

PENSAR O REAL DA UTOPIA, PENSAR O NOVO NA DEMOCRACIA

Thais Florêncio de Aguiar¹

Resumo

Este trabalho se esforça por resgatar uma abordagem positiva sobre a utopia, retirando-a do campo das fantasias imaginárias e considerando-a uma dimensão importante na construção do novo. Busca-se ressaltar assim concepções que reconhecem na utopia uma forma de produzir conhecimento na política e servir de *démarche* moderna para a formulação de princípios de natureza democrática. Para ilustrar isso, parte-se para o estudo de elementos da heresia inglesa do século XVII e do socialismo utópico do século XIX. Sugere-se que alguns utópicos devem ser reconhecidos como autores que contribuem no processo de formação do pensamento democrático moderno.

Palavras-chave: utopia; democracia moderna; heréticos ingleses; socialismo utópico.

1. INTRODUÇÃO

Primavera árabe, indignação europeia e ocupação americana em *Wall Street*. De modo geral, diagnósticos apontam para recessão do capitalismo e para a crise da democracia. Pouco mais de vinte anos após a queda do muro de Berlim, esses sistemas então afirmados com a derrocada do regime socialista soviético são agora postos em questão. Por algum tempo se acreditou com Fukuyama que se havia chegado ao “fim da história” e se encontrado o bom modo de reprodução da vida com a democracia liberal. Mas as crises estão agora a exigir um movimento de criação do novo. O problema então é de saber como produzir vislumbrar a organização da vida em um mundo que decretou, com o fim da história, o sepultamento das utopias.

Com o fim da história e da utopia, o pensamento democrático dissociou-se dos elementos utópicos que povoaram a modernidade. Efeito desse quadro parece ser a reflexão de Pierre Rosanvallon (2007), que em conferência ao *Collège de France*, se valeu das palavras de um filósofo americano para decretar que o “futuro da nossa sociedade é ser a democracia do medo”. Com esses termos, o historiador ressaltou tratar-se de uma democracia que, antes de tudo, se alimenta de uma consciência lúcida daquilo que pode ameaçá-la e do que pode se voltar contra ela². Dessa maneira, defendeu a democracia contra a utopia,

afirmando que a democracia do medo é mais madura do que uma democracia inspirada nas utopias modernas (como a democracia imediata de Rousseau, a organização racional dos falanstérios de Fourier e a Icária de Cabet), que para ele não são de natureza democrática e ainda pouco têm a ensinar à democracia. Na sua concepção, tais utopias projetaram quase sempre uma sociedade de abundância e harmonia, ignorando a luta por distribuição, negando o conflito e descartando a discussão. O real perturba as utopias – é a sua conclusão.

Na tentativa de oferecer um contraponto a tais concepções, esse artigo se esforça por resgatar uma abordagem positiva sobre a utopia, retirando-a do campo das fantasias imaginárias e apontando sua relação com o mundo empírico. Dessa maneira, esse trabalho se limita a resgatar reflexões já produzidas por clássicos (Ernst Bloch e Karl Mannheim), acrescentando uma perspectiva spinozista às formulações desses autores. Nesse sentido, não está aqui em foco a abordagem dos riscos inerentes às utopias, entendendo que esses riscos não invalidam as concepções aqui consideradas. A partir do resgate do pensamento dos autores citados, esse trabalho destaca o entendimento da utopia como forma de produzir conhecimento na

política e *démarche* moderna de produção de princípios democráticos.

Esse artigo está organizado em dois momentos. Em um primeiro momento, pondo em segundo plano a visão negativa e explorando uma perspectiva positiva sobre a utopia, este artigo mostra de que maneira Ernst Bloch divisa a utopia como um “ainda-não-consciente”, isto é, o pré-consciente do vindouro, vendo na utopia uma “função”; e como Karl Mannheim estabelece o vínculo forte entre a utopia e o real, observando nesse vínculo uma relação dialética. Ainda nesse momento, soma-se a essas formulações a teoria de Spinoza sobre a imaginação como gênero de conhecimento e aponta-se a pertinência existente na relação entre utopia e democracia. Em um terceiro momento, abordam-se brevemente dois movimentos utópicos: com base na obra de Christopher Hill, expõem-se traços dos heréticos ingleses, com destaque para o *digger* inglês Gerrard Winstanley; a partir do trabalho de Riot-Sarcey, Petitfils e Konder, comenta-se o ideário de socialistas utópicos, com foco no projeto do socialista do francês Charles Fourier. Nas considerações finais, assinala-se a natureza democrática e social das orientações utópicas abordadas.

2. A FUNÇÃO DA UTOPIA E O SONHO LÚCIDO DA DEMOCRACIA

A direção cognitiva para algo que “ainda-não-veio-a-ser”

Em *O Princípio esperança*, obra seminal do filósofo Ernst Bloch escrita em 1968, a utopia é apreendida a partir de três idéias fundamentais: a esperança, o sonho e o (ainda não) consciente. Assim, Bloch introduz sua reflexão na forma de uma consideração simples e irremediável: todo ser humano que almeja vive do futuro. Viver do futuro é, portanto, projetar o temido e o esperado – o medo e a esperança (2005: 15). Viver a falta de esperança é, por outro lado, insuportável, de modo que os indivíduos tendem a se orientar para o cultivo da esperança, ainda que o medo coexista³.

A esperança constitui, assim, mais do que uma condição que neutraliza o medo. Ela funciona como motor dos sonhos diurnos, sonhos esses que consistem na imaginação de uma vida melhor. Esses sonhos são, por isso, essenciais a todo ser humano, tão ou mais que os sonhos noturnos. A diferença fundamental entre eles: os sonhos diurnos se movem naquilo que de fato nunca foi experimentado como presente, ou seja, no terreno da fantasia e da criação imaginativa

do futuro; já os sonhos noturnos se movem dentro do esquecido e do reprimido.

Mas essa distinção filosófica não pára por aí. Seguindo meandros psicanalíticos, ela é fulcral para a compreensão blochiana sobre a utopia. Ambos os sonhos apresentam, na visão de Bloch (*idem*), um conteúdo pré-consciente, isto é, eles estão aquém ou além da consciência. Assim, os sonhos noturnos associam-se, na verdade, ao não-mais-consciente; isso significa que, a partir deles, o consciente nasce de algo antigo que foi submergido. Por outro lado, os sonhos diurnos relacionam-se ao ainda-não-consciente; trata-se da consciência referente ao novo, um pré-consciente disposto na direção oposta a dos sonhos noturnos, a de algo não reprimido e, sim, em ascensão – o pré-consciente do vindouro.

