

H I S T Ó R I A

& U T O P I A S



ORGANIZAÇÃO
Ilana Blaj
John M. Monteiro

A N P U H

Associação Nacional de História

HISTÓRIA & UTOPIAS

*Textos apresentados no XVII Simpósio
Nacional de História*

Organização
John Manuel Monteiro
Ilana Blaj

A N P U H

Associação Nacional de História

1996

UTOPIA E MODERNIDADE

Francisco José Calazans Falcon
Universidade Federal Fluminense

É no âmbito da temática mais geral deste XVII Simpósio Nacional — “História e Utopias” — que se inscreve o tema desta Mesa-redonda: “Utopia e Modernidade”. Enquanto tema, nele se contém o debate possível entre duas leituras da relação que se supõe existir entre seus dois termos. Assim, admitida, dentre tais leituras, aquela que afirma a existência dessa relação, cabe indagar: é a Modernidade que deve ser pensada enquanto utopia, ou será a natureza da Utopia no seio da modernidade que se deve analisar? A hipótese de que estas duas indagações possam ser pertinentes do ponto de vista da História será o nosso ponto de partida.

Este trabalho, dada sua natureza, pressupõe que minimamente indiquemos algumas incursões necessárias nos domínios teóricos de várias disciplinas, além, é claro, da História, a fim de que possamos tratar, com um mínimo de rigor, os campos conceituais dos significantes “utopia” e “modernidade”. Tal deverá ser o objetivo da primeira parte deste texto.

Na segunda parte, pretendemos abordar alguns aspectos e problemas que resultam da análise da utopia, ou melhor, das utopias, no espaço-tempo da modernidade: formas, conteúdos, processos e relações com algumas outras regiões do “imaginário social”.

Por último, na terceira parte, iremos examinar a hipótese de ser a modernidade ela mesma uma utopia, derivada da utopia das Luzes, o Iluminismo, mas convertida, em nosso século, na ideologia dominante. Por outro lado, cumpre examinar, ainda, a persistência ou não de utopias opostas à modernidade e a necessidade do pensamento utópico como instrumento de superação dos impasses da própria modernidade, preservando-se ou não, conforme as perspectivas ora em conflito, o essencial da herança iluminista.

Os Conceitos em Presença. Perspectivas Teóricas e Implicações Metodológicas

Das representações às utopias

Antes de abordarmos o nosso tema, torna-se praticamente inevitável que nos vejamos diante de problemas teóricos um tanto complexos e estranhos (sobretudo para o historiador): a) o problema da “representação” em geral e o das “representações sociais” em particular (filosófico, o 1º, sócioantropológico, o 2º); b) as questões concernentes à “imaginação social” e ao(s) imaginário(s) social(is), quer sejam estes encarados como a mesma coisa que as representações sociais, quer sejam tomados como uma das “regiões” constitutivas dessas mesmas representações; c) as diversas teorias acerca do conceito de ideologia(s), quer na esfera da tradição da “crítica da ideologia”, quer no terreno de diferentes abordagens sócio-antropológicas e históricas. Articulando-se agora representações sociais, imaginários sociais e ideologia a partir do conceito de “sistemas simbólicos” e de “ação simbólica” (ou, ação mediatizada por símbolos) atingiremos, finalmente, nossa meta inicial: a utopia e a ideologia (e também o “mito”).

Partamos das representações sociais, ou coletivas; evitemos, deixando-os de lado, ainda que provisoriamente, os problemas filosóficos ligados às idéias/conceitos de “representação” e “consciência”; a representação em si mesma, como forma de consciência; a relação entre o representado e o representante; ou entre pensamento e realidade, já que não temos intenção de abordar as velhas querelas do idealismo com o materialismo, ou do dogmatismo com o ceticismo.¹

Admitamos então, por ora, que em toda sociedade existe “um conjunto social de representações”. Mas fiquemos bem longe da tradição “cientista” clássica e sua conhecidíssima oposição entre o que é “real”, ou “verdadeiro” (do domínio do representado), e o “irreal” ou “falso” (do domínio da representação). Não vamos portanto ficar preocupados com o “objetivo científico” que consistiria na operação de “desvendar” ou “desmistificar” as representações sociais a partir de um critério qualquer de “realidade”, seja esta empírica ou abstrata. Não é atrás dessas “explicações” exteriores às próprias representações, redutoras destas últimas a uma verdade situada fora delas, que desejamos dirigir os nossos passos.²

1 Louis Dumont, *Homo Aequalis*, Paris, 1977, p.27; evitamos assim a discussão de questões filosóficas essenciais, cuja crítica radical temos, por exemplo, em Richard Rorty, *A Filosofia e o Espelho da Natureza*, Lisboa, 1988.

2 Bronislaw Baczko, *Les Imaginaires Sociaux. Mémoires et espoirs collectifs*, Paris, 1984. Consideramos este como o texto introdutório mais completo sobre o assunto;

Do vasto universo das representações, tomemos como bastante real a existência desses conjuntos de representações sociais aos quais chamamos de “imaginários sociais”, uma vez que são produzidos pela “imaginação social”.³ Pensemos então que tais representações, ou imaginários sociais, são muito reais, inexplicáveis em termos reducionistas e impossíveis de identificar como meras ilusões ou distorções, ou seja, como outras tantas formas de “ideologia”.⁴ Os imaginários sociais não podem ser compreendidos como reflexos, refratados ou não, de um certo “real” que seria como seu “outro”, mais verdadeiro. Assim, afinal, vêm sendo investigados esses imaginários por numerosos antropólogos, sociólogos e historiadores,⁵ entre os quais citamos, como exemplos: Starobinski,⁶ Ginzburg,⁷ Kantarowicz,⁸ e outros.⁹

A análise dos imaginários sociais, suas estruturas e modos de funcionamento, bem como suas práticas e representações (sociais), inclui os mitos, ideologias e utopias com as suas diversas manifestações (ações e ritos, idéias e crenças, idéias-imagens, etc.) e vem a ser talvez inseparável, hoje em dia, do conceito de “sistema simbólico”, pois, em princípio pelo menos, trata-se de signos investidos, ou “instituídos”, com sentidos, pela imaginação social.¹⁰ A conclusão portanto, para o nosso assunto, vem a ser a de que a ação simbólica, ou “ação mediatizada por símbolos”, assim como também o chamado “poder simbólico”, acham-se na verdade no centro de uma análise da utopia.¹¹

cf. também, P. Ansart, *Ideologias, Conflitos, Poder*, Rio de Janeiro, 1977; Gilbert Durand, *A Imaginação Simbólica*, São Paulo, 1988 [1964].

3 Cornelius Castoriadis, et alii, *A Criação Histórica*, Porto Alegre, 1992, pp. 95-101; do mesmo autor: *A Instituição Imaginária da Sociedade*, Rio de Janeiro, p. 139 e segs.

4 Fernand Dumont, *Les Ideologies*, Paris, 1974, p. 154 e segs.; José M. Pinto, *Ideologias: inventário crítico dum conceito*, Lisboa, 1978; F. Rossi Landi, *Ideologia*, Milão, 1978, pp. 3-72; Kurt Lenk, *El Concepto de Ideologia*, Buenos Aires, 1974 [1971].

5 Baczko, *op. cit.*, pp. 32-3.

6 Jean Starobinski, *Le Remede dans le Mal*, Paris, 1989.

7 Carlo Ginzburg, *Mythes, Emblemes, Traces. Morphologie et Histoire*, Paris, 1989 [1986].

8 Ernst H. Kantarowicz, *Los dos Cuerpos del Rey. Un Estudio de Teología Política Medieval*, Madri, 1985 [1957].

9 Baczko, *op. cit.*, cf. bibliografia p. 62-3; Evelyne Patlagean, “L’Histoire de l’Imaginaire”, in *La Nouvelle Histoire*, org. J. Le Goff, R. Chartier e J. Revel, Paris, 1978, pp. 249-69.

10 C. Castoriadis, *O Mundo Fragmentado. As Encruzilhadas do Labirinto/3*, Rio de Janeiro, 1992, pp. 43-75.

11 C. Geertz, *A Interpretação das Culturas*, Rio de Janeiro, 1978, p. 13 e segs, p. 163 e segs.; Kenneth Burke, *On Symbols and Society*, Chicago, 1989, p. 77 e segs.; Pierre Bourdieu, *O Poder Simbólico*, Lisboa, 1989.

