Sobre a crítica dialética da Utopia de Thomas More: um livro proibido?

RAFAEL EGIDIO LEAL E SILVA*

*Qual será, para nós, deste fim-de-século, nosso **outro lugar**, se todo o planeta já está inteiramente mapeado, se já conhecemos os mínimos recantos da menor dobra da Terra? Onde encontrar aquele **nenhum lugar** no qual e a partir do qual poderíamos edificar uma outra sociedade, construir uma nova cidade? Não haverá mais zonas a desbastar ou decifrar? Surpresas a se esperar de alguma aventura? Ou os lances se dão apenas na delimitação de um espaço sem nome? Referem-se mais ao tempo? Não deveria a utopia mesclar-se à u-cronia, não no sentido de uma ficção científica que nos projetasse séculos atrás ou a milhares de séculos adiante, em um "não-tempo" ou em um "fora do tempo", mas sim em um lugar em que se combinassem diferentes tempos e nos fosse permitido deles sair ou imprimir-lhes o ritmo por nós desejado? (Paquot, 1999, p. 14).*

Resumo:

O presente texto tem por objetivo discutir a dialética da **Utopia**. Sabe-se que esta obra foi inspirada na **República** de Platão, e foi citada no **O capital** de Marx. No entanto, um estranho silêncio se faz sobre seus 500 anos, além de sua leitura pouco ser incentivada. Qual é o perigo da **Utopia**? Esta é a discussão que pretendemos realizar.

Palavras-chave: Utopia; Dialética; A República; O Capital.

Abstract:

This paper aims to discuss the dialectic of **Utopia**. It is known that the work was inspired by Plato's **Republic**, and was quoted in Marx's **Capital**. However, a strange silence is over its 500 years, and reading just be encouraged. What is the danger of **Utopia**? This is the discussion we want to achieve.

Key words: Utopia; Dialectic; The Republic; The Capital.

* **RAFAEL EGIDIO LEAL E SILVA** é Mestre em Psicologia pela Universidade Estadual de Maringá (UEM); Docente RSC-III do Ensino Básico, Técnico e Tecnológico no Instituto Federal do Paraná - Campus Umuarama.

Um estranho silêncio paira acerca do meio milênio do "descobrimento" de **Utopia**. Nossa atual sociedade, que articula a necessidade de comemorar festivamente determinadas datas e realizações, com a excessiva imaginação de como seriam outros mundos e outras realidades, além de contraditoriamente espraiar a crença que, apesar dos pesares, vivemos no melhor dos mundos possíveis, parece não se importar com a edição deste livro e a criação deste gênero tão relevante para a história das ideias políticas, da literatura e até mesmo do cinema, que constantemente recorre ao recurso utópico (ou distópico), principalmente para debater temas políticos ou sociais. Por que este silêncio? Por que a **Utopia** não é incentivada a ser lida, mas, ao contrário, é constantemente apresentada como uma obra inútil, que nada tem a acrescentar em nossos debates políticos ou sociais? Nossa hipótese é que o perigo da **Utopia** está justamente no recurso dialético a que ela faz uso, dialética esta que tem sua base em Platão e sua **República** (1993) e culminará no **O Capital** (2004, 1998) de Karl Marx. Neste texto temos a finalidade de debater a questão da dialética na **Utopia**, para que possamos lançar um debate acerca do profundo significado filosófico deste texto que há 500 anos está por ser decifrado.

As grandes navegações dos séculos XV e XVI significaram muito mais que uma expansão econômica do continente europeu. Claro o aventurar-se no além-mar e em terras distintas e distantes foi também culminância de um processo de enriquecimento iniciado com a crise do sistema feudal, seguido e concomitante da formação das pequenas feiras, das cidades, e, com elas, novas relações sociais, onde um novo personagem cada vez mais se destacava: o burguês, a princípio expulso da relação feudal, posteriormente autodeclarado livre, por força de sua própria individualidade, cultivada no comércio e nos negócios privados. O burguês que ganhara o mundo ao perder seu espaço no feudo, impulsionou sobremaneira a economia da sociedade a tal ponto que o fim da era medieval coincide com a expansão do europeu pelo mundo, alargando suas fronteiras. Tal expansão não foi apenas econômica, mas alterou também os espíritos dos homens, tanto os que desbravaram as novas terras, mas daqueles que se puseram a pensar e refletir acerca do novo mundo que se inaugurava.

