



E-topia

N.º6

Nuno Ricardo Ferreira

(Aluno do Mestrado em Estudos Anglo-Americanos, Faculdade de Letras da Universidade do Porto))

Citação: FERREIRA, Nuno Ricardo, " Nos interstícios do silêncio: como se (contra)diz a palavra em *Island*, de Aldous Huxley", *E-topia: Revista Electrónica de Estudos sobre a Utopia*, n.º 6 (2007). ISSN 1645-958X.

<<http://www.letras.up.pt/upi/utopiasportuguesas/revista/index.htm>>

la loi de l'homme est la loi du langage
Jacques Lacan, *Écrits*

Introdução

No final de *Literature and Science*, último ensaio de Aldous Huxley, datado de 1963, um ano após a publicação de *Island*, o autor de *Brave New World* expõe o que para si seria um ideal estético que, em certo sentido, se aplicaria também como visão de arte e do mundo. Este último, isto é, a realidade que conhecemos, para ser apreendido, não poderia depender exclusivamente da linguagem que o define, mas também da *verdade* que o método científico possibilita:

That the purified language of science, or even the richer purified language of literature should ever be adequate to the givenness of the world and of our experience is, in the very nature of things, impossible. Cheerfully accepting the fact, let us advance together, men of letters and men of science, further and further into the ever expanding regions of the unknown. (*apud*. Nugel, 1995: 242)

Esta formulação de Huxley pode aplicar-se sem qualquer dúvida a *Island*, o seu último romance. Em Pala, ilha do Pacífico onde se passa toda a acção da obra,¹ procura-se a compreensão ou o entendimento do mundo ("understanding"), não tanto o conhecimento ou erudição dele ("knowledge").² Em *Adonis and the Alphabet*, ensaio de 1956, Huxley explica a diferença:

Knowledge is always in terms of concepts and can be passed on by means of words or other symbols. Understanding is not conceptual, and therefore cannot be passed on. It is an immediate experience, and immediate experience can only be talked about (very inadequately), never shared. (*apud*. Bode, 1995: 323)

Conclui-se que o conhecimento apenas pode ser transmitido pela palavra, enquanto que, para atingir o entendimento do mundo, um estado mais elevado e íntimo de percepção, o sujeito tem que se ausentar da palavra, socorrendo-se meramente de um contacto próximo com a própria realidade. Em *Island*, os habitantes de Pala excluem, como Huxley proporia mais tarde, a hipótese de a palavra, ou, num termo mais lato, a linguagem, poder servir de meio para atingir a *verdade*. Ou, pelo menos, excluem-na em dados momentos, o que torna a conduta destes habitantes incoerente com outras práticas suas, e também desajustada à própria realidade. Esta última apenas pode ser representada pela linguagem, o que implica que quando é formulada surge já outra, a que a própria linguagem constrói. Assim, faz todo o sentido falar também de uma contradição da própria linguagem, pois esta *contradiz* (isto é, contraria) a própria realidade que enuncia.³

Este trabalho tem como objectivo primeiro mostrar a posição ambivalente que os palaneses têm relativamente à linguagem; na verdade, se para eles por vezes a palavra é importante, outras vezes ela é-lhes adversa. O trabalho visa ainda mostrar que também a própria linguagem adquire contornos paradoxais, pois ao mesmo tempo que diz o mundo, nega-o. Procura, por fim, demonstrar que Aldous Huxley promove, em *Island*, ideias que avança em outros passos da sua obra, nomeadamente em ensaios. Essas formulações também não deixam de ser paradoxais, se atendermos a vários momentos

da sua carreira. Com efeito, mesmo em *Island* essas posições contrárias são notórias, ou, pelo menos, são ilógicas, no sentido em que à linguagem se associa o que lhe é indissociável, o silêncio. Será por se dedicar a este que a civilização de Pala se dissipará, no final da obra, no olvido do tempo, sucumbindo perante o poder de quem pratica a palavra. Mesmo em *Island*, Huxley não está certo de si, visto que o que promove não se concretiza.

I — Contra a palavra. A favor da palavra.

Um dos casos mais notórios da pouca importância dada à linguagem em Pala é o que releva da literatura, indubitavelmente o maior exemplo da afirmação da palavra e, provavelmente, do próprio conhecimento do mundo. Depois de tratado por habitantes de Pala, Will Farnaby⁴ visita a ilha. Numa das visitas, Will conhece a bibliotecária, Leela Rao, que, juntamente com este posto, desempenha outros: “This is Leela Rao,” said Vijaya. “Our librarian, secretary, treasurer, and general keeper-in-order. Without her we’d be lost.” (216). Repare-se que a bibliotecária não o é somente, o que implica que aos livros não é dada a importância que estes supostamente mereceriam. De facto, Pala não é um local que acolhe a literatura. A mesma Leela-Rao, adiante, diz a Will Farnaby: “If you knew,” she was saying, “what trouble we have with books in this climate! The paper rots, the glue liquefies, the bindings disintegrate, the insects devour. Literature and the tropics are really incompatible.” (217). Will, irónico, responde de imediato, aludindo não só ao passado mais remoto de Pala, mas também ao mais que certo futuro, isto é, referindo-se a Old Raja e Colonel Dipa, respectivamente:

“And if one’s to believe your Old Raja,” said Will, “literature is incompatible with a lot of other local features besides your climate — incompatible with human integrity, incompatible with philosophical truth, incompatible with individual sanity and a decent social system, incompatible with everything except dualism, criminal lunacy, impossible aspiration, and unnecessary guilt. But never mind.” He grinned ferociously. “Colonel Dipa will put everything right. After Pala has been invaded and made safe for war and oil and heavy industry, you’ll undoubtedly have a Golden Age of literature and theology.” (217-218)

Passado e presente fundem-se no aviso de Will, personagem perspicaz que sabe dos intentos do ditador Colonel Dipa, governante de traços hitlerianos do território próximo de Rendang-Lobo, que pretende invadir e tomar para si e para petrolíferas estrangeiras o controlo de Pala. Os habitantes mais proeminentes da ilha sabem que Dipa se tem apetrechado para invadir Pala, com o beneplácito do quase adulto Murugan Mailendra, herdeiro da linhagem de Old Raja que, juntamente com a sua mãe, formam o par que desestabiliza os ideais dos palaneses, embora estes não tenham dado nunca grande caso dos monarcas. Também a Dipa não dão grande relevo, embora saibam que ele, brevemente, pode tomar uma atitude hostil. A alienação destes habitantes começa a ganhar contornos evidentes, e o aviso de Will não é entendido: o futuro, relacionando curiosamente um ditador com a literatura, engolirá o passado total da ilha. Dipa tem a palavra e, como já se disse, é comparado a Hitler, cuja retórica possibilitou o fortalecimento e estabelecimento dos seus ideais: “With a purple, distorted face and at the top of a voice that he [Dipa] has trained, after long practice, to sound exactly like Hitler’s. Greater Rendang or death!” (131). Dipa, como se vê e é reconhecido por Dr. Robert MacPhail, um dos mais notáveis homens da ilha, treina a voz, ou, tão-somente, a palavra. Mesmo sendo um ditador e um homem de armas, Dipa reconhece a importância da linguagem para *saber* e dominar o mundo.

Em Pala, não há lugar para a literatura ou para a arte, o que implica que a representação do mundo e mesmo a tentativa de atingir o conhecimento deste não é prática dos seus habitantes. Sir Frank Kermode, que não gostava de Huxley enquanto escritor, explica bem a atitude dos palaneses: “This kind of society has to get along without art, since nobody is unhappy enough to make any, and the book reflects this state of affairs” (Kermode, 1962: 454). Sem arte ou sem literatura, Pala apenas pode ficar reduzida ao silêncio, a um estado de existência nulo:

“Where would the arts have come in?” Will questioned.
“They wouldn’t come in at all,” Dr. MacPhail answered. “And that was my father’s blindest spot — poetry. He said he liked it; but in fact he didn’t. Poetry for its own sake, poetry as an autonomous universe, out there, in the space between direct experience and the symbols of science — that was something he simply couldn’t understand.” (136)

Curiosamente, é o mesmo Robert MacPhail que, numa ocasião posterior, dirá que Pala tem literatura, e que ela até se deve ao seu ascendente, Andrew MacPhail:

Every writer needs a literature as his frame of reference; a set of models to conform to or depart from. Pala had good painting and sculpture, splendid architecture, wonderful dancing, subtle and expressive music — but no real literature, no national poets or dramatists or storytellers. Just bards reciting Buddhist and Hindu myths; just a lot of monks preaching sermons and splitting metaphysical hairs. Adopting English as our stepmother tongue, we gave ourselves a literature with one of the longest pasts and certainly the widest of presents. We gave ourselves a background, a spiritual yardstick, a repertory of styles and techniques, an inexhaustible source of inspiration. In a word, we gave ourselves the possibility of being creative in a field where we had never been creative before. Thanks to the Raja and my great-grandfather, there's an Anglo-Palanes literature (158)

Dr. Robert MacPhail, uma das principais figuras da ilha, é descendente de Andrew MacPhail, médico escocês e um dos dois fundadores da civilização de Pala. Nascida da simbiose dos ideais do budista Old Raja com os do médico europeu (que fica na ilha após ter salvo Old Raja da morte), a sociedade que Will Farnaby visita tem sensivelmente um século de história.⁵ Pala, formando um mundo à parte. Mas, como dizia o seu descendente, Andrew MacPhail não nutria apreço pela poesia enquanto fonte de conhecimento; assim se explicam algumas das contradições que caracterizam aquela sociedade desde a sua criação. Quando MacPhail e o Old Raja acordaram os ideais que iriam sustentar a ilha por muitos anos, um dos pressupostos iniciais baseava-se na linguagem: “agriculture and language. To bread and communication” (157).

Aos palaneses foi ensinada uma segunda língua, o inglês, que dominavam, inclusive, com toda a perfeição. No primeiro contacto com habitantes da ilha, Will Farnaby depara-se com uma jovem rapariga, descendente dos MacPhail, Mary Sarojini, que lhe fala num inglês perfeito e que, quase como um poeta, procura as palavras exactas: “Well...’ She searched for the *right words* in which to explain the self-evident to this strange imbecile” [itálico meu] (12). Neste primeiro encontro entre Will e um dos habitantes da ilha é desde logo notório que a linguagem é essencial para o modo de existir desta sociedade, pois o tratamento médico que é dado aos doentes baseia-se em grande parte na linguagem e nos efeitos desta nos pacientes, uma espécie de terapia psicológica: “Well, if you won't do it yourself, I'll have to do it for you. Listen, Will: there was a snake, a big green snake, and you almost stepped on him (...), and it gave you such a fright that you lost your balance, you fell. Now say it yourself—say it!” (14). Este tipo de tratamento havia sido implantado pelo ascendente de Mary Sarojini, que, como já aqui foi dito, salvou o Old Raja da morte. O transe em que MacPhail colocou Old Raja dependia, claro está, das palavras: “The important thing was to say that it would happen—so he said it, again and again.” (152): “I make an incision. You feel no pain, of course – not even the slightest discomfort. And now the underlying tissues are being cut and you still feel nothing at all.” (*ibidem*).

Curiosamente, o Old Raja é operado à garganta; no entanto, mesmo que tenha sido a “sua palavra” a ser salva, o governante não dará grande louvor à palavra, embora dela necessite para *se dizer*. O mais importante meio de transmissão de conhecimento em Pala é um livro da sua autoria, *Notes on What's What, and on What It Might be Reasonable to Do about What's What*, mas, paradoxalmente, é um livro que vitupera a linguagem, como se vê nos seguintes exemplos: “In religion all words are dirty words. Anybody who gets eloquent with Buddha, or God, or Christ, ought to have his mouth washed out with carbolic soap.” (41); ou: “Dualism... Without it there can hardly be good literature. With it, there most certainly can be no good life.” (215); ou ainda: “Faith is something very different from belief. Belief is the systematic taking of unanalyzed words much too seriously. Paul's words, Mohammed's words, Marx's words, Hitler's words—people take them too seriously” (43). Na verdade, a palavra, para o antigo soberano de Pala, é veículo impróprio que não condiz com a verdade nem a ela conduz. Para os habitantes da ilha, a palavra surge apenas como pretexto, como meio para um fim, e não como um fim de conhecimento: “‘It gets you somewhere,’ Vijaya⁶ elaborated, ‘not because of what the words mean or suggest, but simply because they're being repeated.’” (221).

Importa notar que a relação que os habitantes desta ilha têm com a linguagem é paradoxal já que, embora não a cultivem, não deixam de a estudar. O problema está no propósito do seu estudo. Estuda-se a palavra não para saber dominar o código do mundo, mas para mostrar como ela é frágil:

Discouraging children from taking words too seriously, teaching them to analyze whatever they hear or read — this is an integral part of the

school curriculum. Result: the eloquent rabble-rouser, like Hitler or our neighbor across the Strait, Colonel Dipa, just doesn't have a chance here in Pala. (179)

A consequência deste tipo de ensino não podia ser mais negativa. A palavra é desconsiderada e, desse modo, não se perceberá que Dipa, o ditador que domina a palavra, tomará Pala.

Mas as contradições continuam. A palavra, mesmo que desconsiderada e tida como incapaz de transmitir adequadamente a realidade, é também treinada: "And meanwhile, of course, we've been giving the children systematically and carefully graduated training in perception and the proper use of language" (256). O método de ensino de Pala, que pretende chamar à atenção para a incapacidade da linguagem de transmitir correctamente a realidade, levará à afirmação do silêncio, à afirmação da negação do mundo.

II — Como (contra)dizer o mundo: "This poetry of silence."

Os habitantes de Pala, à semelhança do que o próprio Huxley defendera em alguns ensaios, almejavam atingir o entendimento do mundo, o que significava que o não podiam formular. Compreende-se a atitude: dizer é já desvirtuar, é apresentar um substituto da realidade. De certo modo, o que os palaneses pretendiam era, numa palavra, *ser* o próprio mundo.⁷ E para atingirem este estado místico, teriam de excluir a linguagem, pois cada palavra anula o seu referente.

Foi o linguista Ferdinand de Saussure quem, pela primeira vez, chamou à atenção para a arbitrariedade da linguagem. Segundo Saussure, a relação existente entre a palavra e a coisa nomeada é facultativa, o que implica dizer que a palavra, por não ser exacta, não corresponde à verdade: "O laço que une o significado ao significado é arbitrário, ou melhor, uma vez que entendemos por signo o total resultante da associação dum significante a um significado: *o signo linguístico é arbitrário.*" (Saussure, 1999: 124).

Aldous Huxley compreendia esta posição e, como tal, entendia que as palavras seriam agentes inadequados para transmitir qualquer verdade, quanto mais a primordial. Christophe Bode explicita bem o pensamento de Huxley:

About this Huxley is unequivocal: language is not an instrument fit to communicate the truth of the mystical experience. Since language is a symbol system designed by biological and cultural evolution to deal with everyday, temporal existence, it lacks the vocabulary and the grammar one needs to describe or express the mystical. Human language as it is is necessarily inadequate because it establishes a frame of reference radically at odds with ultimate Reality. (Bode, 1995: 320)

Jacques Lacan, psicanalista francês, corrobora as ideias de Saussure, indo contudo mais longe. Para o revisionista freudiano, a palavra mente o real, mas, porque o mente, cria um outro, precisamente o que conhecemos, pois tudo é linguagem; a percepção que o homem tem do mundo só é possível através da linguagem, o que equivale a dizer que o mundo que o homem conhece é aquele que a própria linguagem constrói. De certo modo, a palavra (contra)diz o mundo. Desse modo, faz todo o sentido a afirmação de Lacan: "C'est le monde des mots qui crée le monde des choses (...). L'homme parle donc, mais c'est parce que le symbole l'a fait homme." (Lacan, 1966: 276). Por outras palavras, é a linguagem que cria o mundo que conhecemos. O que também daqui se conclui é que a palavra merece toda a atenção pois o homem e o mundo são apenas pela palavra, e é a esta que o homem tem de atender se pretende descodificar a realidade. Por mais ilegítima que seja, apenas a palavra permite aceder ao contacto com o mundo, e é por isso que ela é essencial para se saber a existência. Huxley, em *Adonis and the Alphabet*, tem esta consciência: "it was language (...) that turned us into human beings and gave birth to civilization" (*apud.* Bode 1995: 321); já antes, noutro ensaio, *The Perennial Philosophy*, Huxley avançara: "[Words remain] the most reliable and accurate of our symbols" (*ibidem*), e desse pressuposto concluiria que o homem vive num mundo verbal.⁸

Chegado a este ponto, em que o autor de *Eyeless in Gaza* compreende bem a natureza da realidade e, mais importante, da linguagem, Huxley descura a palavra, porque em vez de procurar nela o caminho para a verdade (pois, de facto, só através dela se pode *ser*), assume-a como inibidora da sabedoria. Christoph Bode expõe deste modo os pressupostos de Huxley:

Language made us human, but it is only “by liberating ourselves from the tyranny of words” (AA⁹), by being constantly aware of the distortions and limitations imposed upon us by our “semantic prisons” (HS¹⁰) that we can hope to clear ourselves for the ultimate insight. Language is an obstacle that has to be surmounted, overcome and left behind. Thus, not only is language incapable of expressing the ultimate experience, but through its inbuilt idiosyncrasies it actually precludes knowledge. (Bode, 1995: 321)

Assim, Huxley tentará ir além da própria linguagem; tentará *afirmar* o mundo, mas através dum contacto imediato, sem a mediação da linguagem. Mas só poderá saber o mundo, *sendo-o*. Em *Island*, Huxley pratica o que propõe em alguns dos seus ensaios. Os habitantes de Pala tentam alcançar o entendimento do mundo, mas evadindo-se sempre das palavras. Apenas a experiência directa, uma espécie de contemplação mística, permitiria tocar a realidade no seu estado íntegro e puro. Mas para a atingir, os habitantes de Pala necessitam de uma droga, o “*moksha-medicine*”, uma invenção científica. Aqui fica claro que o homem, por si só, não consegue aproximar-se da realidade prístina, mas também que Huxley, em *Island*, aplica o que proporia em *Literature and Science*, como mostrámos no início deste trabalho, que a ciência era um dos caminhos para atingir o entendimento do mundo.

No entanto, no seu último ensaio, Huxley não dirá que apenas a ciência levará à revelação do mundo. Juntamente com a literatura, esta iluminaria o que para o homem surge alterado. A palavra é assim dada relevância fulcral na decifração do mundo. Mas como desta não se consegue descomplexar, Huxley, através das suas personagens em *Island*, propõe que se procure a realidade através de uma “poesia do silêncio,” que, a par do “*moksha-medicine*”, conduziria ao estado místico capaz de “produzir” essa mesma compreensão do mundo. O Dr. Robert MacPhail expõe estes princípios a Will Farnaby, declamando um poema de Susila MacPhail, a terapeuta de Will e a pessoa que está mais perto do jornalista durante toda a sua estadia. O último verso indica o propósito dos habitantes da ilha: “This poetry of silence.”¹¹

O próprio poema esclarece bem várias das contradições que acontecem em Pala. Desde logo, a existência do poema é paradoxal com a relevância que é dada nesta ilha à palavra, no que concerne à decifração da realidade. Poder-se-á pensar que Susila MacPhail, ao contrário dos outros habitantes, procura a palavra para se dizer, mas tal não passa de uma falácia. O último verso mostra que a voz que diz o poema é colectiva e não a de Susila porque “This poetry of silence” é uma linha condutora que rege toda a vida dos palaneses. Robert MacPhail, depois de declamar o poema, dirá: ““And not only this poetry of silence,” he said. “This science, this philosophy, this theology of silence.” (159). Mesmo a própria concepção de poesia do silêncio não se coaduna com qualquer palavra, pelo que o próprio facto de haver poema é já uma negação daquilo que está a ser proposto. É evidente que, aqui, a poesia do silêncio corresponde a um estado de revelação mística, mas o que importa relevar é que o silêncio é o modo de dizer nada, é uma omissão, enquanto que a poesia ou qualquer forma de arte é o modo de dizer o exacto, é a precisão. Jerome Meckier define bem o propósito de Huxley:

In *Island*, Huxley finally confronted head-on the paradox involved in enlisting words to promulgate a “wordless doctrine”. (...) The Palanese solution is to redefine mystical contemplation as a higher species of poetry, internal and silent by nature. From *Brave New World* on, poetry is steadily rehabilitated as a prefiguration of mysticism; on Pala, poetry *per se* practically evaporates, but the mystic is exalted as a superior kind of poet. (Meckier, 1995: 138)

O que Huxley pretende, portanto, é que se passe do poeta para o místico, pois este, aparentemente imune da linguagem, *comunicaria* melhor o mundo. O mesmo Jerome Meckier esclarece o trajeto estranho de Huxley: “he changed from a hit-man for the arts — poetry’s silencer, the poem killer — to the celebrant of silent poetry.” (Meckier, 1995: 141).

De facto, depois de Will Farnaby ter tomado o “*moksha-medicine*” e ter atingido a tal realidade espiritual por que os palaneses ansiavam, Susila MacPhail, a poetisa do silêncio que o acompanha em todo o processo, faz com que Will entenda que as palavras não são *precisas*.¹²

“Do you feel like telling me what’s happening?”
It was a long time before Will answered her. Speaking was difficult. Not because there was any physical impediment. It was just that speech seemed fatuous, so tottaly pointless. (326)

Will, que a partir de determinado momento vai ouvindo o silêncio musical de Johann Sebastian Bach, tentará formular a sua experiência. As palavras falham com todo o fulgor: “Eternity. (...) Believe it or not, it’s as real as shit.” (330). Susila MacPhail alegra-se do facto e do seu prodígio, mas, na verdade, é Will quem falha, mostrando-se como o poeta que nunca conseguiu ser. O homem está longe da realidade última, juntamente com a linguagem, mas apenas esta tem a força para comunicar o indizível. A atitude que Will toma posteriormente, seguindo os ensinamentos de Susila e dos guardiães de Pala, aderindo à pedagogia do silêncio, vai terminar na invasão de Pala. É durante o estudo do silêncio, o estado místico a que se pode chamar alienação da realidade, que a ilha será ocupada. O silêncio é um não-lugar, aquele que o mundo jamais aceitará e que subtrai ao homem a sua capacidade de afirmação.

Conclusão

Suspensos no efeito do “*moksha*-medicine”, os habitantes de Pala aspiram ao entendimento do mundo, um contacto imediato com a verdade fundamental. A palavra ameaçaria essa revelação, mas o silêncio não é opção. Tudo é inefável, mas a própria inefabilidade tem de ser dita, evitando-se desse modo o caos, porque o homem não vive sem *saber*. É por entre o estudo do silêncio que Dipa vai invadir Pala, ao lado do jovem Murugan. A ocupação acontece quando Will Farnaby se encontra em êxtase, provocado pela droga. Misturada com o som dos veículos bélicos, ouve-se uma voz, mostrando-se assim que a palavra está ligada à conquista e ao domínio do mundo. A voz que se ouve é a do efeminado Murugan; no entanto, ele é extremamente forte: “From the highway beyond the walls of the compound a roar of heavy vehicles climbing in low gear swelled up louder and louder. Over the noise, a voice at once stentorian and squeaky bellowed incomprehensibly through a loudspeaker.” (351). Ainda assim, o romance termina em tom de esperança para a velha civilização de Pala. A voz do conquistador vai esmorecendo, até não ser mais do que um “murmúrio desarticulado”, engolido pelos sons da natureza:

The roaring engines diminished, the squeaking rhetoric lapsed into an inarticulate murmur, and as the intruding noises died away, out came the frogs again, out came the uninterruptible insects, out came the mynah birds.

“*Karuna. Karuna.*” And a semitone lower, “Attention.” (354)

Os “mynah birds” são os pássaros que, por toda a ilha, vão dizendo palavras que lhes foram ensinadas. “Attention,” uma delas, é a palavra com que o romance fecha, mas também a primeira palavra de *Island*. Aliás, enquanto que a palavra humana se torna desarticulada, a do “mynah bird” surge articulada: “Attention,’ a voice began to call, and it was as though an oboe had suddenly become articulate.” (1). Não deixa de ser surpreendente que a primazia de abrir e fechar o romance não seja dada a um homem, mas a um animal ensinado a memorizar palavras, e que as usa sem ter noção do que elas significam. O romance torna-se, assim, circular, fechando-se: quer a primeira quer a última palavra não pertencem ao homem, que perde o contacto com ela.

Mesmo assim, o homem não tem outra opção que não seja a de recorrer à linguagem. O silêncio enquanto método para adquirir o entendimento da realidade é uma utopia, e é através da alienação nele que Pala, ilha orgulhosamente isolada na busca do nada, perderá definitivamente contacto com o mundo. Jerome Meckier explica capazmente a conclusão a que Huxley chega:

Permanently viable utopia (i. e., the paradise without) remains unlike because hostile counterpoints inevitably intrude upon the interval investigation of silence, just as Huxley argued forty years earlier in “Leda” that the poet’s flights of fancy always end too soon. (Meckier, 1995: 139, 140)

Curioso é que Huxley, um ano após a publicação de *Island*, sustentaria, em *Literature and Science*, que o caminho a seguir para atingir a verdade do mundo passaria por onde os palaneses haviam falhado.

Obras Citadas:

Bibliografia primária

Huxley, Aldous (2002), *Island*, New York, Perennial Classics [1962].

Bibliografia secundária

Bode, Christophe (1995), "Epistemological Inconsistencies in Aldous Huxley's Later Works", in Nugel, Bernfried (ed.), *Now More Than Ever: proceedings of the Aldous Huxley Centenary Symposium, Münster 1994*, Frankfurt am Main, Peter Lang., 319-333.

Kermode, Frank (1997), "Review in *Partisan Review*, xxix" [1962], in Watt, Donald (ed.), *Aldous Huxley : the critical heritage*, London, Routledge.

Lacan, Jacques (1966), *Écrits*, Paris, Éditions du Seuil.

