

## **A UTOPIA E O PRESENTE DO REVERSO**

### **THE UTOPIA AND THE PRESENT OF REVERSE**

**Juarez Duayer<sup>1</sup>**

**Resumo:** Em Georg Lukács, mesmo que toda utopia, em seu conteúdo e orientação, seja determinada pela sociedade que ela repudia, o desejo de harmonia dos indivíduos com o mundo e o afã de beleza nunca se extinguiram. Para o filósofo húngaro, em sentido ontológico, a lembrança do passado sempre foi um veículo ideal da continuidade histórica e autoexperimentação humana. Se existe uma história do futuro, para onde aponta, na atualidade, o *hic et nunc* destes Tempos da Utopia?

**Palavras-chave:** passado; ontologia; lembrança.

**Abstract:** In Georg Lukács, even if every utopia in its content and orientation, by the society it repudiates, the desire for harmony between individuals and the world and the desire for beauty have never been extinguished. For the Hungarian philosopher, in an ontological sense, remembering the past has always been an ideal vehicle for historical continuity and human self-experimentation. If there is a history of the future, where does the *hic et nunc* actually existing in these Times of Utopia currently point to?

**Keywords:** past; ontology; remembrance.

“O desejo de harmonia entre as faculdades e as forças do indivíduo não se extinguiu nunca por completo.

Quanto mais feia e mais sem alma se tornava a vida no capitalismo em plena expansão, tanto mais violentamente haveria de acender em alguns indivíduos o afã de beleza.” (Lukács, 1966c, p. 111)

---

<sup>1</sup> Universidade Federal Fluminense, Escola de Arquitetura e Urbanismo, Prof. Titular Aposentado: juarez\_duayer@uol.com.br; juarezduayer@id.uff.br.

## I

Convidado certa feita a analisar o verbete *cultura* como uma das noções herdadas da antiguidade clássica grega, Jean-Pierre Vernant (2004, pp. 10-11), em um dado momento da entrevista, comentou: “Eu diria que a Grécia foi redescoberta”. Escolhi esta observação do célebre helenista francês e, se minha leitura do convite para este seminário estiver correta, pretendo tratar da permanência de lembranças do passado na história e de suas relações com o *hic et nunc* do presente atual e com o futuro.

No simpósio Tempos da Utopia, algumas questões me mobilizaram particularmente. Quais as razões e a natureza dessa permanência das lembranças e das redescobertas da antiguidade clássica e da Grécia em especial? De que forma incidiram no *hic et nunc* histórico em que foram lembradas? Haveria um *fio condutor* entre essas lembranças e atitudes tomadas frente ao presente? Para usar uma fórmula tectônica, quais seriam as “pontes” dessas lembranças e redescobertas entre passado e presente na “dialética das formas sociais”?<sup>2</sup>

Tudo parece indicar que tanto uma história futura quanto uma “história do futuro”, nos termos de Minois, em sua historicidade, não podem contornar, para o bem ou para o mal, as escolhas do passado quando se trata de tomadas de atitudes frente ao devir. Se assim for, que partes a lembrar do passado, nos Tempos da Utopia? Como tentaremos mostrar, é possível apontar para a existência de um *fio condutor* entre a permanência de escolhas de heranças nas lembranças do passado e as atitudes tomadas frente o presente. Esse é o sentido sugerido pela epígrafe lukácsiana sobre a permanência na história do “desejo de harmonia” entre “indivíduo e sociedade” e o “afã de beleza”, que nunca se extinguiram, e o sentido da observação de Vernant sobre a atualidade da redescoberta da Grécia.

