

A Utopia de Thomas More, segundo Ernest Bloch

FRANCISCO ANTONIO MARQUES VIANA*

Diferentemente de todos os sonhos coletivistas anteriores do Estado ideal, em Thomas Morus**, a liberdade está inscrita no coletivo e a democracia autêntica, concreta, humana torna-se seu conteúdo. Esse conteúdo faz da *Utopia*, em seções substanciais, uma espécie de obra liberal de memória e reflexão do socialismo e comunismo. *O Princípio Esperança*, Ernest Bloch (2006a, p. 74).

Resumo

A Utopia de Morus deixou os limites de uma ilha e influenciou sucessivas gerações revolucionárias. Ganhou concretude com Karl Marx e Ernest Bloch, sintetizada por este último como a esperança de uma vida melhor. Contudo, esbarra com as dificuldades impostas pela cultura capitalista, de um lado, e outro pelas limitações do homem em sonhar acordado e por em prática os seus melhores sonhos de liberdade, humanismo e emancipação. Tudo isso, não desterra as esperanças e as possibilidades de mudanças que, sem dúvida, se sucedem, apesar dos avanços e recuos, ao longo dos últimos 500 anos.

Palavras-chave: utopia; emancipação; sonho, humanidade; liberdade.

* FRANCISCO ANTONIO MARQUES VIANA é jornalista formado pela UFBA, Mestre e Doutor pela PUC-SP. Trabalhou nos jornais *A Tarde* e *O Globo* e na *Revista Istoé* como editor de reportagens especiais, entre outras publicações. Autor de duas dezenas de livros, é consultor de comunicação organizacional.

** Forma alatinada, literariamente conhecida Tomas More.

A *Utopia* de Thomas Morus é o tecido do sonho acordado, em Ernest Bloch, de uma vida melhor. É um sonho consciente, em permanente relação de vasos comunicantes com o cotidiano e a antecipação do futuro socialista.¹ Envolve “desde o sonho desperto do tipo cômodo, trivial, rude, fugaz, despropositado e paralisante, até o tipo responsável, engajado na causa com ações precisas e do tipo modelador da arte” (BLOCH, 2005, p. 89). É antevisão da arte do realizável, da claridade real da humanização. Na prática, simboliza a possibilidade de uma revolução que toma o poder, desconstrói a ordem antiga e implanta uma nova, fundada na igualdade e na liberdade, tal como fizeram há cinco séculos, no plano romanesco, os utopianos.

¹ Sendo verdadeira a hipótese de que *O Princípio Esperança* é uma resposta ao fracasso da esquerda em impedir a ascensão do nazismo, o sonho acordado manifesta-se pela necessidade de tornar realidade o socialismo em oposição dialética ao capitalismo. Desemboca na complementaridade do sonho dormindo e do sonho de olhos abertos, unificados na consciência antecipadora, nos sonhos que estão ao alcance da razão e do entusiasmo. A relação entre a realidade estabelecida e a realidade não conhecida transita entre esses polos. Reflete a tarefa da filosofia e da psicanálise de desalienar o homem e libertá-lo das significações da alienação. O sonhar acordado, por ser uma forma contrária à rememoração, explicitaria a necessidade de ação prática.

²A utopia é a ilha de Nenhum Lugar, *Nehures*, república protegida por altas montanhas, que o fictício navegante-filósofo Raphael Hitlodeu, no longo diálogo que mantém com o ilustre Thomas Morus (1478-1535), enaltece pelas virtudes da Constituição e afirma existir em alguma parte do Novo Mundo. São 54 cidades-estados, cada uma com 100 mil habitantes, regidas por poucas leis e escassas punições, pois não existem mais incentivos ao crime. Em *Nehures*, predomina a união do humanismo cristão com o platonismo, o aristotelismo, o estoicismo e o epicurismo. O cristianismo revela-se no culto ao divino, na partilha dos bens, no respeito à vida e à natureza. A ilha evoca a perfectibilidade humana, mas não

Se Karl Marx foi a fonte de inspiração de Bloch para a sociedade sem classes e sem propriedade privada, com a ordem nascendo da liberdade e não ao contrário, como preconiza a filosofia positivista, ele encontra na Utopia de Morus o *ethos* da utopia² de emancipação do homem, na transição da Idade Média para o Renascimento. Em Bloch, Morus personifica a liberdade, tão perseguida na Europa, à época dividida por guerras religiosas e conflitada pelo movimento de acumulação capitalista que expulsava o homem do campo, pilhava terras da Igreja e enforcava, sob o rótulo de vagabundos, aqueles que não se sujeitavam as desumanas condições de trabalho.³ Catalisou atenções por denunciar os primeiros sintomas da acumulação capitalista e por pregar a

é um paraíso. Há problemas como a fome e a desobediência. É construção dinâmica, ao longo do tempo. O platonismo surge no interesse pelas boas leis e pela boa Constituição, pelo interesse na educação e pelo saber. A ordem e os princípios normativos são a alternativa para a desordem e a dissolução. A classe dirigente, responsável pelo estudo das ciências, não descende das famílias preeminentes, é escolhida pelos seus méritos. Na sua vertente aristotélica, predominam o cuidado com o justo, a comunidade natural e a cidade ideal do livro VII da *Política*. A ética precisa ser interiorizada e não apenas limitada à observância das leis. As reservas de metais e pedras preciosas são abundantes, mas apenas utilizadas no comércio exterior. Preciosos são os metais de valor imanente, como o ferro, e as colheitas, que, quando escassas, causam mortes pela fome. O estoicismo apresenta-se na preponderância dos valores do ser sobre as coisas materiais. Os utopianos cultuam a sabedoria. A riqueza era interior, não material. Morus revela-se convicto de que a finalidade da política é o bem comum (Cf. MORUS et al., 1987, p. 83-234).