A construção de Bloch se dá no sentido de inscrever os sonhos diurnos como o local psíquico do nascimento do novo. A partir dele, um conteúdo da consciência que ainda não se manifestou de forma clara alvorece a partir do futuro. Dessa forma, o filósofo formula que os sonhos diurnos, alimentados pela esperança, dão conta de uma forma de consciência de algo que se aproxima. As representações de fantasias dessa consciência não compõem tão-somente o que já existe, de modo aleatório, mas

também o que dá continuidade, de modo antecipatório, ao que existe em possibilidades futuras do “ser melhor”. Sendo assim, a essa consciência do novo Bloch chama de consciência antecipatória.

A partir desse tripé esperança-sonho-consciente, a esperança pode então ser reconcebida como um ato de direção cognitiva, na qual a concepção e as idéias de intenção futura são utópicas. Motor de sonhos diurnos que produzem uma consciência antecipatória, a esperança estabelece outro patamar para a utopia. Não mais aquele da fantasia emotivamente irrefletida e da elucubração abstrata e gratuita, e sim, do concreto imaginativamente perseguido, de algo que ultrapassa o curso natural dos acontecimentos, atravessa a proximidade mais imediata para direcionar-se ao que “ainda-não-veio-a-ser”, ao “ainda-não-produzido” ou ao “ainda-não-manifestado” no mundo (Bloch, *idem*). Como se refere ao que, no passado, nunca esteve consciente nem tinha existência, o princípio esperança da utopia contém, assim, um impulso de auto-expansão para frente e para o novo.

2.1 O real da utopia

Há relação entre utopia e realidade nesse mundo de produção do novo e do antecipatório? Se considerada a concepção

de Rosanvallon, essa relação não é sequer puramente abstrata, ela é mesmo perturbadora. Tendo em vista as utopias do século XIX, o historiador entende que “a vida real perturba as utopias”, estando elas mais próximas do sonho. Em antagonismo com essa concepção, Bloch e Mannheim entendem a relação entre utopia e realidade de tal maneira que uma não pode ser concebida sem a outra.

A existência de um vínculo explícito entre formulações utópicas e realidade é objeto de *Ideologia e utopia*, obra de Karl Mannheim publicada em 1929. O sociólogo via as fantasias mais embrionárias da utopia como inevitáveis, à medida que elas representam o refúgio do desejo frustrado na realidade. Aí está o primeiro vínculo entre o utópico e o real, passando, portanto, pelo desejo, que não encontrando vias para se realizar no mundo empírico produz a utopia.

Com efeito, esse vínculo com o real é duplo para Mannheim (1976). Trata-se de um vínculo de origem, em que a utopia aflora do desejo relacionado à realidade; e de um vínculo de complemento, em que as construções utópicas apresentam-se como complementares à realidade. Esses vínculos expressam, como escreve Mannheim, uma incongruência do espírito utópico com a situação imediata. Ao mesmo tempo, a utopia apresenta-se como

o ponto de contato entre a vida e o sonho, ou seja, entre a realidade e a imaginação.

Esse desejo frustrado na realidade, essa incongruência com o imediato revelam assim o caráter “situacionalmente” transcendente da utopia. No entanto, na visão de Mannheim, a utopia tende a desligar-se dessa transcendência para se transformar em conduta e abalar parcial ou totalmente a ordem existente das coisas, ou seja, o *status quo*. Nesse sentido, a utopia nega a forma de pura imaginação sem fundamento, uma vez que ela contém em si a propensão a por fim aos laços da ordem existente.

Isso é o que o sociólogo chama de “relação dialética” entre utopia e ordem existente. Mannheim observa que cada época permite dar lugar a idéias e valores, nos quais estão contidas tendências não-realizadas que representam as necessidades de tal época (1976: 222). Essa relação dialética aponta para a seguinte dinâmica de movimento: a ordem existente favorece o surgimento de utopias, que por sua vez podem provocar o rompimento com os laços dessa ordem; o rompimento cria condições para uma mudança baseada na utopia, que livre evolui produzindo nova ordem de existência e por aí em diante (*idem*: 223). Em outras palavras, a utopia possibilita o próprio movimento histórico.

Desse modo, pode-se notar que os conceitos abstratos da utopia nada têm de

voluntário ou arbitrário; eles possuem raízes na realidade empírica. O vínculo entre utopia e realidade torna-se então ainda mais forte quando Mannheim compreende que toda abstração construtiva constitui um pré-requisito para a investigação empírica; isto é, a abstração pode fornecer antecipações implícitas em um conceito ou ainda provas da exatidão de um construto. Por isso, muitas utopias de hoje podem se transformar em realidades de amanhã. É nesse sentido que Mannheim cita Lamartine, para quem “*les utopies ne sont souvent que des vérités prématurées*” (Frequentemente, as utopias não são senão verdades prematuras) (*idem*: 227).

2.2 A imaginação como condição para a razão

A abstração utópica não se confunde com a fantasia ou a imaginação sem fundamento. Para Mannheim, a utopia trata-se de uma abstração construtiva que estabelece uma relação dialética com a realidade. Para Bloch, as fantasias de função utópica se diferenciam de fantasias ordinárias, à medida que aquelas não se perdem em torno de possibilidades vazias, mas antecipam psiquicamente um possível real. Nesse sentido, elas são lamartineanas, ou seja, dizem sobre verdades prematuras.

As utopias podem, no entanto, ser embrionárias, no sentido de sua abstração carecer de maturidade por não se respaldar em um possível-real como referência (2005: 144). Ainda assim Bloch adverte que tais utopias não devem ser descartadas. Mais vale lutar contra o imaturo na utopia e dar-lhes uma direção. Desse modo, o ainda-não-consciente pode ser retificado e compreendido concretamente como uma determinação fundamental em meio à realidade. Isso significa submeter a utopia ao olhar sóbrio, o que pode transformá-la em sonho lúcido.

Esse procedimento é, portanto, fundamental para evidenciar o ponto de contato entre o sonho e a vida, contato esse sem o qual “o sonho produz apenas utopia abstrata e a vida, por seu turno, apenas trivialidade” (Bloch, 2005: 145). Assim, o filósofo considera que mesmo a utopia mais embrionária e imatura é melhor do que a “trivialidade do filisteu, apegado ao existente” e o “empirista obtuso, que não explica o mundo” – ambos desprezam tudo que é antecipatório (Bloch, *idem*: 144).

É possível ainda lançar sobre a imaginação outra perspectiva que não a do conteúdo imaturo e demasiadamente abstrato. A reflexão empreendida por Spinoza no contexto de racionalização do saber do século XVII permite considerar a imaginação mais do que uma disposição cognitiva, um gênero de conhecimento.

