

Utopia e deslocamento da crítica

Acílio da Silva Estanqueiro Rocha¹

Resumo: Exercer a crítica hoje postula abrir-se à pluralidade das suas formas, entre as quais o discurso utópico, cuja especificidade textual inclui estratégias sintáticas e semânticas. Quando a *Utopia* de Thomas Morus (publicada em 1516) completa 500 anos – que tomaremos como paradigma das utopias sociais –, o nosso trabalho parte da *Utopia* como uma narrativa que manifesta o “deslocamento da crítica” de um modo peculiar e original.

Palavras-chave: utopia, crítica, discurso, poder, sociedade.

Abstract: Exercising criticism today postulates openness to the plurality of its forms, among which the utopian discourse, whose textual specificity includes syntactic and semantic strategies. When Thomas Morus's *Utopia* (published in 1516) completes 500 years – which we will take as the paradigm of social utopias –, our work starts from *Utopia* as a narrative that manifests the “displacement of criticism” in a peculiar and original way.

Keywords: Utopia, Criticism, Discourse, Power, Society.

Há precisamente 500 anos, em 1516, Thomas Morus escreveu o livro *Utopia ou a melhor forma de governo*, ou simplesmente *Utopia*, uma obra que atravessou séculos, suscitou novas ideias, foi de um certo tempo e é de todos os tempos: é um livro antigo, porque o tema já vem dos gregos, se nos lembrarmos da *República* de Platão –obra sobre a justiça–, mas é também um livro moderno, pois a crítica feita à sociedade de então aplica-se à sociedade hodierna, tão acutilante foi, há cinco séculos, a mensagem transmitida à humanidade.

O termo *utopia* é daqueles que se usa a propósito e a despropósito, e em múltiplos domínios, deste a filosofia à literatura, da história à política; assim, o termo torna-se polissémico, por entre uma constelação de conceitos heterogêneos, desde logo como sinónimo de quimérico ou de irrealizável. Ora, como mostra R. Mucchielli, o processo de formação da utopia comporta várias fases dialecticamente organizadas. Tudo surge de um sentimento de revolta perante uma situação histórica julgada insatisfatória, revolta acompanhada ao mesmo tempo de uma «observação lúcida e metó-

¹ Universidade do Minho. <http://aciliorocha.wix.com/rocha>

dica da sociedade contemporânea considerada como um caso patológico»², e de um pessimismo profundo sobre as possibilidades de uma intervenção eficaz. Desta contradição dolorosa surge, por necessidade compensatória, a construção da cidade imaginária organizada logicamente por correção sistemática das insuficiências da realidade que, em todas as etapas do raciocínio, permanece presente em filigrana. Tal reajustamento impõe a elaboração de um mundo específico fora do espaço e do tempo, da geografia e da história.

1. Sabemos que Thomas More nasceu em 1477 (ou 1478, segundo alguns) em Londres, onde foi escritor, embaixador, advogado, membro da Câmara dos Comuns, e chanceler de Henrique VIII. Por se recusar quer a defender as pretensões do monarca (separação de Catarina de Aragão para se casar com Ana Bolena) que o Papa negou (em retaliação, o rei rompeu com a Igreja católica, criando a Igreja anglicana da qual se tornou o chefe) quer reconhecer esta última imposição (1534), More foi preso e decapitado na Torre de Londres. A sua luta viria a ser reconhecida, tendo sido beatificado (1886) e canonizado (1935) pela Igreja Católica. Sem dúvida, ele foi um grande humanista renascentista, ao lado de muitos outros, como Erasmo de Roterdão, de quem foi amigo.

A obra *Utopia* divide-se em duas partes: a primeira (Livro I) é uma crítica acerba e mordaz à Inglaterra do seu tempo: a realeza locupletava-se de riquezas e estava ávida de mais guerra, a injustiça era cruel e abatia-se sobre os mais fracos, proliferava a corrupção e a rapina campeava e devorava o Estado, o povo era duramente oprimido e obrigado a sustentar a realeza, a corte e o exército, as perseguições religiosas eram constantes, a desigualdade cada vez mais clamorosa; assim, esta obra de ficção constitui uma crítica social, política e religiosa à sua época –a Inglaterra dominada por Henrique VIII–. Em contraste, a segunda parte (Livro II) descreve essa Ilha alternativa –a Utopia–, cujos habitantes viviam felizes numa sociedade igualitária (Thomas More figurou no panteão revolucionário, em Moscovo, com o nome inscrito numa estela na Praça Vermelha), assente em novas instituições que eficazmente contribuía para isso, a paz era a situação mais comum dos utopianos (crítica óbvia a Henrique VIII), que ademais desfrutavam de ampla margem de tolerância e a liberdade religiosa era a convivência do dia-a-dia –uma sátira a essa mesma sociedade (a Inglaterra de sua época); este Livro II caracteriza-se pela exatidão descritiva, com recurso constante aos detalhes mais inusitados– uma das características do “discurso utópico”.

