símbolos”, assim como também o chamado “poder simbólico”, acham-se na verdade no centro de uma análise da utopia\textsuperscript{11}.

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

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

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

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

Os problemas teóricos e metodológicos mais gerais respeitantes às investigações acerca dos imaginários sociais apenas nos interessam neste momento em função do que tais problemas tenham a ver com a utopia. Isto nos conduz ao verdadeiro cerne de nossa questão atual: a relação entre os imaginários e as ideologias. Para R. Dumont\textsuperscript{13}, “a ideologia...


\textsuperscript{12} Baczkó, op. cit. p. 32.

\textsuperscript{13} Louis Dumont, op. cit., p. 26.
[é] o conjunto das idéias e valores - ou representações - comuns a uma sociedade, ou correntes num dado meio social". Nesta definição se percebe a identificação entre ideologia e representações mas é sobretudo o caráter “neutro” da ideologia que aí se destaca. Nesta mesma direção, P. Ricoeur, procurando integrar e ao mesmo tempo diferenciar ideologia e utopia, vê na conjunção das duas, enquanto lados opostos ou funções complementares, algo que tipifica “aquilo que poderíamos chamar imaginação social e cultural”14, pois, segundo ele, “a dialética entre a ideologia e a utopia pode lançar alguma luz sobre a questão geral, ainda por resolver, da imaginação como problema filosófico”15.

Subsistem ainda muitas dúvidas portanto sobre as relações entre as representações e as ideologias e tampouco se pode afirmar com certeza se os imaginários sociais eles mesmos constituem, enquanto representações coletivas, uma forma ideológica específica ou, talvez, a própria ideologia. Segundo Baczko, os imaginários sociais e os símbolos sobre os quais eles repousam “fazem parte de sistemas complexos e compostos: os mitos, as utopias e as ideologias”, sendo cada um destes sistemas composto de símbolos, ritos e crenças16.

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

Utopia e Utopias

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

Já mencionamos como, em Ricoeur, ideologia e utopia caminharam juntas. No entender deste autor, a ideologia e a utopia têm dois traços em comum: a ambiguidade terminológica e conceitual e a precedência “do patológico sobre o constitutivo”17. Há então, em cada uma delas, um “lado positivo e um lado negativo”, ou seja, uma polaridade interna que nos leva a supor a existência também de uma polaridade semelhante entre esses dois termos, atribuível a alguns traços culturais da imaginação social e cultural.

Neste exame das relações entre a utopia e a ideologia, dois outros pontos precisam ser fixados desde já: l’- há uma longa, diversificada e

15 Idem, op. cit., p. 66 e 69; compare: Castonadis, A Instituição Imaginária, op. cit., p. 98.
16 Baczko, op. cit. p. 36.
17 Ricoeur, op. cit. p. 87.
útopia. Afinal, não estará precisamente nesse caráter “excêntrico” da utopia o melhor antidoto do próprio imaginário social para a patologia do pensamento ideológico entendido aqui como sendo a incapacidade/impossibilidade deste último conceber o outro, a diferença, e a superação do existente?

**Moderno e Modernidade**

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

A primeira destas duas perspectivas admite enfoques teóricos diversos. Em geral, trata-se de analisar no interior do período histórico habitualmente denominado de Idade Moderna, aqueles processos, manifestações, eventos ou tendências que possam representar, do ponto de vista do historiador, as origens, antecipações, rupturas ou os começos de elementos ou aspectos tidos como constitutivos essenciais da Modernidade. Cabe ao historiador estabelecer aí, de acordo com seus pressupostos, os componentes da Modernidade e, a seguir, investigar-lhes os começos ou as origens na época que imediatamente a precede historicamente.

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

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

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

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

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

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

Para os profissionais de História especializados em História Moderna (ou Moderna e Contemporânea, na tradição francesa), esta alusão ao “moderno” significa que se trata do período histórico que se segue ao “medieval” e nesse mesmo moderno estão imbricados os processos de tomada de consciência dos próprios agentes sociais que lhes eram contemporâneos, bem como as perspectivações


\(^{29}\) Koselleck, op. cit.
elaboradas “a posteriori”, pela historiografia. De qualquer modo, é raro observarmos na historiografia a presença da perspectiva segundo a qual a “Modernidade”, longe de se apresentar como substantivação do “moderno”, se configure como entidade histórica distinta e concreta em relação à qual os chamados “Tempos Modernos”, ou a “Idade Moderna”, dos historiadores representariam apenas, a rigor, uma espécie de “proto” ou de “pré-história”.

