

UTOPIA, OU A FUNÇÃO POLÍTICA DO IMAGINÁRIO

Acílio da Silva Estanqueiro Rocha*
acilio@ilch.uminho.pt

A *Utopia* de Tomás Moro (1516), publicada há 500 anos, não somente tipifica a novidade de um género literário patente em múltiplas obras que se sucederam até aos nossos dias, mas está na génese de uma conceptualização política original: a narrativa da ilha feliz – lugar de um não-lugar –, qual ficção de uma história alternativa, além de obra literária peculiar que é, desenvolve-se mediante um plexo de categorias próprias que expressam uma ética e uma filosofia política em que a destinação humana não está nunca pré-determinada e é assumida para lhe modificar o curso. A estratégia utópica manifesta-se por esse jogo lógico, afora das nossas coordenadas de espaço e tempo, cuja estrutura processual é inédita no plano político, mas em que a esperança é força motriz da história.

Palavras-chave: Utopia, Tomás Moro, ética, política, esperança.

Thomas More's *Utopia*, published 500 hundred years ago, typifies the new literary genre that would since then be manifested in multiple works throughout history and up to our days. But it is also the source of an original way of conceptualizing politics: the narrative of the happy island – the place of the non-place. More's fiction of an alternative history is not just a singular literary work. It develops through a plexus of categories that are specific to it and express an ethics and a political philosophy according to which human destiny is never predefined and is there to be always newly oriented. The utopian strategy manifests itself in a logical game, outside our space and time coordinates, that has a procedural structure which is new in the political sphere, and in which hope is the moving force of history.

Keywords: Utopia, Thomas More, ethics, politics, hope.

* CEHUM, Universidade do Minho, Portugal

Publicada em 1516 – há precisamente quinhentos anos –, da autoria de Tomás Moro (1478-1535), *Utopia ou a melhor forma de governo*, ou simplesmente *Utopia*, é um livro que atravessou séculos, suscitando novas ideias e inspirando reformas sociais, sendo portanto obra de um determinado tempo, mas também de todos os tempos: se, por um lado, o tema já vinha dos gregos (recorde-se a *República* de Platão, e outros textos), por outro, a crítica então feita à sociedade do tempo aplica-se como uma luva à sociedade hodierna, tão profunda e acutilante foi, há cinco séculos, a mensagem transmitida por Moro.

1. A *Utopia* como paradigma

O termo *utopia* é polissémico, usado desde a literatura à história, da filosofia à política, percorrendo todos os domínios, comumente associado aos significados de “quimérico” ou de “irrealizável”. Ora, como afirma Roger Mucchielli, a formação e uma utopia comporta um processo complexo, surgindo muitas vezes de um sentimento de revolta perante uma situação histórica injusta, por uma “observação lúcida e metódica da sociedade contemporânea considerada como um caso patológico”^[1], acompanhada de um grande pessimismo sobre as possibilidades de intervenção; desta tensão dolorosa surge, por necessidade compensatória, a idealização de uma cidade imaginária, logicamente concebida fora das coordenadas de espaço e do tempo, da geografia e da história, de molde a alterar injustiças da realidade em juízo, presente em filigrana. Daí que o discurso utópico desenrola o máximo de agressão e globalize a crítica pela confrontação entre a coerência da cidade feliz e a irracionalidade radical do mundo falsamente real, em que a “lógica da utopia força a pensar o ilogismo do *topos*”^[2]. Daí que o imaginário presente nas utopias seja não somente constituído por situações, mas *constituente* de situações^[3]: neste sentido, se a história faz as utopias, também as utopias fazem a história.

1 MUCCHIELLI, Roger (1960), *Le mythe de la Cité idéale*, p. 62.

2 ANSART, Pierre (1978), “De l’utopie à l’action”, p. 284.

3 Cf. ROCHA, Acílio da Silva Estanqueiro Rocha (1994), “A política como vontade e representação”, p. 10.

1.1. Utopia e sociedade política

Utopia – a obra homônima de Moro – desenvolve-se numa narrativa que se caracteriza por múltiplas correlações lógicas e remissões conceptuais, contendo duas partes: a primeira (Livro I) – *pars destruens* – 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 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) – *pars construens* – descreve uma Ilha alternativa – a Utopia –, cujos habitantes viviam felizes numa sociedade igualitária, assente em novas instituições que eficazmente para isso contribuíam, em que a paz era a situação mais comum (óbvia crítica a Henrique VIII) e que desfrutavam de ampla margem de tolerância e da liberdade religiosa; este Livro II caracteriza-se pela exatidão descritiva, com recurso constante a múltiplos detalhes – uma das características textuais do “discurso utópico”.

Se a crise e os conflitos da passagem da Idade Média para o Renascimento constituem o pano de fundo da *Utopia*, a personagem central, Rafael Hitlodeu – o navegador português que acompanhara Américo Vespúcio em três das suas viagens, e esteve na ilha da Utopia –, entra em ameno diálogo e debate com os vários interlocutores da obra, nada escapando à análise percuciente da sociedade. É aí patente a crítica às instituições vigentes: “(...) de todos aqueles que pertencem ao Conselho dos reis, não há ninguém que procure aconselhar-se, seja porque alguém é de verdade altamente competente, seja porque lhe parece que é tão competente que não lhe apetece confrontar-se com o conselho de outrem, a não ser dos que aplaudem as opiniões mais que absurdas e vivem do parasitismo daqueles que procuram apenas ganhar para si as boas graças do príncipe com o seu aplauso”^[4]. Na continuação, Moro expressa a recusa em integrar-se, ele próprio, em tais instituições.

