



**Universidade do Estado do Rio de Janeiro**

Centro de Educação e Humanidades

Instituto de Psicologia

Diogo Cesar Nunes da Silva

**Histórias do futuro e a arte do pensar-contra: utopia, esperança e  
pessimismo distópico**

Rio de Janeiro

2011

Diogo Cesar Nunes da Silva

**Histórias do futuro e a arte do pensar-contra: utopia, esperança e pessimismo distópico**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-graduação em Psicologia Social, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dra. Ariane Patrícia Ewald

Rio de Janeiro

2011

CATALOGAÇÃO NA FONTE  
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CEH/A

S586 Silva, Diogo Cesar Nunes da  
Histórias do futuro e a arte do pensar-contra: utopia, esperança e pessimismo  
distópico / Diogo Cesar Nunes da Silva. – 2011.  
140 f.

Orientadora: Ariane Patrícia Ewald.  
Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro.  
Instituto de Psicologia.

1. Psicologia social – Teses. 2. Modernidade – Aspectos psicológicos –  
Teses. 3. Utopia – Teses. 4. Distopia na literatura – Teses. I. Ewald, Ariane  
Patrícia. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Psicologia.  
III. Título.

es

CDU 316.6”313”

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta  
dissertação.

\_\_\_\_\_  
Assinatura

\_\_\_\_\_  
Data

Diogo Cesar Nunes da Silva

**Histórias do futuro e a arte do pensar-contra: utopia, esperança e pessimismo distópico**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-graduação em Psicologia Social, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Aprovada em 22 de junho de 2011.

Banca Examinadora:

---

Prof.<sup>a</sup> Dra. Ariane Patrícia Ewald (Orientadora)  
Instituto de Psicologia - UERJ

---

Prof. Dr. Luiz Carlos do Rego Lima  
Instituto de Letras - UERJ

---

Prof. Dr. Luiz Felipe Baêta Neves Flores  
Instituto de Psicologia - UERJ

---

Prof. Dr. André Barata do Nascimento  
Universidade Beira do Interior

Rio de Janeiro

2011

## **DEDICATÓRIA**

Às minhas avós, desbravadoras de tantos futuro, Iva e Wilma.

## AGRADECIMENTOS

À professora Ariane Ewald, responsável direta pela construção deste possível-real. Obrigado pela atenção, paciência, compreensão, confiança, e pelas sempre amigáveis, generosas e inspiradoras orientações que, decerto, atravessaram o âmbito intelectual, acadêmico e profissional para abraçar aquele que realmente importa, o da Vida.

Aos professores Jorge Coelho Soares e Luiz Felipe Baêta Neves, pela atenção e pelo carinho; por terem sido fontes constantes de inquietação e inspiração. Por todas as orientações roubadas.

Ao professor Luiz Carlos Lima, com quem também aprendi a velejar nos sonhos, obrigado pela atenção e pela Utopia. Aos professores André Barata e Tânia Bessone, pela gentileza, pela atenção, obrigado.

Aos meus pais, que em tantos futuros foram tantos e tanto; pelos dias, pelas horas, pelos anos, sobretudo os que não-de-vir. À minha irmã, Carolina, presente-presente.

Àquela que, na dialética da alma, me faz sentir inteiro, Anna Corina, artista da minha alegria, co-autora dos sonhos autores de mim.

Aos meus padrinhos; a minhas avós, a quem dedico as Histórias do Futuro. À minha família; aos que se fazem presentes nos (não-)lugares do verdadeiro existir: os sonhos, a memória, a palavra.

Aos amigos que, ausentes, estiveram presentes; e aos que, presentes, compartilharam inquietudes. Menção aos que, nesta navegação, foram companheiros de águas: Edimilson Lima, Eliane Caldas, Josenildo Brussio, Laura Quadros, Paulo Igreja, Taís Lacerda.

A todos que pensam-contra.

Não há sequer um entre todos nós que não possa ser também outro. Um arbusto, em princípio, contenta-se com o fato de ser arbusto. Todavia um ser humano pode tornar-se, por assim dizer, tudo, inacabado como é, escuro e indefinido como é em si mesmo, em seus vincos. [...] Justamente pelo fato de as pessoas em si ainda estarem indefinidas, necessitam de um misto de espelho e imagem pintada quando se miram nele.

*Ernst Bloch*

## RESUMO

SILVA, Diogo Cesar Nunes da. *Histórias do futuro e a arte do pensar-contra: utopia, esperança e pessimismo distópico*. 2011. 139 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social) - Instituto de Psicologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.

A protagonista do presente trabalho, a Utopia, a arte do pensar-contra, foi apresentada e definida, nas sendas da Filosofia da Esperança de Ernst Bloch, como uma consciência antecipadora que não se conforma com o está-aí das coisas, com a realidade fática; e como um *logos*, linguagem-ação que cria furos no tempo saltando para-adiante, para o *topos*-outro. Negativa e Esperançosa, ela representa a verdade-de-fora: não é o irreal, pois existe. E a existência do *topos* de fora, o *topos*-outro, se justifica pelo fato de que a vida e o mundo não são sistemas fechados, porque seus horizontes estão em aberto: atravessados por possibilidades, ainda-não-são. Contra o que é estático, o que é fatal e fático, se posiciona o sonho utópico, abrindo espaços no fluxo do mesmo. Ao fazê-lo, cria duas frentes reciprocamente reais: o aqui-e-agora de quem sonha e o aqui-e-agora do sonho, o *u-topos*. Assim, tanto seu caráter de projeção ao porvir quanto, na sua base, o descontentamento com o atual, revelam seu comprometimento com o presente. Negando e afirmando a história, transformou-se em conteúdo e, sobretudo, forma, de Morus a Fourier, de Marx a Orwell. E é por comprometer-se com o futuro, o presente e o passado, que, nos tempos sombrios do início do século XX, ela subverte a si mesma e faz vir ao mundo sua versão pessimista: a Distopia. Articulando e fazendo dialogarem as obras distópicas de Orwell, Aldous Huxley e Jerome K. Jerome com os pensamentos de Adorno, Marcuse, Horkheimer, Hannah Arendt, Karl Kraus e Walter Benjamin, tentamos encaminhar a pergunta originária da nossa pesquisa: é possível uma utopia pessimista? Será este pessimismo, ainda, uma Utopia?

Palavras-chave: Utopia. Distopia. Literatura distópica. Modernidade. Esperança. Pessimismo. Futuro.



## ABSTRACT

The protagonist of this work, Utopia, the art of thinking-against, was introduced and defined, with Ernst Bloch's Philosophy of Hope, as an anticipatory consciousness that does not conform to the being-there of things in the world, to reality phatic; and as a logos, language-action that creates holes in the time, jumping ahead to the other-topos. Hopeful and negative, it represents truths that are beyond the empirical reality: it is not unrealistic, because it do exist. And the existence of out-*topos*, the other-*topos*, is justified by the fact that life and the world are not closed systems, because their horizons are open: crossed by possibilities, not-being-yet. Against that is static, which is fatal and factual, stands the utopian dream, opening up spaces in the flow of it. In doing so, creates two *topoi* in the reality: the here-and-now of the dreamer and the here-and-now of the dream, the u-*topos*. Thus, both his character of projection to the future and, at its base, the discontent with the actual, shows your commitment with the present. Denying and affirming the history, turned into content and, especially, into form, from Morus to Fourier, from Marx to Orwell. And it is by committing to the future, present and past, that, in these dark days of the early twentieth century, it subverts itself and does come into the world their pessimistic version: the Dystopia. Linking and making dialoguing the dystopian works of Orwell, Aldous Huxley and Jerome K. Jerome with the thoughts of Adorno, Marcuse, Horkheimer, Hannah Arendt, Karl Kraus and Walter Benjamin, we tried to forward the original question of our research: It's possible a pessimist utopia? This pessimism is an Utopia yet?

Keywords: Utopia. Dystopia. Dystopian literature. Modernity. Future. Hope. Pessimism.

## SUMÁRIO

	<b>INTRODUÇÃO: DA LITERATURA COMO (PARTICIP)AÇÃO POLÍTICA.....</b>	<b>19</b>
<b>1</b>	<b>APONTAMENTOS PARA UMA HISTÓRIA DO FUTURO: UTOPIA NO TEMPO, CONTRA O TEMPO, FORA DO TEMPO.....</b>	<b>29</b>
1.1	Sobre a Utopia: Esperança e Negação.....	31
1.2	O Futuro como (e na) História: historicidade, ou-topoi e literatura.....	43
<b>2</b>	<b>O PENSAR-CONTRA NA ESTEIRA DO NÃO-IMPOSSÍVEL: MODERNIDADE, PROGRESSO E FICÇÃO CIENTÍFICA.....</b>	<b>62</b>
2.1	Modernidade e Esclarecimento: na trilha da razão e do progresso.....	64
2.2	Ficção Científica, Utopia e Distopia: estranhamento, pitié e identidade narrativa.....	76
<b>3</b>	<b>SONHOS E PESADELOS EM TEMPOS SOMBRIOS: PESSIMISMO E IMAGINAÇÃO DISTÓPICA.....</b>	<b>91</b>
3.1	Sobre os Tempos Sombrios: breve digressão.....	93
3.2	Pensar ad pessimum: a distopia é uma utopia.....	100
3.3	A Distopia no Limite da Utopia: excursão sobre a felicidade em Admirável Mundo Novo.....	115
<b>4</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS: SONHOS, FICÇÕES, FABULAÇÕES.....</b>	<b>122</b>
	<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>130</b>

## PRÓLOGO

Um espectro ronda a modernidade... A sombra de Dionísio se faz presente, ameaçando o reino do laborioso Prometeu (MAFFESOLI, 1985, p. 16). A inquietação dionisíaca desafia o pensamento, combatendo a cristalização das formas, privilegiando o dinamismo subterrâneo da vida. Sólidas disciplinas, com sólidos fundamentos e métodos, que pressupõem solidez no homem e numa realidade social fática, acabada, se desmancham no ar. É chegado o tempo das heresias ecléticas, anuncia Baczko (1985, p. 308). Sobre o túmulo fresco das ortodoxias se ensaiam danças bacânticas.

