

DO MILENARISMO

à TEORIA DO
PROGRESSO:

L'AN 2440 DE

L.-S. MERCIER*

Raymond Trousson
Université Libre de Bruxelles

Desde há uma dezena de anos que a obra de Louis-Sébastien Mercier, considerado em muitos domínios como um precursor,¹ vem despertando um notável interesse. Nesta perspectiva, *L'An 2440*, que Grimm apelidava desdenhosamente de "sonho perpétuo", tornou-se, pouco a pouco, uma obra importante, uma espécie de transição entre o *Discours sur les progrès de l'esprit humain* de Turgot (1750), o primeiro texto em que toma forma a filosofia do progresso, e o famoso esboço *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, em que Condorcet afirma, em 1795: "tout nous dit que nous touchons à l'époque d'une des grandes révolutions de l'espèce humaine" (Condorcet, 1795).

Resumir brevemente o conteúdo do romance é fácil. Em 2440, o deísmo racional tornou-se uma religião universal, o ensino libertou-se de todo o pedantismo, as ciências permitiram ao homem dominar a natureza e aumentar o bem-estar, a justiça renovou-se, a literatura depurou-se, a monarquia foi revista segundo o princípio da separação dos poderes, a economia (essencialmente agrícola) assegura a cada um conforto honesto e a paz universal fez de todos os homens "une seule et même famille rassemblée sous l'œil du père commun".

Uma vez reduzido ao seu esqueleto ideológico e recolocado no contexto do século XVIII, o romance, longe de impres-

* Tradução de Zulmira Santos.

sionar pela novidade, surpreende, ao contrário, pela banalidade. Obviamente, é enorme a tentação de perguntar se Mercier foi ou não bom profeta e, sobre essa questão, as opiniões dividem-se. A. Monchoux criticava o escritor por não ter sabido "pressentir de ce que nous a apporté l'accélération de l'histoire" (Monchoux, 1966: 41). Em contrapartida, L. Béclard, no dealbar do século, extasiava-se diante das fáceis predições: a promessa de cura de uma qualquer doença, o gabinete do rei prefigurando o Museu de história natural, ou a possibilidade, com um pouco de imaginação, de descobrir no capítulo XXXI a intuição do fonógrafo e mesmo do cinema, ou ainda desses chapéus bordados, protótipos dos bonés frígios da época revolucionária. Num sentido ou noutra, a tais observações não falta ingenuidade e parecem passar ao lado do essencial.

Considerado mais de perto, o romance deixa rapidamente perceber as respectivas fraquezas, no campo de uma qualquer "futurologia". Sem dúvida, Mercier, de uma certa maneira, "previu" a supressão da nobreza e do clero, mas esta ideia arrastava-se em utopias várias desde há um século. No capítulo XXXVI, onde conta que a grande reforma política começou quando um "rei filósofo" decidiu "remettre les Etats en possession de leurs anciennes prérogatives", isto é, chegar à supressão de facto da monarquia absoluta, pode evocar-se, se assim se entender, a convocação dos Estados Gerais por Luís XVI em 1789, mas nada permite acreditar que Mercier tinha em vista a respectiva transformação em Assembleia Constituinte. Lê-se no livro, de facto, esta máxima inquietante: "A certains Etats il est une époque qui devient nécessaire: époque terrible, sanglante, mais signal de la liberté". Apelo às armas ou simples retórica à maneira de Rousseau? Admitamos pelo menos que se coloca uma questão profética: "Pourquoi les Français ne pourraient-ils soutenir le gouvernement républicain?". Mas, em 2440, a monarquia continua a ser hereditária, embora constitucional, e é um "prince philosophe", não o povo, quem derruba a Bastilha. E não é Mercier que escreve, na edição de 1787:

"Le gouvernement monarchique sera toujours le meilleur"?