Para o filósofo, a imaginação é a primeira forma de conhecimento (além da razão e da intuição), apesar de se caracterizar pela produção espontânea de idéias inadequadas, assemelhada muitas vezes a um estado alucinatório ou de embriaguez. Assim, embora seja causa de falsidade e equívoco, a imaginação envolve a idéia adequada, isto é, a idéia da razão (Spinoza, *Ética*, II: 35 e 40).

Como explica o filósofo português Diogo Pires Aurélio (1988), a imaginação para Spinoza “não é ignorância absoluta nem corresponde a um puro nada; é simplesmente uma idéia que não pode exprimir adequadamente sua causa e ignora essa mesma insuficiência”. A imaginação tem um status muito especial, uma vez que exprime as condições naturais de existência enquanto não se produzem as idéias adequadas da razão. A partir dessas idéias confusas, isto é das idéias da imaginação, é possível chegar à expressão adequada das causas e cultivar idéias claras e distintas.

Aliás, a imaginação é o gênero mais comum de conhecimento e, por isso, constitui o terreno sobre qual o homem se move, no qual o homem deseja e relaciona-se. É tratado assim por Spinoza como elemento da condição humana e, por conseguinte, nada do qual se deve lamentar. Como formula Colson (2001), o conhecimento sensível, confuso e errôneo,

dominado por afetos e preconceitos, pode igualmente constituir o ponto de partida de um conhecimento adequado do mundo e o único meio, de fato, de emancipação. A imaginação constitui, por conseguinte, não a projeção no futuro do que ainda não existe. Mas, ao contrário, ela designa a expressão atual dos possíveis infinitos dos quais o real é desde agora portador (Colson, *idem*: 154).

2.3 Pertinência entre utopia e democracia

Mannheim argumenta que a utopia, quando realmente suscita o novo, só pode ser movida pelos segmentos da população que estão insatisfeitos e não comprometidos com a ordem existente. Entende-se, dessa forma, que as utopias do tipo destacado por Mannheim caracterizam-se por ter origem nos estratos oprimidos da sociedade. Assim, o quiliasmo anabatista de Munzer une suas forças às demandas ativas dos camponeses alemães para construir outra ordem; e as elaborações dos socialistas utópicos do século XIX, a exemplo de Saint Simon, reconhece na “classe mais numerosa e mais pobre” o protagonismo da política. Como aponta Riot-Sarcey (1998), a utopia novecentista não imagina um povo enquadrado pela filantropia, objeto de

administração, mas protagonista da história.

Os regimes imaginários utópicos parecem indicar, como concebem Mannheim e Bloch, um projeto de organização social capaz de apontar as potencialidades de transformação realizáveis e concretas em uma determinada ordem política. Mais do que isso, alguns projetos utópicos modernos, animados pela idéia da perfectibilidade e do progresso, apontam também para as potencialidades dos homens de se organizarem politicamente. Essa é uma idéia fundamental para se engendrar o pensamento democrático, alargando o campo do possível (Frank Manuel, 1965) em sociedades até então regidas pelas regras monárquicas. De certa forma, a democracia, como idéia do governo do povo no século XIX, é ela mesma uma utopia ainda não realizada (Riot-Sarcey, 2007).

Ademais, a perspectiva utópica enseja um caráter experimental à política, o que é essencial à democracia. Na concepção de Bloch, a consciência antecipadora própria à utopia coloca em movimento as coisas para se pensar o mundo como processo, isto é, o mundo aberto em direção a algo ainda não consciente, em que as questões não estão ainda postas. Assim, na modernidade utópica, a história deixa de ser um destino

cego para se tornar cada vez mais uma criação do próprio homem, da maioria dos homens ou dos mais pobres. Mannheim (1976: 285) acredita que caso pudesse abandonar a utopia, o homem perderia a vontade de plasmar a história e, com ela, a capacidade de compreendê-la. Da mesma forma pode-se dizer que, sem utopia fica difícil imaginar a construção da democracia moderna.

3. A UTOPIA MODERNA EM MOVIMENTO

O momento em que a idéia de democracia começa a ganhar o vocabulário político moderno também é o momento de profusão de utopias de todos os tipos. De acordo com Gisèle Berkman (*in* Riot-Sarcey, 2007), o crescimento das utopias a partir do período iluminista é patente. Essas utopias se alimentaram da idéia iluminista de perfectibilidade do homem e de progresso, no sentido de que o futuro pode ser melhor que o passado – o que, para Rosanvallon (2007), é uma idéia essencialmente moderna. Nas contas de Berkman, o gênero utópico conta com 70 títulos registrados no século XVIII em contraste com apenas 8 títulos publicados no século XVII. Na percepção de Frank Manuel (1965), o século XVIII produziu tantas utopias quanto o século XVI ou XVII juntos, enquanto o século XIX viu

quintuplicar esse volume. O século XIX é, portanto, o terreno fértil da utopia – e também da democracia, e todas as suas polissemias.

A profusão das publicações utópicas não impede, no entanto, que a utopia guarde nessa época um significado pejorativo (assim como, a propósito, experimentou também a democracia). Nos dicionários da época o termo é comumente referido a ficção, fantasia ou quimera. Como destacam Mannheim e Riot-Sarcey, o sentido é muitas vezes evocado para descartar concepções incômodas à ordem e à hierarquia vigente, noção essa frequentemente excluída da história contada pela ótica predominante. Não se pode esquecer a lição de Mannheim, segundo a qual “um estado de espírito é utópico quando ele está em desacordo com o estado da realidade no qual se produz e, nesse sentido, a utopia parece irrealizável somente do ponto de vista de uma ordem social dada e já existente” (*apud* Riot-Sarcey, 1998: 198).

O estudo de projetos utópicos pode contribuir bastante para a (re)elaboração de fundamentos democráticos, dada a existência de uma pertinência temporal e teórica. Dessa forma, reconhece-se a possibilidade da utopia servir de *démarche* moderna para o pensamento democrático. Vale ressaltar que as considerações de Mannheim e de

Bloch relacionam-se a determinado tipo de utopia, ou seja, as utopias de formulação do novo. Essas são as utopias que interessam para se pensar o evento do pensamento democrático. Não se considera, portanto, aquelas conservadoras ou fascistas⁴. Assim, dentre as utopias modernas interessa aquela que Petitfils (1977) chama de utopia crítica ou social. Essas estão direcionadas à construção do novo, dotando a política de uma ação produtiva criadora.

a) A heresia pré-democrática de grupos ingleses

O período da revolução inglesa é um desses períodos no interior do qual são produzidas utopias pré-democráticas. Grupos conhecidos como *diggers*, *ranters*, *levellers* (niveladores) e quacres, formados por homens e mulheres pobres sem a educação e sofisticação da nobreza inglesa, formulam discurso próprio e idéias de pronto descartadas como fantasias impraticáveis. Embora a origem dessas elucubrações seja religiosa, elas sedimentam revoltas que expressam o desejo dos segmentos mais pobres da população de imporem as próprias soluções aos problemas de seu tempo.