Mas é Dionísio um Deus de muitas faces, de muitos nomes. Manifesta-se, pois, em múltiplas representações. Se sua sombra faz-se notar por sobre a vida social, como sugere Maffesoli, seu espectro é também sentido na orgia dos saberes, no que Geertz chamou de “mistura de gêneros”. E é apostando nesta mistura, estimulando e estimulada por esta transformação que não se limita à “modificação de umas poucas fronteiras mais disputadas, a demarcação de mais alguns pitorescos lagos de montanha, mas sim uma mudança no próprio sistema de mapear” (GEERTZ, 2009, p. 34), que aqui vamos em busca, com Ariane Ewald, de uma “‘unidade de percepção’ há muito perdida numa pulverização empobrecedora dos saberes que têm o homem como centro” (EWALD, 2008, p. 3).

Aqui, Clio, Calíope e Psiqué se encontram, sob a constante inspiração de Sophia, para compartilharem problemas, menos que soluções. Trata-se, assim, de um elogio da busca. Se Apolo nos empurra a querer conhecer, Dionísio nos instiga a não nos dar por satisfeitos; não nos permite petrificar. Enquanto se busca e constrói novos-lugares, sobrevive-se em lugares-outros, que são, primeira e fundamentalmente, não-lugares. A Utopia é, enfim, mas não por fim, a morada dos espíritos inquietos.

Conciliamos, não obstante, duas preciosas indicações, de duas diferentes orientações e campos. A primeira, de Marc Bloch, que “as investigações históricas não sofrem de autarquia” (BLOCH, 2001, p. 68). A segunda, de Monique Augras, a afirmação de que “por mais que se transite em várias áreas, a formação básica permanece como referência” (AUGRAS, 2001, p. 9). Nossa posição é aqui muito mais no sentido da indicação de Marc Bloch que numa contra-indicação de Augras. A busca por uma “unidade [que não é totalidade] de percepção”, possível quando tratada a transdisciplinaridade como uma atitude e não como uma nova ciência, se guia por explorar nas disciplinas constituídas suas “aberturas àquilo que as atravessa e as ultrapassa” (CARTA, 1994, Artigo 3, p. 2). É esta a nossa inspiração, nosso

estro. Compartilhar inquietações, costurar nexos, sem que a inflexibilidade (que não se confunde, necessariamente, com rigor) metodológica se sobreponha de véspera, mas que seja ele, o método, também fruto de uma construção, da busca elogiada.

Que o passado não pertença estritamente à História, a arte e a literatura às críticas especializadas, a subjetividade à Psicologia, o outro à Antropologia. Que as autarquias, as “capitanias hereditárias do saber”, portanto, não prevaleçam, não significa, em absoluto, rejeição às disciplinas constituídas. Trata-se, entretanto, de negar. Trata-se, fundamentalmente, de uma negação dialética, que quer síntese não-conclusiva; negação utópica: que quer mais e além do estabelecido.

A Utopia é, assim como aqui a apresentamos, uma consciência, uma forma de estar-no-mundo, um *logos*, uma linguagem, uma arte: de pensar-contrá. Como toda linguagem, se condiciona nas teias de uma rede de sentidos e significados entrelaçados a imagens, significantes e conceitos, ao mesmo tempo em que, no jogo dialético da cultura, costura a teia pela qual é tecida, transformando, perdendo e agregando sentidos e significados, portanto a própria estrutura na qual ela se dá<sup>1</sup>. Como discurso, mantém com a textualidade uma relação íntima, por vezes necessária, mas não essencial<sup>2</sup>. Como arte (literária), é expressão, mas também intervenção, ação e participação. Arte é declaração da verdade, diz Gadamer, contra a hegemonia da verdade verificável, contra o objetivismo científico-metodológico (GADAMER, 2002); é potencial político da transformação, diz Marcuse (1986), negando (utopicamente), de dentro do materialismo dialético, a ortodoxia marxista.

. . .

A palavra “arte” empregada no título do nosso trabalho, não obstante, não tem intenção de evocar uma definição precisa, ou uma filiação intelectual, e aí reside sua (des-)pretensão conceitual, sua insolente ociosidade explicativa. A Utopia como “arte” do pensar-contrá é ofício tanto quanto artifício; tradição intelectual tanto quanto conjunto de pressupostos, princípios, aspirações, imagens; tanto capacidade criadora e inventora quanto seu meio e uso; finalidade tanto quanto maneira, jeito e manejo; forma e conteúdo, forma que

---

<sup>1</sup> Na trilha de Geertz e de Marshall Sahlins, a definição de cultura como teia de representações simbólicas que tecem o homem ao mesmo tempo em que é tecida por ele. Argumenta Sahlins, uma vez que a linguagem é elemento cultural, ela não é “a prisão do pensamento”, ou, pelo menos, não mais que a cultura como um todo. A ação individual se dá na cultura, e esta se constrói através de ações individuais que a transformam ao mesmo tempo em que a reproduzem. “Toda mudança prática é também uma reprodução cultural”. Sahlins. *Cultura na Prática*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2004, p. 180.

<sup>2</sup> Cf. Ricoeur. *Historia y Narratividad*. Barcelona: Paidós, 1999, p. 59-60.

é conteúdo e vice-versa, indissociavelmente, embora móveis e mutáveis, elásticas. Em meio a tantos caminhos conceituais (que decerto em vários contextos se conflitam e contradizem, mas que aqui se entrelaçam pertinentemente), destacamos ainda outra, uma de tantas sugeridas pelo *Dicionário Aurélio* (FERREIRA, 1975, p. 141), que talvez lhe dê a melhor roupa: “Atividade que supõe a criação de sensações ou de estados de espírito de caráter estético, carregados de vivência pessoal e profunda, podendo suscitar em outrem o desejo de prolongamento ou renovação”.

“Um estado de espírito de caráter estético”, diz a definição destacada. Um conceito ampliado de estética, que possa abarcar tanto, num nível poético, os *tropos* discursivos, tal qual propõe Hayden White<sup>3</sup>, quanto a noção de estética marcuseana, que confere à obra autonomia e potência subversiva perante às relações sociais (MARCUSE, 1986, p. 11), e até mesmo num sentido existencial, tal qual propôs Foucault, da vida tomada como obra de arte (FOUCAULT, 2004, p. 198-199), nos parece pertinente para dar a este “estado de espírito”, que tenta definir arte, uma amplitude, mas também complexidade, que o leve a ser uma visão-de-mundo e mesmo uma filosofia.

No plano textual e narrativo, é preciosa a indicação contida tanto n'A *Dimensão Estética* de Marcuse quanto na teoria dos *tropos* de White, de que forma e conteúdo estão interpenetrados: que um condiciona o outro. Mas interessante é também a mobilidade deste “jogo” poético no que se refere à relação entre tradição e inovação, que se dê destaque seja aos aspectos subjetivos seja aos contextuais. No nosso caso, tratando da literatura utópica, essa relação conteúdo-forma nos parece especial e delicada, uma vez que partimos aqui pressupondo que a Utopia precede a literatura utópica. Isto não quer dizer que a narrativa utópica não interfira na noção mesma de Utopia, pelo contrário. Quer dizer, não obstante, que a Utopia é *também* narrativa ficcional: que ela também se manifesta no (e como) discurso ficcional, e como não é estanque e a-histórica, se transforma mediante uma série de influências contextuais tanto quanto textuais. Ou seja, se pressupomos uma consciência utópica anterior (mas, historicamente, também ulterior) à ficção utópica, não estabelecemos qualquer primazia epistemológica do formal ou do contextual. Tanto o formalismo que elimina do texto suas implicações históricas e sociais quanto o contextualismo que o converte num simples ícone sintomático do mundo que o produziu, diz Antonio Cândido, se tomados

---

<sup>3</sup> Me refiro aqui especificamente ao argumento de White sobre as estratégias e estilos discursivos: a opção por um estilo tropológico é tão ou mais importante que o enredo e a ideologia. O discurso escrito – e White se destaca por incluir aqui os de pretensão factual, não-ficcional, sobretudo a História – depende fundamentalmente de escolhas poéticas e estéticas. Não obstante, o *tropos* é “o mecanismo sem o qual o discurso não pode fazer o seu trabalho ou alcançar seu objetivo”. WHITE, Hayden. *Trópicos do Discurso: ensaios sobre a crítica da cultura*. São Paulo: EDUSP, 2001, p. 15.

isoladamente, não contemplam “a integridade da obra”( CÂNDIDO, 2006, p. 12). Diz Dominick LaCapra, “compartilham uma de certa distância irônica que mascara ou nega a investida do historiador em seu objeto de estudo” (LaCAPRA, 2006, p. 111).

Embora diverjam quanto à importância da tradição, Ricoeur e Gadamer concordam que a leitura tem papel central na literatura<sup>4</sup>. Citemos Sartre para situar a questão: “o objeto literário é um estranho pão que só existe em movimento. Para fazê-lo surgir é preciso um ato concreto que se chama leitura e ela só dura enquanto essa leitura puder durar” (SARTE, 2004, p. 35). Assim, a leitura não é um complemento do texto, mas a sua própria consumação, de modo que a tradição (não necessariamente assumindo a importância que tem para Gadamer), se forma e constitui através da leitura (de leituras), ato no (ou com o) qual a obra se realiza e produz sentidos. Não obstante, eis a conclusão a qual queremos chegar, se a História é uma ciência hermenêutica, a História Intelectual se dá essencialmente através da relação com o texto pautada na leitura de obras formadas a partir de outras leituras, pondo em texto interpretações e explicações. Em outros termos: é leitura que tenta articular leituras de outras leituras.

É chamando atenção para o fato de que o historiador não está fora desta ordem que LaCapra critica tanto o formalismo quanto o contextualismo. Se na historiografia atual não é difícil encontrar argumentos que combatam o primeiro, a crítica ao segundo, se não é tarefa das mais usuais, se embasa na referida definição de leitura: na medida em que veste o objetivismo de abordagem estritamente contextual, o historiador esconderia sua própria leitura, dissimulada na “distância irônica” que, dizemos com Adorno, pensa “qualquer impulso” subjetivo, com destaque a interpretação, como desvio não-científico, desorientação a um “devaneio impotente”: “qualquer impulso expressivo presente na exposição ameaça uma objetividade que supostamente afloraria após a eliminação do sujeito, colocando também em risco a própria integridade do objeto” (ADORNO, 2008, p. 18). Quando, ao contrário, diz LaCapra, o contextualismo que não se lança ao diálogo com o texto, que o trata como “documento”, este sim faz um desvio: ao redor do próprio texto (LaCAPRA, 1994, p. 14).