Meckier, Jerome (1995), "Aldous Huxley, from Poet to Mystic: The Poetry of Ideas, the Idea of Poetry", in Nugel, Bernfried (ed.), *Now More Than Ever: proceedings of the Aldous Huxley Centenary Symposium, Münster 1994*, Frankfurt am Main, Peter Lang., 123-141.

Nugel, Bernfried (1995), "Aldous Huxley's Revisions in the Final Typescript of *Island*", in Nugel, Bernfried (ed.), *Now More Than Ever: proceedings of the Aldous Huxley Centenary Symposium, Münster 1994*, Frankfurt am Main, Peter Lang., 225-243.

Saussure, Ferdinand de (1999), *Curso de Linguística Geral*, Trad. José Victor Adragão, Lisboa, Dom Quixote.

¹ Excluindo as reminiscências das personagens.

² "Understanding of everything, but without knowledge of anything." (*Island*, 325). A edição que utilizo é a da Perennial Classics (New York, 2002). Doravante, sempre que pretenda citar um passo da obra, limitar-me-ei a mencionar a página em causa.

³ E que também, de certa forma, anuncia.

⁴ Will Farnaby é a personagem principal de *Island*. Jornalista, porque poeta falhado (ou seja, um homem que não consegue dominar a palavra), é também um agente secreto de uma agência petrolífera que pretende instalar-se em Pala devido à riqueza dos seus recursos naturais.

⁵ A acção de *Island* decorre por volta do ano de 1960.

⁶ Vijaya é assistente de Robert MacPhail na "Agricultural Experimental Station" e também uma das figuras mais eminentes da ilha.

⁷ Vejamos como exemplo uma breve parte de uma lição dada em aulas para crianças: ““All separate,” [a teacher] said, “and yet all one. People, events, words — they’re all manifestations of Mind, of Suchness, of the Void. What Buddha was implying and what Mahakasyapa understood was that one can’t speak these teachings, one can only *be* them.” (267).

⁸ Cf. Bode, 1995: 320-321.

⁹ *Adonis and the Alphabet*.

¹⁰ *The Human Situation*.

¹¹ O poema pode ser lido no final do oitavo capítulo. Cf. Huxley, 1962: 158.

¹² Uso este termo com toda a pertinência, querendo significar não só “necessárias” como também “exactas”.

Rui Pedro Paulino da Fonseca
(Facultad de Bellas Artes / Universidad del País Vasco)

Citação: FONSECA, Rui Pedro Paulino da, " A Arte No Mercado – Seus Discursos Como Utopia", *E-topia: Revista Electrónica de Estudios sobre a Utopia*, n.º 6 (2007). ISSN 1645-958X.

<<http://www.letras.up.pt/upi/utopiasportuguesas/revista/index.htm>>

Título do trabalho de Doutoramento: As Representações dos Géneros nos Meios de Comunicação: Produções Artísticas (anos 60-90) – Análise das Condições Culturais que dão Origem ou Dificultam a Conceptualização da Arte.

(Direcção de Tese: Ana Arnaiz Gómez. Orientação: João Teixeira Lopes e Alexandre Melo)

Se durante o período clássico as grandes instituições religiosas utilizavam os meios artísticos como suporte de divulgação dos valores culturais, sociais, morais e éticos, na época contemporânea, esse serviço é prestado pelas poderosas corporações económicas. No panorama actual, a arte não se constitui como o instrumento estético oficial das grandes corporações económicas – os meios de comunicação de massas ocupam-se da tarefa de transmitir os valores simbólicos que estão de acordo com os interesses económicos prevaletentes. A arte, em vez de se tornar instrumento de propaganda ideológica, tornou-se em mercadoria propagandeada na qual se investem muitos recursos tecnológicos de forma a suscitar o interesse do grande público.

Nas actuais circunstâncias, os meios de divulgação e propaganda ao serviço do mercado têm uma importância fundamental, pois permitem que o artista usufrua de condições para colocar as suas criações culturais ao alcance de todos. Um bom encaminhamento na carreira de um artista implica que o público e a crítica tenham acesso à sua obra; para tal, são necessários cartazes, folhetos, convites, convocatórias, acesso a secções artísticas de jornais ou revistas, noticiários culturais da rádio e da TV, críticas e artigos em revistas especializadas de arte, monografias e outras publicações especiais, exposições retrospectivas de homenagem, etc. Todos estes eventos implicam uma mobilização equivalente a um exército de trabalhadores de informação e de comunicação: jornalistas, críticos, fotógrafos, guionistas, difusores culturais, editores e designers que trabalhem exclusivamente para que o público se dirija às exposições patentes nas galerias e nos museus. Uma obra produzida que seja incluída nestas circunstâncias propagandísticas movimenta todo um processo que implica muito capital (cf. Monserat, 1988: 33). Quando um consórcio mexicano, praticamente dono dos media da República, promoveu uma exposição de Picasso, o dinheiro foi um elemento extremamente motivador. Através da rádio e da televisão divulgou-se sistematicamente, durante meses, a exposição dos "Picassos de Picasso"; o museu que exibiu a exposição foi, até essa data, dirigido pelo mesmo consórcio. Esta medida propagandista levou ao museu centenas de milhares de pessoas, que desfilaram diante das obras do artista, transformando este evento num êxito em termos de visitantes. Não iremos insistir em especial na caracterização da cultura e das políticas artísticas no México, apenas constatar alguns dos aspectos mais relevantes que estão por detrás da aparente manifestação da vida artística. Sobre a exposição podemos dizer que as obras de Picasso eram, em geral, muito pouco significativas. Talvez por coincidência, não houve um único crítico ou historiador de arte que tenha feito um comentário público relativo à qualidade real da exposição. O que deveria ter sido um "grandioso" evento artístico, revelou-se uma espécie de fraude, já que não correspondeu à enorme carga positiva proporcionada pelos media e que arrastou grandes aglomerados de pessoas até ao museu para verem as obras do artista que lá estavam expostas (cf. Monserat, 1988: 34).

Este exemplo de propaganda da arte não constitui necessariamente uma novidade no que

respeita à influência de poderes existente entre uma instituição artística e os investidores do produto artístico. O que realmente nos importa explorar a partir deste exemplo é o modo de divulgação de um evento artístico, cuja mensagem se constitui como uma forma de espectáculo, mediado por uma semiologia que visa criar o fascínio no espectador. O problema deste tipo de propaganda é o facto de absorver valores inerentes à propaganda de qualquer outro tipo de mercadoria, o que implica que se verifiquem interferências no discurso do objecto artístico. O fascínio e o espectáculo tornaram-se implícitos nos modos de propaganda da arte, que também se vale da psicologia, de planeamentos semiológicos que formam os discursos dirigidos ao público. Existem aspectos da recepção de uma mensagem visual que, embora não sendo mensuráveis ou quantificáveis, determinam, pela sua insistente repetição e formulação discursivas, uma pré-opinião ou estado mental ao público. Se a propaganda da arte se baseia nas leis do espectáculo, do fascínio, ou seja, que a arte surja como ócio, é natural que o público a associe a esses atributos. Se uma exposição de um artista é altamente exacerbada e valorizada numa propaganda empreendedora, deveremos naturalmente suspeitar dos conteúdos do evento porque podem ser destacados outros aspectos que não os da obra. Como exemplo, recordemos a obra de Barbara Kruger que, através de cartazes publicitários subversivos, se assume directamente contra o sistema patriarcal; no entanto, mediante as condições culturais que acolhem o seu trabalho, a mensagem, directa, não funciona – surge constantemente a mesma problemática: mesmo numa “representação independente, o espectáculo reconstitui-se” (Debord, 2002: 27) e, como tal, a obra surge como um equivalente à mercadoria.

Fredric Jameson sugere que a publicidade, o cinema e as artes, no âmbito do actual processo de homogeneização cultural, estão nivelados à mesma condição de mercadoria, e que, em vez de se constituírem como tipologias de valores, constituem-se como tipologias de consumo. Se tradicionalmente a arte teria o carácter de mercadoria ambígua, agora trata-se de uma mercadoria sem ambiguidades. Deste ponto de vista, o capitalismo integra todas as expressões simbólicas no mercado e converte-as como uma variante de produção das mercadorias em geral, mas rege-as pelas mesmas leis do capital e do mercado. Daí todo este processo de acessibilidade à experiência ético-estética administrar-se a partir dos interesses do mercado de produtos culturais (cf. Jameson, 1999: 13).

A obra de arte esquivou-se do isolamento dos séculos precedentes, deixou de ser um objecto único e privilegiado do museu, noutros tempos o seu único santuário acolhedor. Actualmente, ela tornou-se colectivizada porque é serializada; equivale a um signo entre outros signos, a um objecto de consumo reproduzido no infinito material cultural de revistas, enciclopédias e colecções avulso. A obra de arte apresenta-se, assim, como uma substância cultural para o consumo, na medida em que o seu conteúdo alimenta a retórica de mobilidade social. A informação sobre a arte como cultura é mais abundante do que nunca; no entanto, não se tem demonstrado instrutiva dentro do seu estatuto. O nobre esforço de divulgar a cultura de um modo universal e de difundi-la por meio de objectos finitos restitui fundamentalmente a lógica do consumo (cf. Baudrillard, s/d: 112). Este fenómeno não se resume ao local de venda, ou ao volume da tiragem, ou ao “nível cultural” do público:

Se tudo isso se vende e, por consequência, se consome é porque toda a cultura se encontra submetida à mesma procura concorrencial de signos como uma outra categoria de objectos, sendo produzida em função de tal procura. Submete-se ao mesmo modo de apropriação que as outras mensagens, objectos e imagens que compõem a “ambiência” da nossa vida quotidiana... (Baudrillard, s/d: 113)

Com um discurso diferente, mas hierarquicamente superior a outros objectos, a cultura transformou-se num objecto de consumo e, dessa forma, a arte encontra-se democratizada porque todos têm direito a ela. Tal como qualquer outro objecto da cultura de massas, a obra de arte é também um elemento codificado de estatuto social – o funcionamento do sistema cultural inverte o seu conteúdo educativo que passa a ter uma função secundária. Isto significa que um “Andy Warhol” pode ser consumido tal como um Jaguar, ou seja, como um elemento de prestígio, mas sem as funções de utensílio:

... o que sucede é que as obras assim multiplicadas enquanto objectos seriais tornam-se efectivamente homogéneas ao par das

meias e à poltrona de jardim, em relação às quais adquirem sentido. Deixam de se opor aos outros como objectos finitos, como obra e substância de sentido, como significação aberta, tornado-se também elas objectos finitos e integrando-se na panóplia e na constelação de acessórios. (Baudrillard, s/d: 111)

A inclusão das obras de arte num mercado concorrencial terá começado no século XIX, quando os artistas reflectiram sobre o que ocorria dentro da esfera político-económica (e em certos casos se lhe adiantavam) e procuraram mudar os fundamentos do juízo estético com a finalidade de vender o seu produto.

Os artistas, mais além da sua predilecção pela retórica anti-institucional e anti-burguesa, de forma a venderem os seus produtos dedicavam mais energia a lutar entre si e contra as suas próprias tradições em vez de participarem em verdadeiras acções políticas. (Harvey, 2000: 38)

A luta por produzir uma obra de arte, uma criação definitiva que possa encontrar um local único no mercado, tem que ser um esforço individual forjado em circunstâncias competitivas. É por esses motivos que a arte modernista sempre foi o que Benjamin chamou de “arte aurática”, no sentido em que o artista deveria assumir uma aura de criatividade, de dedicação à arte pela arte, com o fim de produzir um objecto cultural, original, único e, portanto, eminentemente vendável a um preço exclusivo (cf. Harvey, 2000: 38). Embora as obras de arte se possam constituir, em diferentes graus de intensidade, como discursos estéticos ou discursos sociológicos, as suas intenções são niveladas às de qualquer objecto mercantil. Mesmo que as elites da arte não se revelem indiferentes, a produção artística revela-se normalmente insuficiente face a um sistema de valores, intimamente ligado ao mercado, que homogeneiza mentalidades. A força dos media como principal fonte de formação social tornou-se determinante para a vida global, já que serve de instrumento de promoção da cultura consumista, o que implica a promoção de produtos e serviços. Se os media em geral se apresentam como o medium por excelência da sociedade capitalista, logo estão limitados à sua condição de técnicos da estética globalizada que sirva os interesses do patronato (corporações). Efectivamente, como afirma Harvey, os media preocupam-se com a superfície em detrimento das raízes, com a collage em vez do trabalho em profundidade, com a citação de imagens sobrepostas em detrimento das superfícies elaboradas.

Os sistemas de comunicação e de informação dos media deram fundamentalmente lugar a uma aceleração na circulação de mercadorias através do sistema de mercado. Das muitas inovações no âmbito de consumo, duas têm especial importância: a mobilização da moda nos mercados massivos construiu um meio de acelerar o ritmo do consumo não só no vestido, no ornamento e na decoração, mas também em todo o vasto espectro de estilos de vida e actividades de recreação (ócio, hábitos desportivos, música pop, vídeo, jogos para crianças, etc.). Uma segunda tendência foi a deslocação do consumo de mercadorias para o consumo de serviços – não só pessoais, empresariais, educativos, e de saúde, como também relacionados com o entretenimento, com os espectáculos, os happenings e as distrações. (Harvey, 2000: 316)

O poder das actividades dos media reside em toda a sua ordem estética e simbólica, e importa considerá-las como práticas culturais produzidas como forma de consumo instituída e organizada pelo próprio sistema produtivo. Partindo deste princípio, estas práticas culturais visam unicamente o crescimento económico, proporcionado através da introdução de novos produtos e, necessariamente, de novas necessidades. Desde os inícios de 1960, que nos deslocamos a uma nova era na qual a produção cultural se integrou na produção das mercadorias em geral. Como afirma Mandel em *Late Capitalism* (1975),

... a frenética urgência de produzir novas ondas de presumidos bens sempre como novidades (desde a roupa aos aeroplanos) com uma circulação cada vez mais rápida, confere uma função estrutural crescente à inovação e experimentação estéticas. (apud. Harvey, 2000: 81)

Com esta política discursiva, o sistema cultural de elites despoleta essencialmente no espectador uma atitude contemplativa e estetizante em relação à obra de arte e, conseqüentemente, aniquila o seu discurso. Desta forma, a obra de arte passa a fazer-se equivaler à comum mercadoria industrial, mesmo quando exposta num espaço cultural específico. Se o público em geral tem dificuldades em rever-se

numa obra de carácter sociológico quando visita os espaços culturais, deve-se essencialmente ao próprio sistema cultural que não promove uma política de divulgação correcta em relação aos conteúdos das obras, não estimula de modo eficaz a sua compreensão. As diferentes instituições que lutam entre si para reter os maiores dividendos económicos promovem um feroz confronto social no âmbito da produção cultural, propondo-se simplesmente a satisfazer o consumidor com as obras/ mercadoria.

[Para] sustentar os seus mercados, o capitalismo viu a necessidade de produzir desejo, de despertar a sensibilidade dos indivíduos criando assim uma nova estética sobre as formas tradicionais da alta cultura e de encontro a estas. (Harvey, 2000: 81 82)

A estratégia fundamental do sistema cultural assenta na exploração de todas as possibilidades para “prender a atenção” do público-alvo, fazendo crer que todo e qualquer acontecimento é relevante devido à sua divulgação. Este é um problema básico da propaganda, que, em vez de sustentar a viabilidade educacional de um evento, sustenta a sua variante de espectáculo, de estética como fascinação, como forma de viabilizar a prosperação económica.

Enquanto indispensável adorno dos objectos hoje produzidos, enquanto exposição geral da racionalidade do sistema, e enquanto sector económico avançado que modela directamente uma multidão crescente de imagens-objectos, o espectáculo é a principal produção da sociedade actual. (Debord 2002: 26)

Se visualizarmos a arte como um conjunto de signos e de significações que se engrenam nos códigos de transmissão dos valores e significados sociais, temos de reconhecer que a sua equivalência às mercadorias (que por sua vez equivalem ao dinheiro) constitui o suporte primário dos códigos culturais que se fixam, firmemente, no processo diário da circulação do capital. A vida cultural não poderia estar à margem desta lógica capitalista, “precisamente porque o capitalismo é expansivo e imperialista, [e] cada vez mais áreas da vida cultural se incluem na mesma lógica de circulação do capital e do dinheiro” (Harvey, 2000: 376).

Obras Referidas:

BAUDRILLARD, Jean; s/d: *A Sociedade de Consumo*; Lisboa; Edições 70

BAUDRILLARD, Jean; 1976; *A Troca Simbólica e a Morte I*; Lisboa; Edições 70

DEBORD, Guy; 2002; *The Society of the Spectacle*; New York, Zone Books.

HARVEY, David; 2000, *Condição Pós-Moderna*; 9ª Ed.; S. Paulo, Edições Loyola

JAMESON, Fredric; 1991; *Postmodernism, Or The Cultural Logic of Late Capitalism*; Verso

MONSERRAT, Galí; 1988; *El Arte en la Era de los Medios de Comunicación*; Madrid, Colección Impactos

Miguel Ramalheite Gomes

(Projecto “Utopias Literárias e Pensamento Utópico: a Cultura Portuguesa e a Tradição Intelectual do Ocidente)

Citação: GOMES, Miguel Ramalheite, "Nietzsche e o símio: variações nas margens do utopismo", *E-topia: Revista Electrónica de Estudos sobre a Utopia*, n.º 6 (2007). ISSN 1645-958X.

<<http://www.letras.up.pt/upi/utopiasportuguesas/revista/index.htm>>

1. Prelúdio e tema

Neste ensaio, pretendo traçar alguns dos caminhos percorridos por um conjunto de textos que, estando apenas indirectamente ligados ao utopismo, desenvolvem contudo alguns dos seus temas principais, tais como o desenvolvimento e a evolução humanos, a questão do tempo e da História, e a relação entre liberdade e determinação externa durante todo este processo. Irei, contudo, abordar estes temas de acordo com a tonalidade afectiva com que estes são apresentados nos textos que vou considerar: assim, interessar-me-ão a perspectiva do fracasso, o medo do retrocesso, o perigo da transição. Se as utopias clássicas nos surgem quase sempre como objecto que encontramos já após o processo da sua constituição e consolidação, tenciono, pelo contrário, interrogar esse mesmo processo e, nos textos que serão aqui analisados, o seu fracasso. Veremos que o processo de constituição de um utopismo nestes textos será algo temido, o que exigirá, por vezes, evasão, esquecimento e finalmente um fracasso na transição para um modelo melhor, podendo esse fracasso revelar-se um retrocesso. Se esse retrocesso nem sempre tem lugar, está pelo menos presente como hipótese.

Mas comecemos por Friedrich Nietzsche. O utopismo de Nietzsche parece-me ser de tipo antropológico: depende do melhoramento do ser humano, melhoramento que não é, contudo, aquele que normalmente concebemos. Já muito se falou do “Übermensch” nietzschiano, do homem superior ou do tipo aristocrático, várias nomenclaturas para uma mesma ideia: a do ser que supera o homem. O que este “Übermensch” é ou os passos necessários para que este chegue não me interessam propriamente. Interessa-me, antes, a ligação desta figura a um conceito que se tornou proverbial em Nietzsche: o do eterno retorno, o do tempo infinito para trás e para a frente, mas com um número finito de elementos. Esse número limitado de elementos daria necessariamente a sua repetição ou retorno, por exigência do tempo infinito. Um aspecto importante desta teoria (aspecto este a que Nietzsche nem sempre se refere) é o facto de o eterno retorno poder ser selectivo, de a repetição não ser exactamente repetição, o que, no contexto da teoria, permite então a tal superação do homem. Contudo, aquilo a que Nietzsche chama o “homem mesquinho” também retorna, o que faz com que também esta superação se repita, retorne eternamente. O tempo teria o seu papel neste “melhoramento”, mas o papel do homem que se faz superar seria também determinante. A responsabilidade dos homens superiores será também enorme, como veremos.

Contudo, em *Assim Falava Zarathustra (Also sprach Zarathustra: ein Buch für Alle und Keinen)*¹, este desarranjo na humanidade, esta sua alteração, a sua passagem para um estado intermédio passível de fazer com que o ser humano dê lugar ao super-homem, implica retirar os seres humanos da sua estabilidade, do seu lugar fixo no tempo, implica mexer na História, fazê-la andar noutras velocidades e direcções. Ao chamar-se a atenção para um futuro, lembra-se também aquilo que foi o passado, ou seja, aquilo que o ser humano superou: o macaco. E aí lembramo-nos do Prólogo de *Zarathustra*:

Todos os seres, até agora, criaram algo que está para além de si próprios; e vós quereis ser a vazante dessa grande maré e até retornar ao animal, de preferência a superar o homem?

O que é o macaco para o homem? Uma risada ou uma dolorosa vergonha. E é isso mesmo que o homem deve ser para o super-homem: uma risada ou uma dolorosa vergonha.

Haveis percorrido o caminho desde o verme até ao homem, e em vós ainda há muito de verme. Em tempos, fostes macacos, e, ainda agora, o homem é mais macaco que qualquer macaco. (Nietzsche 1998: 12)

Nesta curiosa página, encontramos então a imagem do homem que prefere “retornar ao animal”, ao macaco. O macaco coloca-se como a antítese do super-homem, o homem ocupando o lugar intermédio e oscilando entre as duas possibilidades. Esta oscilação é real: em *Zaratustra*, o homem tanto pode avançar para o super-homem como retroceder na direcção do macaco (o macaco não sendo necessariamente entendido de forma literal, mas sim como figura de um recuo desastroso). É esta alteração no curso da humanidade (o super-homem não se limita a acontecer; a sua vinda também é algo que se faz acontecer, que se força) que traz consigo a terrível possibilidade do retrocesso. Ao mexer-se nessa linha, abrem-se forçosamente caminhos nos dois sentidos e um desses caminhos é representado por uma figura ameaçadora, um símio com qualidades específicas. A ideia utópica do “Übermensch” e o caminho na direcção desta ideia são, assim, temidos, por abrirem a possibilidade de um outro caminho na direcção desse macaco perturbador que, veremos, ressurgir em Gustav Mahler, em Gustav Klimt e em Franz Kafka.

2. Variações canónicas de um tema

A filosofia de Nietzsche foi, como se sabe, imensamente influente e, como seria de esperar, as sugestivas figuras que povoam os seus textos tiveram uma particular fortuna. No contexto de uma recepção artística, podemos indicar, no campo temático que aqui nos interessa, o poema sinfónico “Also sprach Zarathustra”, op. 30 (1895/6), de Richard Strauss, que termina famosamente com um sino a soar as doze badaladas, numa sugestão do Meio-dia de que Zarathustra fala e que terá desenvolvimentos de alguma importância em *O Crepúsculo dos Ídolos*.

Outro uso da mesma imagem e com as mesmas polarizações valorativas (apesar de não haver qualquer alusão directa a Nietzsche) é o chamado “Friso Beethoven” (1902), de Gustav Klimt, dividido em três partes, onde se materializam simbolicamente as forças que aspiram à felicidade (“A Aspiração à Felicidade”) e as “Forças Inimigas”, terminando o confronto com um “Hino à Alegria” (o friso é inspirado na 9ª sinfonia de Beethoven). Para o nosso propósito, será de notar a figuração da principal força do mal como o gigante Tifeu, um monstruoso macaco com cauda de serpente e asas (descrito por Esteban Buch como “um gorila lúbrico”)²

Um indício da ligação próxima entre todos estes artistas será o facto de, no âmbito da exposição, o compositor austríaco Gustav Mahler (1869-1911), então director da Ópera de Viena, ter dirigido a execução do 4.º andamento da 9ª sinfonia de Beethoven, reorquestrada para um *ensemble* de madeiras e de metais. A influência de Nietzsche em Mahler é, por seu lado, clara: o exemplo canónico provém da sua 3ª sinfonia, que esteve para se chamar “A Gaia Ciência”, isto antes de Mahler ter decidido expurgá-la de conotações programáticas. Mas um traço que não foi apagado é o facto de o 4.º andamento desta sinfonia ser uma canção que usa como letra um poema retirado de *Zaratustra*, a chamada “Canção da Meia-Noite” ou “Canção da Embriaguez”:

Ó Homem, dá atenção!
Que diz a profunda meia-noite?
“Eu dormia, dormia...
Do sonho profundo acordei:
O mundo é profundo,
E mais profundo do que o dia julga.
Profunda é a sua dor,
O gozo, mais profundo ainda que a aflição.
A dor diz: «Passa!»
Mas todo o prazer quer eternidade,
Quer profundíssima eternidade!” (Nietzsche 1998: 380)

Chegamos assim a *A Canção da Terra* (*Das Lied von der Erde*), um ciclo sinfónico de canções considerado como a obra maior (ou uma das obras maiores) de Mahler. Ao ler os poemas de *A Canção da Terra*, deparamo-nos com certas imagens e ecos verbais estranhos que nos lembram *Assim falava Zarathustra*. Contudo, os textos usados neste ciclo provêm do livro *A flauta chinesa* (*Die chinesische Flöte*) de 1907, onde se reúnem poemas traduzidos do chinês para o alemão por Hans Bethge. Os textos foram seleccionados por Mahler e apenas ligeiramente alterados. Assim, para estabelecer a comparação, basear-me-ei nestes frágeis laços: o princípio da selecção (Mahler, que lera Nietzsche, teria reparado nos

ecos involuntários que os poemas estabeleciam em relação a *Zaratustra*, podendo tê-los seleccionado também em função disso) e o princípio do acompanhamento musical, ou seja, a forma como a música acentua certas passagens do texto. O primeiro poema é particularmente relevante e cito-o integralmente na tradução para inglês de Deryck Cooke:³

“The Drinking Song of the Sorrow of the Earth” (“Das Trinklied vom Jammer der Erde”)

Now beckons the wine in the golden goblet,
but drink not yet, first I'll sing you a song!
The song of sorrow
shall in gusts of laughter through your souls resound.
When sorrow draws near,
wasted lie the gardens of the soul,
withered and dying are joy and song.
Dark is life, is death.

Master of this house!
Your cellar holds its fill of golden wine!
Here, this lute I name my own!
To strike the lute and to drain the glasses,
these are the things that go together.
A full goblet of wine at the right time
is worth more than all the kingdoms of this earth!
Dark is life, is death.