Temos assim diante de nós a exigência de um trabalho ainda um tanto incomum entre os historiadores: o de se distinguir de alguma maneira o “moderno” enquanto característica de fenômenos historicamente referidos à Época Moderna, da “modernidade”, como culminação-síntese de tendências e processos já presentes ao longo do período Moderno e, simultaneamente, ponto-de-partida de um “novo Moderno”, vivido e pensado como intrinsecamente distinto daquele outro “moderno”, histórico e cronologicamente anterior. Poder-se-á, então, de acordo com as duas perspectivas do problema da Modernidade, afirmar que: 1° - a primeira, a analítico-explicativa não chega em geral a distinguir historicamente o “moderno” da “modernidade” propriamente dita pois sua tendência é a de perceber esta última unicamente como se fora uma substantivação do “moderno” cujas ambigüidades semânticas e históricas raramente são levadas em consideração; 2° - a perspectiva hermenêutico-compreensiva ao privilegiar as tomadas de consciência da modernidade pelos próprios agentes históricos tenta perceber quando, como e por quê, os agentes sociais pertencente a espaços-tempos culturais específicos, tiveram e deram expressão a uma consciência cada vez mais completa da modernidade, assumindo-a, interpretando-a e principalmente vivenciando-a como um “novo tempo” radicalmente distinto dos tempos anteriores e percebendo simultaneamente sua própria inserção numa história diferente em tudo e por tudo das inúmeras histórias conhecidas até então.

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

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

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

Nos séculos que correspondem ao período de 1500 a 1800 ocorre uma temporalização da História e ao final deste período existe aquela forma peculiar de aceleração que caracteriza a modernidade. Estamos, portanto, diante da chamada “frühen Neuzeit” - o período durante o qual ocorre a formação da Modernidade31.

Não existem critérios consensualmente válidos para definir “Modernidade” como conceito. Tampouco dispomos de tempo e argumentos para uma discussão acerca da pertinência maior ou menor dos múltiplos aspectos já enumerados pelos mais diferentes autores com vista a apontarmos os que devem ser considerados como mais importantes e (ou) decisivos. Optamos neste passo por uma via diferente e que consideramos mais adequada às nossas atuais necessidades. Pensamos assim, que se entendermos que as duas últimas décadas do Setecentos e as primeiras do Oitocentos correspondem historicamente ao período de constituição e auto-afirmação da Modernidade, talvez fosse o caso, para corroborarmos esta posição, retomarmos um dos argumentos mais caros a Koselleck: a constatação de que, anteriormente ao advento da Modernidade a maior parte dos conceitos vigentes nas

---

30 Koselleck, op. cit., pp. 16-17.
31 Koselleck, op. cit., p. 6.
sociedades europeias (ditas “modernas”, pelos historiadores), quase nunca são inteligíveis sem o trabalho de uma prévia interpretação ou exegese; inversamente, a partir da Modernidade, a estrutura conceitual que lhe está associada não mais exige, em geral, aquela elaboração interpretativa preliminar.

Se estamos então de acordo, uma vez estabelecidas as diferenças, podemos retomar aqueles principais aspectos, ou marcas distintivas da história da tomada de consciência da Modernidade no final do Setecentos. A Modernidade surge então como um tipo novo, uma nova maneira de experienciar o tempo e o espaço, à medida que se contrai o “espaço da experiência” e se dilata, do outro lado, o “horizonte de expectativas”, em meio ao processo de constante aceleração da “história”. Esta ampliação do horizonte para diante, tem uma dimensão dupla uma vez que engloba tanto a ordem espacial quanto as projeções temporais, daí aquilo que se pode denominar de duplicação da própria perspectiva do sujeito histórico à medida que ele percebe o quanto seu próprio “lugar” corresponde a uma conjuntura espacial-temporal heterogênea em suas dimensões, ou seja, à “contemporaneidade do não contemporâneo”, tema hoje essencial nos trabalhos de Jauss, Chartier, etc.