As idéias dessa gente, revistas por Christopher Hill (1987), sugerem que o resultado da revolução inglesa poderia ter

sido outro, algo próximo da propriedade comunal, da derrubada da igreja estatal, da rejeição da ética protestante e, mesmo, da introdução de práticas democráticas. Como ressalta Renato Janine Ribeiro (*in* Hill, 1987: 16), os radicais do século XVII nos convidam a penetrar sua dimensão utópica, em um “esforço quase maldito de mudar, de vencer os limites do pensamento, da imaginação, da sensibilidade”.

Ocorre, nas décadas de 1640 e 1650, grande fermentação intelectual e proliferação de grupos religiosos ingleses cujas idéias adquirem conseqüências políticas. De fato, ainda não havia diferenciação clara, a essa época, entre política e religião. Segue-se daí enorme contestação, questionamento e reavaliação de tudo. Velhas instituições, velhas crenças, velhos valores são questionados. Essa efervescência condensa-se na metáfora empregada por Gerrard Winstanley, um dos líderes do movimento *digger*, para quem “o velho mundo...está rodopiando feito pergaminho no fogo” (Hill, 1987:17). Idéias como a de que o mundo está de pernas para o ar ou de cabeça para baixo tornam-se recorrentes em diversos testemunhos da época.

Os grupos heréticos ingleses encarregam-se de questionar não somente os valores da velha sociedade hierárquica, mas também os novos valores, incluindo a ética protestante. O anticlericalismo

presente nesses grupos ultrapassa o questionamento do monopólio da prédica nas cerimônias cristãs e da interpretação dos textos sagrados. Ele avança para formar uma postura política, questionadora dos papéis das autoridades superiores fixadas na sociedade, como juízes e reis.

A iconoclastia constitui uma marca desses grupos, que profanam altares, batizam porcos e cavalos, arrancam divisórias entre altares e templos ocupados por fiéis. Constituiu também um terreno para cultivo do milenarismo. Essa expectativa da proximidade do reinado de Cristo por mil anos conduz à convicção de que o povo tinha um papel muito particular a desempenhar na crise que assolava a Grã-Bretanha. O povo é, então, entendido como o “eleito”, em detrimento de ricos e poderosos (Hill, 1987; Jean Delumeau, 1995 e 2007). Com esse enaltecimento, a população pobre é vista como a legítima portadora do verbo da justiça e a primeira a acolher o Evangelho, conforme considerações de Winstanley (Hill, *idem*: 54).

A partir da construção dessa convicção, alguns meios heréticos defendem que pregadores comuns têm condições de desenvolver e aperfeiçoar os ensinamentos dos seus superiores. O temor experimentado pelas classes dominantes em decorrência desses novos valores utópicos é enorme. Sir Edward Dering, em

1642, observa que “a mente do vulgo agora afaga esperanças imaginárias”; e questiona: “Em que isso dará, se esperanças gerarem mais esperanças?” (*apud* Hill, 1987: 69). Fica claro para os setores ligados aos realistas que “a heresia é sempre a porta-bandeira da rebelião” (*ibidem*: 50).

As idéias religiosas dizem respeito, além do milenarismo dos pregadores puritanos, à tradição popular do ceticismo materialista, à idéia familista da presença de Cristo em cada fiel, ao separatismo contestador de uma Igreja oficial, aos dízimos que sustentavam os ministros religiosos e ao sistema de clientela que assegurava à classe dominante o direito de nomear sacerdotes. A profusão de novas idéias religiosas funda a crítica aos superiores, à nobreza, ao clero e ao rei, resultando em uma reivindicação pela igualdade, baseada na noção religiosa de que não há diferença entre senhores e servidores. A inovação na interpretação das Escrituras fornece ainda ferramentas para convulsionar a existência de qualquer fundamento com base no qual se permita que um homem ganhe mil libras por ano, enquanto outro sobreviva com menos de uma.

Hill observa que não se trata somente de um rompimento com a lógica medieval e de substituição de uma sociedade agrária e estática por uma

sociedade relativamente móvel. Vive-se um período de transição, com o cercamento de campos e a redução do uso das terras comunais, a expansão demográfica e a transformação econômica. Esse período produz multidões de homens que vagam pelos campos, pelas florestas e cidades em busca de novos modos de sobrevivência. Vadios, vagabundos e mendigos. Camponeses sem terra e homens em busca de emprego. Famílias domésticas dispensadas pelos lordes proprietários de terra. Todos esses indivíduos constituíam elementos de potencial dissolução da sociedade, além de campo fértil para a fecundação da heresia religiosa.

O período de reformulação da ordem vigente representa também a oportunidade de instauração de novos modos de existência. Assim, homens sem senhores vivenciam um ambiente de experimentação. Esse ambiente torna-se campo ideal para se criar nova ordem e novos homens. Esse campo é logo ocupado pela ênfase puritana na disciplina interna (Michael Walzer *apud* Hill, 1987), pois a doutrina puritana percebe ser preciso encontrar um novo senhor dentro de si mesmo. Propõe-se um rígido autocontrole para moldar uma personalidade nova, com base em traços religiosos de conversão, santidade, repressão e disciplina coletiva.

Todavia, a doutrina puritana não é a única a disputar esse campo vazio na sociedade em transição. Pregadores independentes e oficiais do Exército de Novo Modelo rondam o país difundindo idéias fomentadoras da soberania popular. Dessa forma, para príncipes que negligenciassem seus encargos e expusessem os súditos à violência em vez de protegê-los, William Bridge pregava a desobediência e a tomada do poder. Isso não caracterizaria usurpação, uma vez que tomando em mãos o próprio destino, os súditos estariam apenas assumindo diretamente o exercício de um poder que nunca deixara de lhes pertencer (*apud* Hill, *idem*: 17).

