



**PERCURSOS
NAS CIÊNCIAS
DA EDUCAÇÃO**

**LUGAR PARA
A UTOPIA**

MARIA HELENA DAMIÃO
COORD.

I|U

Este livro surgiu do encontro entre pessoas que, desde há muito, colaboram na formação de professores e de educadores, afectas a Centos de Formação, Universidades e Centros de Investigação. Cada uma delas entende, à sua maneira, que a utopia não pode ser afastada da Educação, sob pena de a destituir do seu sentido humano e humanizante. Contudo, um discurso contemporâneo de diversa proveniência, veiculando a premência de mudar radicalmente a Escola, bem como a urgência de inovar os seus propósitos, procedimentos e atores, tende a afastar a utopia do horizonte educativo, fazendo, em paralelo, aproximar a distopia.

Com este problema em mente, decidiram organizar um ciclo de conferências, onde ele pudesse ser pensado à luz da filosofia, da ética, da antropologia, da história, da psicologia, e da pedagogia. O percurso (ou percursos) que estas disciplinas, tão marginalizadas nesse discurso, têm feito constitui um precioso apoio para decidir o futuro da educação, o qual, ao contrário, do que se insiste em dar a entender, não está determinado e fechado; antes está, como sempre esteve, aberto, tomando a orientação que entendermos, no presente, imprimir-lhe.



I N V E S T I G A Ç Ã O

U|I

EDIÇÃO

Imprensa da Universidade de Coimbra
Email: imprensa@uc.pt
URL: http://www.uc.pt/imprensa_uc
Vendas online: <http://livrariadaimprensa.uc.pt>

COORDENAÇÃO EDITORIAL

Imprensa da Universidade de Coimbra

CONCEÇÃO GRÁFICA

Imprensa da Universidade de Coimbra

IMAGEM DA CAPA

Redd -Unsplash

DESIGN DA CAPA

Pedro Matias

INFOGRAFIA

Jorge Neves
Pedro Matias

EXECUÇÃO GRÁFICA

KDP

COLABORAÇÃO

Maria da Graça Bidarra
João Paulo Janicas
Ana Maria Seixas

ISBN

978-989-26-2327-6

ISBN DIGITAL

978-989-26-2328-3

DOI

<https://doi.org/10.14195/978-989-26-2328-3>

DEPÓSITO LEGAL

506694/22

PERCURSOS
NAS **CIÊNCIAS**
DA **EDUCAÇÃO**

LUGAR PARA
A UTOPIA

MARIA HELENA DAMIÃO
COORD.



(Página deixada propositadamente em branco)

SÍSIFO¹

Amamos e não sabemos amar.
Vivemos e não sabemos viver.
Pensamos e não sabemos pensar.
Teremos, então, de nos abster?

Será a desistência a solução?
Prefiro continuar a empurrar,
para cima, com fúria de leão,
o penedo que volta a tombar.

Insistir, mesmo sem acreditar
é ofício de homem que resiste:
poder agarrar e não agarrar

é virtude grande que nos assiste.
De Sísifo, fica-nos o modelo
de esforçado e esbelto desvelo.

Eugénio Lisboa
Lisboa, Junho de 2022

¹ Soneto original oferecido pelo Autor

(Página deixada propositadamente em branco)

SUMÁRIO

Dedicatória	9
Prefácio	13
<i>Maria Helena Damião</i>	
1. Das utopias do Renascimento à crise das utopias e ao seu renascimento	21
<i>João Maria André</i>	
2. Sonhos de eutopia no Renascimento	43
<i>Serafim Duarte</i>	
3. Elogio das ideias sofisticadas: sobre a educação e a escola na contraluz dos nossos melhores sonhos	85
<i>Luís António Umbelino</i>	
4. Utopia e dever: contributos para uma antropeugogia	99
<i>Carlos Fernandes Maia</i>	
5. Revisitando a obra “Educação e democracia” de John Dewey	125
<i>Maria Luísa Branco</i>	
6. Educação e literacia: da literacia funcional à literacia crítica	143
<i>Maria Isabel Festas</i>	
7. O elo quebrado? A relação professor-alunos em tempos de utopia-distopia. Uma leitura guiada por Hannah Arendt	161
<i>Maria Helena Damião</i>	

JOÃO MARIA ANDRÉ

Universidade de Coimbra, Instituto de Estudos Filosóficos, Faculdade de Letras.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9036-9757>

CAPÍTULO 1

DAS UTOPIAS DO RENASCIMENTO À CRISE DAS UTOPIAS E AO SEU RENASCIMENTO

FROM THE UTOPIAS OF THE RENAISSANCE TO THE CRISIS OF UTOPIAS AND THEIR REVIVAL

RESUMO: O objetivo é fazer um percurso alargado pelo espírito utópico na cultura ocidental. Assim, começaremos por rastrear as diferentes linhagens do pensamento utópico, uma com raízes filosóficas e outra partindo do imaginário religioso, qualquer uma delas com disseminações diferentes na atualidade. Num segundo momento, centrar-nos-emos mais nas diversas utopias do Renascimento, com especial destaque para a *Utopia* de Thomas More, mas sem esquecer os textos de Campanella, Francis Bacon e Johann Valentin Andreae e outros projetos que, sem terem a forma de utopia, não deixam de ostentar a marca do espírito utópico. Depois de um breve percurso pelo desenvolvimento da capacidade de imaginar mundos nos séculos XVIII e XIX, entraremos no século XX e em algumas tendências que restauram ou de forma negativa, como contra-utopias ou distopias, ou na forma positiva, como novas formas da *polis* humana, a tendência para dar lugar ao não lugar dos nossos sonhos ou dos nossos pesadelos. Concluiremos este percurso com uma breve reflexão sobre a aparente erosão do espírito utópico na atualidade e sobre algumas formas em que ele parece ainda encontrar porto de abrigo.

Palavras-chave: Utopia, distopia, não lugar, espírito utópico, educação.

ABSTRACT: The goal is to do an extended path through the utopian spirit in western culture. Thus, we will start by tracking the different lineages of utopian thought, one with philosophical roots and another descending from the religious imaginary, each of them with different disseminations in the present time. Secondly, we will focus on the various utopias of the Renaissance, with a special highlight towards Thomas More's *Utopia*, without forgetting Campanella's, Francis Bacon's and Johann Valentin Andreae's texts, as well as other projects that, without having the form of a utopia, still display the imprint of the utopian spirit. After a brief course by the development

of the ability to imagine worlds in the 18th and 19th centuries, we will enter the 20th century and some of the trends that restore, either negatively as counter-utopias or dystopias, or positively as new forms of the human *polis*, the tendency to give way to the non-place where our dreams and nightmares lie. We will conclude this path with a brief reflexion about the apparent erosion of the utopian spirit in the present day and about some ways it still seems to find a safe harbour.