2. Nesta sequência, *Utopia* descreve a crise e os conflitos da passagem da Idade Média para o Renascimento, tendo como personagem central Rafael Hitlodeu, o navegador português que acompanhara Américo Vespúcio em três das suas viagens, e esteve na ilha da Utopia. Até por isso é um livro a ler, ou a reler, pois é português uma

² Roger Mucchielli, *Le mythe de la Cité idéale*, Paris, P.U.F., 1960, p. 62.

das figuras principais da obra –possível homenagem de More aos descobrimentos lusitanos–.

É patente a crítica às instituições vigentes: «Quanto aos conselheiros dos Reis, aqui está aproximadamente a maneira como se compõem: Dos seus membros uns calam-se por inépcia, e esses precisariam até de ser eles próprios aconselhados. Outros são mais dotados e sabem que o são, mas compartilham sempre a opinião dos anteriores que estão em melhores graças, e aplaudem entusiasmados as tolices que estes têm por bem propinar». Daí que esteja expressa a recusa de More em integrar-se, ele próprio, nessas instituições: «Não compreendestes o que eu dizia –tornou Pedro. O meu intento não era que servísseis um príncipe como laçao mas sim como ministro–. Os Príncipes, meu caro, estabelecem pequena diferença entre uma coisa e outra; e entre as duas palavras latinas *servire* e *inservire* vai apenas a diferença de uma sílaba»³. Aliás, afirma-se que «os ladrões não são os piores soldados e os soldados não são os mais tímidos ladrões [...]. Infelizmente, tal praga social não existe só na Inglaterra; rói quase todas as nações. A França encontra-se infestada de uma peste muito pior. Por todos os lados vemos esse país inteiramente coberto de numerosos bandos arregimentados e pagos pelo Estado [...]».

Daí que certo interlocutor faça ouvir a sua voz: «Ouvi os axiomas da moral política, unanimemente proclamados pelos membros do nobre Conselho: “Para o Rei que mantém um exército, nunca há dinheiro bastante” [...] A pobreza do povo é o escudo da monarquia” [...] “A indigência e a miséria degradam a coragem, embrutecem as almas, dispõem-nas a aceitar o sofrimento e a escravidão, e comprimem-nas a ponto de lhes tirar a energia necessária para sacudir o jugo”». Não escapa a crítica ao clero da época: «-Desde que não atenda à subsistência dos frades mendicantes que nós somos, a mendicidade subsiste. -O senhor cardeal atendeu perfeitamente a isso –replicou o bobo– quando disse que era preciso isolar os vagabundos e obrigá-los a trabalhar. Ora, os frades mendicantes são os primeiros vagabundos deste mundo».

O sistema penal é claramente verberado: «A morte é neste caso o castigo injusto e inútil: demasiado cruel para punir o roubo e demasiado forte para o impedir. O simples roubo não merece a força, e o mais terrível suplício não poderá impedir que roube aquele que só tem essa maneira de evitar morrer de fome». E a rapina é condenada: «A nobreza e a criadagem não são as únicas causas das roubalheiras que vos afligem; existe outra peculiar na vossa ilha. -E qual é ela?, perguntou o cardeal. -Os inumeráveis rebanhos de carneiros que cobrem hoje toda a Inglaterra. Esses animais, por toda a parte tão meigos e tão sóbrios, mostram-se na vossa pátria de tal maneira vorazes e ferozes, que chegam, dir-se-ia, a comer os homens!». E a solução estava à vista: «Sei que há remédios capazes de temperar o mal; mas tais remédios são incapa-

³ Seguimos a seguinte edição: Morus, Thomas ([1516] 2009), *Utopia ou A melhor forma de governo*, tradução com prefácio e notas de Aires A. Nascimento, estudo introdutório de José V. Pina Martins, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

zes de o curar. Por exemplo: “Decretar um máximo de posse individual de terra e de dinheiro” [...] “Suprimir o fausto e a representação nos cargos elevados [...]”».