Convenhamos, Mercier anunciou menos o que seria do que denunciou aquilo que não deveria voltar a acontecer. O mundo do ano 2440 não é o futuro, mas um presente depurado. Como muitos dos seus contemporâneos, Mercier criticou os excessos do absolutismo, a intolerância e o fanatismo, montou o processo de heresias económicas que empobreciam o país que ele sabia rico, pugnando, aliás, pelo reforço das estruturas agrícolas sem suspeitar do próximo desenvolvimento industrial, pediu mais humanidade, reclamou uma modernização do ensino, uma reforma do direito penal, o desenvolvimento das ciências, o estabelecimento da paz. Programa estimável, mas que não torna Mercier um inovador. Estas ideias encontram-se em Voltaire, Rousseau, Diderot, Montesquieu, Raynal, o abade de Saint Pierre ou Beccaria, na *Encyclopédie*, pertencem a toda a fracção "éclairée" do seu século.

Definitivamente, não é então no plano da originalidade das ideias nem no da "profecia" que convém julgar o interesse de *L'An 2440*. Pelo contrário, este romance de vários pontos de vista medíocre e desajeitado constitui talvez uma espécie de lugar geométrico onde se reúnem uma concepção inédita e fecunda do género utópico, uma outra visão da história e uma função nova da literatura e do escritor. Permitir-nos-emos, para tentar evidenciar estes elementos, efectuar um desvio algo longo que sublinhará, contudo, a continuidade profunda de um movimento de pensamento face ao qual Mercier se define tanto como herdeiro como precursor.

Atitude compensatória oposta à dificuldade e à degradação do tempo presente, a mentalidade utópica foi num primeiro momento uma mentalidade passadista, enternecimento nostálgico mais do que vontade de construção. A aspiração à felicidade foi, então, em primeiro lugar, não edificação mas recordação de um *antes* feliz, de onde estavam excluídos o sofrimento, a injustiça e a morte. O mito da idade do ouro evoca um tempo passado, antes da decadência e da queda, fora da his-

tória, tendo esta, de resto, começado apenas com o surgimento do mal. As Ilhas Felizes cantadas por Hesíodo, Píndaro ou Horácio participam do mesmo espírito. Ao mundo da transparência e da autenticidade substitui-se pouco a pouco o universo do parecer e da alienação. Deste ponto de vista, só o passado pode desempenhar um papel tranquilizador, enquanto que o futuro, continuação da história, se encontra pleno de incerteza e angústia. No primeiro estado da consciência utópica, o tempo é então fatalmente entropia, o seu curso é sinónimo de inelutável degradação da perfeição anterior.

34>35

A característica destes paraísos perdidos, onde a humanidade se encontrava em comunicação com a natureza e os deuses, reside no facto de que a respectiva perpetuação depende de uma Lei exterior ao homem: quando a curiosidade de Eva ou de Pandora a transgride, imediatamente começa a queda no tempo. Qualquer noção de progresso é estranha a estes universos teocêntricos, onde a derrogação equivale à falta.

Mesmo quando, no *Timeu* ou no *Crítias*, Platão descreve uma Atenas ideal, não pensa nem na cidade presente nem numa cidade futura, mas sim na que tinha existido nove mil anos antes: o passado, e não o futuro, detém o segredo das leis primordiais. É por aqui que a utopia platónica se prende ao tema da idade do ouro; ela é a falta de um passado, o apelo ao retorno às fontes, mais puras porque mais próximas das origens. Através da especulação sobre um possível lateral, Platão luta contra a decadência. Procedendo por anamnese, volta a uma perfeição sem acreditar numa "perfectibilidade".