Sugerir esse *fio condutor* significa examinar, a exemplo da arte e da literatura, as “pontes” das utopias com a dialética das formas sociais. Portanto, tentar mostrar, na atualidade a redescoberta da Grécia é

---

<sup>2</sup> Emprego aqui, *mutatis mutandis*, a expressão utilizada por Nicolas Tertulian (1980, p. 14) para se referir à preocupação de Lukács desde a juventude com estabelecer em sua estética “a dialética das formas sociais e as das formas literárias”.

examinar, da mesma forma, a natureza e permanência de sua influência desde seu período clássico.<sup>3</sup>

Sobre as relações utopia e literatura, em um ensaio sobre Dostoiévski, Lukács (1965c, p. 162) comenta

[...] que a cidade áurea é o genuíno e harmonioso contato entre as pessoas genuínas e harmoniosas. Os personagens de Dostoiévski sabem que isso, em seu tempo, não passa de um sonho: mas eles não podem nem querem separar-se desse sonho: esse sonho é o verdadeiro núcleo, o verdadeiro conteúdo áureo das utopias de Dostoiévski.

## II

Sobre a redescoberta da Grécia no Renascimento, no prefácio de seu livro *A dialética da natureza*, Engels se referiu da seguinte maneira:

Na Itália surgiu um florescimento artístico inesperado, resultado reflexo da Antiguidade Clássica e que nunca mais voltou a ser alcançado. [...] Foi essa a maior revolução progressista que a humanidade havia vivido até então, uma época que precisava [...] e engendrou gigantes em poder de pensamento, paixão, caráter, multilateralidade e sabedoria. Os homens que estabeleceram o moderno domínio da burguesia eram alguma coisa em quase nada limitados pelo espírito burguês (Engels, 1979, p. 15).

Ao escrever sobre a herança da antiguidade grega no Renascimento, Agnes Heller (1982, p. 22) identifica, na recusa estrutural da divisão entre estado e sociedade, um raro momento histórico de aproximação entre indivíduo e espécie. Para a autora, durante a antiguidade, o conceito de sociedade nunca se distinguiu do conceito de Estado, porque o homem e o cidadão não tinham se separado e a educação do homem equivalia à educação do cidadão:

As épocas das antigas repúblicas (em particular as cidades-estados gregas e do Renascimento (principalmente o Renascimento italiano) foram aqueles momentos da história – sempre breves e transitórios, até hoje – durante os quais o potencial de desenvolvimento do indivíduo e da espécie mais se aproximaram entre si; durante estes períodos a discrepância entre os dois foi menor, de tal modo que era possível, por “extensão” das qualidades de cada época e do homem nela existente, atingir um conceito e um ideal de homem.

---

<sup>3</sup> Sobre a influência e o fascínio pelo período clássico grego do imperador romano Adriano (76-1138), ver o romance de Marguerite Yourcenar (2003) *Memórias de Adriano*. Além de sua admiração pela arquitetura grega, Adriano, ao agradecer a Escauro por tê-lo iniciado na língua grega, comenta: “Amei-a também porque quase tudo que os homens disserem de melhor o foi em grego” (p. 35).

Em inúmeros escritos estéticos, Lukács (1966a, p. 136) tratou do significado da arte grega e da essência humanística de suas categorias estéticas no Renascimento, na Ilustração e na estética de Hegel:

A estética inteira [de Hegel] se converte assim em uma grande revelação dos princípios humanísticos: em expressão do homem desenvolvido em todas as facetas, não desgarrado, não fragmentado pela desfavorável divisão do trabalho; expressão do homem harmonioso em que os traços individuais são um todo orgânico inseparável. Formar estes homens é, para Hegel, a grande tarefa objetiva da arte. Como é natural, este Ideal da Humanidade fornece o critério de valorização de todo estilo artístico, de todo gênero ou de qualquer obra particular. Esta essência humanística da arte determina segundo Hegel, as categorias estéticas.

É essa mesma essência humanística da arte grega que irá conformar, ainda com Lukács (1966b, p. 38), não apenas os ideais artísticos, mas da mesma forma os ideais políticos reivindicados pelos revolucionários franceses, porque

[...] o ideal grego da Ilustração e do período revolucionário francês não é só o ideal republicano da liberdade política, mas o fato de que a Grécia aparece cada vez mais como a pátria perdida do livre e rico desenvolvimento da personalidade humana que há de ser reconquistada.

