

## Utopia: roteiro de um conceito \*

PAULO DENISAR FRAGA \*\*

### Resumo

O texto apresenta um roteiro introdutório sobre algumas das configurações principais do conceito de utopia, sumariando, para tanto, a discussão de seus pressupostos, críticas implicadas e diferentes caracterizações ao longo da história. Apresenta a etimologia do termo e a evolução crítica de sua forma e conteúdo como utopia literária, utopia prática, relações entre socialismo utópico e científico, entre utopia e ideologia e como utopia concreta.

**Palavras-chave:** Utopia; Thomas More; socialismo moderno; utopia literária; utopia prática; utopia concreta.

### Abstract

This paper presents an introductory itinerary on some of the main settings of utopia concept, summarising, therefore, the discussion of its assumptions, criticism implied and different characterizations throughout history. It presents the word's etymology and the critical evolution of your form and content as literary utopia, practical utopia, relations between utopian and scientific socialism, among utopia and ideology and as concrete utopia.

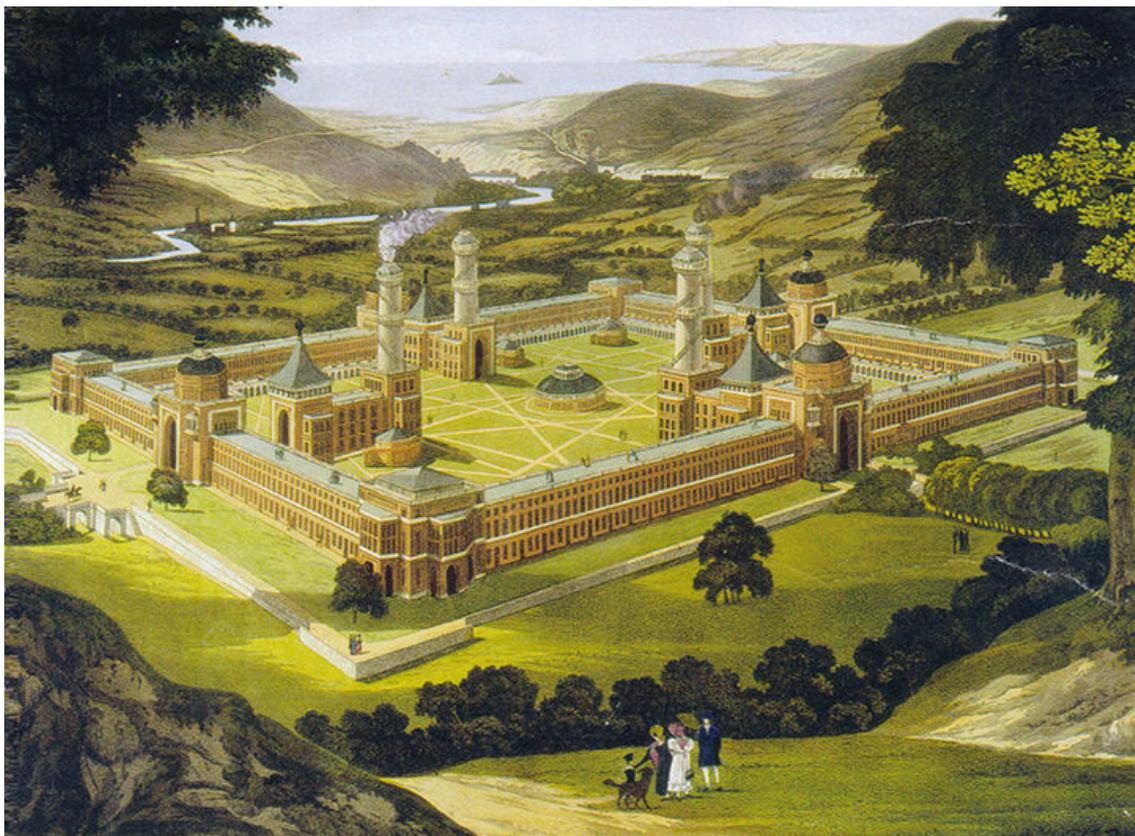
**Key words:** Utopia; Thomas More; modern socialism; literary utopia; practical utopia; concrete utopia.

---

\* Este texto, revisto e adaptado para esta edição sobre os 500 anos de *Utopia*, de Thomas More, foi originalmente publicado como verbete em: FRAGA, P. D. Utopia. In: FENSTERSEIFER, P. E.; GONZÁLEZ, F. J. (Orgs.). *Dicionário crítico de Educação Física*. 3. ed. rev. amp. Ijuí: Ed. Unijuí, 2014. p. 665-671.