Não cabe aqui recapitular as etapas do processo de conhecimento sobre o funcionamento dos imaginários sociais, sobretudo nas esferas sociais do sagrado e do político — um percurso que se estende de Durkheim/Mauss e Malinowski até Balandier e Heusch, entre outros. Correríamos o sério risco de enveredar por questões atuais mas diferentes das que nos interessam por ora (a propaganda e os meios de comunicação e manipulação de massas).

Na realidade, sabemos que não nasceram ontem as primeiras reflexões sobre a natureza, o papel e o funcionamento dos imaginários sociais. As perspectivas ditas “clássicas” sobre esse assunto são aquelas que nos remetem às concepções de Marx, Durkheim, e Weber. Em Marx, os imaginários integram as representações (ou a ideologia). Em Durkheim, existe correlação das estruturas sociais com os sistemas de representações coletivas através de símbolos, assim se estrutura e expressa a consciência coletiva; é o aspecto simbólico de todo fato social. Trabalhos recentes sobre a “memória coletiva” situam-se em geral na seqüência dessa tradição. No caso de Weber, são os homens, indivíduos, que dão sentido às suas ações e o social se constitui como uma rede de múltiplos sentidos; assim, valores e normas, produzidos na vida social, exigem sistemas de representações capazes de fixá-los/traduzí-los; a preocupação weberiana com as funções do imaginário transparece na caracterização dos diferentes sistemas de representações coletivas que correspondem aos seus três tipos de dominação política (tradicional, carismática e burocrática), pois, em cada caso, são essas representações que fundam as formas de legitimidade do poder e as atitudes de obediência ao mesmo.

“Clássicas”, no entender de Baczko justamente por pretenderem produzir um discurso científico e unitário sobre o homem, ou a sociedade global, essas teorias, hoje, enfrentam um discurso esfacelado/fragmentado, onde os objetos são os homens/as sociedades, ou as culturas: *“Neanmoins le temps des orthodoxies est révolu; nous vivons, et fort heureusement, à l’époque, tout au plus, des hérésies éclectiques”*.¹²

Aludimos a existência de tais problemas apenas para sublinhar o quanto talvez seja ainda complicado trabalharmos com um objeto histórico — os imaginários sociais — cujos componentes andam dispersos pela história das idéias e das mentalidades, das artes e da literatura, das instituições e dos movimentos políticos e sociais.

Os problemas teóricos e metodológicos mais gerais respeitantes às investigações acerca dos imaginários sociais apenas nos interessam neste momento em função do que tais problemas tenham a ver com a utopia. Isto nos conduz ao verdadeiro cerne de nossa questão atual: a relação entre os

12 Baczko, *op. cit.* p. 32.

imaginários e as ideologias. Para R. Dumont,¹³ “a ideologia [é] o conjunto das idéias e valores — ou representações — comuns a uma sociedade, ou correntes num dado meio social”. Nesta definição se percebe a identificação entre ideologia e representações mas é sobretudo o caráter “neutro” da ideologia que aí se destaca. Nesta mesma direção, P. Ricoeur, procurando integrar e ao mesmo tempo diferenciar ideologia e utopia, vê na conjunção das duas, enquanto lados opostos ou funções complementares, algo que tipifica “aquilo que poderíamos chamar imaginação social e cultural”,¹⁴ pois, segundo ele, “a dialética entre a ideologia e a utopia pode lançar alguma luz sobre a questão geral, ainda por resolver, da imaginação como problema filosófico”.¹⁵

Subsistem ainda muitas dúvidas portanto sobre as relações entre as representações e as ideologias e tampouco se pode afirmar com certeza se os imaginários sociais eles mesmos constituem, enquanto representações coletivas, uma forma ideológica específica ou, talvez, a própria ideologia. Segundo Baczko, os imaginários sociais e os símbolos sobre os quais eles repousam “fazem parte de sistemas complexos e compostos: os mitos, as utopias e as ideologias”, sendo cada um destes sistemas composto de símbolos, ritos e crenças.¹⁶

Neste texto vamos entender os imaginários sociais como um tipo de representações sociais e deixando de lado, quem sabe apenas a título provisório, os mitos e crenças, vamos direcionar toda nossa atenção para o problema das relações entre ideologia e utopia.

Utopia e Utopias

Se pretendemos de fato superar a idéia de “utopia” em nível do senso comum — as idéias utópicas seriam idéias “quiméricas”, “irreais”, fantasiosas ou irrealizáveis —, bem como sua identificação com um certo paradigma histórico-literário, datado — a *Utopia*, de Thomas More, publicada em 1516 —, faz-se necessário retomar com mais calma a questão das relações entre a utopia e ideologia, tal como analisadas por Mannheim, em 1929, completada no entanto com a leitura do texto mannheimiano feita por Ricoeur.

Já mencionamos como, em Ricoeur, ideologia e utopia caminham juntas. No entender deste autor, a ideologia e a utopia têm dois traços em comum: a

13 Louis Dumont, *op. cit.*, p. 26.

14 Paul Ricoeur, *Idéologie et Utopie*, Lisboa, 1991 (tradução portuguesa do orig. de 1986), p. 65.

15 *Idem*, *op. cit.*, p. 66 e 69; compare: Castoriadis, *A Instituição Imaginária*, *op. cit.*, p. 98.

16 Baczko, *op. cit.* p. 36.

ambiguidade terminológica e conceitual e a precedência “do patológico sobre o constitutivo”.¹⁷ Há então, em cada uma delas, um “lado positivo e um lado negativo”, ou seja, uma polaridade interna que nos leva a supor a existência também de uma polaridade semelhante entre esses dois termos, atribuível a alguns traços culturais da imaginação social e cultural.

Neste exame das relações entre a utopia e a ideologia, dois outros pontos precisam ser fixados desde já: 1º — há uma longa, diversificada e complexa tradição de “crítica da ideologia”, a qual se estende de Marx a Habermas e que na verdade pode ser denominada de “crítica sociológica da ideologia”;¹⁸ 2º — a utopia, no entanto, se nos apresenta basicamente em termos de análises sociológicas ou históricas da utopia, ou das utopias.¹⁹ A grande exceção aqui é o texto de Mannheim,²⁰ no qual ele investiga aquela polaridade sublinhada por Ricoeur. Mas é este último autor que chama nossa atenção para o fato de que Mannheim centrou praticamente toda sua análise na hipótese de que tanto a ideologia quanto a utopia representam atitudes de “desvio” ou de “incongruência” em relação a uma sempre problemática “realidade”.

Em um dos seus mais recentes trabalhos,²¹ Ricoeur propôs-se exatamente como tarefa a de tentar resolver as questões que permanecem insolúveis no texto de Mannheim. Para tanto, escolhe ele um caminho que o conduz das expressões literárias e semânticas daqueles dois termos (ideologia e utopia) à indagação a respeito de suas funções ou “*modus operandi*”. Acredita Ricoeur que as concepções inicialmente (historicamente) estabelecidas acerca tanto da ideologia quanto da utopia estão de certa maneira viciadas por um cunho “desviante ou patológico” que lhes mascara o essencial: o papel da ideologia e da utopia como elementos integradores da imaginação social e cultural, quer dizer, suas “funções constitutivas da realidade social”.²²

Em outras palavras, o que Ricoeur está a afirmar é que a ideologia e a utopia asseguram, por intermédio de sua polaridade, as diferentes figuras de incongruência típicas da imaginação social. Esta, na verdade, opera de forma

17 Ricoeur, *op. cit.* p. 87.

18 A respeito desta trajetória (de Marx a Habermas), cf. Stuart Hall, “O Interior da Ciência. Ideologia e a ‘Sociologia do Conhecimento’”, in *Da Ideologia*, Rio de Janeiro, 1980, pp. 15-59.

19 Jean Servier, *Histoire de L’Utopie*, Paris, Gallimard, 1967; Martin Buber, *Caminos de Utopía*, México, 1987 [1950].

20 Karl Mannheim, *Idéologie et Utopie*, Paris, 1956 (trad. franc. da ed. de 1929).

21 Ricoeur, *op. cit.* O autor comenta e justifica, na sua introdução esta homonímia, pois, segundo ele, seria uma forma adequada de declarar que se trata precisamente de prosseguir a discussão a partir de onde ela havia parado no texto de Mannheim.

22 Ricoeur, *op. cit.*, p. 69.

simultaneamente construtiva e destrutiva, ou seja, ora como confirmação, ora como contestação da ordem existente — daí a relação dita de complementaridade entre o lado positivo da ideologia e o da utopia, e vice-versa quanto ao lado negativo de ambas.