Keywords: Utopia, dystopia, non-place, utopian spirit, education.

Introdução

O tempo que atravessamos é, mais uma vez, de encruzilhada. Não por nos encontrarmos na segunda década de um novo século. Mas porque entrámos nele e nele continuamos num horizonte de fragmentação. Fragmentam-se as nossas identidades em desconstruções de figuras, sentidos e narrativas, transformando os nossos “eus”, individuais ou coletivos, que já em si são múltiplos, numa sobreposição de peles em que se mistura a escrita dos grandes livros com as escritas homogêneas dos *mass media* e as escritas caligraficamente pontuadas dos *piercings* e das tatuagens com que os nossos filhos reclamam e exibem os mapas do seu crescimento e os símbolos das suas vivências afetivas (Le Breton, 2002). É também de encruzilhada o tempo que atravessamos sobretudo porque o percorremos em rede: a *World Wide Web* fez-nos entrar no seu mundo de inúmeros nós e caminhos em cujo labirinto parecemos condenados a erraticamente viajar, sem bússola nem destino (Maldonado, 1998). Parece não haver ponto de fuga neste novo perspetivismo, pois os centros de confluência dos quadros que representamos e em que nos representamos multiplicam-se ao infinito nos espelhos paralelos dos nossos *écrans* e nos espelhos côncavos e convexos das nossas fantasias. E, assim, o não lugar dos nossos sonhos vai cedendo o lugar aos lugares todos dos nossos olhares.

Aquilo a que chamamos projetos utópicos, e que nem sempre teve o nome de utopia no vocabulário conceptual do ocidente, tem fundamentalmente duas raízes que, com M. B. Pereira, importa distinguir antes de enfrentar os rostos concretos do seu desenho, a fim de evitar a confusão

de gêneros que, por terem origens diferentes, implicam diferentes cargas e abrem para diferentes caminhos. Uma dessas origens tem claramente a ver com o princípio grego do nosso filosofar, emergindo com o nascimento da própria *polis* cujo criador é identificado por Aristóteles, na sua *Política*, com Hipódamo de Mileto (Aristóteles, 2014: L. II, cap. 8, 2360-2363) ¹. Teria sido ele o primeiro arquiteto a desenhar cidades inteiras e a lançar os alicerces de uma constituição ideal. É na sequência dos traços por ele rasgados que se elevam as considerações de Platão, não só na sua *República*, mas também nas *Leis*, onde um maior realismo impera na transposição do plano da perfeição sonhada para a cidade concreta que se levanta perante os seus olhos. E é também na sequência de Hipódamo de Mileto e de Platão que Aristóteles, na sua *Política*, lança, a partir do livro IV, a teoria geral da cidade perfeita, antecedida de modo sábio e prudente por estas considerações: “quando se quer estudar a questão da República perfeita, com todo o cuidado que reclama, importa precisar em primeiro lugar qual é o género de vida que merece sobretudo a nossa preferência”. Para o definir, o filósofo grego acrescenta: “Um primeiro ponto, que ninguém pode negar, porque é absolutamente verdadeiro, é que os bens que o homem pode gozar se dividem em três classes: os bens que estão fora da sua pessoa, os bens do corpo e os bens da alma, consistindo a felicidade na reunião de todos eles” (Aristóteles, 2014: L. VII, cap. 1, 2491-2493). Trata-se, assim, de um projeto que assenta a sua definição numa cuidada análise da praxis vivencial e no que surge como indispensável para proporcionar a felicidade na existência. Estas três referências marcarão uma linhagem de projetos utópicos que se reacenderá no século XVI com Thomas More e que, a partir de então, conhecerá uma fortuna extraordinária.

A segunda raiz ou a segunda linhagem de projetos utópicos, que constituirá também uma família rica em evolução ao longo da história, apresenta como especificidade na sua contraposição com esta o facto de encontrar a sua inspiração não numa análise da existência, mas numa referência ao religioso e ao sagrado e na sua conseqüente vinculação à

¹ Cf., a este propósito, Servier, 1967, pp. 28-30.

noção de reino, identificado como o “reino do bem”, o “reino dos justos” ou o “reino de Deus”, que não é remetido, na sua realização escatológica, para além do tempo e da história, mas que reclama para este tempo e para esta história a construção do “novo céu” e da “nova terra”. A mentalidade utópica que a partir daqui se elabora aparece assim vinculada aos movimentos do milenarismo e da apocalíptica que se estruturam a partir de uma tradição que encontra a sua origem na releitura, feita por Zaratustra ainda antes do século VI a.C., da luta entre o bem e o mal, entre a ordem e o caos, que terminaria com uma vitória final de Deus e dos seus aliados e com um estádio de paz e de felicidade cujo advento se calendariza por períodos de mil anos. Esta reformulação da esperança dos homens na vinda de um reino de paz penetra em determinadas comunidades judaicas e ecoará nos dois textos apocalípticos: no da Bíblia hebraica, o Livro de Daniel, redigido no século II a.C. e no Novo Testamento, o Apocalipse de João (*Ap.* caps. 20 e 21).

Gera-se assim a crença milenarista em que assenta a convicção de que entre o tempo presente, marcado pelo infortúnio, pela perseguição e pela guerra, e a eternidade haverá um período de mil anos em que reinará a paz e a felicidade. Esta crença desenvolve-se entre os cristãos dos primeiros séculos, entre os quais se contam muitos milenaristas, reativando-se após os terrores do ano mil, em que se esperava o fim do mundo, quando Joaquim da Fiore, no século XII, formula o seu plano apocalíptico da história, que divide em três épocas, a de Deus Pai, com 1260 anos, a do Filho com 1200 anos e a do espírito que se iniciará no século XII².

1. As utopias do Renascimento e da Modernidade

O Renascimento, essa época histórica em que se dá a transição da Idade Média para a Modernidade, é talvez o período que mais pontos em comum tem com o tempo que vivemos e por isso o privilegiamos

² Para esta linhagem da utopia, cf. Baptista Pereira, 2002, sobretudo pp. 47-59.

para um confronto com a atualidade em ordem a iluminar as nossas respostas e os nossos projetos. Dissolve-se então uma ordem já velha de muitos séculos, fragmenta-se uma cosmovisão baseada numa racionalidade integradora de todos os sentidos da existência, descobre-se o mundo na sua estranha e heteróclita composição de terras, povos, fauna e flora, sente-se a vertigem do infinitamente grande do universo em que o homem não é mais do que um ponto a viajar no silêncio dos espaços siderais e assume-se o indivíduo na sua liberdade e na sua ipseidade criadora³.