The firmament is blue eternally, and the earth
will long stand fast and blossom in spring.
But thou, O man, how long then livest thou?
Not a hundred years canst thou delight
in all the rotten trash of this earth!

Look there, down there! In the moonlight, on the graves
squats a mad spectral figure!
It is an ape! Hear how his howling
screams its way through the sweet fragrance of life!

Now take the wine! Now it is time, companions!
Drain your golden goblets to the dregs!
Dark is life, is death!

De particular importância surgem-nos imediatamente as 3.^a e 4.^a estrofes, para além do facto de se tratar de uma “drinking song”. Se na 3.^a estrofe lemos o *topos* da brevidade da vida do ser humano perante os ciclos de vida da terra, na estrofe seguinte deparamo-nos com a imagem inevitável que nos recorda a animalidade da qual o ser humano nunca está demasiado longe. Passando ao lado do ambiente ultra-romântico (o luar e as sepulturas), o macaco aparece-nos como uma figura espectral e louca (em alemão, “eine wild-gespenstische Gestalt”), mas acima de tudo como um ser que grita insanamente através da “doce fragrância da vida”. Este elemento contrastante (é nesta estrofe que a peça atinge o seu clímax musical) presta-se a várias interpretações: pode representar uma natureza violada, apenas capaz de expressar a dor através do grito; pode também aparecer como uma figura estranhamente humana, visto que grita, característica que, veremos já a seguir, nos faz estranhar o animal (é o uso do verbo “gritar”, em vez de “uivar” ou “gemer”, que, numa estranha prosopopeia, parece projectar uma cara no animal, sendo de lembrar que *prosopon-poiien* significa literalmente “dar cara”, daí que Heinrich Lausberg inclua a fábula de animais no campo abrangido por este tropo).⁴

A última possibilidade interpretativa é a do símbolo opaco que resiste à interpretação, visto que o grito é sem-sentido, não parece motivado (as outras possibilidades interpretativas são relativamente arbitrárias, visto que projectam sentido no texto, em vez de o retirar deste), sendo por isso ainda mais perturbador. O macaco apresenta-se assim como algo que resiste ao processo humano de atribuição de sentido, conduzindo apenas ao acto de beber da última estrofe. O verso final (“Dark is life, is death!” / “Dunkel ist das Leben, ist der Tod!”) reitera a negatividade perturbadora daquilo que não se reconhece ou

que escapa ao sentido, ecoando uma frase de *Zaratustra*: “Escura é a noite, escuros são os caminhos de Zaratustra” (Nietzsche 1998: 22). Interessa, assim, voltar a Nietzsche e ver como é que a imagem do animal que grita (neste caso, um cão que grita) se liga à temática que temos vindo a considerar. Veja-se a seguinte citação de *Zaratustra*:

Não temos de voltar eternamente?
Foi assim que eu falei, e cada vez mais baixinho, pois tinha medo dos meus próprios pensamentos e segundos pensamentos. Então, de repente, ouvi um cão uivar ali ao pé. (...)
Mas jazia ali um homem! E acolá, o cão, saltando, eriçado, a ganir! Então, viu-me chegar e uivou outra vez, *gritou!* Alguma vez eu ouvira um cão gritar assim por socorro?
(...) Vi um jovem pastor torcendo-se, sufocando, estremecendo, com o rosto desfigurado, e uma pesada cobra negra pendendo-lhe da boca.
(...) A minha mão puxou pela cobra e tornou a puxar: em vão! Pois não lhe arrancou a serpente da garganta. Então, uma voz gritou de dentro de mim: “Morde-a! Morde-a! Corta-lhe a cabeça! Morde-a!”
(...) Pois foi uma visão e uma previsão. *Que* vi eu então, em metáfora? E *quem* é aquele que ainda há-de vir, um dia?
Quem é o pastor a quem a cobra se meteu assim na garganta? *Quem* é o homem em cuja garganta se meterá tudo quanto há de mais pesado, de mais negro?
O pastor, porém, mordeu, como lhe aconselhava o meu grito; mordeu a bom morder! Cuspiu para muito longe a cabeça da serpente e levantou-se de um pulo.
Já não era um pastor, já não era homem – era um ser transformado, transfigurado, que se *ria!* Nunca no mundo um ser humano se riu como *ele* ria!
Ó meus irmãos, ouvi um riso, que não era um riso humano... e, agora, devora-me uma sede, uma ânsia que nunca se sacia.”
(Nietzsche 1998: 183-4)

Esta figura que Zaratustra vê numa visão e junto da qual encontramos o cão que grita é já esse super-homem que temos vindo a procurar, um ser que se ri como nunca ninguém se ri. Isto vem lembrar-nos que o super-homem de Nietzsche não é um ser superior em termos genéticos (como os nazis o entenderam), o que se notaria desde logo nos vários fragmentos de Nietzsche intitulados “Anti-Darwin”. É um ser superior por motivos como este riso. As noções de vontade de poder e de consciência da arbitrariedade dos sistemas de valor (e, ainda mais importante, a capacidade de viver com essa arbitrariedade, de usar novos sistemas de valor conscientemente arbitrários) ajudam a descrever esta superioridade.

Interessa-me, contudo, prosseguir a via do perigo e do fracasso e, para isso, convém considerar a quarta parte de *Zaratustra*. É aí que Zaratustra encontra os homens superiores e os junta na sua caverna. Parece tratar-se finalmente do coroar dos seus esforços. Os homens superiores vieram à sua procura, deixando para trás os respectivos lastros: são homens que se parecem distinguir dos outros. Vale a pena citar Gilles Deleuze⁵ na sua descrição dos homens superiores (que não são o super-homem):

Homens superiores – são múltiplos, mas testemunham um mesmo empreendimento: depois da morte de Deus, substituir os valores divinos por valores humanos. Eles representam, pois, o devir da cultura, ou o esforço para pôr o homem no lugar de Deus. Como o princípio de avaliação permanece o mesmo, como a transmutação não é feita, eles pertencem plenamente ao niilismo e estão mais próximos do bobo de Zaratustra do que do próprio Zaratustra. São “falhados”, “imperfeitos”, e não sabem rir, nem brincar nem dançar.
(Deleuze 1981: 37)

Os homens superiores são “o último papa”, “os dois reis”, “o mais ignóbil dos homens”, “o homem da sanguessuga”, “o mendigo voluntário”, “o encantador”, “a sombra viajante” e “o adivinho” (Deleuze 1981: 37-39). Zaratustra cedo perceberá que estes homens superiores retornam facilmente aos esquemas mentais que julgavam ter abandonado e voltam até mais atrás: quando Zaratustra deixa a caverna por alguns momentos, estes deixam de rir e resta apenas um enorme silêncio:

“Tornaram-se todos outra vez devotos; estão a rezar, estão doidos!”, disse ele, admirando-se sobremaneira.

E, de facto, todos aqueles homens superiores, os dois reis, o Papa aposentado, o maligno enfeitiçador, o mendigo voluntário, o viajante-sombra, o velho vaticinador, o consciencioso do espírito e o homem mais feio, estavam de joelhos, todos como crianças ou velhinhas piedosas, e adoravam o burro. E, nesse preciso momento, o homem mais feio começou a gorgolejar e a bufar como se algo inexprimível dele quisesse sair; mas quando, realmente, conseguiu chegar a articular palavras, eis que surdiu uma estranha e devota ladainha para glorificação do adorado e incensado burro. Ora, essa ladainha rezava assim:

“Ámen! Louvor, honra, sabedoria, gratidão, recompensa e força ao nosso Deus, de eternidade em eternidade!”

Ao que o burro, porém, zurrou: “Hi-han!” (Nietzsche 1998: 365)

A adoração do burro constitui, assim, um retorno à adoração do animal, mas marcada pelos traços da religião cristã, que era um dos sistemas a superar na filosofia de Zaratustra (e de Nietzsche). Mas, como já tínhamos avançado antes, esta tentativa de avanço pauta-se por um retrocesso ainda maior: ao tentar superar-se o homem, não se volta apenas à religião de um deus imaterial, mas mais atrás, à religião de um deus animal e, ainda mais do que totémico (o totem como a coisa-em-si corporizada na representação), presente materialmente na cerimónia, numa alusão ao culto do bezerro de ouro do Antigo Testamento. O homem superior caracteriza-se assim por um rotundo fracasso, um fracasso que não deixa tudo como estava mas que faz retroceder os seus participantes a um estado anterior àquele em que se encontravam no início. Isto lembra-nos o que Zaratustra dizia no início do livro e que já citámos anteriormente: “Todos os seres, até agora, criaram algo que está para além de si próprios; e vós quereis ser a vazante dessa grande maré e até retornar ao animal, de preferência a superar o homem?” (Nietzsche 1998: 12).

Percebemos, assim, depois de todo este percurso de perigos e fracassos, o que o macaco simboliza e percebemos também a razão para esta imagem provocar uma ansiedade que vive da repetição artística e desenvolvimento da figura do primata, nos casos que já referimos.

3. Recapitulação

Até agora, temos vindo a perseguir uma imagem obsidiante, a de um animal que grita e que assim de aproxima do humano (Nietzsche e Mahler). Vimos igualmente variações deste tema com um símio em representação de forças do Mal, em Klimt. Começámos a ver como esta imagem é ameaçadora por constituir a lembrança de um passado simultaneamente antigo e recente (antigo por o símio ser um “fóssil” no presente que lembra o que a Humanidade começou por ser; recente por a associação científica entre os dois datar de Darwin, que para estes autores seria uma lembrança ainda demasiado recente). Esta figuração de um passado que se quer deixar para trás retorna contudo de forma ameaçadora, pois ao abrir-se a porta temporal para o futuro (com o desejo pelo super-homem, encarnação de um utopismo antropológico, ou seja, um utopismo que depende do avanço ou melhoramento da espécie humana) abre-se também a porta para um retorno ao passado. E tal sucede porque se “mexe” no tempo, se altera o seu rumo, forçando-o e deixando-o à deriva.

4. Variações paródicas do tema

Depois destes casos, surgem-nos as variações e paródias deste tema, nem por isso menos importantes. A mais relevante será a de Franz Kafka, no seu famoso “Relatório a uma academia”⁶, onde o orador se propõe falar sobre a sua “anterior vida de macaco” (Kafka 2004: 262). É de facto um macaco que *fala*, relatando o processo por que passou até ser *como um homem*, falante e pensante. O próprio macaco começa por lembrar a sua e a nossa relação com a simiedade:

[A] vossa simiedade, estimados senhores, se tendes disso no vosso passado, não poderia estar mais distante de vós do que a minha está de mim. E, no entanto, todo aquele que pisa a terra sente-a a titilar-lhe os calcanhares, tanto o pequeno chimpanzé como o grande Aquiles. (Kafka 2004: 263)

Tendo sido capturado por um circo, o macaco dá conta da sua resolução: “Mas como, no circo Hagenbeck, aos macacos competem as paredes do caixote, pois bem, deixei de ser macaco” (Kafka 2004: 266). A saída é o mimetismo: “Era tão fácil macaquear as pessoas!” (Kafka 2004: 269). O macaco aprende a cuspir, a fumar e a beber aguardente, embora esta última com dificuldade, apesar da

benevolência do instrutor:

Assim se passava a lição com demasiada frequência, e em honra do meu instrutor quero deixar aqui registado que não se aborrecia comigo, mas sim que de vez em quando me tocava a pele com o cachimbo aceso até que esta começava a arder lentamente, em qualquer lugar que eu dificilmente alcançava; então apagava-a ele mesmo com a mão enorme e boa. Não se aborrecia comigo, pois aceitava que estávamos do mesmo lado a lutar contra a condição simiesca, e que era a mim que tocava a pior parte. (Kafka 2004: 270)

Por fim, imediatamente após conseguir beber uma garrafa inteira de aguardente, a um acto profundamente humano segue-se outro: o macaco começa “a gritar «Olá!», com voz humana” (Kafka 2004: 271). Os progressos do macaco acumulam-se até que este pode dizer:

Com um esforço que até hoje não se repetiu sobre a terra, alcancei a cultura média de um europeu. Isso em si mesmo provavelmente não significaria nada, mas já é qualquer coisa, na medida em que me ajudou a deixar a jaula e a procurar esta saída especial; esta saída humana. (Kafka 2004: 272)

A transfiguração do macaco, este macaquear dos humanos, com o interessante pormenor de alcançar a cultura média de um europeu, leva ainda mais longe o grito do macaco que notámos em Nietzsche e Mahler. Pode dizer-se que o macaco se personifica literalmente. Durante este processo, é o ser humano que por sua vez se animaliza. A transformação completa-se na conclusão vagamente desafiadora e trocista do macaco, ainda mais conspícua pelo tom formal e *civilizado* da conferência (sendo de notar que a civilização se limita aqui a um tom, à mimese de um tom):

Seja como for, em síntese, consegui o que me tinha proposto conseguir. E não se diga que o esforço não valeu a pena. No entanto, não é a opinião dos homens o que me interessa; só quero difundir conhecimentos, só estou a dar informações. Também a vós, excelentíssimos senhores académicos, me limitei a dar informações. (Kafka 2004: 273)

Se, por um lado, este texto é o que leva mais longe a imagem que temos vindo a considerar, sendo também aquele que mais rebaixa a espécie humana, por outro lado, a ansiedade nietzschiana e mahleriana não surgem aqui, pelo tom irónico e mesmo sarcástico do próprio discurso: é o macaco que fala a partir de uma posição superior, para uma audiência que não ouvimos (como se a fala do macaco retirasse a fala aos humanos, o que não é descabido, tendo em conta que, durante o processo de humanização, um dos amestradores “quase se transformou em macaco” [Kafka 2004: 272]). A mimese, a aprendizagem pela imitação, remetem para a pantomina e para um universo cómico, onde este macaco é exemplo de uma possibilidade pouco lisonjeira para os humanos (o humano é algo que se macaqueia), não deixando, contudo, de ser um exemplo único.

Chegamos, então, ao último “texto” a considerar, um “texto” que une todos os anteriores, resolvendo as ansiedades apontadas, mas causando outras. Refiro-me ao filme *2001*, de Stanley Kubrick, baseado no homónimo romance de ficção científica de Arthur C. Clarke. No filme de Kubrick, a evolução humana surge-nos como algo artificialmente provocado por um monólito de origem extraterrestre. A ligação ao nosso tema é clara desde os primeiros minutos, com o genérico, onde o poema sinfónico “Also sprach Zarathustra” de Richard Strauss acompanha um nascer do sol no espaço, uma muito provável alusão ao meio-dia nietzschiano. Isto é ainda mais sublinhado pelo título da primeira parte do filme: “The dawn of man”. Aqui, assistimos à educação de um grupo de símios por parte do objecto extraterrestre, repetindo-se também o tema do meio-dia, quando a câmara filma o sol a partir da base do monólito. A descoberta/invenção de armas (um osso de animal) possibilita a caça e a morte de um macaco de um grupo hostil, iniciando um processo de evolução permanentemente acompanhado pela violência. Finalmente, a ligação com o ano de 2001 faz-se quando o osso atirado para o ar se transforma numa nave espacial a orbitar à volta da Terra, ao som da valsa “An der schönen blauen Donau”, op. 314 de Johann Strauss II, mais conhecida como a valsa do Danúbio azul, numa paródia ao género da ficção científica. 2001 será assim o ano de um novo passo evolutivo, como o astronauta Dave Bowman irá perceber no fim do filme.

Contudo, a evolução é de novo concebida como um passo perigoso, no início do filme por se definir pela capacidade de usar instrumentos para fins violentos e, em todos os momentos do filme por ser uma evolução provocada por uma entidade exterior à humanidade. Assim, se o perigo de fracasso inerente ao facto de ser a humanidade a conduzir a sua própria evolução é aqui eliminado, a angústia é ainda

sugerida por se tratar de um processo sem participação humana activa. Bowman é mais uma cobaia do que um ser que determina a sua própria evolução. Se um perigo desaparece, outro se coloca no seu lugar, mas, se repararmos bem, este novo perigo já se constitui como um lugar-comum cultural exterior àquele que temos vindo a analisar, apesar de usar os mesmos símbolos. O problema já não é o de uma humanidade que se auto-determina na ausência de Deus (e, portanto, arrisca o fracasso), mas o de uma humanidade que reencontra algo que cumpre a função de Deus e assim retorna à desconfortável posição de objecto determinado por um sujeito superior. Dá-se um retorno não evolutivo, mas propriamente metafísico. Se a destruição nietzschiana deste enclave abrija a possibilidade de avanço humano livre (ou, pelo menos, tão livre quanto Nietzsche podia conceber a liberdade no ser humano), marcado contudo pela angústia que aqui encontramos, pelo contrário, o regresso de Deus em Kubrick acaba com essas angústias, mas elimina ao mesmo tempo a liberdade humana, voltando este tema a um estado que poderíamos considerar pré-nietzschiano. É, assim, amargamente irónico que o evoluir deste tema (sobre evolução e retrocesso), através das leituras que dele foram sendo feitas, culmine ele mesmo num recuo, como se os perigos anunciados e temidos em todos estes textos se dobrassem sobre os textos que os veiculam e os marcassem num fracasso teórico e num retorno a uma base funcionalmente teológica, mais segura, mas também muito menos livre. Por outras palavras, no final desta série de textos, encontramos elementos narrativos que, sendo do plano da hipótese, do aviso, do futuro temido, se reflectem e se concretizam na própria estrutura da narrativa, no plano de fundo sobre o qual estes deviam ter tido lugar. A liberdade para fracassar é assim substituída pela admissão de fracasso (em termos de uma evolução autónoma), ao delegar-se a responsabilidade num agente exterior, neste caso o monólito, para todos os efeitos uma figura divina.

5. Coda

Ao perseguir este conjunto de imagens e de temas, eles mesmos não propriamente utópicos, tracei, contudo, o percurso daquilo a que se poderia chamar um efeito secundário do pensamento utópico, ou pelo menos um fenómeno que tem lugar nas suas margens. Sem o utopismo, sem a ideia de auto-melhoramento da humanidade, não se poderia chegar à hipótese de fracasso/retorno evolutivo. Do mesmo modo, sem o projecto de forçar a História e o tempo para possibilitar um avanço artificialmente provocado, fruto do planeamento humano (sendo este um pressuposto de qualquer pensamento utópico), não haveria a hipótese de conceber um tempo e uma História abertos tanto ao avanço como ao retrocesso, dependentes apenas das acções humanas. Trata-se, assim, de um conjunto de momentos narrativos decorrentes da tradição do utopismo, momentos estes que extrapolam simbolicamente as ansiedades provocadas pelos mecanismos do pensamento utópico. Enquanto contribuições positivas para esta tradição, estes textos pouco oferecem, mas são-nos úteis por formalizarem e desenvolverem significativamente certos conceitos, aqui figurados, constitutivos do utopismo.

Se este percurso se salda por um fracasso e um retrocesso, em textos que repetidamente anunciam essa possibilidade, é também porque a utopia não é, em última instância, algo de materializável, pertencendo antes ao campo da narrativa e não ao da realidade material. É esta delimitação entre projecto/representação e realidade (e a confusão entre estes dois planos) que estes textos constantemente reescrevem, situando o fracasso de que falam nesta fronteira e percorrendo-a intensamente.

Obras Citadas:

Buch, Esteban (2005): *A nona sinfonia de Beethoven – uma história política*. Lisboa: Terramar, p. 224.

Deleuze, Gilles (1981): *Nietzsche*. Lisboa: Edições 70.

[Kafka, Franz (2004): “Relatório a uma academia”] In Kafka, Franz (2004): *Os Contos. 1º volume: textos publicados em vida do autor*. Lisboa: Assírio e Alvim.

Lausberg, Heinrich (1993): *Elementos de Retórica Literária*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian (4. ed., rev.), § 425.

Mahler, Gustav (1997): *Das Lied von der Erde*. City of Birmingham Symphony Orchestra, Sir Simon Rattle. EMI: CD – 7243 5 56200 2 6.

Nietzsche, Friedrich (1998): *Assim falava Zaratustra*. Lisboa: Relógio D'Água.

¹ Nietzsche, Friedrich (1998): *Assim falava Zaratustra*. Lisboa: Relógio D'Água.

² Buch, Esteban (2005): *A nona sinfonia de Beethoven – uma história política*. Lisboa: Terramar, p. 224.

³ O original chinês é de Li-Tai-Po e não disponho de tradução portuguesa. In Mahler, Gustav (1997): *Das Lied von der Erde*. City of Birmingham Symphony Orchestra, Sir Simon Rattle. EMI: CD – 7243 5 56200 2 6.

⁴ Lausberg, Heinrich (1993): *Elementos de Retórica Literária*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian (4. ed., rev.), § 425.

⁵ Deleuze, Gilles (1981): *Nietzsche*. Lisboa: Edições 70.

⁶ [Kafka, Franz (2004): “Relatório a uma academia”] In Kafka, Franz (2004): *Os Contos*. 1º volume: *textos publicados em vida do autor*. Lisboa: Assírio e Alvim.

Maria Isabel Monteverde

(Aluna do Mestrado em Estudos Anglo-Americanos, Faculdade de Letras da Universidade do Porto)

Citação: MONTEVERDE, Maria Isabel, "Espaços de Contradição / Lugares de Cristalização: Os Jardins de William Morris", *E-topia: Revista Electrónica de Estudos sobre a Utopia*, n.º 6 (2007). ISSN 1645-958X.

<<http://www.letras.up.pt/upi/utopiasportuguesas/revista/index.htm>>

Nota preliminar

A análise de *News from Nowhere*, romance utópico de William Morris, contempla habitualmente a articulação da visão utópica com os ideais políticos e artísticos desta grande figura da Inglaterra vitoriana, consagrados nos seus ensaios e discursos, por um lado, e nas suas tapeçarias e papel de parede, peças de mobiliário e pinturas, por outro lado. Contudo, a articulação entre *News from Nowhere* e a arte de Morris é normalmente feita em termos teóricos; neste meu texto, a propósito dos jardins que o autor descreve na sua obra utópica, proponho uma perspectiva diferente.

A primeira parte do trabalho, tendo como pano-de-fundo, para além de *News from Nowhere*, duas tapeçarias de Morris, ocupa-se da relação entre as formas e o fundo, bem como dos contrastes estabelecidos pelo jogo rítmico formal. A relevância da concepção oriental de jardins sobressai nas duas tapeçarias: ao ser considerado um espaço murado, o jardim é preservado dentro das suas fronteiras como lugar sagrado e de felicidade. A segunda parte do trabalho aborda os espaços onde nascem as formas, bem como a natureza do tempo que deles decorre. A importância das simetrias nos padrões remete-nos para mundos de sensualidade e narcisismo, de auto-contemplação, moderados pela frescura das formas que se desprendem independentes dos seus limites. Estes, sendo omnipresentes na obra de Morris, ocupam as duas partes do trabalho. A temática dos jardins, tocando a dualidade estética das formas naturais e suas representações em espaços imaginados, fecha a segunda parte, onde se retoma o movimento circular que caracteriza formalmente o ideal estético de perfeição.

Espaços de contradição / lugares de cristalização

Inseridas na *geografia temporal da história*, as formas sinuosas e fluidas de William Morris furtam-se a qualquer evolução, constituindo-se como modelos, e, no entanto, elas não se esgotam em si mesmas. O movimento gerado pela sua natureza circular não tem princípio nem fim, fechando dentro de si espaços livres e extremamente organizados. Pela circunstância da sua forma circular, os espaços que elas vão constituindo não apresentam direcções privilegiadas, contrastando com as direcções das estruturas que lhes servem de suporte. O sentido ascendente na vertical é o mais utilizado por Morris, mas é neutralizado por eixos horizontais sobre os quais os padrões se invertem ou transladam na direcção vertical. Os lugares das formas, na obra de William Morris, proporcionam a visão de não-lugares, isto é, lugares/formas orgânicas disseminados no espaço de dimensões quase microscópicas e que, à distância, correspondem a pontos, ou seja, registos sem dimensão. Pela impossibilidade da visão destas dimensões infinitesimais no espaço de ficção, a linguagem do desenho é um complemento essencial para a percepção da sua existência. Sendo bidimensionais e obsessivamente decorados, os jardins são lugares enigmáticos onde o silêncio, no meio do bulício de uma alegria contagiante, apresenta a poética da Natureza e ofusca a natureza da realidade. Especialmente nas tapeçarias, o desenho corresponde à visão do centro de um jardim, de onde irradiam eixos que formam quadraturas.

A manifestação dos lugares das formas corresponde, na obra de William Morris, à aparição das imagens que povoam o espaço mental do autor, imagens de jardins iluminados por uma luz que, não sendo artificial, é simbólica e traduz a dualidade metafísica luz/belo, exprimindo o seu pensamento estético, lutando contra a descontinuidade do tempo anunciada pela revolução industrial. A abundância das formas revela um carácter generoso, renunciando ao pensamento para nos contemplar com um mundo interior repleto de imagens perfeitas de jardins suspensos, no momento de um tempo ideal, ou seja, de uma distância. As duas tapeçarias de Morris, (*Swan House Carpet* (1881) e *Bullerswood Carpet* (1889)) são exemplos notórios da complexidade aparente da composição e dão a perspectiva da visão de jardins murados por bordões e molduras:

Swan House Carpet (1881)



Bullerswood Carpet (1889)



Retendo a frescura do momento em que foram concebidos, os jardins resistem à corrupção do tempo, de gostos ou conceitos outros que não sejam coincidentes com o propósito de dar prazer aos sentidos, através de objectos funcionais e belos. Mas ao falarmos destas formas devemos considerar igualmente as técnicas de produção pelas quais elas se concretizam na matéria, penetrando na realidade física.

