

H I S T Ó R I A

& U T O P I A S



ORGANIZAÇÃO
Ilana Blaj
John M. Monteiro

A N P U H

Associação Nacional de História

HISTÓRIA & UTOPIAS

*Textos apresentados no XVII Simpósio
Nacional de História*

Organização
John Manuel Monteiro
Ilana Blaj

A N P U H

Associação Nacional de História

1996

RAZÃO E PAIXÃO NA POLÍTICA

Maria Stella Martins Bresciani
Universidade Estadual de Campinas

Louisa, never wonder!

Com este alerta, Mr. Gradgrind define para sua filha a chave da arte mecânica e o mistério da educação dos animais racionais: a razão operando sem o obstáculo dos sentimentos e das afeições. Somar, subtrair, multiplicar e dividir, como meios, números e fatos como matéria-prima, compõem todo o arsenal necessário à formação da humanidade, não distraída de sua finalidade útil pelos desregramentos do devaneio, dos sonhos, em suma, da imaginação. Em *Tempos Difíceis*, Charles Dickens apresenta a *utopia utilitarista* numa versão irônica e caricata. Não por acaso, o livro é dedicado à Thomas Carlyle, um crítico ferrenho da “Era da Máquina”, com sua transposição dos pressupostos da mecânica celeste de Newton para a sociedade, e do utilitarismo inglês, considerado por ele a versão mais acabada e radical da produção intelectual de uma linhagem de pensadores iniciada com John Locke.¹

Tempos Difíceis retoma na forma literária o alerta feito por Carlyle em *Sinais dos Tempos* na forma de um ensaio.² A impossível realização da utopia utilitária, dado a imaginação ser parte da natureza humana, mostra as brechas ou a vulnerabilidade de uma sociedade tecida sobre os pressupostos de uma razão lógica, sem lugar para os sentimentos e as emoções. O desconforto evidente nos personagens jovens da trama romanesca explode em desregramentos que, pelo menos por um lapso de tempo, põem em xeque as engrenagens da perfeita organização utilitária da sociedade de Coketown. A ameaça potencial de revolta da população

1 Charles Dickens, *Hard Times*, Harmondsworth, 1982.

2 Thomas Carlyle, “Signs of the Times”, in *Thomas Carlyle, Selected Writings*, Harmondsworth, 1980, pp. 59-85.

trabalhadora inglesa, imersa nas trevas da ignorância e subjugada ao “*cash nexus*”, aparece em Carlyle como um aviso quanto à impossível manutenção da sociedade se privada da ação criativa dos homens, da sociedade submetida à descarnada racionalidade lógica da produção expoliadora e meramente reprodutiva do já dado. Uma sujeição aos objetos físicos, à cega fé no mecanismo, algo que não emana da Natureza, mas da forma pouco sábia com que seus contemporâneos *viam* a natureza. Assim, embora Jeremy Bentham, jurista que concebe os princípios do utilitarismo, afirme ser o único objeto do governo e finalidade da sociedade política a maior felicidade possível da comunidade, e ser a felicidade do indivíduo tão maior quanto menores forem seus sofrimentos e maiores seus gozos, para seus críticos a relação matemática da proporção entre dor e prazer reproduzia no plano da vida humana a concepção mecânica da maior eficácia.³

A crítica à concepção “mecânica” ou mecanicista da sociedade, pode ser considerada mera reação conservadora e romântica aos “progressos” da técnica e da ciência no século XIX.⁴ E mais, à noção contratualista da fundação da vida em sociedade, contrato inspirado nas sociedades formadas para fins comerciais e regidos pela razão e pelo estrito interesse dos contratantes. Com certeza, a polêmica em torno do artificialismo ou ainda do caráter abstrato da noção universalista de contrato social, sem raízes nos usos e costumes dos pactuantes, produzindo formas de governo e constituições à revelia da “história” esteve presente nos debates da constituinte francesa dos anos 1789 e seguintes.⁵ A beleza das formas puras da razão instituinte frente as heranças e tradições enraizadas na cultura de um povo: um debate que atravessa o século XIX e se apresenta ainda prenhe de força nos textos filosóficos, sociológicos e políticos do século atual.

3 Jeremy Bentham, “Principios de Legislación e Principios del Código Civil”, in *Tratados de Legislación Civil y Penal*, Madri, 1981, p. 27 e segs e 103 e segs.