Entretanto, para o filósofo húngaro, ao contrário dos indivíduos que querem achar uma harmonia alijada das lutas da sociedade, os

[...] verdadeiros grandes teóricos e anunciadores poéticos da ânsia humana de harmonia sempre reconheceram claramente que a harmonia do indivíduo pressupõe sua colaboração harmoniosa com o mundo exterior, sua harmonia com a sociedade (Lukács, 1966c, p. 111).

Com o fim do Renascimento (que Heller considerava a primeira batalha perdida da humanidade, sendo a Ilustração, a segunda), ainda que essa perda de substância da personalidade humana tenha se aprofundado, Lukács (1966c, p. 111) considera que a grandeza da luta contra ela se constitui em uma das principais heranças da Ilustração:

Os grandes campeões teóricos do indivíduo harmonioso, desde o Renascimento passando por Winckelmann e até Hegel, admiraram os gregos não só como os verdadeiros realizadores deste ideal, mas viram com clareza cada vez maior as causas do desenvolvimento harmonioso do homem do período clássico da Grécia na estrutura social e política das antigas democracias. (Outra questão é o fato da escravidão como base destas democracias lhes permanecesse mais ou menos oculta).

Sabemos também do fascínio que a Grécia antiga sempre exerceu sobre Marx e Engels. Ao se perguntar sobre a permanência da arte grega através da história, Marx se manifestou a respeito de uma questão que ainda nos mobiliza. Para ele, a dificuldade

[...] não está em compreender que a arte e a epopeia grega estão ligadas a certas formas de desenvolvimento social, mas reside no fato de nos proporcionarem ainda um prazer estético e de terem ainda para nós, em certos aspectos, o valor de normas e de modelos inacessíveis (Marx, 1982, p. 21).

Entretanto, e muito embora tenha valorizado o nível estético dos povos da Antiguidade, especialmente o dos gregos, Marx evidentemente “estava muito longe de um pseudo classicismo, do desejo de vestir-se com a toga dos antigos” (Lifsitz, 1981, p. 139).<sup>4</sup>

O interesse dos clássicos do marxismo não se limitava apenas à arte. Sobre a democracia ateniense, Perry Anderson lembra, a exemplo de Agnes Heller, que para Marx e Engels a grandeza dessa invenção dos gregos residia justamente na recusa estrutural a qualquer tipo de divisão entre o Estado e a sociedade:

Quase não existia aparelho de Estado separado ou profissionalizado na cidade, cuja estrutura política se definia essencialmente pela rejeição de corpos de funcionários especializados, civis ou militares, à parte da cidadania ordinária: a democracia ateniense significava, precisamente, a recusa desse tipo de divisões entre o Estado e a sociedade. Também não existia, portanto, base para uma burocracia imperial (Anderson, 1982, p. 46).

A respeito da rememoração do passado através da arte na revolução francesa, Gombrich (1999, p. 480) recorda que os revolucionários gostavam de se considerar “cidadãos livres de uma Atenas ressurgida” e observa que, depois da revolução, a vitória do estilo neoclássico como o estilo capaz de expressar o “Poder da razão” e que foi adotado na “arquitetura oficial e na pintura” (p. 485).<sup>5</sup> Arnold Hauser (1982, p. 791) considera que o classicismo do século XVIII evolui no sentido artístico como o estilo representativo da

---

4 Essa citação responde as críticas a um suposto “classiquíssimo” nas considerações de Marx e Engels sobre a arte clássica Grega e aos escritos estéticos de Lukács em sua defesa do realismo na arte. Não se trata de uma questão menor. Nicolas Tertulian (2016), em seu *Pourquoi Lukács?*, no maior capítulo do livro – “A crítica do romantismo” – faz referência à polêmica de Lukács que envolveu entre outros autores Ernest Bloch e Michael Löwy.

5 Na revolução francesa, o neoclássico foi a resposta da burguesia à arquitetura barroca da contrarreforma e do absolutismo monárquico.

burguesia revolucionária e aparece identificado como um novo idealismo dirigido contra o hedonismo da época:

O fervor pela linha nítida, pura, singela, pela ordem e a disciplina, a harmonia e a serenidade, a “nobre simplicidade e a grandeza calma” de Winckelmann, são acima de tudo, um protesto contra a insinceridade e o artificialismo intelectuais, a virtuosidade vazia e o brilhantismo do rococó, qualidades que começam, agora, a ser consideradas falsificadas e degeneradas, mórbidas e não naturais (Hauser, 1982, p. 791).