Sobre a realidade política, um dos interlocutores faz-se ouvir, denunciando as mazelas sociais de que são cúmplices protagonistas políticos e seus conselheiros: “Ao menos todos se põem de acordo (...) [que] um príncipe que tem de sustentar um exército nunca tem ouro que lhe baste. Aliás,

4 MORUS, Thomas (1516), *Utopia ou A melhor forma de governo* Livro I, pp. 240-241.

um rei não pode nunca cometer injustiça (...); é que tudo o que é de todos a ele pertence, mesmo que sejam as pessoas, ao passo que cada um só tem de seu o que a benignidade do rei não lhe retira; a sua [rei] segurança assenta no facto de o povo não poder usufruir de riqueza e liberdade, pois estas dão azo a não suportar com suficiente resignação um governo duro e falho de justiça, ao passo que a miséria e a falta de meios amansa os espíritos, torna-os passivos e retira aos oprimidos o ímpeto de espírito que os levaria a revoltarem-se”^[5]. Não escapa a crítica ao clero da época: “- Não te verás livre dos mendigos se não nos tiveres em conta a nós, os frades. - Disso já se tomou cuidado (...), quando se previu medidas sobre os vagabundos que haviam se ser encarcerados e obrigados a trabalhar; é que vós sois vagabundos de primeiro grau”^[6]. Todos os papéis sociais relevantes são passados pelo crivo da crítica.

Também o sistema penal é claramente verberado: “(...) nem o roubo simples é realmente um delito assim tão desmedido que deva pagar com a pena capital nem, por outro lado, há pena alguma que chegue para evitar que cometa latrocínios quem não tem qualquer meio de ganhar a vida”^[7]. E a rapina é condenada: “(...) para deixarem que um só glutão, insaciável e peste cruel da pátria, cerque com uma única sebe de alguns milhares de jeiras os seus campos todos juntos, expulsa-se um número infindo de agricultores, espoliam-nos, ora levando-os ao engano no que é deles ora fazendo-lhes violência, ou cobrem-nos de injúrias e levam-nos a vender os seus bens”^[8]. E a solução a tais males praticava-se na Ilha: “Enquanto ela [propriedade privada] subsistir, estou convencido de que há-de continuar sempre a haver, entre grandíssima parte da humanidade e entre a melhor parte dela, o fardo angustiante e inelutável da pobreza e da miséria”^[9]. E a leitura da obra mostra que a crítica percorre todos os meandros da sociedade.

1.2. Utopia e narrativa

Ao invés, na *Utopia*, é clara a crítica à sociedade inglesa, como o ilustram várias referências ao peculiar modo de vida britânico: “Nas traseiras das casas, a todo o comprimento da rua, há um jardim contíguo, espaçoso e

5 *Ib.*, L. I, pp. 273-274.

6 *Ib.*, L. I, pp. 262-263.

7 *Ib.*, L. I, p. 244.

8 *Ib.*, L. I, p. 249.

9 *Ib.*, L. I, p. 284.

fechado de todos os lados nas traseiras das ruas. Não há nenhuma casa que não tenha uma porta para a rua e um postigo para o quintal; são de dois batentes, abrem facilmente com um empurrão de mão e logo de seguida fecham-se por si próprias; deixam entrar qualquer um, por tal forma que nada há de totalmente privado”^[10]. A Ilha caracteriza-se por ter uma organização administrativa com órgãos electivos: “Cada trinta famílias elege, todos os anos, um representante que designam na sua primitiva língua por *sifroganto* e em língua mais recente *filarco*. A cada dez *sifrogantos*, com as suas famílias, preside um *traníboro* na língua de antigamente, hoje chamado *protofilarco*. (...)”^[11]. E assim continua a descrição, com eleição das diferentes instâncias, até que, “em votos secretos elegem como príncipe um de entre quatro que o povo tiver designado”^[12], culminando uma ambiência de cunho democrático.

Sobre a organização económica, as diferenças são também óbvias: “Havendo seis horas apenas para trabalhar, talvez alguém pense que daí decorre provavelmente uma certa falta de bens de primeira necessidade. Isso está longe de acontecer, pois esse tempo é suficiente para produzir bens abundantes que bastem para as necessidades e que cheguem não apenas para remediar, mas até sobrem”. E continua: “Isso se compreenderá melhor se pensarmos que noutros povos há grande parte da população que passa a vida sem fazer nada”^[13] – a seguir enumerada na obra. Outro aspecto curioso é que “cada chefe de família vai buscar [ao mercado] o que necessita para si e para os seus, sem pagar, sem prestar qualquer contrapartida – quanto precisar assim retira. Por que razão, aliás, se havia de recusar alguma coisa, quando há abundância de tudo e não há qualquer receio de que alguém pretenda solicitar mais do que necessita?”^[14]. Por isso, na Utopia, “não se servem de dinheiro, não o guardam senão para dele se servirem em determinada eventualidade”, e “o ouro e a prata (com que o dinheiro se fabrica) são guardados na sua posse com tal desapego que o seu valor não é considerado superior”, até “abaixo do ferro, sem o qual os mortais (santo Deus!) não conseguem viver da mesma maneira que não podem passar sem o fogo e sem a água”^[15]. A *Utopia* de Moro é, pois, claramente, um “manifesto antimercantilista.

10 *Ib.*, L. II, pp. 297-298.

11 *Ib.*, L. II, p. 300.

12 *Ib.*

13 *Ib.*, L. II, p. 305.

14 *Ib.*, L. II, p. 311.

15 *Ib.*, L. II, p. 321.