³ Em *O Capital*, Livro I, Marx citará a *Utopia* de Morus como fonte de referência efetiva das “leis atroz” feitas com o surgimento do capitalismo para expropriar os despossuídos, rotulados como “vagabundos”, que, em número de 72.000, foram executados na Inglaterra por Henrique XVIII. Ou poderosos como o clero, o maior proprietário de

abolição da propriedade privada, o significado universal do trabalho, a igualdade de direitos e riqueza, a organização da produção pelo Estado, a erradicação da pobreza e da exploração do homem pelo homem, além do fim das guerras que nada constroem, só destroem.

Morus foi um filósofo cristão, mas a sua utopia era terrena e antecipa, segundo Agnes Heller, o comunismo de Marx, seguindo a tendência renascentista de abandonar o paraíso privado de Adão e Eva em favor do “grande paraíso comum da humanidade” (HELLER, 1982, p. 288-9). Em consequência, o centro da vida não está no mercado, como na Inglaterra de Henrique VIII, mas no homem. Nesse sentido, Bloch lança pontes entre a utopia de Morus e a utopia de Marx: More, vivendo na Inglaterra sacudida pela oposição entre o humanismo republicano e a tirania monarquista, com sua obra, imprime e funda a utopia moderna. Marx, que escreveu quando a Europa vivia os impactos da Revolução Industrial inglesa e quando o operário sentia na pele o fato de não controlar os acontecimentos, trabalha com o intento

de que a sociedade industrial ultrapasse o antigo conceito de natureza humana, exige nova consciência dos indivíduos em relação à racionalidade produtiva, o que, inevitavelmente, acabaria conduzindo ao socialismo.

Há, entende Bloch, uma linha de continuidade e renovação do pensamento utópico em Marx, que introduz, na filosofia, o conceito da superioridade da revolução social sobre a revolução política. Liberta a vida dos grilhões da inércia, encontra possibilidades para superar os condicionamentos sociais e concebe a alma humana universal. O operário, em Marx, é o elemento ativo, não passivo, da Revolução. Para fundamentar suas teses, Bloch resgata o mito de Prometeu e desenvolver o conceito do homem rebelde, insubmisso, senhor do seu destino. O homem nascido da esperança, soberano que resgata a fraternidade aristotélica⁴ e procura viver a felicidade na terra, a exemplo do que defendia Avicenna, precursor do aristotelismo de esquerda⁵. Em Morus, o sujeito são os despossuídos da Inglaterra. Dai, Bloch considerar que as virtudes do *Utopia* de

terras da Inglaterra, que, também, sofreu grandes expropriações. Foi assim que o trabalhador transitou da sua “idade de ouro” para a “idade de ferro” (MARX, 1965, p. 1174-1201).

⁴ Aristóteles dizia: “Amigos têm tudo em comum” ou “os bens dos amigos são comuns” (BLOCH, 2006a, p. 44). Considerava que o círculo dos amigos é menor que a menor das *polis*, mas que vislumbrava, na amizade, o liame da concórdia, dos direitos comuns e do Estado.

⁵ Avicenna é o nome em latim de Abu Ali al-Husayn ibn Abd Allah Ibn Sina. Rica, a família iniciou-o nos estudos de aritmética, geometria, lógica e astronomia. Nascido em 980, em Afshana, perto de Bukhara, frequentou a Universidade de Bagdá, onde estudou filosofia e medicina, começou a carreira, como médico, aos dezoito anos. Escreveu noventa textos, sendo o principal, *Kitab al-Shifa*, o livro da cura, tratado de lógica, psicologia, física, matemática e

metafísica. Foi médico-filósofo, não monge; naturalista, não um teólogo e absorveu a liberdade de que desfrutava a sociedade árabe que, à época, corria a Europa para trocar mercadorias. Viveu até 1037. Lutou contra a ortodoxia do clero e frequentou a sociedade Irmãos da Pureza, erudita, fundada em 950, para repelir o misticismo, o “ópio do povo” (BLOCH, 2008, p. 16). Avicenna e a esquerda aristotélica defendiam que a sociedade, os comerciantes que percorriam o mundo e a liberdade de pensamento eram os termômetros para verificar a extensão do confronto entre o bem e o mal, o confronto entre o povo, os religiosos e a aristocracia islâmica (BLOCH, 2008, p. 11-13). Com isso, recusavam o pensamento estático, recusa essa que só ganharia grande dimensão muito depois, com a dialética real de Hegel, e o conceito categorial “possibilidade” (BLOCH, 2005, p. 239).

Morus superarem seus defeitos, como a aceitação da escravidão.