Na compreensão de Argan (1992, p. 7), a cultura francesa da revolução opôs o “belo romântico” – que é o belo subjetivo – ao “belo clássico”, objetivo, universal, imutável” (p. 14).

### III

Tratamos até aqui da permanência e das rememorações da herança da antiguidade clássica grega no Renascimento.

Bornheim (1975, p. 21) lembra que, no século XVIII, J. J. Winckelmann afirmou que “quem não conhece as obras da antiguidade não sabe o que é verdadeiramente belo”. O historiador da arte e arqueólogo alemão antecipa Vernant em quase três séculos a respeito das razões e a natureza da redescoberta da Grécia. Lukács (1966c, p. 111), leitor de Winckelmann, fala da permanência na história do “desejo de harmonia” e do “afã de beleza” que “não se extinguiram nunca por completo”. Para Winckelmann, contemporâneo das Luzes – e com quem, nas belas palavras de Bornheim (1998, p. 109), “aprendemos a amar a Grécia” –, “a bela alma” encontra o seu *Urbild*, seu modelo original, na antiguidade grega. Sobre a importância do historiador para o classicismo alemão do século XVIII, Bornheim (1975, p. 21) chama a atenção para os lineamentos estabelecidos na obra do autor entre a Grécia antiga e a volta aos valores humanistas – à *humanitas*, enquanto estudo apaixonado da natureza humana do homem, como “manifestação de uma tendência básica e constante do humanismo ocidental”.

Na aurora do século XIX, Goethe (*apud* Bornheim, 1975, p. 25) escreveu que “o mais belo sonho da humanidade foi sonhado pelos gregos”, e Hegel, ao projetar a ideia de harmonia entre o mundo e a subjetividade, entre indivíduo e sociedade, sempre acreditou que os antigos habitantes da Hélade em “sua realidade imediata, viviam no centro venturoso da liberdade subjetiva consciente e da substância moral” (Lukács, 1966c, p. 111).

Em Rosário Assunto, os estudos de Winckelmann não tinham um valor puramente cognoscitivo, mas finalista:

Se tratava de abrir ao mundo, *uma vez mais* [grifo meu], *as fontes mais puras da arte*, que era, para ele, um modo de abrir o caminho para uma vida melhor, a uma civilização superior, a partir do momento em que a arte, tanto para ele (Winckelmann) como para seus seguidores, não começa e acaba em si mesma, mas tem uma função de iniciativa e de síntese e se coloca no centro do que chamaríamos de o processo histórico. [...] Winckelmann se sentia chamado a realizar uma missão, a de revelar aos homens a civilização grega e com ela abrir caminho para um mundo melhor (Assunto, 1984, p. 213).

Como vimos, os autores aqui citados trataram das lembranças e da permanência da herança do período clássico da antiguidade grega, no âmbito do que tratamos – e não tratamos anteriormente – como a “dialética das formas sociais” entre passado e presente.

É necessário, no entanto chamar atenção para uma distinção de Lukács sobre as lembranças do passado. Para o filósofo húngaro, o passado nem sempre é passado:

[...] temos que tomar o passado em um sentido ontológico, não no sentido teórico-cognoscitivo. Se tomo o passado no sentido da teoria do conhecimento, o passado está passado. Do ponto de vista ontológico, o passado nem sempre é passado, mas exerce sua influência até o presente; mas isto não acontece com o passado em conjunto, mas apenas *com algumas de suas partes*, e nem sempre as mesmas de cada vez [...]. Assim, pois, todo o processo de permanência da arte, como eu o chamaria, é, enquanto lembrança do passado da humanidade, um processo sumamente complicado (Kofler; Abendroth; Holz, 1971, p. 41, grifo meu).