4 Esta idéia encontra-se presente em muitos ensaios sobre Carlyle, Ruskin e William Morris, cf. Paul Meier, Introdução ao livro de Morris, *Nouvelles de Nulle Part*, Paris, 1961.

5 Cf. por exemplo, Stéphane Rials, *La Déclaration des Droits de L’Homme et du Citoyen*, Paris, 1988, cap. I, p. 137 e segs. Entre a defesa de um contratualismo rígido da parte de Seyès — “toute société ne peut que l’ouvrage libre d’une convention entre tous les associés” — e a adesão ao passado afirmada por Mournier — “Nous n’oublierons pas que les Français ne sont pas un peuple nouveau, sorti récemment du fond des forêts pour former une association, mais une grande société de vingt-quatre millions d’hommes...” — se instala o peso da história na crítica ao racionalismo que faz tábula rasa do passado.

Porém, a crítica romântica pode também nos introduzir à noção de *imaginação*, ou àquela parte da mente humana não necessariamente subordinada a “pensamentos úteis”. E nesse campo ela não estará só. Afinal, o reconhecimento de que “a precisão metafísica” era de pouca valia para sanar as doenças morais do gênero humano, encontra-se na obra de Mme. de Staël, contemporânea da Revolução Francesa, adepta do liberalismo e defensora da república. Em seu *Essai sur les Fictions*,⁶ Mme. de Staël nos introduz ao domínio da imaginação, “a faculdade mais preciosa para o homem”, conferindo a esta faculdade a aptidão de ajudarnos a recolher os poucos prazeres esparsos pela terra, através da criação de imagens e da escolha de lembranças. Em seu Ensaio encontra-se uma reflexão sobre o poder dos textos ficcionais na formação do caráter dos jovens: a identificação com os personagens produz no leitor emoção e interesse pelo argumento, o que faz com que a “mensagem” moral que se deseja passar tenha acesso às mentes por um caminho suave e eficaz, ao contrário daqueles proporcionados pelos áridos tratados dos moralistas. Afinal, diz ela, “no homem só existem duas faculdades distintas, a razão e a imaginação; todas as outras, inclusive o sentimento, são delas dependentes ou por elas compostas. O império das ficções, como o da imaginação, é portanto, muito extenso”.⁷

Caminhando pelos vagos domínios da felicidade, Mme. de Staël diz ser impossível neles se deter, já que são como “estas imagens brilhantes formadas por vapores leves que desaparecem ao serem atravessados”. Domínio da utilidade e domínio da felicidade, um irônico reencontro dos pressupostos utilitaristas virados pelo avesso. Em princípio parecem nada ter em comum. No entanto, nossa autora atribui às ficções a finalidade de dirigir e de esclarecer as idéias morais, e de para isso fazerem uso das paixões que servem de suportes preciosos da “filosofia invisível” que conduz o argumento. Seu pragmatismo vai além: “As ficções são feitas para seduzir; e quanto mais o resultado pretendido tende para a moral ou para a filosofia, mais necessário será enfeitá-las com tudo o que pode emocionar e conduzir o leitor sem se desvendar primeiro”. Aliás, Mme. de Staël reconhece mesmo o mau resultado a que chega um relato que em busca de maior verossimilhança se detém nos detalhes minuciosos de um acontecimento comum; os detalhes eliminam a ilusão e o interesse do romance, sem acrescentarem as lições da história. E neste ponto, a escritora liberal se une aos seus colegas “românticos”: “A virtude tem uma tal

6 Germaine de Staël, *Essai sur les Fictions suivi de L'Influence des Passions*, Paris, 1979.

7 *Idem*, p. 26.

influência sobre a felicidade e a infelicidade do homem que se pode fazer dela depender a maioria das situações da vida. Há filósofos austeros que condenam todas as emoções e desejam que o império da moral se exerça unicamente pelo enunciado dos seus deveres: porém nada é menos adaptado à natureza humana que tal opinião; é necessário animar a virtude, para que ela combata com vantagem as paixões; é necessário uma certa espécie de exaltação para encontrar atração nos sacrifícios...”⁸