Eis nosso principal desafio metodológico. Na construção do nosso trabalho tentamos dar atenção aos aspectos narrativos dos textos, mas nosso “diálogo” – que, em sua construção, é tendencialmente mais contextual que formal (se é que assim o termo “diálogo” se sustenta) –, se dá efetivamente com a filosofia. Não para diluir a literatura na filosofia, não para

---

<sup>4</sup> “A leitura pertence essencialmente à obra literária”. Gadamer. *Verdade e Método I*. 2002, p. 226. “A leitura é o ato concreto no qual se cumpre o destino do texto”. RICOEUR, Paul. *Historia y Narratividad*. Barcelona: Paidós, 1999, p. 81. (Tradução nossa).

escondê-la atrás desta, mas porque concordamos com Carl Freedman na afirmação que Ficção Científica (dizemos nós, em seu lugar, Utopia) e Teoria Crítica têm íntimas afinidades, não somente como “pensamento dialético”, mas porque a “maneira de ler” do segundo pode “evidenciar” no primeiro seu “potencial participativo na liberação humana da opressão” (FREEDMAN, 2000, p. XV-XX, tradução nossa). Caminhando em sentido semelhante, diz Carlos Lima: o *logos* utópico “só pode ser compreendido se relacionado com a dialética como princípio da negatividade” (LIMA, 2008, p.15). Freedman pensa a Utopia nos termos de Darko Suvin, como manifestação de uma forma narrativa anterior e matriz: a Ficção Científica, e, por isso, *Critical Theory and Science Fiction*. Aqui invertemos este esquema: a Ficção Científica é um gênero narrativo que nasce “de dentro” da consciência utópica.

. . .

A motivação primeira da nossa pesquisa não foi nem a Utopia nem a Ficção Científica, mas a Distopia, e dizer isto talvez aclare nossos procedimentos e caminhos conceituais, teórico-metodológicos e mesmo a estrutura argumentativa do nosso texto. As Distopias de Geroge Orwell, de Aldous Huxley, de Jerome K. Jerome, de Zamiantin: o mau futuro, a Utopia ao contrário, pessimista. Nossas perguntas originárias – o que motiva a literatura distópica; o que sustenta, não somente em forma, mas em conteúdo, esse pessimismo – partiram de uma suspeita que nos guiou e guia até o presente momento: trata-se um pessimismo que é utópico, tanto em seus meios quanto em seus fins. E foram na intenção de responder àquelas perguntas que novas suspeitas foram surgindo e se colocando no caminho, quais resumimos em forma de proposição: a literatura distópica é uma narrativa autocrítica da Utopia, que se apoia sobre um tripé reciprocamente formal, contextual e emocional – o *logos* utópico, a estrutura narrativa da ficção científica, a melancolia pessimista de um Esclarecimento que se tornou totalitário. Assim, as filosofias de Ernst Bloch, Adorno, Marcuse, Horkheimer e Hannah Arendt nos são companheiras sempre presentes, e se figuram, a um tempo, como referenciais teóricos e objetos de investigação: fontes históricas e de inquietação intelectual, bibliografia e base conceitual. Do mesmo modo que utopia, pessimismo, futuro, liberdade e indivíduo não aparecem neles e a eles somente como temas, mas inspirações e orientações, também para nós, para nosso trabalho, estes conceitos-chave, que nos despertaram e despertam atenção, serão explorados tanto através de utopias e distopias literárias, nossa fonte primeira de atenção, quanto pelos seus debates e contribuições.

Se na pesquisa literária, como diz Antoine Compagnon, “‘mais é menos’, motivo pelo qual devemos escolher” (COMPAGNON, 2010, p. 26), nos parece que a máxima serve para a pesquisa de um modo geral. Viver é fazer escolhas, alguém disse, e o “imperativo” se faz sentir gravemente no percurso que envolve toda a construção do argumento: escolhas que levam a outras, que condicionam as próximas. O tempo (ah, o tempo) se impõe, altivo, caminhando na direção contrária, com boca faminta. Montar uma dissertação, aprendemos, é ver-se tomando pela necessidade vital de escolher, contra o tempo que vem de encontro, a cada nova encruzilhada que se impõe. Escolhas conceituais, metodológicas, estéticas. Exigência de coerência com e entre as quais se toma como companheiras, certeza de que as preteridas nos levariam a caminhos outros igualmente interessantes; isto sem falar naquelas que se “esconderam” em pontos-cegos, e nas outras tantas que, serpenteando sorrateiramente por entre os buracos do texto, lá estão, talvez como convites ao equívoco e à incoerência, e sequer as sabemos.

Posto tal qual um roteiro, projetado, antes, como que de um “ponto-de-vista arquimediano”, um caminho estabelecido antes do próprio caminhar, o método se vê testado pela disponibilidade bacântica da errância: a própria construção textual do argumento faz revelar uma série de questões/problemas não pré-vistos – as ações geram, a miúdo, consequência imprevisíveis, e é por isso que são “ações”. Que fazer: seguir caminho reto, ruas largas e lisas, como as das Distopias de Jerome e de Zamiantin<sup>5</sup>, ou descaminhos, tal qual o viajante benjaminiano<sup>6</sup>, que, sem necessariamente largar a bússola, recusa os pontos turísticos em favor do inesperado? Do não-lugar em que (não) estamos, a disposição à transa disciplinar, indisciplinada talvez, lançamos nossa escolha derradeira: queremos a dúvida, não a cartesiana, mas a socrática. A propósito, um dos assuntos do nosso terceiro capítulo: o utopista em (de) tempos incertos prefere o sofrimento à alegria, o erro à imagem positiva.

O corte epistemológico/hermenêutico/metodológico mais grave que operamos se deu

---

<sup>5</sup> O cidadão não está autorizado a fazer (dizer e pensar) tolices, eis uma das máximas do Estado racional imaginado por Jerome (ecoado no de Zamiatin), e por isso as ruas largas, retas, lisas e limpas: o cidadão não está autorizado a se perder, a se confundir, a errar.

<sup>6</sup> O viajante, ao contrário do turista, é inquieto e curioso. Lhe interessa menos a chegada que o caminho, menos a finalidade, menos o propósito, a utilidade do percurso, que o ato de abertura ao novo que o caminhar descompromissado de fim-já-sabido permite e implica. Pois, “o caminhar não é apenas a expressão do desejo de alcançar uma meta, mas também sua realização”. BENJAMIN, Walter. *Obras Escolhidas II*. Rua de Mão Única. São Paulo: Ed. Brasiliense, 2000, p. 268. O caminho, portanto, para o viajante benjaminiano, não é instrumento de nada senão do acaso, do não-idêntico, do não-sabido, o que, por sua vez, destrói a própria ideia de instrumentalidade. “Só os viajantes são inteiramente humanos”, disse Rouanet. ROUANET, Sérgio Paulo. *A Razão Nômade*: Walter Benjamin e outros viajantes. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, p. 7. Olgária Matos, outra benjaminiana, escreveu: o “viajante autêntico, este parte permanentemente; é a distância entre o eu e o mim que torna a partida possível. [...] Se o turista não envelhece é porque seu retorno é falso. O viajante, ao contrário, é ‘emboscado’ pelo tempo, envelhece no entretempo da partida e do retorno. Na procura do que é estrangeiro, inassimilável, está em questão o ato mesmo de pensar”. MATOS, Olgária. *Amor e Cidade, Amor na Cidade*: Walter Benjamin (1995). In: *História Viajante*: notações filosóficas. São Paulo: Studio Nobel, 1997, p. 134.



no meio da ideia de “intenção autoral”. Em parte a abandonamos, em parte não; e mesmo quando não nos lançamos aos aspectos biográficos de um autor (e não fizemos isso com nenhum), ela sub-existe, matreira, no “contexto histórico” da produção textual. A ideia de “contexto”, por um lado, funda o conhecimento e a pesquisa histórica; por outro, e por isso, ela é inevitável. Pierre Menard, por exemplo, autor-fictício criado por Jorge Luís Borges, tentou reescrever, palavra por palavra, o livro *Dom Quixote*. Para tanto, deveria *ser* Cervantes. Problema menor, diz Borges. A questão é que “ser no século XX um romancista popular do século XVII pareceu-lhe uma diminuição. [...] Não transcorreram em vão trezentos anos, carregados de complexísimos fatos. Entre eles, para citar um apenas: o próprio Quixote” (BORGES, 2001, p. 58-60). A intenção de Cervantes, que Borges supôs não ser impossível a Menard, decerto se condiciona dentre um número de possibilidades reais do século XVII. À parte o caráter fantástico, anti-fenomenológico e anti-histórico, digamos, do *ser* Cervantes, outra questão se impõe em forma de esquina: a obra não é estanque e não morreu quando nasceu. Se, por um lado, o “erro máximo”, como chamou Baêta Neves (2006, p. 344), o anacronismo, é um fantasma a atormentar o historiador em suas noites (e dias) insones, pois é certo (ou quase certo) que o *lugar* histórico que ocupa o permite conhecer melhor o futuro do passado que estuda (como se diz, saber mais do, no caso, autor que o próprio autor), por outro, dada a natureza dupla do texto – aqui, literário –, se compartilhamos com Sartre, Gadamer e Ricoeur da ideia que ele seja consumado pela(s)/na(s) leitura(s), a investigação sobre a sua produção não pode dizer sobre “o” texto senão acerca de uma parte. Dupla, pois, como diz Compagnon, é “paradoxal por natureza. Irredutível a um de seus aspectos, é um documento histórico que continua a proporcionar uma emoção estética” (COMPAGNON, 2010, p. 200).

Compreender, reconstruir, explicar e/ou inventar (nunca empregaremos este termo aqui como depreciação de coisa alguma, muito pelo contrário) a intenção originária do autor é um esforço legítimo, diversas vezes legitimado, e outras tantas tido como legitimador de interpretações e/ou explicações. Mas não esgota (o ser d') a obra. Nosso ceticismo, diga-se assim, quanto ao contextualismo não abre mão – nunca – do contexto, bem como a escolha por não mergulhar na ideia de intenção autoral não abandona o autor.<sup>7</sup> Uma função autoral persiste a todo instante também quando diferentes obras são interligadas pelo nome do autor, articuladas ao seu redor, atuando como que um cimento textual-argumentativo: na teoria literária, paralelismo<sup>8</sup>. Fizemos isto bastante, com Hannah Arendt, Adorno e Karl Kraus,

<sup>7</sup> Não porque não haja critérios empíricos suficientemente válidos e/ou confiáveis para sustentar a teoria da intenção (coerência) autoral. Não por isso; justamente pelo contrário.