Em seguida, o autor se refere aqui à existência de “um magno processo, um processo contínuo, do qual cada época extrai aquilo que mais necessita para os próprios fins” (Kofler; Abendroth; Holz, 1971, p. 43). Ao contrário do que acontece em Hegel, para quem o passado é excessivamente dominante, em Lukács o passado é, em parte, passado e autoexperimentação, mas é também um motivo para adotar uma atitude determinada frente ao presente. Por essa razão, prossegue o autor,

[...] cada período determinado escolhe entre todo o material do passado, ajustando-se à norma de Molière “*je prends mon bien où je le trouve*” de forma que esta continuidade não é de modo algum uma imortalidade permanente (Kofler; Abendroth; Holz, 1971, p. 184).

Veremos mais adiante uma advertência de Vernant quanto a esta “imortalidade permanente” das redescobertas da Grécia.

Tomar, portanto, o passado em sua dimensão ontológica, como “veículo ideal da continuidade histórica” (Lukács, 1966c, p. 15) e “autoexperimentação da humanidade” (Kofler; Abendroth; Holz, 1971, p. 50), torna possível tratar da natureza das escolhas das “partes” rememoradas do passado (Molière) e, em consequência, das atitudes tomadas frente ao presente.

Nas utopias consideradas “clássicas”, a *Utopia* de Tomas Morus e *A cidade do sol* de Tommaso Campanella, nos interessam as partes do passado rememoradas, em especial porque têm, não por acaso, sua gênese no berço do Renascimento. Em ambas, o “lugar nenhum” dos ideais de humanidade pela “ânsia” de equilíbrio e “harmonia entre indivíduo e sociedade” e o “afã de beleza”, em razão de seu enraizamento profundo na mundanidade, indicam que seu “campo de ação” não se assemelha, de forma alguma, à “cabana” heideggeriana do homem derrelito lançado no mundo.

Não há como inventariar aqui a presença da herança renascentista nas utopias clássicas, mas é possível identificá-la nos ideais humanistas do *Quattrocento* no arcabouço da superestrutura social de seus projetos, rememorações e atitudes frente ao presente. Um capítulo à parte são as repercussões do extraordinário progresso das ciências naturais no renascimento, desde a astronomia e a geografia na navegação no ciclo dos descobrimentos aos anéis de Saturno de Copérnico, que inspiraram Campanella no desenho de sua *Cidade do sol*.

Nesse sentido, no caso das utopias, trata-se, na atualidade, de considerá-las em sua dimensão ontológica, como veículos ideais da continuidade histórica e autoexperimentação da humanidade, e não apenas no âmbito gnosiológico da teoria do conhecimento.

De toda forma, as rememorações do passado aqui mencionadas têm, como objetivo, examinar nas utopias a natureza, não somente da “linha de corte” das escolhas do passado e atitudes, nos dois sentidos aqui apontados, mas também identificar inconformidades frente ao presente, aí incluído o próprio Renascimento.

Não tenho notícias de que o historiador da arte italiano Antônio Pinelli tenha lido Lukács, mas podemos acompanhá-lo quando observa que a hermenêutica das rememorações do passado nas utopias é sempre à insatisfação com o presente. Embora seus estudos tratem dos *revivals*



clássico-românticos dos séculos XVIII e XIX, Pinelli identifica, a exemplo do filósofo húngaro, duas atitudes a serem tomadas:

Existe um dado constante neste recorrente apelo ao passado: a negação do presente (ou do passado próximo que ainda sobrevive), ainda que a atitude possa ser dupla: se podem esgrimir os valores do passado, destacando que o passado possui uma ideia-força que se contrapõe, para modificá-lo, ao presente, fazendo um chamamento à história para que legitime sua liquidação, ou bem utilizar-se o passado como escudo e isolar-se atrás dele para exorcizar a realidade. Em ambos os casos a recuperação da história constitui uma operação ideológica com que se trata de ocultar o mal-estar que produz a realidade atual, porém, no primeiro caso, se favorece um encontro dialético entre passado e presente para a preparação do futuro, e no segundo caso trata de afastar esse futuro indefinidamente. No primeiro exemplo, os valores da história constituem um modelo para a ação, no segundo um fantasma a evocar com nostalgia. Nos *revivals* clássico-românticos dos séculos XVII e XIX, ambas atitudes estão presentes (Pinelli, 1977, p. 47).