A principal conseqüência dessa análise vem a ser a de que deveríamos integrar os conceitos de ideologia e de utopia como “distorção” num quadro muito mais amplo onde se reconheça a estrutura simbólica da vida social,²³ pois, se esta estrutura pode de fato ser pervertida por diversos tipos de interesses (o de classe seria aqui o mais óbvio), é também de se supor que isto somente é possível uma vez admitida a existência, antes da distorção, de uma função simbólica já ativa, pois, caso contrário, como se poderia entender que a realidade fosse capaz de produzir “sombras deste gênero?” Daí, segundo Ricoeur, a necessidade de se admitir que existe “uma função mais radical da ideologia (e da própria utopia) do que sua simples função dissimuladora, pois, esta recobre apenas uma pequena área da imaginação social”.²⁴

Tomando-se como ponto de partida o quadro conceitual mais geral que sumariamente apresentamos, talvez seja agora possível situar melhor o problema específico da utopia.

Sabem os historiadores e cientistas sociais que a utopia não tem sido de uma maneira geral um objeto de teorização no mesmo nível, por exemplo, que tem sido a ideologia. No marxismo, por exemplo, tão rico em termos de crítica da ideologia, a utopia faz papel de prima pobre, simples variante da própria ideologia.

Utopia e ideologia são no entanto gêneros semânticos distintos: a utopia, ao contrário da ideologia, é um gênero declarado, pois, a própria palavra “utopia” significa algo que não está ou não existe em lugar algum; além disto, também aí, ao contrário da ideologia, a utopia se apresenta a si mesma como “utopia”. A questão-chave, segundo Ricoeur, consiste em determinar qual a função integradora que a utopia, a exemplo da ideologia, desempenha na esfera do imaginário social. Essa função, distinta da ideologia, segundo esse autor, se expressa através da noção de “nenhures”, ou seja, é a capacidade de conceber um lugar vazio de onde olhamos para nos mesmos. Por outro lado, seria inútil buscar algum tipo de unidade temática nas utopias; elas nos falam em geral de tópicos os mais diversos, ou nos falam de múltiplas maneiras sobre os mesmos tópicos.

A utopia significa assim que, de um “lugar nenhum” lançamos um olhar exterior à nossa realidade; através desse processo de “estranhamento” abre-se

23 Observe-se a intenção explícita de Ricoeur — apropriar-se das concepções de Geertz sobre o simbólico (e, lembramos nos, também de muitas das de K. Burke).

24 Ricoeur, *op. cit.*, p. 76 e segs.

para nos o campo do possível, o espaço das maneiras alternativas de ser e estar no mundo. Temos aí a imaginação em si, em sua função utópica, ajudando-nos a (re)pensar e (re)construir a natureza da nossa vida social.²⁵

A utopia assume assim a tarefa de introduzir variações imaginativas sobre quase todos os tópicos sociais: sociedade, poder, governo, família, religião, arte, literatura, etc. Em suma, “o tipo de neutralização que constitui a imaginação como ficção encontra-se em ação na utopia”.²⁶

Função do “lugar nenhum” na constituição da vida social, simbólica, a utopia funciona de fato como contrapartida ao trabalho da ideologia como integração, pois, neste sentido, a utopia vem a ser a própria subversão social ao colocar tanto o sistema social quanto o cultural à distância.

Se assim é quanto à “face positiva” da utopia, talvez sua outra face seja a função de “expor o hiato de credibilidade em que todos os sistemas de autoridade excedem tanto a nossa confiança neles como nossa crença na sua legitimidade”,²⁷ pois, se cabe à ideologia, como “dissimulação”, buscar preencher esse hiato, é também possível que a utopia, por intermédio do “escape”, do “lugar nenhum”, seja de fato uma forma de fuga às contradições e ambiguidades realmente existentes, tanto no uso do poder em geral, quanto nas exigências da autoridade e no funcionamento das instituições. Um escapismo, aliás, que tende a seguir a lógica do tudo ou nada: sem pontos de contacto (aparentes, pelo menos), entre o aqui e agora e o tempo/lugar outro/nenhum da utopia. Afinal, não estará precisamente nesse caráter “excêntrico” da utopia o melhor antídoto do próprio imaginário social para a patologia do pensamento ideológico entendido aqui como sendo a incapacidade/impossibilidade deste último conceber o outro, a diferença, e a superação do existente?

Moderno e Modernidade

Acreditamos que o historiador tem ao seu dispor pelo menos duas perspectivas historiográficas correspondentes a outras tantas possibilidades de abordagem: a analítico-explicativa e a hermenêutico-compreensiva.

A primeira destas duas perspectivas admite enfoques teóricos diversos. Em geral, trata-se de analisar no interior do período histórico habitualmente denominado de Idade Moderna, aqueles processos, manifestações, eventos ou tendências que possam representar, do ponto de vista do historiador, as origens, antecipações, rupturas ou os começos de elementos ou aspectos tidos como constitutivos essenciais da Modernidade. Cabe ao historiador estabele-

25 C. Castoriadis, *Os Destinos do Totalitarismo*, Porto Alegre, 1985, p. 103 e segs.

26 Ricoeur, *op. cit.*, p. 89.

27 Ricoeur, *op. cit.*, p. 89-90.

cer aí, de acordo com seus pressupostos, os componentes da Modernidade e, a seguir, investigar-lhes os começos ou as origens na época que imediatamente a precede historicamente.

A segunda perspectiva inverte a posição da primeira, seu objetivo principal é a própria tomada de consciência da Modernidade enquanto tal pelos próprios agentes sociais envolvidos no processo histórico. Busca-se então investigar quando e como, em uma ou mais culturas, a Modernidade veio a ser reconhecida, identificada e vivenciada como “Modernidade” pelos próprios atores históricos (indivíduos ou grupos sociais) nela e por ela envolvidos. Neste caso, torna-se fundamental investigar a semântica histórica, a produção literária e artística, o discurso político e o discurso historiográfico propriamente dito.

Assim, recuperar o processo de construção do conceito de “Modernidade” implica em realizar um retorno à chamada “Idade Moderna”, pois, a Modernidade mergulha suas raízes mais profundas no solo da cultura Ocidental, europeia, dos séculos XVII/XVIII e começos do XIX. Originariamente a noção de Modernidade reveste-se de características histórico-filosóficas e, sendo assim, traçar-lhe o percurso histórico é também, em grande parte, retornar à disputa entre “Antigos e Modernos”, no final do século XVII, à auto-consciência da Ilustração, no século XVIII, e, principalmente à consciência da “Revolução”, na passagem do Setecentos para o Oitocentos. Apenas ao findar tal processo, o qual corresponde, cronologicamente, à Idade Moderna dos historiadores, configura-se a existência plenamente constituída da Modernidade, inclusive a sua autoconsciência, a qual se traduz, no que Habermas intitulou de “O Discurso Filosófico da Modernidade”.

Intrinsecamente ligada à História, isto é, à aceleração do tempo histórico e à ideologia ou utopia do progresso, a Modernidade incorpora de fato os diversos elementos ou aspectos constitutivos do devir sócio-econômico, político e cultural das sociedades ocidentais ao longo do século XIX. “Visão de Mundo”, para alguns, “ideologia”, segundo outros, a Modernidade é antes de tudo um “fato” para os que se percebem nela inseridos. Em sua essência, ela significa a rápida compressão do “espaço da experiência” e a não menos célere expansão do “horizonte de expectativas”.²⁸

“Modernidade” significa então uma determinada concepção do “Moderno”, porém, ao contrário das ambiguidades de sentido que caracterizam este último termo, ela se define como realidade/processo conceitualmente preciso e historicamente situado.

28 R. Koselleck, *Futures Past. On the Semantics of Historical Time*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1985. (trad. ingl. do orig. alemão de 1979), p. 105 e segs.

Acontece no entanto que, a partir de uma perspectiva francamente historiográfica, a questão da Modernidade não se nos apresenta com igual clareza. É costume entre os historiadores referirem-se muito mais ao “moderno” do que à “modernidade”, sendo mais usual entre eles a utilização desta segunda expressão apenas para substantivar o “moderno”, denotando assim o caráter intrínseco, ou a essência, desse “moderno” enquanto diferente/oposto ao “medieval”, próprio da Idade Média. Não é muito frequente entre os historiadores a referência à “modernidade” em termos de algo distinto, ou “mais moderno”, no interior da Idade Moderna.