A mentalidade, também essa é diferente, “(...) tanto mais que a governação coloca como primeiro objectivo que, sem faltar à satisfação das necessidades de interesse público, a maior parte do tempo se dê a todos os cidadãos a oportunidade de se libertarem da servidão corporal para cultivarem livremente o espírito. É nisso que consideram situar-se a felicidade da vida”^[16]. No próprio clero, a mudança é manifesta, para que “cargo que actualmente goza de tanto respeito não perca a dignidade nem se degrade por se alargar a muitos outros”^[17], pois “os sacerdotes escolhem esposas entre a elite da população; isso não acontece no caso de a função ser desempenhada por mulheres – a razão é que estas não estão excluídas, mas só bastante raramente se admite alguma, de entre as viúvas e já maiores de idade”^[18], preanunciando reformas que não estão ainda hoje realizadas.

Como dissemos, é uma característica do discurso utópico ater-se aos detalhes mais minuciosos; por exemplo, “quanto à roupa, se exceptuarmos as diferenças de vestuário para homens e para mulheres ou para solteiros e para casados, a forma é única para toda ilha e é idêntica sempre ao longo dos tempos; o corte não é deselegante à vista e é ajustado ao movimento do corpo, tão conveniente para o frio como para o calor”^[19]. Quanto aos casamentos, “a mulher, seja ela virgem ou viúva, é apresentada desnuda ao seu pretendente por uma outra mulher, entrada em idade e de bons costumes; o pretendente, por sua vez, é posto também desnudo perante a donzela por um homem de probidade”^[20]. Quanto ao divórcio, lê-se: “(...) separando-se um do outro por comum acordo, contraem novos matrimónios, mas não sem entretanto receberem autorização do senado, o qual, todavia, não admite o divórcio senão depois de ter sido instruída cuidadosamente a causa pêlos próprios interessados com as suas esposas”^[21].

Pode ainda estranhar-se que seja um advogado – e Moro era-o – a escrever que na Utopia “as leis são muito poucas, pois bastam umas tantas para quem possui tais instituições. Aliás, aos outros povos os utopienses cesuram principalmente o facto de precisarem de um sem número de livro de leis e de comentários”^[22]. Não admira, pois, que “cada um defenda a sua causa e que seja cada um a apresentar ao juiz o que deveria ter contado a

16 *Ib.*, L. II, p. 309.

17 *Ib.*, L. II, p. 401.

18 *Ib.*

19 *Ib.*, L. II, p. 302.

20 *Ib.*, L. II, pp. 358-359.

21 *Ib.*, L. II, p. 361.

22 *Ib.*, L. II, p. 365.

um advogado. São assim menos os rodeios e mais facilmente se deduz a verdade, pois enquanto ele fala, por não ter andado a aprender os floreios de advogado, um juiz perspicaz consegue advertir nas situações individuais e acode aos espíritos mais simples contra as acusações dos habilidosos^[23]. A crítica é, pois, sistemática e global.

2. Estratégias semânticas da *Utopia*

Há que prestar atenção à escolha frequente de vocábulos negativos, que têm por efeito levar o leitor a perceber mais de um lado da questão^[24]. Desde logo, o termo *utopia* que significa “em nenhum lugar”, que é o próprio título do livro: do grego “*ou+topos*”, “*não lugar*”, ilha ideal, imaginária – tal foi o modo irónico como Moro, com este neologismo, denominou essa sociedade feliz. Aliás, no livro de Moro, 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, “Anidro”, 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, a personagem principal da peça, o viajante português que esteve na ilha Utopia – homenagem de Tomás Moro ao génio lusitano dos Descobrimentos^[25] –, Moro 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, na *Utopia*, diz as coisas mais verdadeiras. Os nomes negam-se, pois, a si mesmos. Segundo alguns intérpretes, isso deve-se ao facto de Moro 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 Moro, 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.

Neste aspecto, se prestarmos atenção à dimensão satírica peculiar da *Utopia*, trata-se, como enfatizou R. C. Elliott, de uma “jóia da arte de escrever esquecida”, tão “mais preciosa quanto se encaixa na forma da sátira

23 *Ib.*, L. II, pp. 365-366.

24 Cf. McCUTCHEON, Elizabeth (1975), “Denying the contrary: More’s use of litotes in the *Utopia*”, pp. 224-230.

25 Cf. José V. de Pina Martins, “Estudo introdutório: Thomas More e a *Utopia*”, in MORUS, Thomas, *Utopia*, p. 32.

romana, mas renovando-lhe a forma”, pois junta aí a questão do melhor regime; a originalidade de tal recurso a um procedimento clássico está em que o autor, Tomás Moro, se entrega ele mesmo aos efeitos destruidores da ironia satírica, e portanto a invalidar o seu próprio juízo^[26]. Ressalta, pois, que *Utopia* é a crítica de uma sociedade que se faz em contraposição a um modelo antitético ideal.

Uma das questões que comprova isso é a própria situação geográfica da Utopia, e do acesso entre ela e o mundo conhecido, que põem também o problema da relação entre o *real* e o *utópico*. A situação exacta da Utopia não nos é facultada por Moro; circunstancialmente, um serviçal tossiu, e Moro não ouviu a localização de Hitlodeu. É possível traçar a rota de Hitlodeu, segundo o seu próprio relato: a viagem fizera-se entre Portugal-América-Ceilão-Calcutá-Portugal. A Utopia deveria situar-se, pois, entre a América e o Ceilão, ou, segundo outros, a Utopia seria “o homólogo de Portugal e da Inglaterra, pertencendo ao mesmo hemisfério que Ceilão e América, projecção, mas outra, não de um anti-mundo, não de novo mundo, mas de Outro Mundo”^[27]. De facto, entre a América e o Ceilão situa-se a linha que segmenta em duas partes simétricas a narrativa – 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.

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. O livro *Utopia* surge do encontro desses dois mundos operado 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: “Da parte deles, bastou um único encontro para que aquilo que nós inventámos para bem da civilização, eles o assumissem”; todavia, “se um acaso semelhante, no passado, atirou alguém de lá para aqui, tão completamente isso foi esquecido”^[28] – o que significa que a Utopia se nutre do mundo conhecido, enquanto este rejeita por norma quanto aquela lhe poderia ensinar.