3. Ao invés, na *Utopia* está patente uma crítica à sociedade inglesa envolta em abundantes referências ao peculiar modo de vida britânico: «Atrás das casas e entre elas existem vastos jardins. Cada casa tem duas portas, uma das quais para a rua e outra para o respectivo jardim. Ambas se abrem facilmente com um leve empurrão, dando entrada à primeira pessoa que chegue. Os utopianos aplicam aqui o princípio da posse em comum». A Ilha caracteriza-se também por uma organização administrativa de cunho democrático: «Trinta famílias elegem todos os anos um magistrado que na antiga língua do país tinha o nome de *sifrogante* e que na moderna se chama *filarca*. Dez sifrogantes com as trezentas famílias a que presidem, obedecem a um *protofilarca*, [...]», e assim continua a descrição, com eleição das diferentes instâncias, até chegar ao *príncipe*, por eleição do «cidadão mais virtuoso e mais apto, em escrutínio secreto, um dos quatro propostos pelo povo».

A mentalidade, também essa é diferente: «O alvo das instituições sociais na Utopia é, em primeiro lugar, corresponder às necessidades do consumo público e particular, deixando a cada cidadão o maior tempo possível para se libertar da servidão do corpo, cultivar livremente o espírito, e desenvolver as suas faculdades intelectuais pelo estudo das ciências e das artes». No próprio clero, a mudança é manifesta, não só porque é escolhido de entre os «homens dignos de desempenhar uma função cujo exercício exige virtudes acima do vulgar», mas pelo que preanuncia e não está ainda realizado: «Os sacerdotes escolhem as esposas no escol da população. As próprias mulheres não são excluídas do sacerdócio, desde que sejam viúvas e bastante idosas».

Sobre a organização económica, as diferenças são óbvias: «Dir-me-ão talvez: seis horas de trabalho por dia não são suficientes para as necessidades públicas e a Utopia deve ser um país muito miserável. Muito longe disso, pelo contrário, as seis horas de trabalho produzem abundantemente todo o necessário e até o supérfluo. Compreendê-lo-eis facilmente se pensardes nas inúmeras pessoas ociosas que existem nas outras nações» –a seguir enumeradas na obra–. Outro aspecto curioso é que «cada pai de família vai buscar ao mercado aquilo de que carece para si e para os seus. Leva o que pede sem que lhe exijam dinheiro ou objecto de troca, Nunca nada se recusa aos pais de família. Como há plena abundância de tudo, não há receio de que alguém peça mais do que aquilo de que precisa». Por isso, «na Utopia, não se usa moeda nas transacções; reserva-se para as situações críticas, possíveis mas incertas. Não têm o ouro e a prata nesse país maior valor do que o que a natureza lhes confere e atribui-se-lhes muito menos valor que ao ferro, tão necessário ao homem como a água e o fogo». Neste aspecto, a *Utopia* de More é sem dúvida um “manifesto anti-mercantilista”.

É uma característica do discurso utópico ater-se aos detalhes mais minuciosos; por exemplo, até «o vestuário tem a mesma forma para todos os habitantes da ilha: forma invariável, que distingue apenas o homem da mulher, o solteiro do casado.

Nesta maneira de trajar aliam-se a comodidade e a elegância; presta-se a todos os movimentos do corpo, preservando-o dos calores do Verão e do frio do Inverno». Quanto aos casamentos, «uma senhora honesta e grave mostra ao futuro marido a sua noiva, solteira ou viúva, no estado de completa nudez; e, reciprocamente, um homem de probidade a toda a prova mostra à jovem o seu prometido, nu». Quanto ao divórcio, lê-se: «O pedido de separação deve ser apresentado aos membros do Senado, que, após escrupuloso exame, em que cooperam as mulheres dos senadores, recusam ou autorizam o divórcio. Neste último caso, as duas partes separam-se por mútuo consentimento e casam-se em segundas núpcias».

Pode estranhar-se que seja um jurista, que é também, a escrever que na Utopia «são as leis em pequeníssimo número e bastam no entanto para as instituições utopianas. O que os utopianos desaprovam principalmente nos outros povos é o número interminável de volumes de leis e comentários». E mais adiante: «Em consequência disso, não há advogados na Utopia; excluem-se esses habilidosos sempre empenhados em torcer as leis e em resolver astuciosamente as dificuldades. Pensam os utopianos que vale mais que cada um defenda a sua própria causa e confesse directamente ao juiz o que é costume dizer a um advogado».