A perspectiva modifica-se quando, do pensamento da antiguidade, fundado sobre o eterno retorno, se passa à tradição judaico-cristã. Subsiste, é certo, aqui também, a lembrança de um paraíso perdido, mas esta nostalgia vê-se compensada pela promessa de uma restituição. Desde o Génesis (XIII, 17), Jéovah anuncia a Abraão: "Levanta-te, e percorre esta terra em todas as direcções, porque Eu ta darei". A Terra Prometida pode assim ser localizada tanto no tempo como no espaço,

encontra-se no fim de uma esperança e sobretudo de uma duração. Os quarenta anos passados no deserto, época de provação e de purificação, cumprem a promessa feita a Abraão. Do mesmo modo, como muito bem observa J.-J. Wunenberger, "l'histoire va être arrachée au modèle circulaire pour s'aplatir le long d'une ligne. (...) il ne s'agit plus de se souvenir, mais d'espérer" (Wunenberger, 1979: 50-51). O tempo converte-se de factor de decadência em factor de aperfeiçoamento.

Quando, da Terra Prometida, situada no país de Canaan, se passa para as predições apocalípticas, o percurso permanece idêntico: o futuro, a história são geradores de mudança. O Eterno ameaça Israel corrompido: "Olhai, eu vou criar novos céus e uma nova terra" (Isaiás, LXV, 17). O seu plano, confirma Ezequiel (VII, 10), está próximo: "Eis o dia! Eis que se aproxima". A noção de messianismo, estranha ao pensamento grego, inscreve-se também numa duração, num tempo histórico e previsível. É o sentido da visão de Daniel (VII, 13-14): "Contemplando sempre a visão nocturna, vi aproximar-se, sobre as nuvens do céu, um ser semelhante a um Filho do homem. (...) O Seu império é um império eterno que não passará jamais, e o Seu reino nunca será destruído". O melhor dos mundos, entre os judeus, repousa assim numa soteriologia e numa escatologia. O profetismo messiânico adapta o mito da Terra Prometida: aquilo que era concebido no espaço, concebe-se agora no tempo.

Como se sabe, o Cristianismo será, pelo que respeita a este aspecto, o herdeiro do Judaísmo. Mateus (XVI, 27) retoma esta escatologia apocalíptica, anunciando o regresso do Filho do Homem sobre a Terra para instaurar o Milénio que terminará com a ressurreição dos mortos e o juízo final.² Presentes nos Evangelhos e no Apocalipse joanino, estes temas animam, desde o século I, a doutrina de S. Justino e de Santo Ireneu, depois a de Tertuliano no século III ou de Lactâncio no IV. Este milenarismo, que proclamava o retorno de Cristo glorioso e a instauração de um reino terrestre, foi rapidamente combatido

pela Igreja. A partir do século III, Orígenes sustenta que a chegada desse reino não se situará no espaço e no tempo, mas na alma, o que equivalia a substituir "une eschatologie de l'âme individuelle à une eschatologie millénariste collective" (Cohn, 1962: 26), movimento que não está assim tão afastado dos "illuministes" de fins de Setecentos, Martines du Pasqually ou Claude de Saint Martin. Apesar das considerações de Santo Agostinho na *Cidade de Deus* e das condenações do concílio de Éfeso, em 431, as doutrinas quiliastas tiveram dificuldades, mas detectam-se ainda, no século XIX, entre os mórmons ou os adventistas. Um belo exemplo da impregnação da concepção da história pelo espírito bíblico ocorre em Joachim de Fiore, para quem a terceira idade histórica, o reino do Evangelho eterno, devia, em contradição formal com os preceitos agostinianos, instaurar-se por 1260 e ser pregado por uma nova ordem monástica.

Está patente o que a tradição judaico-cristã podia trazer ao pensamento utópico: libertando-a de um passadismo em que a confinava o pensamento da antiguidade, situava a realização da utopia no futuro, conferindo assim ao devir uma função positiva. Por outro lado, a sensibilidade milenarista encorajava a constituição de sociedades desejosas de preparação para esse futuro: é o sentido do monaquismo, de S. Bento a S. Bernardo de Clairvaux, onde os homens, recusando os valores morais e sociais da sociedade existente, procuram edificar uma contra-cultura alternativa (Wunenberger, 1979: 82-86).