<sup>8</sup> Cf. COMPAGNON, A. op. cit., p. 67-70.

sobretudo. Mas escapamos de fazê-lo com os literatos distópicos. Acerca da literatura distópica nos interessou tratar da obra, do mundo-outro projetado por ela (e nela), do diálogo possível com outros pensadores/pensamentos, ainda que sem pretensão empírica qualquer de verdade: ou seja, o diálogo é forjado aqui, o que não quer dizer que não tenha havido lá, nem que tenha. “A nova abordagem literária da história”, como chamou Lloyd Kramer, “depende dos *insights* oriundos das formas ficcionais ou poéticas de compreensão e representação que foram declaradas fora dos limites da historiografia” (KRAMER, 2006, p. 144-145).

• • •

A estrutura do trabalho foi montada na intenção de cumprir com estas questões, partindo de uma definição de Utopia e sua relação com a temporalidade, situando-a na modernidade através da historicidade e do otimismo Iluminista e científico acerca do progresso, até à Distopia, a manifestação de um desencantamento da (com a) modernidade, um desapontamento crítico ao próprio Esclarecimento – um movimento que entendemos semelhante ao realizado pela *Dialética do Esclarecimento*: a razão iluminista, que prometeu libertar o homem dos grilhões do medo, das limitações da natureza e do julgo da irracionalidade, lançou-o no vazio ontológico, sob tutela espiritual de uma racionalidade técnica totalitária. A Distopia, ao criticar de dentro a Utopia moderna, radicalizando suas imagens e negativando seu bem maior, o futuro, realiza, entendemos, uma espécie de “Dialética da Utopia”, pondo em destaque o caráter antiutópico do otimismo progressista, sobretudo em tempos sombrios de destruição dos sonhos, de apatia política e de paralisia da crítica. Do mesmo modo que a Dialética do Esclarecimento não abre mão da razão, a Distopia não prescinde da Utopia.

O eixo do primeiro capítulo é a Utopia. Não uma história da Utopia, nem do conceito, mas a tentativa de compor um quadro conceitual que a fundamente e aos argumentos subsequentes. Não se encontrará nele, portanto, uma cronologia, quando, pelo contrário, o vai-e-vem temporal o lançará aos segundo e terceiro, estes sim cronologicamente menos imprecisos. No segundo, capítulo-travessia, ou ponte, trataremos brevemente na sua primeira parte de alguns pontos-chave da Modernidade: progresso, domínio da natureza, constituição da racionalidade científica. No segundo momento, uma introdução à literatura distópica através do tema da Ficção Científica, que, como dissemos, a fundamenta narrativamente. Por fim, o terceiro se ocupará especificamente da imaginação distópica (não somente a literatura),

na qual incluiremos, tanto como base de diálogo quanto constitutivas também de uma “consciência de tempos sombrios”, fragmentos da Teoria Crítica, de Karl Kraus, de Arendt, tratando de questões pontuais que, talvez, representem os aspectos principais do pessimismo distópico do alvorecer do século XX: sua relação com a antiutopia, a crítica da linguagem e a busca por possibilidades imagéticas que se oponham à barbárie e ao conformismo sem que, ao fazê-lo, os reproduzam; se é que é possível. Abrindo e fechando os três capítulos dois textos, introdução e considerações finais, que não apontam única e especificamente para dentro do trabalho, mas também para fora, para possibilidades-outras de articulação conceitual e mesmo temática do universo teórico qual nos ocupamos.

## 1 INTRODUÇÃO: DA LITERATURA COMO (PARTICIP)AÇÃO POLÍTICA

*A razão da Utopia é querer apenas o poder de não ter poder.*  
Carlos Lima.

Ao tratar da distinção entre “literatura política” e “literatura engajada”, Octavio Paz argumenta que, a rigor, toda a literatura moderna se enquadra na primeira categoria, pois a modernidade teria feito da política o eixo da sua vida; a política como domínio público, a política dessacralizada, que sai da esfera das tomadas de decisões, das autoridades, do Poder verticalizado, e se dissemina individualmente no coletivo tanto quanto (ou) coletivamente no indivíduo. Assim, as marcas mais distintivas da modernidade, como a mentalidade quantificadora, os desenvolvimentos técnico-científicos, a consolidação da cidade como “o lugar”, por excelência, da vida (social), a “consciência histórica”, a “aceleração” do tempo, o imperativo do progresso – junto ao seu aliado, o futuro (enquanto norteador da existência) –, a ascensão da ciência como “horizonte de segurança” (que, tomando o lugar de Deus, se figura como referência axiológica e epistemológica do saber – sobretudo o saber-comum), a secularização das instituições e o declínio da tradição, teriam alguma relação com a, ou mesmo seriam reunidas na, entrada em cena da (ou dessa) política: não mais como “a arte de ganhar ou de conservar o poder”, diz Paz, mas como o “jogo onde se joga o porvir dos homens”. (PAZ, 1989, p. 346-347).

No passado, considerava-se a política como a manifestação das forças que movem as sociedades, fossem elas as paixões ou os interesses humanos ou potências sobrenaturais como o Destino dos pagãos ou a Providência cristã. Fora do âmbito político, reservado a alguns poucos, estendia-se o imenso domínio público da religião, com suas festas, rituais e cerimônias. A modernidade inverte os termos: a política se converte no domínio de todos e a religião em assunto de foro íntimo (PAZ, 1989, p. 347).

De acordo com Hannah Arendt (2001, p. 15), “todos os aspectos da condição humana têm alguma relação com a política”; mas isto se revela, não obstante, na *ação*, ou melhor, na pluralidade da condição humana, revelada pela e na ação. Enquanto o “labor” representa as atividades (e necessidades) corporais (homem como *animal laborans*) e o “trabalho” a capacidade e a criatividade artesanal (*homo faber*), a “ação” é a atividade humana que funda e preserva os corpos políticos, cria a condição para a história, dota o coletivo de singularidades, e os indivíduos de identidade. Ela corresponde à condição humana da pluralidade conquanto esta seja *conditio per quam* de toda vida política, “condição básica da ação e do discurso”

(ARENDR, 2001, p. 188). A ação é a fonte do significado da vida humana, capacidade de reger o próprio destino e de começar algo novo. E é esta capacidade de começar algo novo que funda a identidade, e, por extensão, a pluralidade que permite a política. Em contrapartida, a ação seria, assim, um “luxo desnecessário, uma caprichosa interferência com as leis gerais do comportamento, se os homens não passassem de repetições interminavelmente reproduzíveis do mesmo modelo, todas dotadas da mesma natureza e essência” (ARENDR, 2001, p. 16).

Se não atrelamos, em caráter de essencialidade, signo a coisa, conceito a fenômeno, e significante a significados (embora haja implicações recíprocas, historicamente, em suas transformações e mutações), sujeito e subjetividade, que não sejam fenômenos estritamente modernos, decerto os são suas “invenções” conceituais, tanto quanto a emergência do “sujeito” como eixo, por um lado, da epistemologia, por outro, da política. Se, como atentou Foucault, o processo de “subjetivação” foi animado pelo cristianismo, através do “poder pastoral”, ou seja, de uma relação individualizada com a salvação, as ideias de “sujeito” do conhecimento e do mundo e de “autonomia da razão”, que vão dotar esse indivíduo não somente (ou, não especificamente) de identidade, mas da “capacidade de reger o próprio destino” sobretudo com (e na) relação ao mundo, à *physis*, foram resultados de um percurso filosófico moderno, que se remete a Descartes, Bacon, Kant, e, num sentido amplo, ao Iluminismo, com o qual o indivíduo passa a ser “dono” de sua própria vida, e que, parte do coletivo, faz-se membro do *corpus* político cujo poder emana e depende dele.

Não é suficiente, portanto, uma noção de individualização (e um processo de subjetivação) para a *ação* política, muito pelo contrário. A *vita activa*, enquanto inquietude, enquanto *askholia*, desassossego, que Arendt identifica no julgamento de Sócrates e que está presente na relação (política) entre *logos* (discurso-ação) e *polis*, esbarrou historicamente no ideal da contemplação, posta acima, em importância, como digna e realmente livre, rebaixando a ação como subalterna e secundária; “a contemplação, (o *bios theoretikos*, traduzido como *vida contemplativa*) era o único modo de vida realmente livre” (ARENDR, 2001, p. 122). Tanto que, afirma Arendt, a própria formulação aristotélica do *bios politikos* pressupõe a superioridade da quietude contemplativa. De um modo geral,

Todo movimento, os movimentos do corpo e da alma, bem como o discurso e raciocínio devem cessar diante da verdade. Esta, seja a antiga verdade do Ser ou a verdade cristã do Deus vivo, só pode revelar-se em meio à completa quietude humana (ARENDR, 2001, p. 22-24).

No caso cristão, se os homens não são iguais uns aos outros, posto que serão julgados

por Deus individualmente, prestando contas de suas próprias vidas, a capacidade de participar (politicamente) no curso do mundo é neblinada, ou mesmo freada, pois o próprio mundo é *kosmós*, permanência, equilíbrio. Por outro lado, como observa Costa Lima (1989, p. 12), a cosmologia cristã não continha uma estrutura temporal, sendo incapaz, portanto, de “incorporar a mudança”. Não obstante, a ideia do mundo como ordem foi presente tanto aos gregos antigos quanto aos cristãos medievos, de sorte que, em parte, explica a superioridade histórica da *vita contemplativa* sobre a *vita activa*, da *theoria* sobre a *praxis*. Como diz Arendt, “nenhum trabalho de mãos humanas pode igualar em beleza e verdade o *kosmos* físico, que [se] resolve em torno de si mesmo, em imutável eternidade, sem qualquer interferência ou assistência externa” (ARENDDT, 2001, p. 24).

