

## Da utopia à distopia: política e liberdade

Carolina Dantas de Figueiredo<sup>1</sup> (UFPE)

### Resumo:

O presente artigo pretende realizar uma breve discussão sobre a questão da configuração das utopias como sistemas políticos e sobre como a liberdade individual dos sujeitos é tratada nelas. A questão que aqui se coloca é: os sujeitos são capazes de atingir naturalmente este estado de harmonia ou é necessário que alguma força aja sobre eles? Havendo a incidência desta força teríamos uma utopia ou distopia? No sentido de refletir sobre o tema realizamos uma revisão bibliográfica de autores e pensadores utópicos e distópicos, tenham estes escrito ficções ou formulado utopias políticas, preconizando suas aplicações e possibilidades no momento presente.

*Palavras-chave:* Utopia, distopia, liberdade e controle.

### Abstract:

*The current article intends to carry through a brief discussion on the configuration of the utopies as politcs systems and how they treat the individual freedom of the citizens. The question that is placed here is: are the citizens capable to reach naturally this harmony state or is the action of some kind of force on them is necessary? Once that we have the incidence of this force is the system utopic or distopic? In order to reflect on this theme we made a bibliographical revision of authors and thinkers of utopies and distopies, fictional or not, its applications and possibilities at the present moment.*

*Palavras-chave:* Utopy, distopy, freedom and control

## Introdução

A capacidade de sonhar, de fantasiar e de especular sobre o próprio futuro parece ser uma das características definidoras da humanidade. A criação de mundos perfeitos, de paraísos alcança um passado remoto e pode ser encontrada em diferentes civilizações e grupos sociais ao longo da história. Através do tempo as narrativas sobre estes mundos ideais alcançaram diferentes formas: se num primeiro momento eram marcadas pela influência ou domínio de diferentes divindades e entidades sobrenaturais, as utopias passaram a ser *locus* da ação humana. Perfeitas não por serem atribuídas a um regimento metafísico qualquer, mas por serem produzidas pelos homens e para os homens. Via de regra, os autores atribuem à *República* de Platão o título de primeira utopia sistematizada. Esta obra – se não a primeira, pelo menos a única que nos chegou com alguma integridade – trata da utopia em termos bastante políticos, como era caro ao seu autor e praticamente exclui qualquer influência extramundana no destino do seu espaço ideal, a Atlântida.

Com a emergência do cristianismo, e sua natural filiação ao judaísmo, a utopia passa a se relacionar com a promessa da vinda ou do retorno do messias e com a fundação do seu reino, seja na terra ou nos céus. A promessa desta fundação aparece desde o Antigo Testamento e, aos olhos dos cristãos, a aliança firmada por Deus com Moisés e reavivada com o patriarca Abraão, por meio da jornada à terra prometida e, as predições do profeta Isaías, confirmadas posteriormente, para os seguidores de Cristo através do seu nascimento e paixão e, por fim a própria vinda de Jesus apenas confirmam o retorno em breve ao paraíso de Adão e Eva. Ao contrário do papel político desempenhado pelos reis hebreus, Jesus recusa-se a ser líder ao afirmar que seu reino não é



deste mundo (BÍBLIA, Jo,18,36). Fica claro então que para o cristianismo o reino de Deus estaria fora do mundo sensível, distante dos homens, devendo revelar-se apenas no dia do Juízo Final. A partir do jugamento, aos eleitos caberia o reino dos céus, imutável, perene, não apenas situado fora do *cronos* humano mas motivo mesmo do seu desaparecimento.

A viabilidade das utopias milenaristas dependia assim, necessariamente, do arbítrio divino, podendo o homem muito pouco fazer para criar este reino, a não ser manter-se ímpio e, em determinadas predições, como a de Santo Agostinho, começar a preparar a obra de Deus no momento presente, ainda no que ele chama de Cidade dos Homens. Deste modo, durante toda a Idade Média não foi possível dissociar utopia e messianismo. Mesmo quando as narrativas tratavam de reis temporais, como o mito de Arthur ou a de D. Sebastião – uma espécie de equivalente português para o mito de Arthur – seu poder e sua legitimação dependiam exclusivamente de Deus.

Apenas na virada para o século XVI, as utopias começam de fato a se preocupar com a Cidade dos Homens como um fim em si e para si. Com a descoberta de novos territórios, avanços científicos e políticos o homem volta a ser a “*medida de todas as coisas*” conforme preconizado pelo grego Protágoras. Diante das mudanças que o mundo renascentista apresenta e da retomada dos ideais greco-romanos adota-se novamente o projeto platônico da construção terrena de uma cidade ideal. Se a medida de todas as coisas volta a ser o homem, a utopia passa a ser também medida e fundamentada pelo homem. Em função disso, Martins (2007, p. 29) comenta que há uma “*propensão utópica*” no pensamento ocidental a partir do século XVI, quando surge *A Utopia* de Morus. Embora seja a sua obra que nomeie há um tempo uma forma de pensamento, um gênero literário e este “*não lugar*” de perfeição, ela é apenas o cume, ou a síntese da tradição escatológica judaico-cristã<sup>2</sup> e, mais remotamente, dos textos clássicos e latinos, referenciando especialmente Platão e a sua *República*.



Para Miguel (2007, p. 8) Thomas More é juntamente com Maquiavel e os líderes da reforma protestante – Lutero e Calvino – um dos fundadores da política moderna. Embora tenham divergências profundas entre si, tanto *O príncipe* de Maquiavel, quanto *A Utopia* de More e as *Teses* de Lutero são publicadas com uma diferença de poucos anos, respectivamente em, 1513, 1516 e 1517. Ainda segundo Miguel a única temática em comum entre estas obras seria a afirmação de que a atividade política era assunto dos homens. Maquiavel, contudo, preza por um realismo pungente, Lutero força a ruptura dos laços entre Igreja e Estado, porém está ainda afiliado a um pensamento eminentemente religioso, enquanto More (embora não seja possível dissociá-lo do pensamento cristão) cria um mundo ideal, ainda na terra, embora distante dos homens, todavia, pronto para ser descoberto. É justamente a forma como articula o argumento utópico, estabelecendo uma nova organização política a partir da crítica à política inglesa de sua época, que torna o texto de More absolutamente inovador em relação ao seus antecedentes, rompendo com a tradição milenarista ao apresentar uma sociedade ideal que dispensa a vinda do Salvador para existir, e que, pelo contrário, é fundamentada numa nova organização social e na criação e cumprimento de leis que efetivem tal organização. Em síntese, na *Utopia* o pensamento cristão torna-se secundário diante da modernidade que se anuncia. Ainda segundo Miguel:

Na visão das utopias milenaristas cristãs, Cristo ou um emissário seu governariam o mundo, em narrativas como o País da Cocanha<sup>3</sup>, a lógica do mundo é mesmo invertida para se construir uma visão do paraíso, ou seja, há uma espécie de perversão da lógica e das leis da física, só justificadas em função do sobrenatural. Já no caso das utopias fundadas com a tradição de More, há instituições sociais e políticas de fato, sendo estas, e não forças extramundanas, capazes de prover harmonia e prosperidade aos homens (MIGUEL, 2007, p. 61).

Em ordem cronológica, Maquiavel publica *O Príncipe* três anos antes de More sair com a *Utopia*. Absolutamente distintas em termos de estruturação – *O Príncipe* é um espelho de príncipe, enquanto a *Utopia* segue os moldes dos relatos de viagens, bem em voga à sua época – ambas apresentam em comum



uma forma bastante pragmática de se pensar a política, para seus autores esta era fruto das ações humanas. Do mesmo modo, a Reforma Protestante enfatiza o papel do homem, na medida em que critica o poder temporal da Igreja Católica. Assim como More, Maquiavel acompanha os primeiros descobrimentos, embora seu foco se volte para a necessidade do poder do príncipe, diante dos conflitos dos reinos italianos. Sua preocupação com as atividades do príncipe, que deveria manter-se no poder sobre quaisquer coisas, e a visão realista e crua do seu papel, renderam-lhe mesmo a criação do adjetivo “maquiavélico”. Na verdade, Maquiavel apenas desvincula as ações políticas de qualquer moral, sendo estas justificadas e julgadas pela história. Em síntese, o autor propõe que, às vezes é preciso se praticar o mal quando se deseja o bem e apenas a história, em última instância, é capaz de definir “mal” e “bem”. O ser humano é ainda egoísta e age apenas segundo interesses particulares. Temos aí algumas distinções fundamentais entre Maquiavel e More, enquanto o primeiro preza pelo real, o segundo propõe uma estruturação social idealista, enquanto o primeiro julga o poder e os interesses particulares como motor das ações humanas, o segundo formula um estado harmônico e igualitário. Miguel destaca tanto os pontos de convergência quanto os de divergência entre os autores:

O pensamento utópico procura mostrar – e assim se diferencia do milenarismo – que a organização da sociedade é produto dos homens e das mulheres que nela habitam, não de alguma ordem imposta de fora, por Deus ou pela natureza. Se a sociedade humana é má é porque é mal organizada. Os relatos utópicos demonstram que, ordenada de outra forma, ela poderia ser melhor, mais justa, mais solidária, mais harmônica. Já se percebe, aí, um insuspeito ponto de contato entre o realismo de Maquiavel e o utopismo: para ambos, o mundo social é aquilo que seus habitantes fazem dele (Idem, p. 62).

Na obra de Maquiavel e More a política torna-se assunto exclusivo dos homens, sem interferências divinas ou sobrenaturais, o que rompe com a tradução medieval vigente até então e abre caminho para a moderna teoria política. Miguel (Idem, p. 59) lembra ainda que *O príncipe* e *A Utopia* foram



receptionados de formas bastante distintas por seus públicos. Enquanto o primeiro causou escândalo, havendo ainda hoje poucos políticos que explicitem sua simpatia ao pensamento maquiavélico, o segundo, ao fundamentar politicamente o “bom lugar”, foi desde a primeira edição acolhido, criou e popularizou o temo *utopia*, serviu de base para diversos escritos utópicos posteriores e foi celebrado por grupos tão distintos quanto a Igreja Católica do século XVI (que chegou a transformar More em santo) e os comunistas russos já no século XX.