Utopia, um lugar onde os seres humanos se encontram

Para Bloch, a utopia de Morus é liberal, mas esse é o seu grande mérito quando comparada a utopia autoritária e papista de Campanella em *A cidade do sol*.⁶ Na ilha da *Utopia*, Morus condena, a “liberdade neofeudal dos príncipes da indústria e dos monopólios”, que reivindicavam liberdade para explorar, expropriar e cerzir uma democracia capitalista plutocrática com escassas congruências (BLOCH, 2006a, p. 83-4). Define a nova sociedade nos moldes do

comunismo primitivo, “pista livre para o laborioso, fim das diferenças de estamentos”, envolto no postulado de que a ilha da Utopia era “o lugar em que os seres humanos de fato se encontram” (Ibidem, p.70).

More, segundo Bloch, supera o platonismo de *A República*, o mito da Idade de Ouro, os relatos bíblicos do paraíso e o simbolismo profético milenarista de Gioacchino di Fiore⁷, referência de quem Tomaz Münzer e as guerras camponesas serão o continuador.⁸ Apesar de limitar sua utopia às dimensões de uma ilha, acolhe a harmonia da convivência entre os

⁶ Escrita no cárcere, onde Campanella (1568-1639) viveu 27 anos e foi sete vezes vítima de torturas, *A Cidade do Sol* foi revisada em 1613 e publicada, em latim, em 1623, com o título *Civitas Solis*. Astrológica e antimaterialista, a utopia de Tommaso Campanella, com o progresso amparado na ordem, transmite a ilusão de futuro sem tumultos e sem oposições, distante da experiência democrática e sequer da aceitação de conto de fadas. De feições absolutistas, suas possibilidades escapam ao curso da história e ao conceito de futuro com a utopia se constituindo em sua base social e sendo “a manifestação mais prática dos desejos humanos” (BLOCH, 2006a, p. 37), germinou quando a produção artesanal transitava para a manufatura e corresponde à consonância entre o interesse burguês e a monarquia. Era a representação da concentração de poder em mãos do soberano e procurava afirmar a filosofia natural e moral, subtraindo, do ser humano, “a possibilidade de escolha e a própria liberdade” (BLOCH, 2006a, p. 81). Campanella vai justificá-la com o argumento de que o mundo era mau, que a sociedade não funcionava, que ninguém sabia o seu lugar, que o sol era deus e que a ciência necessitava de um Estado-Sol. Abolia a liberdade, incentivava a superstição (BLOCH, 2006a, p. 71-2). A cidade do sol *A Cidade do Sol* traz o fardo da imobilidade do tempo: em Campanella, os seres humanos, ontologicamente, existem para permanecer em seus lugares e, neles, ficarem inertes. Não reivindicam a pulsão vital da expressão. A vida é “utopizada em termos de socialismo estatal”, e os sonhos são os mesmos das grandes potências dominantes da época –

França, Espanha e Inglaterra –, tendo o Estado como a imagem de Deus (BLOCH, 2006a, p. 79).

⁷ A utopia de Gioacchino di Fiore era a riqueza igualitária para todos. O filósofo Gioacchino di Fiore preconizava a extinção da Igreja e do Estado e sonhava trazer a *De Civitate Dei* agostiniana para a Terra, a comunidade ética, conhecida como a utopia do terceiro reino. O primeiro foi o reino do Pai, do Antigo Testamento, sulcado pelo temor e pela lei. O segundo foi o reino do Filho, do Novo Testamento, do amor e da Igreja dividida entre clérigos e leigos. O terceiro reino, que estava para acontecer, seria aquele do Espírito Santo ou da iluminação coletiva, “numa democracia mística sem senhores e nem igreja” (BLOCH, 2006a, p. 64). O reino dos pobres foi o elemento mediador. Rompia com o conformismo estoico e transpunha, da filosofia para a prática, o sonho da Terra Prometida e do amor ao próximo ensinado pela Bíblia. Da mesma maneira, condenava o luxo, os espoliadores e a escravidão. Evocava, em Jesus, o fundador de uma nova comunidade social, sem dar trégua aos inimigos e sem hesitar em usar o chicote. Não aceitava a pregação da Igreja tradicional de que a vida podia ser contemplada, jamais conquistada.

⁸ Münzer está na origem do conceito de revolução. Morus também lembra a força das armas. Os anais da ilha de *Utopia*, meticulosamente compilados, a julgar pelo relato de Hitlodeu a sir Tomas More, contam uma história de 1.760 anos, iniciada com a conquista pelo rei Utopus, que estabeleceu uma breve ditadura para mudar os costumes. Ou, a transição da cultura do ter para a cultura do ser.

homens e destes com a produção, antes, considerada pouco relevante. Olhava as idealizações do passado, não como utopias menores, mas tentando aceitar que os sonhos do florescimento social só podem germinar no socialismo.

O traço eminentemente transformador da *Utopia*, Bloch condensa nesta frase: “A natureza talhou a todos nós da mesma madeira, para que um possa reconhecer no outro sua semelhança, ou melhor: seu irmão” (Ibidem, p.71). É uma percepção de matriz na comunidade aristotélica de amigos e combina, pela primeira vez, “liberdade pública e tolerância com a economia coletiva” (Ibidem, p.74). Se os homens cultivassem a amizade, pregada na Antiguidade por Aristóteles, haveria coesão e entendimento na vida cotidiana, mas a propriedade privada se constitui em obstáculo para concretização da fraternidade universal.