Em complementação a Pinelli, cabe, no segundo caso, lembrar que Hauser (1982, p. 792) observa que, no século dezoito, o culto à antiguidade é quase simultâneo com o entusiasmo pela Idade Média, o que nos mostra, a partir da fórmula de Molière – “je prends mon bien où je le trouve” –, que um mesmo presente pode optar por escolhas de passados distintos.

Não é possível, nesse espaço, uma exegese das questões aqui tratadas envolvidas com as utopias, embora necessária. Mas, se examinamos, em sentido ontológico, o *hic et nunc* de suas lembranças das “partes” do passado, podemos considerá-las da mesma forma como veículos ideais da continuidade histórica. Assim estaríamos em condições de compreender que as motivações de sua inconformidade ou aderência ao existente moldaram, sem dúvida, suas relações e a natureza de suas atitudes e projetos e, portanto, o “encontro dialético entre passado e presente para a preparação do ‘futuro’” (Pinelli, 1977, p. 47) das formas sociais.

Isso torna possível, sem generalizações abusivas, falar da prevalência, nas utopias e ideias utópicas, da insatisfação, do mal-estar e mesmo do repúdio ao presente existente enquanto “fio condutor” das “pontes” entre elas e a “dialética das formas sociais” (Tertulian, 1980, p. 14), a exemplo dos *revivals* dos séculos XVII e XIX (aí incluídos os socialistas utópicos). Ou, dito de outra forma, da permanência, na continuidade histórica, de um mesmo *telos* do desejo de “equilíbrio do indivíduo com o mundo” e o “afã de beleza”, que nunca se extinguíram.

É o que se pretendeu mostrar a respeito da natureza das escolhas e da permanência das “partes” lembradas desde a antiguidade clássica,

ai incluídas as emblemáticas matrizes das utopias renascentistas (Moro e Campanella) e o interesse e influência que exerceram nas experiências dos socialistas utópicos do século XVIII (Fourier, Saint Simon, Owen, entre outros) e ainda na atualidade.

Quando Vernant respondeu que a Grécia foi “redescoberta”, isso significava esgrimir, frente ao presente, as “partes” da herança das grandes conquistas humanísticas desde a antiguidade clássica, que atravessaram, como vimos, o Renascimento e a Ilustração.

Não podemos, contudo, esquecer esta advertência mencionada mais acima do autor de *Entre mito e política*.

Se a Grécia constitui o ponto de partida de nossa ciência, de nossa filosofia, de nossa maneira de pensar, se inventou a razão, a política, a democracia, devemos situá-la no curso da história da humanidade, em vez de fazer dela um absoluto, uma revelação ao mesmo tempo universal e misteriosa (Vernant, 2002, p. 53).

Não poderíamos, de certa forma, ser criticados nestes Tempos da Utopia, de “recônditas” tentativas de procuras de “gigantes” e “grandes campeões teóricos do indivíduo harmonioso” em busca do “afã” de equilíbrio e beleza que nunca se extinguiu?

Caminhando para o final, retomo uma questão do convite deste seminário: se existe uma história do futuro, para onde aponta o *hic et nunc* histórico-social destes Tempos da Utopia?

Se tomarmos o futuro enquanto *possibilidade* e não como revelação (Vernant) e o passado em sentido ontológico, como autoexperimentação da humanidade (Lukács), caberá rememorar nas utopias as atitudes que fizeram frente ao presente como veículos ideais da continuidade histórica.

Para Frederik Jameson (1985, p. 7),

[...] nunca, em qualquer civilização anterior, as grandes preocupações metafísicas, as questões fundamentais do ser e do sentido da vida pareceram tão completamente remotas e sem significado.

Se estivermos de acordo com a avaliação do filósofo norte-americano, cabe rememorar do passado e esgrimir frente ao presente a herança dos ideais humanísticos como autoexperimentação da continuidade histórica.