Capelães e pregadores do Exército não tinham em mente se transformarem no “monstro da democracia”, como denominou Edward Bowles. O fato, porém, é que a incitação do povo por eles ultrapassa o simples apoio à rebelião armada do Exército. Winstanley, por exemplo, defende o povo comum como “parte da nação” e detentor de “direitos iguais aos da pequena nobreza fundiária e aos do clero” (Hill, *idem*: 74). A dimensão rebelde desse movimento fica patente nas palavras de Clement Walker (Hill, 1987: 86):

Eles jogaram todos os mistérios e segredos do que é governar... perante o vulgo (como se lançassem pérolas a

porcos), e ensinaram a soldadesca e a plebe a fuçá-los tão a fundo que era como reduzir todos os governos aos primeiros princípios da natureza ... Destarte fizeram o povo tornar-se tão curioso e tão arrogante que jamais terá a humildade necessária para submeter-se a um governo civil.

A figura do homem comum é construída ao lado da exaltação dos segmentos pobres da população. Nesse sentido, a democratização da leitura da Bíblia conduz à abolição de charlatães da linguagem, sejam eles sacerdotes, advogados ou eruditos. Da mesma maneira, a concepção de que qualquer um, dispondo do cuidado necessário e da graça divina interior, pode compreender o verbo de deus, habilita os homens comuns a compreender por si mesmos os acontecimentos do presente. Inaugura-se, assim, a época dos “pregadores operários” em busca de resposta para os tempos de crise e perplexidade. Os quacres chamam de anticristãos os eruditos que passam pelas universidades, dominam línguas e ordenam paróquias sem admitir que qualquer um possa contradizê-los. Em igrejas como a batista de Bell Alley qualquer um podia dizer o que pensava durante os debates públicos. Para William Dell, “homens pobres, analfabetos, trabalhadores viraram o mundo de cabeça para baixo” (Hill, *idem*: 106).

Ao se considerar a defesa do pobre contra os ricos, da gente do povo contra os

grandes do país um tema muito freqüente, observa-se que os discursos contêm idéias próximas a de um comunismo agrário e a teorias anabatistas denunciadas nos 39 artigos da Igreja Anglicana. O panfleto de Buckinghamshire, publicado dois anos antes dos *diggers* começarem a escavar a colina de Saint George, propaga idéias semelhantes ao pedir igualdade de propriedades e evocar o desfrute igual dos frutos da Criação (*ibidem*: 127).

As utopias da heresia inglesa dão munição, portanto, à crítica ferrenha ao governo da República Inglesa por não estabelecer “uma igualdade de bens e de terras” como é do agrado de Deus e da natureza, assim como por “não haver tomado providências para educar de maneira igual os filhos de todos os homens, sem distinção” (*ibidem*: 128). Essas críticas, difundidas em panfleto anônimo impresso na Holanda (1649), repetem Thomas More, ao denunciar “os ladrões ricos” que “combinam entre si considerar legal o enforcamento de um pobre quando este rouba, depois que eles o privaram, desonestamente, de qualquer meio de subsistência” (*idem*: 126). Fala-se também nessa época no repouso dos mais velhos cansados para o trabalho e em propostas favoráveis ao sufrágio universal masculino, que conflitam com as teses moderadas dos *levellers* civis de excluir do voto os indigentes e os criados.

As noções de bem comum e de igualdade são formuladas de diversos modos por Winstanley⁵. Assim, ele se recusa em tirar o chapéu perante qualquer “criatura sua igual”. Propõem que “a terra deveria ser convertida num tesouro comum, do qual a humanidade inteira pudesse viver” (Hill, *idem*: 107). O discurso de Winstanley representa o aprofundamento da democracia política reivindicada pelos *levellers*. Ele supera a visão do pequeno proprietário para contestar a propriedade privada enquanto tal. O *digger* fundamenta seu ideário nos termos da linguagem mais legítima de sua época, a linguagem religiosa (*idem*: 139):

No princípio dos tempos, o grande criador, a Razão, fez a terra: para ser esta um tesouro comum onde conservar os animais, os pássaros, os peixes e o homem, este que seria o senhor a governar as demais criaturas... Nesse princípio não se disse palavra alguma que permitisse entender que uma parte da humanidade devesse governar outra... Porém,... imaginações egoístas...impuseram um homem a ensinar e mandar em outro. E dessa forma ... o homem foi reduzido à servidão e tornou-se mais escravo dos que pertencem à sua mesma espécie, do que eram os animais dos campos relativamente a ele. E assim a terra... foi cercada pelos que ensinavam e governavam, e foram feitos os outros... escravos. E essa terra, que na criação foi feita como um celeiro comum para todos, é comprada, vendida e conservada nas mãos de uns poucos, o que constitui enorme desonra para o Grande Criador, como se Este fizesse distinção entre as pessoas, deleitando-se com a prosperidade de alguns e regozijando-se com a miséria mais dura e as dificuldades de outros. Mas, no princípio, não era assim...

A justificação política da democracia reivindicada é estendida também para a democracia econômica. Para Winstanley, o mais pobres dos homens tem direito tão justo à terra quanto o mais rico dentre eles. No desfrute da terra residia, para Winstanley, a liberdade verdadeira. A própria idéia de pecado, a partir da qual se explica a existência da propriedade pelo sofrimento na terra pela Queda de Adão, foi invertida pelo *digger*: não foi a Queda que deu origem à propriedade, porém a propriedade que levou à Queda do Homem. Assim, “quando o amor-próprio começou a crescer na terra, então começou o Homem a decair”, “quando a humanidade começou a brigar sobre a terra, e alguns quiseram ter tudo e excluir os demais, forçando-os a serem seus servos: foi essa a Queda do Homem” (*ibidem*: 30).

Nessas passagens fica evidente a forma de expressão, pela linguagem religiosa, de novos princípios para a ordem política e econômica. Desse modo, para Winstanley, “o maior pecado que se comete contra o amor universal” é “um homem trancar os tesouros da terra dentro de cofres e casas, e deixá-lo converter-se em ferrugem ou em pó, enquanto morrem à míngua outros homens, a quem pertencem esses tesouros — porque eles pertencem a todos”. A crítica à desigualdade é refeita

de diversas formas, tendo em vista o horizonte utópico da comunidade universal dos bens e da superação da ética protestante.

b) A agenda utópica da questão social

Ainda há muita incompreensão quanto aos primeiros pensadores do século XIX que colaboram para a formulação do pensamento socialista – homens como Saint-Simon, Robert Owen, Pierre-Joseph Proudhon, Charles Fourier, Pierre Leroux e Étienne Cabet. Sabe-se que os socialistas Marx e Engels contribuíram para esse desconhecimento. Embora reconheçam, em momentos fragmentados de suas obras, o perfil crítico de alguns daqueles pensadores, esses autores não deixam, no calor da luta política, de estigmatizá-los como socialistas utópicos em contraposição ao socialismo científico.