Os processos manuais são valorizados por William Morris por serem prova da integridade humana e da íntima relação do homem com a natureza: mente-mão-matéria, unidos no acto da criação, como comenta Françoise Choay:

(...) a Inglaterra, apesar de ser a terra natal da revolução industrial, permanece mais apegada às suas tradições, mais orientada para o seu passado (...). E a despeito da sua adesão às ideias de Karl Marx, William Morris não deixou de acreditar numa reversibilidade da história e de louvar o reencontro com o trabalho manual como fundamento de uma arte popular. (Choay 1999: 120)

Libertadas da estrutura geométrica, as formas nascem metamorfoseadas, autónomas e definidoras de espaços oníricos, onde só há lugar para uma harmonia que se estabelece nos ritmos das linhas entrecruzadas em caprichosos movimentos circulares, simulando a acção dinâmica da realidade. Encontramo-nos perante espaços virtuais, cujas simetrias originam padrões em blocos contíguos que se expandem continuamente. A simulação destes movimentos dissimula o seu oposto, isto é, formas estáticas rodeadas de espelhos, sendo impossível determinar onde começa a realidade e onde ela termina. Do mesmo modo, podemos falar dos espaços virtuais, ou seja, de uma realidade outra, já que as duas são uma só, embora pertençam a planos distintos. Os limites destes blocos espaciais são dissimulados pela fusão das formas na sobreposição e justaposição de contrastes simultâneos, entre formas pequenas e grandes, entre escuro/claro, entre direcções vertical/horizontal, entre espaços fechados/abertos, em jogos de linhas finas e espessas, e entre texturas que sugerem liso e relevo. Estáveis, porque simétricas, estáticas e dinâmicas, compactas, regulares e irregulares, pela sua natureza orgânica, elas ora são crescentes ora involutivas.

Espaços de liberdade: as contradições

A luz, ao desempenhar uma função simbólica, surge por vezes do fundo da floresta ou da noite, iluminando misteriosamente as folhas, flores e pássaros que habitam estes lugares. Os ritmos circulares por ela revelados desenvolvem-se a partir do rigor geométrico de parábolas, hipérbolas, elipses, espirais ou círculos. Surgem então copas, coroas e corações que recordam a noção platónica de beleza e amor, como Morris descreve em *News from Nowhere*:

My companion gave a sigh of pleased surprise and enjoyment; nor did I wonder, for the garden between the wall and the house was redolent of the june flowers, and the roses were rolling over one another with that delicious superabundance of small well-tended gardens which at first sight takes away all thought from the beholders save that of beauty. The blackbirds were singing their loudest, the doves were cooing on the roof-ridge, the rooks in the high elm-trees beyond were garrulous among the young leaves (...) And the house itself was a fit guardian for all the beauty of this heart of summer (...).

She led me up to the house, and laid her shapely sunbrowned hand and arm on the lichened wall as if to embrace it, and cried out, "O me! O me! How I love the earth, and the seasons, and weather, and all things that deal with it, and all that grows out of it, - as this has done!"(NFN, 201-2)

Da análise dos espaços virtuais e ficcionais surgem duas situações antagónicas, pela ausência da figura humana e a presença constante de pássaros no primeiro, e a presença humana no segundo. A invisibilidade do ser humano deve ser considerada como significativa da sua união mística, ou seja, do próprio Morris com a natureza. A necessidade de silêncio não comporta a presença física do homem, caso contrário a musicalidade sugerida pela presença dos pássaros entre flores e folhagem seria corrompida pelo tempo da história. Mergulhado ainda no imaginário medievalista da sua infância, Morris considera a presença física do homem nestes lugares uma ameaça à sua integridade, razão pela qual também o viajante Guest, em *News From Nowhere*, tem uma posição bastante instável. A manifestação atemporal do ser, situando-se no infinito, corresponde à representação aquém-tempo da personagem William Guest:

"well" said he "that's true. You had better consider that you have got the cap of darkness, and are seeing everything, yourself invisible."

(NFN, 155)

"Opposite me sat Clara and Ellen, with Dick's place open between them: they were smiling, but their beautiful faces were each turned towards their neighbours on either side, who were talking to them, and they did not seem to see me (...). I turned to Ellen, as she did seem to recognise me for an instant; but her bright face turned sad directly, and she took her head with a mournful look, and the next moment all consciousness of my presence had faded from her face." (NFN, 209)

O silêncio vindo do fundo da noite, ou da floresta, torna-se suporte dessa dualidade belo/luz, através da qual se transcende o espaço fechado pela curvatura temporal, que, ao desenlaçar-se do passado, se projecta no futuro. A libertação da luz imutável corresponde invariavelmente ao presente,

ideia que Ellen define ao dizer que prefere a vida à morte. Ela obedece aos princípios isotrópicos do espaço cristalizado onde habitam as pessoas de *News From Nowhere*; a imanência das imagens é assim igualmente iminência do visível. A lua, fonte de luz que ilumina o jardim da casa de Ellen, liberta-se do passado e da contingência estética medievalista para se transformar, de manifestação celeste, em aparição. A alusão ao futuro, pelo significado bíblico que a lua comporta, deve ser considerada, na medida em que Morris possui conhecimentos profundos da arquitectura religiosa gótica e da história medieval, e os significados da iconografia religiosa aparecem inevitavelmente nestes cenários medievalistas renovados. O sagrado da natureza desperta em Clara sentimentos inexprimíveis. A luz da candeia torna-se o centro da visão. Aparecem aqui concentradas as preocupações de Morris com a questão ecológica, a luz artesanal, e pelas questões estética ou funcional dos objectos. Mais uma vez, a noção de belo vem associada à natureza da matéria-prima e à sua estreita relação com os valores sólidos e perenes que a arte gótica reflecte. A janela amarela, iluminada apenas pela luz da candeia, opera neste cenário o valor simbólico de uma energia irradiante:

She said nothing, and went on, the night growing about as dark as it would be; Till just at the rise of the hill we came to a hedge with a gate in it, which the old man unlatched and led us into a garden, at the end of which we could see a little house, one of whose little windows was already yellow with candle-light. We could see even under the doubtful light of the moon and the last of the western glow that the garden was stuffed full of flowers; and the fragrance it gave out in the gathering coolness was so wonderfully sweet, that it seemed the very heart of the delight of June dusk; so that we three stopped instinctively, and Clara gave forth a little sweet "O", like a bird beginning to sing. (*NFN*, 147)

Perante o êxtase, as contradições internas da experiência estética condensam-se numa distância, entre a iminência e a emanência, gerada a partir da comparação do jardim com o coração – centro de Junho. As sensações e as modelações das formas desprendem-se do jardim, despertando em Clara todos os seus sentidos; a experiência sensível é inexprimível e anuncia já a beleza de Ellen e a sua natureza dinâmica. Rejeitando o passado e as suas formas canónicas, Ellen exprime a fé no futuro e no ideal utópico:

"Books, books! Always books, grandfather! when will you understand that after all it is the world we live in which interestes us; the world of which we are part, and which we can never love too much? Look!" she said, throwing open the casement wider and showing us the white light sparkling between the black shadows of the moonlit garden, through which ran a little shiver of the summer night-wind, "Look! These are our books in these days! and these," she said, stepping lightly up to the two lovers. (*NFN*, 150)

Sistematicamente circulares, as formas unem luz e escuro, dia e noite, céu e terra. É relevante o facto de Morris utilizar as simetrias especulativa e de translação, uma vez que estas tornam os espaços expansivos, apesar da sua bidimensionalidade, pois a ausência de volumes confere-lhes uma natureza não-ilusória. Estamos perante um estranho mundo, que apenas pode ser visitado mas que rejeita a permanência do viajante, que é o primeiro a ter consciência dessa impossibilidade, e da sua estranheza:

"(...) I came upon a figure strangely contrasting with the joyous, beautiful people I had left behind in the church. It was a man who looked old, but whom I knew from habit, now half-forgotten, was really not much more than fifty." (*NFN*, 209-10)

Este momento de coincidência entre a chegada e a saída, pela sua forma circular (Hill 1982: 178), sem princípio nem fim, corresponde à sobreposição de dois planos de realidade, ambos fechados pelo tempo interno da obra. Não sendo nem o tempo real nem o tempo da história, é um tempo de coincidências da forma e do sonho, nos quais se inscrevem os jardins de Morris, simbólicos do seu ideal utópico estético.

A curvatura temporal, pela qual se volta ao passado através da história, cruzando-se sobre o presente, coloca o viajante no espaço do futuro sonhado. O espaço é e não é o mesmo, sendo dois espaços opostos e sobrepostos simultaneamente; pela curvatura da variante tempo, eles estão inseridos em dois lugares determinados por esta geografia temporal. Há inversões, como as inversões no espelho, mas há rotações que recolocam o espaço invertido na mesma posição do espaço real.

Pelo facto de não existirem simetrias de expansão, as formas acompanham os movimentos involutivos dos ritmos a elas subjacentes. Em *News From Nowhere* todas as coisas permanecem de acordo com um modelo idealizado. São as condições espaciais que determinam a contradição entre a

involução das formas e a expansão espacial que deve ser entendida no sentido da liberdade. Estes contrastes acabam por ser normalizados, como o é o contraste interno/externo,

There were no windows on the side opposite to the river, but arches below leading into chambers, one of which showed a glimpse of a garden beyond, and above them a long space of wall gaily painted (in fresco, I thought) with similar subjects to those of the frieze outside; everything about the place was handsome and generously solid as to material; and though it was not very large (somewhat smaller than Crosby Hall perhaps), one felt in it that exhilarating sense of space and freedom which satisfactory architecture always gives to an unanxious man who is in the habit of using eyes. (*NFN*, 14)

A extemporaneidade de algumas formas, como acontece num outro trabalho de Morris, *Tulip Design for Textile* (1875), declara-se na rotação do movimento e na assimetria de duas folhas que coroam os arcos onde se abrigam as tulipas:

Esta invulgaridade aponta para a mesma ambivalência já apontada em *News From Nowhere*. Os dois planos sobrepõem-se sem conflito, e o eixo de rotação da forma assimétrica coincide com a fronteira ou o limite



Tulip Design for Textile
(1875)

do padrão que se encontra dissimulado pelo registo da mesma natureza. Não obedecendo à simetria especulativa das restantes formas, que se reflectem na horizontal, ela no entanto acompanha-as na simetria de translação no sentido vertical ascendente. Chega-se assim à percepção de dois tempos e duas realidades. A forma assimétrica, ao rodar sobre o seu eixo, descreve o centro do círculo, sendo por tal a dimensão infinitesimal de um espaço a ser fechado. A circunferência descrita representa o infinito, demonstrando ser a realidade do plano dentro do qual este círculo se inscreve mais estática, isto é, incorruptível ao tempo que passa. O processo evolutivo desta realidade esconde-se na acção decorrente da prática de um ideal estético, ligado à natureza e ao prazer, e que se recusa obstinadamente à rendição:

you see, we all think this the prettiest place for a house up and down these reaches; and the site has been so long encumbered with an unworthy one, that we masons were determined to pay off fate and destiny for once, and build the prettiest house we could compass here- and so – “ (...) we want to carve a kind of a wreath of flowers and figures all round it. (*NFN*, 174-5)

Há possivelmente nesta resistência à paragem do tempo, à cristalização da própria história, uma forma de energia libertada que só através da arte, e da obra total, encontra caminhos reais de salvação para a humanidade. Nesta continuidade que se canaliza através do carácter irreal da obra de arte, a sua beleza e harmonia permitem situar o espaço e o tempo onde elas operam, num permanente além: a visão de uma permanente distância, de um infinito que se opõe à inércia, ou seja, à descrença ou falta de fé num futuro melhor. Sem estas contradições, e sem o desejo de perfeição que estimula o ser humano no

sentido da criação, toda e qualquer utopia seria de si própria prisioneira. E se a importância das fronteiras é delimitar lugares perfeitos, separando e unindo, não só devemos considerar a sua importância real na paisagem inglesa, como também convém recordar serem estas ultrapassáveis e simbólicas. O espaço seria uma abstracção sem a existência daquelas, e seria impraticável o movimento, o início e a acção no estabelecimento de horizontes novos, cuja distância lhes confere qualidades transcendentais. Tal como na arquitectura gótica, esta construção da realidade está sujeita a subtracções e acrescentos, a simetrias e assimetrias. Acima de tudo, é à arte que Morris atribui a possibilidade real de transcendência: "(...) the whole civilized world had forgotten that there had ever been an art *made by the people for the people as a joy for the maker and the user*" (Morris 1992: 58).

Conclusão

A diluição das fronteiras homem/natureza na obra de William Morris advém da resistência à descontinuidade temporal-histórica que se instala como continuidade formal, ou seja, estética. A ruptura surge na era da máquina e inicia uma outra cujo modelo é recuperado pela retro projecção ao passado. Recuando simbolicamente da era da luz eléctrica à era da luz da vela, ela aparece associada ao pensamento estético que dualiza luz/belo, natureza/liberdade, integrando, no mesmo plano, as filigranas do gótico e as formas da natureza. Este sentido estético encontra-se nas palavras de Clara:

was not their mistake once more bred of the life of slavery that they had living? – a life which was always looking upon everything, except mankind, animate and inanimate – ‘nature; as people used to call it – as one thing, and mankind as another. It was natural to people thinking in this way, that they should try to make ‘nature’ their slave, since they thought ‘nature’ was something outside them. (NFN, 179)

Pelo afastamento da Natureza e da forma orgânica, visão artificial herdada do Renascimento, o ser humano tende a dividir e a separar. Sendo cada vez mais intransponíveis as fronteiras entre as áreas do domínio artesanal e do domínio da criação (produção artística), as distâncias entre o artista e a Natureza apresentam-se irreversíveis. William Morris revê na teoria medieval da arte aquilo que já Dante definira: “A arte encontra-se em três níveis: no *espírito* do artista, no “instrumento” que ele utiliza e na matéria que recebe sua forma de arte” (Panofsky 2000: 44). As assimetrias instaladas pela sociedade mecanizada interligam-se à dinâmica e efemeridade de uma época, contraíndo o espaço natural a favor do tecido urbano.

Penso que a procura da ordem medieval se deve à recusa de Morris de aceitar a ideia de evolução tecnológica, como sendo parte natural da própria condição histórica. Esta forma de negação impede-o de ultrapassar modelos que ele próprio cultivou desde a infância. A memória transporta-o para o passado, onde a divisão laboral não existia. O carácter de perpetuidade é encontrado nesse passado, onde a liberdade criativa não era ainda elitista, na separação artificial positivista entre artista e artesão. E no entanto, graças à tecnologia, as novas possibilidades na técnica da gravura no final do século XIX e a invenção de novas cores viriam a ser determinantes na facilidade de acesso à obra de arte por parte de faixas da população menos favorecidas. Paradoxalmente, embora “lesser arts”, as peças de Morris sempre foram consideradas objectos de luxo, apenas acessíveis às classes mais altas. Por vezes o sonho afasta-nos demasiado da realidade, mas sem as contradições do ideal utópico não haveria qualquer possibilidade de processo, ou de visão de um futuro melhor. E que melhor futuro para a humanidade, na visão de Morris e na de todos quantos acreditam na função social da arte? O Modernismo viria a centralizar no seio das teorias estéticas que marcaram a primeira metade do século XX o papel da arte na sociedade e a sua vertente ética na formação das consciências.

Obras Citadas:

Choay, Françoise (1999). *A Alegoria do Património*. Lisboa: Edições 70.

Morris, William (1992). *News From Nowhere*. London: Routledge/Thoemmes Press.

Panofsky, Erwin (2000). *Idea: A Evolução do Conceito do Belo*. São Paulo: Martins Fortes.

Pedro Moreira

(Aluno do Mestrado em Estudos Anglo-Americanos, Faculdade de Letras da Universidade do Porto)

Citação: MOREIRA, Pedro, "As Asas Do Desejo: Porque é preciso sonhar", *E-topia: Revista Electrónica de Estudos sobre a Utopia*, n.º 6 (2007). ISSN 1645-958X.

<<http://www.letras.up.pt/upi/utopiasportuguesas/revista/index.htm>>

Pensar sobre a Utopia é, em grande medida, pensar sobre a origem do desejo humano. Se queremos que o mundo seja verdadeiramente melhor, temos primeiro que perceber o que nos leva a esse impulso. Será inato ao ser humano o desejo de ir mais além, de sonhar e imaginar, de projectar um amanhã diferente do dia de hoje?

António Damásio, no seu magnífico *Erro de Descartes*, coloca o desejo como inato ao ser humano, demonstrando cabalmente a forma como determinadas zonas do nosso cérebro controlam a capacidade de pensarmos no *amanhã*, nas nossas aspirações e projectos para lá do limiar do imediato, do *hoje*. A verdade é que o hoje nos serve de pouco pois não o concretizamos até que se torne um *ontem*. Podemos, no entanto, aprender com ele, analisá-lo para que outro *hoje* seja diferente. O risco inerente a nos limitarmos a procurar reescrever os erros de ontem é tornarmo-nos pouco mais do que Velhos do Restelo, na amargura do tempo ter passado, por não termos embarcado na caravela. Ou então, tendo nela partido e regressado, não termos colhido mais do que a nossa incapacidade de viajar novamente.

É pertinente, no entanto, questionar a nossa vontade de imaginar um outro amanhã caso o presente nos satisfaça por completo, individual e colectivamente. A pressuposição de que caso viva numa sociedade que não lhe apresente problemas ou conflitos a resolver, o Homem prescindirá do desejo é, no mínimo, difícil de aceitar. Já o inverso se apresenta como uma hipótese mais aceitável. Não têm as utopias literárias como base comum uma forma de resolução do problema social? A chegada ao não-lugar de More corresponde o fim do desejo humano?

Podemos assumir duas posições no que toca à origem do desejo: acreditar que é parte da nossa condição ou então considerar que a necessidade ou as circunstâncias sociais, económicas e políticas o despertam. Estes pontos podem ser ilustrados recorrendo a um filme de Wim Wenders, *As Asas do Desejo*. Não pretendo oferecer uma sinopse detalhada, na esperança de que os aspectos focados estimulem o visionamento do mesmo.

O filme, datado de 1987, tem como cenário a cidade de Berlim do final dos anos 80. O guião, inspirado na poesia de Rilke e escrito em colaboração com Peter Handke, acompanha o dia-a-dia da Berlim do final da década, de uma humanidade desiludida que vagueia cinzenta pelas cicatrizes do Pós-guerra. Esta situação é-nos relatada do ponto de vista de dois anjos – Cassiel e Damien – visíveis apenas por crianças e incapazes de qualquer contacto físico com o mundo humano. A sua visão é, significativamente, a preto e branco. Em contraponto, recorre ao longo do filme a narração em *voz-off* de um poema de Handke, *Song Of Childhood*. Esta canção da infância recorda o que depressa esquecemos, esse ponto comum a todo o ser humano, por mais diferente que a sua experiência de vida seja: a criança é o sonhador perfeito.

A criança é capaz dessa proeza de olhar um riacho como um rio, um rio como uma torrente e uma poça como um oceano. Encara o futuro como um território de possibilidade total, a sua construção do mundo não encontra terrenos demarcados pelas barragens da negação. Acima de tudo, é capaz de encarar o futuro em cada momento e de o moldar e construir de acordo com as suas expectativas e sonhos. Creio que recordar as proezas da nossa infância não constitui um exercício inútil de nostalgia mas, cada vez mais, uma proeza maior.

Esta capacidade primeira de sonhar, de encarar o futuro com optimismo, é o fruir primeiro do impulso utópico. "Imagination is more important than knowledge", assim é citado Einstein por Federico Mayor em *Attempting The Impossible*. Não é a utopia o reflexo máximo da vontade humana de ir mais além? O conhecimento só pode conceber a chave para um futuro melhor quando alado pela imaginação, quando carregado pelas asas desse desejo. Na ausência dele, torna-se uma prisão, estagna o Homem na realidade cinzenta da Berlim de Wenders.

É particularmente comovente a imagem de um idoso que procura a Potsdamer Platz de tempos idos, recordando-a num cenário de ruína, ao lado do Muro. Este olhar para o passado nas ruínas do presente serve de metáfora para expressar a perda da oportunidade de reclamar o paraíso quando o

homem perde a capacidade de sonhar e olhar para um futuro melhor.

Ao retratar o Homem nos dois extremos da sua existência – Infância e Velhice – o filme traça o arco dessa perda. O mundo da infância, presente através da recorrência do poema, denuncia a insuficiência e alienação do mundo adulto na sobreposição da narração às imagens. Desta forma, é identificado com o mundo dos Anjos, na medida em que ambos têm capacidade de sonhar: a Criança com o Futuro e os Anjos com a existência material.

Ao metaforizar a Infância num poema, sem concretizar através de uma personagem esta reflexão, Wenders iguala-a à neutralidade observadora dos Anjos. Assim, ambos olham o Homem com esperança e espanto. Recorrentemente, os dois anjos partilham os pensamentos que recolheram na sua observação, maravilhados com a beleza de momentos que passam totalmente despercebidos aos seus donos. A admiração que passa por eles é cândida e, de certa forma, infantil aos olhos do espectador.

Uma Humanidade sem sonho vive destituída e empobrecida: não há beleza ou felicidade. Vive desligada do pulsar que a anima, alienada do melhor que é capaz de produzir, sem conceder sentido à sua existência. Os Anjos, por sua vez, estão em contacto com a maravilha da poesia, da invocação da cor, do sabor, do sentimento. Não é ausente neles a resposta a essa invocação: surge o sonho, o desejo de as experimentar na sua plenitude.

Quando um dos anjos decide abdicar da sua condição, abraçando a mortalidade, fá-lo por crença na capacidade humana de sonhar. O mundo ganha então cor a seus olhos, ganha significado e esperança porque só na condição de *morto* é que faz sentido olhar-se com esperança para o futuro, mesmo que inatingível: “*Sei agora o que nenhum anjo sabe*”, diz o anjo caído no final do filme.

O desejo é então o que confere sentido à existência humana no filme de Wenders. Se a um mundo de fronteiras, de limitações sociais, políticas e económicas, respondemos com o mundo das fronteiras auto-impostas e da alienação, não somos mais do que uma versão a preto e branco da humanidade.

A resposta dada em *Asas do Desejo* à questão da origem do desejo passa pela afirmação de que, mais do que inato, este constitui o sentido mais nobre da existência humana. Diria que, ao sublinhar essa faceta, Wenders defende a necessidade de manter intacta a vontade de transcender os limites que todos conhecemos enquanto crianças. Nenhum Homem se esqueceu de como sonhar, mas a maioria dos Homens perdeu a crença na força e importância de o fazer.

Vivemos um momento historicamente tenso, não sem semelhança ao clima político que deu origem à obra de Wim Wenders aqui discutida: os choques culturais, as palavras “Guerra Nuclear” a insinuarem-se todos os dias na informação que nos chega através dos *media*. Obras como as *Asas do Desejo* tornam-se então vitais porque, ao devolverem respostas positivas ao Sonho e Desejo, devolvem esperança na possibilidade de um amanhã realmente melhor e ao alcance do Homem. Ou como diz o poema de Handke: “When the child was a child (...) it had, on every mountaintop, the longing for a greater mountain yet, and in every city, the longing for an even greater city, and that still is so (...)”.

Referências Bibliográficas:

Damáσιο, António (1995), *O Erro de Descartes: emoção, razão e cérebro humano*, Mem Martins, Publicações Europa América

Mayor, Federico (1991), “Attempting the Impossible” in *The Unesco Courier*, February 1991, p.11

Wings Of Desire, Dir. Wim Wenders. 1987

D. António Ferreira Gomes
(Seleção por Sofia De Melo Araújo)

Citação: GOMES, D. António Ferreira, "Economismo Ou Humanismo", *E-topia: Revista Electrónica de Estudos sobre a Utopia*, n.º 6 (2007). ISSN 1645-958X.

<<http://www.letras.up.pt/upi/utopiasportuguesas/revista/index.htm>>

(Seleccionado a partir do texto sob o mesmo título publicado em PINHO, Arnaldo (selecção de textos e notas), *D. António Ferreira Gomes Antologia Do Seu Pensamento, volume I – O Pensamento Social e Político*, Porto: Fundação Engenheiro António de Almeida, 1990 pp. 93-120 – publicação gentilmente concedida pela Fundação SPES

ECONOMISMO OU HUMANISMO

Toda a economia política de Marx, com as suas características de ciência existencial e tendencial, é sobretudo e essencialmente uma filosofia e uma ética. O que Marx, evidentemente ouviria com horror; horror que talvez pouco aumentasse ao acrescentarmos que uma falsa filosofia e uma falsa ética...

Mas isto para nós é essencial: que é uma filosofia, filosofia metafísica e ética, falsa metafísica e falsa ética.

Uma filosofia não se refuta com cientismo; uma ética não se vence com moralismos; uma economia política normativa não se elimina com economismo utilitário. Nenhuma destas coisas se abafa com propaganda. Era preciso vencer o preconceito idolátrico de que a ciência esgota toda a realidade, tanto a realidade natural como a humana, uma ciência técnica e matemática de padrão fiscalista. Já Adam Smith, um economista precisamente, ao examinar o sistema escolar do seu tempo, lamentava que se afastasse a lógica substituída pela matemática, e profetizava: – “dentro dum século não saberemos pensar.” E o pior mal é que continuamos a pensar, temos evidentemente de pensar, mal, por necessidade lógica e metódica...

No bloco monolítico do pensamento marxista-leninista encontramos a quintessência deste pensamento debraiado, deste logicismo absolutizado, que, não contente de se chamar dialéctica da matéria – o que já é absurdo, nos próprios termos –, se chama materialismo dialéctico, materialismo da dialéctica – o que é uma hipérbole do absurdo, o racional imanentizado ao irracional, com todos os atributos do absoluto, isto é, o panteísmo da pura corporeidade.