Nesta perspetiva, “a utopia” enquanto tal é um fruto amadurecido do Renascimento e da descoberta do homem e do indivíduo que nele acontece (Pacquot, 1996). Ao desenhá-la, o homem quinhentista ou seiscentista não faz mais do que dar cumprimento ao texto programático de Pico della Mirandola, Conde da Concórdia, quando, no início do seu *Discurso sobre a dignidade do homem*, faz do ser humano o artesão e o artista de si próprio⁴. Estávamos então no final do século XV. Cerca de duas décadas depois, Thomas More, embaixador na Flandres, inicia a redação da obra com o título *De optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia*, que em 1516 apareceria primeiro em Lovaina e, logo a seguir, em 1517, em Paris, em 1518 em Basileia e em 1519 em Florença.

Inserindo-se plenamente no Renascimento como descoberta do mundo e da natureza, a *Utopia* de More é simultaneamente a primeira ecotopia da nossa história conceptual, ou seja, a primeira utopia verdadeiramente ecológica e esse é o traço fundamental que a distingue de outras grandes utopias do Renascimento, como a de Tomás Campanella e a de Francis Bacon. Trata-se de uma utopia eminentemente naturalista, que vai buscar toda a sua inspiração a uma relação espontânea e equilibrada com a natureza e é mesmo aí que encontra a sua raiz e a sua fundamentação o princípio económico estruturante da ilha da *Utopia* que fez dela uma

³ Para uma excelente síntese de todas estas transformações, cf. Garin (1972). Um aprofundamento mais recente de alguns destes tópicos é-nos oferecido por Granada (2000).

⁴ Cf. deste autor *De hominis dignitate. Heptaplus. De ente et uno* (tradução de 1942, pp. 105-107).

espécie de carta antecipadora do comunismo do século XIX: a abolição da propriedade privada. Tal abolição e a respetiva apropriação comunitária dos bens e das riquezas fundamenta-se num relacionamento pleno e integral com a natureza que, desse modo, não pode ser propriedade de ninguém, e é também devido a esse primado da natureza que toda a economia da ilha da *Utopia* se apoia na atividade agrícola, aquela em que o jogo com a natureza é mais claro e mais evidente.

Se a *Utopia* de More é uma ecotopia ou uma utopia naturalista, *A Cidade do Sol* escrita pelo frade dominicano Tomás Campanella, há pouco mais de quatro séculos, em 1602, poderia ser caracterizada como uma utopia mágica, ou talvez melhor ainda, metafísico-astrológica, pois a cidade é, na sua arquitetura e na sua organização política, simultaneamente um tratado mágico-astrológico e um tratado metafísico. Se a arquitetura do espaço é profundamente astrológico-cabalista, no que se refere à sua dimensão metafísica, a organização política é quase como um compêndio de filosofia. A cidade é governada por um príncipe-sacerdote chamado Hoh, que Campanella traduz com a designação de Metafísico, e que é o chefe tanto no plano temporal como no plano espiritual. É assistido por um triunvirato de chefes subalternos – Pon, Sir e Mor –, ou seja, Potência, Sapiência e Amor. No que se refere à *paideia* das crianças e dos jovens e à educação do povo, é de sublinhar, por um lado, a sua dimensão lúdica e, por outro, a sua realização como aplicação concreta e literal da antiga metáfora de que o mundo é um livro. A Sapiência fez adornar as muralhas externas e internas dos sete círculos com pinturas que representam todas as ciências e é assim, lendo o que está escrito ou pintado nos muros, que se aprende.

Enquanto a *Utopia* de More era naturalista e *A Cidade do Sol* de Campanella era metafísico-astrológica, *A Nova Atlântida*, de Francis Bacon, escrita também no início do século XVII é já o que poderíamos chamar uma utopia tecnocientífica. É que o Renascimento não foi só a descoberta do homem e da natureza ou a afirmação do poder da magia, foi também o início da magia do poder, da atração que o poder exerceu sobre o próprio homem, sobre o seu saber e sobre a sua ação. E se o *Novum organon* deste autor é uma redefinição dos caminhos do saber

na sua articulação com o poder⁵, *A Nova Atlântida* é o sonho do poder proporcionado por esse saber assim redefinido e pela sociedade em que ele se afirma. Esta utopia, escrita seguramente entre 1622 e 1624 e publicada, incompleta, em 1627, mais do que preocupar-se em nos descrever a organização política de uma sociedade diferente, visa apresentar-nos a organização do conhecimento, os pilares em que assenta a investigação e as novidades científicas e tecnológicas a que chegou o povo de Bensalém, descendente de cristãos convertidos outrora por S. Bartolomeu que guardam a arca de cedro de Salomão e de que um sábio Rei, em homenagem ao também sábio Rei dos Judeus, criou a instituição fundamental desta ilha, dando-lhe justamente o seu nome: Casa de Salomão. Em *A Nova Atlântida*, estamos perante uma afirmação do poder do homem que passa pela afirmação do poder da técnica: é a noção de progresso que dá aqui os seus primeiros passos e que rasgará, um ou dois séculos depois, o horizonte da Europa dita das Luzes.

Em 1619, um ano depois do início da Guerra dos 30 anos, é publicada a obra *Reipublicae Christianopolitanae Descriptio* do humanista protestante Johann Valentin Andreae, que viveu, entre 1586 e 1654, no mundo tumultuoso de várias cidades alemãs e se correspondeu com homens insígnies como Samuel Hartlib e Jan Comenius, sendo considerado o autor dos primeiros textos dos Rosa-Cruz. Trata-se de uma utopia que se filia mais na segunda tendência que considerámos inicialmente, de inspiração religiosa, uma vez que a religião ocupa nela um lugar central, sendo obrigatória a frequência dos atos de culto três vezes por dia e servindo o templo, simultaneamente, para os atos religiosos, reuniões públicas e espetáculos musicais e teatrais. Sob o ponto de vista político, a cidade tem no Teólogo o seu mandatário e é representada por 24 magistrados municipais sendo o executivo um triumvirato, com um Juiz, que detém o poder central, um Ministro e um Diretor de conhecimento que é responsável pela educação, os quais são casados, metaforicamente, com a

⁵ Cf. F. Bacon, *Novum organon*, P.I, aforismo 3, in *The Works of Francis Bacon*, III, Faksimile – Neudruck der Ausgabe von Spedding, Ellis und Heath, Stuttgart-Bad Cannstatt, Friedrich Frommann Verlag Gunther Holzboog, 1963, p. 157: “Scientia et potentia humana in idem coincidunt, quia ignoratio causae destituit effectum”.

Consciência, a Compreensão e a Verdade e sendo assistidos cada um deles por um senado que os aconselha. As leis derivam do Evangelho assentando nas normas básicas da justiça, da paz e da caridade, notando-se, na chave desta construção, um controle e uma harmonia de Religião, Justiça e Saber, que o autor considera serem igualmente as chaves do cristianismo, e daí que a cidade seja configurada e designada pela Religião Cristã.