Para Maler, um estudioso do caráter utópico da obra de Marx, os diversos socialismos não são espontaneamente enfileirados em um gênero predeterminado. “Sua inscrição no gênero utópico e a redefinição do gênero a partir dessa inscrição são, ao contrário, o produto de uma construção historicamente situada” (*in* Riot-Sarcey *et alli*, 2007: 216). Maler identifica essa construção como solidária à crítica liberal, que pertence estritamente a um horizonte teórico e político. Na

concepção de Petitfils (1977), ocorre uma redução dos utópicos a simples predecessores de Marx, o que conduz a mutilar gravemente o pensamento e a originalidade desses pensadores. Para ele, a escatologia marxista não é menos utópica que o universo fabuloso de Fourier, como concorda Maler (1994; *in* Riot-Sarcey *et alli*, 2007).

De modo geral, as formulações dos socialistas utópicos podem ser vistas, nas palavras de Petitfils, como descrição minuciosa de um mundo imaginário e edênico, situado fora do espaço e do tempo, de uma cidade ou de uma comunidade harmoniosa na qual os autores projetam seus fantasmas e sonhos. Riot-Sarcey divisa o vínculo existente entre o real e o ideal, destacando a caráter transgressor da “realidade utópica”, realidade essa que se expressa em uma “tentativa insaciável de descobrir outros possíveis, sob o risco de puramente os inventar; a função transgressiva de uma crítica tão fortemente enraizada nas misérias do tempo que busca os meios de se libertar, sob o risco de se evadir [da realidade]” (*ibidem*: 217).

Em termos gerais, identifica-se no discurso daqueles considerados utópicos o reposicionamento da “questão social” na pauta política. É a “classe mais numerosa e mais pobre da população”, na terminologia de Saint-Simon, que está em foco no

processo de democratização então nascente (Riot-Sarcey *et alli*, 2007). Essas doutrinas têm como ambição fundar projetos de transformação radical da sociedade, projetos esses que tenham como prioridade resolver a “questão social” e oferecer alternativa ao individualismo capitalista – daí o surgimento do termo socialismo, em contraposição.

Os utópicos operam na ocasião em que se estabelece uma nova ordem social. Contrários a ordem nascente, os utópicos tentam introduzir a idéia de religar os homens entre eles e perceber a comunidade humana sob um sistema socializado, conjurando-se a exploração do homem pelo homem e divisando na associação um modo de dar fim aos antagonismos (Riot-Sarcey, 1998). Enquanto vigora no século XIX a vontade de dominar a população nas suas reações imprevisíveis, a orientação utópica é a de buscar a melhor política para assegurar a felicidade da comunidade.

Inserido nesse contexto, o pensamento de Fourier é um dos mais proeminentes entre os utópicos, por se expressar por meio de terminologias particulares. Constrói assim, como observa Roland Barthes (1980), uma textualidade própria ou uma linguagem original de perfeição social e da felicidade – tão original a ponto de seu autor ser considerado um lunático por muitos. Assim, de modo estranho à ordem vigente,

Fourier formula a teoria da “atração universal”, que se caracteriza pela interdependência entre as coisas, as pessoas e o universo.

A visão holística de Fourier engloba política e desejo na vida social. A esse propósito, Simone Debout (1998) observa a capacidade do pensador de unir a teoria do sentimento à teoria das transformações sociais. Konder (1998) destaca que Fourier pôs no plano principal a expressão das paixões. Nesse sentido, o utópico distancia-se assim dos padrões sancionados pela ciência para a compreensão do mundo ao mostrar criticamente as engrenagens do mecanismo da ordem civilizada.

Se nos tempos de Winstanley, a ética protestante em formação devia ser superada, nos tempos legados pelo iluminismo europeu é a própria idéia de civilização portadora do progresso que precisa ser ultrapassada. Marcada por uma crítica vigorosa à civilização, a obra de Fourier dedica-se ao surgimento de uma nova ordem social a ser inventada e experimentada. Ele observa que tantos avanços técnicos e econômicos não transformam o trabalho em uma atividade agradável e não asseguram o bem-estar a todos.

Aos olhos de Fourier, a civilização apresenta uma lógica egoísta e irracional, pois para que existam alguns ricos é

preciso haver muitos pobres. Por isso, Fourier entende que os detentores do poder estavam sentados em “barris de pólvora”. Na perspectiva fourieriana, a civilização favorece a satisfação de desejos de alguns em detrimento dos mais pobres e mais fracos, de modo que, interpreta Konder (1998), toda a classe pobre está inteiramente privada de liberdade política e social e submetida a trabalhos assalariados que aprisionam tanto a alma quanto o corpo.

Nesse sentido, a proposição dos falanstérios constitui uma forma de experimentar novos arranjos sociais em alternativa ao projeto civilizacional. Os falanstérios são organizações comunitárias voltadas à realização plena da natureza humana. Em uma visão comum, eles são dissociados de qualquer conteúdo democrático e associados a projetos totalitários. Isso ocorre devido à minúcia e ao detalhamento com os quais Fourier imagina o número exato de membros da comunidade, fixa os horários das atividades, estabelece as práticas cotidianas e prescreve os comportamentos.

Alguns intérpretes, entretanto, vêem na produção livre da imaginação fourierista a valorização do espírito comunitário e a mais completa liberdade individual para todos (Konder, 1998). Observa-se, assim, a busca por agenciamentos coletivos que permitem, no

aqui e agora, “o livre desenvolvimento de todas as potencialidades, individuais e coletivas” (Franck Malécot *in* Riot-Sarcey *et alli*, 2007 :108). Sob esse aspecto, há uma ênfase na construção de novos agenciamentos coletivos e de novas relações sociais, dos quais a liberdade e a felicidade seriam decorrentes.

Do ponto de vista filosófico e político, ricos e pobres são descritos por Fourier como pertencentes a um mesmo sistema de poder e de dominação que os fazem escravos de suas paixões. Por isso, o fato de falar em nome dos pobres não assemelha seu projeto à teoria antagonista de Marx e Engels. Na compreensão de Deleuze e Guattari, a utopia fourieriana busca uma “pura sociabilidade como meio de imanência”, (*apud* Malécot *in* Riot-Sarcey *et alli*, 2007).