Assim, se não constitui uma atitude muito usual, entre os historiadores, esta de fazer uma distinção explícita e mais ou menos radical entre “moderno” e “modernidade”, bem mais rara se nos afigura a perspectiva da Modernidade como sendo um conceito referido a uma realidade de época que se destacaria do espaço-tempo Moderno (e Contemporâneo), em conexão estreita, ou mesmo na dependência, daqueles aspectos “novos” que constituem a realidade histórica (econômica, social, política, cultural e ideológica) do “mundo ocidental” a partir do Iluminismo e da Revolução (fins do século XVIII — começos do XIX); ou, ainda, numa ordem de idéias um pouco diversa, a partir da tomada de consciência da historicidade, com a “temporalização da História” e a perspectiva de uma “história em si mesma”, como propõe Koselleck.²⁹

Para os profissionais de História especializados em História Moderna (ou Moderna e Contemporânea, na tradição francesa), esta alusão ao “moderno” significa que se trata do período histórico que se segue ao “medieval” e nesse mesmo moderno estão imbricados os processos de tomada de consciência dos próprios agentes sociais que lhes eram contemporâneos, bem como as perspectivas elaboradas “*a posteriori*”, pela historiografia. De qualquer modo, é raro observarmos na historiografia a presença da perspectiva segundo a qual a “Modernidade”, longe de se apresentar como substantivação do “moderno”, se configure como entidade histórica distinta e concreta em relação à qual os chamados “Tempos Modernos”, ou a “Idade Moderna”, dos historiadores representariam apenas, a rigor, uma espécie de “proto” ou de “pré-história”.

Temos assim diante de nós a exigência de um trabalho ainda um tanto incomum entre os historiadores: o de se distinguir de alguma maneira o “moderno” enquanto característica de fenômenos historicamente referidos à Época Moderna, da “modernidade”, como culminação-síntese de tendências e processos já presentes ao longo do período Moderno e, simultaneamente, ponto-de-partida de um “novo Moderno”, vivido e pensado como intrin-

29 Koselleck, *op. cit.*, p.

secamente distinto daquele outro “moderno”, histórica e cronologicamente anterior. Poder-se-á, então, de acordo com as duas perspectivas do problema da Modernidade, afirmar que: 1º — a primeira, a analítico-explicativa não chega em geral a distinguir historicamente o “moderno” da “modernidade” propriamente dita pois sua tendência é a de perceber esta última unicamente como se fora uma substantivação do “moderno” cujas ambiguidades semânticas e históricas raramente são levadas em consideração; 2º — a perspectiva hermenêutico-compreensiva ao privilegiar as tomadas de consciência da modernidade pelos próprios agentes históricos tenta perceber quando, como e por quê, os agentes sociais pertencente a espaços-tempos culturais específicos, tiveram e deram expressão a uma consciência cada vez mais completa da modernidade, assumindo-a, interpretando-a e principalmente vivenciando-a como um “novo tempo” radicalmente distinto dos tempos anteriores e percebendo simultaneamente sua própria inserção numa história diferente em tudo e por tudo das inúmeras histórias conhecidas até então.

Verificamos assim, ao fim e ao cabo, que a experiência moderna do tempo manifestou-se pela primeira vez, historicamente, por ocasião da “Querelle des Anciens et des Modernes”, iniciada na Academia Francesa, em 1687. A partir daí, tendeu a se afirmar a consciência de um tempo presente, novo e transitório, que não mais se pautava pelo caráter paradigmático da Antiguidade, pois, relativamente a esta, ela ostentava um sentimento de superioridade, alicerçado na convicção de que o primado do presente, do ponto de vista das ciências de Descartes e Copêrnico, acarretaria “naturalmente” uma maior perfeição das artes dos “modernos”. Mesmo assim, a palavra “moderno” permanece pouco frequente na teoria social e política do Setecentos, o que talvez denote um certo sentimento de inferioridade — em termos éticos e estéticos sobretudo — em relação ao passado.

Em síntese, vimos como as sucessivas percepções do “moderno” expressam o processo de temporalização da História, analisado por Koselleck. O tempo deixa de ser apenas a forma na qual as diferentes histórias se desenrolavam até então já que agora ele deixa de ser o tempo físico e ganha uma nova qualidade — a história se faz pelo tempo (e não mais no tempo), de tal maneira que essa história temporalizada é uma força construtiva em si e por si mesma. Começa-se então a designá-la pelo singular coletivo “História” (a partir de mais ou menos 1780), como alguma coisa “em si” e “para si”, sem qualquer objeto adjacente ou sujeito subordinante. Logo os tempos internos das histórias singulares compõem a história total, daí o “teorema” da não-simultaneidade de histórias diferentes mas cronologicamente simultâneas. Neste princípio iria assentar-se a experiência fundamental do progresso.

Como escreve Koselleck, “a experiência da Modernidade apenas se inicia a partir da descoberta da história em si mesma, a qual é ao mesmo tempo seu

próprio sujeito e objeto”, pois, prossegue, “foi a filosofia do processo histórico quem primeiro separou a Modernidade nascente de seu passado e, ao mesmo tempo, inaugurou a nossa Modernidade como um novo futuro” isto é, com filosofia do progresso”.³⁰ Trata-se assim de uma nova experiência do tempo, de um “tempo novo” cujo ritmo se acelera cada vez mais, trazendo no seu bojo a consciência dessa aceleração, a consciência de um presente que é vivido desde o futuro imediato e sentido como passado de seu próprio futuro. Mas há, acima de tudo, a “temporalização da História”, ou seja, a percepção de uma estrutura temporal imanente à própria História e da qual o tempo é agora a própria substância.

*Nos séculos que correspondem ao período de 1500 a 1800 ocorre uma temporalização da História e ao final deste período existe aquela forma peculiar de aceleração que caracteriza a modernidade. Estamos, portanto, diante da chamada “frühen Neuzeit” — o período durante o qual ocorre a formação da Modernidade.*³¹

Não existem critérios consensualmente válidos para definir “Modernidade” como conceito. Tampouco dispomos de tempo e argumentos para uma discussão acerca da pertinência maior ou menor dos múltiplos aspectos já enumerados pelos mais diferentes autores com vista a apontarmos os que devem ser considerados como mais importantes e (ou) decisivos. Optamos neste passo por uma via diferente e que consideramos mais adequada às nossas atuais necessidades. Pensamos assim, que se entendermos que as duas últimas décadas do Setecentos e as primeiras do Oitocentos correspondem historicamente ao período de constituição e auto-afirmação da Modernidade, talvez fosse o caso, para corroborarmos esta posição, retomarmos um dos argumentos mais caros a Koselleck: a constatação de que, anteriormente ao advento da Modernidade a maior parte dos conceitos vigentes nas sociedades européias (ditas “modernas”, pelos historiadores), quase nunca são inteligíveis sem o trabalho de uma prévia interpretação ou exegese; inversamente, a partir da Modernidade, a estrutura conceitual que lhe está associada não mais exige, em geral, aquela elaboração interpretativa preliminar.

Se estamos então de acordo, uma vez estabelecidas as diferenças, podemos retomar aqueles principais aspectos, ou marcas distintivas da história da tomada de consciência da Modernidade no final do Setecentos. A Modernidade surge então como um tipo novo, uma nova maneira de experienciar o tempo e o espaço, à medida que se contrai o “espaço da experiência” e se dilata, do outro

30 Koselleck, *op. cit.*, pp. 16-17.

31 Koselleck, *op. cit.*, p. 6.

lado, o “horizonte de expectativas”, em meio ao processo de constante aceleração da “história”. Esta ampliação do horizonte para diante, tem uma dimensão dupla uma vez que engloba tanto a ordem espacial quanto as projeções temporais, daí aquilo que se pode denominar de duplicação da própria perspectiva do sujeito histórico à medida que ele percebe o quanto seu próprio “lugar” corresponde a uma conjuntura espacial-temporal heterogênea em suas dimensões, ou seja, à “contemporaneidade do não contemporâneo”, tema hoje essencial nos trabalhos de Jauss, Chartier, etc.