4. O termo *utopia* significa “em nenhum lugar”: então, o próprio título do livro é revelador: do grego “*ou+topos*”, significa “*não lugar*”, uma ilha ideal, imaginária –tal foi o modo irónico como More, com este neologismo, denominou essa sociedade feliz e perfeita–. Aliás, no livro de More, todas as personagens e lugares têm nomes que se contradizem a si mesmos: a capital da Utopia, Amaurota, significa “cidade fantasma”, “cidade sombra”; o rio que a atravessa, Anidris, que significa “rio sem águas”; o Rei é Ademos, que, literalmente, é “Príncipe sem povo”; os cidadãos, Aleopolitas, que, à letra, significa “sem cidade” (hoje, diríamos “apátridas”). Por seu turno, ao viajante que esteve na ilha Utopia, More deu-lhe, com humor, o nome de Rafael Hitlodeu: se Rafael recorda o Arcanjo que traz a “cura divina”, já Hitlodeu significa etimologicamente “vendedor de balelas”, mas que, em contrapartida, é quem diz, na *Utopia*, as coisas mais verdadeiras. Os nomes assinalam, pois, que se negam a si mesmos. Segundo alguns intérpretes, isso deve-se ao facto de More saber da impossibilidade da instauração de uma utopia e pretender assim expressar a negação do que afirmava; segundo outros, tal estratégia semântica expressa o humor proverbial de More, que deste modo questiona tal sistema; há ainda quem sustente que os nomes, ao negarem-se a si mesmos, evidenciam um inverso, uma alternativa, uma sociedade ideal. Em qualquer dos casos, *Utopia* é a crítica a uma sociedade que se faz em contraposição a um modelo ideal e antitético.

Outras questões específicas comprovam tais análises, como a da situação geografia da Utopia, e do acesso entre ela e o mundo conhecido, que põem o problema da relação entre o *real* e o *utópico*. A situação exacta da Utopia não nos é facultada por More; circunstancialmente, um serviçal tossiu, e More não ouviu a localização de Hi-

tlodeu. É possível traçar a rota de Hitlodeu, segundo o seu próprio relato: a viagem fizera-se entre Portugal-América-Ceilão-Calcutá-Portugal; entre a América e o Ceilão situa-se uma linha que segmenta em duas partes simétricas o relato –o equador–: esse é o ponto zero para cada lado do qual a linha de viagem do navegador se distribui numa progressão equivalente à cultura, vegetação, complexidade organizativa, pelo que, segundo alguns, a Utopia deveria situar-se entre a América e o Ceilão, ou, segundo outros, a Utopia seria o homólogo de Portugal no hemisfério que integra a América e o Ceilão. Assim, Utopia existe, mas fora do espaço conhecido, numa intersecção entre o Velho Continente e o Novo Mundo; é, portanto, um “outro mundo” que se contrapõe ao velho mundo. Assim, o livro *Utopia* nasce do encontro desses dois mundos operada pela saga dos Descobrimentos, mas situando-se fora de qualquer um deles. Torna-se ainda evidente, pela narrativa, a diferença de acessos entre a Utopia e o mundo conhecido: aquela está sempre pronta a assimilar todas as conquistas do mundo conhecido, pois aceitou a cultura egípcia e a técnica romana, aquando de um naufrágio, conforme se lê: «Os utopianos tiraram imenso partido do caso; aprenderam com os náufragos tudo quanto estes conheciam em matéria de ciências e artes», como também, com a estadia de Rafael, «de algumas das mais belas invenções da Europa»; todavia, «se um acaso semelhante, no passado, atirou alguém de lá para aqui, tão completamente isso foi esquecido» –o que significa que a Utopia se nutre do mundo conhecido, enquanto este rejeita quanto aquela lhe poderia ensinar–.

5. É interessante que Utopia é descrita com uma realidade omni-compreensiva, que «apresenta a forma de um crescente», de índole totalizante, descrita de modo pormenorizado, em graus de minúcia progressiva, do global para o singular: se a Utopia começa por ser descrita como uma amplitude máxima no centro, que se contrai nas extremidades, passa, depois, a sê-lo como um círculo, e, por fim, é-o como dois círculos, que forma uma lua em quarto crescente; é o círculo que domina –um círculo com um centro–, o que representa a totalidade da Utopia, expressando a sua completude: o círculo é símbolo universal do Uno, e este é a representação do Universo, como sua totalização simbólica.

Utopia aparece também como uma tentativa de reintegração do homem no todo cósmico, que será “cosmos culturalizado”: passa-se do estado de natureza, ou do cósmico sobre o humano, à reintegração do humano num cosmos humanizado, um cosmos feito à medida do homem. Assim, o homem participa do universo e este tem características humanas: o espaço cultural da Utopia fará a união do homem com o cosmos: não admira, pois, que o golfo interior apareça descrito como um ventre, que Amaurota (a capital) seja descrita como o umbigo da ilha. Novamente, *utopia* surge em oposição ao *real* –qual asseveração de um ideal histórico–, mediante um jogo de negações com vista a estabelecer uma identidade positiva.