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

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

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

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

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

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

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

As Utopias na Perspectiva da Sociologia e da História

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

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

Sociologia das utopias

Trata-se aqui de um longo percurso intelectual cuja técnica

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

repousa na crítica “sociológica” da ideologia, uma vez que, no interior desta tradição a utopia é encarada como uma espécie de subproduto ou caso particular do fenômeno mais geral representado pela ideologia. Em Marx, por exemplo, nos seus primeiros escritos - os do “jovem Marx” - o idealismo é a ideologia à qual ele contrapõe a “realidade”, enquanto praxis. A partir de O Capital, a ideologia, enquanto “pré-científica” (e nela se inclui a utopia), contrapõe-se à “ciência”; assim, a utopia é ideológica, pois, é ao mesmo tempo pré-científica/não-científica ou até mesmo contra-científica36.

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

Em relação ao conjunto dessa longa trajetória, as propostas de Mannheim, em Ideologia e Utopia37, representam uma perspectiva em muitos aspectos inovadora. Partindo da extensão lógica do conceito marxista de ideologia, ele chega ao chamado “paradoxo de Mannheim”: como se pode aplicar o conceito de ideologia sem levar em conta sua reflexibilidade? Ao se tornar parte de seu próprio referente, a teoria não termina sendo por ele engolida? Em outras palavras: qual poderá ser o estatuto epistemológico de um discurso “sobre” a ideologia se todo discurso é ideológico?

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

Há porém uma especial e poderosa razão para que se dê um destaque todo especial a Mannheim: segundo ele, ideologia e utopia só fazem sentido quanto juntas, quer dizer, “como um par significante de termos opostos”38. Sugere Ricoeur que abandonemos o conceito de ideologia enquanto oposta à ciência e retomemos o conceito que a opõe à praxis ou à vida social real e busquemos não tanto a distorção/ dissimulação mas, sim, a conexão interna entre os dois termos. O essencial, agora, passa a ser, na concepção de Ricoeur, a conexão entre um conceito integrador, constitutivo, de ideologia (no nível simbólico), e um conceito de ideologia como distorção (marxista).

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

**A história das utopias**

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

Limitamo-nos aqui a citar uns poucos textos nos quais nos foi possível destacar certas interpretações menos pontuais. M. Buber, por exemplo, cujo objeto são os chamados “Socialismos Utópicos”, afirma que as utopias são quadros-imagens de algo que não existe e centralizadas em um elemento primordial - o desejo, o que deve ser. O desejo utópico, gerador de imagens, traduz, segundo Buber, o anseio pelo “justo”: na revelação (visão religiosa) esse justo se consuma na imagem de um “tempo perfeito” - trata-se da “escatologia messiânica”; na visão filosófica, a concepção do justo se consuma através da imagem de um “espaço-perfeito” que é o da utopia. A primeira dessas visões é portanto transcendente, enquanto que a segunda é imanente; uma é providencialista, a outra humana e secular, mas em ambos os casos estamos diante de uma relação crítica com o presente, a qual se projeta como imagem realista da perfeição desejada.

No livro de J. Servier, já citado, a escatologia e a utopia de Buber cedem lugar à oposição entre “milênarismo” e utopia. Como pensamento apocalíptico, o milênarismo remontaria à antiguidade judaico-cristã e traduziria os sonhos e desejos dos pobres em termos do estabelecimento de um “Novo Reino” neste mundo. Em compensação, a utopia, também muito antiga, deveria ser entendida como expressão dos donos do poder

---

41 Servier, op. cit., pp. 20-3.
e da riqueza; assim, segundo Servier, a utopia expressa a reação de uma classe social enquanto visão tranquilizante de um futuro estabilizado e planificado. O autor critica a distinção muito comum na literatura da utopia que consiste em identificar o milenarismo como sendo o desejo projetado no tempo, ao passo que a utopia seria o desejo espacialmente projetado, pois, afirma ele, “é a natureza dos desejos que distingue a "utopia" da "Terra Prometida"." Servier constrói sua história a partir de pressupostos psicanalíticos e tem sido bastante criticado nesse ponto, embora se preocupe em indicar que os universos simbólicos são distintos, conforme se trate do milenarismo ou da utopia.