26 Cf. ELLIOTT Robert C. (1975), “The shape of *Utopia*”, in *Thomas More Utopia*, pp. 177-192.

27 MARIN, Louis (1973), *Utopiques: jeux d'espaces*, p. 71.

28 MORUS, Thomas, L. I, p. 287.

3. O “modo utópico”

Ora, “os narradores na *Utopia*, quer seja Moro ou Hitlodeu, não contam um mito e não se reclamam de verdade revelada. Não são nem profetas nem iluminados, mas “filósofos” que inventam, que *constroem*, pelo seu trabalho intelectual, representações, igualmente *artefactos*”^[29]. Nesta sequência, podemos caracterizar a utopia como a descrição de um mundo, fora das coordenadas do espaço e tempo, dalgum modo do espaço e tempo histórico e geográfico; ou, se quisermos, constituído por princípios diferentes daqueles que actuam no mundo real. Como género literário, a estratégia utópica manifesta-se por um jogo lógico de categorias que se entrecruzam, originando um dispositivo retórico novo: se o romancista coloca personagens e aventuras imaginárias no nosso mundo, no entanto o que ele cria respeita os quadros do mundo ordinário; aliás, o romance científico, bem difícil de distinguir por vezes da utopia, apresenta um *possível* bem definido – um “possível técnico” –, mas cujos efeitos permanecem nos quadros do nosso mundo. Já mais difícil poderá ser contrastar a utopia do conto fantástico ou sobrenatural, mas também se distinguem, já que, nestes, trata-se menos de um outro mundo que de uma outra natureza: o conto fantástico ou sobrenatural situa-se numa outra visão da natureza, quase um sonho, não fazendo apelo à acção; ora, a utopia é um jogo, mas não se afasta da nossa noção de natureza: não tem o carácter infantil do conto de fadas, nem o carácter mórbido do conto fantástico, que, sem mudar de mundo, joga com a transgressão do sobrenatural.

Ainda menos a utopia se confunde com o mito; se há um elemento teórico tanto no mito como na utopia, sobretudo no mito etiológico, que pretende explicar a origem de um fenómeno ou a origem de todas as coisas, porém a utopia é teórica num outro sentido: ela não explica, ela *inventa*: é especulativa e prática. O mito, dizia Schelling, é um filosofema, pois responde a uma curiosidade metafísica e religiosa; pense-se, por exemplo, no mito etiológico da criação, ou noutros, como a origem do mal, do sofrimento, etc. De certo modo, as mitologias prepararam os primeiros metafísicos^[30]. Todavia, o mito interessa-se com a origem das técnicas e das artes, e não, como a utopia, com as possibilidades das artes e das técnicas.

Já com a ideologia, a demarcação da utopia é de outra ordem: por muito polissémica e complexa que seja aquela – e o nosso objectivo não é essa

29 BACZKO, Bronislaw (1984), *Les imaginaires sociaux: mémoires et espoirs collectifs*, p. 80.

30 Cf. RUYER, Raymond (1950), *L'utopie et les utopies*, pp. 3-5.

contrastação –, ela mantém sempre a referência com o passado, já que a função de conservação social lhe é inerente; ora, a utopia é mais projectada para o futuro, pois dessa inquirição da realidade desponta uma perspectiva que parece revolucionária. Assim, em princípio, uma utopia é isolável da época em que foi escrita e do interesse de classe, mantendo a frescura de seu conteúdo, pois guarda sempre uma aptidão para isolar-se do seu suporte circunstancial, o que já não se verifica nas ideologias: estas, quais pseudoteorias, sistemas expressivos e portadores da vontade colectiva de justificação, militância ou propaganda, de partidos ou associações, revelam-se na aceitação de sistemas e conexões de ideias, não propriamente no debate de ideias.

Para Ricoeur, se podemos imaginar uma sociedade em que tudo está realizado, isso seria a sociedade da congruência (onde portanto o domínio simbólico estaria isento de ideologias e de utopias); mas isso seria também uma sociedade morta, que não teria mais nem distância, nem ideais, nem projectos de nenhuma espécie^[31]. Assim, quando a utopia se degrada em ideologia, o presente que pensávamos suprimir faz retorno, mas ornado com a perspectiva desejável que se atribui comumente ao futuro utópico. A ideologia apresenta-se então como um poder de legitimação do “sistema de autoridade tal como é”, isto é, como uma interpretação do presente cuja função é produzir adesão e consentimento; ela é o inverso da utopia^[32], tanto mais eficaz quanto guarda desta o brilho.

Indo mais fundo nesta indagação, o procedimento utópico é próximo dos processos ordinários da invenção científica; mais ainda, o modo utópico, em matéria social, é um caso particular do método científico geral: há, assim, uma convergência entre a utopia e a hipótese; todavia, há também, entre elas, uma diferença notória: ambas são experiências mentais rigorosas, mas a hipótese científica busca a verdade, e uma hipótese falsa é logo abandonada. O utopista, como o cientista, abandonam-se à experiência mental, mas o cientista serve-se da hipótese e da experiência mental como meio para a verdade: imagina para em seguida verificar.

