais são, todavia, mortais; a tentação da morte voluntária consiste em recuperar sua liberdade, voltando esta contradição contra o ser divino, responsável por ela.

Se a dimensão cristã é, portanto, banida das sociedades utópicas, ela se encontra por assim dizer inscrita no dispositivo narrativo pela função de mediação de dois mundos assegurada pelo viajante-narrador, mediador da Europa e da utopia, mediador também, à semelhança do Cristo, das duas naturezas, a realidade decaída da natureza humana, da qual ele é parte, e a natureza sobre-humana das utopias, cuja perfeição o fascina, mas em cuja altura é impossível viver.

A participação simultânea das duas naturezas faz do viajante um personagem cindido, destinado ora ao trágico, ora ao grotesco, em todo caso, sempre ao dilaceramento interior. A dimensão *crística* do personagem

²⁰ Esta leitura – a mesma, sem entrar em detalhes, da excelente monografia de Pierre Ronzeaud (1982) – parece autorizada pelo discurso explícito dos austrais sobre si mesmos, notadamente pelas conversas entre Sadeur e o ancião austral, que comportam uma crítica radical das religiões reveladas resumindo os argumentos habituais do libertinismo erudito. Todavia, ela não leva em conta nem os elementos romanescos ligados ao desenvolvimento da intriga, nem o simbolismo crístico que se vincula ao personagem do viajante-narrador, nem as contradições internas da sociedade austral, de modo que esta aparente apologia do deísmo racionalista pode se inverter em uma crítica de suas insuficiências no plano humano, e, por que não, em uma reabilitação um tanto herética do cristianismo.

²¹ Esta incapacidade (que é um pouco a de todas as utopias) se deve, por um lado, ao grau de civilização arcaico das sociedades em questão, notadamente a dos cavalos, que “não tem a menor idéia dos livros nem da literatura” (*V.C.H.*, p. 109). Mas ela resulta igualmente de uma concepção totalitária da perfeição colocada não como um horizonte teórico a ser atingido, mas como um estado concretamente realizado e, por isso, inalcançável. Sobre os modelos lógicos que regem o engendramento dos “universos possíveis” e sua sobreposição (imaginar universos possíveis cujos habitantes possam imaginar outros universos possíveis e assim sucessivamente), ver Nozick, 1974 (em particular o capítulo 10, “A Framework for Utopia”, p. 297-334).

Sadeur, cujo destino terrestre se conclui precisamente num 25 de março, “dia da Encarnação do Filho de Deus” (*T.A.*, p. 66), é tornada manifesta por tantos indícios que não se pode mais se satisfazer com a interpretação deísta ainda freqüentemente dada a este texto enigmático²⁰.

Inversamente, Gulliver, recluso no retorno à sua estrebalaria, é apenas um Cristo paródico arrebatado pela loucura misantrópica. Querendo-se moralista e mesmo profeta, unindo em si igualmente as duas naturezas – anatomicamente yahoo, mas espiritualmente houyhnhnm, ou esforçando-se para tornar-se houyhnhnm –, depositário da “Revelação” praticamente religiosa recebida dos cavalos perfeitos, Gulliver pensa-se investido de uma missão redentora junto a seus contemporâneos contida nos quatro volumes de suas viagens, uma espécie de nova mensagem evangélica: “Corrigir todos os vícios e todas as loucuras às quais os yahoos estão sujeitos, se sua natureza houvesse sido capaz da menor disposição à virtude e à sabedoria” (*V.C.H.*, p. 71).

Grotesco itinerário, que já sugere os riscos corridos por freqüentar os mundos perfeitos. Mas são eles perfeitos? Seu grau de desenvolvimento material é, antes, modesto, sobretudo em Swift, e podemos julgá-los intelectualmente muito inferiores às sociedades reais: apesar de sua perfeição racional, ou talvez por causa dela, austrais e cavalos são incapazes de compreender noções europeias que lhes são estrangeiras tais como o poder, a lei, o Estado, a mentira. Prisioneiros de numa lógica binária do verdadeiro e do falso, o pensamento da complexidade lhes é estranho: eles não conhecem a nuance, a ironia, a hipótese, nem, sobretudo, a ficção. De todas as artes, a do romance seria sem dúvida para eles a mais incompreensível: se há um mundo incapaz de sonhar utopias, este é sem dúvida o dos cavalos ou dos austrais²¹.