Com o desenvolvimento da Idade Média, a mentalidade utópica, que ainda não cristalizou numa descrição literária da cidade ideal, criou, todavia, a concepção de um mundo outro, cuja realização se subordina ao futuro. Falta-lhe ainda a dimensão propriamente antropocêntrica. O homem purifica-se *esperando* a chegada da transcendência, enfeuda o seu destino a um providencialismo. A cidade ideal está no futuro, mas não é o homem que a edifica: limita-se a tornar-se digno de um dia nela entrar.

Na história da utopia, é ao Renascimento que compete injectar o antropocentrismo indispensável à constituição da mentalidade utópica moderna. Em Thomas More, o estabelecimento de uma sociedade perfeita é o resultado de um procedimento contratual: o homem, e já não a divindade, detém a responsabilidade dessa criação. Aqui se exprime a crença no destino terrestre, na salvação do homem por si mesmo e não pelo recurso a uma graça transcendente. O élan milenarista encontra-se de alguma forma laicizado mas, ao mesmo tempo, a concepção utópica fundada por More marca uma forma de regressão. Nele e nos seus sucessores desaparecem, com efeito, a função construtiva do tempo, a contribuição da história concebida como devir. Utopia não está no futuro, mas é perfeitamente contemporânea do reinado de Henrique VIII. Os dois universos são simultâneos, concomitantes, e a própria construção da obra dá disso testemunho ao justapor, sem fusão, a descrição do real e a evocação de Amaurote. O presente dos Utopianos é o futuro dos ingleses? "Desejo-o", diz More, "mais do que o espero". Por outras palavras, a utopia de More apaga a perspectiva do devir, instala-se como tangente, decididamente assintótica do real. O que propõe Thomas More é uma história de substituição, insular, limitada à Utopia, uma história específica que não diz respeito à realidade, e é esse tipo de história que manterão os seus epígonos, quer se trate de Foigny, Veiras, Tyssot de Patot ou Voltaire. A passagem da cidade real à cidade imaginária relevará, então, durante quase três séculos ainda, do voto piedoso, e não da esperança nem sobretudo do projecto. Ao mesmo tempo desenha-se talvez uma função particular da literatura. Os anabaptistas de Thomas Münzer e de Jean de Leyde ou os "Levellers" da Revolução inglesa, mais tarde os "babouvistes" e mais tarde ainda os adeptos de Owen, Cabet ou Fourier tentarão substituir o real pelo ideal, intervir na história por uma prática mais ou menos violenta. Pelo contrário, More e os seus sucessores confinam a utopia ao livro, condensam-na numa imagem arquetípica não explosiva (*idem*,

69-70), como se a despojassem de potencial revolucionário. Os utopistas clássicos fixam-se numa atitude puramente especulativa: como na literatura fantástica, raciocinam sobre o que *seria* possível se as constantes axiológicas do real se encontrassem repentinamente alteradas. É essa a razão que leva esta literatura a assumir um papel estritamente compensatório, sobrepondo uma história possível à história real, atraindo assim as apreciações claramente pejorativas do século XVIII. A *Utopia* de More não só não arrasta consigo uma evolução como a suprime, porque se os utopianos têm um passado, brevemente evocado, não têm futuro: atingida a perfeição, a sua história parou, chegada ao fim do seu curso, suspensa à beira de uma eternidade feliz onde a repetição tomou o lugar de um porvir para sempre supérfluo.

A utopia "clássica", a partir de Thomas More, afirma assim uma laicização do milenarismo e uma absoluta viragem em direcção ao antropocentrismo, ao mesmo tempo que demonstra uma perda de energia, da força da convicção de outros tempos contidas nesse milenarismo. Tudo se passa enfim como se a literatura se substituisse à história, como se um presente paralelo ocultasse definitivamente o futuro. Em suma, o progresso está mais cumprido que a cumprir — mas *algures*.

Este desvio da história da mentalidade utópica e do seu "enclausuramento" no livro talvez permita apreciar, pelo seu justo valor, a obra de L.-S. Mercier.