Somete um mundo visto como caos e desordem, um mundo humano, imperfeito, demasiado humano, nascido do acaso, um mundo entendido como construído e em construção permite a efetiva particip(ação) dos indivíduos em seu curso; ou seja, não interferindo externamente no que é ordem, mas alterando, dando forma e construindo o que, tanto no plano epistemológico quanto no ético, é para-o-homem. Enfim, é no mundo moderno, um mundo em crise, um mundo tornado instável, que essa participação se pode efetivar. A rigor, “crise”, *krisis*, do verbo grego *krinein*, quebrar, separar, separação distintiva, portanto julgar, acusar, no latim, através da raiz *krei*, corresponde ao verbo *cernere*, também separar, donde discernir, se encontra tanto etimológica quanto conceitualmente ligada à “crítica”: *kri-to*, separado; *kritêrion*, capacidade de julgar, critério; *kritikos*, capaz de julgar, crítico. Portanto, crítica, o que julga, discerne, põe em crise; precária, fragmentada, sob jugo, a crise (Cf. RUSS, 1999, p. 84; FERREIRA, 1967, p. 435; CHARDIN, 1986, p. 106; SELIGMANN-SILVA, 2005, p. 152). Assim, os momentos de crise não são estritamente momentos de ruptura, ou que reclamam rupturas, e/ou de perda de referências, mas, antes, “momentos críticos”, em que a crítica se faz sentir, esburacando, quebrando, enfim, instabilizando (ou desestabilizando) a ordem.

Na modernidade, a participação, a ação política, assume forma predominantemente crítica, em que o sujeito “representa” um papel inédito. “Sapere aude!”, chamada à ousadia do saber, à coragem de fazer uso do entendimento, “lema” kantiano que define o Esclarecimento (*Aufklärung*), dimensiona essa responsabilidade (crítica e autocrítica) de si para si, pois a razão autônoma, o nome já insinua, depende do sujeito. Ao deslocar a *lumem naturale* da iluminação para o esclarecimento, do supra-humano para a razão, do que vem verticalizado (em forma de revelação ou de tradição) de cima para baixo, para o que nasce e aclara de dentro pra fora, desloca também o *bios politikos* da contemplação para a ação.

Em tempos modernos, em que a permanência quieta dá lugar ao desassossego inacabado, a política se dá na ação, e a ação se manifesta enquanto política. O encontro da ação com a identidade, que difere da subjetivação assujeitada do individualismo cristão, tanto quanto da moderna apatia unidimensional (MARCUSE, 1967), em que o sujeito, objeto, se contenta na reprodução acrítica da realidade dominante, se dá na realização do *novo*. “O fato de que o homem é capaz de agir significa que se pode esperar dele o inesperado, que ele é capaz de realizar o infinitamente improvável” (ARENDDT, 2001, p. 19). Ou seja, o eu se revela enquanto possibilidade, no novo, e não no mesmo; identidade que se constrói no inesperado, e não no idêntico. Não obstante, se a “ação” funda a política, “a arte é participação” (PAZ, 1989, p. 362); portanto, ação (e) política que produz o novo: narrativa a miúdo do improvável, capaz de realizar, em discurso, imagem e/ou texto, o impossível, provocando o acontecer da linguagem na novidade que apresenta, representa e/ou apresenta.

“Novidade” é palavra-de-ordem na modernidade, e não somente porque etimologicamente se enlaçam. Na literatura, o *Novum* funda e fundamenta a Utopia e a Ficção Científica, e dá, num campo mais amplo, ao discurso ficcional sua dimensão “política”. O escritor é um artista, diz Octavio Paz, um poeta, e a poesia, seja lírica, dramática ou épica (“sem excluir o romance, forma mais ou menos próxima da épica”), é a “apresentação de um espaço de tempo”.

Esse tempo, por mais íntimo e pessoal que seja, é também um tempo histórico, social. O poeta canta, e seu canto – narração, descrição ou evocação: metáforas e metonímias – é sempre uma consagração, maldição, zombaria. Porém, desde o alvorecer do mundo moderno, singularmente a partir do século XVIII, o canto do poeta, sem deixar de ser canto, torna-se reflexão e crítica. O escritor – a boca que canta e conta – desdobra-se na mente que analisa e demonstra situações e personagens. A apresentação se interioriza-se e se transforma em uma reflexão sobre aquilo que apresenta e sobre si mesma. [...] Homero nos apresenta a sociedade dos heróis e dos reis: exalta-os ou os maldiz, porém não os analisa; ao apresentar-nos à sociedade francesa do seu tempo, Balzac torna problemática, pela análise, a natureza dessa sociedade: não é um mistério que devemos decifrar. A *Divina Comédia* é uma pintura do juízo de Deus sobre os homens: inferno, purgatório, paraíso; a “Comédia Humana”, mais do que o juízo de um homem sobre os homens, é uma imensa tentativa de explicar os homens modernos em seu meio natural: a cidade. [...] A cidade é nosso mundo e nosso além-mundo: o lugar onde os homens, por seus atos, salvam-se ou perdem-se. Essas palavras tinham antes uma dimensão ultraterrena; a modernidade as dessacraliza e as insere na urbe. (PAZ, 1989, p. 345-346)

A dimensão “política” que caracteriza essencialmente a relação entre indivíduo e ação na modernidade, e que se reflete (ou melhor, manifesta) na literatura moderna, é a crítica e a autocrítica. “A modernidade não se mede pelos progressos da indústria, mas pela capacidade de crítica e de autocrítica” (PAZ, 1989, p. 255), diz Paz. Trata-se, na crítica, da capacidade de intervenção e participação no processo, na realidade, no mundo; e, na autocrítica, a permanente suspeita de si mesmo, seja esse si o “eu” e a identidade, a própria modernidade, a

literatura e a linguagem, e/ou os limites e fronteiras da natureza e da cultura, e, portanto, da liberdade. Pois a modernidade põe em cena, diz Paz, uma “dialética estranha” entre necessidade e liberdade, entre a responsabilidade social e política das ações do sujeito e a sua, com o perdão da possível redundância, condição de ser condicionado: um “paradoxo não menos assombroso que o do mistério teológico da liberdade cristã: embora aprisionado pela camisa de força histórica ou genética, o homem político é responsável por suas ações e opiniões” (PAZ, 1989, p. 347).

Em Arendt, a ação é o *medium* da liberdade, pois esta “só pode ser exercida mediante a recuperação e a reafirmação do mundo público, que permite a identidade individual através da palavra viva e da ação vivida, no contexto de uma comunidade política criativa e criadora” (LAFES, 2001, p. 341-352). Para Octavio Paz, liberdade não deve ser definida, mas *exercida*: “ela é uma possibilidade que se atualiza cada vez que um homem diz *Não* ao poder” (PAZ, 1989, p. 338, grifo do autor). Daí a arte, tratemos especificamente da literatura moderna, estabelecer uma *relação* (política) tão íntima, mas também conflitiva e desafiadora com a liberdade. A imaginação, que para o escritor mexicano é “preparada e precedida [...] pela análise e pela crítica” (PAZ, 1989, p. 117), em Marcuse “indica um elevado grau de independência, de liberdade em meio a um mundo de não-liberdade” (MARCUSE, 1968, p. 154).

Para Octavio Paz, “nem todos os intelectuais são escritores, porém todos (ou quase todos) os escritores são intelectuais” (MARCUSE, 1968, p. 345); talvez, excluindo no “quase todos” os não-artistas. Assim, entre escritores e escreventes, poetas e técnicos, artistas e burocratas, inventores e copiadores, se “a voz do escritor nasce de um desacordo com o mundo ou consigo mesmo, [sendo] a expressão da vertigem ante a identidade que se desagrega” (MARCUSE, 1968, p. 352), a ação vai ao mundo e a si, participando criticamente na sociedade e em autocrítica ao eu, em recíproca e dialética (inter)-relação, que, em vertigem, faz da vida possibilidade. “EU é um outro”, canta Rimbaud, “azar da madeira que se descobre violino” (RIMBAUD, 2006).

Neste sentido, diz Benjamin que só “o homem atrofiado e desolado” procura sua identidade “como simulação em seu próprio ser” (BENJAMIN, 2000, p. 212). “O mundo é um arsenal de máscaras”, diz, e nele experimentamos as mais variadas e exóticas imagens de nós mesmos, “sombras de vidas nunca vividas”. “Que o destino pare assim como um coração[!]”: o eu-pronto, estático, acabado, fixo, é um eu-morto, incapaz de ação. As palavras de Olgária Matos nos dão a dimensão do desassossego, da identidade que se fragmenta na possibilidade poética e real de eus-outros que emergem e submergem ao ritmo bravo da



indeterminação, da ação inquieta que é a “liberdade num mundo de não-liberdade”:

[...] Se a razão cartesiana efetivamente teve êxito no conhecimento e controle da natureza, buscando exatidão numérica e a precisa técnica, ou, dizendo de outro modo, se navegar é preciso, se a navegação é a arte da precisão, viver não é preciso, é indeterminado. Se há coerência nas leis da natureza, a razão que a constrói não abrange a incoerência da vida. O destino e o acaso se enfrentam sem prioridade na biografia de cada um e na história de todos porque se apresentam como enigma. (MATOS, 2006, p. 126).

O caminho da imaginação é o descaminho da razão cartesiana; a ação da literatura se dá e se inspira na imprecisão da vida. Daí, a distinção, para Paz, entre engajamento e participação, entre literatura engajada e literatura política: enquanto uma busca resgatar a ordem perdida, dotando o mundo de leis e padrões, a outra, crítica, se alimenta de crise; enquanto uma, doutrinária, confessional e clerical, aponta o que fazer e como fazer, a outra não demonstra, mas mostra. A ação, que só se efetiva num ambiente incerto, em que a possibilidade do novo abala a vontade-de-ordem e a permanência *kósmica*, se põe a derrubar as portas emperradas das “verdades” universais e inquestionáveis. Na literatura, ou melhor dizendo, na poesia, essa (particip)ação não encontra repouso, pois a liberdade é sempre ausente. Assim, diz o escritor mexicano, a história da literatura moderna “é a história de uma longa paixão infeliz pela política” (PAZ, 1989, p. 347-348).

“Contra a corrente e, com frequência, marginal”, a literatura moderna-política põe “a descoberto as realidades reais e as irrealidades não menos reais de que são feitos o mundo e os homens” (PAZ, 1989, p. 12). Lembrando Lionel Trilling, citado por LaCapra, a “grandeza” do texto literário está no seu...