\*\* **PAULO DENISAR FRAGA** é professor do Instituto de Ciências Humanas e Letras da Universidade Federal de Alfenas (ICHL/Unifal-MG), doutorando em Filosofia pelo Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas (IFCH/Unicamp).



*New Harmony segundo projeto de Robert Owen*

*Utopia*, do grego *ou-topos*, tradicionalmente vertida como *não lugar*, *lugar nenhum* ou *inexistente*, foi também manifesta, pelo criador do termo, Thomas More, como *eu-topos* (*lugar feliz*), podendo apresentar-se, ainda, negativamente, como *distopia* (*lugar de dificuldade* ou *de privação*) ou *antiutopia*, isto é, negação da utopia.

O ideal de uma vida comunitária boa, bela e feliz possui raízes distantes na cultura ocidental, sendo a ideia do Estado virtuoso e sábio de Platão um dos exemplos mais lembrados, assim como a pregação social do “Sermão da Montanha”, de Jesus, o foi também por Hobsbawm (1983, p. 35).

Contudo, é na passagem à era moderna, no contexto de crise aberto pela substituição da produção agrícola pela pastoril de lã para a tecelagem, que gerou expulsões e desespero no campo (HORKHEIMER, 1971, p. 91), que têm

origem as utopias como *gênero literário*, seminalmente inauguradas pela obra de More, *Utopia*, de 1516, mas bem conhecidas, também, pela de Tommaso Campanella, *A cidade do sol*, de 1602, que imita o modelo moreano como “narrativa de um navegador que descobriu uma cidade perfeita, construída numa ilha perdida no oceano” (FRAJESE, 2009, p. 47).

As utopias *in statu nascendi* de imediato receberam o rótulo negativo de fantasias irrealizáveis, que as acompanharia historicamente. Maquiavel (1989, p. 44), o primeiro teórico do Estado moderno, escrevendo no tempo de More – *O príncipe* é de 1513 –, justificou o seu realismo político desferindo crítica mordaz ao padrão utópico de pensar:

como minha intenção é escrever o que tenha utilidade para quem estiver interessado, pareceu-me mais apropriado abordar a verdade

efetiva das coisas, e não a imaginação. Muitos já conceberam repúblicas e monarquias jamais vistas, e que nunca existiram na realidade. De fato, a maneira como vivemos é tão diferente daquela como deveríamos viver que quem despreza o que se faz pelo que deveria ser feito aprenderá a provocar sua própria ruína, e não a defender-se.

More e Campanella eram católicos e retiravam da religião e da caridade social da Igreja, contraposta à nascente economia competitiva individual, a sua referência de justiça contra a miséria real. O então chanceler Thomas More morreu decapitado por não reconhecer a superioridade de seu rei, Henrique VIII, sobre as leis divinas, enquanto Campanella reagiu criticamente contra o uso da religião como instrumento de poder pelos príncipes, aos quais chamou de “políticos maquiavélicos” (HORKHEIMER, 1971, p. 92, 93), devolvendo, assim, ao autor florentino, uma noção pejorativa pela qual ele também seria matizado.

Se, por um lado, como asseverou Horkheimer (IBID., p. 97), “a utopia do Renascimento é o céu secularizado da Idade Média”, por outro, não deixa de carregar uma representação crítica do existente que, se não encontra eficácia prática, preferindo sonhar com ilhas distantes, ao menos se inscreve no espaço do contraditório e da negação. Uma breve descrição da *Utopia* de More (1979) já o indica, a começar pela provocativa ambivalência do título, *não lugar e lugar feliz*, seguida das paradoxais denominações da capital da ilha, “Amaurota”, cidade não visível, do “Anidra”, rio sem água, dos “alaopólitas”, cidadãos sem cidade e de “Ádemo”, príncipe sem povo.

Miguel Abensour retoma de Leo Strauss a fascinante discussão sobre um método

literário que aparece numa expressão de More (1979, p. 201, 202), o “caminho oblíquo”. Esta “arte de escrever esquecida”, como a nomeou Strauss, não se resume a evitar a censura e a perseguição doutrinárias. Seu procedimento marcante não é exatamente o defensivo, mas o da “contradição intencional” (ABENSOUR, 1990, p. 82), permitindo uma leitura política pela dimensão alegórica. Alegoria, com efeito, do grego *allós-agourein*, significa *dizer o outro*.