O século XVIII teve o sentido da história e por consequência do porvir. Desligado da transcendência, renuncia à eternidade para aceitar a fugacidade sobre a qual o homem deve traçar o sentido da sua aventura. Liberto da opressão teológica que proibia uma concepção da história fundada sobre o desenvolvimento autónomo do homem, um Fontenelle, a partir dos primeiros anos do século, fala de "progression": "Il est très agréable (...) de voir la route que l'Esprit Humain a tenue, et pour parler géométriquement, cette espèce de progression

dont les intervalles sont d'abord extrêmement grands, et vont ensuite naturellement en se serrant toujours de plus en plus" (*Eloge de m. De Montmort*, apud Dagen, 1977: 18). O célebre *Esquisse* de Condorcet retomará a mesma ideia, acrescentando que é possível "d'accélérer le progrès des hommes". Quer seja concebida em termos de progresso, ou em termos de decadência moral por Rousseau, a história surge, no seu passado, como um devir submetido à acção humana, e Volney não dirá outra coisa nas *Ruines* ao expulsar a fatalidade ou a providência da história das sociedades (cf. Mortier, 1974: 141). Laicizar a história era fundar a responsabilidade humana.

Na medida em que os séculos passados revelavam esta continuidade da evolução, por que razão os séculos futuros não veriam a perpetuação deste movimento? Começa a desenhar-se o método utilizado por Mercier, vinte e cinco anos antes de Condorcet, em *L'An 2440*. O procedimento analítico-dedutivo, que tinha permitido a Rousseau reconstituir a história hipotética da humanidade ou a Bailly escrever a história da ciência no seio da Atlântida, é aplicado por Mercier ao futuro.

Fazendo-o, retoma e modifica simultaneamente a perspectiva do milenarismo. Para Joachim de Fiore, o tempo não tinha sido cumprido apenas pela vinda de Jesus, a história continuava a desenvolver-se, animada de um dinamismo: o futuro tornava-se previsível até à chegada do Espírito Santo. Este pensamento implicava, todavia, um fim assinalado ao homem independentemente da sua própria vontade, uma escatologia supondo um fim da história, um percurso para um termo. Na sua utopia, Mercier recupera este dinamismo, mas na linha de uma teleologia laicizada. O mundo do ano 2440 não é o produto de uma graça providencial, o cumprimento de decretos divinos, nem, como em More, uma perfeição definitivamente adquirida. Os Parisienses do século XXV estão disso conscientes e situam-se não no termo mas num momento de uma evolução indefinida: "Ils nous reste à faire, avouent-ils, plus que nous n'avons fait, nous ne sommes guère qu'à la moitié de l'échelle".

O tempo é concebido como um factor de progresso contínuo e, diferentemente do milenarismo, não assinala a si próprio um fim. Por esse motivo, se a utopia tradicional é um mundo estático, fixista, Mercier, antes de Wells, imagina a utopia cinética, em devir perpétuo.

40741

Simultaneamente, Mercier, ao contrário dos seus predecessores, já não propõe uma história de substituição, mas uma prospectiva: ele avança o devir histórico, não o imagina. A experiência mental visa essencialmente prolongar, libertar a própria experiência histórica. Por essa razão, como observou B. Baczko (1978: 167), o tempo de *L'An 2440* já não é um tempo "insular", reservado à história fictícia da sociedade utópica: aqui, o mundo inteiro sofreu a mesma evolução, a utopia universalizou-se, e Mercier insiste nesse ponto fornecendo notícias de Inglaterra, Holanda, Itália, Espanha, Polónia, Rússia ou América. A utopia já não está fora do mundo, perdida numa geografia fabulosa, e é o mundo que de algum modo se "utopizou" ou que, mais exactamente, realizou as promessas contidas no seu devir histórico. Enquanto a utopia de More é uma ficção, a de Mercier propõe uma visão do futuro que o torna uma realidade pseudo-objectiva. A chegada de um mundo melhor já não repousa sobre um acto de fé subordinado a uma revelação religiosa, mas sobre uma convicção saída de um raciocínio dedutivo a partir do qual se desenvolve uma concepção da história simultaneamente voluntarista e unidimensional. Cessando de justapor o imaginário e o real para fazer do futuro um avatar previsível do presente, renunciando ao jogo gratuito da substituição mágica para organizar o devir segundo leis, *L'An 2440* constitui na história da utopia um verdadeiro golpe copernicano.