A importância que atribui às paixões, esses elementos “naturais e espontâneos, sobre os quais pouca ou nenhuma força tem a ação consciente das pessoas, a fez escrever sobre a “influência das paixões sobre a felicidade dos indivíduos e das nações” em meio aos tumultuados anos de revolução na França. Novamente é a *felicidade* dos indivíduos e das nações o princípio que norteia suas reflexões. Essa reunião dos contrários se expressaria no plano individual na forma da esperança sem medo, da atividade sem inquietação, da glória sem calúnia, do amor sem a inconsciência ...; no plano coletivo deveria conciliar a liberdade das repúblicas com a calma das monarquias, a emulação dos talentos com o silêncio das facções, o espírito militar no exterior com o respeito às leis no âmbito interno.⁹ Não que Germaine de Staël considerasse atingível essa condição do espírito mesmo no âmbito individual; a idéia de felicidade deveria agir como um ideal impossível correlato, porém da felicidade possível, aquela sobre a qual a reflexão e a vontade humana poderiam agir, no sentido de domar as paixões e de estudar os meios mais seguros de evitar os grandes sofrimentos.

É exatamente no entrecruzamento da imaginação, das paixões, da vontade e da razão útil que o ideal do século das Luzes expresso nos textos de autores de língua francesa encontram-se com seus contemporâneos liberais ingleses. No centro dessa conjunção impossível aparecia em cena uma idéia nova, a de *felicidade*, e a de utilidade, se expressando em tudo o que poderia aumentar o prazer e a felicidade humana ou em tudo o que concorresse para diminuir a dor e a miséria humanas. A própria noção de *virtude* vincula-se à felicidade nas palavras de Diderot: “O homem virtuoso é aquele cujas ações tendem constantemente para o bem-estar e a felicidade de seus semelhantes”.¹⁰

8 *Idem*, p. 45.

9 O texto é datado de 1796. *Idem*, pp. 61-62.

10 A relação entre os pressupostos do liberalismo inglês e o pensamento ilustrado é desenvolvida por Anthony Arbuster em *The Rise and Decline of Western Liberalism*, Oxford/New York, 1987. Cf. em especial cap. 9, p. 177 e segs.

Assim, indagar das relações entre razão e paixão na formação das idéias morais e políticas pode nos introduzir ao “espaço imaginário” que se opõe ao “tempo da história” na dimensão da utopia. Pensada a partir deste ponto de vista, a utopia sempre é crítica. No *espaço* imaginário *sonho* e *razão* se encontram na narrativa crítica que ao romper com o espaço topográfico, rompe também com o tempo do presente, levando seus leitores a um outro lugar e a um tempo mais feliz, a uma *sociedade outra*. Ou como nos ensina Bronislaw Baczko,¹¹ ao discorrer sobre a produção dos “sonhos sociais”: “Uma vez produzidas e difundidas, as idéias-imagens utópicas penetram nos circuitos de representações simbólicas. Oferecem-se desse modo a elas as oportunidades historicamente variáveis de interferir nos conflitos e nas estratégias que tem como fulcro o poder simbólico sobre a imaginação social.” As utopias, não tem entretanto um único ponto de partida. Baczko afirma mesmo que, partindo de pontos diversos, seguindo direções sociais e ideológicas às vezes opostas, as utopias se inscrevem duradouramente nas mentalidades e nas ideologias como imagens-guias e idéias-forças que orientam as esperanças e mobilizam as energias coletivas.¹²

A transparência exigida da “Cidade Nova” onde as sombras — os desacertos da legitimidade e da racionalidade existente — devem ser eliminadas, aponta para “futuros impossíveis”. Contrapondo dois mundos, a crítica na forma utópica se permite atingir “a região da felicidade e da perfeição”, o *eu-topos*, ou “a região que não existe em parte alguma”, o *ou-topos*. A forma da narrativa de viagem imaginária escolhida por Thomas More no séc. XVI encontra suporte para além das já conhecidas pelos europeus. Nela encontra também, a possibilidade do exercício crítico num espaço intelectual cerceado pela autoridade monárquica.¹³ No país desconhecido onde vai ter o viajante imaginário de More reina uma ordem social ideal; esse modelo de narrativa utópica corre paralelamente com o do projeto de legislação ideal da *República* de Platão. A boa cidade e a boa lei: narrativas paralelas e complementares de um gênero literário que realiza em projeção retrospectiva seu exercício crítico.