Tal argumentação paradoxal contém um liame subversivo, de conflito entre realidade e projeção, constituindo um “desafio semântico a fim de buscar a verdade possível numa dimensão diferente daquela historicamente imaginável” (MAFFEY, 1991, p. 1287). Para lembrar David Hume, seria um modo de quebrar a base da visão conservadora, que recusa o novo por tomar o hábito como necessidade, o que diz, no fim das contas, sobre a candente questão quanto à utilidade e viabilidade das utopias.

Entre os iluministas franceses merece menção a obra de Morelly, primeiramente o poema heroico *Naufrágio das ilhas flutuantes ou Basiliade do célebre Pilpai*, que desenha uma sociedade comunista superadora dos preconceitos contranaturais da civilização europeia. Essa viagem imaginária encontra sua teoria no escrito mais célebre do autor, o *Código da natureza ou o verdadeiro espírito de suas leis*, que projeta uma constituição para uma cidade ideal desde os preceitos da natureza, baseados na igualdade, bondade e harmonia humanas, derogados pelos erros da moral e da política vulgar. Defensor da propriedade coletiva, nesta obra Morelly (1994, p. 106) formulou o

princípio de que “todo cidadão contribuirá com sua parte para a utilidade pública segundo suas forças, seu talento e sua idade”, ideia que ficou posteriormente conhecida como “de cada um segundo suas capacidades”. O socialismo racional de Morelly influenciou utopistas da Revolução Francesa, como Babeuf, e das insurreições do século 19, como Cabet e Luis Blanqui, valendo-lhe o reconhecimento de precursor do ideário comunista.

Inobstante, as utopias que marcaram a Renascença, e mesmo a Ilustração, entre os séculos 16 e 18, caracterizaram-se por uma espécie de ficção societária de natureza progressiva ou regressiva, seja nas narrativas derivadas de relatos de viagens longínquas, seja nos tratados românticos orientados pelo mito do “bom selvagem” contra os vícios dos costumes “civilizados”. Em comum, nutriram-se do rechaço *moral* à propriedade privada vista como fonte da infelicidade humana por destituir as relações comunitárias. Algumas projetaram cidades ornadas pela dimensão fantástica do maravilhoso, outras esboçaram códigos legais e morais para reformar, com base na razão, as instituições e o espírito humano. Via de regra, constituíram-se em “um jogo intelectual no qual o possível é imaginário”, mas não “um projeto político, no qual o possível está inscrito na história” (CHAUÍ, 2008, p. 11), o que Suzana Alborno (2011), referindo-se ao século 19, chamará de *utopias práticas*.

Trata-se do socialismo moderno, que surgiu em contrapartida ao desenvolvimento do capitalismo na Europa, com a formação da classe operária industrial e sua consequente exploração e miséria econômica. O termo *socialismo* apareceu em 1832, no

jornal francês *Le Globe*, dirigido por Pierre Leroux, para caracterizar a doutrina sansimoniana. Saint-Simon ficaria conhecido, com Charles Fourier e Robert Owen, como um dos três grandes nomes do *socialismo utópico*, denominação convencionalizada por Jérôme Blanqui em 1839 e consagrada nove anos depois, por Marx e Engels, no *Manifesto comunista* (COLE, 1974, p. 9, 12).

De difícil sistematização, “os socialismos utópicos” – no plural, como os descreveu Petitfils (1978) – envolveram ampla gama de autores, posições e projetos, num diversificado movimento de crítica às mazelas do emergente capitalismo industrial. Baseava-se, com tonalidades e outras variantes, na ideia de uma sociedade racionalmente organizada em torno do trabalho obrigatório de todos, da produção cooperativa, da comunidade e distribuição igualitária dos bens, do fortalecimento autônomo da sociedade, do fim da oposição entre público e privado, da superação do dinheiro e do Estado governado por políticos que favoreciam as oligarquias e descuravam da centralidade da questão social em favor do bem comum.