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

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

Durante o século XVIII, eram chamados de “utopias” tanto os textos que seguiam mais ou menos o paradigma narrativo inaugurado por Thomas More, quanto muitos outros textos completamente diversos desse paradigma; em comum, todos eram sinônimos de algo impossível, quimérico, ilusório. Romanceados, alguns destes textos eram chamados de “romances políticos” e a respeito deles cabia aplicar o verbo “utopiar”. Segundo Baczkó, as novas tendências de então ganharam uma expressão bastante precisa nos escritos de L. Sebastien Mercier, o autor de uma utopia - O Ano 2440 -, o qual introduziu o neologismo “ficcionar”, ou seja, imaginar caracteres morais e políticos para transmitir verdades essenciais à ordem social; “ficcionar” seria então o mesmo que fabricar utopias - traduzir em imagens as ideias elaboradas pela ciência, pondo-se assim a ficção a serviço do saber.

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

A temática “Iluminismo e Utopia” é bastante comum nos principais estudos sobre o século XVIII, como podemos verificar em P. Hazard, P. Geyl, G. Gusdorf, E. Cassirer, etc49. P. Francastel, na obra coletiva Utopie et Institutions au XVIIIe siècle50, incluiu diversos estudos cujo elo vem a ser um perfil das Luzes no qual as concepções culturais, o despotismo esclarecido e a audiência das Luzes revelam os diferentes aspectos das tensões mais ou menos profundas entre a utopia e o pragmatismo ilustrado.

Ao passarmos do século XVIII para o XIX, quando se concretiza o advento da Modernidade, nota-se uma certa diferenciação na história das utopias. As utopias tendem a adquirir novos sentidos e emerge um novo paradigma utópico dito “romântico” ou simplesmente “utópico” (na visão de Marx e Engels). Pensadores como Saint-Simon, Fourier, Considérant, Cabet, etc., descrevem sociedades ideais apresentando-as, no entanto, como consequências necessárias das suas próprias teorias sociais; sendo estas teorias “verdadeiras”, o advento daquelas sociedades se lhes afigura inevitável de acordo com a própria evolução histórica. Logo, já não se trata mais de “ficcionar”.

Percebe-se assim que, aos poucos, durante o século passado, o “reino da utopia” extrapola em muito o respectivo gênero literário, conforme se percebe, lentamente, a “complexidade do fenômeno utópico”. Produz-se assim um “meta-discurso sobre as utopias” no qual a antiga oposição “utopia x não-utopia” já não mais caracteriza apenas certas obras/textos mas, sim, atitudes e movimentos coletivos e correntes de idéias51. Como resultado, verifica-se que as indagações, agora, se dirigem cada vez mais à questão das condições sociais e históricas da produção, difusão e recepção das representações utópicas, destacando-se assim pelo menos três tipos principais de abordagem: utopia em oposição a “ciência”; utopia “versus” mito: utopia em contraste com “ideologia”52. Miguel Abensour, em vários de seus textos, toma posição contra as interpretações (marxistas) dominantes acerca do chamado “socialismo utópico” do oitocentos. Entende Abensour que a história da utopia e o destino de sua crítica são historicamente indissociáveis, uma vez que a problemática clássica, leia-se, marxista, faz a oposição entre “socialismo científico” e “socialismo utópico” uma espécie de “enunciado institucionalizado” em corte epistemológico. Assim, o desconhecimento do lugar e da significação exatas da crítica à utopia em Marx e Engels, uma vez superado, demonstra a conveniência de se substituir a oposição “ciência x utopia” por outra mais profunda: revolução radical X


51 Baczkó, op. cit., pp. 86.

52 Baczkó, op. cit., pp. 87-90.
revolução social; somente assim se poderia enfim perceber que a crítica da utopia, antes de 1848, era, a princípio, burguesa, no sentido de vê-la como quimérica ou impossível mas, ao mesmo tempo, perturbadora da ordem social. O monopólio da crítica da utopia geralmente atribuído a Marx/Engels não apenas apaga a distância entre dois discursos críticos bem diversos, como leva a crer que a utopia haja cessado seu movimento após 1848. Ora, para Abensour, precisamente depois dessa data que se desenvolve “O Novo Espírito Utópico” (53), objeto de seus principais trabalhos. E mais: sem que se tenha presente este fato, fica bastante problemática a análise e compreensão da questão da utopia em William Morris, E. Bloch e, especialmente em W. Benjamin, as “passagens Blanqui”.