A própria organização administrativa da Utopia, que se separa de um continente, mostra uma certa analogia com a Inglaterra: o rio Anidro com o Tamisa, o número de

54 cidades da Utopia com o total dos condados ingleses no tempo de More –alusões e exemplos suficientes para legitimar essa analogia com a idiosincrasia inglesa–. Há ainda toda uma série de remissões a padrões culturais de uma Inglaterra burguesa, a começar na escala das cidades e casas, estas com os respectivos jardins, e a acabar nas relações cidade-campo e na organização económica, que não deixam dúvidas quanto a tais referências, pois era essa Inglaterra que *Utopia* descreve e critica; mais uma prova clara da conexão entre o discurso utópico e a realidade, por antítese, evidenciando as contradições entre o ideal positivo prefigurado e a realidade negativa de uma sociedade desigualitária e injusta.

6. Como dissemos, *Utopia* tem duas partes, já que é crítica do que é (I) e representação do que deve ser (II): a sua significação surge dessa primeira etapa, pois é a situação de um povo, com todas as suas desdidas e aspirações que o generoso Chancellor deu forma escrita; porém, é inerente à utopia a projecção do conteúdo de seus anelos num além que é já real, embora idealmente. Deste modo, a *Utopia* no Renascimento surge como a secularização do céu da Idade Média, com a sua representação num aqui em baixo imaginário onde se pode entrar vivo, qual mutação radical com a época em que só a morte podia fazer entrar o pobre na Utopia.

Maquiavel, que se movia no turbilhão do real, escreva n' *O Príncipe*: «Mas como é minha intenção escrever coisas proveitosas aqueles que as entenderam, parece-me mais conveniente respeitar a verdade efectiva do assunto do que os desvarios da sua imaginação. Alguns imaginaram repúblicas e principados que nunca foram vistos nem conhecidos por verdadeiros. É tão grande a diferença entre a maneira como se vive e a maneira como se deveria viver que quem trocar o que se faz pelo que se deveria fazer aprende mais a perder-se do que a salvar-se, pois quem quer viver exclusivamente como homem de bem não pode evitar perder-se entre tantos outros que não são bons» (cap. XV). Ora, Campanella critica Maquiavel por este não enxergar senão más motivações nos humanos, movidos pelo egoísmo, não lobrigando vários e diversos estímulos, entre os quais o altruísmo e o amor ao próximo.

A *Utopia* de More aproxima-se mais de uma comunidade de cidadãos livres, com eleição das várias instâncias organizacionais. Já *A Cidade do Sol* de Tommaso Campanella está próxima do modelo das ordens monásticas medievais. O trabalho, excepto para os criminosos, é obrigatório: para More, bastam seis horas de trabalho por dia, oito de sono e o resto como cada um quiser; para Campanella, são suficientes quatro horas diárias. Se a *Utopia* é mais humana, mais liberal, mais esclarecida e mais inglesa que *A Cidade do Sol*, esta, por seu lado, prevê máquinas modernas, antecipando-se um pouco a Francis Bacon, que, em *A Nova Atlântida*, e com mais incidência, reconheceu as possibilidades oferecidas pelo progresso das ciências e o influxo do progresso científico e técnico na sociedade. More e Campanella estão convencidos que os bens necessários à sociedade se encontrarão em abundância se o trabalho esti-

ver organizado racionalmente e se a produção se fizer para satisfazer as necessidades comunitárias, e não em ordem ao desenfreado lucro mercantil.

As concepções dos utopistas do Renascimento não se poderiam basear numa concepção da natureza humana, tal como se explicitará em Hobbes; se, para este, o homem é “o lobo do homem”, para os utopistas ele não é mau por natureza; se ele se torna mau, isso acontece pela falta de instituições temporais apropriadas. Os utopistas antecipam, sim, a teoria de Rousseau: os homens, bons por natureza, foram corrompidos pela propriedade; mas há também uma oposição importante entre eles e Rousseau: este não defendia um retorno a um estado histórico anterior, ou melhor, a uma repartição igual imediata da propriedade; os utopistas, porém, faziam o projecto de uma sociedade sem propriedade privada, cuja realização lhes aparecia de maneira fantástica como possível com os meios do presente. Repercute-se aqui a noção de poluição, que o ouro, na *Utopia*, exprime, classificado como sujidade, impureza, factor de desagregação da identidade daquele que o possui; por isso, apenas os seres poluídos poderão ter contacto com esse metal, isto é, os escravos, os não-cidadãos.

Para os utopistas, se o lucro é motor do comércio, desencadeia também inúmeras condições opressivas: de um lado, concentra-se a exploração das relações de trabalho, do outro, a indigência, fome e miséria; perante estas novas relações, os utopistas reagem: a causa é a propriedade. Na cidade existem unidades básicas de produção, os bairros e unidades de consumo, cuja interligação se processa através do mercado: este surge como necessidade de passagem de um regime de autarcia económica para um de comunidade de produção e consumo, permitindo a acumulação de reservas de segurança social e a manutenção da assistência aos incapacitados (“a cada um segundo as suas necessidades”). Para More e Campanella, a religião era o Graal que, perante a miséria real dos trabalhadores, conservava pura a exigência da equidade: o escopo era realizar na terra a comunhão dos santos.