Seu conteúdo expressa-se nesta pergunta formulada por Morus: se somente pela privação os seres humanos são tornados maus, “por que puni-los tão duramente?” (Ibidem). A pergunta desdobra-se em crítica contundente às leis então dominantes: “Prepara-se a força para os ladrões quando se deveria, muito antes, providenciar que eles *tivessem* sua subsistência para que ninguém caísse na cruel obrigação de primeiro ter de roubar e depois morrer” (Ibidem). Na sequência, Bloch revela Morus como o juiz da nobreza e advogado do socialismo:

Como é grande o número de nobres que vivem no ócio como zangões, sustentados pelo trabalho dos outros, e que os explora até o sangue; além disso, reúnem em redor de si um enxame de preguiçosos e parasitas [...]. Onde ainda existir a propriedade privada, onde todas as pessoas medirem os valores pelo critério do dinheiro, dificilmente será possível um dia

empreender uma política justa e feliz (Ibidem, p. 74-5).

Os utopianos de Morus atingiam o coração do Estado ao se oporem a qualquer luta ou guerra de poder, ao não se arrogarem, por lei constitucional, a cultuar qualquer religião que fosse prejudicial ao homem e ao prefigurarem o Iluminismo com a organização de uma sociedade em que o homem era o ser humano para o ser humano, sem dominação e sem exploração.

No seio de forças capitalistas apenas incipientes, antecipava-se um mundo futuro e mais que futuro, tanto o da democracia formal, que desencadeia o capitalismo, quanto o da democracia humana concreta e material que o elimina. Pela primeira vez, combinou-se a democracia em sentido humano, no sentido da liberdade pública e tolerância, como a economia (facilmente ameaçada pela burocracia e mesmo pelo clericalismo). Diferentemente de todos os sonhos coletivistas anteriores do Estado ideal, em Thomas Morus, a liberdade está inscrita no coletivo e a democracia autêntica, concreta, humana torna-se seu conteúdo. Esse conteúdo faz da *Utopia*, em seções substanciais, uma espécie de obra liberal de memória e reflexão do socialismo e comunismo (Ibidem, p. 74).

A *Utopia* de Morus coincide com a descoberta do Novo Mundo. E com as descobertas geográficas, abria-se um novo ciclo de esperança. “Quando Colombo zarpou para as Índias, tinha em mente até um éden real. Não causa surpresa, a partir dessa perspectiva, que descobertas trouxessem consigo tanto sonhos quanto transformações” (Ibidem, p.302). Ambas, a *Utopia* de Morus e a descoberta do novo mundo cabiam numa palavra: *zeitgeist*, o espírito do tempo. Ainda se procurava o Éden, mas o éden

estava ao alcance das vontades, bastava construí-lo.

Uma utopia seminal: dos utopistas sociais ao marxismo

Para Bloch, a utopia de Morus anuncia os utopistas sociais do século XVIII e o marxismo. Não parece significativo para ele o acontecimento histórico de que Morus morreu defendendo a propriedade privada, alinhando-se com a igreja papal e a sociedade de classes. Como não há relevância na hipótese de que a porção comunista da *Utopia* se deve à influência de Erasmo de Rotterdam e a uma possível falta de sinceridade quanto às antecipações sociais. Ao analisar a *Utopia*, Bloch comenta as contradições da obra e as discrepâncias entre a vida do chanceler Morus e a sua visão da sociedade utópica comunista. Mas lhe chama atenção primordialmente a condenação da velha Europa e do Estado de classes.

Há, porém, impurezas que não condizem com a narrativa utópica concreta – a anomalia ou o padrão do escravismo condenado desde a Antiguidade, guerras moralmente justas, a renúncia monástica aos prazeres da vida e o elogio ao prazer do trabalho doloroso, punição ao adultério com a “mais severa escravidão” (Ibidem, p.76). São nevoeiros com propensão a se dissipar quando comparados à luminosidade que, “malgrado todas as suas impurezas, a *Utopia* é, e continua sendo, o primeiro retrato mais recente de sonhos de ideais democráticos-comunistas” (Ibidem, p.74).

A *Utopia*, vista por esse ângulo, antecipou o sonho blochiano do homem como sujeito histórico de um mundo novo. Não deixou, também, de antecipar os dilemas futuros da sociedade comunista, como os problemas econômicos e a superação da cultura

capitalista. Os utopistas sociais não pregavam a revolução, mas a conciliação e a reforma. Eram assim que pensava, por exemplo, Robert Owen. Acreditava que o homem não era livre porque o meio em que vivia não lhe proporcionava liberdade. Se fosse educado, e essa era a primeira tarefa da sociedade, agiria racionalmente, não praticaria injustiça ou maldade e desenvolveria sua capacidade física e mental a favor da comunidade. O segundo ponto: no livro *The Social System*, Owen volta-se da previdência social para o socialismo; em *The Book of the New Moral World*, caminha para a solução reformista, mas condena as

A alquimia dos projetos e atitudes fez dele um “comunista filantrópico” e um líder reformista que procurou organizar a sociedade a partir da distribuição dos lucros, não da produção e da superação da mais-valia (Ibidem, p.112). Pensava organizar a sociedade em cooperativas, sem propriedade privada, mas esbarrou nas limitações das escalas de produção. O perfil que Bloch traça de Owen é de um utopista a-histórico: ele considerava que, se as circunstâncias estivessem em ordem, o homem também estaria em ordem. Recusava-se a enxergar que as estruturas estavam acima das circunstâncias.