Em dezembro de 1516, no contexto da expansão econômica e cultural do homem europeu ocorreu a descoberta de uma nova terra, uma ilha no oceano de difícil acesso, mas cujo povo aceitava e era de grande hospitalidade aos estrangeiros e visitantes. Além disso, este povo tinha a pretensão de viver em um estado de máxima perfeição possível, pois suas instituições políticas e sociais eram desenvolvidas de tal

modo que além de ser as mais virtuosas, se colocavam à disposição para servir de modelo a qualquer outra sociedade. Estava descoberta, e ao mesmo tempo, inaugurada, a época da Utopia. Assim como a descoberta da América, o surgimento de Utopia também implicou na abertura dos horizontes da humanidade. Este país de terras prósperas e habitada por um povo maravilhosamente evoluído em termos de ciência, moral e instituições políticas, sem pretensões expansionistas contudo, estava à espera de quem quisesse aprender a como chegar ao seu nível de civilização. Devido sua localização inóspita e misteriosa, poucos aventureiros chegaram a conhecer seu povo e sua cultura, e apenas um (que se sabe até hoje) conseguiu relatar claramente suas experiências utopianas. Após a descoberta de Utopia, a humanidade abriu seus horizontes para a possibilidade da criação de mundos diferentes de sua realidade, onde o homem tivesse uma realização plena de si mesmo, ainda que esses mundos tivessem realidade apenas em nossas imaginações.

Publicado em latim no final de 1516 em Lovaina na Bélgica por Thomas More (1478-1535), e escrito entre os anos de 1510 a 1515, a descrição da Utopia está no livro ***De Optimo Reipublicae Statu deque Nova Insula Utopia*** ou, **Sobre a melhor constituição de uma república e a nova ilha de Utopia** (1993), cujo subtítulo anuncia: "Um livrinho de Ouro, Divertido e não menos Edificante, De Autoria do Ilustríssimo e Sumamente Eloqüente THOMAS MORE Cidadão e Xerife da Famosa Cidade de Londres". Com esta publicação, More não apenas marcou seu nome na filosofia política, mas também inaugurou um gênero filosófico-literário, onde o autor apresenta uma sociedade pretensamente ideal como se existisse na realidade. Até 1520, oito edições foram impressas na Bélgica, e durante esse período, teve edições na França, na Basiléia (Alemanha), na Itália. Em 1524 foi traduzida para o alemão, na Basiléia, em 1548 foi traduzida para o italiano, em 1550 foi traduzida para o francês e em 1551 foi a vez da edição em inglês, na terra natal do autor.

Importante também lembrarmos que a segunda década do século XVI marcou o pensamento político por conta de outra obra, igualmente "proibida" e "perigosa" como a **Utopia** de More: **O príncipe** (1999), de Nicolau Maquiavel (1469-1527), escrito em 1513 e publicado em 1532. É bem sabido que Maquiavel parte da "verdade efetiva das coisas" para dar conselhos de como o Príncipe (o fundador de Estados) deve se comportar a fim de direcionar os conflitos sociais, entre o povo (que não quer ser dominado) e os grandes ou poderosos (aqueles que querem dominar): "Em todas as cidades acham-se essas duas tendências diferentes e isso vem do fato de que o povo não quer ser governado nem oprimido pelos poderosos, e estes desejam governar e oprimir o povo" (MAQUIAVEL, 1999, p. 73). No principado (no princípio do Estado) tais relações são intensas e até mesmo violentas, e por este motivo, o príncipe não pode ser um exemplo de bondade. Ao contrário, se assim for, garante Maquiavel, será trucidado em pouco tempo. Sua atuação deve se pautar entre a astúcia da raposa e a força e violência do leão, ou melhor, no uso estratégico dessas formas de ação e também na dissimulação: o príncipe deve parecer ser bondoso, honesto, caridoso. Maquiavel escreve seu texto calcado em inúmeros exemplos históricos, o que é ainda mais chocante, não somente para a época, mas ainda

hoje. Maquiavel fez uso de um conhecido gênero literário medieval para compor sua obra: o "espelho de príncipe", que tinha por objetivo ensinar a como se forma um governante justo, bondoso e caridoso, tanto na acepção ética quanto cristã. No entanto, os ensinamentos de Maquiavel não fariam sentido para as antigas forças de seu tempo. Seu texto é direcionado a uma nova força política de seu tempo, que ainda não se constituía como tal, pois ainda se colocava submissa às antigas forças medievais: a burguesia ascendente de Florença, conforme Lefort (1992). Maquiavel obriga tais homens a olharem para a materialidade social, e, por este motivo, é um texto que pode ser considerado revolucionário:

> Seu *Príncipe* tem uma função revolucionária pela simples intenção que o anima: interpela homens que, mistificados, não têm interesse na mistificação; só pode aliar-se ao empreendimento histórico de uma classe que, embora no presente esteja sob o império da ilusão, nem por isso deixa de estar convocada para converter-se ao realismo absoluto. (LEFORT, 1992, p. 9).

Interessante notarmos que More também não foi inovador na criação de sua **Utopia**. Versado em grego e latim, leitor de Aristóteles e Platão, seu modelo de sociedade ideal foi inspirado na **República** (1993) platônica, onde, com a finalidade de definir a Justiça (na alma e na cidade), o filósofo ateniense elaborou uma cidade-modelo para os governantes que buscassem a perfeição política e social. Importante aqui asseverarmos que o caminho que Platão traça em seu texto é a dialética, portanto, sua cidade ideal tem por finalidade responder a uma simples questão de sua época: o que é melhor para o homem, ser justo ou injusto? Diante da constatação que eram os injustos os agraciados pelos sistemas políticos, Platão constrói um elaborado raciocínio para demonstrar que a Justiça é racional e é um bem. Considerando que a cidade é o homem escrito em letras grandes (PLATÃO, 1993, 368d-e) e que a cidade ideal seria a conjugação entre as quatro virtudes (Sabedoria, Coragem, Temperança e Justiça) (idem, 427e) com as três principais classes da Cidade, correspondentes às três partes da alma: os Guardiães (os filósofos, correspondentes à Razão), os guerreiros (correspondendo à irascibilidade) e os artesãos (correspondendo ao apetite). No entanto, para ele, a cidade ideal tinha como principal condição a racionalidade do governo: segundo ele, enquanto os reis não fossem filósofos, nem os filósofos forem reis, não haveria possibilidade de um governo racional nem virtuoso (idem, 473 d-e). As teses platônicas foram o subsídio para os tais "espelhos de príncipe" medievais, juntamente com os ideais da cristandade. Isto colocaria More no polo oposto ao de Maquiavel? Maquiavel seria o realista, enquanto More, um idealista? Maquiavel seria um cientista, enquanto More, um ideólogo?

Talvez seja importante aqui explorarmos um pouco mais da dialética platônica. Muitas vezes este filósofo é simplesmente colocado como um idealista por sustentar que a realidade estaria no "mundo das ideias", desprezando todas as relações sociais e históricas havidas em nosso desinteressante mundo terreno. No entanto, a dialética que Platão foi herdeiro de seu mestre Sócrates é um pensamento revolucionário em sua época, por considerar que a sabedoria "cairia" dos céus a alguns agraciados pelos deuses. Assim como o escultor, ou a parteira, pensar e conhecer requer

disciplina e esforço e muito tempo de dedicação, semelhante ao trabalho (BENOIT, 1996). Devemos considerar que em uma época dominada pela escravatura, tudo o que estivesse relacionado ao trabalho era considerado indigno. Sócrates realizou um feito admirável com sua dialética, e, por este motivo foi um incômodo aos governantes da democracia ateniense, até ser condenado a morte. Quando Platão expõe, no Livro VII da **República** (1993) o processo de formação de um filósofo-governante, entendemos o sentido deste esforço. Embora sua alma já esteja destinada ao mister da filosofia, são mais de 30 anos de árdua formação para que possa ser chamado de filósofo e iniciar seus afazeres no governo da cidade. Não podemos também desconsiderar que este Livro é aberto com a Alegoria da Caverna (PLATÃO, 1993, 514a-517a), talvez a parte mais conhecida da **República**, e que, compreendida dialeticamente implica em que uma sociedade (ou até mesmo um indivíduo) mantida em sombras deve esforçar-se muito para chegar ao estado da luz. A iluminação é possível, desde que o sujeito torne-se protagonista desta transformação, e que assim deve destruir todas as condições que sustentavam seus grilhões.