Em terceiro lugar, é com a Modernidade que se modifica radicalmente a própria experiência do presente, a ponto de, no século XIX, se considerar praticamente impossível fazer a respectiva história. Afinal, a consciência de que a Modernidade de uma época constituía de fato o passado de um futuro que ainda estava por chegar, levou, cada vez mais, a que se vivenciasse o próprio presente como algo fugaz e transitório, sem a possibilidade de quaisquer “amarras”, dada a própria lógica do processo de “aceleração da História”.³²

Já por ocasião da Revolução Francesa podemos perceber que ela foi vivida por seus agentes como véspera de um futuro que jamais existiu nem tampouco se poderia conceber a partir do passado. Daí a “novidade incomparável da Revolução”, dada a celeridade extrema com que se sucediam os acontecimentos. A isto se referia Stendhal quando, em 1823, declarou que o presente é agora vivido desde o futuro imediato. Anos depois, Tocqueville, no seu estudo sobre *L’Ancien Regime et la Revolution*, escreveria:

*Retorno ao passado, através das eras, até a mais remota Antiguidade, mas não encontro nada que se compare ao que está ocorrendo diante dos meus olhos; já que o passado deixou de lançar sua luz sobre o futuro, o espírito do homem vagueia na escuridão.*³³

A Modernidade, quer como época histórica, quer como ideologia ou discurso filosófico, apresenta-se como realidade multifacetada, rica e variada; um autêntico jogo de luzes e sombras cujo “leitmotiv” é a “aposta” iluminista na razão, no progresso, na emancipação do homem, ou seja, em síntese, na História.

Para finalizar, fixemos aqui os dois tipos ou ordens de indagações que nos preocupam em se tratando da Modernidade: aquela que pergunta pelas origens ou formação dessa Modernidade, e aquela que indaga/questiona seu desenvolvimento e resultados, desde os começos do século passado até nossa própria época.

32 Koselleck, *op. cit.*, p. 36 e segs.

33 A. de Tocqueville, *Democracy in America*, Nova York, 1945, vol. II, p. 331, *apud* H. Arendt, *Entre o Passado e o Futuro*, São Paulo, 1972, p. 32.

Indagar pelas origens/formação da Modernidade consiste, no nosso modo de ver o problema, em retomar a noção de Moderno, em conexão com desenvolvimento histórico daqueles séculos que nos habituamos a intitular de “Idade Moderna”; a seguir, trata-se de tentar perceber nesse mesmo espaço-tempo as diversas formas concretas que expressam a “experiência moderna do tempo”; por último, importa também pesquisar e analisar manifestações de formas e processos tendencialmente ligados à constituição daquelas “grandes categorias da Modernidade” que mencionamos rapidamente.³⁴

A segunda ordem de questionamentos, implica a percepção da Modernidade como um lugar problemático por excelência, pois no seu bojo, bem o sabemos, abrigam-se o racionalismo iluminista e a perspectiva de progresso/aperfeiçoamento contínuo e infinito do homem e das sociedades humanas. Ao romper com o passado, a Modernidade vive cada vez mais no presente a promessa da utopia que projeta no futuro. A aceleração da História encontra na Revolução sua maior expressão. Revolução e progresso marcam o próprio sentido da Modernidade, uma vez que asseguram, no presente, a concretização necessária das promessas contidas no ideário do Iluminismo.³⁵

As Utopias na Perspectiva da Sociologia e da História

Tout au long de l'histoire les sociétés se livrent à un travail permanent d'invention de leurs propres représentations globales, autant d'idées d'images au travers desquelles elles se donnent une identité, perçoivent leurs divisions, légitiment leur pouvoir, élaborent des modèles formateurs pour leurs membres
(B. Bacsko)

Os estudos sobre a(s) utopia(s) poderiam, genericamente, ser reunidos em dois grupos principais: o que corresponde as abordagens de tipo sociológico, e aquele que se identifica mais de perto com as abordagens históricas propriamente ditas.

Sociologia das utopias

Trata-se aqui de um longo percurso intelectual cuja técnica repousa na crítica “sociológica” da ideologia, uma vez que, no interior desta tradição a

34 M. Baptista Pereira, *Modernidade e Tempo. Para uma Leitura do Discurso Moderno*, Coimbra, 1990, pp. 5-38. Segundo o autor, as grandes categorias da Modernidade seriam as seguintes — Secularização; Crítica; Progresso; Revolução; Emancipação/Liberdade; Desevolvimento/Evolução.

35 Hannah Arendt, *Da Revolução*, São Paulo, Ática, 1988 [1963], p. 17 e segs.

utopia é encarada como uma espécie de subproduto ou caso particular do fenômeno mais geral representado pela ideologia. Em Marx, por exemplo, nos seus primeiros escritos — os do “jovem Marx” — o idealismo é a ideologia à qual ele contrapõe a “realidade”, enquanto praxis. A partir de *O Capital*, a ideologia, enquanto “pré-científica” (e nela se inclui a utopia), contrapõe-se à “ciência”; assim, a utopia é ideológica, pois, é ao mesmo tempo pré-científica/não-científica ou até mesmo contra-científica.³⁶

No extremo oposto, já agora considerando a Escola de Frankfurt, a ciência tende a ser vista como crítica da ideologia e projeto de libertação às voltas com uma sociologia “positivista” — ciência empírica que vem a ser a verdadeira ideologia do sistema capitalista. Também neste caso a questão da utopia aparece como derivada e sem existência própria, ou melhor, como simples forma de legitimação do existente.

Em relação ao conjunto dessa longa trajetória, as propostas de Mannheim, em *Ideologia e Utopia*,³⁷ representam uma perspectiva em muitos aspectos inovadora. Partindo da extensão lógica do conceito marxista de ideologia, ele chega ao chamado “paradoxo de Mannheim”: como se pode aplicar o conceito de ideologia sem levar em conta sua reflexibilidade? Ao se tornar parte de seu próprio referente, a teoria não termina sendo por ele engolida? Em outros palavras: qual poderá ser o estatuto epistemológico de um discurso “sobre” a ideologia se todo discurso é ideológico?

Analisando e comentando estas e diversas outras passagens do texto de Mannheim, Ricoeur conclui que a busca do autor por um conceito não-avaliativo de ideologia terminou em um relativismo ético e epistemológico. Assim, segundo Ricoeur, há necessidade de retomar Mannheim ali onde este havia parado — no “paradoxo”, envolvido por seu próprio conceito; ao ser estendido e universalizado, o conceito de ideologia acaba por envolver todo aquele que reivindique a sua utilização; ou, citando Geertz, a ideologia tornou-se parte do seu próprio referente, isto é, falamos “de ideologia” mas nosso discurso já está “na ideologia”.

Há porém uma especial e poderosa razão para que se dê um destaque todo especial a Mannheim: segundo ele, ideologia e utopia só fazem sentido quanto juntas, quer dizer, “como um par significante de termos opostos”.³⁸ Sugere Ricoeur que abandonemos o conceito de ideologia enquanto oposta à ciência e

36 Miguel Abensour, *O Novo Espírito Utópico*, Campinas, 1990.

37 K. Mannheim, cf. nota 20, acima.

38 Ricoeur, *op. cit.*, p. 310: “(...) temos de partir do princípio de que o juízo acerca de uma ideologia é sempre o juízo que parte de uma utopia (...) a única maneira de sair da circularidade em que as ideologias nos mergulham assumir uma utopia, declará-la e julgar uma ideologia a partir desta base”.

retomemos o conceito que a opõe à praxis ou à vida social real e busquemos não tanto a distorção/dissimulação mas, sim, a conexão interna entre os dois termos. O essencial, agora, passa a ser, na concepção de Ricoeur, a conexão entre um conceito integrador, constitutivo, de ideologia (no nível simbólico), e um conceito de ideologia como distorção (marxista).

Como ficou visto anteriormente nesta exposição, a interpretação de Ricoeur vai no sentido de se substituir a correlação “impossível” — ideologia/ciência — pela correlação ideologia/utopia, pois “se não existe nenhum ponto de vista fora do jogo, se não pode haver o espectador transcendental, temos que adotar um conceito prático”.

A história das utopias

Do ponto de vista de L. Mumford,³⁹ existem, historicamente duas famílias independentes de utopias: as de escape e as de reconstrução. Esta classificação é bem o exemplo de como as tentativas de produzir classificações e construir tipologias das utopias apenas comprovam o quanto é difícil manejar a enorme diversidade das próprias utopias. Não constitui portanto surpresa o fato de que uma boa parte da literatura utópica se compõe na verdade de “histórias” de utopias particulares. Tal fato foi devidamente assinalado por R. Ruyer, *L'Utopie et les Utopies*⁴⁰ e J. Servier, *Histoire de l'Utopie*.⁴¹ Além do mais, é sabido que as utopias são também um gênero literário, o que complica em muito o trabalho do historiador que não pode se limitar, embora na prática esta seja a regra, a contar o que conta esta ou aquela utopia — numa reduplicação da “história”, acrescida, talvez, de uma suposta “contextualização explicativa”. A historiografia das utopias ressent-se, portanto, da ausência quase total de preocupações teóricas em proveito de abordagens francamente descritivas.