A cristalização do tempo e da forma ideal da “cidade” nas utopias parece à primeira vista se contrapor ao *tempo da história*. Tal como no *Segundo Tratado de Governo* de John Locke, no *Contrato Social* de Jean-Jacques Rousseau, a um estado de natureza anterior configura-se o estado

11 *Lumières de L'Utopie*, Paris, 1978.

12 *Idem*, pp. 7-9.

13 Não podemos esquecer que More, jurista, magistrado, membro do Conselho privado do rei, tesoureiro da Coroa e, finalmente, chanceler da Inglaterra, amigo de Henrique VIII por muito tempo, morreu decapitado por ter se recusado a jurar obediência primeiro ao rei inglês. Cf. Jean Servier, *Histoire de L'Utopie*, Paris, 1991, p. 132.

civil, a sociedade civilizada do tempo presente ou desejado. O contrato funda a “boa sociedade”, livre dos grilhões do poder divino, tendo por princípio orientador os pressupostos da razão universal. Em seu *Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens*, Rousseau afirma que se trata de definir “no progresso das coisas, o momento em que o direito sucedeu à violência, em que a natureza foi submetida à lei”.¹⁴ Um antes e um depois fazem às vezes da história que entra definitivamente no ideário ocidental no século XVIII através da noção de progresso. Em Rousseau, a construção da “boa sociedade” se faz também pela utilização do recuo ao passado, o recurso à uma antiguidade imaginada. As noções-chaves são definidas pelas suas correspondentes romanas: “Esta pessoa pública que se forma pela união de todas as outras, tomava antigamente o nome de *cité*, e hoje toma o de *república* ou de corpo político.”¹⁵

O *tempo futuro* substitui o *espaço outro* da viagem imaginária. Louis-Sébastien Mercier em *L’An 2440*, usa o recurso de um longo sono do qual o narrador acorda na mesma cidade de Paris no século XXV. Um esquema crítico semelhante ao de More se repete no confronto com uma sociedade futura; o efeito pedagógico se faz pela surpresa do encontro com uma *outra* sociedade na *mesma* em que o leitor vive.¹⁶ A utopia cruza com a história por meio do otimismo da “filosofia das luzes” que aposta no esclarecimento da humanidade guiada pela razão. Se nas discussões sobre o direito à participação política, os revolucionários franceses de 1789 deixam de fora os homens com pouca ou nenhuma renda assegurada pela propriedade,¹⁷ no século seguinte, são inúmeras as pessoas que acreditam que o caminho aberto pela inteligência esclarecida pode atingir por etapas uma “montanha” da qual somos incapazes de adivinhar os cimos.¹⁸

14 *Op. cit.*, p. 259.

15 Seu cuidado se explica pela nota que acompanha esta definição: o sentido verdadeiro desta palavra (*cité*) encontra-se quase apagado entre os modernos: a maioria tomam uma cidade pela *cité* e um burguês por um cidadão. Erro que tem suas consequências já que, segundo Rousseau, são termos utilizados com uma familiaridade indevida, em especial pelos franceses, gerando assim entendimentos grosseiros, como o de não perceber que em Genebra havia cinco ordens de homens, das quais só duas compunham a república. Cf. *Du Contrat Social*, Paris, col. 10/18, 1963, pp.188-9.

16 Cf. Baczko, *idem*, p. 164 e segs.

17 “Guizot...rédout dans la cité l’invasions de l’inculte car l’ignorance engendre la servitude: la fonction de citoyen exige un minimum d’instruction et un long filtrage est nécessaire avant que ne soit établi le suffrage universel”, cf. Georges Duveau, *Sociologie de L’Utopie et autres “Essais”*, Paris, 1961, p. 43.

18 *Idem, ibidem*.

Entre a projeção utópica e o passado imaginado, a idéia de *progresso* comanda a representação do tempo em direção ao futuro, e mais, a idéia de progresso rompe com a insularidade da utopia e seu tempo se afirma enquanto o tempo da história universal. O progresso, no singular, passa a representar o movimento geral e irresistível da realização dos grandes valores e o aperfeiçoamento do espírito humano. Quando a história se abre para a Utopia, o estudo do passado descobre em si uma nova vocação: decifrar o progresso contínuo da razão e o progresso passa a ser o *telos* da história. A utopia por sua vez se abre para o pensamento científico. E o tempo da história, objeto de uma ciência, surge como o produtor da utopia. A utopia pode então abandonar o campo dos sonhos e entrar para o das previsões sustentadas pelo prestígio da ciência. A contrapartida fica com o paradoxo de “a imaginação social não ser admitida sem um disfarce — aquele da marcha da razão na história ou então aquele da razão da História em marcha”.¹⁹