É na senda de Ruyer que poderemos apreender melhor o princípio comum da multiplicidade das utopias, isto é, a essência do *utópico*, tal como, apesar da imensa variedade de comédias e tragédias, há a essência do cómico e do trágico. O modo utópico é sempre um projecto imaginário de uma realidade outra, de uma sociedade outra. Não deve subestimar-se

31 Cf. RICCEUR, Paul (1985), *L'idéologie et l'utopie*, p. 240.

32 *Ib.*, p. 34.

a existência e o número de utopias técnicas (aeronáuticas, arquiteturas, médicas, etc.), e os catálogos de utopias atingem títulos sem fim, cujo tratamento metódico está sempre em aberto. No entanto, poderíamos assim caracterizar a essência do utópico – o *modo utópico* –, como “o exercício mental acerca dos possíveis laterais”^[33]. Quer dizer: não trata daquilo que é, mas dos possíveis laterais da realidade.

Pra clarificar, vejamos: a série dos números inteiros, por exemplo, é já um resultado de idealização relativamente às pluralidades concretas; mas as matemáticas transbordaram utopicamente os números inteiros, por exemplo, com os números negativos, os fracionários, os irracionais, quais “essências laterais” do número inteiro; esta metáfora convém de modo especial aos números complexos, que significativamente se denominam “imaginários”, e que poderiam dizer-se também “laterais”. Aliás, as geometrias a n dimensões, ou as geometrias não-euclidianas, têm um carácter análogo; há alguma afinidade entre a quarta dimensão e a utopia, e mesmo os matemáticos, quando querem expor aos profanos a geometria de Riemann, apresentam elaborações imaginárias que recordam as utopias, como Henri Poincaré: “Imaginemos um mundo povoado de seres privados de espessura; e suponhamos que estes animais “infinitamente planos” estão todos num mesmo plano, do qual não podem sair (...)”^[34]. Se também as utopias não são simples ilustrações, elas servem-se de proporções não para figurar mas para criar um outro mundo^[35]. O modo utópico inscreve-se, pois, no nível do teórico e da especulação, mas, em lugar de buscar o conhecimento do que é, como a teoria, é o exercício ou jogo acerca de possíveis laterais à realidade. No entanto, utopia difere do método científico: aquela não aborda o real para lhe apreender as leis e estruturas imanentes, mas para o julgar em nome de um certo número de exigências fundamentais, sem as quais é rigorosamente impossível ao ser humano viver uma vida humana. O que a utopia introduz, prioritariamente, é um certo tipo de exigências com o qual o real deve ser medido, confrontado, julgado; e o real que a isso não corresponda é denunciado como falso. A organização do mundo político não é portanto compreendida em si mesma, mas a partir desta referência: assim, o pensamento utópico inscreve-se na órbita da finalidade – qual o fim desta organização social?

33 RUYER, Raymond (1950), *L'utopie et les utopies*, p. 9.

34 POINCARÉ, Henri (1902), *La science et l'hypothèse* (1902), p. 65 ss.

35 Cf. RUYER, Raymond (1950), *L'utopie et les utopies*, pp. 9-11.

Na verdade, uma constante unifica esta longa plêiade de pensadores políticos, que designamos por *utopistas*: eles são pensadores da política, teóricos da política, menos politólogos que pensadores éticos; portanto, o olhar que o pensamento utópico lança sobre o mundo e o real, não é um olhar científico, é um olhar ético. Então, o ponto de vista utópico, ao contrário do científico, constitui-se mediante o desvio relativamente ao real; ora, este desvio entre o real e o pensamento não deixou de ser traduzido como uma fuga perante a complexidade do real; porém, o pensamento que subjaz às utopias não foge à história, pois esta somente pode ser compreendida em relação com um modelo, ou seja, a história pode ser confrontada com esse paradigma feliz.

4. Jogo conceptual da *Utopia*

Daí o carácter sinóptico da *Utopia*, que exige um modo particular de leitura; esta não obedece mais ao princípio de linearidade da cadeia sintagmática, mas a uma espécie de sincro-diacronismo que procede da totalidade para a parte, do conjunto para o detalhe – um tipo de leitura que é precisamente a da representação icónica da co-presença dos elementos^[36]; aí, os eixos da sucessividade e da simultaneidade lêem-se correlativamente. Neste aspecto, é interessante que a *Utopia* seja 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 ela 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, ou que Amaurota (a capital) seja descrita como o umbigo da ilha. Novamente, *utopia* surge em

36 MARIN, Louis (1973), *Utopiques: jeux d'espaces*, p. 76.

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 Moro – alusões e exemplos suficientes para legitimar essa analogia com a idiossincrasia 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, pelo que, novamente, *Utopia* é um manifesto antimercantilista.

Como dissemos, *Utopia* tem duas faces, já que é crítica do *que é* (I) e representação do *que deve ser* (II): a sua significação surge dessa primeira parte, pois é a situação de um povo, com todas as suas desditas e aspirações, que o generoso Chanceler descreve; porém, é inerente à utopia a projecção do conteúdo e de seus anelos num além que é já real, embora idealmente. Deste modo, as utopias do Renascimento surgem 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 felicidade.

Neste aspecto, a *Utopia* de Moro, 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: “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 estado íntimo da sociedade”^[37]. Tais projecções fornecem ao historiador um modelo, referências da realidade de um meio e de uma época e da sua transmutação ideal.

37 Cf. FEBVRE, Lucien (1962), *Pour une histoire à part entière*, pp. 736-742.

No caso das utopias renascentistas, estas surgem como necessidade de passagem de um regime de autarcia económica para o da 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 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, o ouro é um metal poluente, etc., e, na cidade, existem unidades básicas de produção, os bairros e unidades de consumo, cuja interligação se processa através do mercado: Para Moro e Campanella, a religião era o Graal que, perante a miséria real dos trabalhadores, conservava pura a exigência da equidade, qual intuito de secularização – realizar na terra a comunhão dos santos.