7. Desde Thomas More, chama-se *utopia* a toda a descrição duma sociedade que se supõe perfeita, com a descrição de um mundo imaginário, fora das nossas coordenadas de espaço e tempo; tal como *distopia* significa uma sociedade concentracionária –a de tipo inverso–.

Há muitos exemplos de utopias, entre as quais, antes, a *República* de Platão, ou *A Cidade de Deus* de Santo Agostinho; e, no tempo da *Utopia* (1516) de Thomas More, *A Cidade do Sol* (1602) de Tommaso Campanella, *A Nova Atlântida* (1624) de Francis Bacon. Devem invocar-se também os socialistas utópicos (séc. XIX), desde os escritos de C. H. Saint-Simon (1760-1825) sobre o socialismo de produção, aos falanstérios de Charles Fourier (1772-1837), e a Robert Owen (1771-1858), gestor de empresas, que empreendeu uma reforma inolvidável nesse campo, ilustrada em *Uma Nova Visão da Sociedade* (1813), ou ainda as obras de Proudhon (1809-1865), que tiveram manifesto influxo entre nós, na Geração de 70 (Antero de Quental, Eça de Queirós, Oliveira Martins). Incluem-se também na tipologia das utopias, obras como *Voyage en Icarie* de

Étienne Cabet (1788-1856), *O Paraíso Terrestre* (1870) e *Notícias de Nenhum Lugar* (1890) de William Morris, *A Moderna Utopia* (1905) de H. G. Wells. Já, entre as distopias modernas, há que referir o escrito intitulado *Nós*, do russo Zamiatine (de 1920, só autorizado na Rússia após a “perestroika”), onde descreve um mundo futuro subjugado ao produtivismo, desprovido de emoção, em que os indivíduos, em vez de nomes, têm números, até os apartamentos são transparentes, afinal um sistema em que cada um perde a sua individualidade para se dissolver num todo; ou o livro muito divulgado, *Admirável Mundo Novo* (1930), de Aldous Huxley, que narra um hipotético futuro de pessoas que vivem pré-condicionadas biologicamente (crítica das possibilidades do determinismo genético), ou a ficção *Walden Dois* (1948), de Skinner, que visa melhorar a convivência dos humanos por processos de engenharia biológica, reduzindo os instintos, ou a obra muito conhecida, intitulada *1984* (1948), de George Orwell (inspirado em Zamiatine), que retrata o quotidiano de um regime totalitário e repressivo (um processo ao estalinismo), em que a dissidência é ferozmente reprimida, pretendendo-se uma unanimidade totalitária (daí vulgarizaram-se alguns termos, como “big brother”, “duplípensar”, “novilíngua”).

8. Será que, na sequência do veredicto de Friedrich Engels, em *Do Socialismo Utópico ao Socialismo Científico?*, o pensamento utopista foi desvalorizado, porque incapaz de convergir com o real da história? Não será o utopista aquele que, porque não consegue habitar de um modo efectivo o real, mascara a sua impotência em efabulações que parecerão sedutoras e coloridas, mas sempre tão longe do real que a distância é intransponível? Será que é no socialismo científico —o marxismo— que confluem as aspirações expressas nos vários autores conhecidos como socialistas utópicos? De facto, para o marxismo, e sobretudo a partir dessa distinção engelsiana entre “socialismo utópico” e “socialismo científico”, *utopia* ficou afectada por uma conotação pejorativa: “utópico” era o irrealizável, o ilusório, e, por isso mesmo, o reaccionário. Todavia, na própria tradição marxista, alguns autores esforçaram-se por desenvolver uma visão positiva da utopia. Entre vários, refira-se Herbert Marcuse (1898-1979), que entende o marxismo mais como uma filosofia da práxis, uma doutrina ética, em que a noção de utópico se identifica com a alternativa radical ao existente e é estímulo para a transformação revolucionária. Também o filósofo marxista alemão Ernst Bloch (1885-1977), na sua obra *O Princípio Esperança* (3 volumes, escrita durante o seu exílio no Estados Unidos, de 1938 à 1947, revista em 1953 e 1959, com publicação definitiva em 1959), mostra que o “espírito utópico”, embora pareça divorciado da realidade, não o é, pois reclama o provir: a utopia incita à crítica do presente. Esta obra contribuiu para a valorização da utopia, relevando a sua positividade, para tal percorrendo as críticas dos utopistas do Renascimento e indagando as posições e aspirações filosófico-políticas dos socialistas utópicos, mostrando sempre que a utopia não é um simples produto da imaginação, não é algo fantasioso e feérico, mas possui uma base real pelo afã que transporta para a transformação social.