Aceitar a ciência como emancipadora da inteligência do homem sem questioná-la sobre o *valor dos fins* implica em se manter fiel à concepção liberal de razão neutra que não se indaga dos objetivos, razão meramente instrumental. Reencontram-se dessa maneira sob os auspícios da ciência as duas concepções de razão que fazem com que o “conhecimento positivo” hesite entre duas direções: “ou bem manter-se fiel ao espírito objetivo da ciência buscando fundar para o homem, e independente dela, uma ordem de valores subjetivamente necessários, que dizem respeito somente aos ensinamentos extraídos do real, ou bem tentar traçar a partir da própria ciência uma ordem universal que inclua os mandamentos do ideal humano”, como diz Benichou.²⁰ As utopias científicas trilham o segundo caminho em sua busca de integrar os objetivos humanos ao conhecimento científico e de encontrar na ciência a unidade do Verdadeiro e do Bem, sem aperceberem-se de que essa intenção globalizante as fazia recair numa indesejada plenitude metafísica. A Cidade Nova define-se como uma *representação global* onde os sonhos da Cidade Feliz se introduzem na imaginação social pela forma de um discurso que os torna inteligíveis. Pode-se dizer que *a utopia busca esse espaço da imaginação que a razão ambiciona dominar*. Para tanto lança mão de elementos do imaginário

19 Baczko, *op. cit.*, pp. 166-174. Também Duveau contrapõe o otimismo dos filósofos do século das Luzes em sua crença de que a humanidade se tornando adulta se deixaria guiar pela razão que orientaria a história à concepção contrária de Hegel de que seriam as pulsações do trabalho da história que engendrariam a razão, *op. cit.*, p. 44.

20 Paul Benichou, *Le Temps des Prophètes. Doctrines de L'Âge Romantique*, Paris, 1977, p. 224.

coletivo explorando mitos antigos e idéias forças ou estabelecendo a crença no potencial da ciência e no inevitável movimento do progresso. Busca suporte numa estrutura sócio-afetiva, na feliz expressão de Pierre Ansart.²¹

A dimensão dogmática e mesmo religiosa das teorias utópicas pode se estruturar sobre a base de uma teoria científica de reconhecimento certo, como nos casos de Saint-Simon e Fourier em relação a Newton; pode também valer-se da unidade e da lógica de uma síntese científico-social expressa em um sistema doutrinário, como em Augusto Comte. Pode por outro lado, se definir na oposição utopia/ciência, no caso do socialismo científico de Marx e Engels, ou em outra oposição, a da utopia/mito, na teoria de George Sorel. Pode também, no entanto, apresentar-se como projetos de reorganização geral da sociedade a partir de boas leis, ou, na forma de projetos de reformas parciais e pontuais, confundir-se com as representações de uma nação regenerada e povoada de homens novos. Forma assim um campo muito vasto, onde parâmetros ideais inquestionáveis funcionam como *dispositivos utópicos* no interior de projetos de uma racionalidade exemplar. Gostaria de sugerir que funcionam dessa maneira no caso do mito soleriano, algo que não se discute e que estimula os homens ao combate, ou ainda, como um ideal a ser atingido por toda a humanidade no caso de projetos políticos norteados pelo ideal da civilização.

Se tomarmos como uma das possibilidades de realização de um ideal inquestionável a interferência do dispositivo utópico no projeto republicano liberal dos anos 1870-1890 no Brasil, veremos como um elemento de grande poder persuasivo atua no plano da emotividade e da paixão. A idéia de *Civilização*, entendida como o estado da plena efetivação dos valores éticos das sociedades erigidas sobre o pacto social, atua ao mesmo tempo como referente ideal e estado de perfeição dos homens e em consequência da sociedade. Congregando um conjunto amplo de significado, a idéia de civilização é mobilizada pelos propagandistas da república para mostrar a *necessidade* de se modificar a forma de governo. A necessidade de se adequar o país aos tempos modernos, *o tempo da história, justifica* a intenção de romper com uma instituição, a monarquia, que representa a própria negação da história. As várias implicações de se manter o Brasil atrelado a essa instituição ultrapassada vão compondo um ideário que contrapõe um futuro tempo da “boa sociedade” ao tempo atual da sociedade arcaica que se mantido levaria a todos no roldão do caos. Ausência de política econômica para as atividades agrícolas e fabris,