Entretanto, sem ostentar propriamente o nome de Utopia, poderíamos também inscrever no gênero utópico, antes de todas estas utopias acabadas de referir, a obra de Nicolau de Cusa *A paz da fé*, que narra a forma como os mais sábios de cada povo e da cada cultura, em diálogo com o Verbo, com Pedro e com Paulo, chegam à concórdia de todas as religiões no céu da razão, numa *una religio in rituum varietate*⁶, concórdia essa que constitui o fundamento para uma “paz perpétua”, expressão cunhada por Nicolau de Cusa três séculos antes de Kant a adotar como título de um dos seus opúsculos.

Entre o século XVII e o século XX suceder-se-ão outras inumeráveis utopias em infindas formas e configurações. Algumas continuarão a tradição de More e Campanella, descobrindo esses não lugares num espaço perdido, como Samuel Hartlieb, que publica em 1641 *A descrição do famoso reino de Macária*, como Samuel Gott, presumível autor de *A Nova Solima*, como James Harrington que, em 1656, editará *Oceana*, ou como Fénelon, que, em 1699, nos dará conta do estado de natureza idealizado em *As aventuras de Telêmaco*; outros procurarão o não lugar nos espaços siderais, como Savinien Cyrano de Bergerac que, em *O outro Mundo*, nos contará, primeiro, em 1657, *A História Cômica dos Estados e Impérios da Lua* e, depois, em 1662, *A História Cômica dos Estados e Impérios do Sol*; finalmente, outros procurarão o não lugar num outro tempo ou num tempo futuro, como Mercier que, com a sua obra intitulada *O ano de 2440*, opera a transformação das utopias em ucronias, que são utopias no tempo, pois toda a terra é já conhecida dos homens e parece não esconder qualquer lugar que se revele ainda como o bom lugar dos projetos utópicos e eutópicos. A filosofia do progresso aqui implícita,

⁶ Cf. Nicolau de Cusa, *De pace fidei*, h VII, n.º 6, p. 7, linhas 10-11.

articulada com a dimensão científico-técnica e material desse mesmo progresso, estará, no entanto, na base de um novo surto de utopias que surgirão no início do século XIX, para as quais Thierry Paquot propõe a designação de “utopias industrialistas” (Paquot, 1996, 25) dado estarem intrinsecamente relacionadas com o processo de industrialização da Europa que se desenvolve fundamentalmente a partir de 1789, mas que, desde a obra de F. Engels, têm vindo a ser conhecidas com a fórmula consagrada de “socialismos utópicos”. Contam-se, entre elas, primeiro *O verdadeiro sistema* de Léger-Marie Deschamps, monge beneditino que viveu no século XVIII, e os dois textos de Restif de la Bretonne, o *Andrographe*, de 1782, e o *Thesmographie*, de 1789, projetos de reorganização de toda a sociedade na base de associações formadas pelos representantes das diferentes profissões e das diferentes classes e numa radical redistribuição igualitária da terra⁷. De entre as “utopias industrialistas” ou “socialismos utópicos” que se lhes seguiram, merecer-nos-iam uma especial referência os trabalhos de Robert Owen, Saint-Simon e Charles Fourier, que não podemos analisar aqui pormenorizadamente por questões de espaço e de tempo.

Um século depois, o mundo, agora por razões diferentes, vê-se de novo confrontado com sinais que exprimem também o colapso da civilização. Dilacerado por duas guerras, marca da ambição, do desentendimento, do poder desmesurado, descobre no holocausto o outro lado do homem e o outro lado dos seus desejos e das suas paixões: o mito do eugenismo e a paixão do domínio destroem, com cidades inteiras, os templos e os marcos da nossa memória, a pretensa superioridade da dita raça ariana extermina, em campos de concentração e em fornos crematórios, mais de 4 milhões de judeus e, mais tarde e por mãos americanas, o cogumelo de fogo atômico quase apaga do mapa Hiroshima e Nagasaki e reduz a cinzas 200.000 pessoas. O Terceiro Reich não é a utopia pervertida de um Führer; é antes a contra-utopia de uma Europa agonizante, ou seja, é, em oposição ao roteiro das *eutopias* que germinaram entre o século XV e o

⁷ Cf. Abgar Ioannissiane, “Restif de la Bretonne e o comunismo utópico”, in Magalhães-Vilhena (Org.) 1980 pp. 79-95).

século XIX, a verdadeira *distopia* do ocidente, povoada de vários *distópoi*, como Auschwitz e Buchenwald, que são mesmo, etimologicamente, “maus lugares”. É neste contexto da destruição do homem pelo homem e do esvaziamento do diálogo que emerge uma das mais importantes utopias do século XX, a utopia da comunicação. E se, no Renascimento, o habitante da Utopia era o que se poderia chamar o “homo naturalis”, num caso, o “homo magicus”, noutro caso, o “homo scientificus” noutro, e o “homo religiosus” noutro ainda, se no século XVIII era o “homo oeconomicus” e no século XIX o “homo technicus” ou o “homo laborans”, o habitante da nova Utopia é o “homo communicans” (Breton, 1994, 45-58).

Mas o que é o “homo communicans”? O resultado de um processo em que tudo se centra na linguagem binária dos computadores e na sua unidade básica que é o *bit*. Mas, ao substituir-se assim a linguagem natural pela linguagem formalizada da máquina, é também um novo homem-máquina que se substitui ao homem autêntico lançado na aventura da história e do tempo como ser no mundo. Este homem comunicante é, como lhe chamou Philippe Breton, “um ser sem interior” (Breton, 1994, 50), feito apenas de transparência e de superfície, feito de ligações, cuja pele não é a memória densa de tristezas e alegrias, afetos e paixões, desejos ou tragédias, mas a superfície em que se cruzam os circuitos digitais nos quais as mensagens circulam à velocidade da luz. Ao seu desenvolvimento dar-se-á o nome de Telépolis (Echeverría, 1994, 19)⁸, a última metamorfose das tecnópolis dos séculos XIX e XX, que tiveram as suas distopias formuladas por A. Huxley e G. Orwell.