[...] incessante trabalho de envolver o leitor na vida moral, convidando-o a pôr sob suspeita as suas razões, e sugerindo que a realidade não é aquilo que a educação formal lhe havia apresentado. Ele nos confronta com a extensão da variedade humana, e com o valor desta variedade. (TRILLING, apud LaCAPRA, 1985, p. 116)

De sorte que estas palavras ecoam nas de Gustavo Bernardo: a literatura não reproduz a realidade, mas, “antes, levanta graves suspeitas sobre tudo aquilo que chamamos de realidade” (BERNARDO, 2010, p. 224); e fluem, em forma de ponto de interrogação antes de acontecer como pergunta, nas de Maria José de Queiroz: “Não, a literatura não copia a realidade. Como copiá-la se nem realidade é? Se tudo o que se vê resulta de um complicado processo de reelaboração em constante devenir” (QUEIROZ, 1996, p. 13)

Como afirmou Nietzsche, o mundo (a vida e a experiência) não é um quadro pronto (inalterável firmeza que mostra sempre o mesmo evento, diz o filósofo alemão) de frente ao qual o pensamento se coloca a descobrir suas verdades, “o ser que produziu a pintura”. Ao

contrário, “aquilo que agora, para nós homens, se chama vida e experiência – pouco a pouco veio a ser e, aliás, está em pelo vir-a-ser”, e isto porque “nós somos os coloristas” deste quadro; ou seja, porque o dotamos (e pintamos), através das nossas “pretensões morais, estéticas, religiosas [...], paixão ou medo”, de Sentidos, de “alma” (NIETZSCHE, 1983, p. 93-94). A experiência ficcional, literária, que atua criticamente, mas também espiritualmente, como aponta LaCapra (1985, p. 119), subverte a relação entre real e não-real, porque a linguagem, diz Nancy Huston, não se contenta em refletir a realidade (HUSTON, 2010, p. 21). À pergunta “por que ficção?”, ela responde: porque “real-real não existe”, nem o mundo (inalterável firmeza), nem o eu; o que há são narrativas, Sentidos, ficções<sup>9</sup>.

. . .

Se Paz reúne, sob a definição política da “razão crítica”, toda a literatura moderna, desconfiando de toda inclinação generalizadora e atentando aos muitos braços da indústria cultural, apontamos que, se esta dimensão da ação e participação política não converge na definição da literatura utópica, por ela é complementada e enriquecida. A Utopia, que em Ernst Bloch existe enquanto espaço aberto e indefinido da realidade e da existência, caracterizado pela possibilidade de “velejar em sonhos” (BLOCH, 2005, p. 194), e em Marcuse como “negação histórico-social do existente” que sabe “evidenciar as possibilidades da liberdade no próprio âmbito da sociedade existente” (MARCUSE, 1969, p. 22), na sua manifestação ficcional, enquanto literatura utópica, amplia os horizontes da ação, diversificando, fracionando, e, portanto, criticando a linguagem, meio e condição da participação.

Contra o que é estático, o que é fatal e fático, se posiciona o pensamento utópico. “Que as coisas continuem como antes, eis a catástrofe!”, sentença de Benjamin que para Souza (2007, p. 20) representa esta disposição. Se o político profissional toma posições (ou deveria tomá-las) a partir “de um acordo tácito ou explícito entre os seus representados” (PAZ, 1989, p. 353) e o escritor moderno de um desacordo consigo e com o mundo, a Utopia aprofunda o desencontro, pois assume “a importante função de resistir aos imperativos do consenso” (SOUZA, 2007, p. 14).

Ao retirar suas verdades e aspirações não da história, nem da sociedade presente, muito menos dos fatos, a Utopia abre um caminho conceitual e existencial, um *logos*, paralelo,

<sup>9</sup> “Real-real: ele não existe, para os humanos. Real-ficção apenas, por todos os lados, sempre, uma vez que vivemos no tempo”; “Quando digo ficções, estou dizendo realidades humanas, portanto, construídas”. HUSTON, 2010, p. 19-25.

e até mesmo contrário, ao da verdade como verificável, ao da prática científica que se impõe como exigência o rigor objetivista. Pois, em parte, a marginalização tanto do utópico quanto do poético na sociedade contemporânea se justifica pelo domínio da instrumentalidade nas mais distintas dimensões da vida, inclusive (talvez sobretudo) a intelectual. Sob a égide do “cientificamente conduzido”, a reflexão sobre as coisas do espírito, diz Adorno, “torna-se privilégio dos desprovidos de espírito” (ADORNO, 2008, p. 19). Ou, como disse na *Dialética Negativa*:

O arquiteto introvertido do pensamento mora por detrás da lua confiscada pelos técnicos extrovertidos. Em face da sociedade dilatada de modo desmedido e dos progressos do conhecimento positivo da natureza, os edifícios conceituais nos quais, segundo os costumes filosóficos, o todo deveria poder ser alocado, assemelham-se a restos da simples economia de mercado em meio ao capitalismo industrial tardio. A desproporção entre o poder e todas as formas do espírito – uma desproporção que é agora lugar-comum – tornou-se tão enorme que acabou por marcar como vãs as tentativas, inspiradas pelo próprio conceito de espírito, de compreender aquilo que é predominante. (ADORNO, 2009, p. 11-12).

O pensamento passivo ao cientificismo “não está à altura da pergunta sobre a liberdade”, afirmou Adorno. A liberdade utópica, liberdade anti-hobbesiana, trabalha contra si mesma, se alimentando do próprio fracasso, pois, dizemos sobre a utopia o mesmo que disseram Adorno e Marcuse sobre a filosofia, ela cessará quando a liberdade se fizer efetiva. Uma vez que inconclusos e inacabados o mundo e o eu, a vida e a história, “não se deve aceitar como uma fatalidade o fato de a liberdade envelhecer sem ser realizada” (ADORNO, 2009, p. 182). Cabe, portanto, à Utopia a antítese, a negação, o não-idêntico, o outro que, em forma de novo, se contrapõe à passividade, mantendo viva, na consciência, a possibilidade do mundo melhor. Como diz Adorno, “o mal não está no fato de homens livres poderem agir de maneira radicalmente má, [...] mas no fato de ainda não haver nenhum mundo no qual os homens livres [...] não precisariam ser maus”. Uma vez que a realização irrestrita da liberdade “só é possível sob as condições sociais de abundância ilimitada de bens”, “o mal seria a própria não-liberdade dos homens”: dela provém “tudo aquilo que acontece de mal” (ADORNO, 2009, p. 185).

A Utopia se manifesta, portanto, contra os fatalismos da história, ancorada na indeterminação do tempo e da vida. Contra o chamado à “realidade dos fatos”, ela quer outro real, e o inventa, imagina, projeta; na medida em que o faz, torna esse real possível, e, portanto, verdadeiro. É esta a diferença entre Utopia e Atopia: U-topia, não-lugar, lugar-outro, *topos*-indeterminado; A-topia, nenhum-lugar, lugar-inexistente. O *u-topos* existe, mas fora do factualmente empírico, na consciência, no desejo do melhor, na vontade de superar o estado atual.

A Utopia fura o tempo; é êxodo e não regresso, sonha com o futuro, não com o passado, e isto porque, em vir-a-ser, o tempo é indeterminado, e, com ele, o futuro ainda-não-é. E tanto seu caráter de projeção ao porvir quanto, na sua base, o descontentamento com o atual, revelam seu comprometimento com o presente. Se, como disse Karl Kraus, a arte que pretende ultrapassar o tempo deve ser uma arte contra o hoje (KRAUS, 2010, p. 168), a contemporaneidade do futuro utópico é justamente o que a faz ser ação: a consciência do futuro é a que se inquieta com o agora, e age, não obstante, também no agora. No imaginar que é andar para frente, as marcas dos pés não se apagam completamente do solo – por mais que o tempo as maquie ou esconda –, nem os próprios pés pisam impunes ao barro da estrada. O navegante que se aventura pelas águas-outras da Utopia parte de algum porto e, por mais que a ele dê indícios de não pretender retornar, seu trajeto não permite omitir a partida, como um estrangeiro em exílio não perde o sotaque natural, ou como escreveu Quintana, a velha casa em que se nasceu nunca é por completo abandonada.<sup>10</sup>

Dizer isto nos lança ao universo do devir ontológico. Nada pode Ser estático num mundo em movimento; nem a Utopia, já que ela o é em relação a algo: é *u-topos* em relação ao *topos* presente, atual. Isto quer dizer, como apontou Bloch, que o ideal da igualdade não há de ser o mesmo em Morus, Campanella e em Fourier, e, levamos à diante, também este ideal, esta ideia u-tópica, não há de representar, sobretudo em nossos tempos de uniformidade de pensamento, característica de uma melhor-sociedade. A passagem do século XIX para o XX, com o “aburguesamento” dos sonhos utópicos, o horror da Guerra (1914-1945) e planificação da consciência, diz Marcuse unidimensional, diz Adorno maquínica, coisificada, guiada pela indústria cultural, imputa na Utopia, que se define por ser crítica, a necessidade fatal de se auto-criticar, e, assim, fragmentar: Eutopias, que projetam bons-lugares, eu-*topoi*; e as que sonham pesadelos, maus-lugares, dis-*topoi*, as Distopias.

“Desassossego do presente acossado pela responsabilidade com o amanhã” (SOUZA, 2007, p. 25-2), a criação utópica agrega discurso e ação, inquietação e construção, participação e crítica, confrontando o dado ao novo, o fato ao possível, a apatia à Esperança, na trilha não do que é, mas do que pode e poderá ser. A estas, soma-se na Distopia o fator “poderia ter sido”, um olhar melancólico que, em forma de pessimismo, subverte, de dentro, no exercício ativo da autocrítica, a própria utopia. Como diz Paz, o escritor

[...] introduz na sociedade a crítica da sociedade. Como, por sua vez, a linguagem é uma sociedade, a literatura se converte na crítica da linguagem. [...]. O poeta e o romancista

<sup>10</sup> “Não importa que a tenham demolido. A gente continua morando na velha casa em que nasceu”. QUINTANA, Mario. *Antologia Poética*. Porto Alegre: L&PM, 1997, p. 121.

projetam essa dúvida sobre a linguagem e por isso a criação literária é simultaneamente crítica da linguagem e crítica da própria literatura. (PAZ, 1989, p. 346-352).