Em uma passagem de *Para uma ontologia do ser social*, Lukács (2013, p. 356) comenta que

Marx demonstrou que toda ideia de utopia é irreal. Mas ele mostrou simultaneamente que – por isso mesmo – os próprios homens fazem a sua

história [...] no único campo de ação real para a práxis humana, que é o que existe em cada caso concreto.

Mas não seria esse o mesmo e “único campo de ação real” da gênese ontológica das ideias utópicas? Por isso, talvez se possa dizer, com Marx, que o futuro, enquanto *possibilidade* e negação do presente atual, é a construção humana da superação *não utópico* de seu reverso.

Na epígrafe utilizada neste texto, a menção de Lukács à erupção do “afã de beleza” e “equilíbrio” entre indivíduo e sociedade – que se agravou com o desenvolvimento do capitalismo a partir do renascimento – remete-nos, neste seminário, aos “indivíduos” Tomas More e Tommaso Campanella, que Carlos Berriel denominou, certa vez, de os “mártires da utopia”.

Portanto, se se trata de responder ao desafio deste “Tempos da Utopia” sobre a existência de uma história futura, cabe rememorar nas utopias o que foi esgrimido frente ao presente, o *fio condutor* entre elas e as formas sociais, ou seja, a permanência na recusa, o repúdio e a inconformidade com o presente.

Caso contrário, é aderir, na atualidade, aos “proclamas” neopositivistas da “pós-modernidade” e ao “presenteísmo” do “fim da história” e *que tais*. Nesses termos, a naturalização da aderência ao *existente* significa a permanência do presente e a ausência de uma outra história para o futuro.

Encerro falando não de uma “história do futuro”, mas de uma história do *gênero humano* tratada por Marx, no capitalismo, não como *ideia utópica* irreal, mas a partir de sua possibilidade no “único campo de ação real para a práxis humana, que é o que existe em cada caso concreto” (Lukács, 1982, p. 356) e não como teodiceia, vaticínio ou revelação teleológica da história nos termos da advertência de Vernant sobre a redescoberta da Grécia.

Com agudeza, Leandro Konder (1998, p. xi) escreveu que o nome de Fourier está associado a “duas palavras explosivas: socialismo e utopias”. Na Introdução do livro *Notícias de lugar nenhum* de Willians Morris (contemporâneo de Marx), cujo subtítulo, não por acaso, é *Um romance utópico*, o mesmo Konder e Michel Lowy (2002) escreveram:

O título *News from Nowhere* é, sem dúvida, uma homenagem a Thomas More e seu célebre livro *Utopia*, que significa, em grego, “lugar nenhum” – que apresenta uma ilha cujos habitantes haviam estabelecido uma sociedade de tipo comunista. Mas enquanto a utopia de Thomas More e de muitos socialistas utópicos do século XIX – como o fourierista Etienne Cabet, autor da *Viagem a Icaria*, de 1842 – situam a comunidade harmoniosa num outro *espaço*, em Morris é o eixo *temporal* que predomina: o *Nowhere* é algo que não existe em

“lugar nenhum” *ainda*, mas que existirá talvez, no futuro. O princípio motor de Morris é o *Princípio Esperança* e o sonho acordado daquilo que ainda não-existe (*Noch-nich-sein*) de que fala Ernest Bloch (Lowy, 2002, p. 17).

Podemos dizer, com Marx, que a possibilidade do “lugar nenhum” que “*ainda*” não existe é o *reino da liberdade*, seu *tempo é o espaço da evolução* humana, e, com Lukács, que a emancipação humana é a transformação do gênero humano *em-si* em gênero humano *para-si*.