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

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

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

A Utopia na Modernidade, ou a Modernidade da Utopia

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

A análise do título desta última parte envolve dois percursos indagativos: 1° - as condições de possibilidade da existência do discurso utópico no contexto histórico da Modernidade; 2° - a explicitação dos elementos utôpicos presentes no discurso da Modernidade. Neste segundo caso, nossa indagação contempla sobretudo o período de ascensão e apogeu da Modernidade enquanto que, no primeiro caso estaremos diante da sua “crise” ou “declínio”. Em ambos estes casos porém a tensão utopia-modernidade constitui nosso centro de referência.

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

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

A modernidade incorporou não apenas alguns dos pressupostos básicos do Iluminismo, mas produziu uma perspectiva da História baseada na ideologia do Progresso\(^{59}\). Durante o século XIX, o milenarismo revolucionário caminha ao lado, embora por caminhos diferentes, da esperança típica da sociedade burguesa num futuro iluminado pelo progresso científico e tecnológico; trata-se de duas

---

\(^{58}\) Baczko, op. cit., p. 125.

\(^{59}\) Servier, op. cit., p. 302.
idéias centrais do pensamento europeu: a idéia de Revolução e a de Progresso.” Assim, se fixarmos o momento no qual a burguesia toma o poder, a utopia é antecipação, visão de um futuro radioso, lembra Servier. Entretanto, uma análise mais atenta nos revela que já estavam então presentes nessa face utópica da modernidade três notas dissonantes: 1º - a tomada de consciência lenta porém inexorável de uma divergência a separar os dois sentidos então associados ao “Progresso” - um caminho que conduz necessariamente à “cidade justa” mas, também, o desenvolvimento total das potencialidades humanas de domínio sobre a natureza por intermédio da ciência e da técnica aplicadas à apropriação da natureza.; 2º - a sociedade democrática, lugar da igualdade entre os homens, deveria na verdade, para a burguesia, preservar-he o reinado; como “verdade” filosófica e cultural, no qual se afirma o primado do humanismo, a hegemonia burguesa busca negar as misérias do presente em nome de visões que prometem futuros maravilhosos a todos os homens; 3º - a utopia de uma modernidade em processo de eterno devir não basta no entanto para afastar por completo o terror diante dos poderes de uma ciência capaz, em um momento de loucura, de “libertar o mundo através de um suicídio coletivo que nem mesmo Schopenhauer teria ousado imaginar”. A grande utopia - a modernidade - é na verdade “o sonho do Ocidente, de Fausto que, tendo esquecido o sentido da aventura humana, evocava, tremendo, a imagem de seu desejo mas almejava ao mesmo tempo ser capaz de conjurar-la”\(^{60}\).

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

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

\(^{60}\) Servier, op. cit., p. 317-20.

Lançando agora nosso olhar para o século XX, notamos que as relações entre utopia e modernidade adquirem novos contornos, realmente novos uns, antigos mas devidamente retocados muitos outros. Mannheim, em seu livro já mencionado, indaga, a respeito do destino tanto da “utopia humanitária liberal” quanto da “utopia socialista-comunista”\textsuperscript{62}. Se lhe respondessemos hoje, seríamos provavelmente tentados a afirmar que a primeira delas sobrevive sob a pele do triunfo aparente do “neoliberalismo” enquanto que a segunda soçobrou com a derrubada do Muro de Berlim. Sabemos porém que se trata de chaves ideológicas feitos para tranquilizar certas consciências.

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

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

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

Talvez seja exatamente este o caso da modernidade enquanto utopia, ou, se assim preferirmos, o caso dos componentes utópicos da modernidade: transformaram-se em ideologia dominante. Esta talvez possa ser uma das explicações para tantos esforços intelectuais dispendidos nas últimas décadas a fim de proclamar ora “O fim das ideologias”, ora o “Fim da História”, para não mencionarmos as “crises” de toda ordem. Extinta a utopia, que resta então salvo o exercício da futurologia\textsuperscript{65} a fim de pensar mesmo sob novas vestimentas daqui a 50 ou 100 anos? Utopia, pelo contrário, seria pensar o outro, a diferença, a partir da crítica do presente; mas o presente já não possui “história” e sim apenas “tendências” bastante “previsíveis”.