Fourier, como Owen, era pouco voltado para a defesa dos interesses de classe, mas revelou-se dialético: na sua utopia, demonstrou não acreditar na mudança do mundo como obra da burguesia, nem pelas conquistas ou pela força. E, embora não tivesse conhecido Hegel e fosse mais de uma geração anterior a Marx, percebeu que a miséria nascia da abundância, e esta era o “reverso dialeticamente necessário do esplendor capitalista, instituída por ele, inseparável dele, crescente com ele” (Ibidem).

A percepção levou Fourier a antever o fim da livre concorrência e a formação de grandes monopólios. As barreiras das guildas estavam ruindo, e Fourier alimentava a esperança de que a organização cooperativista da sociedade pudesse pressionar por estágios posteriores aos monopólios para produção e distribuição de bens. Daí, ter projetado, como Owen, pequenas comunidades, os *phalanstères* (falanstérios), sem abolição completa da propriedade privada. Em lugar de reformar o homem, como pretendia Owen, Fourier aspirava transformar a sociedade para satisfazer as paixões humanas e combater a hipocrisia.

Não concordava com a exploração do homem pelo homem, mas entendia ser necessária a constituição de “fortunas módicas” para a preservação do equilíbrio entre a individualidade e o coletivo (Ibidem, p.115). Do choque entre as comunidades e a propriedade privada, a ilusão burguesa seria expulsa e, gradativamente, haveria transformações reais no mundo. A utopia de Fourier encarregou-se de antecipar o que para ele prometia o futuro: o trabalho, não mais do que duas horas, movido pela paixão, a indústria harmonizando o mundo material, o mundo moral-afetivo harmonizando o mundo social e o mundo intelectual harmonizando as leis da ordem universal. “Sem pobreza e sem aquela subdivisão que seleciona o próprio ser humano”, a comuna era o retrato da construção da felicidade, “semelhante à jovem América de Walt Whitman, mas sem capitalismo” (Ibidem, p.116).

Na direção oposta do a-histórico Owen e do dialético Fourier, com ambos procurando equilibrar a vida individual com a coletiva, Saint-Simon, com suas construções lógicas e o culto ao industrialismo, com suas jornadas de

trabalho reguladas, como as de Campanella e com engenheiros e técnicos controlando o mundo, envolveu-se com a utopia centralista. Era um utopista normativo, também não dialético, que considerava o proletariado de então “totalmente passivo e não emancipado”, devendo ser liderado pelos industriais. E, em particular, pelos banqueiros capazes de privar “reis e parasitas feudais do dinheiro”, podendo, pela sua capacidade administrativa e pelo papel de representantes centrais da moderna economia, prestar “auxílio ao povo” na “comunidade industrial do povo” (Ibidem, p.119)

A visão de Saint-Simon é uma espécie de utopia científica. Os principais elementos da sua lógica originaram-se da filosofia de Sócrates, do materialismo de Bacon, da crítica à *Encyclopédie* de Diderot e D’Alembert e da crítica da Revolução Francesa, além do otimismo com que avaliou a Revolução Americana. É em 1810, época em que Paris se tornou a capital europeia da política e da ciência, que Saint-Simon concebe a síntese da concepção industrialista, filosoficamente, segundo argumentava, que seria precursora de uma nova humanidade.

Saint-Simon “utopizou” o trabalhador, o industrial e o banqueiro: desprovido da consciência de Fourier, não olhou em torno para ver o rastro de miséria deixado, na Europa, pelo capital. Acreditava na Revolução Industrial com a mesma convicção que acreditava no socialismo industrial. Odiava e amava o feudalismo. Seu projeto industrialista era antifeudal, mas sua oposição ao liberalismo era fonte de veneração duradoura à Idade Média e à instauração de uma nova ordem hierárquica que abolisse o caos e a anarquia. Em sua opinião, o homem, para ser feliz, necessitava de ordem social, mais do que

qualquer outra coisa, e a prosperidade produzida pela indústria devolveria à humanidade um padrão de ordem só encontrado na Idade Média.

Não tinha em vista um objetivo reacionário, na análise de Bloch, mas “visava a reprogramar o liberalismo, a fim de alcançar, através dele, o valor humano dos laços sociais” (Ibidem, p.121). Estava convicto de que épocas passadas, no caso a Idade Média, não se restauram, mas que o lugar do feudalismo e o da igreja podiam ser ocupados pela indústria e pela ciência. Pregava o retorno da unidade europeia.

Ele dividia a sociedade em dois grandes grupos: os banqueiros e os ociosos. Os banqueiros marchariam unidos pelo trabalho aos industriais, agricultores, cientistas e operários e se distinguiriam daqueles que não trabalham – os militares e o clero – pela capacidade de produção. Sintetizou sua visão de mundo em três obras marcantes: *Reorganização da Sociedade Europeia* (1814), *Sistema Industrial* (1821) e *O Novo Cristianismo* (1825).

As qualidades de Saint-Simon esvaziavam-se por ele ser contrário à revolução social e conceber, no Estado industrial, a “Igreja da inteligência”, rejuvenescida pelo espírito do cristianismo (Ibidem, p.120). Dessa forma, tendeu mais para o lado de Campanella do que de More. Arrebatado pelo conceito de ordem, limitou-se a mascarar ou reformar os vícios da sociedade burguesa.