5. *Utopia* e as utopias

Então, desde Tomás Moro, chama-se *utopia* a toda a descrição duma sociedade que se supõe perfeita, com a descrição de um mundo imaginário, tal como *distopia* significa uma sociedade concentracionária – a de tipo inverso. Ora, 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 Morus, *A Cidade do Sol* (1602) de Tommaso Campanella, *A Nova Atlântida* (1624) de Francis Bacon. A *Utopia* de Moro, como vimos, 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 Moro, bastam seis horas de trabalho por dia, oito de sono; para Campanella, são suficientes quatro horas diárias de labor. 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. Moro e Campanella estão convencidos que os bens necessários à sociedade se encontrarão em abundância se o trabalho estiver 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.

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, ou utopias negativas, 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”, “duplipensar”, “novilíngua”). Ao invés das utopias renascentistas, que emergem quando Europa inventa o individualismo humanista e o universalismo, as distopias tem por alvo a socialização forçada dos vários tipos de colectivismo modernos.

6. Utopias, política e esperança

De algum modo, Friedrich Engels, em *Do socialismo utópico ao socialismo científico* (1890), contribuiu para desvalorizar o discurso utópico, porque incapaz de convergir com o real da história: não será, então, 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 em 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” seria o irrealizável, o ilusório, e, por isso mesmo, o reaccionário.

Partindo da crítica do utopismo, mas valorizando-o, Sánchez Vásquez inverte o título de Engels, *Do socialismo científico ao socialismo utópico* (1975): “o utópico não é só sintoma ou índice revelador de uma crise, ou expressão de uma perda de contacto com a realidade, ou de uma carência do conhecimento do real, mas também indicação de um possível que hoje todavia não podemos fundar nem realizar”^[38]. Aliás, 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 porvir, e a utopia incita à crítica do presente. Esta obra

38 SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo (1975), *Del socialismo científico al socialismo utópico*, p. 77.

contribuiu para a valorização da utopia, para tal percorrendo as críticas dos utopistas do Renascimento e indagando as aspirações filosófico-políticas dos socialistas utópicos, mostrando sempre que a utopia não é um simples produto da imaginação, mas possui uma base real pelo afã que transporta para a transformação social.

Na verdade, segundo Ernst Bloch, “pensar é transcender”, e se ninguém pode retirar a liberdade de pensamento, também não pode extirpar a liberdade de esperar. Para este autor, também o imaginário está ínsito no real, e a esperança, sem a utopia, é uma virtude vazia; ela desenvolve-se pela imaginação, sem a qual a esperança não poderia existir, e isso seria negar a especificidade do ser humano – a criatividade. O futuro no presente é, pois, utopia; e esta assenta na esperança, a virtude capaz de prolongar o real na direcção do futuro, das suas possibilidades, capaz de antecipar o futuro, enquanto projecção de um presente, a partir daquilo que neste existe e é passível de ser melhorado: a esperança torna presente o não-acontecido, o futuro utópico, pois, na utopia, subjaz sempre uma tensão entre projecto e realidade, isto é, uma relação dialéctica entre teoria e práxis; se quisermos, entre a pura teorização abstracta e o processo histórico concreto: é o que Bloch denomina *topos* interno e externo: o interno, é a esfera povoada de desejos, a capacidade de imaginar a plenitude; o externo, é a capacidade de antecipação, o caminho de resposta histórica à esperança suscitada.

Ora, se “pensar significa transcender”^[39], e “transcender” é acto necessário em toda a filosofia, a parte subjectiva da ontologia de Bloch funda-se na ideia que existe uma “tendência pulsional para o fim que transforma o desejo puro e instintual em desejo geral”; e, na medida em que o desejo se transforma em “aspiração”, adquire a representação mais ou menos determinada de alguma coisa de “melhor”^[40]. Esta é a original concepção de pulsão e do desejo, que Bloch contrapõe à psicanálise, que apenas apreende o que está volvido e sedimentado no inconsciente.

O “não-ainda consciente” é um conceito axial da ontologia de Bloch, que expressa o que o ser humano pode tornar-se, contrariamente ao inconsciente freudiano que está sempre remetido para as experiências passadas. Então a psique está projectada para diante: é “aí onde há representação de uma coisa melhor e finalmente perfeita que surge a aspiração, misturada de impaciência, de exigência”^[41]; por outras palavras, as representações

39 BLOCH, Ernst (1959), *Le Principe Espérance*, p. 12.

40 MÜNSTER, Arno (1985) *Figures de l'utopie dans la pensée d'Ernst Bloch*, p. 77.

41 BLOCH, Ernst (1959), *Le Principe Espérance*, t. I, p. 63.

não-ainda ocorridas na psique seriam a matéria-prima da imaginação, pois tais representações tendem a ser possibilidades concretas e objectivas – a imaginação propriamente utópica. Para Bloch, o fundamento da utopia é mesmo este: o sujeito é ontologicamente impulsionado para o porvir, naturalmente inclinado à esperança, e a aspirações a que é impelido pela necessidade (a fome, por exemplo), que se contrapõe à existência de possibilidades objectivas e materiais para desenvolver a sua capacidade subjectiva de aspirar à mudança. Para Bloch, no caso das utopias de Moro e de Campanella, elas manifestam a tensão entre autoritarismo e libertarismo; e a *Utopia* de Moro seria a primeira imagem “da democracia tomada no seu sentido humano, no sentido de liberdade e tolerância abertamente reconhecidas e aplicadas (...) ligada à economia colectiva”^[42], na mundivisão própria do Renascimento.