A intolerância com relação à alteridade é uma outra característica destas sociedades ditas perfeitas. O espírito holístico que as anima não se traduz apenas pela absorção do indivíduo no corpo social, mas também pela vontade de erradicação das outras formas de vida. Uma extraordinária agressividade marca as relações dos austrais com os animais ou os povos “meio-humanos” situados em suas fronteiras, contra os quais eles empreendem guerras de extermínio descritas por Foigny como horríveis carnificinas. Em Swift, o debate sobre a aniquilação da raça dos yahoo (“Os yahoos devem ser exterminados da face da terra”, *V.C.H.*, p. 184) se inscreve em um imaginário do genocídio cujas inquietantes implicações foram muito bem analisadas por Claude Rawson (2001, ver principalmente p. 256-310).

É o narrador que, mais ou menos involuntariamente, coloca em evidência a face oculta de uma perfeição que o fascina, mas se revela progressivamente incompatível com sua própria natureza. Acolhido pelos austrais como “irmão” na base de um duplo mal-entendido, biológico e lingüístico (*T.A.*, p. 88), Sadeur logo trai sua natureza “meio-humana” porque faz perguntas incômodas e se comporta escandalosamente, provocando por fim a própria condenação à morte e fuga, limitando-se em sua defesa a atribuir seus “crimes” aos “defeitos que provinham de [sua] natureza” (*T.A.*, p. 151). O caso de Gulliver é ao mesmo tempo patético e grotesco: fascinado

por uma sociedade que o rejeita, horrorizado pela constatação irrefutável de uma identidade que lhe é odiosa – infelizmente ele é um yahoo – ele mergulha no ódio de si mesmo e de seus semelhantes, consentindo na sentença de expulsão do mundo perfeito que lhe impingem, uma vez que ela é ditada pela Razão. Enviado de volta a seu mundo originário que para ele se tornara abominável, destinado a uma identidade desprezível a seus olhos, Gulliver, vítima da perigosa miragem da perfeição, rende-se à loucura e fracassa em tirar de sua experiência algo que lhe permita mudar seu próprio mundo, conforme ele confessa em sua carta-prefácio.

Tal esperança seria razoável? O corte radical entre as duas naturezas, humana e sobre-humana, se revela incompatível com a finalidade de exemplaridade comumente atribuída às utopias: para quem não é nem pré-adamita, nem cavalo, o modelo não é imitável, sendo inseparável da natureza de seus habitantes. E mesmo para estes a perfeição talvez seja um engano. Por saberem que são mortais e que é impossível “poder amar a si mesmo sem detestar a própria destruição” (*T.A.*, p. 121), os austrais preferem a morte à vida, fato que justificam por um raciocínio irrefutável, tanto que no passado, “alguém” teve que lhes proibir o suicídio geral por meio de um decreto. Mas quem pode ter sido este “alguém” já que não existe Estado? Como conciliar esta decisão imposta e o princípio sagrado (*T.A.*, p. 106) da ausência de qualquer regra? Como, enfim, conciliá-la com a própria existência dos austrais, cuja razão é o único guia, se é precisamente a razão que os conduz a condenarem o próprio fato de existir? E pode-se realmente qualificar de perfeito este universo de uma melancolia fúnebre onde a morte torna-se o único objeto de desejo?