Limitamo-nos aqui a citar uns poucos textos nos quais nos foi possível destacar certas interpretações menos pontuais. M. Buber, por exemplo, cujo objeto são os chamados “Socialismos Utópicos”,⁴² afirma que as utopias são quadros-imagens de algo que não existe e centralizadas em um elemento primordial — o desejo, o que deve ser. O desejo utópico, gerador de imagens, traduz, segundo Buber, o anseio pelo “justo”: na revelação (visão religiosa) esse justo se consuma na imagem de um “tempo perfeito” — trata-se da “escatologia messiânica”; na visão filosófica, a concepção do justo se

39 Lewis Mumford, *The Story of Utopias*, Nova York, 1968.

40 Raymond Ruyer, *L'Utopie et les Utopies*, Paris, 1970.

41 Servier, *op. cit.*, pp. 20-3.

42 Buber, *op. cit.*, pp. 17-19.

consoma através da imagem de um “espaço-perfeito” que é o da utopia. A primeira dessas visões é portanto transcendente, enquanto que a segunda é imanente; uma é providencialista, a outra humana e secular; mas em ambos os casos estamos diante de uma relação crítica com o presente, a qual se projeta como imagem realista da perfeição desejada.

No livro de J. Servier, já citado, a escatologia e a utopia de Buber cedem lugar à oposição entre “milenarismo” e utopia. Como pensamento apocalíptico, o milenarismo remontaria à antiguidade judaico-cristã e traduziria os sonhos e desejos dos pobres em termos do estabelecimento de um “Novo Reino” neste mundo. Em compensação, a utopia, também muito antiga, deveria ser entendida como expressão dos donos do poder e da riqueza; assim, segundo Servier, a utopia expressa a reação de uma classe social enquanto visão tranqüilizante de um futuro estabilizado e planejado. O autor critica a distinção muito comum na literatura da utopia que consiste em identificar o milenarismo como sendo o desejo projetado no tempo, ao passo que a utopia seria o desejo espacialmente projetado, pois, afirma ele, “é a natureza dos desejos que distingue a “utopia” da “Terra Prometida”.⁴³ Servier constrói sua história a partir de pressupostos psicanalíticos e tem sido bastante criticado nesse ponto, embora se preocupe em indicar que os universos simbólicos são distintos, conforme se trate do milenarismo ou da utopia.⁴⁴

A. L. Morton,⁴⁵ em seu livro sobre “A Utopia Inglesa” distingue a todo momento, segundo a ótica marxista, a “utopia popular” da “utopia dos intelectuais”. A primeira seria expressão da revolta popular latente ou explícita e constituiria uma componente do “imaginário dos oprimidos”; a segunda, produto do humanismo, “refletiria o otimismo sem limites de uma nova classe que assistia o mundo expandir-se diante dos seus olhos”.

Do ponto de vista de nossos objetivos atuais a inflexão decisiva na história das utopias e também da história do discurso sobre as utopias situa-se, historicamente, na passagem do século XVIII para o XIX.

Durante o século XVIII, eram chamados de “utopias” tanto os textos que seguiam mais ou menos o paradigma narrativo inaugurado por Thomas More, quanto muitos outros textos completamente diversos desse paradigma; em comum, todos eram sinônimos de algo impossível, quimérico, ilusório. Romanceados, alguns destes textos eram chamados de “romances políticos” e a respeito deles cabia aplicar o verbo “utopiar”. Segundo Baczko, as novas tendências de então ganharam uma expressão bastante precisa nos escritos de L. Sebastien Mercier, o autor de uma utopia — *O Ano 2440* —, o qual

43 Servier, *op. cit.*, pp. 20-23; 24-27; 112; 133; 203; 229-30.

44 Servier, *op. cit.*, pp. 313-346 e p. 347 e segs.

45 A. L. Morton, *L'Utopie Anglaise*, Paris, 1964 [1952] pp. 9-10 e pp. 41-2.

introduziu o neologismo “ficcionar”, ou seja, imaginar caracteres morais e políticos para transmitir verdades essenciais à ordem social; “ficcionar” seria então o mesmo que fabricar utopias — traduzir em imagens as idéias elaboradas pela ciência, pondo-se assim a ficção a serviço do saber.⁴⁶

Franco Venturi, nos ensaios que reuniu sob o título geral de *Utopia e Riforma nell'Illuminismo*,⁴⁷ deteve-se sobre os problemas da história social do Iluminismo e destacou sobretudo a importância da “idéia de república” no Setecentos, inclusive o papel que em relação a essa idéia desempenharam os ainda pouco estudados “republicanos ingleses”. Utopia e reforma, em Venturi, estão mutuamente imbricadas, pois, de certa maneira pelo menos, o Iluminismo é a própria utopia. Lembramo-nos, neste passo, de uma afirmação de M. Buber sobre o Iluminismo: com este último, a escatologia religiosa teria sido desapossada pouco a pouco de sua esfera de ação enquanto o advento da era da técnica e da máquina em meio à explosão dos antagonismos sociais fez com que a utopia se tornasse mais e mais técnica em busca de uma edificação perfeita de sociedade; esta utopia teria assumido a força do messianismo desapossado — através da secularização socialista da escatologia vamos reencontrar a forma profética desta última nas utopias socialistas, ficando o marxismo sua forma apocalíptica.⁴⁸

A temática “Iluminismo e Utopia” é bastante comum nos principais estudos sobre o século XVIII, como podemos verificar em P. Hazard, P. Geyl, G. Gusdorf, E. Cassirer, etc.⁴⁹ P. Francastel, na obra coletiva *Utopie et Institutions au XVIII^e siècle*,⁵⁰ incluiu diversos estudos cujo elo vem a ser um perfil das Luzes no qual as concepções culturais, o despotismo esclarecido e a audiência das Luzes revelam os diferentes aspectos das tensões mais ou menos profundas entre a utopia e o pragmatismo ilustrado.

Ao passarmos do século XVIII para o XIX, quando se concretiza o advento da Modernidade, nota-se uma certa diferenciação na história das utopias. As utopias tendem a adquirir novos sentidos e emerge um novo paradigma utópico dito “romântico” ou simplesmente “utópico” (na visão de Marx e Engels). Pensadores como Saint-Simon, Fourier, Considérant, Cabet, etc., descrevem sociedades ideais apresentando-as, no entanto, como conseqüências

46 Baczko, *op. cit.* pp.84-6.

47 Franco Venturi, *Utopia e Riforma nell'Illuminismo*, Torino, 1970.

48 Buber, *op. cit.*, pp. 19-21.

49 P. Hazard, *La Pensée Européenne au XVIII^e Siècle*, Paris, 1945, 2 vols., Vol. II, p. 8 e segs. Peter Geyl, *The Enlightenment*, Vol. II, *The Science of Freedom*, Nova York, 1977, p. 100 e 297; E. Cassirer, *Filosofia de la Ilustración*. México, 1950 [1932], p. 365.

50 P. Francastel, *Utopie et Institutions au XVIII^e Siècle*, Paris, 1963.

necessárias das suas próprias teorias sociais; sendo estas teorias “verdadeiras”, o advento daquelas sociedades se lhes afigura inevitável de acordo com a própria evolução histórica. Logo, já não se trata mais de “ficcionar”.

Percebe-se assim que, aos poucos, durante o século passado, o “reino da utopia” extrapola em muito o respectivo gênero literário, conforme se percebe, lentamente, a “complexidade do fenômeno utópico”. Produz-se assim um “meta-discurso sobre as utopias” no qual a antiga oposição “utopia x não-utopia” já não mais caracteriza apenas certas obras/textos mas, sim, atitudes e movimentos coletivos e correntes de idéias.⁵¹ Como resultado, verifica-se que as indagações, agora, se dirigem cada vez mais à questão das condições sociais e históricas da produção, difusão e recepção das representações utópicas, destacando-se assim pelo menos três tipos principais de abordagem: utopia em oposição a “ciência”; utopia “versus” mito: utopia em contraste com “ideologia”.⁵² Miguel Abensour, em vários de seus textos, tomou posição contra as interpretações (marxistas) dominantes acerca do chamado “socialismo utópico” do oitocentos. Entende Abensour que a história da utopia e o destino de sua crítica são historicamente indissociáveis, uma vez que a problemática clássica, leia-se, marxista, fez da oposição entre “socialismo científico” e “socialismo utópico” uma espécie de “enunciado institucionalizado” em corte epistemológico. Assim, o desconhecimento do lugar e da significação exatas da crítica à utopia em Marx e Engels, uma vez superado, demonstra a conveniência de se substituir a oposição “ciência x utopia” por outra mais profunda: revolução radical X revolução social; somente assim se poderia enfim perceber que a crítica da utopia, antes de 1848, era, a princípio, burguesa, no sentido de vê-la como quimérica ou impossível mas, ao mesmo tempo, perturbadora da ordem social. O monopólio da crítica da utopia geralmente atribuído a Marx/Engels não apenas apaga a distância entre dois discursos críticos bem diversos, como leva a crer que a utopia haja cessado seu movimento após 1848. Ora, para Abensour, precisamente depois dessa data que se desenvolve “O Novo Espírito Utópico”,⁵³ objeto de seus principais trabalhos. E mais: sem que se tenha presente este fato, fica bastante problemática a análise e compreensão da questão da utopia em William Morris, E. Bloch e, especialmente em W. Benjamin, as “passagens Blanqui”.⁵⁴