Assim sendo, se a **Utopia** tem por inspiração a **República**, ela pode ser considerada uma obra dialética? Acreditamos que a ideia que a Utopia é uma descrição de um pretenso mundo ideal, porém completamente descolado da realidade vivida é um grave equívoco, causado principalmente pela falta de leitura deste clássico. Geralmente esta obra é apresentada amputada, apenas como a descrição da tal "sociedade ideal" em uma ilha que está em lugar nenhum, ou que seria também um "lugar feliz". Mas a **Utopia** é um pouco mais que isso.

Estruturada em dois Livros, aparentemente desarticulados, a estória narra o encontro de Thomas More e Peter Giles (amigo e colega diplomata de More) com o fictício marinheiro português Rafael Hitlodeu e suas fantásticas narrativas. Assim como **A República**, trata-se de um diálogo. O Livro I consiste no encontro entre os três, onde Rafael tece duras críticas aos Estados de sua época, por conta da miséria que grande parte da população vivia, em especial a Inglaterra, diante de um Thomas More que, ressabiado, tenta estabelecer um debate rebatendo as críticas de Rafael. Ao final deste livro, desafiado por More, que instou Rafael a apresentar uma sociedade que fosse efetivamente justa e próspera, o Livro II é a narração da maravilhosa ilha de Utopia, onde todos trabalhavam, não havia propriedade privada, mas os bens eram abundantes, permitindo a todos os cidadãos a felicidade.

O interessante é notarmos que o Livro II foi escrito antes do Livro I, mas exposto depois. Embora seja uma narração fantasiosa, a ilha de Utopia possui alguns detalhes intrigantes, a começar pelo próprio nome, que, todos sabemos, foi criado pelo próprio More, a partir das palavras gregas *ou* (não) e *topos* (lugar), ou seja, lugar de nenhuma parte. Mas não apenas isso, nesta ilha há a presença do rio Anidros (sem água), do príncipe Ademos (sem povo) e sua capital é Amaurota (cidade sem habitantes). O próprio Rafael Hitlodeu, é composto pelo nome do arcanjo que cura os homens da cegueira com *hytlos* – mentira, disparate – e *daien* – distribuir. Outro detalhe é que a Utopia, seguindo a tradição da marinha portuguesa, localiza-se exatamente no território brasileiro, especificamente em

Fernando de Noronha, garante Afonso Arinos de Mello Franco (1984, p. 26). No entanto, é uma ilha, assim como a Inglaterra, e possui 54 cidades, correspondente aos 54 departamentos ingleses.

Entre as especulações sobre a articulação entre os Livros da **Utopia** está justamente a necessidade de More deixar claro que sua obra não se trata de uma imaginação idealizada. O Livro I é um acirrado debate sobre a miséria social, especialmente na Inglaterra. Rafael critica duramente a realidade inglesa, onde os albores do processo urbanizador e manufatureiro e a formação da burguesia naquele país deixavam marcas profundas na sociedade: os campos eram transformados em pastagens para as ovelhas que forneciam lã para os tecidos, e os camponeses eram expulsos de suas terras e deviam migrar para as cidades. Estas viviam um verdadeiro caos, onde os crimes de mendicância, furtos e roubos eram cada vez mais comuns. De acordo com Rafael, a causa deste caos estaria nos carneiros:

> Essas plácidas criaturas que antes exigiam tão pouco alimento, mas que agora, aparentemente, desenvolveram um apetite tão feroz que se transformaram em devoradores de homens. Campos, casas, cidades, tudo lhes desce pelas gargantas. (MORE, 1993, p. 26-27).

Claro que o problema não é o carneiro, mas as relações sociais em torno desses animais. More deixa claro, pela boca de Rafael, que o apoio da Coroa inglesa a este processo de expulsão dos camponeses era a causa dos problemas sociais. Se a economia impulsionava a nova situação social, as leis inglesas incentivavam uma nova realidade, muito cruel para as suas vítimas:

> Não há com que se espantar: esse modo de lidar com os ladrões é tão injusto quanto socialmente indesejável. Enquanto punição, é severa demais e, enquanto meio de intimidação, é ineficaz. O pequeno furto não é crime tão grave que mereça a pena de morte, e não há no mundo nenhum castigo que faça as pessoas pararem de roubar quando é esta a única forma de que dispõem para conseguir alimento. (More, 1993, p. 22-23).