Pode-se dizer mesmo que a *Utopia* foi, segundo uma expressão bastante contemporânea, alçada imediatamente à categoria de clássico – considerando-se como clássica uma obra que continua a ser influente ao longo do tempo, que registra e projeta a complexidade de sua época e que, mesmo assim trata de questionamentos perenes da humanidade. No caso da *Utopia*, tais temas seriam a felicidade e a ordenação política. Escrita em latim – e, por conseguinte destinada à eruditos – na primeira parte desta obra é realizada uma crítica à Inglaterra da época, que vivia uma onda de pobreza e migrações forçadas pela política dos cercamentos, e, por extensão à sociedade européia como um todo. Tal crítica é contraposta na segunda parte com a vida na Ilha de Utopia, onde os habitantes vivem livres das vicissitudes anteriormente relatadas. A principal diferença entre a sociedade na Utopia e na Europa é a distribuição equitativa de riqueza entre os habitantes, o que neutralizaria as desigualdades sociais e as injustiças delas recorrentes. Vista sob este aspecto, *A Utopia* não é apenas a realização da promessa messiânica de felicidade sobre a terra, muito além disso, a obra apontava para a necessidade de reformas políticas que colocassem os sujeitos de fato como centro da vida social. More vai além da análise feita por seu amigo Erasmo de Rotterdam em seu *Elogio à Loucura* – igualmente uma crítica à sociedade da época –, embora ambos tenham ainda como ponto em comum um forte sentimento cristão, o autor da *Utopia*, amplia suas objeções ao sistema vigente na medida em que propõe soluções a ele, por meio do fim da



propriedade privada e respeito às leis e à moral. Em síntese, em detrimento de suas crenças particulares, propõe soluções seculares para um problema que lhe parece eminentemente secular.

Pode-se afirmar então que a fantasia de More é, de fato, deveras realista nas suas proposições, embora não necessariamente o seja nas soluções que apresenta, uma vez que estas partem de um exercício de imaginação. Em outras palavras, nada na sociedade de More acontece por milagre ou intervenção divina, mas por meio dos homens. São eles que trabalham e provêm a fartura de bens para o grupo, do mesmo modo, são eles que regulam a sociedade por meio de regras e punições. Neste sentido, há na *Utopia* um pensamento que transcende o seu tempo e que desemboca nas teorias socialistas que se formularão na virada para o século XIX. Do mesmo modo que se projeta para o futuro, esta obra se assenta num passado helênico que os pensadores renascentistas tinham como ideal. *A Utopia* é claramente inspirada na *República*. Morus toma a cidade ideal de Platão como base primordial, embora não se limite a referenciá-lo. Ao contrário da elite política platônica, a de Morus é organizada em torno de um príncipe eleito e magistrados, os filarcas, e os seus superiores, os profilarcas. Também todos os cidadãos devem dedicar-se ao cultivo da terra, manufaturas e serviços urbanos de forma rotativa, o que contraria ao ideal platônico, no qual apenas os escravos executariam determinados trabalhos.

Texto fundador, a temática da utopia foi utilizada por diversos autores que se seguiram à More. O humanista francês François Rabelais<sup>4</sup> nos capítulos finais de seu livro *Gargantua* (1532) descreve a Abadia de Thélème. Segundo a criação de Rabeleis nesta abadia não haveria separação de sexos nem clausura, descrita como uma “utopia pedagógica” (noção que influencia Rousseau), esta obra se distancia de More na medida em que introduz a noção de “faz o que tu queres”. Assim, ao contrário dos habitantes da Utopia, sujeitos a rígidas normas,





os que viviam em Thélème, por serem bem-nascidos e honestos dispensariam quaisquer regras, sendo a liberdade irrestrita sua única cláusula:

Toda a sua vida era orientada, não por leis, estatutos ou regras, mas de acordo com a vontade e o livre arbítrio deles. Levantavam-se da cama quando bem lhes parecia, bebiam, comiam, trabalhavam, dormiam quando lhes apetecia. Ninguém os acordava, ninguém os forçava nem a beber nem a comer nem a fazer qualquer outra coisa. Assim o estabelecera Gargantua.

Na sua regra só havia esta cláusula: FAZ O QUE QUISERES, porque as pessoas livres, bem nascidas, bem instruídas, convivendo com companhias honestas, têm por natureza um agulhão que as estimula sempre a praticar atos virtuosos e as afasta do vício, instinto esse a que chamavam honra. Quando, por vil sujeição e constrangimento se sentem oprimidas e dominadas, desviam esta nobre tendência que livremente as impeliria para a virtude, para sacudir e contrariar esse jugo de servidão, pois nós fazemos sempre as coisas proibidas e desejamos o que nos é recusado (REBELAIS, 1986)

Seguindo uma vertente cristã de relato utópico temos, já no século XVII a *Reipublicae Christianopolitanae Descriptio* (1619) do protestante alemão Johann Valentin Andreae, que, por sua obra acaba sendo acusado de heresia, e a *Civitas Solis Poetica: Idea Reipublicae Philosophicae* (1623) de Thommaso Campanella. A *Cidade do Sol* de Campanella é, assim como a Utopia, descrição de uma sociedade ideal<sup>5</sup>. O autor lembra que sua república é uma descoberta filosófica de razão humana, assentada na natureza, nos evangelhos e na vida de homens como São Clemente, São Crisóstomo e Santo Ambrósio. De modo análogo o inglês Francis Bacon constrói, referenciando-se diretamente tanto à More quanto à Platão a sua *Nova Atlântida*<sup>6</sup> (1626). Embora incompleta em função da morte do autor, esta obra foca a idéia, até então pouco recorrente, de que a felicidade na terra depende dos avanços científicos<sup>7</sup>, embora não consiga de desfazer ainda do pensamento cristão, uma vez que sua ilha (Bensalém, localizada nos Mares dos Sul) é cristianizada a partir de uma arca milagrosa, intervenção de São Bartolomeu. Nesse sentido, estas três obras apresentam uma espécie de conservadorismo em relação a More, uma vez que este apresenta uma sociedade pagã, onde é proibido punir alguém por sua religião, que é





permeável ao cristianismo apenas por compartilhar com esta crença os seus valores primordiais de amor ao próximo e desapego à riqueza<sup>8</sup>.

Cabe, aqui darmos um breve destaque à questão da tecnologia. Esta crença no progresso, da qual Bacon é um dos primeiros arautos irá desenvolver-se nos séculos seguintes, manifestando-se com bastante ênfase no pensamento dos séculos XIX e XX e será, posteriormente um dos pontos de crítica ao utopismo. Outra crítica recorrente às formulações utópicas é o otimismo e a perfectibilidade de suas instituições, já no século XVIII obras satíricas, como *As viagens de Gulliver* (1729) de Swift apontam a fragilidade das utopias. Esta obra, por exemplo, pode, sob determinados aspectos, já uma distopia, pois nenhum dos lugares visitados corresponde a uma sociedade ideal, pelo contrário, a ilha de Blefuscu está em constante guerra e espelha preocupações com religião e poder que Swift parece considerar mesquinhas.

Do mesmo modo o *Cândido* de Voltaire, distorce a utopia ao mostrar que o seu protagonista, mesmo estando no Eldorado, onde, como na Utopia, ao ouro e às pedrarias não têm nenhum valor e onde existe um “palácio das ciências” como na *Nova Atlântida* escolhe abandoná-la em busca da riqueza e do poder que se poderia conquistar na Europa com o ouro levado de lá. Estes exemplos mostram as mudanças pelas quais os escritos utópicos passam ao longo dos dois séculos que as separam da obra de More. Em seu livro *O homem do Renascimento*, Agnes Heller (apud MARTINS, 2007, p. 40) comenta que as distopias são descritas de acordo com as expectativas de cada época. Se, para a autora, na Antiguidade eram voltadas para o passado e, no Renascimento para o presente, para a fuga geográfica neste *atopos*; a partir do iluminismo elas passam a se voltar para o futuro. É mesmo sintomático que a Utopia de Morus e a Cidade do Sol de Campanella “existam” no presente, embora em uma localidade distintas das dos autores. Segundo Heller (Idem, p. 40-41)

nenhum dos dois autores acreditava estar descrevendo o que poderia ser o 'futuro' da humanidade (...) mas criando um ideal com que a realidade do seu tempo pudesse ser comparada”. E continua:



“Somente a forma de utopismo que surgiu no século XVIII será realmente orientada para o futuro (já que o iluminismo como um todo será orientado em direção ao futuro

Esta orientação para o futuro aparece já na *Oceana* (1656) de James Harrington, o republicano inglês fala de seu país por meio da metáfora de Oceana, traçando sua evolução política e propondo reformas. Segundo Miguel ele é o ponto de transição das utopias ao estilo de More e as novas utopias, que aparecem na primeira metade do século XIX, que trocam o deslocamento geográfico pelo cronológico e deixam a ficção de lado para se apresentarem como projetos de reforma social (MIGUEL, 2007, p. 82). Assim, a *eutopia* (bom lugar) se converte em *eucronia* bom tempo (MARTINS, 2007, p. 42), deixa então de ser ilha, cidade escondida para ser possibilidade de futuro, parte de um devir histórico e responsabilidade, não mais divina, como nas utopias milenaristas, ou do acaso, da localidade revelada acidentalmente (o que não deixa de ter inclinações divinas), mas dos homens, dos seus afazeres, projetos e realizações.