2. A crise das utopias

Vivemos, desde o final do século XX e no início do século XXI, numa vertigem do espaço e do tempo, que é também a vertigem da velocidade no espaço e no tempo (Virilio, 2000) e é neste quadro que nos perguntamos pelo lugar da utopia. Pergunta que foi sempre contraditória na medida em

⁸ Sobre a sedução desta nova cidade nos seus traços utópicos, cf. Lévy (2002).

que é, afinal, uma pergunta pelo lugar do não lugar. Mas que hoje parece ainda mais contraditória na medida em que todos os lugares parecem estar a descoberto e mesmo os não lugares sonhados e imaginados, se não os habitamos nos espaços virtuais que a tecnociência nos constrói com uma maior aparência de verdade que os nossos efetivos espaços reais, habitamo-los com a ajuda da psicanálise que se encarrega de expor os lugares traumáticos em que assenta a sua construção. Assim, a novidade e a abertura próprias da utopia desvanecem-se numa sociedade que se encarregou de transformar em tópico tudo o que poderia ter a marca de utópico e talvez esteja aí um dos principais motivos da crise das utopias, do seu não lugar nos lugares da nossa contemporaneidade e, por isso, o discurso utópico parece ter deixado de ser um tópico deste entre-tempo a que alguns chamaram pós-modernidade para ser apenas aquilo que etimologicamente é, ou seja, um discurso *utópico* e até mesmo *atópico*, um discurso, pura e simplesmente, sem lugar. É certo que alguns filósofos ao longo do século XX procuraram recolocar o espírito da utopia no centro das nossas atenções. É o caso de E. Bloch, por exemplo, que, com o princípio esperança, estabeleceu o *ainda-não* como princípio da convertibilidade entre o real e o possível (Borges, 1993), mostrando que se o real é processo, se somos, mas não nos temos e, por isso, estamos sempre no processo de ser⁹, então a verdade não é apenas o que já aconteceu, mas é também o que ainda não foi, mas pode vir a ser.

Diria que quatro motivos parecem justificar o desaparecimento da utopia, como utopia, no horizonte do século XX e no início do século XXI: por um lado, a invasão de todos os lugares, pela extensão e rapidez da comunicação e, agora, pelo fenómeno da globalização, não deixa já espaço para a existência de não lugares; por outro lado, a realização do virtual e a virtualização do real acabam por banalizar o campo infinito dos possíveis reduzindo-o à escala do virtualmente realizável; além disso, há que acrescentar que, se as utopias anteriores assentavam fundamentalmente no conceito de *polis* e no espírito comunitário que lhe anda associado, o

⁹ Cf. Wolfdietrich Schmeid-Kowarzick "Suche nach uns selbst ins Utopische", in Fleischer (1995).

final do século XX e estas primeiras décadas do século XXI confrontam-nos com um individualismo atroz que parece deixar pouco lugar para o desenvolvimento de projetos comunitários ou de projetos utópicos para a *polis*, até porque utopias coletivistas práticas do século XX terão ficado muito aquém do que projetavam, produzindo os totalitarismos ou os holocaustos dos eugenismos que ainda hoje nos perseguem em sonhos e em pesadelos. Finalmente, há a registar que continua a perdurar o fim das grandes narrativas para o qual já Jean-François Lyotard (s.d) apontava no seu delineamento da condição pós-moderna e que está também subjacente à tese de Fukuyama do “fim da história”: ora atendendo a que as utopias da idade clássica foram todas elas formuladas sob a forma de narrativas e os projetos utópicos constituem mesmo exemplos relevantes do que se pode chamar grandes narrativas, compreende-se que no momento em que essas grandes narrativas se diluem, também os projetos utópicos tendam a esbater-se de alguma maneira. Estes quatro motivos constituiriam aquilo que poderemos designar como a atual negação da utopia.

É neste quadro da crise das utopias que Z. Bauman, no seu último livro, publicado em 2017, reformula o conceito de utopia através do conceito de retrotopia, para caracterizar um tempo marcado pela nostalgia, em que se inverte o caminho e se navega para trás, em vez de se navegar para a frente. Propõe-se registar algumas das mais significativas tendências de “regresso ao futuro” neste “fase retrotópica” da história da utopia, que constitui uma espécie de negação da negação da utopia e que assim responde à crise das utopias entendida como negação da utopia. Examina especialmente “a reabilitação do modelo de comunidade tribal, o retorno à concepção de um eu primordial/primigénio predeterminado por fatores não culturais e imunes à cultura e o substancial abandono da ideia de que a noção de ‘ordem civil’ possua algumas características essenciais presumivelmente não negociáveis e *sine qua non*”. Daí os quatro capítulos, intitulados respetivamente “retorno a Hobbes”, em que se analisa a situação atual de regresso a uma mentalidade competitiva de guerra de todos contra todos, “retorno à tribo”, que foca as tendências atuais de regresso a formas grupais de natureza tribal e a comunitarismos exacerbados, “retorno à desigualdade”, centrando-se na intensificação de desigualdades sociais nos tempos atuais,

e “retorno ao ventre materno”, dedicado aos processos de desvinculação social, de regresso a si próprio e às respectivas matrizes individuais e a que David Le Breton presta também uma especial atenção no último livro intitulado *Disparaître de soi Une tentation contemporaine*¹⁰, em que percorre as formas de desaparecimento de circulação, tanto na literatura, como nas práticas quotidianas de diversos modos e com diversas figuras. Explicando o aparecimento destas tendências, considera Bauman que “os fenómenos de ‘retorno à tribo’ e de ‘retorno ao ventre materno’ – dois grandes afluentes do rio em pleno de ‘retorno a Hobbes’ – surgem substancialmente da mesma fonte: do terror do futuro, incorporado no imprevisível, exasperante e incerto presente. Não penso que haja muitas esperanças de os drenar, a menos que se consiga bloquear a fonte de que nascem, ou que se obrigue o *Angelus novus* – o ‘anjo da história’ – a voltar-se de novo” (Bauman, 2017, 153). Mesmo cético, a última palavra de Bauman, no epílogo da obra, aponta para a promoção de uma “cultura do diálogo” (Bauman, 2017, 166) em suporte da qual se reclama de algumas intervenções do Papa Francisco e que lhe permite responder a alguns desafios da multiculturalidade, dos movimentos migratórios e da mobilidade dos refugiados.

3. O renascimento das utopias

Se quisermos falar do renascimento das utopias temos de o procurar em outras expressões que não são necessariamente as expressões clássicas. Elas não aparecem, de um modo geral, sob a forma de narrativas compostas e apresentadas com as marcas individuais dos seus autores. Diríamos que nos surgem, sobretudo, sob a forma de tendências assumidas por diversas correntes intelectuais que dão forma a algumas aspirações sociais, não necessariamente consensuais, mas expressas no carácter fragmentário de escritos e movimentos sociais que as suportam e lhes dão corpo.

¹⁰ Cf. Le Breton, 2015 e, também, num sentido idêntico, Zaoui, 2015.

Francis Wolff publicou, em 2017, um livro sobre três utopias contemporâneas que se apoia no jogo que se estabelece entre Deus, o ser humano e o animal, que fundava as anteriores utopias e lhes dava, precisamente, um caráter humanista. Respigamos desse livro algumas ideias sobre o atual renascer do espírito utópico no seu alcance e nos seus limites. A perda das fronteiras entre o reino do divino, o reino do humano e o reino dos animais faz crescer sonhos e projetos utópicos cujas cores nem sempre são as mais agradáveis.