Assim sendo, pela boca de Rafael está uma severa crítica à situação social inglesa. É a busca pela manutenção da vida de que tratamos aqui, ou seja, aquilo nos faz meros animais. Trata-se de um mundo de sombras, portanto. O Livro I da **Utopia** é a narrativa da obscuridade diária, da luta pela vida, pela falta de perspectiva de uma existência efetivamente humana. A fome é aqui a materialização da sombra da caverna:

> Na verdade, é o alto preço dos alimentos que faz com que tantos proprietários de terras demitam os seus empregados, uma atitude que os transforma, inevitavelmente, em mendigos e ladrões. E, diante dessas duas opções, um homem valente vai sempre preferir o roubo à mendicância. (More, 1993, p. 29-30).

É nítido que More faz também uma crítica às relações econômicas de sua sociedade, ainda sem ter nenhuma ciência que ampare tal análise. No entanto, a **Utopia** somente é possível se considerarmos que More teve a sensibilidade de perceber que o processo de acumulação de riquezas possuía erros para além das questões de justiça: eram também irracionais. O texto de More é também uma investigação acerca dos problemas sociais, além de um importante documento de denúncia social.

Lembremos aqui que mais de 70.000 pessoas foram condenadas a morte por conta desta situação, entre ladrões e mendigos ingleses. Mais que a denúncia, More foi além: para ele, a causa de tais males estava na propriedade privada, e daí a construção de uma sociedade absolutamente próspera, calcada no trabalho e na abolição completa da propriedade. A ilha de Utopia, descrita em seu Livro II é a saída da caverna, onde a iluminação somente é possível com novas relações, que sejam capazes de destruir as sombras narradas no Livro I. Claro que a ilha de Utopia não é perfeita: a liberdade é muito limitada (viagens são proibidas, há rodízio forçado de casas, o trabalho agrícola é forçado de tempos em tempos), além de haver uma espécie de "escravidão fraterna" (TOLEDO & SILVA, 2000). No entanto, tal construção ideal só faz sentido a partir da realidade social inglesa.

Thomas More

Claro que nossa linha de argumentação acerca da dialética nos remete necessariamente à construção de Marx, especialmente de seu **O capital** (2004, 1998) em seu Livro I. Importante aqui considerarmos que geralmente Marx e Platão são considerados em polos opostos nas concepções filosóficas. Conforme Benoit (2003), o entendimento sobre a dialética marxiana deve considerar que Marx não desenvolve a "dialética hegeliana", mas a dialética como forma de análise do real da antiguidade. A dialética de Marx não é uma dialética moderna, mas é tributária também de Sócrates e Platão. Se em Sócrates o conhecimento é um árduo processo, em Marx isto se dá de forma semelhante: o começo de toda ciência é difícil, mas seu desenvolvimento no espírito de quem se disponha ao conhecimento demanda esforços. Marx, de modo semelhante, também foi um profundo analisador das relações sombrias em nossa sociedade. Em seus **Manuscritos econômico-filosóficos** (2009) de 1844, já está presente a concepção que o trabalhador divorciado da riqueza que ele mesmo produz, está relegado ao mundo sombrio: "O trabalho produz maravilhas para os ricos, mas produz privação para o trabalhador. Produz palácios, mas cavernas para o trabalhador" (MARX, 1999, p. 82), em uma clara referência ao estado de escuridão que o trabalhador se encontra. O estranhamento resultante da relação social de acumulação de riquezas o coloca em estado de animalidade:

> Chega-se, por conseguinte, ao resultado de que o homem (o trabalhador) só se sente como [ser] livre e ativo em suas funções animais, comer, beber e procriar, quando muito ainda habitação, adornos, etc., e em suas funções humanas só [se sente] como animal. O animal se torna humano, e o humano, animal.
>
> Comer, beber e procriar, etc., são também, é verdade, funções

> genuína[mente] humanas. Porém na abstração que as separa da esfera restante da atividade humana, e faz delas finalidades últimas e exclusivas, são [funções] animais. (MARX, 2009, p. 83).