### A Utopia de More: o ideal fundador

Muito já falou-se neste texto a respeito da *Utopia* de More, porém alguns pontos merecem destaque dentro de uma tentativa de análise política das utopias. A primeira delas é a respeito do sistema comunal. O mito da ausência de estado (MARTINS, 2007, p. 50) e de regulação política entre os povos recém descobertos na América, embasa a idéia do comunismo como sistema ideal – por ser primitivo e, portanto “puro”. Esta noção, apenas iniciada na época de More se desenvolve nos dois séculos seguintes e culmina na idéia de que o homem é naturalmente bom<sup>9</sup>, base do socialismo utópico. A propriedade privada, a existência de classes, o acúmulo de riquezas e o egoísmo tornam o homem mau, sendo assim – e isso já aparece tanto em More quanto em Campanella – a propriedade privada deve ser abolida. Na Utopia os habitantes têm verdadeiro desprezo pela riqueza, os bens são produzidos e



compartilhados coletivamente. Por meio de seu arranjo político, More tenta recuperar o sentido efetivo da palavra *república*, praticamente extinto a seu tempo, e mesmo pouco explorado em Platão.

Mentiria, se falasse doutra maneira da que vos falei. A mentira é talvez permitida a certos filósofos, mas não está em minha natureza. Sei que minha linguagem parecerá dura e severa aos conselheiros do rei; apesar disso, não vejo por que sua novidade seja de tal modo estranha que toque ao absurdo. Se me referisse às teorias da república de Platão, ou aos usos atualmente em vigor entre os utopianos, coisas melhores e infinitamente superiores às nossas idéias e costumes, então, poder-se-ia crer que eu vinha de outro mundo, porque aqui o direito de possuir de seu pertence a cada um, enquanto que lá todos os bens são comuns (MORE, p. 19).

Além disso, na Utopia de More, o governo é eleito por seus habitantes e há razoável liberdade de discussão, ao contrário da Atlântida platônica, não democrática, governada por sábios filósofos. Contudo, More prevê pena de morte para quem discute política fora do lugar apropriado, uma vez que isso poderia levar a questionamentos inúteis, inverdades e conflitos. As instituições da Utopia são continuamente elogiadas em sua forma e perfeição, não de forma vazia, mas para servir de referência às outras sociedades. Hitlodeu chega a afirmar que deseja, “do fundo de sua alma, a todos os países uma república semelhante à que vos acabo de descrever” (Idem, p. 61). O narrador prossegue, mostrando-se alegre por ter vivido cinco anos em uma nação onde a ambição e o fraccionismo foram eliminados, assim como os demais vícios, onde há união entre os habitantes e solidez das instituições republicanas, de modo que nenhuma força externa ameaça a vida na Utopia. Entre outras expressões disso, temos:

Vossa imaginação não poderia fazer a menor idéia de uma tal república, ou dela tem apenas uma idéia falsa. Se tivésseis estado na Utopia, se tivésseis assistido ao espetáculo de suas instituições e de seus costumes, como eu, que lá passei cinco anos de minha vida, e que não me decidi a sair senão para revelar esse novo mundo ao antigo, confessaríeis que em nenhuma outra parte existe sociedade perfeitamente organizada (Idem, p. 18).

O que é certo para mim, é que o povo da Utopia, graças às suas instituições, é o primeiro de todos os povos, e que não existe em parte alguma república mais feliz (Idem, p. 41).



Na construção da utopia as expressões individuais indesejadas, tais como cobiça, luxúria e agressividade, são eliminadas por meio da educação, que privilegia a racionalidade em detrimento do desejo (Idem, p. 52)

Tais noções aparecem concatenadas na passagem abaixo:

O mestre, na Utopia, emprega toda a sua experiência e talento em imprimir, na alma ainda tenra e impressionável da criança, os bons princípios que são a salvaguarda da república. A criança que recebeu o germe desses princípios guarda-os em sua carreira de homem, tornando-se mais tarde um elemento útil à conservação do Estado. É o vício que destrói os impérios, e o vício é engendrado pelas más opiniões. Tenho tentado, continuou Rafael, descrever-vos a forma desta república, que julgo ser, não somente a melhor, como a única que pode se arrogar, com boa justiça, do nome de república. Porque, em qualquer outra parte, aqueles que falam de interesse geral não cuidam senão de seu interesse pessoal; enquanto que lá, onde não se possui nada em particular, todo mundo se ocupa seriamente da causa pública, pois o bem particular realmente se confunde com o bem geral. Qual o homem que, em outro lugar, não sabe que se abandonar os seus próprios negócios, por mais florescente que esteja a república, não deixará, por isso, de morrer de fome? Daí a necessidade com que pensam em si antes de pensar em seu país, isto é, no seu próximo. Na Utopia, ao contrário, onde tudo pertence a todos, não pode faltar nada a ninguém, desde que os celeiros públicos estão cheios. A fortuna do Estado nunca é injustamente distribuída naquele país; não se vêem nem pobres nem mendigos, e ainda que ninguém tenha nada de seu, no entretanto todo mundo é rico. Existe, na realidade, mais bela riqueza do que viver alegre e tranqüilo, sem inquietações nem cuidados? Existe sorte mais feliz do que não tremer pela existência, não ser azoinado pelos pedidos e queixas da esposa, não temer a pobreza para seu filho, não apoquentar-se pelo dote da filha; mas estar sempre seguro e certo da existência e do bem estar, seu e dos seus, mulher, filhos, netos, bisnetos, até à mais longínqua posteridade de que poderia orgulhar-se um fidalgo? A república utopiana garante essas vantagens aos que, inválidos hoje, outrora trabalharam tão bem quanto os cidadãos ativos aptos a trabalhar. Gostaria de ver alguém, aqui, que ousasse comparar esta justiça à justiça das outras nações. Eu, de mim, estou pronto a morrer se me mostrarem nas outras nações o menor sinal de eqüidade e justiça (Idem, p. 59)

Todas as esperanças que o regime político da Utopia inspira são levantadas por Hitlodeu e apresentadas para os seus interlocutores. “*Não existe república mais digna deste nome*” afirma ele. De fato, More se apega muito mais ao sentido de *república* enquanto *res publica* ou seja, “*coisa pública, de todos*” do que no seu conceito historicamente construído, daí a ruptura com Platão e a



possibilidade que abre para os autores e pensadores futuros, por meio da abolição total da propriedade privada, grande mal das sociedades humanas segundo Hitlodeu. Morus avança, tanto em relação a Platão, quanto em relação aos demais textos da Idade do Ouro combatendo não a idéia de civilização, mas os parâmetros sobre a qual esta está assentada, além de criticar o egoísmo e a concentração de poder e de bens. O narrador chega a afirmar que *“Em toda a parte onde a propriedade for um direito individual, onde todas as coisas se medirem pelo dinheiro, não se poderá jamais organizar nem a justiça nem a prosperidade”* (MORE, p. 20). Hitlodeu critica duramente os Estados onde uma minoria vive próspera enquanto a massa é devorada pela miséria, contrapondo assim a sabedoria das instituições utópicas contra a bárbarie que vê na Europa. Na utopia de Morus a propriedade privada é mesmo prevenida. Na Utopia a sociedade é contrária a propriedade privada, sendo tudo na ilha padronizado e igualmente distribuído para evitar a cobiça dos homens, os objetos são inteiramente iguais, sendo por isso mesmo intercambiáveis, assim como as ruas, casas e cidades, além disso os metais e pedras preciosos eram adorno dos escravos e joguete de crianças, além disso as roupas eram iguais segundo o sexo e o estado civil. Logo, a propriedade privada era tornada desnecessária, de modo a evitar que fosse mesmo instituída. Segundo Miguel:

Não há moeda na Utopia, o que impede o desejo de entesouramento e avareza. A rigor, não se poderia falar sequer em troca, uma vez que cada um dá tudo o que produz á coletividade e, depois, recebe dela tanto quanto precise. Se houvesse menos que o necessário para todos, surgiria o conflito. Se houvesse risco de escassez no futuro, haveria estocagem (e portanto escassez) no presente. Só garantindo abundância continuada se consegue manter a ausência da propriedade privada. Essa regra vale para todas as utopias comunistas, incluindo a de Marx (MIGUEL, 2007, p. 72)

Surge porém neste ponto uma objeção: se as riquezas são igualmente distribuídas, qual é a motivação dos sujeitos para trabalhar, uma vez que suas necessidades seriam naturalmente saciadas. A moral e o senso de justiça, muito mais do que quaisquer formas de coerção social



determinariam uma ética voltada para o trabalho. Como vantagem apresentada pelo trabalho coletivo, as jornadas seriam curtas, havendo tempo para o lazer. Na Utopia de Morus, contudo, havia ainda a necessidade de trabalhadores escravos para suprir os déficits de produção e realizar tarefas impróprias para os utopianos. Nos séculos XVIII e XIX o trabalho escravo como complementação aos dos cidadãos livres vai sendo paulatinamente substituído pela incorporação da máquina, e pelo autômato.

A igualdade entre os habitantes da ilha aparece como elemento bastante revelador. Embora tal igualdade possa ser relativizada, uma vez que há escravos na Utopia, homens, mulheres e mesmo crianças ocupavam papéis sociais pré-definidos e gozavam de direitos civis – ainda que nem sempre iguais aos dos homens – sendo esta idéia bastante inovadora à época que foi escrita. Martins (2007, p. 55) referencia R.J Schoeck para explicar a importância da idéia de igualdade em More. Autor de *More, Plutarch and King Agis: Spartan History and the meaning of Utopia*, Schoeck calcula que, se a Utopia, em 1516, havia sido fundada há 1760 anos, logo, ela dataria de 244 a.C, época em que Ágis IV tornou-se rei de Esparta, tendo sido logo em seguida condenado à morte por propor reformas de cunho igualitário. Analisando-se sob este aspecto, a fundação da Utopia teria sido a justa correção de um erro histórico, que teria comprometido as gerações futuras. Como os demais utopistas do Renascimento, More parece ter noção da inviabilidade da sua utopia, ainda segundo Martins (2007, p. 54), embora o termo possa ser traduzido como “bom lugar” (*eutopia*) ele também pode ser traduzido como “lugar nenhum” (*outopia*).