Em Saint-Simon, a revolução seria a revolução na indústria. O vir-a-ser da liberdade foi unicamente social, orientada para o alvo comum da produção, que, acreditava, não viveria crises típicas do capitalismo. Admirava a “capacidade administrativa” dos banqueiros, acreditava que o poder da riqueza advinda do trabalho era “mais

progressista que a riqueza do poder baseado na tradição feudal” e entendia que a “organização” dos grandes empreendimentos se revelava mais socialista do que a associação de pequenos produtores. Essa posição, Bloch (2006b, p. 120-1) interpretou como sendo uma crítica a Fourier, além de evidência do “romantismo liberal” sansimoniano, sem perceber o que essa atitude continha de reacionária. Assim, agia porque visava, por meio do liberalismo, a restaurar os laços sociais.

O papa industrial é uma referência direta ao forte centralismo de Saint-Simon. Guiado por um “sumo sacerdote social”, a inteligência dos mais capazes, que colocaria o “páthos da ordem mistificada” no lugar da liberdade manchesteriana de empreender (*laissez-faire, laissez-aller*), e pelo casamento “altamente paradoxal” entre o reacionarismo e o socialismo, a utopia de Saint-Simon submetia a produção a um controle e supervisão únicos, procurando se manter imune aos supostos “caos e anarquia” (Ibidem, p.121).

Nesse passo, o governo e a indústria seriam como uma religião, com seus dogmas, seus mistérios e seus sacerdotes. A prática da exploração, com Saint-Simon, saía da órbita da superestrutura industrial para ter a sua origem no hábito feudal do senhor de explorar o servo. A nova “igreja industrial” não mais permitiria que isso acontecesse. Não foi o que fez o liberalismo, na análise de Bloch: no início, convergiu para o oposto ao feudalismo, mas logo se colocou em seu lugar e adotou meios “igualmente impiedosos de opressão” (Ibidem, p.120).

A visão marxista de emancipação é muito mais abrangente, mas é igualmente fundamentada no mundo dos homens, tendo como sujeito o ser

trabalhador.⁹ Derivava não da natureza humana abstrata e, sim, moldada pelas relações de produção. Para que existisse a emancipação do homem, a sociedade precisaria romper não só as barreiras do gênero ou de raças,¹⁰ mas a barreira de classes. Foi o que fez Marx retomar e ampliar a força do conceito de emancipação do homem vindo do Iluminismo. Não se tratava mais de abstração literária, como em Morus, mas de sujeito real, de centralidade na vida produtiva.

A utopia marxista soava como apelo à construção da vida melhor. Nunca ao retorno ao passado e, muito menos, à construção de uma guilda socialista. O capitalismo era o elemento dominante, mas se acreditava que os dias de mudança estavam fermentando como resultado das contradições da burguesia, se estas fossem eliminadas pela revolução proletária. Foi assim que Bloch viu a *Utopia* de Morus que resgatava a tradição das fábulas das ilhas do sol de Jâmbulo, transbordava de “simpatia pelo comunismo primitivo” e manifestava tendências contrárias às desigualdades sociais e à sociedade de classes (BLOCH, 2006a, p. 71).

Utopia e barbárie

⁹ Bloch define a emancipação universal do trabalho e das relações de troca como condição essencial a todas as emancipações parciais. “Eu não sou nada e eu deveria ser tudo”, escreve Marx (1982, p. 394) em *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Ao emancipar-se, o homem deixa de ser um indivíduo egoísta e abstratamente independente para ser parte da sociedade (MARX, 1982, p. 396-7). São as mesmas teses blochiana.

¹⁰ Para Bloch (2006a, p. 147), o feminismo e o sionismo só têm futuro na revolução social. Cita que Morus demandava a “equiparação total” entre mulheres e homens, tal como fariam a escritora George Sand e Fourier, atrelando a emancipação feminina à emancipação da sociedade. Com o movimento sionista, não era

E os dias de mudança chegaram. A Revolução Russa de 1917 tornou-se, no princípio, o modelo de revolução. Depois, a Revolução chinesa mostrou que o fundo do ar era vermelho e o capitalismo parecia ter chegado ao ocaso, parecia ter seus dias contados. No século XX, contudo, multiplicaram-se as utopias e a barbárie. Sitiado, o capitalismo reagiu, primeiro na forma do fascismo e no pós-guerra, com a Guerra Fria. O mundo burocrático das revoluções russa e chinesa, também. Paradigmas e anti-paradigmas se misturavam.