Assim se compreende com mais rigor o valor pretensamente "profético" da obra, reclamado pelo próprio Mercier. Na última edição do seu romance, em 1799, escreve:

Je réimprime (...) un rêve qui a annoncé et préparé la révolution française. (...) J'ai mis au jour et sans équivoque, une prédiction qui embrassait tous les changements possibles,

depuis la destruction des parlements, de la noblesse et du clergé, jusqu'à l'adoption du chapeau rond. Jamais prédiction, j'ose le dire, ne fut plus voisine de l'événement. (...) Je suis donc le véritable prophète de la révolution. (I, 1-2)

Tudo o que aconteceu, conclui Mercier, se cumpriu "à mon grand et propre étonnement".

O interesse da "prédiction" de Mercier não reside na exactidão deste ou daquele pormenor que faria dele um precursor genial, como já se disse, de Champollion, de Nadar ou dos irmãos Lumière (Vissière, 1977: 312-315). A sua originalidade consiste em se definir paradoxalmente não como um utopista mas como um anti-utopista: ele constata, como muito bem diz B. Baczko (1978: 154), a transformação do romance político em realidade colectiva. Ao mesmo tempo, a literatura utópica conquista um novo estatuto, de uma eminente dignidade: encarrega-se de assumir, com maravilhosa clarividência, uma missão não de imaginação mas de antecipação. A história cumpre a verdade do romance, que a precede, a literatura toma o valor de um evangelho laico, o livro do homem substitui-se ao livro de Deus. Como proclama Mercier, esta literatura não só anuncia como prepara os acontecimentos: percebe-se por que razão a mentalidade contra-revolucionária a julgará factor de desordem e subversão. Simultaneamente, Mercier modifica o estatuto do homem de letras: nem factor de diversão nem sonhador, confere ao utopismo o alcance de uma "voyance" política, investe o escritor desta função messiânica que Victor Hugo reivindicará em *Châtiments e Contemplations*. Em *L'an 2440*, Mercier assume-se, conscientemente, na expressão de P. Bénichou (1973: 17), como sacerdote associado a uma doutrina geral de emancipação e de progresso.

O verdadeiro lugar de *L'An 2440* na história da utopia parece agora fácil de precisar. Se o princípio da narrativa de antecipação permanece uma invenção sobre o plano literário — apesar de alguns precursores insignificantes (cf. Trousson, 1979: 178-179) — Mercier reata, antes de tudo, com a velha tra-

dição judaico-cristã da profecia milenarista laicizada pela doutrina do progresso; dela retira o dinamismo e a energia, abandonados pela utopia tradicional, colocando-os ao serviço de um antropocentrismo herdado da Renascença. Deste modo, a utopia pode mudar de alcance: enquanto Thomas More enclausurava num livro uma história paralela, é do livro de Mercier que parece proceder a história futura, vista como cumprimento dos factos de uma suposição racional.