Notemos, porém, que esta verificação ou constatação de absurdo é inoperante contra uma mentalidade marxista, porque igualmente inoperante contra a mentalidade “moderna”, que teime em sê-lo. O optimismo marxista – disfarçado em crítica e pessimismo – é, no domínio do pensamento, o encontro e a aliança dum primitivismo animista, extroversão essencial e espontânea do espírito que todos experimentamos, quer na forma infantil, quer cínica, quer epopeica, com o que há de mais profundo, lógico, elaborado e sofisticado no pensamento “moderno”. Duas ondas de fundo, contra as quais não valem sopros de superfície. Só uma escola filosófica, que para além de historicismos e criticismos, saiba ir aos fundamentos e aos princípios, que vá além de Descartes, à raiz dessas filosofias do “espírito” isto é da vontade, filosofias quer “científicas” quer “teológicas”, filosofias de “salvação” e portanto de desespero – filosofias, em suma, que podem ser tudo menos esta coisa simples e singular que é a Filosofia – só uma verdadeira escola nos habilitará a sondar e vadear a torrente turva e lodosa de todos os erros modernos. Escola de filosofia, dizemos, que não tema comprometer-se, que não procure um sistema ou uma afirmação de personalidade ou de nacionalidade, mas apenas a realidade; que não tema a aventura, até talvez a bela e terrível aventura – *calós kindunos – deinós kindunos* – de encontrar o Ser que subjuga, a Verdade que obriga, o Valor que exige. Escola que só tenha um “preconceito”: que a Verdade não é nossa, mas nós é que somos da Verdade. Contra todos os salvacionismos – dos quais o marxista é o último, demiúrgico e total: – “a filosofia tem-se dado como tarefa interpretar o mundo, é preciso, mas é transformá-lo” – só esta é a salvação: o Ser dominando o conhecer, o Homem senhoreando o mundo, mas na obediência ao Ser.

Se tal *metanoia* filosófica é necessária em toda a parte, muito mais o é entre nós (...)

Ao apelarmos para tal escola de Filosofia pensamos não só naqueles que reconhecem essa necessidade e a proclamam em termos que sempre merecem simpatia, ainda mesmo quando não mereçam total concordância, como naqueles que sentem o imenso vazio da nossa cultura, mas crêem que bastarão tratamentos sintomáticos, como naqueles que nem sequer dêem por qualquer falta e pensem que o importante é sermos como todos os outros, contentando-nos com afivelar os últimos figurinos e explorar as suas mais faladas conquistas.

(...)

Mais directa e formalmente propusemo-nos tratar do conjunto de tendências e motivos que denominamos *vis a fronte*, força que nos parece poder chamar-se humanismo profético e paraevangélico.

Sob este aspecto de humanismo, poderíamos talvez prescindir de qualquer exame ou dedução, e, à boa maneira clássica, lançar-nos abruptamente *in medias res*, com duas citações fundamentais: - "o homem é para o homem o ser supremo", diz Marx; *homo homini Deus*, antecipara Feurbach.

Mais que humanismo, mais que super-humanismo; simplesmente divinismo...

Mas situemos um pouco o homem nesta perspectiva, ao menos para reconhecermos que tal divinização não recuou perante quaisquer consequências.

Na propaganda contra o consumismo ressoam sempre, e, devemos reconhecê-lo, com bastante monotonia, duas tónicas essenciais: a sua desumanidade e a sua falência prática.

(...)

O supremo responsável pela industrialização da Rússia reconheceu, fria, estatisticamente, que foi preciso sacrificar dez milhões de russos para o plano entrar; outros falaram de trinta milhões. Com tais meios e métodos, o problema não era saber se era possível ou se é real; o problema era e é saber se era legítimo e se vale a pena. Mas para uma verdadeira resposta a estoutro problema não podemos contar de mais com os critérios economistas e eficientistas, vigentes também no mundo ocidental...

Quanto à desumanidade, não valerá a pena alongarmo-nos a declamar, visto que por mais justo que isso seja, melhor e mais económico será habilitarmo-nos a julgar. Para quem tem consciência moral – e para outrem não vale a pena falar – o que importa é saber o que é o mal e onde está; dizer mal do mal, conhecido por tal, para quê? Ao médico importa despistar a infecção, isolá-la e curá-la. Declamar contra a doença, para quê?

Sob este aspecto de desumanidade, importa não esquecer que os ídolos sempre pediram sacrifícios humanos; e nenhum ídolo jamais reconheceu ser contra o homem.

Assim também o comunismo 'científico': a favor do 'homem', apesar de tudo, apesar dos homens. No comunismo toda a existência humana toma um carácter social, cada homem identifica-se com a espécie (excepto nesse pequeno pormenor, que é melhor esquecer, a morte...); o Comunismo é teoricamente a eliminação de todos os antagonismos, do homem com a natureza, do homem com a sociedade, do homem com o homem; o comunismo puro é, pela reconquista do homem de todas as alienações, pela identificação do homem com a sociedade e pela assunção do indivíduo no universal, a realização dum humanismo integral.

O seu princípio é a crítica da alienação do homem, da alienação religiosa, metafísica, económica e social. As críticas da alienação convergem na análise da produção capitalista e do proletariado: "objectivação" ou coisificação do homem, tornado mercadoria do género mais vil.

O capital é trabalho objectivado, ou alienado, isto é transferido do trabalhador para o capitalista, trabalho morto que se levanta em frente e contra o trabalho vivo, isto é, contra o próprio operário. A crítica do capital arrasta imediatamente, com a teoria do valor, a crítica do dinheiro. O capital produtor de interesse, o dinheiro intrinsecamente fecundo parece-lhe a partenogénese mais singular, o feitiço mais absoluto. No *lucro* vê-se ainda uma relação com o processo produtivo e portanto com o trabalhador, e isso pode incomodar; no *interesse* capitalista nem isso: "ele resume o carácter alienado dos meios de produção em relação à actividade do sujeito". "O que Deus Pai, Deus Filho e Deus Espírito Santo são para os escolásticos, a terra-renda, o capital-interesse e o trabalho-salário são-no para os economistas vulgares... Se o homem dá uma forma religiosa às relações que o prendem à sua própria natureza, à natureza exterior e aos outros homens, a tal ponto que seja denominado por estas concepções, são precisos os padres e o seu trabalho,

Mas se a ideia religiosa chega a desaparecer, o trabalho do padre não entra mais no processo social da produção. O trabalho do padre cessa com o padre; assim também cessa com o capitalista o trabalho que ele faz ou faz fazer, na sua qualidade de capitalista".

(...)

O dinheiro, pelo facto de possuir a propriedade de tudo comprar, de possuir a propriedade de se apropriar de todos os objectos, é o *objecto*, “no sentido mais elevado, o ser todo-poderoso... o mediador... aquilo que é para mim o outro homem... o lado que me liga à vida humana... o bem de todos os bens... igualmente o meio geral de separação, a força química da sociedade”. “A potência divina do dinheiro reside na sua natureza de *ser genérico* alienado do homem, que se exterioriza e se vende. É o *poder* alienado da humanidade”.

“O móbil daquele que mercadeja não é a humanidade mas o egoísmo”.

“Ponde o homem enquanto homem, e a sua relação com o mundo como uma relação humana, e vós não podereis senão trocar amor com amor, confiança com confiança”.

Soam a novas estas palavras? Constituem escândalo, por nos darem uma face do marxismo a que não estamos? Seria melhor calar?

Mas... e o Evangelho? Também soa a nova?... Homens de pouca fé: *Oligópisto! Oligópisto!*...

Parece que ao Divino Mestre foi necessário inventar uma palavra nova, em grego um adjectivo substantivado, que o latim dá por *modicae fidei*, e que S. Mateus põe na Sua boca por quatro vezes, duas em face das preocupações económicas e duas no meio da tempestade.

“Não somos filhos da escrava, mas da livre” diz o Apóstolo: “a ordem cristã é uma ordem de liberdade” proclama o S. Padre Pio XII.

O problema essencial é simultaneamente de verdade e de fé. Não basta ter a fé, sem a verdade; mas valerá muito ter a verdade sem a fé, sem crer na verdade que se possui?

A grande Mentira pode ser e tem sido mais actuante que as nossas pequenas verdades, as nossas “verdades diminuídas”, desconfiguradoras da única Verdade.

Quem quer que lê essa monstruosa Suma que é *O Capital* tem sempre a mesma impressão: um emaranhado rebarbativo de dogmas e confusões, à base de uma interpretação positivo-científica, mas uma crítica terrivelmente aguda e pertinente da teoria e prática do capitalismo liberal e um grande e ressonante apelo humano. Citámos a experiência e as observações de Pierre Bigo; mas podíamos igualmente, sem entrar nos que se deixam submeter à obediência política, apresentar muitos testemunhos semelhantes, de quase todos os que o abordam.

Nenhum deixa de se impressionar com o esforço de Marx para resgatar o homem da sua alienação, a intransigência absoluta com a perspectiva de fazer do homem um meio para outro homem, um objecto, uma coisa, uma mercadoria.

Mas costuma objectar-se, isso não é ciência. Metafísica, talvez, ideologia ou mística, o marxismo não assume a serenidade e a indiferença científica. Tanto pior para a ciência!...

Criou-se o mito, caracterizadamente “moderno” e ocidental, de que a ciência esgota toda a realidade, inclusivamente a realidade humana. Hegel dissera: todo o racional é real e todo o real é racional. O cientismo traduziu: todo o real é científico e só o científico é real. Desta camisa-de-forças irrompeu o homem existente, o homem existencial, quer “desesperado” quer salvacionista. O marxismo é o humanismo optimista, forma superlativamente social do savacionismo humanista.

Não será exactamente pelo seu aspecto de solução extra e ultracientífica que ele tem especial presa sobre os meios universitários, como eles são actualmente? Não será este *vazio* apelo àquele *enchimento*? A natureza ainda tem horror ao vácuo, a natureza humana, ao menos...

O testemunho de António Júdice sobre a razão fundamental por que um intelectual se faz comunista é, continua a ser precioso (...)

É decerto por não ser “científico”, no acanhado sentido actual, que o marxismo atrai os intelectuais. E também por ser moral...

Tem-se dito muito no mundo ocidental e já foi enunciado na ONU, por representantes deste nosso mundo, que o maior obstáculo à organização científica da humanidade é a própria noção do bem.

Ainda se repete entre nós que a “ciência nos salvará”. Consequentemente, nada mais é preciso se não saber. E nesta posição aparentemente socrática – que todas as virtudes são formas de prudência ou sabedoria – toma-se a equação pelo segundo membro, absolutiza-se este, reduzido à ciência positiva, e praticamente elimina-se o primeiro: a equação torna-se identificação e confusão. Assim por exemplo o freudismo será ciência e, portanto, igual a valor, libertação e salvação; mas, se na realidade não é ciência, pouco importa: basta-nos que seja salvação ou desespero de salvação, basta-nos que seja irresponsabilidade ou inumanidade.

Não é de estranhar que perante esta abdicação humana, uma afirmação ultra-humana conquiste

a juventude, principalmente a juventude intelectual, que tem de encontrar uma resposta aos problemas da vida e do homem.

(...)

Importa saber de que espírito somos e de que espírito nos consideram. Se nos pregam as grandes realizações materiais é que nos consideram de espírito materialista. Se, em determinados ambientes internos se prega a reconquista do homem, a renúncia ao egoísmo, a ortodoxia dum humanismo social *absolutizado* é que ainda não se esgotou a exploração ao avesso do Evangelho.

Há uma questão de conteúdo e uma questão de hierarquia. As leis científicas são sem dúvida reais e objectivas; mas as leis morais são igualmente reais e objectivas. Cada uma, porém, na sua ordem. A componente fundamental da lei científica é o determinismo, absoluto ou estatístico, como quiserem; a componente fundamental da lei moral é a liberdade, com o seu valor absoluto e com a sua resultante estatística. Lei do ser intelectual encarado, a lei moral é tecida de liberdade; mas nem por isso deixa de ser lei, e lei objectiva. Apesar das infracções, e até um pouco nelas e por elas. Um ascensor, ao fim da sua longa carreira mecânica, podia tirar por conclusão que não existia a lei da gravidade; e no entanto é pela lei da gravidade que ele sobe.

A lei económica geralmente será de estrutura compósita: científica, porque de factos naturais, moral, porque de seres intelectuais, seres de necessidade e liberdade.

A hierarquia de valores significa por vezes tanto ou mais que os próprios conteúdos. Que nunca o religioso seja sacrificado ao moral; que nunca o moral se apague perante o social; que nunca o social ceda ao económico. Esta hierarquia é a própria defesa do humano; no longo curso da história acautelará não menos os valores económicos que os religiosos. É do Evangelho: por acréscimo. (...)

Digamo-lo com as palavras luminosas de S. S. Pio XII: “Se existem, como é certo, relações de causa e efeito entre o mundo moral e o mundo económico, essas relações devem ser ordenadas de tal forma que se garanta o primado ao mundo moral[”] (...)

Aquilo dizia o Sumo Pontífice para todo o mundo em 1954. Mas, em 1947 e em 1952 – podemos dizer desde sempre, com os seus predecessores, e até que se realize – S. Santidade insiste: “Aquilo a que podeis e deveis tender, hoje como ontem, é a uma distribuição mais justa da riqueza. Este é e continua a ser um ponto do programa da doutrina social católica”.

(...) A Igreja não pode “calar ou fingir que não vê e não compreende condições sociais que, voluntária ou involuntariamente, tornam árduo e praticamente impossível um comportamento cristão, conforme os preceitos do supremo Legislador”.

Por isso “a Igreja insiste na necessidade duma distribuição mais justa da propriedade e denuncia o que há de contrário à natureza numa situação social em que, perante um pequeno grupo de privilegiados e de pessoas muito ricas, vive uma enorme massa popular empobrecida”. (...)

Tantos lamentam a ineficácia da Igreja, sobretudo em relação à posse tranquila das posições ocupadas, mas logo impõem que ela não “faça política”... nem economia, nem sociologia, talvez nem moral pública; isto é, que a Igreja realize o reino de Deus, possivelmente lá na estratosfera, porque “a vida pública” é o domínio dos homens positivos, não sabemos mesmo se reino legítimo dos sete pecados mortais. Não tendes reparado como os sete pecados mortais ou vícios capitais prendem, quer formal quer redutivamente, no domínio do económico? Claro, não é que a matéria ou o económico seja intrinsecamente mau; pelo contrário é bom, ao serviço do humano. Mas o economismo?... Mas pôr o humano ao serviço do económico?...

(...)

Faz sem dúvida parte da integridade moral do homem a dimensão histórica: somos solidários, em direitos e obrigações, com os que nos precederam e com os que nos hão-de suceder. Como é bom, dentro da economia doméstica e da sucessão familiar, pensar no dia de amanhã e trabalhar com os olhos nos que hão-de continuar a cadeia, também na economia social e no sentido da continuidade da Pátria, é louvável preparar o melhor futuro. Mas se no primeiro caso se pode exceder a justa medida, pela avareza, deseducação dos filhos, etc., muito mais são de temer excessos no segundo caso, em que a natureza menos directamente acautela. Há que progredir, criar fontes de riqueza, planificar, economizar, mas nunca à custa do vital humano.

(...)

Nem sequer nos devemos deixar embalar em ambições desordenadas duma grande “economia nacional”. O espaço nacional é sem dúvida o luar geométrico de grande número de actividades e campo primeiro de exercício daquela autoridade que compete ao poder político sobre a economia, quer no sector

público quer no privado.

Importa, porém, evitar que dos conceitos de rendimento nacional *per capita*, da justa e necessária criação de riqueza, para o homem, e do Bem comum dum povo se passe para a simples abstracção que é a “economia nacional”, quer identificando esta com o Bem comum (o que é materialismo) quer considerando objectivo político, isto é, universal, a simples capitação nacional, sem cuidar de saber quais e quão grandes ou pequenas são as cabeças (o que é estatística e economismo, mas não humanismo). Tal passagem do conceito de bem económico para o de Bem comum, assim como da riqueza estatística para a riqueza humana, são exemplos daquele sofismo do *transitus in aliud genus*, em que a lógica moderna é tão fértil.

Assim nascem os nacionalismos económicos dentro da fronteiras, e os imperialismos económicos no mundo. Assim temos, na esfera mundial, imperialismos económicos que se sucedem e que actualmente resolvem dominar e desvalorizar o ouro, desvalorizando com ele todos os valores reais e, portanto, também o trabalho do homem, dando à própria moeda um valor externo muitíssimo superior ao valor interno e assim explorando todo o mundo, sem querer admitir pela imigração o acesso dos outros homens à fonte dessa riqueza feita à sua custa, temos esses imperialismos como modelo de moralidade internacional. E a esse modelo internacional correspondem modelos nacionais e nacionalistas. Devemos na verdade reconhecer e é útil frisá-lo, na questão que nos interessa, que a moral pública, quer nacional, quer internacional, está muito atrasada em relação à ética pessoal. Isto começa logo no vocabulário: as nações são “potências”, grandes potências algumas, ou simplesmente “grandes” – os três, os quatro ou os cinco “grandes”; o governo de cada nação é o “poder”. Não a justiça, mas o poder.

(...)

Opor nação a humanidade, nacionalismo a humanismo, seria, além da incompreensão, a maior das imprudências. Certamente venceria aquilo que tinha direito a vencer – o universal; mas na própria oposição, num antagonismo ilegítimo, estaria a causa da derrota. Isto que hoje só tem interesse teórico, deve na verdade merecer-nos o maior interesse: interesse teórico, precisamente.

E parece que tem igualmente um grande interesse teórico, mas também não tem menos interesse prático, que o nacionalismo nunca se oponha ao homem pessoa, qualquer nacionalismo, talvez designadamente o económico. Este perigo, que não é de hoje, tem hoje potenciada sedução por motivo da permeabilidade internacional, do que poderíamos chamar a bisbilhotice das alegres comadres desta nossa aldeia planetária. Tudo se murmura, tudo se segreda e tudo se sabe: todos também se vigarizam o mais que podem. A maior vergonha é ser-se classificado de povo subdesenvolvido. Todos se lançam na Maratona, talvez mais na Maratona das estatísticas, da produtividade, da produção global, do rendimento nacional (...)

Tudo isto é muito bom, necessário e louvável, com a substancial reserva de que os grandes números não façam esquecer as pequenas pessoas, de que o nacional não obscureça o individual e familiar. E isto, insistimos, não amanhã, mas hoje e sempre.

(...)

Cultivemos o nacional, mas ao serviço do homem, primeiro da sua vida e dignidade intrínseca e só depois da sua honra colectiva. (...)

Aqui, como em toda a sociologia sã e verdadeira, tenhamos presente o problema fundamental: está o homem a ser tratado como sujeito ou como objecto da vida económico-social? Se como objecto, por mais alimentado, instalado, divertido, passeado e jogado que seja, será sempre um objecto, uma coisa, uma mercadoria (mesmo cara), um elemento material e não formal da sociedade. E a matéria resiste à forma, é da boa filosofia: será sempre um insatisfeito e um revoltado, por essência, embora nem sequer dê por isso. Um tal estado é violento e revolucionário, *in radice*, apesar de todo o silêncio e quietação. O ensino social da Igreja insiste na necessidade de *personalizar* as relações *económico-sociais* e de dar às pessoas, aos grupos e às classes o sentimento e o sentido da *complicação* nos direitos e deveres. (...)

Para assegurar um maior rendimento nacional, facilitar a formação de capitais, evitar a inflação, assegurar a continuidade do trabalho – como dizê-lo numa só palavra? Para o maior bem de tudo e de todos – podia em princípio imaginar-se um alto organismo directivo, quer de responsabilidade directamente estatal quer da própria economia, para fixar o nível geral de salários. Cremos, porém, aplicar-se aqui de modo especial na sequência do princípio enunciado, a gravíssima advertência dirigida por Pio XI “a todos os que governam, para seu bom entendimento: quanto mais vigorosamente reine a ordem hierárquica entre as diversas associações, ficando de pé o princípio da função supletiva do Estado, tanto mais firme será a autoridade e o poder social e tanto mais próspera e feliz a condição do Estado”. Pela inversa, e apesar de todas as aparências, redundará finalmente em definhamento da

autoridade e poder social e em menor prosperidade e felicidade do Estado, usar com indevida frequência da sua função supletiva em detrimento do jogo normal das forças sociais e económicas. (...)

Poderíamos, talvez, transferir o problema para uma perspectiva científica – e isto sem perdermos de vista a perspectiva humanista em que nos colocamos. Diz-se e muito justamente que o homem só pode dominar a natureza obedecendo às suas leis. Isto que se aplica geralmente à natureza inorgânica poderá igualmente aplicar-se à natureza humana, com a reserva de que a lei do homem é a liberdade e a subjectividade substantiva. Só poderão dominar-se os fenómenos da sociedade humana e da economia social obedecendo às leis do homem, sujeito activo e criador duma e doutra. (...)

Na doutrinação de S. Santidade, tanto o trabalho como a propriedade são ordenados principalmente para os fins temporais do homem, designadamente para a sua liberdade e dignidade pessoal e familiar. Por isso põe-nos de sobreaviso contra o “clima do impessoal”, contra as violações da pessoa humana e contra a própria *superstição* da organização para o mais alto rendimento.

Se o Estado pode e deve intervir no livre jogo das forças económico- -sociais, é precisamente para assegurar uma justa liberdade; monstruoso seria que tomasse o partido do mais forte, qualquer que este seja.

(...)

Temos de admiti-lo francamente: o jogo de forças sociais, livres na sua esfera, e a tensão da harmonia no vértice, nem sempre asseguram a concordância e a harmonia na base. Mas isto é a natureza; e o contrário será a mentira. Por isso uma verdadeira sociologia não pode excluir *in limine* esta indesejável possibilidade: tem de admitir-se discordâncias de interesses, oposição de pontos de vista e resistências legítimas. O direito à greve, dentro de determinadas condições, é admitido pelos tratadistas católicos da sociologia e do direito natural. Esse direito não parece ultrapassado pela evolução jurídico-social.

O Santo Padre, por várias vezes, designadamente em 1948 e em 1955, expressamente admitiu o direito à cessação conjunta do trabalho ou à acção de força baseada no poder da associação, desde que estejam esgotadas todas as outras possibilidades, se tenam em vista fins ou interesses legítimos de ordem profissional e não se recorra a violências ou injustiças.

(...)

Se em qualquer lugar e em qualquer momento, operários que reconheçam não terem a justa e possível retribuição do seu trabalho ou as mais condições de defesa da sua dignidade pessoal, depois de longamente e dentro da ordem reclamarem melhoria de situação, cansados de encontrarem sempre uma negativa indiferente e preconcebida, abandonam colectiva mas ordeiramente o trabalho, se esses operários são tratados como criminosos e o patronato contrata outros ao dobro dos salários, cuja melhoria recusara absolutamente, em tal hipótese há uma guerra social. Há guerra social, provocada, causada e declarada por aqueles que além de serem os mais responsáveis e até os mais interessados na paz social, não podem em tal hipótese alegar qualquer motivo ou pretexto, a não ser a afirmação da prepotência, a proclamação do direito da força contra a força da justiça e da consciência moral do homem.

Sejam quais forem as conviências e as sanções de tal violência, sejam quais forem as aparências de paz, isto é a desordem, a guerra, a revolução.

Um esforço sincero de paz cívica e de ordem nos espíritos não pode sequer admitir tais hipóteses, quanto mais os factos. Que, dentro do direito natural à recusa do trabalho escravo e à consequente faculdade de tratar *more humano*, isto é entre pessoas racionais e senhoras dos seus actos e destinos, os próprios problemas, se envidem todos os esforços para se chegar sempre a soluções de harmonia e paz, esse será o objectivo supremo; mas não podemos admitir que a harmonia esteja em calar um dos interlocutores no diálogo social. Não podemos esquecer que a necessidade e legitimidade da organização operária está inerente ao próprio sistema capitalista; mais particularmente e com palavras do Santo Padre actual, os sindicatos são “consequência espontânea e necessária do capitalismo erigido em sistema económico”. (...)

Se formos capazes de nos libertar da prisão conceptual do tempo e do espaço, se pudermos vencer a tendência fatalista ou panteísta de identificar o ser com o dever-ser, facilmente chegamos a admitir que esta sociedade mamónica que nos foi gerada pela Renascença pagã, aleitada pelo puritanismo protestante e maiorada pela Revolução anticristã, não é a única possível sociedade.

Em vez duma sociedade assente sobre a posse dos bens terrenos como *ius utendi et abutendi*, podemos idealizar uma sociedade em que o uso pessoal e familiar dos bens seja *ius procurandi et dispensandi*.

Em vez duma sociedade assente sobre a propriedade como fonte de poder, não é difícil idear uma sociedade que considere a propriedade como princípio e garantia de liberdade pessoal.

Em vez duma sociedade assente sobre o *ter*, podemos idear uma sociedade em que o homem se valore pelo *ser*.

Em vez duma sociedade assente sobre o capital e o juro, podemos idear uma sociedade fundada sobre o trabalho e o préstimo social.

Em vez duma sociedade assente sobre a fertilidade infinita do dinheiro, podemos idear uma sociedade que saiba distinguir a usura da fertilidade da natureza, da inteligência e do trabalho.

Em vez duma sociedade assente sobre a apropriação pessoal quer do fruto do próprio trabalho e engenho quer do rendimento social do trabalho, podemos idear uma sociedade em que se atribua a cada uma das partes aquilo que lhe pertence.

Em vez duma sociedade assente sobre o direito do mais forte, na livre concorrência ou na eliminação da concorrência, podemos idear uma sociedade que ponha ao alto a justiça e a inviolabilidade do homem.

Em vez duma sociedade em que o binómio economia-trabalho seja uma questão, mais propriamente a questão, questão social, podemos idear uma sociedade em que esse binómio seja uma relação inter-humana normal.

Em vez duma sociedade assente sobre o separatismo entre categorias sociais que apenas a fortuna distingue e no casticismo abominador de misturas, podemos idear uma sociedade em que o valor e o serviço sejam o critério de distinção e em que a fraternidade humana seja o cimento de união, não entre *gente bem*, mas entre gente boa.

Em vez duma sociedade assente sobre o individualismo, utilitarismo e o amoralismo, ontem proclamados, hoje ainda praticados, podemos idear uma sociedade em que ao realismo se sobreponha a realidade do homem moral.

Em vez duma sociedade baseada sobre nacionalismos estreitos de origem anticatólica e herética, contra o homem-pessoa e contra a Humanidade, podemos idear uma sociedade de são patriotismo realizador dos valores humanos, a começar no amor do próximo, até fraternidade universal.