No entanto, se na acção humana convergem várias forças, elas concentram-se numa só pulsão – a da autopreservação –, que as envolve e está também orientada para o exterior, como campo de aspirações e de esperança. A imaginação propriamente utópica manifesta-se na necessidade que leva a desejar uma coisa possível, e a utopia é precisamente a aspiração que toma forma no “não-ainda-consciente”, ou “imagem-aspiração” (nos termos de Bloch), e que, impulsionado para diante, tal necessidade (a fome, etc.) origina um “não-ser-ainda” possível de realização, que “não erra num possível aparência enganosa, mas antecipa psiquicamente um possível real”^[43]. A utopia tem, pois, na ontologia de Bloch uma função de charneira, como instância em que a subjectividade está em contacto com as condições materiais, e é neste contacto entre esses dois correlativos da imaginação utópica que se desenvolve o real impulso no mundo, para diante. A utopia é o não-ainda-consciente que espera o não-ainda-realizado, cuja implementação é provável, dadas as condições materiais objectivas. Sujeito e objecto estão, pois, imbricados na imaginação utópica: primeiramente, porque é somente quando a aspiração subjectiva encontra os seus reflexos nas condições materiais, que pode aí haver utopismo verdadeiro; depois, porque psique e matéria partilham uma mesma pulsão para diante, para o novo – a marca do *utopismo*. Para Bloch, o não-ainda-consciente e o não-ainda-realizado são da mesma natureza e, portanto, “todo o elemento antecipador é um componente da própria realidade. Estamos em condições de ligar a vontade de utopia com a tendência objectal, que a confirma e a

42 BLOCH, Ernst (1959), *Le Principe Espérance: les épures d'un monde meilleur*, t. II, p. 92.

43 *Ib.*, p. 76.

acolhe como sua”^[44]. Se o “possível-real” é a dimensão objectiva do “não-ainda-consciente” da vontade subjectiva, o seu correlativo concreto, para Bloch, a matéria, como a psique, é literalmente lugar do surgimento de possíveis novos. Esta visão da matéria como constituída de possibilidades inspira-se na ideia aristotélica de potência, desenvolvida por Bloch num sentido peculiar.

Os autores utopistas acreditaram que a sociedade utópica descrita não é realizável – alguns enfatizaram até o facto de ser irrealizável –, e, por isso, o desejo que os moveu foi o de criticar a sociedade do tempo e propor, por excesso, mudanças, apenas para que elas se tornassem óbvias, não para que se fizesse a realidade conforme ao texto. Há um vaivém perpétuo não somente entre a realidade determinante e a consciência utópica, mas também entre esta consciência e as realidades que ela determina. O que a utopia introduz, prioritariamente, são critérios éticos com os quais julgar o real; e o real que lhe não corresponde é denunciado como falso. Assim, a utopia potencializa ao máximo a dialéctica entre o real e o ideal.

7. Utopia, violência, projecções

Essa longa plêiade de pensadores políticos, que designamos por *utopistas*, são menos politólogos que pensadores da política: o olhar que lançam sobre o mundo e o real, não é científico mas um *olhar ético*; a sua perspectiva, ao contrário da científica, 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 é aferida; e o real que se afaste é denunciado como desumano. A política não é portanto compreendida em si mesma, mas a partir desses referenciais: a utopia não quer alterar simplesmente o *como* da organização, precisamente porque primeiramente quer mudar-lhe o *fim*, e este implica a totalidade do jogo social.

Para isso, as utopias estão pejudadas 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

44 *Ib.*, p. 239.

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.

Segundo Bronislaw Baczko, “as utopias participam das realidades históricas e intervêm aí de um modo diferente que seja prefigurando o *futuro possível*. Como disse Renan, o utopista é “o amigo do impossível”^[45]. Daí que a utopia releve mais como método que como escopo: ao existente, ela oferece uma alternativa, que os seus inventores devem incansavelmente, rigorosamente, verificar, pôr em causa, renovando-a; se a utopia não pode realizar-se tal como surgiu na sua fonte, ela é, todavia, prolífica de reformas: é preciso sonhar, mas também destruir os sonhos, até que, sobrevivendo, modelado pela análise e o debate, um de entre eles nos diga o caminho^[46]. O utopista, ao transcender os limites do possível, quer clarificar o premente.

Muito distintas entre si, as utopias têm isto 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 real. Não compartilhamos, portanto, da conexão que Karl Popper (1902-1994) apresentou entre “utopia” e “violência” (“Utopia e violência”, publicado em 1948)^[47], pois pressupõe que as utopias são realizáveis; por isso, escreve: “onde reside, pois, a diferença entre esses benévolos planos utópicos, aos quais me oponho, 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

45 BACZKO, Bronislaw (1978), *Lumières de l'utopie*, p. 17.

46 PISANI, Edgar (2001), *Une certaine idée du monde: l'utopie comme méthode*, p. 26.

47 Cf. POPPER, Karl R. (1948), “Utopia and Violence”, pp. 355-363.

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”. Se concordo com o que Popper escreve, questiono tão-somente o significado que atribui a “utopia”: esta não é imaginada para ser realizada, mas para mostrar o desnível entre o real e o ideal. O próprio Moro enfatizou isso mesmo, já que incorporou na *Utopia* os ingredientes semânticos necessários para tornar isso patente, 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.

Ao proporem modelos simplificados e globais duma sociedade, que definem instituições ideais que garantem a consecução de alguns objectivos últimos ou a incorporação na vida social de determinados valores morais tidos como fundamentais, as utopias são, enquanto tais, irrealizáveis, pois não facultam o desenho completo duma instituição real; por isso mesmo, as utopias são compatíveis com diversos programas concretos de acção, mas não oferecem mecanismos para conectar de forma unívoca esses objectivos com programas concretos de acção. Em suma, o utópico apresenta-se como projecto de transformação a três níveis: primeiro, das estruturas, e para isso requer-se uma outra finalidade da organização social; segundo, do ser humano: é preciso instituir a sua existência tanto colectiva como individual segundo outras bases e regras diferentes; terceiro, uma transformação do devir, organizando o destino de seres humanos livres e responsáveis.