Herdeiro de uma dupla tradição que modifica e enriquece, Mercier surge enfim como um inovador pela sua concepção do papel da literatura e do escritor. Afirma-se não apenas como "maître à penser", mas como guia e profeta, enquanto a literatura se torna susceptível de desembocar sobre o acontecimento, ou, em todo o caso, de o anunciar e preparar. Um dos teóricos mais recentes da utopia observa:

En devenant entreprise de modélisation spatiale, l'utopie évacuée l'attente et le devenir, elles les annule pour simuler magiquement la coïncidence avec la fin de l'histoire. A l'opposé de l'intempestif activisme messianique, l'utopie choisit la voie sécurisant par l'écriture. (Wunenberger, 1979:146)

Justificada pelo que respeita à utopia tradicional, esta anotação não o está tanto se aplicada a Mercier. A sua novidade consiste na invenção de um romance onde se consuma a ruptura da história com a transcendência. Os últimos capítulos de *L'An 2440*, em que Mercier evoca as transformações acontecidas no mundo inteiro, são, a seu modo, um *Discours sur l'histoire universelle* onde já não aparece a mão de Deus. Saint-Simon dirá mais tarde: "L'âge d'or, q'une aveugle tradition a placé dans le passé, est devant nous". É esta a concepção que ilustra, pela primeira vez na odisseia do género utópico, um romance onde a confiança no futuro substituiu a antiga escatologia da ansiedade. <<

NOTAS

[1] Cf. Louis-Sébastien Mercier *précurseur et sa fortune: Recueil d'études sur l'influence de Mercier*, editado por Hermann Höfer (1977). Uma versão alemã deste texto foi publicada sob o título: *Utopie, Geschichte, Fortschritt, dans Utopie-Forschung*, (Hrsg.) W. Vosskamp, Stuttgart, 1982, 3 vol., t. III, pp. 15-23.

[1] Cf. Gelin, "Millénarisme", *Dictionnaire de la Bible*, t. V, col. 1289-1294; Vacant, Mangelot et Amann, *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. X, art. "Millénarisme"; Gry, *Le Millénarisme dans ses origines et son développement*; Mucchielli, *Le mythe de la Cité idéale*, pp. 150-154.

>>

BIBLIOGRAFIA

Baczko, B. (1978), *Lumières de l'utopie*, Paris, Payot.

Bénichou, P. (1973), *Le sacre de l'écrivain*, Paris, J. Corti.

Cohn, N. (1962), *Les fanatiques de l'Apocalypse*, Paris, Payot.

Condorcet, M.-J.-A.-N., Marquis de (1795), *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Paris.

Dagen, J. (1977), *L'histoire de l'esprit humain dans la pensée française de Fontenelle à Condorcet*, Paris, Klincksieck.

Dictionnaire de la Bible (1957), Louis Pirot et al. (eds.), Paris, Librairie Letouzey & Ané, tome V.

Dictionnaire de Théologie Catholique, (1904), A. Vacant, E. Mangent et E. Amann (eds.), Paris, A. Picard et fils (Fribourg, Suisse: impr. Saint-Paul), tome X.

Gry, L. (1904), *Le Millénarisme dans ses origines et son développement*, Paris, A. Picard.

Mercier, Louis-Sébastien (1971), *L'An 2440: rêve s'il en fut jamais*, ed., introd. e notas por Raymond Trousson, Bordeaux, Ducros [1771].

Monchoux, A. (1966), "Sébastien Mercier", *Actes du IVe Congrès de l'A.I.L.C.* (Fribourg, 1964), The Hague-Paris, 2 vol., tome I, pp. 30-42.

Mortier, R. (1974), *La poétique des ruines en France*, Genève, Droz.

Mucchielli, R. (1960), *Le mythe de la Cité idéale*, Paris, PUF.

Trousson, R. (1979), *Voyages aux Pays de Nulle part: Histoire littéraire de la pensée utopique*, 2^e éd. Bruxelles, Éd. de l'Université de Bruxelles.

Vissière, J.-L. (1977), "L'actualité de Mercier", in Hermann Höfer (org.), *Louis Sébastien Mercier précurseur et sa fortune: Recueil d'études sur l'influence de Mercier*, München, W. Fink, pp. 311-328.

Wunenberger, J.-J. (1979), *L'Utopie ou la crise de l'imaginaire*, Paris, J.-P. Delarge.