O projeto de More, assim como todas as utopias que o sucedem, apresenta como fragilidade fundamental o caráter estático. Para existirem e subsistirem de modo perfeito as utopias devem ser imutáveis. Isto aparece já em Platão; a Atlântida entra em colapso porque se torna múltipla, heterogênea, conflituosa nas instituições e nos costumes, assim, afasta-se dos deuses fundadores e se permite lançar ao movimento profano da história, que acaba por



tragá-la para sempre nos abismos do oceano. Isso não significa, contudo, que sua narrativa não abra precedentes para os que acreditam que a superação dos defeitos do contrato social pode levar à perfeição das sociedades humanas. Pelo contrário, nos séculos seguintes a utopia começa a ser pensada como um planejamento realizável, e não unicamente como quimera, idéia que emerge com força nos escritos do século XIX, que apresentam, inclusive os passos para a implementação de novos sistemas, sua configuração política e mesmo detalhes da vida deste novo homem.

A utopia é clássica ao fundar não só uma nova tradição literária, mas também de uma nova tradição política coloca o “*ato de vontade*” (MARTINS, p. 54) humana em primeiro plano . Isto é, ao contrário das utopias milenaristas onde a vontade divina funda o paraíso ou dos cronistas da América que julgam estar no “estado natural” a perfeita felicidade, a utopia de More nasce de um ato civilizatório, da vontade humana, pois é o seu primeiro soberano, o grande Utopos que – dominando a natureza – separa a ilha do continente. A questão do domínio da natureza é de grande relevância como sintoma do renascentismo, do mesmo modo os habitantes da Utopia parecem ser de origem helênica e como tal portadores da cultura clássica. Tanto o controle da natureza quanto a referência á cultura clássica apontam para a questão da racionalidade, do domínio humano sobre o seu meio, do antropocentrismo. Questões que pautam o pensamento humano nos séculos seguintes, desenvolvendo-se por meio da técnica e das luzes.

O avanço da técnica, a racionalidade e iluminismo serão assim tripé para as utopias políticas que se configuram a partir do século XVIII. Tanto o Leviatã de Hobbes quanto o liberalismo de Locke antecipam esta tendência que dará seus frutos efetivos no século XIX. Funda-se com o iluminismo, não só a utopia de um novo Estado, mas de uma nova humanidade, reformada, justa e apta aos tempos vindouros. O projeto iluminista é assim, por si só utópico, como o são, de certa forma os textos de Hobbes e Locke que o precedem. A utopia passa a





sim a constituir formulações político econômicas, transformam-se em planos complexos, campos de disputa ideológica, sociedades que parecem ser milimetricamente planejadas, sem, contudo, perderem seu caráter de sonho, harmonia, justiça e perfeição.

## A liberdade e as novas utopias

Os textos do século XVIII, embora de forma bastante sutil, mostram uma espécie de desencantamento com a utopia, como se o homem não fosse feito para ela. O projeto iluminista, porém, por si só e através dos seus ideais de “liberdade, igualdade e fraternidade”, avança sobre novas perspectivas utópicas que se consolidam ao longo do século XIX. Autores como Proudhon, Zea, Saint-Simon, Cabet, Fourier, Bakunin, Lizardi, Considernut, Owen, Rodhokanti e mesmo Marx, apenas para citar alguns, dedicaram-se em seus trabalhos a formular sociedades ideais. De acordo com Miguel

O século XIX viveu um surto de escritos utópicos, se bem que em uma forma diferente dos renascentistas, com as obras de Saint-Simon, Fourier, Owen e outros. Mas conheceu também um pesado ataque às utopias, vindo de Marx. Mesmo reconhecendo as contribuições de seus predecessores, Marx juntava-os sob o rótulo pouco lisonjeiro de “socialismo utópico”, em contraposição ao materialismo histórico, que seria científico. A diferença não estava na suposta “realismo” das propostas de cada um – pelo contrário, pois a sociedade comunista sonhada por Marx alcançava níveis inimagináveis de abundância material, liberdade individual e solidariedade social – e sim no fato de que os utópicos construía seus castelos no ar, enquanto o marxismo se apoiaria nos mecanismos da evolução histórica (MIGUEL, 2007, p. 87).

Estes autores apresentam em comum uma formulação explicitamente política da utopia. Embora em alguns momentos haja narrativas ficcionais, ou resquícios de um pensamento religioso, o foco dessas utopias é propor novas formulações sociais para o futuro. Se More diz que a utopia deve ser feita pelo homem, os pensadores do século XIX se esforçam por mostrar *como* isso deve ser feito, sendo justamente isso que as difere do pensamento anterior. Além



disso, os textos se influenciam mutuamente e estabelecem um rico diálogo entre si. A esperança de se alcançar a felicidade plena vem tanto dos avanços técnicos e científicos, como do estabelecimento de regimes políticos socialistas – embora os autores divirjam entre si sobre a constituição de tais regimes. Cabe aqui fazermos uma observação, enquanto em More o temor religioso era um dos alicerces da organização utópica, nos autores deste século a religião ora é primordial, ora é secundária ou aparece mesmo como obstáculo na formulação da sociedade ideal.

O iluminismo com suas premissas humanistas e, por outro lado o desenvolvimento acelerado das ciências acabou por exigir um novo posicionamento dos utopistas. O novo mundo, já descoberto e colonizado pareceu reproduzir os mesmos vícios dos antigos. Não havendo mais novas localidades na terra a serem descobertas, cabe aos utopistas voltarem os olhos para o futuro. A utopia deixa de ser uma ilha, espaço fechado, e passa a ter como *topos* o próprio mundo. Os homens se perceberem como causadores dos seus próprios males, cabendo apenas a eles solucioná-los. A utopia se converte então numa obra humana, nova era de ouro, para qual as sociedades humanas imbuídas dos valores franceses – liberdade, igualdade e fraternidade – deveriam caminhar. A utopia supõe afastamento, corte de vínculos com o real em termos morais, ideológicos, espaciais e cronológicos, começar do zero é então necessário para instaurar novas ordens, daí a necessidade de se romper com a ordem social anteriormente vigente para iniciar um novo período na história.

Outro problema, contudo se apresenta diante das novas utopias. É possível que, de fato haja liberdade nos regimes utópicos? A igualdade pode ser exercida sem coerção social? Os homens são naturalmente fraternos? Já no século XVII ao falar na necessidade do leviatã, Hobbes parece afirmar que não. Para o inglês o estado de natureza seria um estado de guerra perpétua de todos contra todos. Os homens agiriam segundo seus impulsos egoístas. Apenas o



contrato social, lavrado e regulado por um Estado mais forte do que os homens seria capaz de garantir a paz e a propriedade privada. Do mesmo modo o liberalista Locke os homens teriam aberto mão do seu direito natural à liberdade em troca do seu direito à vida. Dentro da noção de ambos o homem não é bom por princípio, mas por necessidade e coerção social. Desse modo, nem a liberdade seria plena, nem a igualdade ou a fraternidade existiriam naturalmente.

Em Rousseau – e sendo o homem naturalmente bom – que o estado natural seria de felicidade instintiva e ausência de paixões. Neste autor a transição do estado de natureza para a civilização e o contrato social não obedecem à razões utilitaristas, pelo contrário, ao invés de renunciarem seus direitos naturais, eles entrariam em acordo para proteger seus direitos comuns<sup>10</sup>, sendo o Estado representante da vontade geral, desejo mútuo da maioria. Rousseau trata então a questão da liberdade de forma bastante dúbia. Os sujeitos seriam livres dentro do contrato social e por isso capazes de obedecer a leis auto-impostas, que coadunem com o desejo coletivo. A liberdade é um direito e ao mesmo tempo um dever do homem, contudo, e justamente por nascerem livres e iguais os homens devem seguir as leis, tendo sido estas formuladas por um legislador em acordo com o povo.

Trata-se assim de uma espécie de relação circular que não resolve adequadamente o problema da liberdade em Rousseau. Todos os homens nascem livres e iguais, porém, para que a liberdade e a igualdade existam todos devem – livremente – obedecer às leis. É neste “livremente” que se encontra o problema. De modo análogo os cidadãos da Utopia são livres e iguais, mesmo assim há leis, punições, hierarquias e estado. Trata-se de uma liberdade cerceada pelos limites do coletivo. Há coisas permitidas e proibidas, porém a própria rigidez do sistema parece nos indicar que há muito mais proibições que permissões, que diminui as possibilidades de liberdade individual. Dito de outra forma, a liberdade é meramente virtual, os sujeitos parecem livres, desde que



obedeçam ao Estado. A diferença é que nestes sistemas ideais as leis, regras e moral são de tal modo internalizadas que os sujeitos não necessitam de nenhuma coerção imediata para cumpri-las. Pelo contrário, as cumprem livremente.

A partir da Revolução Francesa e com a crise dos estamentos o indivíduo emerge como categoria própria, independentemente de sua origem ou posicionamento social. A liberdade, assim como a igualdade e a fraternidade, é tida não só como um direito natural do homem, mas como uma característica intrínseca à própria condição humana. Deste modo, o sujeito passa a ser visto como livre por definição, não devendo ser submetido a nenhuma forma de opressão ou tirania, podendo exercer seus direitos e sua individualidade da forma que mais lhe aprouver. Contudo, o conceito de liberdade é de veras problemático. Para saber se o homem é livre deve-se ter primeiro em mente o que a liberdade significa em determinado contexto sócio-histórico. Cabe aqui fazermos uma pequena pausa na discussão política para discutirmos brevemente o conceito de liberdade.

As próprias dificuldades teóricas que subjazem a tal conceito levaram as ciências humanas e sociais a criarem a noção de "liberdades" em detrimento da noção de "liberdade", que implica em algo absoluto e imutável. Muito pelo contrário, a idéia de liberdade aparece de formas bastante diferentes de acordo com o período histórico ou com o regime político. A liberdade aparece então, mais modernamente, como o conjunto de diferentes liberdades sejam ellas públicas, políticas, econômicas, de opinião, de pensamento, de religião etc. Mesmo que o conceito de "liberdades" não resolva o problema teórico da natureza da liberdade, ao menos contribui com os esforços para compreender como as diferentes formas de liberdade operam na vida social dos homens.