Marx e Engels reconheceram o valor das teorias do “socialismo crítico-utópico”, delas absorvendo alguns elementos (cf. HOBBSAWM, 1983, p. 46-50). Mas as criticaram por elas verem o proletariado apenas como uma classe que sofre, recusando toda a ação política e revolucionária, confiando na força do exemplo de pequenos experimentos, de onde concebiam uma sociedade pré-fabricada (MARX; ENGELS, 1989, p. 96). Engels (1987, p. 53) atribuiu a incipiência dessas teorias ao baixo desenvolvimento das forças produtivas, o que as condenava ao reino fantasioso da utopia. Para demarcar com

elas, caracterizou a sua posição e a de Marx como “socialismo científico”, do que destacou a concepção materialista da história, a dialética e a descoberta do “segredo da produção capitalista”, resumido na teoria da “mais-valia” (IBID., p. 70-71).

Não se trata, porém, de reles oposição entre cientificismo ou determinismo econômico *versus* socialismo utópico. Como herdeiro crítico de Hegel, Marx (1982, p. 14) destacou a ideia de que o concreto é concreto por ser a síntese de *muitas determinações*. Hegel acentuara a ideia de ciência como sistema, por relação à complexidade do todo, para além do saber das particularidades fragmentadas. Por isso Marx rejeita os utópicos: por idealizarem o futuro em abstrato ignorando o processo contraditório da história, que ele considerava a única ciência, isto é, o *terreno do concreto*. Com efeito, eles efetuaram negações críticas importantes, mas não reconheceram articuladamente as categorias da totalidade, do devir e da negatividade dialéticas.

Por mais que os socialistas utópicos inaugurassem – inclusive por seus empreendimentos sociais, como as comunidades de New Lanark e de New Harmony, de Owen, ou os Falanstérios, de Fourier – um novo posicionamento sobre a velha questão da irrealidade da utopia, o que levou Paul Ricoeur (1997, p. 405, 406) a distinguir neles um viés *prático* frente ao meramente literário, Albornoz (2011, p. 21) enfatiza que somente no século 20 a visão excludente entre utopia e realidade sofre uma mudança, quando o ideal da utopia passa a ser considerado de modo mais gradual do que estático. Karl Mannheim é o autor que abre essa nova perspectiva discrepando do marxismo clássico, enquanto Ernst Bloch a legitimará, com

novas categorias, para o interior da também diversa tradição marxista.

Mannheim propõe uma abordagem conexa para distinguir entre utopia e ideologia. Para ele, a utopia, que qualifica como *relativa*, é marcada por uma dimensão incongruente com a realidade imediata. Mas não como ilusão, e sim como o que a transcende para uma realização no futuro, ao passo que a ideologia representa a justificação que mantém o estado presente. A noção de utopia deixa o absolutamente inexecutável para ingressar no futuramente viável. A contraprova estaria em que “ideias que posteriormente se mostraram como tendo sido apenas representações distorcidas de uma ordem social passada ou potencial eram ideológicas, enquanto as que foram adequadamente realizadas na ordem social posterior eram utopias relativas” (MANNHEIM, 1976, p. 228).

A regressividade do critério, porém, fez Arnhelm Neusüss (1971, p. 20, 18) objetar que o olhar contemporâneo não teria como distinguir *hic et nunc* entre utopia e ideologia. Mesmo assim reconheceu, em meio aos aspectos comuns, a diferença conceitual, quando não a oposição, entre a intencionalidade e a função social dos dois termos. Já Ricoeur (1997, p. 358) cumprimenta Mannheim por ter reaproximado e distinguido ideologia e utopia, e critica o marxismo, mormente o ortodoxo, que “considera as utopias como uma subcategoria da ideologia e lhes aplica a mesma análise da ideologia”.

Em *O princípio esperança*, Bloch realiza um inventário enciclopédico dos sonhos e utopias da humanidade, para ele sempre portadores de esperança transformadora. Explorando a “corrente quente” do marxismo – o viés humanista e emancipatório dessa teoria

–, apresenta um conjunto de novas categorias para afirmar um sistema aberto, ou uma “ontologia do ainda-não-ser”, cuja noção de essência não é o que *foi* nem o que *é*, mas a potência aberta para a frente. À diferença de Freud, que acentua os sonhos noturnos como experiências passadas de registro inconsciente, Bloch enfatiza os “sonhos diurnos” articulando-os a um “ainda não consciente”, um *topos* interno que tem lugar como “consciência antecipadora” que manifesta a potencialidade de um *novum* que ainda não veio a ser e que se *atualiza* segundo a sua possibilidade histórica.