Além disso, na visão de Fourier não há um conflito originário entre coletivo e individual. Seu projeto coletivo não prescinde de uma composição social formada a partir das potencialidades de cada um. Trata-se de uma tentativa de revalorização do espírito comunitário em respeito a mais completa liberdade individual. Como afirma Malécot (*ibidem*), Fourier mostra que o humano escapa a toda forma fixa, se determinando pouco a pouco pela experimentação. Com efeito, ele não se interessa tanto pelo futuro do homem – importa descobrir o “dever-ser” do qual é

capaz. É nesse sentido que Konder identifica em Fourier a radical valorização da criação humana, ainda que ainda ligada a desígnios da providência divina.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em sentido amplo, a utopia pode ser entendida como tudo o que ainda não foi tentado. Nesse aspecto, algumas utopias inspiram a invenção política, assim como as utopias geográficas, alimentadas pelo sonho do Eldorado, inspiram as grandes navegações do Renascimento (Ernst Bloch, 2005). Nesse sentido, a utopia busca alargar o campo do possível e, não, o campo do impossível (Frank Manuel e Fritzie Manuel, 1979).

Os regimes imaginários identificados como utópicos são ressignificados por pensadores como Karl Mannheim e Ernest Bloch. Esses autores concebem a literatura utópica como produção imaginativa capaz de antecipar potencialidades realizáveis e concretas de transformação em uma determinada ordem política. Ao vincularem a utopia ao real, Mannheim e Bloch ampliam as formas de produção de conhecimento para além das categorias racionais e científicas construídas na modernidade.

Assim, vê-se que, embora haja utopias de diversas naturezas, Mannheim e Bloch analisam as utopias que almejam

mais a criação do novo a partir da invenção futuro do que a partir da restauração do passado. Desse modo, parte-se para a abordagem de utopias modernas críticas ou sociais, como chamadas por Petitfils (1977), e que compreendem material para a política, uma vez entendida como ação produtiva criadora.

A concepção de produção do novo como resultado da dialética entre utopia e realidade abre a possibilidade de reconhecer na produção utópica uma via para a formulação de princípios para o pensamento democrático. Não apenas porque a linguagem política fica aberta a todo indivíduo, na medida em que todos sabem sonhar; mas porque a produção utópica moderna coincide, na história, muitas vezes com a criação de um vocabulário político democrático (vocabulário esse construído de modo fragmentário ao longo da modernidade). Essa percepção fornece a perspectiva de que uma teoria política não se constrói apenas com a celebrada ciência moderna – a esfera utópica tem seu lugar. É quase impossível suprimir a dimensão utópica de um projeto como o da democracia.

A produção utópica não só coincide de modo especial com a invenção moderna da democracia. Como se viu nos utópicos estudados, a utopia evoca-a muitas vezes, reinventando-a e se mostrando compatível com ela. Alguns utópicos precisam ser

PENSAR O REAL DA UTOPIA, PENSAR O NOVO NA DEMOCRACIA

reconhecidos, portanto, entre os autores que contribuem com suas teorias para o processo de formação do pensamento democrático moderno. Por certo, sua contribuição se expressa na formulação de princípios, mais do que na construção de uma institucionalidade, uma vez que pensa a maior parte do tempo em uma política formada pela experimentação e não na gestão. Manifestação disso é a busca por um projeto alternativo à ordem vigente, de modo a proporcionar o protagonismo dos pobres e fazê-los ocupar o centro da política.

De modo geral, esses utópicos pensam o político na sua construção. Isto é, a política não se dá de modo estanque da relação política, esta se constitui como relação; essa relação se atualiza e determina continuamente a distinção entre privado e público. Ademais, essa utopia recusa a separação habitualmente operada entre a questão social e o domínio do político propriamente dito, como assinala Riot-Sarcey (1998). Pelo contrário, o social estava no coração da política. Como reclama Pierre Leroux, é preciso “mostrar aos políticos obstinados a isolar a política de todas as outras questões” que eles marcham em sentido contrário do fim da política (*ibidem*). Rejeitando uma concepção reduzida do político, esses utópicos negam igualmente a entregar a questão social para os filantropos.

Em conformidade com essa análise, Bénichou (1977) e Petitfils (1977) reconhecem que uma parte das utopias serve de contestação da sociedade e inspiração na criação democrática das lutas populares. Para esses autores, a utopia serve de terreno privilegiado de produção de idéias, não só pelo seu caráter experimental essencial à democracia, mas também por se referir às potencialidades humanas, inclusive, a capacidade do povo se governar (Brinton, 1965).

De fato, como menciona Ozouf (1988: 723), regimes imaginativos como os de Fourier (incluindo os saint-simoniano, babovista e comtista), que buscavam a “harmonia” dos indivíduos ou sua “organização” ou sua “associação”, mostram a dificuldade existente para se reconstruir uma sociedade com fundamento em princípios. Contudo, as utopias mostram também a fecundidade da experimentação e a potência que desestabiliza as ordens estabelecidas. Por isso, a leitura que reduz a utopia socialista ao totalitarismo descarta todo o conteúdo crítico desse pensamento que não se rende ao imediatismo. Ao se considerar a política como exercício de projeção do melhor dos mundos possível, a utopia deve servir de poderosa força dinâmica desse exercício.

Abstract

This paper tries to rescue a positive approach on utopia, removing it from the realm of imaginary fantasies and considering it as an important dimension to build the new. Therefore, we aim to highlight concepts that recognize utopia as a way to produce knowledge in politics and to serve as a modern *démarche* to form principles of democratic nature. To illustrate this, we shall study some English heresy proceedings of the 17th century and the utopian socialism of the 19th century. We will suggest that some utopians authors should be recognized as contributors in the process to establish the modern democratic thought.

Key words: utopia; modern democracy; English heretics; utopian socialism.

5. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AURÉLIO, Diogo Pires. “Introdução” In: SPINOZA, Baruch. *Tratado teológico-político*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1988.
- COLSON, Daniel. *Petit lexique philosophique de l'anarchisme*. Paris: Librairie Générale Française/Biblio Essais, 2001.
- BALIBAR, Étienne. *Spinoza e la politica*. Paris : Presses Universitaires de France, 1985.
- _____. *La crainte des masses*. Politique et philosophie avant et après Marx. Paris : Galilée, 1997.
- BARTHES, Roland. *Sade, Fourier, Loyola*. Paris: Editions Seuil, 1980.
- BÉNICHOU, Paul. *Le temps des prophètes : doctrines de l'âge romantique*. Paris : Gallimard, 1977.
- BLOCH, Ernst. *O princípio esperança*. Rio de Janeiro: EdUERJ, Contraponto, 2005.
- _____, Thomas Münzer, *teólogo da revolução*. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1973.
- BRINTON, Crane. “Utopia and Democracy”. In: MANUEL, Frank E. (editor), *Utopias and utopian thought*. United States of America: American Academy of Arts and Sciences, 1965.
- DAVIS, J. C. *Utopia & the ideal society: a study of English utopian writing 1516-1700*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- DEBOUT, Simone. *L'utopie de Charles Fourier*. Paris : Les presses du réel, 1998.
- DELUMEAU, Jean. *Mille ans de bonheur*. Tome 2. Paris : Fayard, 1995.