Cabe aqui abrimos um importante parênteses, especialmente porque já mencionamos como a liberdade aparece nas obras de Hobbes e Locke. Ambos são, em certa medida influenciado pelo racionalismo de Descartes, embora a



noção de liberdade em ambos não necessariamente se filie ao pensamento cartesiano. Este autor considera a liberdade mera espontaneidade, ou seja, a escolha particular dos agentes, sem interferências externas, sendo, porém a escolha dependente das possibilidades à disposição dos sujeitos. Deste modo, quanto mais compreensão das possibilidades de escolha, maior o potencial de liberdade dos sujeitos. A liberdade é assim compreendida como arbítrio em função das opções disponíveis e não como possibilidade de se fazer tudo o que se quer, como no estado de natureza. Já para Kant, autor que acaba por servir de base ao pensamento iluminista, ser livre é ser autônomo, impor as próprias regras a serem seguidas, isto, naturalmente dentro da Razão Pura e das leis morais que esta aponta. A vontade humana, o arbítrio não devem ser interrompidos por nenhum tipo de heteronomia, pelo contrário, deve ser empregado no seu estado puro para que não dependa de leis, regras ou intervenções externas.

Temos aí duas importantes noções de liberdade, na primeira ella aparece como possibilidade de escolha, na segunda como vontade, porém vontade submissa à razão pura e a moral que dela decorre. Estas duas definições carregam então um forte componente social, ou seja, das limitações, sejam morais ou de escolha dos indivíduos dentro de determinado grupo. Sendo assim, em sociedade a liberdade parece ser muito mais o que os sujeitos *podem* fazer, considerados os limites que o próprio contrato social lhe impõe do que o que *querem* fazer, uma vez que não fosse limitado por nem um tipo de coerção social ou moral. Decerto a liberdade individual dos sujeitos parece um ponto em aberto nas utopias. A perfeição dos sistemas exige controle estrito e respeito às regras. Desobedecê-las neste sentido não corresponde apenas a descumprir leis, mas a ameaçar toda o sistema. Direta ou indiretamente esta preocupação aparece nos utopistas do século XIX e, uma vez que não é capaz de ser completamente solucionada, vai dar margem para o surgimento das distopias já em inícios do século XX.



## **Estado e liberdade segundo os utopistas do século XIX**

A questão da liberdade e do Estado aparecem de forma muito direta em Bakunin. Este autor desconfia da existência de qualquer tipo de Estado, inclusive das democracias representativas, sendo a eliminação deste a única forma de redenção para a humanidade e fim das injustiças, uma vez que a injustiça só existe se houver um poder que a endosse. Para Bakunin – assim como foram os cercamentos para More – as crises no século XIX exigiam a necessidade de um novo mundo, estando a civilização burguesa em decadência, apesar das suas tentativas furiosas de manter-se no poder. Diante deste quadro, sua única esperança é um novo arranjo social, sendo o colapso do sistema burguês ponto de partida para as utopias reais. Bakunin descrê dos ideais franceses argumentando que enquanto se pregava liberdade, igualdade e fraternidade, havia na verdade uma luta encarniçada das classes dominantes pelo poder. De modo que nenhuma substituição de um governo para outro deveria ser confiada. A democracia pregada seria então mais um instrumento de dominação burguesa. Para Bakunin a diferença entre a monarquia e a república é que na primeira os burocratas saqueiam e oprimem o povo para maior proveito de si, do soberano e das classes proprietárias, enquanto na república o mesmo será feito, sendo que em nome da vontade do povo. Este supõe ser representado pelo Estado, quando na verdade é sufocado.

Considerant também critica a exploração do homem sobre o homem, porém o faz por meio do repúdio à escravidão, tema pouco trabalhado por seus contemporâneos. Como extensão ele critica duramente a divisão de classes sociais e a injustiça intrínseca que elas carregam. Segundo o autor, tal desvio só seria corrigido por meio do enunciado cristão de igualdade e unidade entre as raças, sendo o fundamento político disso a democracia. A Revolução Francesa seria o momento de ruptura entre o modelo antigo, aristocrático e o novo, democrático. Para o autor democracia e igualdade seriam sinônimos naturais.



Considerant percebia, porém, um empecilho ao projeto igualitário francês: em poucos tempo a igualdade mostrou-se relativa, uma vez que continuou a haver uma classe de dirigentes e uma classe subalterna. A diferença é que os próprios ideais burgueses passam – e este exatamente é o elemento novo – a admitir a possibilidade de ascensão social e trânsito entre diferentes classes e grupos sociais. De acordo com seu pensamento as classes se perpetuam por meio da relação entre inferioridade e superioridade, no qual, por meio de circunstâncias ou capacidades excepcionais os indivíduos conseguem passar de uma classe a outra.

De um modo geral, Considerant critica o liberalismo, por meio da análise que faz da mobilidade social, das condições de trabalho, da acumulação social e achatamento de salários como base das desigualdades entre as classes. Em função de tais desigualdades não existiria liberdade, sendo esta falsa e ilusória. Diante da existência de classes não poderia haver liberdade, uma vez que os não-possuidores estão sujeitos aos possuidores. Assim, apenas com o colapso das classes pode nascer uma nova utopia. Considerant critica ainda a forma como Rousseau trata a ausência de propriedade a partir da análise do estado de natureza. Para Considerant a propriedade é necessária, uma vez que é uma forma dos sujeitos exercerem sua individualidade. A negação do direito de propriedade seria, sob este ponto de vista retrógrada. Esta é uma visão relativamente incomum nas utopias, que via de regra pregam a propriedade comunal, porém, uma vez que todos fossem possuidores do que desejam, não deveria haver conflitos, mas sim, a mais perfeita harmonia.

Do contrário, no seu sistema ideal Saint-Simon acaba por criar uma espécie de “classe dominante” de filósofos democraticamente eleitos. Na sua proposição aparece tanto a idéia do rei-filósofo de Platão, como a possibilidade de escolha dos dirigentes que aparece já na Utopia de More e torna-se tema recorrente nas utopias do século XIX. Para Saint-Simon apenas as “tochas que iluminam a humanidade” ou seja, os filósofos seriam capazes de governarem





com justiça e sabedoria, além disso, o reconhecimento público do seu gênio evitaria que se dedicassem a interesses particulares. Isso porque, embora os interesses particulares sejam muito fortes nestes homens, o amor à humanidade é ainda maior. Também de modo a evitar que os interesses individuais se sobressaíssem sobre os coletivos, o sistema eleitoral – de forma não explicada por Saint-Simon seria capaz de tornar impossível a emergência de paixões individuais. Curiosamente, porém bem ao gosto do século das luzes, o interesse geral que mobilizaria os homens seria a ciência e o progresso. Finalmente, o trabalho coletivo também é mencionado por Saint-Simon; todos deveriam ter um trabalho e o trabalho deveria ser exercido por todos, de acordo com os interesses coletivos e as aptidões individuais de cada um.

A questão das classes aparece ainda em Fourier. O autor considera que à sua época haveria duas possibilidades de Estado: o Estado antisocialista e o socialista. No primeiro, há a exploração desumana da mão de obra e predominância dos interesses pessoais sobre os coletivos. Já no segundo o trabalho e as atividades sociais seriam coletivas, sendo estes fontes de felicidade e lazer. Cabe ressaltar que o socialismo em Fourier não implica em igualdade, muito pelo contrário, a igualdade é mesmo um “veneno político” nas suas formas de organização social e a propriedade privada não deixa de existir, mas é substituída por uma espécie de sistema acionário, onde os que tivessem acumulado uma determinada quantidade de capital teriam direito a voto. Os habitantes do Falanstério, sua cidade ideal, deveriam seguir uma disciplina rígida, inclusive em termos de horário, desde o acordar, passando pelo trabalho, entretenimento e mesmo atividades mais particulares, como banhar-se e comer; tudo isso, naturalmente, feito em prol do interesse comum.

Também em Lizardi os sujeitos são dotados de um direito natural à liberdade, igualdade, segurança e propriedade, assim como do direito de eleição, podendo todo e qualquer cidadão, ser também candidato aos cargos eletivos. Curiosamente, ao descrever os tipos sociais, Lizardi lembra que há, no



seu sistema político, cidadãos ricos e pobres, porém ambos dispõem de direitos idênticos. O governo deveria ser a república, constituída de seus três poderes: legislativo, executivo e judiciário, não podendo tais poderes estarem reunidos na mesma pessoa ou corporação, sendo o executivo exercido pelo presidente da república democraticamente eleito, no que ele chama de “democracia pacífica”. Nesta democracia, fraternidade e unidade seriam princípios fundamentais, sustentada pelas populações num sistema que satisfaria os interesses e defenderia o direito das diferentes classes.

Rhodakanaty comenta que a associação universal dos indivíduos é o objeto mais nobre a que se pode dedicar a inteligência humana. Para ele a humanidade ainda é má e imperfeita, podendo, porém, ser melhorada por meio da melhoria de suas instituições sociais. Seguindo o pensamento de Fourier, o autor afirma que as leis que impõem restrições externas à liberdade dos homens são inúteis, sendo necessária a limitação da liberdade apenas para garantir a ordem social, devendo, contudo, subsistir apenas virtualmente, devendo as leis, assim como preconiza Fourier existirem em função do bem comum. A ordem social falsa, para ambos os autores seria aquela em que há grande incompatibilidade entre ordem e liberdade. Já na ordem social imperfeita há um amplo conjunto de leis repressivas, civis, políticas, morais e religiosas para frear a liberdade de modo mais energético possível. O que acontece efetivamente na ordem social verdadeira é que a repressão deixa de ser necessária na medida em que a própria organização social dela prescinde, a liberdade individual depende assim, mais uma vez da coletividade.

Assim como os demais autores, Owen pregava a perfeita igualdade entre os homens (inclusive chega a fundar uma associação com este nome) e o trabalho como base fundamental para qualquer valoração, servindo a riqueza apenas para proporcionar felicidade, uma vez que pode assegurar uma vida cômoda e segura. Uma vez organizada de modo racional e natural a sociedade conseguiria pôr fim à disputas privadas ou públicas, vivendo em felicidade,



justiça e caridade permanentes. Não haveria pobreza, nem dinheiro, nem discórdia, nem escárnio, nem hipocrisia, nem segredos entre os homens. O governo seria dividido em governantes subcomissionados sabendo todos os indivíduos, desde muito cedo que, em algum momento de suas vidas, deverão tomar parte do governo.