Em vez duma sociedade assente sobre o conceito de que o indivíduo ou o homem gregário só se realiza, e se realiza totalmente, em cidadão, enquanto os seus valores essenciais de liberdade, personalidade e solidariedade sejam valores de Estado, quer liberal quer social, podemos idear uma sociedade em que o homem-pessoa e os corpos naturais personalizados constituam uma verdadeira sociedade livre e orgânica, coroada e ultimada em Estado legítimo.

Em vez duma sociedade assente sobre uma religião de tradição nacional e para o povo, podemos idear uma sociedade humanista em que a dimensão religiosa seja a expressão mais alta da plenitude pessoal, cultural e social.

Em vez duma sociedade assente sobre um certo conservadorismo, mesmo religioso, sem preocupação de conteúdos, sobre um imobilismo de instalação na vida, na fortuna ou em quaisquer situações, podemos idear uma sociedade de religião vital e incansável, religião do *homem viador*, não instalado mas a caminho da Pátria, religião escatológica, sem dúvida, mas em contínuo *fieri* nas estruturas humanas, como fermento na massa, por novas formas de humanismo cristão, ainda não pensadas e porventura ainda mesmo impensáveis.

Em vez duma sociedade em que tantos procuram pensar o Estado, à maneira da Igreja (díriamos, sem cuidado de vernaculidade, pensar Estado *em* Igreja) e em que alguns pensam a Igreja *em* Estado, com as inevitáveis incompreensões e rivalidades, podemos idear as duas sociedades essencialmente distintas e teologicamente independentes, na fidelidade à própria substância e aos próprios fins, da qual resultasse um paralelismo de marcha, útil precisamente na medida da sua independência e especificidade.

Em vez duma sociedade em que o ideal sacerdotal e os estados de perfeição, quer tolerados quer reprimidos, não são “deste mundo”, podíamos idear uma sociedade em que eles fossem a própria expressão duma aspiração e vocação de altura desse mesmo mundo, embora longe da universalização e extrapolação, à comunista.

Utopia, tudo isto?...

Pois o contrário é positivismo; e o positivismo tem de rejeitar-se, não por ser antipático ou nocivo, mas simplesmente por ser humanamente falso. Fazer ideal do real parece ser o caminho mais seguro de falhar, até na realização do real.

O comunismo tem sido combatido a partir do bom senso (que é no caso o senso burguês), por desconhecer o positivismo das coisas e do homem, por ser uma utopia. Pois é isso; e aí é que está a sua força. É utopia assentar uma sociedade sobre a virtude; mas será positivismo científico – queremos, nesse momento, dizer verdadeiro – fundar a sociedade sobre a negação da essência moral do homem?...

Será positivismo fundar a sociologia sobre o vício e o pecado, ou será antes maniqueísmo racionalista?!...

O comunismo utópico é a eliminação radical do egoísmo, dos sete pecados mortais e de todas as suas ocasiões. A sociedade moderna tinha recusado o mero Decálogo, quanto mais as Bem-aventuranças; pois o comunismo subiu às cumeadas da história e pregou a versão super-humanista do Sermão da Montanha.

O Apocalipse, último e definitivo livro da Revolução divina, escatológico e por isso sempre palpitante e actual, fora considerado uma loucura perturbadora. O comunismo mostrou a sua indefectível verdade: realização infinita do homem, no perigo, na incerteza e na aspiração, até à *parusia* final.

Refutá-lo com o bom senso, o economismo e o positivismo? Mas é o fim e a crise – juízo e condenação – dum mundo sem caridade nem fraternidade.

Refutá-lo com o bom senso, o economismo e o positivismo? Mas se tudo isso, acima do seu próprio nível, isto é ao nível especificamente humano, se mostra redondamente falso?...

A maior força social, porque maior realidade humana, ainda é o ideal.

Tenhamos a coragem intelectual de reconhecer, na história de hoje, quanto Deus Providentíssimo é um jogador franco!

A civilização moderna tinha relegado para o “outro mundo” o preceito que fora dado ao homem novo, homem bem real e com os pés assentes na terra (com os pés, não com a cabeça): procurarai primeiro o reino de Deus!

O comunismo, laicizando e mistificando embora, aceitou em cheio o oráculo da Sabedoria: procurarai primeiro o reino do homem-Deus e tudo o mais que vos será dado por acréscimo. E foi assim realmente: estão indo a ele, na fé e na ilusão de homens e nações ávidos de justiça, de fraternidade e de paz; e, para acréscimo, até o *mais* lhe veio, com pasmo e escândalo daqueles que queriam começar por esse *mais*. Deus é um jogador franco, leal e paciente... Vale mais ou é mais eficaz uma caricatura total do que uma verdade por medida e encomenda.

(...)

As nações católicas quase não têm tido nos últimos séculos outra preocupação senão “emancipar-se” da Igreja, garantir a supremacia do poder civil e principalmente contrariar o magistério da Igreja. Tolerância talvez, ainda com a Igreja do culto e da “religião para o povo”; intolerância total para a Igreja *Mater et Magistra*! E assim vemos que enquanto muitos países não católicos vão já bastante adiantados na aplicação, melhor ou pior entendida, da doutrina social da Igreja, os países tradicionalmente católicos não só não aplicam mas intimamente incomodam-se com que a Igreja tenha e pregue uma doutrina social. Assim enquanto na Europa e América latinas, o direito fiscal continua a ignorar a doutrina da Igreja sobre a propriedade e o seu uso, sobre o dinheiro e a usura, sobre o direito primário de todos ao uso dos bens do mundo e sobre a disposição obrigatória do supérfluo, vemos afluir da Norte América esses supercapitalista dos tempos de hoje, estrelas, astros e satélites do reino da ilusão, exploradores dum género de lucro que é por essência o mais social, que vêm porventura trazer-nos filmes do maior dramatismo social e socializante, mas acobertando-se eles próprios sob o conforto duma fiscalidade burguesa, para digerirem em paz os frutos *sociais* dum desfrute *social* (geralmente de sentido e valor anti-social, para mais...).

É pela doutrina que a Igreja sempre pregou, não precisamente antes de haver questão social mas até mesmo antes de haver protestantismo ou socialismo que esses países estão saindo, bem ou mal, mas em paz relativa, da crise do economismo burguês e do escravagismo laboral da civilização moderna anticristã. Talvez se predisponham para poder amar a Deus, em espírito e verdade... E talvez isso nem mesmo prejudique a economia...

A nós falta-nos amar o próximo, não tanto individual, como social e juridicamente. Melhor, falta-nos amar a Deus com verdade, sinceridade e eficácia; porque o segundo preceito é igual ao primeiro, e testemunho da sua autenticidade.

Não bastam, sem dúvida, instituições e estruturas boas, para fazer o homem bom; mas podemos nós acreditar na bondade do homem que não resulta e não se revela nas estruturas e nas instituições?!

Não nos deixemos impressionar nem seduzir pela grande Caricatura!

Mas perdê-la de vista, não seria tentar a Deus?

Não é culpa da Santa Igreja de Deus se o mundo actual poderá ver aí melhor, na mentira, os

traços do rosto da Verdade.

Numa palavra: só quando ao humanismo profético para evangélico se antepuser, autêntica e eficazmente, um universal humanismo evangélico igualmente profético, começará a raiar o sol no novo dia.

À última filosofia otimista de “salvação” temos de opor uma filosofia do ser e da verdade, que se termine em Teologia, na qual só pode estar o optimismo real de salvação.

Ao humanismo marxista a prolongar-se em divinismo temos de opor eficazmente o humanismo infinito do Homem-Deus, a realizar-se indefinidamente no homem pessoal e no homem histórico. (E aqui começaria o tratado teológico da Graça...).

À Máscara temos de opor a Face!

Chegaremos a tempo?...

A maior das virtudes é a Caridade, mas o maior dos pecados, na autoridade de São Tomás, não é o pecado contra a caridade, mas o pecado contra a Esperança, contra a virtude teologal, sobrenatural da Esperança.

Esperemos!...

Sofia De Melo Araújo

(Projecto “Utopias Literárias e Pensamento Utópico: A Cultura Portuguesa e a Tradição Intelectua do Ocidente”)

Citação: ARAÚJO, Sofia de Melo, "Nota Explicativa a “Economismo Ou Humanismo”, de D. António Ferreira Gomes", *E-topia: Revista Electrónica de Estudos sobre a Utopia*, n.º 6 (2007). ISSN 1645-958X.

<<http://www.lettras.up.pt/upi/utopiasportuguesas/revista/index.htm>>

Breve nota biográfica

D. António Ferreira Gomes nasceu a 10 de Maio de 1906, na Casa de Quintela (casa de caseiro da Quinta da Quebrada), em S. Martinho de Milhundos, Penafiel. Entrou para o Seminário aos 10 anos de idade e, mais tarde, prosseguiu os denominados estudos filosóficos na Universidade Gregoriana, em Roma. Em 22 de Setembro de 1928 foi ordenado presbítero na Torre da Marca. Pouco depois, foi nomeado prefeito e director da disciplina do Seminário de Vilar, do qual viria a ser vice-reitor a partir de Junho de 1936. É de 1931 o seu primeiro livro, *Herói e Santo*. A 15 de Janeiro de 1948 foi nomeado Bispo Coadjutor da Diocese de Portalegre e Castelo Branco, onde ficou até 1952, quando foi nomeado Bispo do Porto. Foi nesta qualidade, e obedecendo a um espírito de rectidão e justiça social, que D. António escreveu, a 13 de Junho de 1958, uma polémica carta aberta ao ditador António de Oliveira Salazar, tornando-se de imediato *persona non grata* para o regime. Seis meses depois escreveu nova carta em tom moderado, mas a 23 de Maio de 1959 viu-se obrigado a dirigir missiva à Conferência Episcopal (enviada a todos os Bispos nacionais), queixando-se da mudez e impassividade da Igreja perante a situação nacional e denunciando os ataques que lhe eram dirigidos pelo governo. A 24 de Julho de 1959 D. António Ferreira Gomes saiu do país “em gozo de férias” e foi impedido de atravessar a fronteira em Valença, dando início a dez anos de exílio pela ditadura. Nove anos mais tarde dirigiu carta de crítica violenta ao conivente Cardeal Cerejeira. Durante a operação cosmética marcelista, foi-lhe permitido o regresso a Portugal e, em 4 de Julho de 1969, reassumiu o cargo de Bispo do Porto. A sua intervenção cívica desenrolou-se antes, durante e após o processo revolucionário de democratização. Em 1982, aos 75 anos, resignou ao cargo de bispo do Porto. Faleceu a 13 de Abril de 1989, em Ermesinde.

“Economismo ou humanismo”

O papel interventivo de D. António Ferreira Gomes, sustentado pela sua profunda erudição, brota de uma concepção de Igreja como órgão social, existente em sociedade e para a sociedade. Mas é também o seu reconhecimento descontente da forma como o regime salazarista procura reclamar uma inspiração matricial na doutrina social cristã que leva o “bispo controverso” a um desejo marcado de clarificação e defesa dos reais princípios cristãos, dos quais jamais se aparta. É precisamente num órgão do qual fora militante o estudante António de Oliveira Salazar, o Centro Académico de Democracia Cristã (C.A.D.C.), que em 1958 D. António Ferreira Gomes apresenta em conferência “Economismo ou Humanismo”. Recordemos que o C.A.D.C. fora fundado em 1901, como reacção às medidas repressivas de Hintze Ribeiro, e surgirá ligado de forma inequívoca ao movimento social católico, traduzidas as suas ideias centrais na revista *Estudos Sociais*. Com a revolução republicana o C.A.D.C. é encerrado e mesmo saqueado. Algum tempo mais tarde, um grupo de estudantes católicos reabre o C.A.D.C., sob a direcção de Manuel Gonçalves Cerejeira, futuro Cardeal, e Salazar, e constitui a partir dele a Federação das Juventudes Católicas Portuguesas, que organiza o I Congresso em Coimbra em 1913. Assiste-se, assim, a uma inflexão conservadora do movimento. As figuras de nomeada na direcção dos destinos nacionais após 1926 são, em grande parte, antigos membros ou colaboradores da instituição. Manuel Braga da Cruz recorda que no “pós-guerra, o ressurgimento da democracia-cristã nos países onde foram derrotados regimes totalitários e autoritários (Alemanha, Itália, Áustria e França), apoiado pela Radiomensagem de Pio XII no Natal de 1944, fez ressurgir no CADC a simpatia por expressões políticas da democracia-cristã, pelo neotomismo de Maritain e pelo “personalismo cristão” de matriz francesa. Algumas posições assumidas pelos Estudos provocaram acusações de politização. E, em 1949, um dos seus dirigentes apareceu publicamente a apoiar a candidatura presidencial de oposição de Norton de

¹ E, seria talvez tentador mas falacioso, ou, pelo menos, falível dizer, alguma sintonia pessoal.

Matos. Ao longo dos anos 50, o fascínio pelas ideias da democracia e das liberdades foi crescendo no CADC”(Cruz, s.d.) É precisamente esta postura crítica em relação ao regime e esta aposta na acção social católica que tornam o C.A.D.C. o ninho perfeito para acolher, em 1958, uma série de conferências dedicadas aos problemas sociais do país, na qual se incluiu “Economismo Ou Humanismo”, de Ferreira Gomes.

D. António Ferreira Gomes recusa simultaneamente marxismo e liberalismo, apresentando uma terceira via que, afinal, é para ele a actualização da palavra evangélica. No entanto, não deixa de enunciar uma identificação directa entre princípios marxistas fundamentais e a cosmovisão cristã: “Ponde o homem enquanto homem, e a sua relação com o mundo como uma relação humana, e vós não podereis senão trocar amor com amor, confiança com confiança’. Soam a novas estas palavras? Constituem escândalo, por nos darem uma face do marxismo a que não estamos habituados? Seria melhor calar? Mas... e o Evangelho? Também soa a nova?...”. O marxismo surge assim como “(...) exploração ao avesso do Evangelho”, embora sempre reclamando o Bispo que “[à] Máscara temos de opor a Face!”. Expressa, pese embora, uma forte compreensão¹ pelo apelo das ideias marxistas: “Não será exactamente pelo seu aspecto de solução extra e ultracientífica que ele tem especial presa sobre os meios universitários, como eles são actualmente? Não será este vazio apelo àquele enchimento? A natureza ainda tem horror ao vácuo, a natureza humana, ao menos... (...) É decerto por não ser ‘científico’, no acanhado sentido actual, que o marxismo atrai os intelectuais. E também por ser moral... (...) Tem-se dito muito no mundo ocidental e já foi enunciado na ONU, por representantes deste nosso mundo, que o maior obstáculo à organização científica da humanidade é a própria noção do bem. Ainda se repete entre nós que a ‘ciência nos salvará’. (...) Não é de estranhar que perante esta abdicação humana, uma afirmação ultra-humana conquiste a juventude, principalmente a juventude intelectual, que tem de encontrar uma resposta aos problemas da vida e do homem.”

Este homem de tão forte “coragem moral”(Melo 1990: 10) incide, assim, de forma contundente, numa leitura humanista, quase antropocêntrica, do pensamento cristão, que o leva a defender os princípios, mas a atacar os meios da acção marxista, e a recusar o economicismo numérico de um capitalismo que parece sobrepor-se aos direitos naturais, e como tal divinos, do Homem, sempre sujeito e nunca objecto. Prima, assim, pela defesa dos três princípios fundamentais – liberdade, pluralismo e subsidiariedade (Melo 1990, 19 e ss) –, tornando o título da conferência não uma pergunta, mas a declaração da mútua exclusividade dos seus termos. Tragicamente notória é a imensa actualidade dos textos e dos apelos humanistas de D. António Ferreira Gomes.

Referências

AAVV (1999), *D. António Ferreira Gomes. Nos 40 Anos da Carta do Bispo de Porto a Salazar*, Lisboa, Multinova

Andrade, Pacheco de (2002), *O Bispo Controverso. D. António Ferreira Gomes, Percurso De um homem livre*, Lisboa: Multinova.

Barreto, José (2002), *Religião e Sociedade: Dois Ensaios*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais

Cruz, Manuel Braga da, “C.A.D.C. Um Século De História”, *in* <http://www.cadc.pt/CADCUmSculodeHítria.htm>. Acedido pela última vez em 06/03/2007.

Fernandes, António Teixeira (2001), *Relações entre a Igreja e o Estado. No Estado Novo e no pós-25 de Abril de 1974*, Porto, A.T. Fernandes

FERREIRA, Manuel de Pinho (1991), “A igreja e a comunidade política na obra de D. António Ferreira Gomes”, *Humanística e Teologia*, Tomo 12, pp. 263-281, Porto, s/n

Henriques, Mendo Castro & António Campelo Amaral (2002), “D. António Ferreira Gomes e o Pensamento Social Cristão”, *in* Bernardino, Paulo (coord.), *Profecia E Liberdade em D. António Ferreira Gomes. Actas Do Simpósio*, s.l., online em <http://pwp.netcabo.pt/netmendo/Artigo%20ANTONIO%20FERGOM.htm>. Acedido pela última vez em 07/03/2007

Melo, António M. Barbosa de (1990), “Dom António Ferreira Gomes, Um Pensador Em Acto”, *in* PINHO, Arnaldo (Prefácio, selecção de textos e notas), *D. António Ferreira Gomes Antologia Do Seu Pensamento, volume I – O Pensamento Social e Político*, Porto, Fundação Engenheiro António de

Almeida, 1990, 9-27.

Pinho, Arnaldo de (1986), "Dom António Ferreira Gomes, uma atitude ética perante a sociedade e a Igreja", in *Humanística e Teologia*, volume 7, Porto, s/n, pp.159-174.

Pinho, Arnaldo de (1989), *Uma Cristologia para a identidade cristã na Modernidade – O Pensamento Cristológico de D. António Ferreira Gomes*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca

_____, (selecção de textos e notas), (1990) *D. António Ferreira Gomes Antologia Do Seu Pensamento, volume I – O Pensamento Social e Político*, Porto: Fundação Engenheiro António de Almeida

_____ (2004), *O Essencial Sobre D. António Ferreira Gomes*, Lisboa, I.N.C.M.

SANTOS, Eugénio dos (1984), "Dom António Ferreira Gomes", *Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto - História*, 2.^a série, n.º 1, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto.

Atíria (pseudónimo de Maria Do Rosário Gomes da Silva)
(1º Prémio – Categoria A Prémio Utopia UP)

Citação: Atíria, "Do Outro Lado Do Muro ", *E-topia: Revista Electrónica de Estudos sobre a Utopia*, n.º 6 (2007). ISSN 1645-958X.
<<http://www.letras.up.pt/upi/utopiasportuguesas/revista/index.htm>>

(Texto redigido em Português Variante Do Brasil)

Em algum lugar do universo, existiu certa vez um reino singular e contraditório chamado Gaia. Vista de cima, Gaia assemelhava-se a uma grande laranja, dividida em dois gumes bem distintos e separada por um grande muro que a cortava de um extremo a outro. Na metade de cima, ficava a aldeia de Melasurej, lugar onde a prosperidade, a modernidade e o progresso haviam atingido seu ponto mais alto. Tudo que alguém podia sonhar havia em Melasurej: a ciência já havia inventado todo tipo de máquinas, remédios e utensílios; o governo já havia acumulado toda a riqueza quanto era possível se acumular e as pessoas vivam confortavelmente em belas vilas. No entanto, na parte de baixo estava Acirfa, uma aldeia que ainda se encontrava na pré-história da organização social e era conhecida como a aldeia da ausência, porque nela, de fato, tudo faltava. Pelas suas ruas estreitas e sujas, via-se apenas a sombra de um povo que só conhecia a fome e os vestígios de uma antiga guerra travada com Melasurej.

Na verdade, ninguém sabia ao certo quando a guerra havia começado. Tudo que sabiam era que a origem do conflito era uma árvore que há muitos séculos havia nascido na fronteira entre as duas aldeias. Uma árvore de frutos preciosos e raros, frutos estes que ora surgiam dos ramos de um lado da fronteira, ora surgiam do outro lado, o que passou a ser motivo da disputa entre as duas aldeias, que lutavam entre si para obter direito exclusivo sobre os frutos da árvore. Junto com a guerra veio o muro, que delimitou a fronteira entre Melasurej e Acirfa e que desde então dividiu Gaia em dois lados. Foi assim que surgiu a única lei que havia em comum entre as duas aldeias. Ela era conhecida como o Grande Decreto. Esse Decreto, firmado pelos primeiros reis de ambas as aldeias, determinava que o limite entre as fronteiras seria marcado com um grande muro que nunca deveria ser ultrapassado por nenhum cidadão nem de Acirfa, nem de Melasurej. Assim, desde pequenas as crianças aprendiam que o Decreto existia para protegê-las dos vizinhos bárbaros, que falavam línguas incompreensíveis, se vestiam e comportavam de forma estranha e acreditavam em deuses desconhecidos. No fundo, o maior muro de todos era o medo que os habitantes de Gaia tinham do desconhecido e foi por isso que mesmo depois que a árvore do conflito já havia desaparecido, destruída pelos tiros e bombas disparados pelos mesmos soldados que a disputavam e muitos nem mesmo lembravam de sua existência, ainda assim, o Decreto continuou em vigor e o grande muro permaneceu dividindo as duas aldeias.

Viver à sombra do Decreto podia ser bem conveniente para quem nascia em Melasurej, mas para quem nascia em Acirfa era quase uma sentença de condenação. Isolados de tudo, entre ruas estreitas e sujas, a maioria dos habitantes de Acirfa ia sobrevivendo de migalhas e restos, regidos por um Rei tirano, sem questionar seguiam isolados de tudo e, por fim, se comportavam com a aparente resignação de quem não conhece outra forma de vida. Naquela terra quase caótica, apenas três jovens agiam na contramão da dura realidade. Eram a Professora, o Inventor e o Poeta. A Professora trabalhava numa pequena escola que alfabetizava pessoas de todas as idades e que era uma das únicas existentes em Acirfa. O Inventor, por não ter dinheiro para investir em suas pesquisas, consertava coisas para sobreviver. O Poeta, considerado louco por muitos na aldeia, passava os dias na praça central de Acirfa, recitando versos em troca de algumas moedas que raramente jogavam dentro de seu chapéu estendido no chão. Todas as madrugadas esses três amigos se encontravam sob uma parte do muro que ficava escondida atrás de uma grande árvore. O muro era tão alto que parecia até tocar as estrelas do céu e por isso fazia uma grande sombra no chão nas noites de lua como aquela. Sempre que um deles

se atrasava e chegava sozinho, tinha que dizer:

- O que há do outro lado do muro?

E outro respondia:

- Um sonho.

Essa era a senha e através dela se certificavam que apenas eles compartilhavam o segredo daquele lugar onde vinham trabalhando há anos em uma perigosa missão: tentavam fazer um buraco no muro. Uma tarefa que no início acreditaram ser fácil, mas que logo descobriram que levaria muitos anos, visto que o muro era muito espesso, que como instrumento de trabalho eles só possuíam pedras e que só poderiam trabalhar em certa parte da madrugada.

E foi assim que se passaram três anos em que toda a madrugada os três amigos faziam aquele trabalho, até que finalmente chegou o dia em que pela primeira vez eles atingiram o outro lado. Era o fim da madrugada de uma noite sem lua, em que ao forçar pela milésima vez a matéria rígida do muro, sentiram a mão alcançar o outro lado. Naquele momento, sentiram uma euforia que lhes dava vontade de gritar, mas não podiam, queriam ver o que havia do outro lado, mas também não podiam, porque a madrugada ainda estava escura e eles mal podiam enxergar seus próprios rostos assustados. Sem perceber, dormiram um sono profundo até que amanheceu o dia e os primeiros raios solares forneceram a luz necessária aos seus olhos curiosos por conhecer um novo mundo.

Ao acordarem, o que eles viram era a materialização de tudo o que sonharam um dia e até o que suas mentes ainda nem tinham sido capazes de sonhar. Ruas arborizadas, casas empilhadas umas sobre as outras em arquiteturas luxuosas, carruagens velozes e sem cavalos, máquinas voadoras, pessoas bem vestidas e de aparências saudáveis, crianças brincando na rua, telas coloridas com imagens em movimento e muitas outras coisas que não compreenderam, mas mesmo assim, logo na primeira vista os encantaram. O que puderam ver pela pequena fenda do muro, era a imensidão sem tamanho da dimensão de todas as suas utopias, de todos os seus mais profundos sonhos. Naquele pequeno burquinho no muro, cabia o infinito contido no breve momento em que os olhos curiosos dos três amigos sonhadores avistaram um outro mundo. E assim, veio quase que de imediato o desejo dos três de contar para todos os habitantes de Acirfa as maravilhas do paraíso que era o outro lado do muro.

Naquela mesma manhã, foram os três juntos para a praça central de Acirfa e começaram um discurso inflamado contando das maravilhas do outro lado do muro. Cada hora um contava ao seu modo o que tinha visto em Melasurej. O poeta assim discursou:

- Amigos de Acirfa, não há como definir em palavras o quão profundo é o progresso e quão bela é a vida do outro lado do muro. Que venhamos todos e atravessemos juntos o muro que nos separa dos sonhos.

No entanto, o que se via, era que ninguém que passava ali acreditava muito no discurso dos três visionários, tampouco prestavam atenção naquilo que falavam. Afinal, não eram os primeiros a pregar utopias naquela praça e as pessoas de Acirfa, diante de uma realidade tão massacrante, há muito já haviam perdido a chave da terra dos sonhos. Diante da apatia de seus conterrâneos, os três só tiveram uma saída: ir até o palácio do Rei de Acirfa. Mas o que ouviram do Rei não foi muito diferente. Depois de passarem horas esperando o momento de serem recebidos, foi com grande desdém que o Rei falou as seguintes palavras:

- Não sejam loucos, jovens. Todos sabem que não há nada de importante do outro lado do muro, ele apenas nos protege de uma terra deserta habitada por bárbaros perigosos. Não sejam bobos, meus amigos, não existe nenhum lugar no mundo melhor do que Acirfa, eu lhes garanto.