As utopias e a barbárie vieram com a Revolução Cubana, as guerras de libertação da Argélia, do Congo, do Vietnã, maio de 1968 na França e as muitas vidas perdidas como ocorreu no massacre (pela polícia e o exército) de Tlatelolco, também conhecido como a *Noite de Tlatelolco*, no dia 2 de Outubro de 1968 na Plaza de las Tres Culturas, em Tlatelolco, Cidade do México, apenas dez dias antes do início dos Jogos Olímpicos de 1968 disputados na capital mexicana. O massacre deixou mais de 700 mortos. Além disso, houve grande número de feridos e milhares de detenções. No confronto com o universo

diferente: a Canaã do povo judeu passava pelo socialismo, alternativa capaz de sanar ódios, ressentimentos e discriminações. A metáfora de Canaã é a comunidade dos indivíduos. “O sionismo desemboca no socialismo ou não desemboca em lugar algum” (BLOCH, 2006a, p. 166). Em *A Questão Judaica*, Marx (1982) critica os judeus-alemães por desejarem igualdade no Estado cristão, sem pensar no futuro da humanidade e se aferrando à convicção de ser o povo eleito. Em suma, é questão teológica, duplamente “cínica” por envolver cristianismo e judaísmo, mas que não questiona o papel do Estado como mediador da liberdade e da espontaneidade humana, nem a elevação do homem sobre todas as religiões (MARX, 1982, p. 352-5).

conservador, a utopia perdeu e foi destroçada.

A utopia da revolução brasileira, fundada nas chamadas reformas de base – principalmente o fim do latifúndio –, foi interrompida pelo golpe militar de 1964 e, depois, houve a luta armada, a tortura, a mortes, além dos sangrentos golpes militares, na Argentina, Chile, Uruguai, Paraguai e seus igualmente sangrentos desdobramentos. E, o que é igualmente trágico, o ciclo das distopias, que se sucedeu ao fim das ditaduras latino-americanas e atinge e marca o mundo, criando barreiras invisíveis ao ato de sonhar, à prática de colocar os sonhos em movimento.

Tudo isso, leva a crer que decorridos 500 anos da *Utopia* de Thomas Morus o sonho da vida melhor há muito não está mais confinado numa ilha. Ganhou o mundo, a ação dos homens, tornou-se a esperança da mudança, a alternativa capitalismo. Mas, em contrapartida, encontra-se prisioneiro de uma parada de exaustão, as distopias, as múltiplas tentativas de secularização do marxismo, a timidez revolucionária dos projetos de esquerda.¹¹ O que prevalecerá: a utopia com suas raízes centenárias no sonho utópico de Morus ou a distopia com base no niilismo?¹² Impossível prever num mundo de tamanho irrealismo.

A vantagem da utopia é que ele significa o antídoto contra a barbárie, mas nada garante que a barbárie esteja condenada

a desaparecer. Pelo contrário. A barbárie renasce das cinzas, como a fênix, a cada instante. A utopia, como algo que nunca se viu, algo completamente novo, como a emancipação humana é historicamente sempre adiada. Resta, como diria Bloch, a esperança. Que brota mesmo nos terrenos mais estéreis, que ressurge quando menos se espera.

Na filosofia blochiana, predomina a ideia da filosofia ativa e da realidade cotidiana, a categoria que se refere ao mundo da vida (*Lebenswelt*). O problema utópico é transposto para uma realidade atemporal, como na utopia de Morus, mas que se anuncia no tempo presente, antecipando o futuro. Como argumenta Bloch em *Experimentum Mundi* (o seu último livro, em que condensa seu pensamento), o homem pode ainda ser desconhecido, mas o que é desumano é conhecido. Outra evidência: ao contrário do universo de Morus, onde um ser parecia ser o duplo do outro, na atualidade as utopias se fragmentarem. Ao lado das distopias, ou seja, o temor que o amanhã será pior do que hoje, há abundância de utopias que encontram refúgio em diferentes conceitos filosóficos e visões de mundo dispersas.

Falta um elo unificador. Morus e Bloch seriam esse elo? Morus, com a *Utopia*, sugere que o homem renascentista se distanciou do teocentrismo e se aproximou do humanismo socialista,

utopia torna-se possível, um vir a ser real, de fato, que ganha a textura do concreto.

¹² O niilismo é a ausência de sentido para os valores tradicionais, partindo do silogismo: se Deus – a verdade, o princípio – morreu, então tudo é permitido. O termo, derivado do latim *nihil*, nada, aparece na Revolução Francesa, com aqueles que teimavam em não tomar partido, não sendo a favor nem contra. Com Nietzsche e a “morte de Deus”, alcança o seu mais alto grau. No século XX, o niilismo ganha conotação da grande doença na civilização ocidental.

¹¹ Talvez, a distopia seja consequência do embate entre o vir a ser e a realidade, com sucessivas derrotas para a utopia. No século XIX, a palavra utopia se vulgarizou: todos rotulavam todos como utopistas. Monarquistas contra republicanos, conservadores contra liberais e todos contra os socialistas e comunistas. Ser utopista era ser quimérico, dogmático, perseguir um ideal imaginário que não existia em parte alguma, como na *Utopia* de More. Era o anunciavam os conservadores e passou a ser sinônimo de realidade. É somente quando a

passando a ser considerado como capaz de construir o próprio destino com a argamassa da razão, do entusiasmo e da vontade. Bloch fala do homem prometeico, que sonha acordado com o socialismo. O elo unificador estaria na fusão do homem renascentista com o homem contemporâneo ou no despertar do homem dos nossos dias para o humanismo socialista tão vivo em Morus e Bloch e hoje tão esquecido como desejado para construção da vida melhor? Há mais perguntas do que respostas. Mas as respostas dependem da ação. Ação agora, ação para realizar os sonhos despertados de uma vida melhor.