9. Uma constante unifica essa longa pléiade de pensadores políticos, que designamos por *utopistas*: eles são pensadores da política, mas menos politólogos que pensadores éticos. O olhar que lançam sobre o mundo e o real, não é científico mas um *olhar ético*; a perspectiva deste, ao contrário do científico, constitui-se no desvio relativamente ao real, que não é fuga à história, mas que pensa a política e a sociedade mediante um modelo ideal: quer dizer, apreende-se melhor o real por essa confrontação com valores constitutivos de um paradigma definido por tais exigências, sem as quais é rigorosamente impossível ao ser humano viver uma vida digna. O que a utopia introduz é, *prima facie*, uma certa constelação axiológica com a qual a realidade deve ser medida, confrontada, julgada; e o real que não corresponda é denunciado como um mundo falso e desumano. A organização do mundo político não é portanto compreendida em si mesma, mas a partir desta referência; em suma, o pensamento utópico põe o problema em termos de finalidade – qual o fim desta organização social? A utopia não quer alterar simplesmente o *como* da organização, precisamente porque quer mudar primeiramente o *fim*: e este implica a totalidade do jogo social.

Para isso, as utopias estão peçadas de instituições ideais que garantem a consecução de objectivos últimos, disseminando na vida social determinados valores morais tidos como incontornáveis. Assim, numa utopia, todos os homens são solidários, desaparecem as diferenças sociais, o poder exerce-se por processos democráticos, etc.: em geral, são propostas de inspiração para organizar as sociedades concretas, modelos globais da sociedade, embora expressando *qua tale* a impossibilidade da sua realização; por isso mesmo, as utopias são compatíveis com diversos programas concretos de acção, inspirados por tais narrativas, sabendo que os objectivos ideais de acção não são para serem transpostos como tais, mas para melhorar a sociedade.

Como disse Renan, o utopista é «o amigo do impossível»⁴, que pretende transcender os limites do aceitável como possível, ou mesmo do imaginável. A *Utopia* de Thomas More, como as obras ulteriores desse género literário, traduz, segundo Lucien Febvre, as necessidades de evasão fora das realidades presentes e de arranjo das realidades futuras que fornecem ao historiador uma das traduções, ao mesmo tempo as mais deliberadamente infiéis e as mais inconscientemente infiéis da realidade de uma época e de um meio: «Antecipações e constatações misturadas; os delineamentos do mundo que vemos; os traços que adivinhamos e profetizamos do mundo de amanhã ou depois de amanhã. É nas épocas de inquietação e de transição que fazem carreira os adivinhos e os profetas [...] Eles falam quando a humanidade, inquieta, busca precisar as grandes linhas de mudanças sociais e morais, que cada um sente inevitáveis e ameaçadoras. Por isso, as suas obras são, para o historiador, testemunhos patéticos, sempre interessantes, não somente de fantasia e de imaginação de alguns precursores mas do

⁴ Bronislaw Baczko, *Lumières de l'utopie* (1978), Paris, Éditions Payot & Rivages, 2001, p. 17.

estado íntimo da sociedade»⁵. O discurso utópico, na crítica da sociedade, é esclarecedor da realidade.

A utopia é profícua mais como método que como objectivo a realizar; perante o existente, ela oferece uma alternativa, que os seus inventores devem incansavelmente questionar. Não julgo que uma utopia possa realizar-se tal como surgiu na sua fonte, mas não julgo que possa haver reforma verdadeira sem utopia. Creio que é preciso sonhar e saber destruir os nossos sonhos até que, sobrevivendo, modelado pela análise e o debate, um de entre eles nos diga o caminho⁶.

Há que prestar atenção à escolha frequente de vocábulos negativos por Thomas More, que têm por efeito levar o leitor a perceber mais de um lado da questão⁷. Se prestarmos atenção à perspectiva satírica que é tão pregnante na *Utopia*, como notou R. C. Elliott, trata-se de uma jóia da arte de escrever já esquecida, tão mais preciosa quanto se encaixa na forma da sátira romana, mas renovando a forma, pois junta aí a questão do melhor regime; a originalidade de tal recurso a um procedimento clássico está em que o autor, Thomas More, se entrega ele mesmo aos efeitos destruidores da ironia satírica, e portanto a invalidar o seu próprio juízo⁸. Segundo André Prevost, «a construção de More manifesta ser, não um exemplo paradigmático a imitar de uma maneira literal, mas um instrumento de renascimento interior. O movimento dialéctico que ela segue, conduz menos a reformas ou a revoluções que a uma conversão, a um retorno, a uma comunhão de natureza com os outros homens, à aceitação de princípios fundamentais que põem no primeiro plano a responsabilidade em face de Deus»⁹. A utopia não é neutral, ela compromete.