21 Pierre Ansart dedicou vários trabalhos ao estudo da afetividade e da paixão na política. Ver em especial *La Gestion des Passions Politiques*, Lausanne, 1983.

nenhuma alternativa proposta para a mão-de-obra escrava, escassa e em breve extinta pela ação da Lei do Ventre Livre, religião do Estado impedindo a regularidade da vida civil de imigrantes de outras religiões que não a católica e nenhuma iniciativa para levar a instrução a toda a população, são ítems do irrepreensível raciocínio que propõe entregar o governo pela república nas mãos dos governados de forma a que eles mesmos dispusessem sobre seus interesses. Nesse país regenerado, as boas leis conjugadas com a defesa da produção das riquezas e a dignificação do trabalho manual são idéias-força mobilizadas para projetar no argumento propagandístico a sociedade iluminada, onde trabalho e cidadania não mais estariam separado, onde o bom trabalhador seria recoberto com a condição de cidadão, um país reencontrado consigo mesmo, livre do passado colonial e voltado para o tempo da história.

O recurso à estatística para comprovar o índice de criminalidade, de analfabetismo, do crescimento negativo da população escrava confere a partir de dados, o ponto de apoio a uma argumentação toda ela alicerçada sobre a polarização civilização/barbárie, crescimento/involução, riqueza/pobreza. Essa estrutura polarizada de destinos possíveis a um país do mundo comandado pelo movimento irrefreável do progresso atua como estímulo que encontra sua justificativa básica na “vontade” de estar entre iguais no concerto das nações civilizadas. Apelo emotivo referido certamente à acima mencionada estrutura sócio-afetiva.²²

Em outras situações, o dispositivo utópico pode não vir referido a um intenção de mudança “radical” das instituições de uma sociedade. Entretanto, a inquestionabilidade sempre parece provir de uma lógica mais ampla e irrepreensível: se a sociedade se organiza a partir das vontades de indivíduos que desejam preservar sua vida e seus bens em troca de uma genérica e “selvagem” liberdade sem peias, o ideal desses homens será atingido no momento em que toda e qualquer ação que se contraponha aos fins primeiros da fundação estiverem erradicados. Assim, tudo o que for “coletivamente” decidido nesse sentido vai de encontro à “vontade de cada um”. As decisões pontuais ilustram em espelho como pequenas intervenções podem contrariar concepções básicas — tal como a da menor ingerência possível do poder estatal sobre a vida das pessoas — no caso de serem justificadas como necessárias para se atingir o fim último da civilização.

Sem recorrer a situações específicas em que a sociedade se sente ameaçada em sua ordem e em suas instituições, como as revoltas de parcelas da população, greves e movimentos de trabalhadores, etc, pode-se

22 O argumento do projeto republicano liberal consta de minha tese de doutorado *Liberalismo: Ideologia e Controle Social, São Paulo de 1850 a 1910*, FFLCH/USP, 1976.

entrever os cuidados propostos pelos homens que pensaram as teorias liberais contratualista e do *laissez-faire*, as determinações de Locke para que toda criança “pobre” a partir dos três anos trabalhasse para prover o seu próprio sustento, e nas de Smith para que o Estado proporcionasse instrução mínima ao trabalhador imbecilizado pelo trabalho parcelar nas manufaturas. O medo dos seus “iguais” pobres na Inglaterra pós a revolução Gloriosa de 1688 levou o religioso John Bellers a sugerir a criação dos *Colleges of Industry*, uma espécie de corporação onde os trabalhadores em número de 300, se auto-sustentariam e trabalhariam em comum pela mera sobrevivência... e sem incomodar os ricos proprietários. As *Industry-Houses* de Arthur Yong, reafirmam a mesma intenção um século mais tarde (1797); e as *Workhouses*, este misto de asilo para a pobreza e de prisão correccional, impõem-se no século XVIII e XIX, perdurando até o início do XX. Karl Polanyi indica de maneira enfática a relação entre esses projetos de controle do potencial de destruição da pobreza e os planos utópicos do *Villages of Union* de Owen, dos Falanstérios de Fourier, dos *Ateliers Nationaux* de Louis Blanc ... até os Planos Quinquenais de Stalin numa sequência intrigante.