Se acatarmos nossa interpretação do texto como alegoria pascaliana, veremos que *La Terre Australe connue* não oferece, portanto, nem um modelo a ser imitado – a coisa é impossível –, nem uma crítica da sociedade europeia – ela existe, mas, sendo formulada do ponto de vista da perfeição, é pouco pertinente –, nem mesmo uma apologia do racionalismo deísta conforme a vulgata crítica – o discurso explícito vai efetivamente neste sentido, mas o roteiro narrativo sugere uma interpretação completamente diferente. Propomos que se veja em Foigny um exercício de teologia especulativa – poderíamos quase dizer de ficção-teológica, como há uma ficção-científica – e, ao mesmo tempo, uma utopia antropológica na qual seres sobre-humanos de pura razão, abstando-se de praticar a impura arte da política, viveriam sem Estado nem governo. Há algo de fascinante e de terrível neste quadro do que poderia ser um mundo sem pecado, logo perfeito, mas privado igualmente da dimensão da esperança, da redenção e da salvação. O efeito paradoxal do culto da razão e da crítica da religião tradicional talvez seja reabilitar o cristianismo como, afinal de contas, resposta apropriada à realidade decaída da natureza humana.

*

As utopias clássicas podem, portanto, ser divididas em dois tipos. Na primeira configuração – a da *Histoire des Sévarambes* – o Estado serve-se da imperfeição da natureza humana voltando-a contra ela mesma a fim

de corrigir tanto quanto possível seus efeitos ruins. No segundo tipo, em Foigny ou em Swift, a dimensão do político é tornada inútil pela natureza racional dos seus habitantes, o que só é possível saindo-se dos limites da condição humana. Todavia, esta perfeição realizada ficticiamente revela-se irrespirável para os seres imperfeitos, não sendo certo que ela possa ser vivida pelos próprios utopianos.

Esta clivagem se prolonga nos textos ulteriores com inflexões específicas. Assim, *The Memoirs of Signor Gaudenzio di Lucca*, de 1737, do padre católico inglês Simon Berignton (1973), é conforme o modelo de Veiras, mas o culto solar nesta obra é visto como uma preparação à revelação cristã que se seguirá, não como um resultado final definitivo. Os megamicros do *Icosaméron* (1788), de Casanova (1986), retomam os dados de *La Terre Australe connue* – trata-se de um povo de pré-adamitas andróginos vivendo no antigo Paraíso terrestre, localizado no centro da terra –, mas seu espírito é muito diferente da utopia de Foigny. Encontramos ainda uma superposição bizarra dos dois modelos com os ajaoiens de Fontenelle (1768), que, como os austrais, “talvez não descendam de Adão, já que eles não provam a violência das paixões insensatas” (1970, p. 152)²², mas formam uma sociedade política como os sévarambes.

Podemos parar um instante para concluir sobre os dois episódios utópicos e *Aline et Valcour*²³ (1795), nos quais Sade, que provavelmente leu Veiras e, em todo caso, leu *Cleveland*, do abade Prévost, retoma ao final do período em questão o modelo da utopia clássica, submetendo-o a diversas modificações e esboçando também sua superação em direção a novas problemáticas. Construídas em díptico, as duas micro-utopias de Butua, reino africano antropófago “cujos costumes e crueldades superam em depravação tudo o que já foi escrito ou dito” (*A.V.*, p. 554), e da ilha de Tamoé, monarquia paternalista de aspecto superficialmente idílico, são aparentemente antagônicos mas em realidade convergentes.

No que concerne ao que ele chama de “perversidade natural do homem” (*A.V.*, p. 658), Sade intensifica o pessimismo clássico, à parte o fato de que para ele as noções morais do bem e do mal perdem seu sentido ao considerarmos o todo e não as partes. A Natureza, da qual a natureza humana é apenas um de seus componentes, não é nem boa nem ruim. Ela se perpetua por um ciclo de geração e de destruição, autorizando a perversão e o crime que ela, conseqüentemente, legitima.

Fundada no despotismo político, no esmagamento dos mais fracos e na escravidão sexual da mulher, a utopia de Butua parece exprimir, além dos fantasmas pessoais de Sade, uma forma extrema da ideologia “feudal” que era a da reação nobiliária às vésperas da Revolução. Esta sociedade já demograficamente bastante enfraquecida corre sem arrependimento para a sua destruição pelo autogenocídio de sua própria população, perspectiva indiferente ao universo, já que o homem é inútil à natureza.