Muito distintas entre si, as utopias têm algo em comum: descrevem uma sociedade ideal, feliz e perfeita, e descrevem-na com abundância de detalhes; por isso mesmo, as utopias são, por sua própria natureza, *irrealizáveis*; propõem modelos simplificados e globais de uma sociedade, definem instituições ideais que garantem a consecução de alguns objectivos últimos ou a incorporação na vida social de determinados valores morais que se consideram fundamentais; mas não facultam o desenho completo de uma instituição real¹⁰. Não compartilhamos, portanto, da conexão que Karl Popper (1902-1994) apresentou entre “utopia” e “violência” (“Utopia e violência”, em *Conjecturas e Refutações*)¹¹, pois pressupõe que as utopias são realizáveis; por isso, escreve: «onde reside, pois, a diferença entre esses benévolos planos utópicos, aos quais me opo-

⁵ Cf. Lucien Febvre, *Pour une histoire à part entière*, Paris, SEVPEN, 1962, pp. 736-742.

⁶ Edgar Pisani, *Une certaine idée du monde: l'utopie comme méthode*, Paris, Seuil, 2001, p. 26.

⁷ Cf. Elizabeth McCutcheon, “Denying the contrary: More’s use of litotes in the Utopia”, in *Thomas More Utopia*, New York, A. Norton critical edition, 1975, pp. 224-230.

⁸ Cf. Robert C. Elliott, “The shape of *Utopia*”, in *Thomas More Utopia*, New York, Norton Critical Edition, 1975, pp. 177-192.

⁹ André Prevost, *L’Utopie de Thomas More* [édition bilingue], Paris, Maison Mame, 1978, “Avant-Propos”, p. CXXVIII.

¹⁰ Cf. Acílio da Silva Estanqueiro Rocha, “A política como vontade e representação”, *op. cit.*, p. 14.

¹¹ Karl R. Popper, “Utopia and Violence” (1948), *Conjectures and Refutations: the growth of scientific knowledge* (1963). London, Routledge and Kegan Paul (1974), chapter 18, pp. 355-363.

nho, porque conduzem à violência, e essas outras reformas políticas importantes e de largo alcance que me inclino a recomendar? Se eu tivesse que dar uma fórmula simples ou uma receita para distinguir entre os que considero planos admissíveis de reforma social e projectos utópicos inadmissíveis, diria: Trabalhai para a eliminação de males concretos, mais que para a realização de bens abstractos. Não pretendam estabelecer a felicidade por meios políticos; antes, há que ter como meta eliminar as misérias concretas [...] Há que escolher o mal que se considere mais urgente na sociedade em que se vive, e tentar convencer pacientemente as pessoas de que é possível desfazer-se dele». Concordando com o que Popper escreve, questiono apenas o significado que atribui a “utopia”: esta não é imaginada para ser realizada, mas para mostrar a distância que vai do real ao ideal. O próprio More enfatizou isso mesmo, já que incorporou na *Utopia* os ingredientes semânticos necessários para tornar isso claro, em que os termos são negados na própria nomenclatura, a começar pelo próprio neologismo *utopia*. E hoje, as utopias continuam a fazer sentido, quando prolifera a desigualdade e modos de exploração mais subtis, exigindo novos recursos imagéticos que façam pensar alternativas realistas ao sistema vigente.

Se o discurso *reformista* aceita situar-se no terreno do que critica, e o que critica pode verificar-se no interior do sistema dado, o *utopista* recusa tal jogo, e recusa-o porque põe o problema fundamental num terreno diferente: ao abordar a questão num enfoque *ético*, o escopo é pensar o real noutros fundamentos; não é portador de uma contracultura, porque é arauto de *outra* cultura; não se trata, pois, de provocar uma simples variante de organização, ou uma diversa modificação na repartição dos papéis; é o princípio que preside à organização do mundo económico e social que está em questão. O utopista, ao invés, do reformista, nunca está satisfeito com as melhorias introduzidas; o *ideal* reclama sempre um *real* mais próximo. Então, se a política não é compreendida como a simples gestão do mundo social, mas como o meio fundamental da transformação de estruturas nas quais o homem tem de viver, é porque a *educação* é vista como o pilar essencial que opera tal transformação: a política é compreendida como um desígnio racional de um projecto ético global, como *paideia*.