Pois o fardo que pesa sobre as costas da literatura distópica, como “mão pesada” da consciência histórica, é a memória do futuro não realizado, da Esperança que morreu de véspera. Como fazer da linguagem e do discurso meio da ação, se foram corrompidas pela razão técnica e instrumental, contra a qual se quer lutar?; pergunta que Adorno se fez diversas vezes (ADORNO, 1982), e que reverbera na boca do poeta distópico. Como oferecer uma imagem de futuro, se ele se apresenta dominado pela razão mecanicista, pela des-esperança, pela dessubjetivação? Como atuar contra o precário que aí-está, se a linguagem da luta se esvai, nos tuneis mitificados e adornados da indústria cultural, rumo ao subterrâneo do pensamento (cri)ativo? Se a literatura utópica nega e encontra sua força na não-força, a distopia põe em cena a estratégia narrativa do obscuro contra a luz capaz de cegar, das paredes que se estreitam, espremendo, de dentro pra fora, os sonhos perdidos, censurados, recalçados.

O pensamento distópico se assemelha, assim, à imagem do “historiador benjaminiano” descrito por Olgária Matos (2006, p. 125), pois se lança a “compreender as esperanças irrealizadas”. “É preciso despertar para o sonho, para depois do sonho”, diz Matos; e incluiríamos, “despertar o sonho”, muito antes (ou mesmo em vez) de despertar “dele”. O sonho diurno, o sonho utópico, que se guia pelo porvir e pela condição melhor que ainda não está alcançada. Fazer acordar o sonho que se perdeu na penumbra que parecia resplandecer em progresso, na inanição da apatia política que se reclina sobre a cama confortável da “feliz servidão”.

Pois, se a literatura moderna é literatura política, de participação, a Utopia, cuja razão, diz o poema de Carlos Lima, “é querer apenas o poder de não ter poder” (LIMA, 2007), se manifesta em ficção como exercício da alteridade e da ação, contra a resignação e a burocratização do amanhã: aliada do fracasso, interessa o não-presente. Na Distopia, o fracasso do fracasso: literatura como (particip)ação inquieta contra a resignação transvestida de Esperança, o falso otimismo, o cruzar de braços. Literatura como “terapêutica”, como diz Paz, pois não se trata de “oferecer ao paciente remédios”, mas, antes, de ser “um diagnóstico do seu mal” (PAZ, 1989, p. 16).

## 2 APONTAMENTOS PARA UMA HISTÓRIA DO FUTURO: UTOPIA NO TEMPO, CONTRA O TEMPO, FORA DO TEMPO...

*Nenhuma coisa se pode prometer à natureza humana mais conforme o seu maior apetite, nem mais superior a toda sua capacidade, que a notícia dos tempos e sucessos futuros.*

Pe. Antônio Vieira

É deste modo que Antônio Viera (1953, p. 1) abre a sua *História do Futuro*, prometendo dizer as coisas que estão por vir, na intenção de “manifestar ao Mundo aqueles segredos ocultos e escuríssimos que não chegam a penetrar o entendimento”. Contudo, para Vieira, “o homem, filho do tempo”, compartilha com ele o seu saber e a sua ignorância: “do presente sabe pouco, do passado menos e do futuro nada”. Afinal, “o que é o tempo?”, se pergunta Agostinho. Pergunta simples, decerto; e é mesmo das perguntas simples que nasce a filosofia. A rigor, filosofia, que se faz através de dúvidas, se manifesta como modo de pensar e sentir o mundo no auto-reconhecimento socrático e errante da ignorância, na “disponibilidade à incoerência” (MATOS, 2006, p. 36), na indolência com (contras) as certezas. “Se ninguém me perguntar [o que é o tempo], eu sei; se o quiser explicar a quem me fizer a pergunta, já não sei” (AGOSTINHO, 1999, Livro XI, XIV).

Entretanto, prossegue Agostinho, “atrevo-me a declarar que, se nada sobrevivesse, não haveria tempo futuro, e se agora nada houvesse, não existiria tempo presente”. O presente garante o futuro (e a recíproca é verdadeira) e se faz de fiança para o que existe. Porém, se o passado é o que já foi e o futuro o que virá, é no presente que tudo se dá. Daí, outra questão agostiniana: como medir o que não é? A transformemos, em busca do bem precioso de que nos fala Vieira: como conhecer o que virá, o que *ainda* não é, o que não se faz nem nunca se fez presente?

Kant, autodenominado Copérnico da teoria do conhecimento, revolucionou o mundo (pelo menos o da epistemologia), tão ou mais que seu correspondente astro-físico, ao tirar o tempo do mundo, pondo-o no sujeito, como “*a priori* da sensibilidade”. Causalidade e temporalidade não são propriedades dos objetos, mas subjetivos: o primeiro, categoria do entendimento, o segundo, do sensível. Não havendo como se livrar da condição temporal (nem espacial), dado que *a priori*, o sujeito está fadado a estabelecer com o mundo uma relação presencial, mesmo que o tempo seja – e até porque é – propriedade *dele*, condição fundamental para qualquer conhecimento.

Assim, para Kant (KANT, 1991, p. 180, tradução nossa), mesmo que sempre

progredindo, o homem, autor e causa do próprio aperfeiçoamento, não pode, “pela experiência”, saber do tempo porvir. Para poder conhecer, prever, o futuro precisaria compartilhar com a *Providência* um ponto de vista que, evidentemente, lhe escapa. E soma-se ao caráter apriorístico do tempo subjetivo/humano outra razão para a incognoscibilidade do porvir: o homem é livre, daí que “inconstante” e imprevisível; sequer deveríamos propor sugestões sobre o porvir. Diz ele:

É nosso infortúnio que sejamos incapazes de adotar um ponto de vista absoluto quando se trata de tentar prever ações *livres*. Para isso, acima de toda a sabedoria humana, seria o ponto de vista da *Providência*, que se estende até mesmo sobre as *livres* ações humanas. Embora o homem possa ver o final, não pode prevê-lo com certeza [...]; ele precisa perceber a conexão governada pelas leis naturais antes de prever qualquer coisa; ele não deve fazer sugestões ou propor orientações ao lidar com ações *livres* do futuro. (KANT, 1991, P. 181)

Não obstante, como notou Husserl (1994, p. 5), o problema do tempo é uma “antiquíssima cruz” que a teoria do conhecimento carrega, e, desde Agostinho, a lista dos que se debruçaram sobre o tema é deveras extensa e rica. Deste modo, se não nos interessa um tratado (tampouco uma revisão) de filosofia do conhecimento, recortemos nosso objeto e objetivo. Se nos termos da epistemologia kantiana o futuro é incognoscível e as “possibilidades” assombram e impossibilitam a pré-visão do provir, fenomenologicamente o problema da temporalidade é tratado não somente no campo epistemológico, mas no ontológico. Em Heidegger, o ser-aí (*Da-sein*) é tempo (Cf. DASTUR, 1997, p. 29), e é na possibilidade, no poder advir, que se dá a existência. O porvir projeta o ser do *Dasein*, e o advir a si na possibilidade – que se mantém como possibilidade – é o fenômeno originário do futuro. Diante da temporalidade, diz Heidegger, “o ser permanece projetado para o futuro” (HEIDEGGER, 2009, p. 29).

Radicalizando a questão da temporalidade heideggeriana e contrariando a indicação kantiana sobre a experiência do porvir, Ernst Bloch afirma que todo ser humano, na medida em que sonha e almeja, “*vive* o futuro” (BLOCH, 2005, p. 14, grifo nosso). Deixando de ser somente uma dimensão temporal desconhecida, conjunto de acontecimentos empiricamente ausente, por vir, mas no caminho da possibilidade que dá sentido à existência, o futuro, para Bloch, *acontece* na experiência íntima do indivíduo.

Através de uma fenomenologia da consciência antecipadora, Bloch propôs uma filosofia da existência humana aberta para o futuro articulada sobre uma noção de ser como “modo da possibilidade para frente” (Cf. MÜNSTER, 1997, p. 16), e de realidade como processo inconcluso: “mediação vastamente ramificada entre o presente, o passado pendente e sobretudo o futuro possível” (BLOCH, 2005, p. 194). O futuro é o “ainda-não”; se não de fora

da existência, também parte fundamental do presente e da realidade, pois, se esta é ínterim, “em todo presente, mesmo no que é lembrado, há um impulso e uma interrupção, uma incubação e uma antecipação do que ainda não veio a ser” (BLOCH, 2005, p. 22).

“O amanhã vive no hoje”, diz Bloch (2005, p. 461). E vive no desejo de superação do atual, nos sonhos (diurnos), que, se conscientes do inacabado da existência, da possibilidade aberta que é o processo (humano na história, e histórico no humano), e transformados em Esperança, em desejo não resignado pelo melhor, fazem-mover-para-diante: em busca – e se trata de buscar – do que está sempre ausente, no plano fático, mas presente, na consciência utópica: a felicidade, a liberdade, a não-alienação, a idade de ouro (BLOCH, 2005, p. 461). Na Utopia, a inquietação filosófica manifesta no desprezo pelas certezas e ortodoxias se encontra com a liberdade da imaginação. Liberdade esta que, “num mundo de não-liberdade”, a um tempo alimenta e é alimentada pela ficção (pela poesia, pela arte), pela capacidade que só o pensamento desacorrentado das exigências da racionalidade funcional tem de pôr em xeque as mais vastas dimensões da realidade; ou seja, retroalimenta-se das condições que a condicionam, busca a liberdade sempre ausente num permanente reinventar-se – e por isso não basta ser crítica, mas autocrítica. E se o faz duvidando do mundo, tal qual lhe é apresentado como pronto, também se move acreditando nele (na medida em que em processo), e o negando. Pois, para a Utopia, o que é não basta.

## 2.1 Sobre a Utopia: Esperança e Negação

[...] E quando minha alma,  
 estraçalhada a todo instante pelos telefones, fugir desesperada,  
 me deixará aqui,  
 ouvindo o que todos ouvem, bebendo o que todos bebem,  
 comendo o que todos comem. A estes, a falta de alma não  
 incomoda. (Desconfio até que minha pobre alma fora destinada  
 ao habitante de outro mundo).  
 [...] E apenas sentirei, uma vez que outra,  
 a vaga nostalgia de não sei que mundo perdido...  
 Mario Quintana.