É da perda das fronteiras entre o humano e o divino que derivam os projetos utópicos do chamado pós-humanismo. Eles nascem do casamento entre economia, tecnologia e conhecimento resultante da convergência das Nanotecnologias, das Biotecnologias, da Informática e das Ciências Cognitivas, que dão origem à utopia de uma vitória sobre o envelhecimento biológico e sobre a morte e ao nascimento de uma nova espécie. O progresso das ciências e das tecnologias chega aqui a um ponto máximo: a libertação dos limites do humano despido da sua animalidade que ainda perpassava as utopias clássicas e a sua transformação num Deus; assim, o levar até ao cume a sua natureza mecânica poderá fazer dele um Deus, como resultado de um processo de humanização da máquina e de mecanização do humano (Wolff, 2017, 42-46). O desenvolvimento atual da inteligência artificial transporta consigo as sementes de uma humanização da máquina que aliviarão o caráter aparentemente trágico da mecanização do humano que se converte numa melhoria do humano para lá dos seus limites naturais e dos constrangimentos da sua natureza. Se a clonagem liberta o homem do nascimento, o prolongamento maquinal das funções vegetativas, animais e cognitivas liberta o homem da morte e, assim, abre as portas à imortalidade, não fora da terra, mas dentro da própria vida terrena. Acompanha este processo uma tripla redução conceptual: do que é próprio da humanidade à animalidade, da animalidade ao biótico e do biótico ao mecânico (Wolff, 2017, 48). Em tudo isto parece ser a consciência que se perde e a unidade do ser humano que se esvai. Trata-se de ultrapassar os limites que parecem ser impostos pela “natureza humana”, precisamente porque nesta utopia não há qualquer definição de natureza humana.

Mas é também de perda de fronteiras que deriva uma outra utopia contemporânea tão cara à chamada ecologia profunda: a utopia animalista. Estamos assim nos antípodas da revolução pós-humanista: se na primeira parece ser o sentido do limite entre o humano e o divino que se perde, nesta parece ser o sentido do limite entre o humano e o simples animal que se dilui (Wolff, 2017, 66). Servida por movimentos militantes enquanto frentes de libertação animal, trata-se de aspirar à realização de uma organização biótica em que o homem perderia completamente o seu lado predador, o que se tornaria visível nos seus costumes sociais, alimentares e de lazer, sendo, em contrapartida, o animal humanizado (Wolff, 2017, 76-79). Trata-se de uma utopia radicalmente abolicionista (o termo é transposto do abolicionismo escravagista humano para este abolicionismo escravagista animal), zoocentrada e altruísta no seu sentido mais amplo (já que no outro se incluem todas as espécies de seres vivos). O objetivo é superar uma sociedade escravagista dos animais, em que o homem, de herói conquistador, se assume no seu parentesco estreito com aqueles de que fez escravos e daí a sua palavra de ordem “libertação animal”, que atinge o próprio ato de domesticação e a existência de animais domésticos. Se a utopia pós-humanista humanizava a máquina para mecanizar o homem, a utopia animalista humaniza o animal para animalizar o homem. É a mentalidade *vegan* na sua máxima expressão que pressupõe uma alteração radical do sentido de comunidade nesta nova utopia: já não se trata de defender a comunidade política nem a comunidade humana, mas o conjunto de todos os animais sensíveis ou sentientes na sua individualidade específica com um sentido moral que Peter Singer formula como o anti-especismo, não havendo moralmente qualquer razão para diferenciar os seres humanos dos seres das outras espécies que assim adquiririam, tal como os homens, direitos de cidadania nas novas zoópolis daqui decorrentes. Todavia, na sua radicalidade, esta utopia não é comunitária, mas maximamente individualista: é cada animal na sua individualidade que está em causa e não a comunidade biótica que suporta grande parte das ecologias contemporâneas, o que faz com que o animalismo não seja propriamente uma vertente da ecologia que se inspira no holismo e se pauta pelo princípio do equilíbrio e da

sustentabilidade do todo, nele incluindo os seres não sentientes (Wolff, 2017, 82-83). Além disso, esta utopia labora num equívoco quando fala dos direitos dos animais de um modo idêntico àquele como falamos dos direitos humanos: que significa aqui o universalismo e o igualitarismo? Levados às suas últimas consequências não se tornariam palavras de ordem vazias e loucas, o que se torna evidente quando se faz a sua aplicação ao direito à alimentação de cada animal na cadeia de todos os seres vivos e das suas formas específicas de sobrevivência (Wolff, 2017, 88-90)?

Em última análise a utopia animalista repousa num certo anti-humanismo que, apesar de tudo, não dispensa um antropocentrismo camuflado: ela só é possível porque é reconhecida ao homem uma prerrogativa que os outros animais não têm, a de agir eticamente (porque o animalismo ou o abolicionismo são, afinal, uma ética). E, em termos de utopia, ficará sempre uma dúvida: será esse mundo melhor do que o mundo atual? A utopia do animalismo e do abolicionismo não deriva necessariamente numa utopia do bom selvagem, mas pode desaguar também na utopia de selvajaria da luta de todos contra todos... A utopia animalista, com todas as suas boas-vontades, não postula uma nova *polis*, uma nova comunidade política, e, também aqui é o homem que parece dissolver-se, sendo possível conceber outras formas de relação com os animais respeitando o mesmo princípio de que não podem ser tratados como coisas.

Para além destas utopias, que, afinal, são utopias não humanistas ou a-humanistas, não lugares em que o homem também parece perder o seu lugar específico, pressentem-se no mundo atual sinais do utópico noutras tendências e a partir de outras perspetivas. Gostaria de terminar esta reflexão invocando os caminhos do diálogo e do cosmopolitismo (esta é a terceira utopia analisada por Francis Wolff) (Wolff, 2017, 113-171) que acentuam a capacidade de o homem se dizer e assumir numa unidade plural e numa cidadania diferenciada de um mundo comum¹¹. Procuraria