Marx buscou o desvelamento e a superação da ordem burguesa, e, portanto, seu trabalho intelectual foi também o trabalho de conhecer a fundo como a burguesia saiu de sua mistificação a que Maquiavel se dedicou e tornou-se a suma mistificadora da ordem capitalista. A burguesia é fruto de um longo processo de transformações e desenvolvimento no modo de produção e de intercâmbio. Com o estabelecimento da grande indústria e do mercado mundial conquistou a hegemonia econômica, tornando-se também detentora do mando político. Marx e Engels afirmam que a ascensão social da burguesia destruiu todas as relações de poder existentes, que eram os laços feudais que ligavam os homens, não tendo deixado nenhum outro vínculo a não ser o dinheiro. Se os objetos eram pautados pelo seu valor de uso, a burguesia introduziu o valor de troca da mercadoria no mercado, e a liberdade única e natural, a do comércio, de vender e de comprar. A liberdade também ganha seu valor, regida pelas leis do mercado, especialmente no âmbito trabalhista, quando a força de trabalho passa e ser negociada com o proletário em troca de salário. A própria burguesia planta a semente de sua destruição enquanto classe, assim como ocorreu com as relações feudais, destruídas pelos burgueses, ao criar e manter o proletariado, conforme podemos observar nesses trechos do **Manifesto do partido comunista**:

> A burguesia encontra-se em luta contínua: no início, contra a aristocracia; mais tarde, contra as frações da própria burguesia cujos interesses entraram em contradição com o progresso da indústria; e sempre, contra a burguesia de todos os países estrangeiros. Em todas essas lutas, ela se vê obrigada a apelar ao proletariado, a reivindicar a sua ajuda e, assim, a engolfá-lo no movimento político. Ela mesma, portanto, leva ao proletariado os seus próprios elementos de formação, isto é, armas contra si mesma. (ENGELS & MARX, 1998).

Podemos observar aqui que Marx vê a história da burguesia como um processo contraditório de superação dos antagonismos da sociedade feudal, e que implicam, dialeticamente, na criação de novos antagonismos. A burguesia não é mais vista como resultante da racionalidade natural do homem, mas como resultante da historicidade, da construção social a partir de uma base material, base esta que é a forma de produção e manutenção da vida humana. Conforme vimos, também, a passagem para a modernidade, por ser uma alteração radical na base material produtiva da sociedade foi, muitas vezes, um processo de grande violência e exclusão das classes pobres, não tendo, portanto, vinculação com a racionalidade e a liberdade pregada por esses pensadores.

O pressuposto defendido por Marx e Engels, então, é que os homens devem viver para produzir história e para viver é necessário suprir as suas necessidades mais básicas, como comer, beber, morar, etc. Além dos aspectos das relações naturais e sociais, o homem possui consciência. No entanto, até aqui falamos da formação da classe burguesa e de sua consciência na modernidade. Em Marx, no entanto, o materialismo é dialético, o que significa que há a negação vigente e concomitante dos

aspectos da realidade, conforme exposto no Prefácio da Segunda edição do **O capital**:

> Mas na sua forma racional, causa escândalo e horror à burguesia e aos porta-vozes de sua doutrina, porque sua concepção do existente, afirmando-o, encerra, ao mesmo tempo, o reconhecimento da negação e da necessária destruição dele; porque apreende, de acordo com seu caráter transitório, as formas em que se configura o devir; porque, enfim, por nada se deixa impor, e é, na sua essência, crítica e revolucionária. (MARX, 2004, p. 29).

Desta forma, a exposição dialética de **O capital** busca não apenas expor (por para fora o escondido) o capital, mas também indicar o movimento de sua destruição. "A exposição avança cada vez mais dialeticamente do começo para o fim, mas para um fim que é na verdade princípio determinado, que é arché, fundamento e gênese de todo o processo e marcha na direção do futuro socialista." (ANTUNES). De que começo estamos tratando aqui? Quando Marx trata das mercadorias, na sequência o dinheiro, as formas mais simples de se produzir o capital até as mais complexas, é também uma analogia sobre o homem dentro da caverna, o trabalhador que produz a sua caverna, e que volta-se para a sua entrada, atravessando muros e fogueiras, até estar habilitado à luz. No início do **O capital** as palavras "mistério" "mistificador", "fantasmas" e "fantasmagorias" são utilizadas com a ideia que o trabalhador está envolto no mistério que a ordem burguesa gerou. Ler **O capital** tem esta simbologia: é buscar a luz que, para Marx, está na construção da sociedade comunista.