Proudhon acredita também na igualdade de condições entre os sujeitos, sem igualdade, afirma, as instituições são anômalas. De fato, para este autor a propriedade é um elemento crucial de desigualdade social, perpetuada por meio do engodo que é o direito à hereditariedade. A liberdade individual e a distribuição do poder são pontos cruciais na sua estruturação social, assim como a abolição de qualquer forma de escravidão. A liberdade é inviolável, não podendo ser alienada ou vendida, todo contrato que suspenda a liberdade deveria ser instantaneamente nulo, isso inclui o contrato social, que Proudhon critica duramente. Para ele, mesmo quando um criminoso é privado de liberdade, isto ofende e é uma ameaça à liberdade coletiva. Assim, a liberdade é uma condição original do homem e renunciá-la é mesmo renunciar à natureza humana. A justiça é, por isso, um ponto central na sua obra, uma vez que a definição de soberania nasce da lei e do direito, que por conseguinte é um produtor e mantenedor das desigualdades sociais. Além do mais, a propriedade burguesa é injusta, uma vez que não necessariamente está assentada no trabalho.

Proudhon critica ainda os projetos comunistas. Na sua concepção, a república comunista proposta por Platão, descamba no escravagismo, até mesmo Rousseau teria confundido comunismo e igualdade, assim como Fourier e Saint-Simon, o que provocou mesmo a deturpação do termo. Segundo Proudhon, o comunismo é concebido apenas em oposição à propriedade sendo este o seu equívoco. O comunismo é sinônimo de desigualdade na medida em que permite a exploração do fraco pelo forte, do mesmo modo que a propriedade o faz. O comunismo é então opressão e



escravidão. O homem tem muitos desejos particulares para obedecer, e busca ser governado apenas por suas necessidades, definindo a sua hora de trabalhar, os seus amigos, seu lazer e mesmo sua disciplina. Se o comunismo impõe regras a tais atividades ele será oposto ao exercício livre das faculdades individuais, sentimentos mais profundos e mesmo das demandas mais nobres. Assim o comunismo violaria a soberania da consciência e da igualdade, primeiro, ao restringir a espontaneidade da mente e do coração, segundo por colocar trabalho e preguiça, habilidade e estupidez e mesmo vício e virtude no mesmo patamar.

A obediência às leis seria apenas uma forma dos fracos e dos idiotas satisfazerem suas necessidades mais imediatas. Quanto mais ignorante o homem, maior será a confiança no seu guia, na verdade, esta obediência só dura na medida em que falta aos sujeitos razão e reflexão. A única forma de governo viável, sem a sujeição de uns por outros seria a anarquia. A sua utopia é justamente a ausência de poder, ninguém é rei, porém todos o são. Deste modo Proudhon propõe um sistema que contenha há um tempo: igualdade de condições, lei, independência e proporcionalidade, a este sistema ele denomina “liberdade”. Tal liberdade seria equidade, uma vez que na sua ausência não há liberdade efetiva. Liberdade é anarquia, uma vez que não admite o governo dos desejos, mas apenas a autoridade da lei. Proudhon lembra que os sujeitos devem viver de acordo com a razão, sendo direito de cada um manter sua própria liberdade e sendo seu dever respeitar a liberdade alheia. Os sujeitos precisam uns dos outros para produzir e viver em sociedade, daí decorre que o respeito à liberdade dos outros e a proteção dos indivíduos contra violações de sua igualdade deveriam ser tão natural quanto a própria vida. Na sua organização social, a liberdade é essencialmente uma força organizadora onde todos teriam igual direito ao trabalho e aos frutos deste trabalho, uma vez que a força produtiva é coletiva. Para o autor a política seria ainda a ciência da liberdade.



O argumento que estes autores colocam é que os sujeitos devem seguir uma espécie de lei superior, ditada pelo bem comum, que não lhes é imposta coercitivamente, mas forçadas pela moral, pela educação, pelos bons costumes e mesmo em alguns casos, pelo temor a Deus. Proudhon e Bakunin questionam sobre a validade das leis e viabilidade de suas aplicações. O argumento destes autores é que, ao obedecerem à vontade do grupo cegamente, os sujeitos ofendem aos seus desejos pessoais. Tal modo de pensar é complementar, embora oposto ao contratualismo de Hobbes e Locke. Estes afirmam que o homem no estado natural age segundo seus impulsos egoístas, por isso o Estado coercitivo é necessário, tolhendo a liberdade dos sujeitos. De certo modo, Prudhon e Bakunin concordam com isso, o homem age segundo seus interesses individuais, porém a intervenção do Estado, longe de ser bem intencionada, é na verdade a manifestação mais concreta dos egoísmos humanos, na medida em que a classe dominante pode exercer o poder conforme seus interesses, oprimindo os demais. Saint-Simon, como forma de solucionar esta questão propõe um governo de sábios, já Owen apresenta como solução um sistema eleitoral perfeito, onde todos sejam desde cedo preparados para assumirem seus papéis políticos. Trata-se de perceber que, seja qual for o argumento utilizado, para Prudhon e Bakunin, havendo qualquer forma de Estado haverá cerceamento da liberdade e opressão.

### **Liberdade como questão política**

Embora trabalhem com a idéia de liberdade, nenhum dos autores citados a define claramente, o que se deve, em parte a pluralidade de conceitos que esta pode assumir ou mesmo à sua contingência histórica. É possível inferir, a pesar disso, que uma noção liberalista de liberdade permeia o pensamento do século XIX, uma vez que esta noção justifica os interesses burgueses. No liberalismo acredita-se que através do exercício do livre-mercado, os potenciais humanos



poderia ser estimulados em benefício da coletividade, seriam inimigas dos sujeitos as instituições coletivas, como o próprio Estado que buscam controlar os indivíduos utilizando a coletividade como pretexto. Este conceito de liberdade é apropriado pelos revolucionários franceses como livre-arbítrio do indivíduo, ou agir livremente sem interferir na liberdade alheia. De fato, tal idéia aparece registrada na constituição francesa de 1791: *“A liberdade consiste em fazer tudo o que não prejudique a outrem – assim, o exercício dos direitos naturais de cada homem não tem por limites, senão aqueles que asseguram aos outros membros da sociedade o gozo destes mesmos direitos. Tais limites não podem ser determinados senão pela lei”*. E novamente na constituição Girondina de 1793: *“a liberdade consiste em fazer o que não for contrário aos direitos de outrem”* de modo que o direito de cada um tem limite onde se inicia a liberdade de seus semelhantes. Não por acaso esta formulação aparece no Contrato Social de Rousseau, quando ele afirma que a liberdade civil se distingue da liberdade natural por estar protegida e limitada pela vontade geral. Temos nesta formulação uma relação de oposição entre dois interesses que acaba limitando a liberdade. O primeiro interesse é do indivíduo que não deve ser submetido ao domínio de outrem, tendo pleno poder sobre si e suas ações. O segundo interesse é o bem-estar coletivo, pelo qual o poder que o indivíduo dispõe sobre si deve ser continuamente limitado, de modo a não ofender aos outros indivíduos que pertencem ao mesmo todo social. Se a liberdade, por um lado, aparece manifesta à consciência como uma certeza primária e característica da própria condição humana, por outro a liberdade que exerce em suas ações externas é cerceada.

Assim, podemos dizer que o indivíduo é livre, do ponto de vista social, na medida em que a coletividade, por meio das suas leis, não lhe impõe limites injustos e lhe permite, dentro de determinados limites, tomar decisões e exercer certas liberdades, como por exemplo o direito de ir e vir dentro de determinado território. Mas note-se que tal liberdade é cerceada quando o indivíduo adentra em uma nação estrangeira, neste caso, o seu direito de ir e vir é limitado em



nome do bem-estar dos habitantes desta nação. A liberdade está então condicionada às escolhas que se pode fazer. Por outro lado, pode-se afirmar também que a liberdade só existe na sociedade, ainda que com as já mencionadas limitações, pois ao contrário do que pensam os contratualistas, no estado natural não haveria liberdade, mas sim o domínio dos instintos. Deste modo, a liberdade, dentro de uma visão mais psicológica do que social, pode ser considerada o poder da consciência e da vontade sobre o indivíduo que integra a sociedade, ou como o conjunto de condições imediatas e necessárias à manifestação completa da personalidade humana. Logo, apenas aquilo que é intrínseco ao sujeito constitui liberdade absoluta, a liberdade de crença ou de pensamento seriam exemplos disso, nenhum controle externo pode contê-las pois elas se efetivam na esfera da psique do indivíduo e não necessariamente de seus comportamentos sociais. Entretanto, a sociedade, manifesta na figura do Estado pode ordenar as ações dos sujeitos e mesmo condicionar sua psique por meio da educação e da conformidade ideológica.

A felicidade do eu implica na realização de desejos, porém suas possibilidades esbarram na liberdade do outro, daí decorre que a liberdade é sempre incompleta na medida em que é determinada pela sociedade e completa na medida em que só nela pode efetivar-se. A vida em sociedade implica em limites, condicionamentos e escolhas, daí decorre a importância do arbítrio, e das possibilidades de liberdade que apenas nele se efetivam. O direito à escolha é então característica do homem, sendo este diminuído na medida em que tal direito à cerceado. Por conseguinte, dentro de um contexto social liberdade parece significar o contrário de determinação. Isto é a possibilidade do sujeito realizar ações e tomar decisões em função de suas próprias vontades e interesses sem que uma força maior o coaja nestas atividades. Contudo, dentro de um determinado corpo social a liberdade será sempre relativa, ou seja, por mais atividades que os sujeitos possam desempenhar, haverá proibições e obrigações, que não necessariamente são impostas por meio da força bruta, mas





pela lei, pela moral ou pela ética introjetada pelos indivíduos. Segundo xxx, a liberdade consiste então na liberdade de escolher entre alternativas *possíveis*, uma vez que determinadas possibilidades de escolha estão fora das normas destas sociedades, sendo elegê-las um ato transgressor e passível de punição, seja ela efetiva ou por meio de sanções e afastamento do grupo.