51 Baczko, *op. cit.*, pp. 86.

52 Baczko, *op. cit.*, pp. 87-90.

53 Baczko, *op. cit.*, pp.24-33 e 53 e segs.

54 Abensour, *op. cit.*, pp. 245-85.

Passando-se agora ao panorama da utopia no século XX, lembramos da “função utópica” tão viva nos textos de E. Bloch,⁵⁵ como parte do “princípio Esperança” — a utopia representa aí a possibilidade de abertura, sem entraves, do presente à atividade criadora enquanto constante cultural onipresente e proteiforme. Bloch seria por si só um tema completo a explorar no contexto de nossa proposta de trabalho. Não menos interessante se bem que noutra ordem de idéias, são os textos de M. Eliade⁵⁶ nos quais a utopia representa uma espécie de manifestação da nostalgia das origens, o Paraíso Perdido, o desejo de recomeçar a própria História, enfim, “um síndrome paradisíaco”. As utopias seriam assim o produto da radical secularização, pela cultura ocidental, tanto da busca do Paraíso terrestre quanto das origens paradisíacas, ao lado do mito do Progresso sem fim.

Concluindo esta parte. Os historiadores enfrentam hoje dificuldades sem conta quando buscam pesquisar as utopias: dificuldades metodológicas devidas à possibilidade de adotarem critérios ora mais, ora menos abrangentes na definição de seu objeto.

Assim, de acordo com Baczko, os trabalhos mais recentes a respeito das utopias somente poderiam ser agrupados em função dos problemas que tentam resolver concretamente, ou, então, conforme os territórios de pesquisa que exploram. Há portanto uma confusão semântica e metodológica e talvez um “excesso de definições de utopia” mas uma carência muito acentuada de teorizações dos fenômenos e dos discursos utópicos.⁵⁷

A Utopia na Modernidade, ou a Modernidade da Utopia

A modernidade, não a compreendemos como um lugar de entrada, como uma data, mas como um “continuum”, um tempo de transição durante o qual se opera a instalação, no imaginário coletivo, da representação do social como auto-fundado. Isto caminha paralelamente à modernidade dos fenômenos políticos e sociais sobre os quais está centrado o imaginário estruturado pelos mitos políticos modernos: Revolução, Progresso tecnológico e científico; Estado-nação; aceleração das mudanças, etc.”⁵⁸

A análise do título desta última parte envolve dois percursos indagativos: 1º — as condições de possibilidade da existência do discurso utópico no

55 Ernst Bloch, *Diallettica e Speranza*, Florença, 1967 [1962].

56 Mircea Eliade, *Mito e Realidade*, São Paulo, 1986 [1963] e *O Mito do Eterno Retorno*, Lisboa, 1985 [1969].

57 Baczko, *op. cit.*, p. 95.

58 Baczko, *op. cit.*, p. 125.

contexto histórico da Modernidade; 2º — a explicitação dos elementos utópicos presentes no discurso da Modernidade. Neste segundo caso, nossa indagação contempla sobretudo o período de ascensão e apogeu da Modernidade enquanto que, no primeiro caso estaremos diante da sua “crise” ou “declínio”. Em ambos estes casos porém a tensão utopia-modernidade constitui nosso centro de referência.

Conforme a concepção bastante conhecida de M. Weber, a modernidade tem como uma das suas características principais o chamado processo de “secularização” cujo triunfo se traduziu naquilo que Weber intitulou de “desencantamento do mundo”. Neste sentido, ganha importância a afirmação de Baczko de que o exercício intelectual do paradigma utópico contribui para formular respostas à grande questão da modernidade: pensar a sociedade como auto-instituída, ou seja, não dependente de qualquer tipo de ordem exterior ao mundo — uma comunidade de indivíduos que detém todo poder sobre si mesma. “Desencantada”, sim, mas não destituída de sonhos e do seu próprio sistema de representações imaginárias. Logo, afirma Baczko, utopia significa na verdade “desencantar” o Paraíso e seu espaço-tempo mítico por meio de um imaginário alternativo, concorrente, um espaço-tempo sonhado mas de fato “inventado” e construído socialmente. A utopia afirma-se então como representação da alteridade; um dispositivo que assegura um esquema coletivo de interpretação e unificação do “campo das experiências sociais”, com todas as recusas, medos e esperanças que o cercam, mas também com o seu “horizonte de expectativas”.

Neste passo, retornamos a Koselleck. Como já foi mencionado anteriormente, o alargamento do horizonte de expectativas caracteriza a modernidade nascente conforme se afirma a tendência de vivenciar o presente em função de um futuro sempre mais vasto. Ora, não teríamos aí o lugar da inserção da utopia no processo de afirmação da modernidade? Não poderíamos pensar talvez esse “horizonte” como metáfora da modernidade enquanto utopia?

A modernidade incorporou não apenas alguns dos pressupostos básicos do Iluminismo mas produziu uma perspectiva da História baseada na ideologia do Progresso. Durante o século XIX, o milenarismo revolucionário caminha ao lado, embora por caminhos diferentes, da esperança típica da sociedade burguesa num futuro iluminado pelo progresso científico e tecnológico; trata-se de duas idéias centrais do pensamento europeu: a idéia de Revolução e a de Progresso.⁵⁹ Assim, se fixarmos o momento no qual a burguesia toma o poder, a utopia é antecipação, visão de um futuro radioso, lembra Servier. Entretanto, uma análise mais atenta nos revela que já estavam então presentes nessa face utópica da modernidade três notas dissonantes: 1º — a tomada de consciência

59 Servier, *op. cit.*, p. 302.

lenta porém inexorável de uma divergência a separar os dois sentidos então associados ao “Progresso” — um caminho que conduz necessariamente à “cidade justa” mas, também, o desenvolvimento total das potencialidades humanas de domínio sobre a natureza por intermédio da ciência e da técnica aplicadas à apropriação da natureza.; 2º — a sociedade democrática, lugar da igualdade entre os homens, deveria na verdade, para a burguesia, preservar-lhe o reinado; como “verdade” filosófica e cultural, no qual se afirma o primado do humanismo, a hegemonia burguesa busca negar as misérias do presente em nome de visões que prometem futuros maravilhosos a todos os homens; 3º — a utopia de uma modernidade em processo de eterno devir não basta no entanto para afastar por completo o terror diante dos poderes de uma ciência capaz, em um momento de loucura, de “libertar o mundo através de um suicídio coletivo que nem mesmo Schopenhauer teria ousado imaginar”. A grande utopia — a modernidade — é na verdade “o sonho do Ocidente, de Fausto que, tendo esquecido o sentido da aventura humana, evocava, tremendo, a imagem de seu desejo mas almejava ao mesmo tempo ser capaz de conjurá-la”.⁶⁰

Pensamos, em suma, que a idéia-força que está no próprio cerne da utopia da modernidade não é tanto a supervalorização ou o superdimensionamento dos poderes e do valor da “razão” quanto, realmente, a “mística do Progresso”, esta sim uma espécie de “religião dos Tempos Modernos”, inscrita por sua vez (também) na perspectiva dos movimentos milenaristas”; o advento do socialismo assegurará a salvação dos homens ao final do último dos três estados da História, aquele que Joaquim de Floro chamava de “Reino do Espírito”, ou apogeu da humanidade, e que para Augusto Comte seria o “Estado Positivo”, reino do Homem sobre o Mundo”.