Defendendo o contrário dessas provocações escandalosas, a retórica virtuosa de Tamoé, tão convencional que só se pode julgá-la paródica, exprime praticamente as mesmas idéias. Soberano e legislador de Tamoé, o rei Zamé crê, como Sévárias, que “o homem é fraco” (*A.V.*, p. 637), que o

²² A última página da edição de 1768 dá 1682 como data de conclusão desta obra póstuma.

²³ *Aline et Valcour ou le roman philosophique* (Sade, 1990), cujas citações estão referidas com as iniciais *A.V.* foi escrito na Bastilha entre 1786 e 1788. O romance foi publicado somente em 1795 sob uma forma modificada que leva em conta os acontecimentos revolucionários.

Estado e a religião podem, no entanto, frear seus vícios, que “este estudo [o estudo da natureza humana] é a primeira arte do legislador” (A.V., p. 657), que uma hábil legislação pode deter o gosto perverso da transgressão que incita a transgredir os interditos: ao invés de reprimir o crime, é preciso, portanto, penalizá-lo e considerar apenas a “felicidade geral” resultando do equilíbrio social das paixões e da livre satisfação dos desejos no plano global (A.V., p. 671).

Radicalizando a constatação pessimista da imperfeição da natureza humana, desligada, todavia, de suas raízes teológicas e colocada ao serviço de uma psicologia perversa, Sade reorienta a utopia veirasiana para direções novas: por um lado, antecipando a categoria d’“o Único”, segundo Stirner, uma exaltação extrema dos direitos do indivíduo que ele nomeia “isolismo”, ainda que a despeito da liberdade do outro e mesmo de sua existência; por outro lado, uma visão materialista e holística da natureza onde o funcionamento do todo supera o destino reservado às partes que o constituem.

Se a base antropológica da utopia clássica está sempre presente, a perspectiva é outra: ela anuncia o utopismo de Charles Fourier e o jogo harmônico das paixões, talvez também certo anti-humanismo niilista que pouco se importa com o destino da espécie humana, pois apenas a Natureza conta, e ela “não precisaria nem de nós, nem das classes de formigas ou de moscas” (A.V., p. 589). Mas eis-nos longe da utopia, qualquer que seja o sentido que lhe atribuamos.

Traduzido por Ana Cláudia Romano Ribeiro

Referências

Fontes primárias

BERINGTON, Simon. *The Memoirs of Signor Gaudentio di Lucca*. London: T. Cooper, 1737. [Reimpressão com introdução de Josephine Grieder, New York and London: Garland, 1973.]

CASANOVA di Seingalt, Giacomo Girolamo. *Icosaméron ou Histoire d’Edouard et d’Elisabeth* [...]. Prague: Imprimerie de l’École Normale, 1788. [Reimpressão Plan-de-la-Tour: Les Éditions d’Aujourd’hui, 1986.]

FOIGNY, Gabriel de. *La Terre Australe Connue, c’est-à-dire la description de ce pays inconnu jusqu’ici, de ses moeurs et de ses coutumes, par M. Sadeur*. Vannes: J. Verneuil [na realidade Genève: Lapiere], 1676. [Reproduzido na edição de Frédéric Lachèvre, in: *Les Successeurs de Cyrano de Bergerac*. Genève: Slatkine Reprints, 1968.]

FONTENELLE, Bernard. *Digression sur les Anciens et les Modernes* [1688]. In: *Réveries diverses, opuscles littéraires et philosophiques*. Paris: Dejonquères, 1994.

- FONTENELLE, Bernard [atribuição incerta]. *La République des Philosophes ou Histoire des Ajaoiens*. Genève: [s.n.], 1768. [Reimpressão Paris: EDHIS, 1970.]
- SADE. *Aline et Valcour ou le roman philosophique* [1795]. In: Oeuvres. Éd. Établie par Michel Delon. Paris: Gallimard, 1990.
- SWIFT, Jonathan. *A Voyage to the Country of the Houynhnms/Voyage au Pays de Chevaux*. Éd. Bilingue de Georges Lamoine. Paris: Aubier-Flammarion, 1971.
- VEIRAS, Denis. *Histoire des Sévarambes, Peuples qui habitent une partie du troisième Continent communément appelé la Terre Australe*. Paris: Claude Barbin e depois Etienne Michalet e o autor, 1677-1679. [Reimpressão fotográfica com prefácio de Raymond Trousson, Genève: Slatkine, 1979.]