---

## REFERÊNCIAS

- ANDERSON, Perry. *Passagens da antiguidade ao feudalismo*, Porto: Edições Afrontamento, 1982.
- ARGAN, Giulio Carlo. *Arte Moderna*. São Paulo: Cia das Letras, 1992.
- ASSUNTO, Rosário. Los ideales de Winckelmann y de los teóricos del Neoclasicismo. In: PATETTA, Luciano (org.). *História de la Arquitectura Antología critica*. Madrid: Hermann Blume, 1984, pp. 332-333.
- BORNHIEIM, Gerd Alberto. Introdução à leitura de Winckelmann. In: *Páginas de Filosofia da Arte*. Rio de Janeiro: UAPÊ, 1998, pp. 78-110.
- BORNHIEIM, Gerd Alberto. *Reflexões sobre a Arte Antiga. J.J. Winckelmann, Estudo Introdutório de Gerd A. Bornheim*. Porto Alegre: Editora Movimento/Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1975.
- GOMBRICH, E. H. *A história da arte*. Rio de Janeiro: LTC, 1999.
- HAUSER, A. *História social da literatura e da arte*. v. 2. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1982.
- HELLER, Agnes. *O homem do Renascimento*. Lisboa: Editorial Presença, 1982.
- JAMESON, Fredric. Em defesa de Georg Lukács. In: *Marxismo e forma*. São Paulo: Editora Hucitec, 1985, pp. 127-161.
- KOFLER, Leo; ABENDROTH, Wolfgang; HOLZ, Hans Heinz. *Conversaciones com Lukács*. 2. ed. Madri: Alianza Editorial, 1971.
- KONDER, Leandro. *Fourier, o socialismo do prazer*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.
- LIFSHITZ, Mijail. *La filosofía del arte de Karl Marx*. México: Ediciones Era, 1981.
- LUKÁCS, Georg. Dostoievski. In: *Ensaio sobre literatura*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1965, pp. 18-123.

- LUKÁCS, Georg. A estética de Hegel. In: *Aportaciones a la historia de la estética*. México: Editorial Grijaldo, 1966a, pp. 123-165.
- LUKÁCS, Georg. A propósito da estética de Schiller. In: *Aportaciones a la historia de la estética*. México: Editorial Grijaldo, 1966b, pp. 18-88.
- LUKÁCS, Georg. O ideal do homem harmonioso na estética burguesa. In: *Problemas del Realismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1966c, pp. 111-125.
- LUKÁCS, Georg. Prefácio 1965. In: *Marxismo e Teoria da Literatura*. Sel. e trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968, pp. 1-5.
- LUKÁCS, Georg. *Para uma ontologia do ser social 2*. Trad. Nélio Schneider, Ivo Tonnet e Ronaldo Vielmi Fortes. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MARX, Karl. *Para a crítica da economia política*. São Paulo: Abril Cultural, 1982. (Col. Os Economistas)
- MORRIS, William. *Notícias de lugar nenhum: ou uma era de tranquilidade*. Trad. Paulo Cezar Castanheira. São Paulo: Editorial Perseu Abramo, 2002. (Col. Clássicos do Pensamento Radical)
- PINELLI, Antonio. La dialéctica del revival en el debate clásico-romántico. In: ARGAN, Giulio Carlo et al. (orgs.). *El pasado en el presente. El revival en las artes plásticas, la arquitectura, el cine y el teatro*. Barcelona: Gustavo Gili, 1977, pp. 47-65. (Col. Comunicación Visual)
- TERTULIAN, Nicolas. *Georges Lukács etapes de sa pensée esthétique*. Paris: Le Sycomore, 1980.
- TERTULIAN, Nicolas. *Pourquoi Luckács*. Paris: Éditions Fondation de la Maison des Sciences de l'Homme, 2016.
- VERNANT, Jean Pierre. A sociedade total. Mais!, entrevista. *Folha de São Paulo*, 8 de agosto de 2004, pp. 10-11. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fso8o8200409.htm>>. Acesso em: 1/07/2024.
- VERNANT, Jean Pierre. A Grécia, ontem e hoje. In: *Entre mito e política*. São Paulo: Edusp, 2002, pp. 53-54.
- YOURCENAR, Margueritte. *Memórias de Adriano* (seguido do caderno de notas). Trad. Martha Calderaro. Rio de Janeiro: O Globo/Folha de São de Paulo, 2003.

Recebido: 8/4/2024

Aceito: 7/6/2024

Publicado: 18/9/2024