Pensamos portanto que Mannheim de fato errou acerca de “A Utopia na situação contemporânea”, pois, se percebeu a presença de tendências que conduziam à perda do sentido do tempo histórico, ao apagamento da categoria da totalidade, à redução de todos acontecimentos e ações humanas à função de meras pulsões, e, principalmente, se ele percebeu a vitória de um certo tipo de

\textsuperscript{62} Mannheim, op. cit., p. 211 e segs.
\textsuperscript{63} Mannheim, op. cit., p. 209.
\textsuperscript{64} Ricoeur, op. cit., pp.461-2.
\textsuperscript{65} Diversos autores, L'Historien entre L'Ethnologue et le Futurologue, Paris, 1972, p. 75 e segs.
objetivismo vazio, ele não percebeu muitas e muitas outras coisas, ou melhor, não contemplou em sua perspectiva o ressurgimento das teologias da História, as múltiplas reações ao malogro do objetivismo, a problemática do Terceiro Mundo, a crítica pós-moderna à ideologia da modernidade, etc.

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

Faça-se porém justiça a Mannheim, pois, ao tratar do conceito pós-arxista de ideologia, que, para ele, é sinônimo de crise – uma crise que tem, como uma de suas características, visões de mundo conflitantes e que se acusam reciprocamente de “ideológicas” – ele não consegue ocultar sua hostilidade diante das afirmações e proclamações que, já então, anunciavam a morte da ideologia e da utopia e viam neste fato uma das grandes marcas do nosso tempo. Para Mannheim, no entanto, uma sociedade não-ideológica e não-utópica seria, por definição, uma sociedade morta já que apenas a utopia permite e assegura o distanciamento necessário entre nós e a realidade67.

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

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

Durante o século XX, em face de guerras e revoluções, a utopia passou a ser encarada ora como desnecessária ora como realmente perigosa. A utopia se tornou, para alguns, eminentemente anti-humanista. Interpretações de diversos matizes político-ideológicos convergiram para um ponto comum – a condenação da modernidade enquanto “a grande utopia do século passado”. Sua culpa? A maior de todas: a culpa de se haver transformado em uma série interminável de pesadelos que puseram em risco os valores do indivíduo, do gênero

humanos e do próprio planeta. São os fantasmas de Auschwitz e dos Gulags que continuam a infundir terror e descrença quanto à utopia da modernidade:

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

Estas perspectivas pessimistas quase sempre se encaminham em direção ao comprometimento da utopia com o totalitarismo. As relações entre algumas utopias e certos regimes totalitários não constituem propriamente novidade. Mas não confundamos as coisas pois acabaremos ficando com simples rótulos69. Isto nem nos permitiria exorcizar/banalizar o "fenômeno totalitário", nem nos faria compreender a real importância da utopia. Ricoeur, ao sublinhar, o papel essencial que desempenha a utopia em face da realidade do mundo atual, frisa que embora ela, a utopia, tenha lá seus perigos, pois, tal como todos os diversos imaginários sociais, ela se tornou também manipulável (pelos artifícios das tecnologias modernas de comunicação, ou dos meios cada vez mais poderosos de propaganda, podendo-se até fabricar o êxito histórico de uma dada utopia), não se deve ignorar que lhe cabe aquela função crítica, de distanciamento, de projeção daquilo que se pode conceber, como mudança, como futuro. Trata-se, sim, de uma luta. Nesta, os poderes tentam a todo custo confiscar, monopolizando-a, a imaginação social, mas é aí justamente que a utopia continua não somente a ser possível mas, acima de tudo, necessária.70.

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

BIBLIOGRAFIA


69 Servier, op. cit., pp. 128-32.
70 Servier, op. cit., pp. 147-8.
HAZARD, P. La Pensée Européenne au XVIIIe Siècle, Paris, 1945.
STEINER, G. Linguagem e Silêncio, São Paulo, 1988