Fontes secundárias

- [Coletivo]. *Modèles et moyens de la réflexion politique au XVIIIe siècle*. Actes du colloque de Université Lilloise des Lettres, Sciences Humaines et Arts, du 16 au 19 octobre 1973. Vol. II: Récits de voyages et découvertes du monde. Vol. III: Utopies et voyages imaginaires. Villeneuve-d'Ascq: Publication de L'Université de Lille III, 1978.
- FORTUNATI, Vita. "Fictional Strategies and Political Messages in Utopias". MINERVA, N. (org.). *Per una definizione dell'utopia*. Atti del Convegno Internazionale di Bagni di Lucca, 12-14 settembre 1990. Ravenna: Longo, 1992.
- FORTUNATI, Vita; TROUSSON, Raymond (orgs). *Histoire transnationale de l'utopie littéraire et de l'utopisme*. Paris: Champion, 2008.
- GANDILLAC, Maurice; PIRON, Catherine (org.). *Le discours utopique*. Actes du Colloque de Cerisy, 23 juillet-1er août 1975. Paris: 10/18, 1978.
- HAZARD, Paul. *La crise de la conscience européenne, 1680-1715*. Paris: Fayard, 1961.
- KUMAR, Krishan. *Utopia and Anti-Utopia in Modern Times*. London: Blackwell, 1991.
- MENZIÈS, Ruth. *Les Voyages de Gulliver de Jonathan Swift et la tradition française du voyage imaginaire: parcours intertextuels et identité générique*. Thèse dactylographié, Université de La Réunion, 2 vol., 2004.
- MINERVA, N. (org.). *Per una definizione di utopia*. Atti del Convegno Internazionale di Bagni di Lucca, 12-14 settembre 1990. Ravenna: Longo, 1992.
- MORTON, A. L. *L'utopie anglaise* [1952]. Trad. J. Vaché. Paris: Maspéro, 1964.
- MÜHLL, Emmanuel von der. *Denis Veiras et son Histoire des Sévarambes*. Paris: Droz, 1938.

- NOZICK, Robert. *Anarchy, State and Utopia*. Oxford: Blackwell, 1974.
- RACAULT, Jean-Michel. *L'utopie narrative en France et en Angleterre (1676-1761)*. Oxford: The Voltaire Foundation, 1991.
- RACAULT, Jean-Michel. *Nulle part et ses environs. Voyage aux confins de l'utopie littéraire classique (1657-1802)*. Paris: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2003.
- RAWSON, Claude. *God, Gulliver and Genocide. Barbarism and the European Imagination*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- RONZEAUD, Pierre. *L'Utopie hermaphrodite: La Terre Australe Connue de G. de Foigny*. Marseille: Publications du C.M.R. 17, 1981.
- RUYER, Raymond. *L'Utopie et les utopies*. Paris: P.U.F., 1950.
- SUVIN, Darko. "Pour une définition de l'utopie comme genre littéraire". In: *Pour une poétique de la science-fiction. Études en théorie et en histoire d'un genre littéraire*. Montréal: Les Presses de l'Université du Québec, 1977.
- TROUSSON, Raymond. "L'utopie en procès au siècle des Lumières". In: *D'utopie et d'utopistes*. Paris: L'Harmattan, 1998.
- TROUSSON, Raymond. *Voyages au Pays de Nulle Part. Histoire littéraire de la pensée utopique*. Bruxelles: Éditions de l'Université Libre de Bruxelles, 1999.
- WALSH, Chad. *From Utopia to Nightmare* [1962]. Westport (Connecticut): Greenwood Press, 1977.