Neste sentido, “o pensamento utópico é o pensamento do possível que se anuncia no real e aí encontra um começo de realização, na falta do que ele não tem sentido nem atracção. Eis porque o utópico tem a sua verdade e a sua eficacidade num tempo da história: o lema Liberdade, Igualdade, Fraternidade cessou de ser utópico quando foi recuperado para ser inscrito nas paredes oficiais; (...) Reivindicar para a utopia uma universalidade trans-histórica, é renunciar a compreender que ela se enraíza no real, sem que para isso se submeta ao princípio de realidade, e sobretudo nas sociedades onde, como diz Marcuse, o princípio de realidade se tornou o princípio de rendimento”^[48]. O utopista, ao invés, do reformista, nunca está satisfeito com as melhorias introduzidas; o *ideal* reclama sempre um *real* mais próximo.

48 DUFRENNE, Mikel (1974) “L’utopie”, p. 175.

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 noutras fundações: não é portador de uma contra-cultura, 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; são os princípios que presidem à organização do mundo económico e social que estão em questão. 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 vive, é porque a *educação* é vista como o pilar essencial que opera tal transformação: a política é também *paideia*, isto é, desígnio racional de um projecto ético global.

Bibliografia

- ABENSOEUR, Miguel (2000), *L'utopie de Thomas More à Walter Benjamin*. Paris: Sens et Tonka.
- AINSA, Fernando (1997), *La reconstruction de l'utopie: essai*. Paris: Arcantères/UNESCO.
- ANSART, Pierre (1978), "De l'utopie à l'action", in Maurice Gandillac et Catherine Piron (dir.), *Le discours utopique* (Colloque de Cerisy). Paris: U. G. E. (10/18, 889) pp. 282-288.
- BACZKO, Bronislaw (1978), *Lumières de l'utopie*. Paris: Éditions Payot & Rivages (2001).
- ____ (1984), *Les imaginaires sociaux: mémoires et espoirs collectifs*. Paris: Payot.
- BALDINI, Massimo (1974), *Il pensiero utopico*. Roma: Città Nuova Editrice.
- BLOCH, Ernst (1977). *L'esprit de l'utopie* (1918), trad. Anne-Marie Lang, Catherine Pirou-Andard. Paris: Gallimard.
- ____ (1959), *Le Principe Espérance*, t. I, trad. Françoise Wuilmart. Paris: Gallimard (1976).
- ____ (1959), *Le Principe Espérance: les épures d'un monde meilleur*, t. II, (1959). Paris: Gallimard (1976).
- ____ (1959), *Le Principe Espérance: les images-souhaits de l'instant exaucé*, t. III. Paris: Gallimard (1991).
- BRETON, Philippe (1995), *L'utopie de la communication: le mythe du "village planétaire"*. Paris: La Découverte.
- DUFRENNE, Mikel (1974), "L'utopie", in ID., *Art et politique*. Paris: U.G.E. (10/18, 1200), pp. 172-216.
- ELLIOTT, Robert C. (1975), "The shape of Utopia", in *Thomas More Utopia*. New York: Norton Critical Edition, 1975, pp. 177-192.

- ENGELS, Friedrich (1890), *Do socialismo utópico ao socialismo científico*. Lisboa: Editorial Estampa.
- FEBVRE, Lucien (1962), *Pour une histoire à part entière*. Paris: SEVPEN.
- FURTER, Pierre et Gérard RAULET (1979), *Stratégies de l'utopie* (Colloque organisé au centre Thomas More). Paris: Éditions Galilée.
- LASKY, Melvin J. (1976), *Utopía y revolución*, trad. Juan José Utrilla. México: Fondo de Cultura Económica.
- MARIN, Louis (1973), *Utopiques: jeux d'espaces*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- MCCUTCHEON, Elizabeth (1975), "Denying the contrary: More's use of litotes in the Utopia", in *Thomas More Utopia*. New York: A. Norton critical edition, pp. 224-230.
- MORUS, Thomas (1516), *Utopia ou A melhor forma de governo*, tradução, com prefácio e notas de comentário de Aires A. Nascimento. Estudo introdutório de José V. de Pina Martins. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian (2009).
- MUCCHIELLI, Roger (1960), *Le mythe de la Cité idéale*. Paris: P.U.F.
- MÜNSTER, Arno (1985), *Figures de l'utopie dans la pensée d'Ernst Bloch*. Paris: Éditions Aubier.
- POINCARÉ, Henri (1902), *La science et l'hypothèse*, preface de Jules Vuilleman. Paris: Flammarion (1968).
- RICOEUR, Paul (1985), *L'idéologie et l'utopie*, traduit de l'américain par Myriam Revault d'Allonnes et Joël Roman. Paris: Seuil (1997).
- ROCHA, Acílio da Silva Estanqueiro (1994), "A política como vontade e representação", in Vítor Aguiar e Silva, Acílio Rocha e Norberto Cunha (org.), *Homenagem a Lúcio Craveiro da Silva*. Braga: Centro de Estudos Humanísticos da Universidade do Minho.
- RUYER, Raymond (1950), *L'utopie et les utopies*. Paris: P. U. F.
- PISANI, Edgar (2001), *Une certaine idée du monde: l'utopie comme méthode*. Paris: Seuil.
- POPPER, Karl R. (1948), "Utopia and Violence", *Conjectures and Refutations: the growth of scientific knowledge* (1963). London: Routledge and Kegan Paul (1974), chapter 18, pp. 355-363.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo (1975), *Del socialismo científico al socialismo utópico*. México: Ediciones Era.
- SARGENT, Lyman Tower et Roland SCHAER (dir.), (2000), *Utopie: la quête de la société idéale en Occident*. Paris, Bibliothèque Nationale de France / Fayard.