Filantropia e controle da pobreza unidos à produção de riqueza numa sociedade sem conflitos. Sonho utópico de grande apelo emocional para aqueles que se viam ameaçados em suas vidas e bens pela crescente maré de pobres a invadirem as cidades. É bem verdade, que a idéia liberal do direito a preservação da vida também sustentou intervenções a favor do trabalhador através das diversas comissões de inquérito que na Inglaterra da primeira metade do século passado desmontaram os muros das fábricas revelando à sociedade o preço social da produção da riqueza. Os pressupostos liberais de obrigação ao trabalho, de defesa da propriedade e de direito à vida, na condição de idéias-guias, cumprem nas propostas de controle da pobreza e nas leis fabris inglesas a tarefa de convencimento que atinge a razão das pessoas pela emoção proporcionada pelo espetáculo da miséria ou pela ameaça da agressão da pobreza. Assegurar a manutenção sem conflitos da sociedade age como dispositivo utópico no raciocínio que *sabe* da impossível tarefa a que se propõe, mas que tem nela sua justificação última.

Em síntese: o campo temático das utopias constitui uma das possibilidades mais ricas de se desmontar o caráter racional da filosofia política que desde o século XVII eliminou, com as teorias do contrato social, todo e qualquer mistério sobre a origem do Estado. “Nada de menos misterioso existe do que um contrato”, diz Cassirer.²³ E prossegue: “Um contrato deve ser feito com perfeito conhecimento do sentido que envolve e das con-

23 Ernst Cassirer, *O Mito do Estado*, Rio de Janeiro, 1976, p. 189.

seqüências que postula; pressupõe um livre consentimento das partes contratantes”. A “dignidade ética” do homem fica assegurada pela certeza de não depender de nenhum credo dogmático nem de nenhuma revelação exterior; assenta exclusivamente na vontade moral — no valor que o homem atribui a si próprio. A ambição racionalista dos pensadores políticos e filósofos relegam à dimensão mítica, mágica por excelência, para o campo dos irracionalismos bárbaros. Contudo, a própria certeza deposta nas teorias contratualistas colocam num campo próximo das representações mitológicas a explicação *analítica* da origem do Estado. Pode-se então pensar que tal teoria se elabora na “forma” de uma retroprojeção utópica voltada para “o momento” em que se fundou a “boa sociedade”. Assim, o campo temático das utopias e dos mitos políticos retomam e relançam com força a discussão sobre a dimensão afetiva da vida política, durante muito tempo ignorada pelas ciências sociais e pela história, ou compreendida como uma manifestação exacerbada presente apenas em momentos excepcionais de crises ou rupturas institucionais.

Nesse sentido, pesquisas e estudos atuais buscam compreender os afetos (sensibilidades, sentimentos e paixões) como estruturalmente constitutivos da esfera política, presentes igualmente nos momentos de “normalidade” institucional dos mais variados regimes, do absolutismo de Luís XIV às democracias pluralistas contemporâneas. Pierre Ansart, neste sentido, insiste sobre “o quanto a vida política, longe de se desenvolver na calma das análises objetivas, é percorrida por desejos e por um trabalho permanente sobre os desejos...”²⁴ e como estes desejos, diversificados e múltiplos, participam de “gestões políticas específicas, integrando estratégias de poder historicamente constituídas e intervindo de maneira radical na formação da(s) subjetividade(s). Para além, portanto, do conceito de ideologia (que não abarca senão as representações conscientes), buscando abarcar a dimensão afetiva das relações sócio-políticas, uma problemática inovadora e renovadora da história política é formulada: a de que “o poder se reproduz também pela produção e pela aceitação destas mensagens emocionantes”.²⁵

Como pano-de-fundo, o desafio de que a *descolonização da imaginação pela razão* não signifique simples inversão dos termos, recompondo e reatualizando na *colonização da razão pela imaginação*; ainda uma vez, o divórcio deste par instituinte do pensamento político.

Texto apresentado na Mesa Redonda Razão e Paixão na Política, 23/7/1993.

24 Pierre Ansart, *op. cit.*, p. 71.

25 *Idem, ibidem*, p. 54.