Assim, se a dialética é inversão, Marx, que foi leitor da **Utopia**, tratou de invertê-la em seu método de exposição. Se na obra de More a crítica da sociedade inglesa, com sua violência social é exposta no Livro I, Marx tratou de deixar esta exposição no final do Livro Primeiro de **O capital** (1998). É no capítulo XXIV, **A chamada acumulação primitiva**, que a situação inglesa é exposta, e inclusive More é citado como alguém que expos com idoneidade o estado de violência econômica e jurídica a que chegou aquela sociedade para que se permitisse a primeira acumulação de capital. A lógica da exposição dialética de **O capital** se completa: se o trabalhador inicia com os conceitos "sombrios", porém "pacíficos" do capitalismo, como as mercadorias e o dinheiro, agora ele chega perto do fim da caverna: o caráter "pacífico" de uma mercadoria (sendo ele próprio uma mercadoria de força de trabalho) é uma relação histórica, concreta e violenta. A sociedade é a sociedade da violência da luta de classes, e, sair da caverna rumo ao mundo socialista depende também da força:

> Esses métodos se baseiam em parte na violência mais brutal, como é o caso do sistema colonial. Mas todos eles utilizavam o poder do Estado, a força concentrada e organizada da sociedade para ativar artificialmente o processo de transformação do modo feudal de produção no modo capitalista, abreviando assim as etapas de transição. A força é o parteiro de toda sociedade velha que traz uma nova em suas entranhas. Ela mesma é uma potência econômica. (Marx, 1998, p. 864).

Desta forma, se o princípio pressupõe o fim, e ir ao fim é estabelecer o começo, consideramos que a **Utopia** é uma obra essencial para o aprofundamento da história da dialética e também é essencial para compreendermos a nossa

atual sociedade dominada pelo capitalismo, e onde a propriedade privada parece a tudo dominar ou a forçar o domínio de tudo.

Consideramos que a **Utopia** (1993) deveria ser um texto que os sociólogos e professores de sociologia deveriam reservar um tempo para sua leitura. Vale a pena levar este livro para a sala de aula e comemorar (lembrar coletivamente) o meio milênio desta obra. Ainda mais por que a tese que a propriedade privada é culpada de todos os males sociais é equivocada, mas é no texto de More que encontraremos uma visão interessante e originária que problematiza as relações econômicas e políticas, em relação à Justiça e Racionalidade, e que nos põe de volta à pergunta milenar: como virar nossos pescoços em direção à saída desta caverna?

Referências

ANTUNES, J. **O papel do trabalho no pensamento antigo e moderno**. In: Rainer E. Zimmermann; Rosalvo Schütz. (Org.). Crítica e Utopia: perspectivas brasileiras e alemãs. 1ª.ed., Porto Alegre: Editora Sulina, 2012, v. 01, p. 93-119. Disponível em: http://pt.scribd.com/doc/135154375/artigo-Jadir-Antunes-discipina-de-TCH-2012-pdf.

ARNAUT DE TOLEDO, C. & SILVA, R. A concepção de propriedade na *Utopia* de Thomas More. **Acta Scientiarum**, Maringá-PR, v. 22, n. 1, mar. 2000.

BENOIT, H. Da lógica com um grande "L" à lógica de O Capital. In: NAVARRO, Caio et. ali. Marxismo e Ciências Humanas. São Paulo: FAPESP/Cemarx/IFCH-UNICAMP, 2003.

BENOIT, H. **Sócrates: o nascimento da razão negativa**. 2.ed. São Paulo: Moderna, 1996.

LEFORT, C. A primeira figura da filosofia da práxis – Uma interpretação. *In:* QUIRINO, C. & SOUZA, M. (org.) **O pensamento político clássico**. São Paulo: TAQueiroz, 1992.

MAQUIAVEL, N. **O príncipe**. São Paulo: Nova Cultural, 1999. Col. Os pensadores.

MARX, K. **O capital: crítica da economia política. Livro I: o processo de produção do capital.** 16.ed. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1998. Vol. 2.

MARX, K. **O Capital: crítica da economia política. Livro I: o processo de produção do capital.** 22.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004. Vol. 1.

MELLO FRANCO, A. O pensamento político na renascença. **Humanidades**, Brasília, v.2, n. 6, mar. 1984.

MORE, T. **Utopia**. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

PAQUOT, T. **A utopia: ensaio acerca do ideal**. Rio de Janeiro: DIFEL, 1999.

PLATÃO. **A república**. 7.ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.