Por mais que insistissem, o Rei permanecia indestrutível em suas convicções. Mas diante de tanta insistência, resolveu dar-lhes uma chance e os acompanhou até o muro. Ao chegar no lugar, eles indicaram a pequena fenda, mas o Rei começou a dar gargalhadas:

– Eu sabia que vocês só podiam ser loucos! Como acreditam ter visto tudo aquilo que mencionaram através apenas desta pequena fenda no muro? Vocês não passam de sonhadores desvairados!

No entanto, diante de tamanha teimosia daqueles três, o fato de provar que não havia nada de importante do outro lado do muro já havia se tornado uma questão de honra para o Rei que, enfim, determinou:

– Então, que se faça um buraco maior no muro, para que eu possa provar para esses loucos que não há nada do outro lado.

E ordenou que seus soldados aumentassem o diâmetro do buraco. Depois de uma tarde inteira de espera, enfim a abertura no muro era suficiente para se enxergar claramente o outro lado. Confiantes, a Professora, o Inventor e o Poeta pediram que o Rei olhasse através do muro. No entanto, eles sequer podiam imaginar o tamanho da confusão que este ato ia desencadear .

Quando o Rei olhou pela abertura no muro, o que viu não foi a terra de sonhos tão detalhadamente retratada pelos jovens e sim um soldado lhe encarando com cara de espanto. Grande foi a surpresa do Rei e do soldado ao darem de cara um com o outro. Na verdade, o que tinha acontecido era que ao abrir uma fenda tão grande no muro, os soldados do Rei tinham chamado a atenção dos guardas da fronteira de Melasurej que logo desconfiaram de espionagem. Diante dessa demonstração de desrespeito ao Decreto, naquele mesmo dia o Rei de Melasurej, ao saber do ocorrido, declarou guerra à Acirfa. Furioso com aquele acontecimento, o presunçoso Rei de Acirfa culpou os três jovens por aquele desastre e os mandou para a cadeia, declarando que só seriam livres quando a guerra terminasse.

Da cela onde estavam presos, a Professora, o Inventor e o Poeta ouviam as bombas que iam caindo e destruindo tudo em Acirfa, que com pedras e pedaços de pau lutavam contra metralhadoras e mísseis. Aterrorizados pelo que a desastrada atitude deles tinha causado, os três jovens sabiam que tinham que pensar em alguma coisa para salvar Acirfa, caso contrário, ela seria reduzida a pó. E foi enquanto debatiam formas de acabar com aquela guerra de mal entendidos, que ouviram um dos carcereiros comentar que o muro estava ficando cheio de buracos devido aos projéteis que eram lançados de Melasurej e que havia se transformado numa grande trincheira, onde de cada lado os soldados lançavam bombas, tiros e pedras. Diante dessa declaração, o Poeta teve uma idéia, o Inventor bolou um plano e a Professora ajudou com as palavras e então, no momento em que a guerra estava no auge, eles aproveitaram o descuido dos guardas e fugiram da cadeia.

A cadeia ficava muito longe da fronteira e, desta forma, tiveram que andar o dia todo até chegar ao destino desejado: o muro. Já era madrugada quando chegaram e o que puderam ver eram os soldados de Acirfa dormindo após um dia de luta intensa. Era a oportunidade ideal para que colocassem o plano em prática e então logo se dividiram. O Inventor colocou um pequeno objeto dentro de cada buraco do muro, enquanto a Professora escrevia incessantemente, com o coração aos pulos e o olhar febril. Depois de o fazerem do lado de Acirfa, o Poeta achou uma passagem e repetiram tudo no lado de Melasurej. No entanto, quando já haviam terminado e se preparavam para se esconder, um soldado de Melasurej acordou e disparou três tiros, simplesmente três tiros.

O sol já estava nascendo e com o barulho daqueles tiros, a guerra recomeçou. No entanto, com a luz do dia eles perceberam que ao longo de todo o muro havia a seguinte inscrição: “O que há do outro lado do muro?” Inicialmente tentaram ignorar a inesperada frase que, de repente, despertava dentro deles a pergunta que sempre esteve guardada no fundo de seus pensamentos. Não entendiam como podia ter surgido tão misteriosamente uma mensagem daquele tipo. E foi assim, que mesmo no meio daquela terrível guerra, tanto do lado de Acirfa quanto do lado de Melasurej, houve um primeiro soldado que venceu o medo e resolveu aceitar a pergunta do muro e olhou por umas das inúmeras fendas nele contidas. De repente, o susto tomou conta das tropas, pois ao olhar para o outro lado do muro, o que cada um dos soldados via era a sua própria imagem, a sua própria face. Sem compreender como aquilo era possível, um a um iam olhando e retornando para a trincheira com o espanto estampado na face. Em silêncio, sem pensar, quase que por instinto, naquele mesmo instante, o tiroteio cessou. Os soldados miraram o outro lado e, ao invés de atirar uns contra os outros, começaram a atirar no muro. A partir daí, a guerra passou a ser contra o muro e contra o Decreto, afinal, todos queriam descobrir o mistério do outro lado. Assim, em poucas horas o muro desabou por inteiro e o pó que dele caiu pousou sobre os corpos dos soldados atônitos que, pela primeira vez, estavam frente a frente. Todos os soldados, da

cabeça aos pés, estavam cobertos pela densa poeira que caiu junto com o muro. Graças a isso, ao se olharem naquele primeiro instante, não puderam perceber que eram de cores, roupas e traços diferentes. Com a camada de pó que os havia coberto, todos os soldados ficaram com a mesma fisionomia que os igualava, semelhantes no medo e na limitada condição humana. As tropas estavam ali, frente a frente, mas não se enfrentavam, porque os soldados viam do outro lado, a imagem deles mesmos: homens assustados, feridos e cobertos de pó. Eram iguais, naquele momento, e ninguém é capaz de guerrear contra si mesmo. Foi assim que a guerra acabou.

Levou algum tempo para que os habitantes de Acirfa e Melasurej descobrissem o que havia ocorrido naquele dia. Só depois descobriram que dentro do muro haviam espelhos e que os responsáveis por tudo aquilo eram a Professora, o Inventor e o Poeta. Em vão, procuraram por eles em toda a parte, mas não os encontraram. Depois que a guerra passou, uma grande onda de curiosidade fez com que a população de ambas as aldeias se misturassem em busca de respostas. Logo, todos perceberam que de fato haviam grandes diferenças entre Acirfa e Melasurej, mas enfim concluíram que elas podiam ser encaradas pelo prisma do respeito. Melasurej ajudou Acirfa a se desenvolver e Acirfa ensinou para Melasurej que a paz era o único caminho possível.

No lugar do Decreto, surgiu o Pacto da Paz. Dos destroços do muro, no lugar onde ficava a fronteira entre as duas aldeias, foi construída uma ponte que passou a ser o símbolo de uma nova Gaia, o reino que deixou de ser das contradições para se transformar no reino da paz e da cooperação. Quanto aos três jovens amigos que mudaram a história de Gaia, nunca ninguém soube ao certo, mas há quem diga que vivem escondidos sob a ponte e que secretamente a protegem contra possíveis ameaças. O único sinal que deixaram apareceu no dia em que a ponte foi inaugurada, entre festas e cantos. Quando todos estavam no meio da ponte, ouvindo o discurso do Rei de Acirfa que pregava a união entre os reinos, surgiu misteriosamente num dos extremos da ponte um imenso letreiro com a pergunta: "O que há do outro lado do muro?" e no outro extremo a resposta: "Um sonho".

Rafael Hitlodeu (pseudónimo de Sofia Raquel da Rocha Moreira)
(Menção Honrosa – Categoria A Prémio Utopia UP)

Citação: Rafael Hitlodeu, " Um Lugar Adormecido Ao Sal", *E-topia: Revista Electrónica de Estudos sobre a Utopia*, n.º 6 (2007). ISSN 1645-958X.

<http://www.letras.up.pt/upi/utopiasportuguesas/revista/index.htm>

«Desculpe...bom dia», disse. Ela continuava imóvel, silenciosa, como se não o tivesse ouvido. «Bem, eu...» insistiu ele, hesitante e perturbado. «...sabe dizer-me onde estou, para onde vim e como vim aqui parar?... Aaah, se não for incómodo, é claro.»

Silêncio _____ .

Não teria mesmo ouvido? Não compreenderia a sua língua? Ou...

«Bem, sendo assim, vou procurar uma saída... por aí... deixe-se estar, eu desenrasco-me.»

Desapontado com a primeira pessoa que encontrara naquele lugar, por si só desapontante, que ele não compreendia, expressou com as mãos um grande descontentamento e começou a andar, lentamente, passo por passo, naquela terra tão fria. «Sal, sal, sal...», disse. E era o que via: sal debaixo dos seus pés, sal no horizonte, sal por todo aquele lugar. Era branco e grosso, parecia pequenas pedrinhas que se enterravam, sem dó, na sua pele sensível.

«Deixa-me olhar-te.», suplicou alguém.

A sua cabeça estremeceu, os seus olhos congelaram, os seus tímpanos vibraram com aquela voz doce, fina e pura. Depois, os seus braços estremeçeram, as suas pernas seguiram o impulso vibrante... até a sua Razão estremeceu. Seria para ele? «Sim, é para mim», concluiu. Olharia para trás. Não lhe restava outra hipótese senão ouvir: tinha fome, tinha sede, estava confuso. Acordara com uma grande dor na fronte e os seus olhos, vendo todo aquele cenário, teimaram cerrar-se de novo.

No entanto, não era um sonho. Tudo era real, ele próprio também era real.

O rapaz girou sobre o seu próprio corpo, como um girassol à procura de luz e viu o corpo do habitante daquele lugar sem nome. «Não é nada parecido comigo.» pensou ele de imediato: tinha um olho negro no centro da face, uma boca rasgada por um sorriso inocente, um tronco que parecia moldável e deformado, apenas um braço, longo, e uma perna, desproporcional em relação ao resto do corpo, que finalizava com um enorme pé (decerto adequado às condições daquele chão). Mas o que mais o impressionou, apesar de tudo, foi o coração daquela criatura: era visível – uma metade apenas, com um bordo rugoso, esperando a outra para se completar. Se o olhássemos fixamente, teríamos sempre a impressão de que a sua presença significava sempre a ausência de algo, mas não deixando de ser bom, nem sequer um coração. E emitia uma luz tão fulgurante e brusca que ofuscou o pobre explorador, fazendo-o irreflectidamente recuar.

Porque reagira ele assim? Decerto que a perturbação causada pela luz não fora maior que o preconceito estúpido que trazia dentro do seu peito e que fluía por todas as artérias do seu corpo. Aquela criatura era um ser horrendo, ridículo e nada parecido consigo. “FEIO” foi a primeira palavra que (per)correu o seu pensamento. Mas teria de conter os seus pensamentos. Afinal de contas, estava sozinho, esfomeado e perdido.

Com um sorriso eterno nos lábios, e com um jeito tão simples e sincero, o habitante daquele lugar

aproximou-se dele e pediu-lhe (quase que suplicando) «Deixa-me tocar-te, deixa-me pensar-te, deixa-me ser-te sendo-me! Porque eu esperei por ti durante todo este tempo».

Temendo que a mão da criaturazinha o magoasse, tentou impedir. Mas nunca pensou que aqueles dedos, deslizando agora por todo o seu corpo, fossem tão suaves.

Deixou-se sentir.

«Eu sempre sonhei com um ser como tu. És belo e completo!» murmurou, como se algo de extraordinário estivesse a acontecer. «Se não acreditares em mim, eu mostro--te o esboço do ser perfeito que fiz há muito tempo, quando ainda o meu planeta ocupava o lugar do teu. Eras tu! És indubitavelmente tu!». De súbito, como se tivesse regressado de novo ao seu corpo, perguntou onde estava o seu coração. «Não consigo vê-lo, não consigo senti-lo. Não és transparente. Mas sei que tens um...e é completo, não é?»

O pequeno explorador, cerrando e abrindo várias vezes os olhos, como se quisesse acordar da própria realidade, respondeu: «Bem, penso que sim...na verdade, sim. Sou Ser Humano!» O pobre coitado não sabia bem o que dizer. O seu corpo enfraquecia a cada segundo, que mais parecia mil anos. Dir-lhe-ia, não tardaria, que estava esfomeado e que não queria mais falar. «Olha, a nossa conversa, embora estranha, está a ser muito agradável. Mas a verdade é que cheguei não sei quando, não sei como e estou com tanta fome que já não me lembro como se come. Se não te importasses...»

Apertando firmemente a mão do queixoso, a criatura, feliz, interrompeu-o. «Claro que sim. Vem comigo». E correram os dois.

O explorador, qual cego à procura de lucidez, não via no horizonte senão sal. E a comida? A casa onde iria repousar? Os restantes habitantes? Não aguentava mais.

No entanto, a criatura não parecia ver o seu sofrimento. Corria cada vez mais depressa, arrastando o explorador pelo chão, como se de um brinquedo novo se tratasse.

«Olha, afasta-te dessa árvore!» exclamou ela. Árvore?! Não existia árvore nenhuma. Na verdade, ele não via árvore nenhuma! «Então? Eu avisei-te. Deves estar com grandes dores, batendo assim com o corpo!»

Aquele era definitivamente um lugar estranho.

Pararam. Tinham andado pelo menos um quilómetro e o pequeno explorador nem queria acreditar no que os seus olhos viam: Salt... du sel...integri sales... apenas sal.

«Entra, disse a criatura, esta é a minha casa. É bonita não é?» Bonita? Não via senão... sal! Então, enchendo-se de coragem, quase morrendo, respondeu-lhe, num sopro: «Eu não vejo nada a não ser sal. E a tua casa talvez seja bela, mas eu não consigo vê-la!»

A criaturazinha, sorrindo ainda, ajoelhou-se a seus pés. «Oh, desculpa! O meu planeta deve ser muito diferente do teu, talvez em tudo. Não percebi isso antes. Mas já deverias saber que neste lugar tudo vive dentro de ti, tudo existe em ti. Se queres permanecer neste lugar, tens de acreditar na tua criatividade. Na verdade, não há nada fora do nosso pensamento.»

Embora frágil, o explorador foi entendendo a pouco e pouco aquele lugar. Era diferente, e pronto. Parecia fácil de compreender, se a comida não tivesse de ser imaginada também. Mas para já, ele não o sabe.

Quando mal acordou, estava sentado com uma imensa multidão, disposta em círculo. Todos eram habitantes daquele lugar, mas todos eram diferentes. Cada um falava numa língua diferente e todos pareciam compreender-se. Uns, segundo o explorador, tinham orelhas muito compridas em relação à cabeça; outros tinham dentes que perfuravam o chão; e havia um que despertou no explorador especial interesse: tinha uma enorme cabeça de astronauta.

A nossa criaturazinha, essa, fazia gestos estranhos com a mão no centro daquele círculo. Todos a olhavam. Depois, estendeu o olho ao céu e disse «Façai com que a nossa imaginação nunca falte, com que o nosso coração também não e com que eu possa partilhar mais esta refeição com dois mil cento e quarenta e três habitantes.»

O explorador, não sabia mais o que fazer ao seu pobre espírito. A criatura que ele conhecera como a si próprio, parecia delicadamente partir com a mão 'algo' e entregar esses bocadinhos de 'algo' a cada um dos seus habitantes, que tratava como seus filhos.

Chegou perto do rapazinho, olhou para os seus olhos, mortos. Sorrindo, estendeu a mão e entregou-lhe 'algo' que para o nosso humano era 'nada', invisível.

Ele fixou, com as lágrimas subindo-lhe à ira, aquela mão vazia.

«Toma. Com este bocado de peixe, sacia a tua fome», disse ela.

E, olhando para os olhos do nosso explorador, confiante de que conseguiria comer, deixou cair o peixe nas suas mãos.

Ele abriu a sua boquita trémula e absorveu aquele pedaço de peixe com toda a sofreguidão.

*

«Isto é uma pedra.»

«Sim, é uma pedra.»

«Vermelha!»

«Sim, uma pedra vermelha.»

«Especialmente bela.»

«Uma bela pedra vermelha.»

Assim começou o dia do nosso explorador, vindo não sei de onde e 'chegado não sei quando'. Tinha dormido profundamente, como se tivesse repousado na verdade do seio quente da sua mãe. O dia naquele lugar tinha nascido límpido como o seu espírito. E agora, esquecendo-se da saída que tanto procurara, aprendia a compreender aquele lugar, a olhá-lo tal como o outro o vê.

«E aquilo que vês ali, é um rio.»

«Um rio? Sim, sim, ...vejo um rio repleto de peixes.»

«Peixes?! Não há peixes nenhuns naquele rio!»

contrariou a criatura.

«Mas eu digo que há. E saltam. Tu és que não os vês.»

«Bem, rendo-me! Há peixes naquele rio».

E riram-se os dois.

Melhor dizendo, parecia-me até que o rapaz nem queria mais saber da saída, nem do regresso. Não sentia saudade do planeta de onde viera, porque o trazia dentro de si, como a sua própria identidade – um punhal enterrado na sua carne.

(O que se estaria a passar na sua cabeça? Começaria ele a gostar deste lugar que, há algum tempo atrás, detestara tanto como a primeira criaturazinha que havia encontrado? Talvez sim, talvez não, talvez não e sim ao mesmo tempo. Nem a minha omnisciência permite sabê-lo.)

O que se sabe é que passou todo o dia conversando, contando o seu passado, de onde viera, e outras coisas (tantas!) de que não me lembro.

«Ao princípio, confesso, achei-te muito feia porque não eras igual a mim. Mas agora...não sei, acho-te bonita. E este lugar é mágico!»

«Bem, hãã... Este lugar não tem nada de especial. Tu próprio, com a tua mais pura sinceridade, não o achaste nem belo, nem mágico quando o olhaste pela primeira vez», desafiou a criatura.

O explorador teria de se safar desta! Mas foi ela quem mudou de assunto.

«O teu lugar, esse é que deve ser fantástico! As pessoas devem ser amorosas, calmas e muito inteligentes.» continuou ela. Levantou-se para exorcizar todo o seu entusiasmo com todo o seu corpo, gesticulando a sua mão. «E depois, deve ter casas muito altas e ricas, sítios com árvores de fruto... E há?»

«Se há o quê?» perguntou o explorador, que parecia não tê-la ouvido.

«Sítios como os que descrevi!...»

«Sim, sim», respondeu o rapaz, bocejando.

«E também há muito peixe, não há fome, todos têm um coração bom e não há tristezas....é assim que eu imagino e sempre imaginei o teu lugar! Um lugar onde nada falta, onde tudo é completo como tu...Ai, ai!» (Suspiro). «Responde-me: é assim o teu lugar, não é? E o que há mais? Há estrelas? Há sal?»

O que sobrava na pobre sonhadora faltava no nosso explorador: ânimo para falar do seu lugar. Era

impossível, mesmo que lho pedissem, imaginar o seu planeta como aquele que lhe impusera a criatura.

«Tudo é completo, excepto eu», respondeu ele tristemente, depois de uns minutos de reflexão. «O que mais há no meu mundo é fome, tristeza, pobreza, guerra por peixe, maldade, ódio pelo homem e temor à vida... As pessoas estão revoltadas, não acreditam em mais nada, não se compreendem mesmo que falem a mesma língua, percebes? Já não se pode acreditar no Homem, logo não se acredita em mais nada. E eu... sou mau...admito que o sou, mais do que ser outra coisa qualquer». Cobriu a face (talvez por vergonha) com as suas próprias mãos.

E pronto: tinha acabado de revelar aquilo que tanto pesava o seu coração e aquilo que tanto sujava o seu nome. Parecia mostrar o seu arrependimento por algo que tinha feito de errado, grave.

Foi a primeira vez que vi aquela criatura fazer surgir da sua boca uma tristeza que parecia inconsolável. Veio sentar-se bem perto do explorador, disposta a fazê-lo sentir-se bem.

«Tu não podes dizer que o teu lugar é feio. Mas se realmente é, é porque tu também és. A culpa é tua, que não te soubeste aproveitar; criaste palavras como “ódio”, “maldade”, “pobreza”...».

Todas aquelas palavras impressionaram deveras o ser humano que não queria ser mais que não sê-lo. Aquela criatura ‘feita de lixo que o Universo não quis aproveitar’, (assim como o habitante com cabeça de astronauta) era um ser fantástico que o compreendia como nunca nenhum ser humano o tinha compreendido antes. Talvez aí se explicasse a sua súbita mudança de atitude para com a criaturazinha.

«Para além disso», prosseguiu, «não podes ser inteiramente mau. E sabes porquê? Se assim fosse, a palavra maldade não existiria porque tu não terias a consciência maléfica dos teus actos. Tu és bom porque sabes que em ti há maldade, porque sabes que no teu planeta há pobreza, ódio e incompreensão. E se queres criar um mundo melhor, não podes construí-lo ignorando o que de mal construístes: tens de tentar, lentamente, que a tua boca, o teu pensamento, não mais soletrem as palavras que criaste para deteriorar pessoas».

Ora aqui está alguém que não acredita na inteira maldade do Homem! E um explorador, que se achara mau toda a vida, e se torna repentinamente bom. «Eu sou uma coisa boa», pensou.

E era. Era preciso compreender que existia maldade, incompreensão, ódio, pobreza, fome para se crer que não se quer mais que isso exista. Afinal de contas, o explorador (coitado! servindo de modelo para representar a Humanidade inteira) tem que mudar para que o mundo mude, inteiro, consigo...Porque se ele não existisse, não haveria mundo, não haveria tempo, não haveria espaço., não haveria o nada, não haveria o tudo.

Os dois sorriram, de novo, sem motivo.

«Tem piada», disse o explorador, «eu é que sou o explorador, eu é que te deveria explorar, e sou eu que acabo sendo explorado.»

«Explorado?»

«Completamente!»

«E era a mim que querias explorar?»

Apenas queria conhecer o que se escondia por detrás do Universo desconhecido, queria provar que ele era finito e que o Homem não tinha limites para as suas investigações, para os seus projectos; queria provar que os buracos negros não eram verdadeiramente negros.

«Mas isso é fantástico!»

«É. Todos no meu planeta acham que o Universo é infinito, não pode ser limitado.»

«No entanto, ele cabe na palavra Universo. À partida, já é limitável.»

«Pois», concordou o explorador, «Mas se o Homem é um lugar inacabado, não é a conquista do espaço que o vai completar.»

Silêncio _____.

«Agora, tens consciência de que não poderás mais voltar ao teu planeta?...»

«Não?»

«Nunca mais. Rompeste a placenta irreparável do Universo. Caíste num lugar esquecido pela falha(da) memória do tempo. Para além disso, já não serias reconhecido, já não serias o mesmo se regressasses. Eu também tinha um objectivo semelhante quando era velha... Queria provar que o sol era pura alucinação nossa, vê lá!»

«...E para que não caíesses no esquecimento, não o fizeste, não foi?»

Quando era velha?! Foi mesmo o que ela disse? Mas não teria ela uns sete ou oito anos, como parecia ter?!

«Quando eras velha?! Não tens sete ou oito anos? Quando eras mais nova, queres tu dizer!»

Mas não queria. Tinha nove anos, na verdade. Naquele lugar, para o maior espanto do explorador, as pessoas nasciam velhas e morriam bebés. A criatura tinha nove anos. Depois teria oito, sete, seis, cinco. Naquele planeta, as pessoas iam perdendo a noção da sua existência, iam-se esquecendo do significado da significância das palavras, até que deixavam totalmente de falar, andar sozinhas e transformavam em sal.

Isto aterrorizou muito o pobre rapaz. Não era egoísta para pensar na sua morte. Embora a temesse mais do que a sua própria vida, temia mais a vida de alguém de quem gostasse muito, porque viver com a sua **ausência** assustava-o muito mais do que viver **sem** a sua **presença**. Não seria, também isso, egoísmo?

Sendo-o ou não, era o que estava sentindo naquele momento. E imaginar que aquela criaturazinha, com quem conversava tranquilamente, seria sal dentro de uns dias... «Ah, se pudesse ficar eternamente ali, parar aquele minuto», pensava ele. Quem lhe dera nunca ter criado o tempo! O tempo que fluía e fluiria quanto mais quisesse que não fluísse. Lutaria contra a sua irreversibilidade, se fosse necessário.

E o que dizia a sua Razão? Dizia que amava a criaturazinha, amava-a tanto que não pôde conter as

lágrimas ao olhar aquele sal que pisava.

«O que foi? Estás doente?», perguntou ela com preocupação de mãe, de irmã, de amiga, mas nunca de amante.

«Não...não! Estava só aqui a pensar como deve ser bom nascer com sabedoria, com linguagem para se ter consciência do momento...e morrer sem conhecer o medo nem a dor da morte. No meu planeta, nascemos sem linguagem e morremos com ela evaporando-se do nosso corpo. O quanto dói só de imaginar!»

A pequena criatura fechou o olho com as suas grandes pálpebras e deitou a sua semi-cabeça no ombro esquerdo do nosso explorado(do(r)).

Tentando ocultar o seu nervosismo, que era, no entanto, inocultável, perguntou à criaturazinha como nasciam as pessoas naquele lugar.

Não lhe respondeu. Estava completamente desinteressada pelo seu interesse. Apenas se levantou como quem diz “Chegou a hora” e foi-se sentar, estática, a um canto. Eu e o explorado(r) seguimo-la apenas com o nosso olhar.

Ao longe, um homem velho sem face, curvado e roxo de frio, seguia ao nosso encontro. A criaturazinha esperava-o, paciente, de braço aberto.

Quando começou a ter a percepção clara do velho, o explorado(r) viu que da sua boca escorria uma saliva espessa e quente. Chegando perto da criaturazinha, o velho deitou-se no seu braço, que logo o aconchegou contra o corpo para aquecê-lo.

A criatura lacrimejava pela primeira vez na vida, deixando escorrer a água salgada que brotava do seu olho nas rugas profundas do velho.

Quanto ao pobre explorado(r), o mais certo é ter sido esquecido. Nunca tinha existido entre ele e a criatura o cordão invisível, mas inquebrável, que ligava aqueles dois seres. Afinal de contas, mesmo que o quisesse, aquele não era o seu lugar e ele não tinha deixado de ser o Homem nem apenas o explorador que ousou, um dia, desafiar a ciência. Tentar acordar do sonho seria a atitude mais sensata.