Referências

- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução Giovanni Reale e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002. v. 3.
- _____. *Política*. Tradução Mário da Gama Kury. 2.ed. Brasília: UNB, 1988.
- BLOCH, Ernst. *The Spirit of utopia*. Tradução Antony A. Nassar. Califórnia: Stanford University, 2000.
- _____. *O princípio esperança*. Tradução Nélío Schneider. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005. v. 1.
- _____. *O princípio esperança*. Tradução Werner Fuchs. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006a. v. 2.
- _____. *O princípio esperança*. Tradução Werner Fuchs. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006b. v. 3.
- _____. *Traces*. Tradução Pierre Quillet. Paris: Gallimard, 1968.
- _____. *Thomas Münzer: teólogo da revolução*. Tradução Vamireh Chacon e Celeste Aída Galeão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1973.
- _____. *La philosophie de la renaissance*. Tradução Pierre Kamnitzer. Paris: Payot, 1974.
- _____. *Experimentum Mundi: Frage, Kategorien, des Herausbringens, Praxis*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag; Gert Ueding, 1975.
- _____. *Sujet-Objet: éclaircissements sur Hegel*. Tradução Maurice de Gandillac. Paris: Gallimard, 1977.
- _____. *On the Original History of the Third Reich*. In: _____. *Heritage of our times*. Tradução Neville e Stephen Plaice. Londres: Polity Press, 1991.
- _____. *Droit naturel et dignité humaine*. Tradução Denis Authier e Jean Lacoste. Paris: Payot, 2002.
- _____. *Avicenne et la gauche aristotélicienne*. Tradução Claude Maillard. Paris: Premières Pierres, 2008.
- CAMPANELLA, Tommaso. *A cidade do sol*. [S.l.]: E-BookLibris, 2001. Disponível em: <<http://www.ebooksbrasil.org/eLibris/cidadcsol.html>>. Acesso em: 15 maio 2015.
- _____. Tradução Ciro Moranza. São Paulo: Escala, 2008. (Grandes Obras do Pensamento Universal).
- ENGELS, Friedrich. *As guerras camponesas na Alemanha*. [s.trad.]. São Paulo: Editorial Grijalbo, 1977.
- _____. *Socialisme utopique et socialisme scientifique*. Tradução Paul Lafarge. Bruxelas: Editions Eden, 2005.
- FOURIER, Charles. **The theory of the four movements**. Tradução Ian Patterson. New York: Cambridge University Press, 1996.
- _____. **A infância emancipada**. Tradução Luis Leitão. Lisboa: Antígona, 2007.
- GOETHE, Johann Wolfgang von. *Prométhée*. Tradução Jacques Portchat. Paris: Éditions Bibliothèque Digitale, 2012b. E-book.
- HELLER, Agnes. *O homem do renascimento*. Tradução Conceição Jardim e Eduardo Nogueira. Lisboa: Editorial Presença, 1982.
- JAEGER, Werner Wilhelm. *Aristóteles: bases para la historia de su desarrollo intelectual*. Tradução José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- LÖWY, Michael; SAYRE, Robert. *Revolta e Melancolia*. Tradução Nair Fonseca. São Paulo: Boitempo, 2015.
- MARX, Karl. *O Capital: Oeuvres: Economie*. Tradução Maximilien Rubel, L. Evrard e Joseph Roy. Paris: Gallimard, 1965. v. 1.
- _____. *Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844*. Tradução Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. *Manuscripts économique-philosophiques de 1844*. Tradução Franck Fischbach. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2007.

MORE, Thomas. *Utopia*. 2. ed. Tradução Jefferson Luiz Logan e Robert M. Adams. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MORE, Thomas et al. *L'utopie*. Tradução Marie Delcourt. Paris: Flammarion, 1987.

MÜNSTER, Arno. La navire de la mort de la philosophie: Ernst Bloch et Heidegger. In: GOETHE-INSTITUT. Réification et utopie: Ernst Bloch and György Lukács un siècle après. 1985, Arles. *Actes du colloque Goethe Institut...* Arles: Actes Sud, 1986.

_____. *Ernst Bloch: filosofia da práxis e utopia concreta*. São Paulo: UNESP, 1993.

_____. *Utopia, messianismo e apocalipse nas primeiras obras de Ernst Bloch*. Tradução Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: UNESP, 1997.

_____. *L'utopie concrète d'Ernst Bloch: une biographie*. Paris: Éditions Kimé, 2001b.

MUSSO, Pierre. **La religion du monde industriel**: Analyse de la pensée de Saint-Simon. Paris: Éditions de l'Aube, 2006.

OWEN, Robert. *Obras incompletas*. Tradução Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Editora 34, 2014.

OWEN, Robert. *The Social System. Selected Works*. Londres: William Pickering, 1993b, v.2.

_____. *The Book of the New Moral World. Selected Works*. Londres: William Pickering, 1993c.

PLATÃO. *Republique*. In: Ouvres. Tradução Léon Robin. Paris: Gallimard, 2007.

RIOT-SARCEY, Michèle. *Le réel de l'utopie: Essai sur le politique au XIXe siècle*. Paris: Albin Michel, 1998.

SAMPAIO, Ernesto. *Fourier: escolha de textos, tradução, prefácio e notas*. Lisboa: Salamandra, 1996.

SAINT-SIMON, Claude-Henri. *Oeuvres*. Paris: Anthropos, 1966.

_____. *El nuevo cristianismo*. Tradução Pedro Bravo. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1981.