PENSAR O REAL DA UTOPIA, PENSAR O NOVO NA DEMOCRACIA

ENGELS, Friedrich. *Del socialismo utópico al socialismo científico*. Marxists Internet Archive, 2000. Disponível em: <<http://www.marxists.org/espanol/m-e/1880s/dsusc/1.htm>>. Acesso em: 20 setembro 2010.

_____. *As guerras camponesas na Alemanha*. São Paulo: Grijalbo, 1977.

FOURIER, Charles. (1972), *L'ordre subversif: trois textes sur la civilisation*. Paris: Aubier Montaigne, 1972.

_____. *Pages choisies*. Introd. par Charles Gide. Paris: Aubier Montaigne, 1972.

HILL, Christopher. *O mundo de ponta-cabeça: idéias radicais durante a Revolução Inglesa de 1640*. Tradução, apresentação e notas: Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

KONDER, Leandro. *Fourier, o socialismo do prazer*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.

MALER, Henri. *Congédier l'utopie: l'utopie selon Karl Marx*. Paris: L'Harmattan, 1994.

MANUEL, Frank E. (editor). *Utopias and utopian thought*. United States of America: American Academy of Arts and Sciences, 1965.

_____; MANUEL, Fritzie P. *Utopian Thought in the Western World*. Oxford: Basil Blackwell, 1979.

MANIN, Bernard. *Principes du gouvernement représentatif*. Paris: Flammarion, 1996.

MANNHEIM, Karl. *Ideologia e utopia*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1976.

MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Lisboa: Editorial Presença, 1943.

_____; ENGELS, Friedrich. *O manifesto comunista*. Rio de Janeiro, São Paulo: Editora Paz e Terra, 1998.

OZOUF, MONA. "Fraternidade" In: FURET, François; OZOUF, Mona. *Dictionnaire critique de la Révolution Française*. Paris: Flammarion, 1988.

PETITFILS, Jean-Christian. *Les socialismes utopiques*. Paris: PUF, 1977.

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

_____; BOUCHET, Thomas; PICON, Antoine. *Dictionnaire des utopies*. Paris : Larousse, 2007.

ROSANVALLON, Pierre. *La démocratie inachevée. Histoire de la souveraineté du peuple en France*. Paris : Gallimard, Bibliothèque des histoires: Folio Histoire, 2000.

_____. *Le peuple introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France*. Paris : Gallimard, 1998.

_____. *Le sacre du citoyen. Histoire du suffrage universel en France*. Paris : Folio Histoire, 2001.

_____. *Pour une histoire conceptuelle du politique*. Paris : Le Seuil, 2003.

SAINT-SIMON, Claude Henri de. *La pensée politique de Saint-Simon : textes / précédés d'une introd. par Ghita Ionescu ; trad. par J. Gennaoui*. Paris : Aubier Montaigne, 1970.

SPINOZA, Baruch. *Ética*. Edição bilíngüe latim-português. Tradução e Notas

de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2007.

CONFERÊNCIAS

ROSANVALLON, Pierre. “Utopias modernas”. Série *Utopias et Carnaval*. Organização: Collège de France, Espace Fraternité d'Aubervilliers. 10/12/2007. Disponível em: <<http://www.aubervilliers.fr/article5092.html>>. Acesso em: 17 de ago 2009.

BACKZO, Bronislaw. “Les lumières de l'utopie”. Série *Utopias et Carnaval* Organização: Collège de France, Théâtre de la Commune d'Aubervilliers. 18/02/2008. Disponível em : <<http://www.aubervilliers.fr/article5094.html>>. Acesso em: 21 de ago 2009.

CANFORA, Luciano. “Les utopies classiques”. Série *Utopias et Carnaval* Organização: Collège de France, Espace Fraternité d'Aubervilliers. 07/04/2008. Disponível em <http://www.college-de-france.fr/default/EN/all/conf_aub/conference_de_luciano_canfora_.jsp>. Acesso em: 9 de set 2009.

DELUMEAU, Jean. “Milles ans de bonheur”. Série *Utopias et Carnaval* Organização: Collège de France, Lycée Le Corbusier d'Aubervilliers. 08/10/2007.

Disponível em :

<[http://www.aubervilliers.fr/article5090.ht](http://www.aubervilliers.fr/article5090.html)

ml>. Acesso em: 10 de set 2009.

¹ Doutoranda do Programa de Pós-graduação em Ciência Política do IESP/UERJ. Email: taguiar@iesp.uerj.br

² Essa visão se enquadra na tradição em que o medo é fundante na política, seja o medo da morte violenta e da guerra de todos contra todos ou o medo das massas numerosas do século XIX.

³ Segundo Spinoza (*Ética*), quando de um afeto expectante nasce a alegria, configura-se a esperança; quando dela nasce a tristeza, forma-se o medo. Essas duas paixões consistem, desse modo, em dois lados da mesma moeda. A diferença: o medo é uma paixão triste e a esperança uma paixão alegre. Ainda de acordo com o filósofo, a composição do corpo político não é favorecida por uma paixão triste, como o medo, mas sim por uma paixão alegre, que fortalece a potência (ou *conatus*), isto é, o esforço de autopreservação e perseverança de cada indivíduo na existência. Essa potência é fortalecida por meio da ampliação da compreensão, que é fundamental para dispor os homens a realizar bons encontros e compor suas potências. A paixão alegre, ainda que passiva, é assim o caminho para a razão. Há nos homens uma tendência às paixões alegres, por isso, na dinâmica dos afetos, a esperança é mais forte do que o medo. Assim, medo e esperança estão na gênese da vida política. Numa população livre, é a esperança que exerce maior influência; em contrapartida, numa população submetida pela força, pelo contrário, é o medo o grande móbil. Na primeira, vigora o culto à vida e, na segunda, procura-se apenas escapar à morte.

⁴ Entende-se que toda utopia deve ser pensada em seu tempo. Assim, embora a reflexão de Mannheim e Bloch abordada aqui ressaltam a categoria do novo nas utopias, pode-se falar em utopias conservadoras e fascistas.

⁵ Como membro do movimento que nasce na escavação das terras improdutivas da colina de Saint George chamado *digger* (*to dig* = escavar), Winstanley é considerado um *leveller* autêntico ou nivelador verdadeiro. Embora os *diggers* não formem um grupo homogêneo, cujas proposições são livres de contradição, suas idéias manifestam uma tendência presente em outras seitas e grupos difusos pelo território britânico.