A liberdade está então sempre onde a norma não está. Porém, quanto mais sutis forem estas normas, maior será a sensação de liberdade e arbítrio dos indivíduos. Sendo assim, a liberdade – ou o potencial de liberdade será maior na medida em que as oportunidades em que pode escolher sem a imposição de qualquer força externa for maior. Em termos simples, a liberdade está onde a coerção não está, sendo estes conceitos antagônicos e inconciliáveis. A satisfação dos sujeitos também seria maior na medida em que fosse maior a liberdade. Não por esta ser um valor em si, mas por significar o não cerceamento de suas vontades, a ausência de repressão e de punição.

Todavia, nenhum homem necessita de liberdade plena para ser feliz, pelo contrário. Na medida em que a liberdade é um direito natural do gênero humano, se todos os homens pudessem fazer livremente tudo que desejassem, a liberdade dos seus congêneres e mesmo o direito à vida poderiam estar sob constante ameaça. Ora, o contratualismo parte justamente da premissa de que o Estado – e no caso de Rousseau, o Estado democraticamente instituído – deve defender os sujeitos deste estado de barbárie, assegurando seus direitos à vida, à propriedade e mesmo à liberdade. A única forma de proporcionar isso é através da limitação de atos, e por conseguinte escolhas, que ameacem a coletividade e a integridade dos sujeitos. Sendo assim, a liberdade, no sentido de se fazer tudo o que se quer, é substituída pela liberdade de fazer tudo o que for possível, ou mesmo escolher o que fazer, dentro do que o Estado e o grupo social permitem. Esta é naturalmente uma forma bastante utilitária de conceituarmos a liberdade, porém, na medida em que ela serve como garantia dos direitos individuais e uma vez que a diversidade de conceitos de liberdade



é pouco importante para a nossa análise, é necessário seguir o raciocínio utilitarista para compreender porque os indivíduos podem se satisfazer com determinados cerceamentos à sua liberdade, e mesmo regozijar-se deles.

Com isso voltamos para o problema da liberdade dos indivíduos no Estado. Na verdade, dentro do contrato social os limites da liberdade individual são determinados pelo Estado, em troca do estabelecimento de condições adequadas de vida para todos, de modo que a pragmática da liberdade acaba por disfarçar a interdependência entre os sujeitos. Para XXX a verdadeira desagregação dos indivíduos se processa no seu interior, ou seja, na medida em que suas idéias não coadunam mais com as do Estado a disposição em ceder suas liberdades se retrai, nas suas palavras: é preciso conseguir que todos os cidadãos estejam interessados diretamente na manutenção do Estado, tanto na sua integridade territorial quanto na sua estrutura política. A liberdade democrática se dá dentro da lei estabelecida, a tirania consiste então na limitação das liberdades individuais ao mínimo, ou seu cerceamento absoluto, de modo que o tirano tenta ampliar seus domínios ao único campo que não pode alcançar por meio da coerção física: a própria psique dos sujeitos.

### **Liberdade limitada: da utopia à distopia**

Uma vez que é contingente, a liberdade dos indivíduos seria sempre relativa. Uma noção absoluta de liberdade, na qual os indivíduos podem fazer o que querem quando querem aparece muito raramente mesmo nas utopias. daquelas citadas anteriormente apenas na Cocanha os sujeitos podem fazer absolutamente tudo o que querem, nas utopias milenaristas o limite parece ser as limitações impostas por Deus, já nas utopias sociais o limite das liberdades individuais é o limite do outro e da ordenação social. Porém, o que cabe questionar aqui é: dentro de quais limites o controle das liberdades viabiliza a utopia? A partir de quais limites este controle descamba em tirania? De fato,



não é possível estabelecer tais limites, uma vez que a própria noção de liberdade é relativa.

A sociedade perfeita exige o expurgo do que é ruim, aniquilação de alguns de seus membros para construir algo novo. Para que isso seja possível o controle do Estado não apenas é necessário, como obrigatório, para que haja harmonia de fato os indivíduos devem, como preconiza More, viver em igualdade absoluta. A igualdade, por sua vez implica no amortecimento dos desejos individuais diante do bem comum, em outras palavras, para serem iguais os sujeitos devem amortecer suas paixões e impulsos egoístas, o que implica em menos liberdade. Quanto maior a igualdade, menor a liberdade individual, ou, pelo menos, menor o número de decisões que o indivíduo deve tomar sozinho, ou o número de opções disponíveis. De fato, o controle dos sujeitos, seja inprojetado por meio da moral ou externalizado na figura do estado, deve ser maior.

Vê-se então que a utopia, para realizar-se como tal exige controle sobre as liberdades. Na verdade, o equilíbrio entre os sujeitos depende dela. Contudo, a literatura utópica apresenta quadros onde o controle intrusivo do Estado parece não existir, ou pelo menos não ser sentido pelos sujeitos, que prosseguem vivendo satisfeitos, em detrimento de terem suas escolhas limitadas. O controle nas utopias não é visto como algo opressivo, totalitário, mas como uma segunda natureza, já que o controle é absolutamente internalizado. As utopias representam assim o contrato social perfeito, todos vivem em paz e têm suas necessidades supridas, em troca oferecem suas liberdades ao Estado. Tal contrato seria ideal, não fosse o alerta feito por Prudhon e Bakunin, segundo estes autores o problema é o Estado avançar nos limites do controle em causa própria, fortalecendo a si mesmo e colocando em segundo plano os interesses coletivos, que são alienados por meio do seu controle ideológico ou coercitivo. Para Maquiavel, tal movimento de dominação



seria natural, pois na sociedade uma parte busca sempre oprimir a outra (MIGUEL, 2007, p. 21).

A utopia é então um passo para a distopia. O século XX vê os projetos utópicos serem colocados em cheque. As revoluções do século anterior não se mostraram suficientes para mudar a humanidade, do mesmo modo, as melhorias prometidas pela tecnologia mostram-se efêmeras e parciais. O homem mostra que não é capaz de dominar a natureza e a vida dos sujeitos não se parecia em nada com as propostas de esclarecimento iluministas, ou de racionalidade positivista. Pelo contrário, a tecnologia se radicaliza de tal forma que parece converter-se em portadora dos medos e temores dos homens. Com base nestes medos e temores as distopias aparecem como crítica à ordem vigente e às promessas utópicas feitas até à virada do século. As distopias revelam justamente o contrário das utopias, longe de serem harmônicas, obras como *Admirável Mundo Novo*, de Aldous Huxley 1984 de George Orwell e *Fahrenheit 451* de Ray Bradbury mostram um mundo onde os sujeitos são submetidos a um poder central, totalitário e têm suas liberdades individuais continuamente cerceadas. Contudo, curiosamente, em nenhuma dessas obras – todas ficcionais, cabe ressaltar – os sujeitos parecem estar insatisfeitos, ao contrário, a massa parece devidamente organizada e feliz. Os dissidentes, no caso os personagens principais ou de destaque nestes livros, são rapidamente identificados pelo poder central, sendo eliminados ou exilados e, com isso, permitindo que a coletividade sobreviva harmonicamente. Martins (2007, p. 98) lembra que ao descreverem sociedades totalitárias com “*tecnicismo extremado e massificação, esses autores estão também reescrevendo e atualizando, em forma de paródia, o modelo totalitário que existe de forma latente nas utopias*”.

Martins (Idem, p. 76) continua afirmando que além do desenvolvimento da técnica, o aparecimento da psicanálise e o darwinismo, em finais do século XIX muda o rumo das utopias. Primeiro o darwinismo parece indicar que os homens não são iguais, mas pelo contrário diferentes entre si, seja em termos de



raça ou civilizatórios, como preconiza o darwinismo social. Já Freud, com seu conceito de “mal-estar da civilização” lembra que o egoísmo e a agressividade fazem parte da natureza do homem, sendo a propriedade apenas uma manifestação desses instintos, sendo qualquer forma de sociedade – especialmente a comunista – repressiva. Ainda mais uma objeção aparece contra as utopias, a sua imobilidade e rigidez de suas estruturas, o que pressupõe que nenhum tipo de mudança social deve existir ao longo do tempo. Martins (Idem, p. 89) lembra ainda que segundo o sociólogo Ralf Dahrendorf a utopia é, pela natureza das idéias, uma sociedade totalitarista. Do mesmo modo, Karl Popper e Robert Nozick sugerem que, ao se mostrarem como sociedades ideais as utopias negam quaisquer projetos alternativos, sendo a perfeição mesma um limite para as liberdades individuais, pois os “desvios” de comportamento de um sujeito não deveriam prejudicar o andamento do todo.

Analizada segundo estas objeções as utopias parecem mais distópicas do que efetivamente utópicas. Oferecem um mundo melhor em troca da repressão dos sujeitos, esconde um autoritarismo latente em nome de um projeto aparentemente coletivo, mas que pode converter-se no controle de poucos sobre uma massa devidamente reprimida e condicionada. A democracia que está nas suas bases parece estar constantemente ameaçada pela tirania. Esta preocupação aparece ainda no século XIX com Tocqueville. Entusiasta da democracia, ao viajar para os EUA o autor analisa que a democracia está sempre associada a um processo igualitário que não poderá ser sustado, desenvolvendo-se também diversamente em diferentes povos, conforme suas variações culturais.

Porém, será a ação política desse povo que irá definir se essa democracia será liberal ou tirânica (TOCQUEVILLE in WEFFORT, 2001, p. 155). Essa questão da possibilidade da democracia vir a ser uma tirania é a principal preocupação de Tocqueville, aparecendo claramente expressa em todas as suas obras, sendo também constantemente manifestada em sua atividade política.