Não cremos que possamos levar mais adiante esta análise dos avatares da idéia de Progresso no âmbito da modernidade. Para empreender uma análise desse tipo teríamos que focar a “Riqueza das Nações”, precisaríamos reler Owen, Saint Simon, Fourier e os demais “socialistas utópicos” e, sobretudo, deveríamos retomar Marx e Engels; afinal, se a modernidade suscitou, do lado dos detentores do poder, a grande utopia do Progresso em suas diversas faces e outras tantas expectativas, não se deve esquecer que a modernidade ostenta também no seu imaginário uma outra e não menos potente idéia-força — a Revolução da liberdade e da igualdade, também inscrita na História e sacramentada pelo evolucionismo científico.⁶¹

Lançando agora nosso olhar para o século XX, notamos que as relações entre utopia e modernidade adquirem novos contornos, realmente novos uns,

60 Servier, *op. cit.*, p. 317-20.

61 Servier, *op. cit.*, p. 230, 268, 276 e 285.

antigos mas devidamente retocados muitos outros. Mannheim, em seu livro já mencionado, indaga, a respeito do destino tanto da “utopia humanitária liberal” quanto da “utopia socialista-comunista”.⁶² Se lhe respondéssemos hoje, seríamos provavelmente tentados a afirmar que a primeira delas sobrevive sob a pele do triunfo aparente do “neoliberalismo” enquanto que a segunda soçobrou com a derrubada do Muro de Berlim. Sabemos porém que se trata de chavões ideológicos feitos para tranquilizar certas consciências.

Mannheim afirmou que “o processo histórico em si mostra-nos uma descida gradual e maior aproximação da vida real por parte de uma utopia que a certa altura transcendeu completamente a história”.⁶³ Em outras palavras, nosso autor anunciava, em 1929, a progressiva eliminação da “incongruência” como um ganho positivo em termos de “aproximação da vida real”. No fundo, o sonho de uma sociedade transparente a si mesma, sem ideologia, sem utopia. Poderíamos então concluir que a utopia, assim como a ideologia, está morta.

P. Ricoeur, comentando Mannheim, rebela-se, assim como nós, contra esse atestado de óbito. E verdade, observa Ricoeur, que Mannheim viu muito claramente a tendência conservadora do socialismo (soviético), a burocratização da utopia liberal, a crescente tolerância e ceticismo da cultura ocidental; percebeu principalmente “a redução de todas as utopias a ideologias”:

Hoje, toda gente sabe que se acha apanhada numa ideologia. O marxismo reduziu todas as utopias a ideologias, mas Mannheim faz notar que o próprio marxismo sofre a mesma erosão.⁶⁴

Talvez seja exatamente este o caso da modernidade enquanto utopia, ou, se assim preferirmos, o caso dos componentes utópicos da modernidade: transformaram-se em ideologia dominante. Esta talvez possa ser uma das explicações para tantos esforços intelectuais dispendidos nas últimas décadas a fim de proclamar ora “O fim das ideologias”, ora o “Fim da História”, para não mencionarmos as “crises” de toda ordem. Extinta a utopia, que resta então salvo o exercício da futurologia⁶⁵ a fim de pensar mesmo sob novas vestimentas daqui a 50 ou 100 anos? Utopia, pelo contrário, seria pensar o outro, a diferença, a partir da crítica do presente; mas o presente já não possui “história” e sim apenas “tendências” bastante “previsíveis”.

Pensamos portanto que Mannheim de fato errou acerca de “A Utopia na situação contemporânea”, pois, se percebeu a presença de tendências que

62 Mannheim, *op. cit.*, p. 211 e segs.

63 Mannheim, *op. cit.*, p. 209.

64 Ricoeur, *op. cit.* pp.461-2.

65 Diversos autores, *L'Historien entre L'Ethnologue et le Futurologue*, Paris, 1972, p. 75 e segs.

conduziam à perda do sentido do tempo histórico, ao apagamento da categoria da totalidade, à redução de todos acontecimentos e ações humanas à função de meras pulsões, e, principalmente, se ele percebeu a vitória de um certo tipo de objetivismo vazio, ele não percebeu muitas e muitas outras coisas, ou melhor, não contemplou em sua perspectiva o ressurgimento das teologias da História, as múltiplas reações ao malogro do objetivismo, a problemática do Terceiro Mundo, a crítica pós-moderna à ideologia da modernidade, etc.

Acreditamos, com Ricoeur, que a modernidade convertida basicamente em ideologia, como falsa consciência de nossa situação atual, como promessa vazia e destituída de sentido, exige mais do que nunca a presença da utopia: “Não podemos, escreve Ricoeur, imaginar uma sociedade sem utopia, porque seria uma sociedade sem metas (...) Com a renúncia às utopias o homem perderia sua vontade de mudar a História e, com ela, a sua capacidade de compreender”.⁶⁶

Faça-se porém justiça a Mannheim, pois, ao tratar do conceito pós-marxista de ideologia, que, para ele, é sinônimo de crise — uma crise que tem, como uma de suas características, visões de mundo conflitantes e que se acusam reciprocamente de “ideológicas” — ele não consegue ocultar sua hostilidade diante das afirmações e proclamações que, já então, anunciavam a morte da ideologia e da utopia e viam neste fato uma das grandes marcas do nosso tempo. Para Mannheim, no entanto, uma sociedade não-ideológica e não-utópica seria, por definição, uma sociedade morta já que apenas a utopia permite e assegura o distanciamento necessário entre nós e a realidade.⁶⁷

Todavia, após 1968, segundo Baczko “o vento da utopia não sopra mais sobre os campos em que florescem as modas intelectuais”. De fato, a partir da década de 70 ficou um tanto fora de moda exaltar a utopia, sendo preciso, sim, “negar o indivíduo, afirmar o sistema, suprimir aquilo que seja espontâneo ou orgânico”. Exageros do autor citado? Mas seria então talvez por acaso que o século atual se converteu no “século das anti-utopias”?

Sabemos perfeitamente que desde a segunda metade do século XIX, especialmente no seu final, o ceticismo e o nihilismo manifestaram suas dúvidas e críticas quanto aos valores da modernidade, a começar pelas grandes promessas presentes na utopia racionalista e técnico-científica, ou “iluminista”, típica dessa modernidade. Lembremos, apenas como meras citações, os exemplos de Baudelaire, Nietzsche, Sorel, etc.

Durante o século XX, em face de guerras e revoluções, a utopia passou a ser encarada ora como desnecessária ora como realmente perigosa. A utopia se tornou, para alguns, eminentemente anti-humanista. Interpretações de diversos

66 Ricoeur, *op. cit.*, pp. 462-3.

67 Ricoeur, *op. cit.*, pp. 296, 305, 321, e 464.

matizes político-ideológicos convergiram para um ponto comum — a condenação da modernidade enquanto “a grande utopia do século passado”. Sua culpa? A maior de todas: a culpa de se haver transformado em uma série interminável de pesadelos que puseram em risco os valores do indivíduo, do gênero humano e do próprio planeta. São os fantasmas de Auschwitz e dos Gulags que continuam a infundir terror e descrença quanto à utopia da modernidade:

As utopias, escreve Berdiaeff, são muito mais realizáveis do que se crê. Estamos, hoje, diante de uma nova questão que se tornou urgente: como se poderá evitar a realização definitiva das utopias?”⁶⁸

Estas perspectivas pessimistas quase sempre se encaminharam em direção ao comprometimento da utopia com o totalitarismo. As relações entre algumas utopias e certos regimes totalitários não constituem propriamente novidade. Mas não confundamos as coisas pois acabaremos ficando com simples rótulos.⁶⁹ Isto nem nos permitiria exorcizar/banalizar o “fenômeno totalitário”, nem nos faria compreender a real importância da utopia. Ricoeur, ao sublinhar, o papel essencial que desempenha a utopia em face da realidade do mundo atual, frisa que embora ela, a utopia, tenha lá seus perigos, pois, tal como todos os diversos imaginários sociais, ela se tornou também manipulável (pelos artifícios das tecnologias modernas de comunicação, ou dos meios cada vez mais poderosos de propaganda, podendo-se até fabricar o êxito histórico de uma dada utopia), não se deve ignorar que lhe cabe aquela função crítica, de distanciamento, de projeção daquilo que se pode conceber, como mudança, como futuro. Trata-se, sim, de uma luta. Nesta, os poderes tentam a todo custo confiscar, monopolizando-a, a imaginação social, mas é aí justamente que a utopia continua não somente a ser possível mas, acima de tudo, necessária!⁷⁰

Texto apresentado na Mesa Redonda Utopia e Modernidade, 23/7/1993.

68 Baczko, *op. cit.*, p. 107; cf. G. Steiner, *Linguagem e Silêncio*, São Paulo, 1988; Servier, *op. cit.*, p. 360 e segs.

69 Servier, *op. cit.*, pp. 128-32.

70 Servier, *op. cit.*, pp. 147-8.