¹¹ Assumimos aqui o conceito de cosmopolitismo como traço comum de várias formas de pensar que elevam a cidadania de circunscrições culturais e territoriais específicas e delimitadas por fronteiras, ao mundo ou ao cosmos como espaço para o seu exercício. Com este traço comum, os cosmopolitismos desenham-se com figuras plurais, não se podendo identificar os cosmopolitismos formulados no contexto de um pensamento liberal e de uma

assim escutar o delineamento de uma nova utopia assente nas relações e nas comunicações entre os homens. Dessa procura dão testemunho inúmeros autores e pensadores do século de que há pouco nos despedimos. É assim que M. Buber projeta a sua utopia social nas relações inter-humanas e na dimensão social da justiça de uma comunidade em devir assente na relação dialógica prototipicamente representada pela relação eu-tu¹². Habermas fará da razão comunicativa, intersubjetiva e capaz de consensos a base para uma sociedade de comunicação ilimitada, assente na liberdade e igualdade de que goza todo aquele que partilha e comunica na situação ideal de fala, tal como K.-O. Apel falará de uma comunidade ideal de comunicação. É ainda neste contexto que Hans Küng nos propõe o projeto para uma ética mundial, uma ética não imposta, mas livremente assumida na diferença e na convergência, uma ética da responsabilidade baseada num *ethos* mundial, vinculador e vinculativo para a humanidade inteira, afirmando-a nestes termos: “As palavras de ordem do terceiro milénio deveriam ter, por conseguinte, um teor muito concreto: *responsabilidade da sociedade mundial pelo seu próprio futuro!* Responsabilidade pelo mundo contemporâneo, pelo *meio-ambiente*, mas também pela *posteridade*” (Küng, 1996). Este mesmo teólogo redigirá a *Declaração para uma Ética Mundial*, aprovada no ano de 1993 em Chicago pelo Parlamento das Religiões do Mundo. Nessa mesma declaração, partindo do princípio de que “não é possível uma nova ordem mundial sem uma ética mundial” e de que a sua condição básica é que todo o ser humano receba tratamento humano, eram formuladas as quatro orientações fundamentais para esse *ethos* mundial: “1. o compromisso a favor de uma cultura da não-violência e de respeito por toda a vida; 2. o compromisso

globalização hegemónica (para a distinção entre globalização hegemónica e globalização contra-hegemónica, cf. Santos, 2001) com os cosmopolitismos formulados no contexto dos estudos pós-coloniais. Os cosmopolitismos liberais ou neoliberais não são idênticos aos cosmopolitismos emancipatórios. E há também, por exemplo, diferenças significativas entre o cosmopolitismo caracterizado por Francis Wolff no livro que temos vindo a citar ou o cosmopolitismo esboçado por Kwame Appiah (2007) e, por outro lado, os cosmopolitismos insurgentes e emancipatórios reportados nas investigações e nos estudos coordenados por Boaventura de Sousa Santos no Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra – cf. por exemplo, Santos (Coord.), 2003.

¹² Sobre a dimensão utópica do projecto de M. Buber, cf. Baptista Pereira, 2002.

a favor de uma cultura da solidariedade e de uma ordem económica justa; 3. o compromisso a favor de uma cultura da tolerância e de um estilo de vida honrada e verdadeira; 4. o compromisso a favor de uma cultura da igualdade e do companheirismo entre o homem e a mulher”¹³. Os mesmos princípios ver-se-ão confirmados em 1994 na Declaração da Sexta Conferência Mundial sobre a Religião e a Paz, realizada em Roma e Riva del Garda. O texto final traduz um apelo a ultrapassar a fragmentação do género humano numa unidade que potencie a riqueza da diferença subjacente às diversas tradições culturais e religiosas, a rejeitar a guerra fazendo a paz na construção da confiança, da segurança, da solidariedade e da liberdade de pensamento, de crença e de expressão, e a cuidar do meio ambiente como dimensão inerente à própria preocupação pela vida. O cosmos é aqui elevado a espaço de cidadania comum numa perspectiva em que a diversidade cultural se cruza com a solidariedade universal.

Nota conclusiva

O diálogo é a base do cosmopolitismo, já que ser cosmopolita é sentir-se em casa onde quer que seja e não se sentir estrangeiro em parte alguma, o que supõe não apenas a intensificação do clássico dever da hospitalidade, mas também a abolição das fronteiras num movimento contrário ao da construção de muros que parece mobilizar agora a atenção de alguns dos nossos governantes. É por isso que a utopia do diálogo e do cosmopolitismo é otimista por natureza e humanista por vocação, sendo herdeira dos valores mais emblemáticos da filosofia das luzes que pode ainda continuar a alimentar os nossos ideais. Ao contrário da utopia pós-humanista e da utopia animalista, a utopia do diálogo e do cosmopolitismo situa-se justamente no coração do humano e da sua dimensão sociável e política e procura apenas superar as fronteiras instauradas entre os humanos. Mas, enquanto as utopias renascentistas pensavam a comunidade humana a partir dos indivíduos vivendo numa ilha, a utopia do cosmopolitismo

¹³ Cf. “Hacia una ética mundial: una declaración inicial”, in Torradeflot, 2002, pp. 80-94.

pensa a comunidade cósmica e tendo em conta as *polis* já constituídas que são, em última instância, os Estados, superando as suas fronteiras, assinalando e potenciando as suas convergências e colocando os indivíduos, para além dos limites dos seus Estados, como cidadãos do mundo. A lei da Hospitalidade Universal elaborada por Kant em *A paz perpétua* torna-se aqui um dispositivo fundador do cosmopolitismo clássico, como espaço e projeto de relacionamento entre os cidadãos dos diferentes Estados e o Mundo, pois os homens são e têm de ser pensados ao mesmo tempo como cidadãos dos Estados e cidadãos do Mundo e o mundo como uma aliança de povos e cidadãos. Mas o cosmopolitismo atual ultrapassa em intensidade esta relação dos cidadãos com os Estados, transformando o mundo em espaço de cidadania que interdita a existência de nativos e estrangeiros em prol de uma igualdade plena que assenta na abolição das fronteiras e na conversão da relação entre os seres humanos numa pura relação dialógica de igual para igual. O mal, para esta forma radical de utopia, é, por um lado, a guerra e, por outro, a estranheidade ou, melhor ainda, a estrangeiridade em que se esconde uma xenofobia mal resolvida e se oculta também a guerra sob múltiplas formas. As fronteiras geram, ao mesmo tempo, guerras e estrangeiros e é por isso que todo o cosmopolitismo começa por uma desmontagem dos princípios em que assentam os sentimentos nacionalistas e os mitos fundadores da pureza das nações. O cosmopolitismo parece ser hoje uma exigência da mundialização do conhecimento (que não pode ser sinónimo de mundialização do conhecimento ocidental, mas deve admitir “o fim do império cognitivo” (Santos, 2018)¹⁴, e uma consequência da cosmopolitização jurídica e política, da globalização dos riscos ambientais entre outros e da universalização da solidariedade. É por isso que o cosmopolitismo é o rosto atual de um humanismo universalista que respeita a diversidade cultural sem a aniquilar em pretensas homogeneidades transculturais artificialmente impostas por globalizações apressadas, precipitadas e idiocidas, ou seja, assassinas de especificidades

¹⁴ Demarcamo-nos assim de processos de cosmopolitização assentes na projeção global da razão científica moderna e ocidental, valorizados por F. Wolff (*op. cit.*, pp. 140-143) e que ignoram as dinâmicas geradas por uma ecologia dos saberes.

próprias e locais ou por um Estado único supranacional também já rejeitado por Kant. Isto coloca o diálogo como princípio complementar da utopia cosmopolita, enquanto última etapa do humanismo, no sentido de uma humanidade reconciliada consigo mesma.