Pois para ele, o processo de igualização crescente podem envolver desvios perigosos que levem à perda da liberdade dos sujeitos. O desenvolvimento democrático dos povos apresentaria dois perigos: o primeiro seria o aparecimento de uma sociedade de massa, permitindo que se realizasse uma Tirania da Maioria; o segundo seria o surgimento de um Estado autoritário-despótico. Os teóricos da Escola de Frankfurt, Adorno e Horkheimer parecem ver a profecia de Tocqueville se concretizar na primeira metade do século XX, com a ascensão do totalitarismo na Europa a partir de bases democráticas. A única solução para a tirania seria a liberdade de associação e o desenvolvimento contínuo das instituições democráticas (Idem, p. 170-171).

De fato, a democracia seria o caminho, assim como o amor pela igualdade, para um governo seguro, o que não significa, contudo liberdade absoluta. O seu temor é que a cultura igualitária de uma maioria destrua as possibilidades de manifestação de minorias ou mesmo de indivíduos diferenciados. O desenvolvimento, portanto, de uma sociedade onde hábitos, valores, etc., fosse de tal forma definidos por uma maioria que quaisquer atividades ou manifestações de idéias que escapassem ao que a massa da população acredita ser a normalidade, seriam impedidas de se realizar. É o que ele define, da mesma forma que Edmund Burke, como *Tirania da Maioria* (Idem, p. 155). O que vale mais, então, questiona, nivelar-se pela liberdade do que por um déspota? (Idem, 173). Se o individualismo lhe parece pernicioso, o Estado também o é Quanto menor for o exercício da cidadania, mais facilmente se permite a centralização administrativa, daí ser necessário o fortalecimento das instituições democráticas. Ou seja, se os cidadãos não se ocupam das coisas públicas adequadamente, mais facilmente se constituirá um Estado despótico, “um estado que comandará um povo massificado, apenas preocupado com suas pequenas atividades particulares” (Idem, p. 156). A liberdade, para Tocqueville, é extremamente frágil e por isso mesmo precisa ser querida, protegida e é mesmo necessário lutar por ela para que não se venha a perdê-la.



Em nenhum momento pode-se abandonar a defesa da liberdade, habituar-se a uma existência plena de agitação, de movimento, de perigo; velar sem cessar e lançar a todo momento um olhar inquieto em torno de si, apenas para citar palavras do próprio autor. Embora a liberdade deva ser largamente anunciada como direito, isso, por si só, não garante seu exercício, uma vez que a base efetiva da liberdade é o exercício político de seus cidadãos.

Stuart Mill ao mencionar a Tirania da Maioria critica a imposição da sociedade sobre os desejos individuais, sendo a liberdade substrato necessário para o desenvolvimento da humanidade (MILL in WEFFORT, 2001, p. 199). Em detrimento da sua preocupação com a liberdade, deveria haver um governante único em posição antagônica ao povo, cuja autoridade derivava da não contestação dos homens. Todavia seu papel devia ser o de proteger os mais fracos, cabendo aos patriotas fixar limites ao poder, a tal limitação de poder se denomina liberdade ou direitos políticos. Ou seja, para Mills a liberdade é o espaço que o soberano dá para os sujeitos agirem livremente, pois, se não o fizesse ocorreriam rebeliões e resistência ao poder.

A liberdade relativa dos sujeitos é comum tanto nas utopias quanto nas distopias, em *Admirável Mundo Novo*, por exemplo, o controle do Estado só existe em função do bem-estar dos indivíduos e da harmonia social. Em 1984 o cenário é um pouco mais nefasto, por se tratar de um quadro de guerra, porém o Estado pretende um controle total dos indivíduos, contudo se esforça continuamente em mostrar para os indivíduos que seu sacrifício vale em nome do bem comum, sendo estes “recompensados” por aumentos na ração de chocolates, mais vodca ou demonstrações públicas da boa fé do partido, ainda que essas benesses sejam apenas ilusórias. Diante destas constatações, Martins questiona se não seria a utopia um anseio inútil.

Deveríamos riscar definitivamente do Atlas das ilhas e das cidades imaginadas a Utopia, a Cidade do Sol, a Nova Atlântida, Cristianópolis, Oceana e Icária e contentarmo-nos com o pastiche de um Brave New World para estabelecer a medida de nossa existência? (MARTINS, 2007, p. 135)





De fato, se analisadas pelo ponto de vista exclusivo das limitações que estabelece à liberdade, as utopias se parecem muito pouco com o que elas propõem. O controle extremamente rígido das liberdades individuais e a imobilidade social fazem as suas ilhas, ou os futuros que propõem parecerem quase aterradores. Os benefícios que as utopias oferecem parecem suficientes para compensar as restrições que elas impõem, por outro lado, o controle está tão introjetado nos sujeitos que mal aparece como tal. A liberdade nas utopias não é uma questão moral ou filosófica, mas meramente utilitária. Ela serve aos sujeitos na medida em que podem escolher, ainda que minimamente entre as possibilidades que lhe são propostas, por outro lado, são as suas limitações que evitam “a guerra de todos contra todos”, o egoísmo e a barbárie. Como preconiza Freud o mal-estar está instaurado na civilização, porém é ele, através da repressão dos impulsos egoístas que viabiliza a própria civilização. Entre a satisfação das necessidades coletivas e a liberdade ilimitada, tanto as utopias quanto as distopias optam pela primeira. Trata-se de uma espécie de orientação: desejos individuais negados, desejos coletivos satisfeitos. É isso que proporciona a harmonia e a paz nas utopias, o homem deixa de ser o lobo do homem para ser cordeiro de si mesmo. Todos vivem em aparente calma e paz, ainda que contrariando suas vontades e caprichos.



## Referências Bibliográficas

### Outras orientações de normas:

BAKUNIN, Michael. *Estatismo y anarquía*. Disponível em: <www.antorcha.net/biblioteca> Acessado em: 07 de Maio de 2008.

CONSIDÉRANT, Victor. *Manifiesto político y social de la democracia pacífica*. <www.antorcha.net/biblioteca>. Acessado em: 07 de Maio de 2008.

FOURRIER. *El Falanstério*. Disponível em: <www.antorcha.net/biblioteca>. Acessado em: 07 de Maio de 2008

LIZARDI, José Joaquín Fernández. *Constitución política de una República imaginaria*. <www.antorcha.net/biblioteca>. Acessado em: 07 de Maio de 2008.

MARTINS, Ana Claudia Aymoré. *Morus, Moreau, Morel: A Ilha como espaço da utopia*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2007.

MORE, Thomas. *Utopia*. Disponível em: <<file:///C:/site/LivrosGrátis/utopia.htm>>. Acessado em: 05 de Setembro de 2007.

PROUDHON, Pierre-Joseph. *What is Property? An Inquiry into the Principle of Right and of Government*. Disponível em: <www.marxists.org>. Acessado em: 07 de Maio de 2008.

RABELAIS, François. *Gargantua*. São Paulo. Hucitec, 1986.

RHODAKANATY, Plotino. *Cartilla socialista*. Disponível em: <www.antorcha.net/biblioteca>. Acessado em: 07 de Maio de 2008.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O contrato social*. Rio de Janeiro: Edições de Ouro.

SAINT-SIMON, Claude Henri de Rouvroy. *Cartas de un habitante de Ginebra*. <www.antorcha.net/biblioteca. Acessado em: 07 de Maio de 2008>.

WEFFORT, Francisco C. Et al. *Os clássicos da política*. São Paulo: Ática, 2001.



**Notas:**

<sup>1</sup> Carolina FIGUEIREDO, doutoranda em comunicação social, Universidade Federal de Pernambuco. caroldanfig@gmail.com.

<sup>2</sup> Walter Benjamim também aponta para o “potencial utópico” do messianismo judaico (MARTINS, 2007, p. 43).

<sup>3</sup> A Cocanha era um país imaginário, de tradição medieval francesa, onde havia comida e bebida em abundância e seus cidadãos não tinham necessidade de trabalhar.

<sup>4</sup> Assim como More, Rabelais estabelece correspondência com Erasmo de Rotterdam.

<sup>5</sup> Em termos formais *A Cidade do Sol* segue também o modelo de relatos de viagem.

<sup>6</sup> Mais uma vez, trata-se de um relato de viagem.

<sup>7</sup> Haveria em Bensalém um órgão denominado Casa de Salomão, responsável pelas descobertas e avanços científicos.

<sup>8</sup> “De resto, apesar da diversidade de suas crenças, todos os utopianos concordam numa coisa: que existe um ser supremo, ao mesmo tempo Criador e Providência. Este ser é designado, na língua do país, sob o nome comum de Mitra. A dissidência consiste em que Mitra não é o mesmo para todos (...) Esta variedade de superstições tende, dia a dia, a desaparecer e a converter-se numa única religião, a qual parece muito mais razoável (...) Entretanto, quando aprenderam conosco o nome do Cristo, sua doutrina, sua vida, seus milagres, a admirável constância de tantos mártires, cujo sangue voluntariamente vertido submeteu à lei do Evangelho a maioria das nações da terra, não podeis imaginar com que afetuosa inclinação ouviram esta revelação. Talvez que Deus agisse secretamente em suas almas; talvez o cristianismo lhes pareceu em todos os pontos conforme à seita que entre eles goza de maior prestígio” (MORE, p. 51-52).

<sup>9</sup> Rousseau formula esta idéia de forma mais explícita ao afirmar que “o homem nasce bom, a sociedade o corrompe”. O homem primitivo seria naturalmente bom, sendo o homem civilizado perverso e egoísta. No seu *Discurso sobre a origem e o fundamento da desigualdade entre os homens* Rousseau divide a evolução em três diferentes estados: homem natural, homem selvagem e homem civilizado. Em função disso, sua grande questão – expressa em *Emílio* – passa a ser: como fazer o homem civilizado recuperar sua bondade? Questão esta contemplada por meio de uma nova proposta educacional.

<sup>10</sup> “A alienação total de cada associado com todo os seus direitos a favor de toda a comunidade, porque primeiramente, entregando-se cada qual por inteiro, a condição é igual para todos, e, por conseguinte, sendo esta condição idêntica para todos, nenhum tem interesse em fazê-la onerosa aos outros” (ROUSSEAU, p. 49).