Por isso, sem rancor nem tristeza, levantou-se e decidiu partir.

Mas algo o estava a impedir. O que seria?

Um olhar doce e carinhoso da criaturazinha.

«Isto é uma pedra.»

«Sim, é uma pedra.»

«Vermelha!»

«Sim, uma pedra vermelha.»

«Especialmente bela.»

«Uma bela pedra vermelha.»

«Aquilo que vês ali é um rio com peixes.»

«Um rio com peixes.»

«E isto é amor.»

«Sim, é amor.»

«Puro»

«Amor puro»

«Partes?»

«Parto.»

O explorador deitou os olhos ao chão e partiu até não ver mais a criatura. Cerrou-os com muita força, mas ainda a imaginava perguntando o que via.

«O que vês?» perguntava a criaturazinha.

«Sal»

«Sal»

«Sal»

*

Acordei, faltavam vinte minutos para as oito da manhã, com os lábios da minha mãe colados à minha testa e com a sua voz dizendo «Até logo». Depois, compôs o seu vestido de veludo azul acima do joelho, olhou ao espelho pela última vez a sua face redonda, vestiu o seu sobretudo de peles preto e saiu de casa.

Era já habitual: dizia «até logo» mas chegava a casa às três ou três e meia da manhã. Não a via senão quando estava acordado com medo da chuva que batia nas janelas do meu quarto ou quando os trovões vinham iluminar a minha percepção dos objectos que ganhavam novas formas. Aí, fingia que dormia, mas ouvia os tacões batendo suavemente na tijoleira da sala. Depois, não se ouvia mais nada.

Quando olho para a minha mãe, figura esbelta como uma serpente, banhada em pele de pó-de-arroz, usando olhos de um azul muito transparente, lembro-me inevitavelmente do «até logo» e daquele dia trágico que assombra toda a minha existência.

Fazia cinco anos quando entrei para a escola. A minha mãe ainda existia e levou-me até ao portão, alertando-me para que não me esquecesse daquilo que me tinha dito.

Logo que vi a minha professora, percebi que era séria e muito calada. Convidou-nos a entrar numa sala enorme, e a sentarmo-nos. Fiquei exactamente à sua frente e ao lado de Joaquim.

De lábios inquietos e cor de cereja, olhando-me como se me estivesse trespassando, a professora perguntou-me o nome da minha mãe. «Como...como disse?», hesitei. «Qual o nome da sua mãe?» gritou ela. «Maria Fernández». «Nome do pai?...». «...José...José Francisco Pereira, António Ferreira Pacheco, Marco Soares, Constantino Manuel da Silva Ribeiro, o Sr. Silva, Afonso Duarte, o senhor Pereira de Melo e José Soares e Filho.»

Todos desataram num riso infernal.

Depois ironicamente perguntou-me «E o nome do menino?»

Não sabia. Quando olho para a minha mãe, apenas consigo ver este dia humilhante.

Hoje, senti nojo por me ter acordado àquela hora, cinco minutos mais cedo do que o habitual, tempo mais que suficiente para terminar o sonho.

Quando a ouvi bater a porta da sala, levantei-me. «Que raio de sonho!», pensei, assustado.

O autocarro chegava perto das oito e dez. Costumava tomar banho, vestir-me, tomar o pequeno-almoço e sentar-me à espera no jardim. Mas hoje, apenas me vesti e fui directamente esperar que ele

chegasse.

O meu sonho lá continuava, pimba, pimba, pimba...batendo-me sempre na cabeça. Trazer os meus sonhos no meu pensamento durante todo o dia é coisa que não me agrada mesmo nada. Cada vez que penso neles, acabam sempre por ser distorcidos. O melhor era esquecê-los, para sempre, já que não se pode adormecer e sonhá-los de novo, mudando o rumo dos acontecimentos. Mas especialmente com aquele sonho, a tarefa tornou-se inconcretizável.

Chegado o autocarro, entrei e sentei-me no primeiro lugar que encontrei. Não me apetecia falar com ninguém. Apenas desejava encostar a minha cabeça ao vidro sujo e nem sequer pensar.

Estranhando não ouvir a minha voz, o Tino veio sentar-se a meu lado.

«Então meu? Que bicho te mordeu hoje?» «Nenhum.» «Vai-te lixar. Alguma coisa te mordeu, e bem mordido. Tás estranho, pá! Não penses que enganas aqui o Tinoco, ou qué que tu pensas!»

Era o meu melhor amigo. Chamava-se Justino, mais conhecido por Tino, Tinoco para os amigos. Filho de pai médico e mãe psiquiatra era um rapaz que «queria ser fixe».

«Tá-se bem, se não me queres contar, não contes. Mas tenho uma coisa que te vai animar logo, pá!» (esfregou as mãos e sussurrou) «Arranjei uns putos pra levar ao poste, meu! Vai ser muita fixe! Já tenho saudades desses velhos tempos, meu. Logo à tarde, espera em frente ao portão e vamos divertir-nos, meu!»

Gostava de ver, através do vidro, as coisas aparecerem e desaparecerem, aparecerem e desaparecerem, consecutivamente. Lembrava-me sempre do comentário da minha professora de filosofia, morta há uma semana, que dizia que nada é eterno. «Ei, meu, não dizes nada?» perguntou, perante nenhuma reacção minha. «Viraste maricas agora, foi? O quê, não me digas que tens medo!»

Ele bem sabia que provocar-me era a única forma de me despertar. O detestável Joaquim acabara de entrar no autocarro.

«Ó Quim, aqui o nosso amiguinho virou maricas, não diz nada!»

«Ai não dizes nada, ó chavaló?»

Para informação do leitor, eu não tinha qualquer intimidade com o Joaquim. Mantive-me calmo, ignorando as provocações. «Arranjei-lhe uns putos pra levar ao poste, e ele é assim que me agradece! Pensa que agora é santinho, não?»

Para calar as suas provocações, que se tornavam frequentes, passaram-me duas ideias pela cabeça: matá-los ali, com o canivetê que trazia no bolso, ou escarrar-lhes na cara.

Optei pela segunda. Achei que talvez assim eles soubessem o amargo doce das minhas palavras. Logo que o autocarro parou, saí.

Tentava fazer um esforço enorme para me lembrar que aula ia ter. «Matemática? Não, não. Não é Biologia, Não é química...»

Era Português. Lembrei-me depois, quando me lembrei também do trabalho de casa. Tínhamos de criar uma utopia.

Mantive-me calmo e descontraído quando a professora perguntou quem não o tinha feito. Talvez assim não desconfiasse. No entanto, fui seleccionado para apresentar o meu lugar utópico a toda a

turma. Falar do meu sonho era a única hipótese que me restava naquele momento.

«Bem, eu...na verdade, eu aprendi muito enquanto dormia.»

Um riso infernal ecoou em toda a sala. Quem se mantinha silenciosa era apenas a professora.

«Apresenta-nos, então, o teu trabalho», insistiu a professora.

«Eu não escrevi nada, mas tenho a dizer que...que...cheguei à conclusão que o homem é o próprio não lugar.»

«Explica-nos melhor.» Pediu a professora.

«Não...não é nada disso que eu queria dizer...talvez não tenha percebido mesmo nada do meu sonho...não percebi mesmo nada! Nem sequer me lembro dele!»

Todos me olhavam fixamente. Talvez estivesse a empalidecer.

Pedi licença e retirei-me da aula.

*

«A aula decorria normalmente, pedi-lhe para apresentar o seu trabalho e ele disse-me que o Homem era um não lugar...»

«De facto, Helena, é muito estranho.»

«Mas o que mais me impressionou foi a sua reacção após ter dito isso: pediu-me educadamente licença e saiu da aula»

A sala de professores estava cheia naquele dia. Não tendo lugar para tomar o meu café, sentei-me na mesa da Conceição, também professora de português, que achou o caso do_____bastante estranho.

A empregada do segundo pavilhão dirigiu-se a mim, com um ar embaraçado e preocupado. As suas mãos gordas tremiam.

«Senhora professora, tenho aqui um papel muito importante para assinar. É o comprovativo de que_____ esteve sempre na sua aula e que não houve qualquer conflito dentro da sala.»

«Porquê? Aconteceu alguma coisa a_____?»

«Morreu, senhora doutora....não sei o que é, mas dizem por aí que foi de I-NE-FA-BI-LI-DA-DE.»

«As palavras explodiram dentro do seu próprio corpo.» (pensei)

«Então professora, vai assinar o papel?»

«Claro que sim. Da minha aula ninguém saiu, tudo correu como de costume e_____ estava

normalissimo.»

Assinei e sorri.

Leonardo Pais (pseudónimo de Daniel Filipe Conceição Pereira)
(Menção Honrosa – Categoria A Prémio Utopia UP)

Citação: Leonardo Pais, "Uma Utopia é apenas uma Utopia ", *E-topia: Revista Electrónica de Estudos sobre a Utopia*, n.º 6 (2007). ISSN 1645-958X.

<<http://www.letras.up.pt/upi/utopiasportuguesas/revista/index.htm>>

I

Sete da tarde. Mais um dia prestes a terminar e a concluir mais uma pequena etapa da história do universo. Ao volante do seu Bugatti, Clint Dempsey estava a caminho da Casa Branca. Desde que assumira o papel de presidente dos EUA e se tornara na principal figura mundial a sua vida nunca mais voltara a ser a mesma. Dificilmente conseguia dormir mais de cinco horas por noite e, todas as manhãs, quando se levantava, conseguia ver ao espelho mais um ou dois cabelos brancos a despontar da sua cabeça. A sua ascensão ao poder fora algo totalmente inesperado.

Tudo tinha acontecido havia mais ou menos meio ano. Mas antes de se relatar esta mudança na cadeira da Casa Branca, tem que se perceber a situação socio-económica dos EUA e do resto do planeta. Quer dizer, planeta não é bem a expressão a usar. Estava-se em pleno ano 2100 e toda a Europa, Ásia e África tinham sido completamente aniquiladas devido ao aumento do nível médio das águas do mar e à maior frequência de chuvas ácidas, provocados pela grande poluição que era lançada na atmosfera, nos solos e nas águas. Sendo assim, restavam vestígios humanos na América e, em pequenas quantidades, na Oceânia. Depois desse desastre, a população mundial assumira uma postura mais ecológica e que seguia todos os princípios que vinham sendo ditos desde o ano 2000, como a utilização de energias renováveis e a total reciclagem dos resíduos. Quanto à estrutura da sociedade, continuava igual à dos séculos passados, em que os dirigentes de uma nação eram escolhidos em eleições que se realizavam em períodos de quatro anos. Todas as pessoas tinham os mesmos direitos e deveres e cada um tinha a possibilidade de subir na vida com o seu trabalho e dedicação. Era, no ponto de vista da maioria dos filósofos, uma sociedade justa e perfeita. Excepto num ponto. E tinha sido esse ponto que tinha levado à demissão do antigo presidente dos EUA. A educação e desenvolvimento de futuros génios que pudessem fazer a sociedade evoluir. Era, nesta altura, considerado o futuro grande mal da sociedade do século XXII, já que, desde meados de 2050, a maioria das crianças nascia com poucas capacidades mentais, o que poderia significar que a espécie humana estava a dar os seus últimos passos na Terra ou que iria regredir novamente para a espécie que nos deu origem, macacos e gorilas. Isto preocupava os cientistas e começava também agora a ser o principal receio da sociedade, já que se conseguia perceber a diminuição de cientistas, médicos, biólogos, enfim, todas as profissões em que o principal utensílio de trabalho era o cérebro. Isto afectava toda a sociedade em geral, já que se começavam a ver problemas na área da saúde, pois existia menos gente para tratar das doenças das pessoas e os hospitais estavam sempre lotados. Mas existiam outras áreas, como a física e a química, constantemente usadas no desenvolvimento da sociedade, que deixavam de ter os seus impulsionadores. Para não bastar, o desemprego continuava a aumentar, visto que nenhum patrão gostava de ter funcionários com poucas capacidades mentais e sem habilitações. Fora no meio deste caos que Clint Dempsey, que na altura era secretário-geral do partido opositor ao do presidente, conseguira afirmar os seus credenciais.

Tudo acontecera numa tarde do mês de Julho, numa reunião de partidos sobre o tema acima referido, em que Clint Dempsey faz uma declaração que consegue espantar todo o mundo e que rapidamente se torna no principal tema dos jornais: "Se o meu partido estivesse no poder, este problema não existiria." Mas como é que alguém podia dizer isto? Como é que se podem desafiar as leis mais básicas da hereditariedade e da vida? Eram estas as perguntas que assolavam as cabeças das várias pessoas que habitavam o planeta, mas Dempsey não ficou por aqui e acrescentou: "Votem em mim nas próximas eleições e verão o rumo do nosso país mudar em direcção à perfeição." A juntar a isto, várias

declarações enigmáticas durante o período eleitoral foram suficientes para colocar Dempsey na Casa Branca, juntando um histórico 80 % dos votos.

Dempsey sabia que tinha sido um truque algo sujo, mas fora a sorte que lhe sorrisse de uma forma um tanto ou quanto estranha. Durante toda a sua vida gostara de fazer as amizades certas, pois achava ser a forma mais fácil de conseguir subir na sociedade e obter tudo o que queria. Entre essas amizades encontravam-se três cientistas da Universidade do Texas, que ao longo da sua vida tinham trabalhado em questões de hereditariedade e que ultimamente se andavam a debruçar sobre o problema da transmissão de capacidades mentais. E foi precisamente um deles, David Howard, que lhe ligara na noite anterior à sua declaração espantosa e lhe dissera que a sua equipa havia descoberto uma maneira de contornar a situação de falta de capacidades das crianças. Dempsey não quis saber mais nada e encontrou-se nessa mesma noite com os três cientistas, ouvindo completamente abismado que esse problema poderia ser resolvido com a colocação de um pequeno chip no cérebro do embrião entre o quarto e o quinto mês de gestação e que conseguiria substituir uma pequena parte do seu cérebro, que fora afectada pela poluição do último século, característica transmitida pelos pais, que tinham sido os principais submetidos aos produtos tóxicos dos últimos anos. A parte afectada era exactamente a responsável pela aquisição de conhecimentos e pela aprendizagem. Apesar de tudo, Clint soubera logo que eles não lhe estavam a dar esta informação de mão beijada e perguntou-lhes o que queriam eles em troca, ficando de seguida a saber que eles desejavam deter o comando do consultório científico do país, o que lhes dava grande poder e margem de manobra nesta área. Aceitara de imediato, pois sabia que iria, de certeza, conseguir tornar-se no presidente dos Estados Unidos.

Ainda ao volante do carro, o actual presidente foi obrigado a acabar com a sua deambulação pelo passado, pois começavam a cair os primeiros pingos de chuva, o que significava que o Inverno ainda não terminara, dada a grande escuridão das nuvens que passavam por cima dele como flechas.

A Casa Branca aproximava-se cada vez mais até que estava apenas à distância de poucos metros. Clint sai do carro, que tinha sido prontamente aberto por um empregado que o saúda: “Boa Noite!” Entra em casa e vai directamente para o seu quarto. Ia aproveitar esta noite para dormir decentemente, o que já não acontecia há várias semanas. Vai saudar a sua mulher, Rebecca Dempsey, que estava grávida. Aliás, o seu filho iria ser o primeiro embrião a receber o chip, pois já lhe tinha sido diagnosticada falta de capacidades. Rebecca beija-o ternamente e diz: “Amanhã é o grande dia. Será que a operação vai correr bem?” O marido responde: “Sabes bem que sim. É apenas uma implantação a laser.” “Deus te oiça! O futuro do nosso filho e do resto do mundo depende do que vai acontecer amanhã.” – exclama a companheira. O parceiro responde: “Deixa-te de pessimismos e vamos jantar...”

O principal homem dos EUA tem uma noite muito atribulada. Sonha com uma legião de bebés que crescem em segundos e que marcham na sua direcção, enquanto tenta correr e não consegue sair do mesmo sítio. É capturado e levado numa jaula carregada por vários homens, que falavam entre si numa língua que Dempsey desconhecia. Chegaram a um local onde se via uma fogueira e uma seta no meio de um deserto. Do meio das sombras sai o antigo presidente dos EUA que lhe diz: “Os teus segundos estão contados.”

Clint acorda sobressaltado e encoberto em suores frios. Percebe que tudo não passou de um pesadelo e volta a adormecer, desta vez no silêncio e descanso que todos os mortais merecem.

II

A manhã seguinte acorda completamente diferente da noite anterior. A chuva e as nuvens tinham dado lugar a um sol esplendoroso, que fazia lembrar um dia de Verão.

Clint e Rebecca vão a caminho da clínica recentemente montada pelos três cientistas com quem o presidente havia feito um acordo. Não trocavam uma palavra desde que entraram no carro.

Não havia razão para tal. Qualquer conversa iria servir no mínimo para aumentar ainda mais a pressão que se sentia dentro daquele carro.

Como nenhuma viagem pode durar para sempre, passada uma meia hora de terem iniciado o percurso chegam à clínica cujo futuro depende tanto como Clint do resultado da primeira operação daquele tipo. À sua espera estava um batalhão de jornalistas, que, não se sabe bem como, acabavam sempre por descobrir o que era guardado com maior sigilo. Quando Clint sai do carro, é logo interpelado por um jornalista da Sky News, que lhe pergunta: “O que faz aqui? Passa-se algo com o seu filho?” No fundo, era natural a curiosidade destes jornalistas, já que Dempsey, apesar de ter conseguido o cargo que agora ocupava graças à sua promessa, nunca dissera concretamente à comunicação social do que se tratava. Talvez por isso a sua credibilidade perante a sociedade começasse a diminuir. Contudo, o presidente achava que ainda não estava na altura certa para revelar e diz: “Esta clínica vai mudar o nosso planeta.” Devido ao espanto que causa nos jornalistas, consegue avançar mais uns metros sem ser interrogado, mas os jornalistas voltam à carga perguntando: “Como é que pode dizer isso?” O casal Dempsey consegue libertar-se dos jornalistas graças à ajuda dos seus guarda-costas e acaba por entrar na clínica, que de seguida é fechada a sete chaves.

Os três cientistas vêm ao seu encontro e David Howard pergunta-lhes: “Estão preparados?” Rebecca responde: “Temos que estar, não é?”. “Ponhamos então mãos à obra.” – disse Howard, pegando em Rebecca e levando-a para uma típica sala de operações, onde outro cientista diz a Clint: “Não pode entrar. Não pode ficar sujeito à grande quantidade de infravermelhos que se vão libertar durante a operação.” Anuiu sem nada dizer em troca, tal era a tensão que estava sob os seus ombros. Senta-se então numa cadeira à entrada da sala, mas antes aproxima-se da esposa, abraça-a e segreda-lhe ao ouvido: “Força! Eu não vou estar aqui dentro, mas sabes que vais poder contar sempre com o meu apoio, caso alguma coisa corra mal.”

Enquanto está sentado, Dempsey olha em volta para toda a clínica, que fora construída para albergar grandes quantidades de pessoas e que, actualmente, para além dos três cientistas, contava apenas com mais um porteiro e segurança e uma secretária.

Os segundos iam avançando e não se ouvia nada dentro da sala de operações, sala essa que iria assinalar um grande marco na história da humanidade.

III

Os próximos quatro meses foram vividos com muita ansiedade por toda a população. Eram os últimos quatro meses de gravidez de Rebecca, que não cabia em si de contente. A operação fora um sucesso e, graças a isso, Clint já revelara à população todo o segredo que envolvera toda a sua candidatura. Desde esse dia que era considerado um herói mundial e o homem mais aclamado de sempre. Quem lucrou com esta nova realidade foram os três cientistas, que passaram a ser bastante famosos e ganharam o Nobel da Física. Além disso, a sua clínica abriu ao público e estava lotada nos próximos seis meses, com todas as vagas preenchidas para a realização de operações como à que Rebecca e o seu bebé foram sujeitos. Mas porquê tanta ansiedade se tudo se estava a compor? É que, apesar da operação ter sido um sucesso e de o chip ter sido implantado no cérebro do feto, ainda não se vira resultado dela, uma vez que o filho do presidente ainda não nascera. Isto fora o único argumento que incentivara os opositores de Dempsey, que mostravam bastante cepticismo em relação a esta nova realidade.

Mas esse dia acabou por chegar. A meio de um dia de Verão estava Rebecca a descansar nos seus aposentos e sentiu uma pontada na barriga. “Está tudo bem. Deve ser apenas mais uma contracção” pensou ela. Mas enganara-se. Estas pontadas iam-se tornando cada vez mais dolorosas e mais frequentes. Acabou por chamar uma empregada, que veio de imediato, e disse-lhe: “Chama uma ambulância. O bebé vai nascer.” A empregada despachou-se a cumprir o ordenado, sabendo que, um dia, quando fosse avó e estivesse perante os seus netos, teria esta história para lhes

contar.

A ambulância chegou em poucos minutos e foi num repente que regressou ao hospital. Tal eficácia revelara-se porque se tratava, sem sombra de dúvida, do melhor hospital do país. Os próprios responsáveis do hospital encarregaram-se de contactar o marido da mãe, que se meteu no seu jacto pessoal e se fez aos ares. Enquanto ia a caminho, Dempsey ia-se lembrando do nome que o seu filho iria ter, um nome escolhido por unanimidade entre ele e Rebecca: Edward John Dempsey. Claro que o nome era maior, devido aos apelidos das famílias de Clint e Rebecca, mas estes eram os três principais nomes, pelos quais iria ser conhecido o filho do presidente dos EUA.

Quando chegou ao hospital, apressou-se a ir ter com os responsáveis que lhe tinham ligado momentos antes e perguntou-lhes: “O meu filho já nasceu?” Primeiros mostraram-se sérios, mas depois as suas faces abriram-se em sorrisos resgados e o director-geral do hospital disse-lhe: “Foi um sucesso, venha ver o pequeno Edward.” Foi como se tivesse libertado cerca de mil toneladas de cima de si e considerou-se, naquele momento, o homem mais feliz do mundo: “Onde está o meu filho?” “Venha, nós levamo-lo lá.” Quando chegou lá e entrou no quarto onde Rebecca e o seu filho tinham sido previamente instalados, viu-o pela primeira vez. Muito parecido com a mãe, sem dúvida. Mas havia uma coisa transmitida ao seu filho. Os olhos. Eram verdes e cristalinos como os seus e quem olhasse profundamente para eles tinha a sensação de estar numa densa floresta verde, de onde não poderia sair mais. A primeira vontade de Dempsey era dar um grande abraço ao seu filho, mas depois raciocinou melhor e pensou que isso era arriscado porque os bebés são muito frágeis nas primeiras horas de vida. Limitou-se a afagar-lhe a cabeça e a dar-lhe um beijo na cara. Como Cheirava bem a sua pele! Recordava-se perfeitamente que, quando era criança, adorava estar perto de bebés, pois era a única maneira de entrar em contacto com aquele cheiro maravilhoso e que sempre o hipnotizara de uma certa maneira. Sentou-se junto da cama de Rebecca, abraçou-a e perguntou-lhe ao ouvido: “Como te sentes? Eu sinto-me o homem mais feliz do mundo.” A esposa limitou-se a concordar com ele e ficaram ali os dois durante horas a planear futuros desejos para o filho, que bocejou e deixou-se adormecer.

IV

Houvera um filósofo qualquer que tinha dito que o tempo era de uma relatividade espantosa. Uma frase verdadeiramente verdadeira. Para muitos passa depressa, para outros passa devagar. Por uns é bem aproveitado, por outros nem por isso. É dentro deste contexto que podemos sentir que trinta anos não demoram assim tanto a passar. E era exactamente nisto que estava agora Clint a meditar. Agora, que estava reformado. Agora, que já não era presidente dos Estados Unidos. Agora, que estava a escrever a sua autobiografia. Agora. A sua vida, cheia de conquistas e falhanços, iria permanecer no meio de um livro depois da sua morte. Recordava-se agora como se tinha passado a sua vida desde o nascimento do seu filho. O seu filho, que crescera e se tornara dono da maior empresa do mundo. O seu filho, que não tivera dificuldades em nada por ser sobredotado. O seu filho e os que nasceram depois dele. Estes que, em tão curto período de tempo já tinham inventado uma máquina do tempo e conseguido recuperar a Europa, África e Ásia. Os maiores seres do Universo. Era assim que se intitulavam. Mas Clint conseguia perceber agora que tudo fora um erro. Que devia ter optado por outro caminho. Que não devia ter dado ouvidos aos três cientistas, que agora usavam e abusavam do seu poder, por serem capazes de poder criar ainda mais seres perfeitos. Conseguia lembrar-se como conseguira renovar o seu estatuto de presidente por várias eleições sem grandes problemas. Fora ele próprio que se demitira, pois fora o primeiro a aperceber-se da gravidade da situação que causara. Na altura deixara o mundo espantado e boquiaberto. Mas passados uns anos tudo começara a tornar-se claro para toda a gente. O “clã” dos perfeitos crescera de tal modo que começara a marginalizar as outras pessoas. Estes que estavam agora a afundar o mundo sem se aperceberem disso. Que tinham tomado conta do poder e relegado todos os menos capacitados para o desemprego ou para a escravidão. Que tinham alterado as leis drasticamente a seu favor. Que perseguiram e aniquilavam todos os que ainda tinham coragem de se opor, tal como tinham feito os nazis aos judeus. O seu próprio filho, arrogante e calculista, o rejeitava e desprezava. Ele, que pertencia àqueles que agora se começavam a desentender e ameaçavam começar uma 3ª Guerra Mundial só para ver quem tinham mais poder. Tudo isto e muito mais. Dempsey estava agonizado só de pensar como fora capaz de espalhar a ideia do chip perfeito pelo

mundo e de ajudar os mais pobres a recorrer a esta operação para ter um filho capacitado, na esperança que este, um dia, fosse a sua salvação e os tirasse da miséria. Enganara-se redondamente. Um erro que ainda iria custar muito caro a todo o mundo.

Percebia agora que nada pode ser perfeito e que é impossível criar sociedades baseadas na perfeição. Que tudo tem que ter um senão. E que as utopias não passam de isso mesmo, de utopias.