Dos diferentes tipos de utopia do renascimento, vemos que a utopia técnica de Bacon renasce tragicamente nos traços das contra-utopias de Orwell ou de Huxley e talvez também na utopia pós-humanista, a utopia mágico-metafísica de Campanella reacende-se periodicamente nas astrologias que sempre acompanham o final dos anos, dos séculos ou dos milénios e a utopia naturalista de More parece renascer travestida na utopia do animalismo. Quanto às outras, a utopia dialógica de Nicolau de Cusa, renasce hoje na utopia do cosmopolitismo e do diálogo, como projetos que se enraízam no coração dos homens de boa vontade quando se unem e reúnem nas sedes mundiais da paz e da concórdia e nos foros internacionais que fazem do mundo a casa e a morada de todos os povos em sã convivência intercultural. Em contrapartida, as utopias de inspiração religiosa, ou ressurgem em distopias de fundamentalismos religiosos, ou dão os braços às utopias cosmopolitas num projeto irénico e ecuménico polarizado pela harmonia entre os povos.

Cuidar desta terra e do cosmos como o jardim do humano e do amanhã e plantar nele as flores que os nossos filhos e os filhos dos nossos filhos hão-de gostar de contemplar pode parecer um sonho, mas mais não é do que o imperativo moral e político de quem, sentindo-se dialogicamente solidário com o universo, não pode deixar de se sentir solidário com os seres que nele fazem ou farão a sua morada, na sua singularidade e na sua diferença, como quem respeita, cuida e rega a espiga em que se acende a esperança no futuro.

Referências bibliográficas

APPIAH, K. (2007). *Cosmopolitismo, la ética en un mundo de extraños* (trad. de Lilia Mosconi). Madrid: Kate Editores.

- ARISTÓTELES (2014). *Les politiques*. In Aristóteles. *Œuvres complètes* (pp. 2321-2536). Paris: Flammarion.
- BACON, F. (1963). *Novum organon*. In F. Bacon (1963). *The works of Francis Bacon*, III, Faksimile-Neudruck der Ausgabe von Spedding, Ellis und Heath. Stuttgart-Bad Cannstat: Friedrich Frommann Verlag Gunther Holzboog.
- BAPTISTA PEREIRA, M. (2002). Utopia e apocalíptica nos caminhos da existência. *Estudos do Século XX (Europa-utopia/Europa-realidade)* n.º 2, pp. 11-59
- BAUMAN, Z. (2017). *Retrotopia* (trad. de Marco Cupellaro). Bari: Editori Laterza.
- BORGES, A. (1993). Ernst Bloch: a esperança ateia contra a morte. *Revista Filosófica de Coimbra*, II, pp. 403-426.
- BRETON, Ph. (1994). *A utopia da comunicação* (trad. port. de S. Ferreira). Lisboa: Instituto Piaget.
- CEBRIÁN, J. L. (1998). *La red*. Madrid: Taurus.
- MIRANDOLA, G. (1942). *De hominis dignitate*. In Pico della Mirandola, *De hominis dignitate*. *Heptaplus. De ente et un*. Ed. de E. Garin. Firenze: Vallecchi Editore.
- ECHEVERRÍA, J. (1994). *Telépolis*. Barcelona: Ediciones Destino.
- FLEISCHER, M. (1995). *Philosophen des 20. Jahrhunderts. Eine Einführung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- GARIN, E. (1972). *O Renascimento. História de uma revolução cultural* (trad. port. de F. Brito). Porto: Telos.
- GRANADA, M. A. (2000). *El umbral de la Modernidad. Estudios sobre filosofía, religión y ciencia entre Petrarca y Descartes*. Barcelona: Herder.
- HUXLEY, A. (2001). *Admirável mundo novo* (trad. port. de Mário Henrique Leiria). Lisboa: Livros do Brasil.
- KÜNG, H. (1996). *Projecto para uma ética mundial* (trad. port. de M. L. C. Meliço). Lisboa: Instituto Piaget.
- LE BRETON, D. (2002). *Signes d'identité. Tatouages, piercings et autres marques corporelles*. Paris: Éditions Métailié.
- LE BRETON, D. (2015). *Disparaître de soi. Une tentation contemporaine*. Paris: Éditions Métailié.
- LÉVY, P. (2002). *Cyberdémocratie*. Paris: Éditions Odile Jacob.
- LYOTARD, J.-F. (s.d.). *A condição pós-moderna* (trad. port. de José Bragança de Miranda). Lisboa: Gradiva.

- MAGALHÃES-VILHENA, V. (Org.) (1980). *Utopia e utopistas franceses do século XVIII*. Lisboa: Livros Horizonte.
- MALDONADO, T. (1998). *Crítica de la razón informática* (trad. cast. de J. C. Gentile Vitale). Barcelona: Ediciones Paidós
- NICOLAU DE CUSA (1959). *De pace difddei. Opera omnia, vol. VII*. Ed. por R. Kçibansky e H. Bascour. Hamburg: Felix Meiner.
- ORWELL, G. (1984). *Mil novecentos e oitenta e quatro* (trad. port. de L. Morais). Lisboa: Moraes Editores.
- PACQUOT, Th. (1996). *L'Utopie ou l'idéal piégé*. Paris: Hatier.
- SERVIER, J. (1967). *Histoire de l'Utopie*. Paris: Gallimard.
- SANTOS, B. de S. (2018). *O fim do império cognitivo. A afirmação das epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina.
- SANTOS, B. de S. (Coord.) (2003). *Reconhecer para libertar. Os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- SANTOS, B. de S. (Org.) (2001). *Globalização, fatalidade ou utopia?* Porto: Edições Afrontamento.
- TORRADEFLOT, F. (Ed.) (2002). *Diálogo entre religiones. Textos fundamentales*. Madrid: Editorial Trotta.
- VIRILIO, P. (2000). *A velocidade da libertação* (trad. port. de E. Cordeiro). Lisboa: Relógio d'Água.
- VÓLGUINE, V. (1980). O verdadeiro sistema de Deschamps. In V. Magalhães-Vilhena (org.). *Utopia e utopistas franceses do século XVIII* (pp. 63-77). Lisboa: Livros Horizonte.
- WOLFF, F. (2017). *Trois utopies contemporaines*. Paris: Fayard.
- ZAOUI, P. (2015). *L'arte di scomparire. Vivere con discrezione*. Milano: Il Saggiatore.