Bloch (2005, v. 1, p. 16) lê a história como portadora de um “excedente utópico” contido nas mais diversas imagens e aspirações, ou *desiderium*, que embora preencha o sentido e o horizonte de todos os seres humanos, nunca se impôs sequer como palavra, muito menos como conceito. Sua teoria subverte a noção tradicional de utopia. Para tanto, preconiza uma “utopia concreta”, não só porque se refere ao socialismo, mas porque se inscreve na história e na práxis dialética transformadora, recusando o formato das utopias abstratas, que apelam a “hipóstases precipitadas e definições fixas da essência que bloqueiam o caminho” (BLOCH, 2006, v. 3, p. 460).

A utopia se enraíza no presente em vista do futuro: “o amanhã vive no hoje e sempre se está perguntando por ele” (IBID., p. 461). Essa noção geral da utopia adquiriu simpatia e força entre intelectuais e movimentos sociais desde o último quarto do século 20. É um avanço importante frente ao individualismo antiutópico da sociedade globalizada. Porém, assim como as distopias literárias advertiam para o risco de degeneração autoritária das utopias (p. ex., *A revolução dos bichos*

ou *1984*, de George Orwell), hoje cabe ao pensamento crítico assinalar que as utopias não correm mais o risco da *ilusão* pelo arroubo quimérico, mas pela “modéstia indevida” (PARKER; FOURNIER; REEDY, 2012, p. 320) que se apropria de seu nome por um realismo qualquer que compromete as possibilidades efetivamente novas do futuro. Afinal, abstratas ou concretas, vale lembrar, as utopias sempre preconizaram uma nova *sociedade*, onde o *não lugar* se encontrasse, enfim, com o *lugar feliz*.

#### Referências

- ABENSOUR, M. **O novo espírito utópico**. Org. Urias Arantes. Campinas: Ed. Unicamp, 1990.
- ALBORNOZ, S. **Trabalho e utopia na modernidade**: de Thomas More a Paul Lafargue. Porto Alegre; Nova Petrópolis: Movimento; Nova Harmonia, 2011.
- BLOCH, E. **O princípio esperança**. Rio de Janeiro: Contraponto; EdUERJ, 2005, 2006. v. 1, v. 3.
- CHAUÍ, M. Notas sobre utopia. **Ciência e Cultura**, São Paulo, v. 60, n. 1 - Especial, p. 7-12, 2008.
- COLE, G. D. H. **Historia del pensamiento socialista**. 3. reimp. Mexico: FCE, 1974. v. 1 - Los precursores, 1789-1850.
- ENGELS, F. **Do socialismo utópico ao socialismo científico**. Rio de Janeiro: Cátedra, 1987.
- FRAJESE, V. Campanella. In: RIOT-SARCEY, M.; BOUCHET, T.; PICON, A. **Dicionário das utopias**. Lisboa: Texto & Grafia, 2009. p. 46-50.
- HOBSBAWM, E. J. Marx, Engels e o socialismo pré-marxiano. In: \_\_\_\_\_ et al. **História do marxismo**. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983. v. 1 - O marxismo no tempo de Marx. p. 33-66.
- HORKHEIMER, M. La utopía. In: NEUSÜSS, A. (Comp.). **Utopía**. Barcelona: Barral, 1971. p. 91-102.
- MAFFEY, A. Utopia. In: BOBBIO, N.; MATTEUCCI, N.; PASQUINO, G. **Dicionário**

**de política.** 3. ed. Brasília: Ed. UnB; Linha Gráfica, 1991. v. 2. p. 1284-1290.

MANNHEIM, K. **Ideologia e utopia.** 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.

MAQUIAVEL, N. **O príncipe e dez cartas.** Brasília: Ed. UnB, 1989.

MARX, K. **Para a crítica da economia política.** São Paulo: Abril Cultural, 1982. (Os Economistas).

MARX, K.; ENGELS, F. **Manifesto do partido comunista.** 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1989.

MORE, T. **A utopia.** 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os Pensadores).

MORELLY. **Código da natureza.** Campinas: Ed. Unicamp, 1994.

NEUSÜSS, A. Dificultades de una sociología del pensamiento utópico. In: \_\_\_\_\_ (Comp.). **Utopía.** Barcelona: Barral, 1971. p. 9-82.

PARKER, M.; FOURNIER, V.; REEDY, P. Utopia. In: \_\_\_\_\_. **Dicionário de alternativas: utopismo e organização.** São Paulo: Octavo, 2012. p. 315-321.

PETITFILS, J.-C. **Os socialismos utópicos.** Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

RICOEUR, P. **L'idéologie et l'utopie.** Paris: Seuil, 1997.