A alma incomoda; talvez não lhe pertença. O estrangeiro de si mesmo, apresentado por Quintana, forasteiro no presente, acena para um mundo-outro, *topos* desconhecido, mas quiçá possível – precisa o ser, sob risco do abandono derradeiro: o desespero, a des-esperança.



Tocam os telefones, toca o rádio, sons repetitivos. A rotina desenha um futuro de burocratização e mesmice catastróficas à consciência inquieta que, mesmo sem saber ao certo o que quer, bem sabe o que não quer. A alma que incomoda perturba não somente a consciência, mas a ordem. O não-contentar-se do espírito utópico deseja o não existente. Contudo, no desejo de exílio, por causa dele e com ele, o *topos*-outro existe! Não como possibilidade abstrata, mas real-possível; não fato, mas imaginação; não dado, mas vir-a-ser. É esta a diferença entre *a-topia*, lugar-nenhum, e *u-topia*, não-lugar. Diferença que é mais grave e profunda que o jogo etimológico dos radicais, pois envolve, fundamentalmente, maneiras de sentir, pensar e, claro, estar-no-mundo.

Sobre a pergunta “Filosofia, pra quê?”, Adorno afirmou que “aquele que defende um assunto que o espírito da época suprime como supérfluo e envelhecido, encontra-se em posição desfavorável” (ADORNO, 1996, p. 10). O mesmo se pode dizer sobre a Utopia. Numa sociedade marcada pelo princípio da utilidade, pela instrumentalização do mundo dirigida a satisfações mercadológicas e a lógicas de produtividade que, no fim, atendem a interesses também de mercado, a palavra Utopia aparece cada vez mais associada à anti-produtividade, ao irreal, ao impossível. Imaginação, fantasia e utopia são constante e diariamente relegadas pela *doxa* ao insano e nefasto mundo ou da falsidade e/ou da perda de tempo. Àquele que se aventura em explorar possibilidades imaginárias, outros mundos melhores e mais justos, é presente a chamada de atenção à “realidade dos fatos”. Como disse Adorno, “ser um homem com os pés no chão ou com a cabeça nas nuvens, eis a alternativa” (ADORNO, 2008, p. 18).

É neste sentido que pensadores como Adorno, Marcuse e Horkheimer trabalharam tão insistentemente na sentença de que extrair dos indivíduos conformação é um dos meios mais eficazes – se não o principal – de controle social e político. O indivíduo domesticado, conformado à lógica da produtividade e do princípio da utilidade tem seu plano de satisfações estreitado à reprodução deste mesmo sistema mercadológico e reificador. Os ditos “avanços” tecnológicos, que presumidamente seriam meios para uma vida melhor, convertem-se, na prática, em fins – coisas, bens. Em contrapartida, aquilo que seria objetivo destes – a felicidade, a saúde, por exemplo – se tornam meios que ganham significados, diz Horkheimer, “exclusivamente a partir de sua potencialidade funcional” (HORKHEIMER, 2002, p. 98).

Contudo, diz Marcuse: “o indivíduo que coloca seu objetivo supremo, sua felicidade, nesses bens, faz de si próprio escravo de homens e de coisas. Renuncia à sua liberdade”

(MARCUSE, 1968, p. 89, tradução nossa)<sup>11</sup>. Se a sociedade contemporânea dispõe de aparatos tecnológicos que forjam uma independência do homem em relação à natureza, criando artifícios do (e para o) seu domínio pela ciência, a estes mesmos artifícios o indivíduo deve submeter-se para poder sobreviver. Como sustentou Horkheimer, o aumento dessa independência é também o aumento da passividade: “o indivíduo, purificado de todos os resíduos das mitologias, reage automaticamente de acordo com os padrões gerais de adaptação” (HORKHEIMER, 2002, p. 102).

Esta lógica de mercado da sociedade contemporânea, instrumentalizadora e funcional, que apela à conformação, à passividade e estreita o objetivo da existência à sua reprodução, dualiza imaginação e razão, e associa Utopia ao quimérico, fantasia a impulsos pueris. Diz-se que “imagina coisas” aquele que mente; diz a professora ao aluno que “volte ao mundo real” e não se perca no “mundo das ideias”; e a rejeição ao sonho atravessa instituições e consciências desde a mais tenra idade. Não obstante, a Utopia é vista com desconfiança e desprezo pelo indivíduo reificado e funcional: ele não tem tempo a perder com o impossível. Em suma, “liberar a imaginação para a construção de um mundo mais belo e feliz permanece prerrogativa das crianças e dos loucos” (MARCUSE, 1968, p. 154).

Mas se a instrumental sociedade contemporânea pejora e marginaliza a Utopia, ela, em contrapartida, denuncia a não-liberdade dessa ordem, confrontando o instante a melhores possibilidades. A Utopia não se volta à “realidade dos fatos” unicamente para compreender o mundo, mas para questioná-lo, inquirindo-o a partir não da própria facticidade e/ou do passado, mas sobretudo do que poderia ter acontecido e do que ainda não aconteceu. Neste sentido, o “*status futuro*” é componente essencial deste plano, não somente como horizonte – lugar no tempo, *topos* – para o qual se lançam as atenções, esforços e atividades, mas como parte de uma outra ontologia da realidade – uma vez que a “realidade efetiva”, para qual tende o processo histórico e social, “ainda não está dada” (MARCUSE, 1968, p. 153).

Por isso, diz Ernst Bloch (2005, p. 195): “a limitação da realidade ao fato foi bem pouco realista, [já que] a realidade ainda não foi elaborada, que ela contém em sua margem coisas que se avizinham, que estão irrompendo”. Perguntar-se pela Utopia é, portanto, questionar a realidade.

Chegou a hora de um novo conceito de realidade, diferente do conceito tacanho e enrijecido da segunda metade do século XIX, diferente do conceito do positivismo avesso ao processo e também do seu correspondente: o mundo ideal descompromissado da pura aparência. Um enrijecido conceito de realidade penetrou até no marxismo, fazendo com que ele se tornasse esquemático. Não é suficiente falar de um processo dialético, e depois tratar a história como

<sup>11</sup> Todas as traduções deste aqui apresentadas são nossas.

uma série de fatos fixos que sucedem um ao outro ou ainda como “totalidades” fechadas. Aqui há o perigo de um estreitamento e de uma redução da realidade, um abandono da “força atuante e da semente” contidas nele – e isso não é mais marxismo. (BLOCH, 2005, p. 195-196)

A Filosofia da Esperança de Ernst Bloch é uma fenomenologia existencial, mas não heideggeriana, nem sartreana<sup>12</sup>. É um marxismo, mas não economicista. É uma psicologia das pulsões, mas anti-psicanalítica, pois a pulsão primária é anseio por algo futuro: movimento de progressão e não de regressão ou repressão. Um pensamento complexo, inédito e, dizem Jorge Coelho Soares e Blanca Muñoz, “desconcertante” (SOARES; MUÑOZ, 2010, p. 181). Assim, sem pretender lançar inéditas abordagens e/ou de esgotar suas ramificações e implicações teórico-conceituais, abordaremos algumas noções-chave da filosofia blochiana acerca da questão utópica e, não obstante, do futuro.

Para fundamentar sua filosofia da Utopia e da Esperança, Bloch propõe uma ontologia do “ser-ainda-não”, em que o “não” se liga dialeticamente tanto ao “ainda-não”, evidentemente, quanto ao “tudo”, oposto do “nada”, de modo a negá-los, mas sem compromisso de síntese absoluta. O “não” encena a negação do presente e da totalidade absoluta (bem como o nada absoluto), criando um vácuo no (e com o) qual a vida, indeterminada, pode-vir-a-ser, e, não obstante, vem-a-ser. Se o “ainda” evidencia o caráter processual, ou permanentemente inacabado da existência, em devenir, o “não” representa o, digamos, impulso para o por-vir, já que a projeção ao futuro depende fundamentalmente da falta, da ausência, da privação que – mesmo que “ainda-não-consciente” – leva à espera e à Esperança.

O “ainda-não”, que não obstante se refere tanto ao presente e ao futuro quanto ao passado, por um lado preenche o “foi” também de indeterminação, e, por outro, faz da Utopia, daquilo que falta e impulsiona querer-melhor, o “estado real” da incompletude. A noção de Esperança, central na utopia blochiana, não se limita à disposição para-si do “ter esperança”, mas representando um verdadeiro movimento de vivência do futuro. Desejo de realização da completude frente à carência (ou de saciação mediante ausência), a Espera não se resigna com o presente e nele não se encerra, mas, ao sonhar-para-frente, se lança ao porvir efetivando o *ainda-não*: evidenciando o inacabado da existência, a indeterminação do vir-a-ser.

<sup>12</sup> As aproximações e distinções de Bloch tanto com Heidegger quanto com Sartre, embora careçam em português de uma bibliografia específica, representam um profícuo objeto de reflexão. Arno Münster, em pelo menos dois momentos (*Utopia, Messianismo e Apocalipse*, 1997; *Ernst Bloch*, 1993) abordou o tema, mesmo que de forma secundária. Argumentando que o conceito heideggeriano de “cuidado” representa o oposto da “Esperança” blochiana, e sem tratar da categoria do “pré-consciente” em Bloch, possivelmente dialógica com a fenomenologia de Sartre – embora não haja no primeiro essa referência explícita –, conclui que, diferentemente de Bloch, tanto Heidegger quanto Sartre “veriam o ser apenas em sua relação com a atualidade do sujeito no tempo”. (MÜNSTER, A. *Utopia, Messianismo e Apocalipse*, 1997, p. 16).

Bloch busca na fome a representação primeira e exemplar do desejo que se direciona na busca por preencher o vazio. Se a vontade do melhor é uma constante, se “o desejo de ver as coisas melhorarem não adormece”, ela é despertada pela privação, que não permite conforto com o atual. A fome, manifestação pujante da ausência, provoca o movimento de superação ao aí-está, que não é somente de autopreservação, pois implica na saída do estado de carência em busca daquilo que não se tem: o desejo de saciação é um “interesse revolucionário”, subversivo, de negação ao dado, em que o faminto se auto-expande em direção ao estado melhor:

A fome não tem como não se renovar constantemente. Porém, se cresce ininterruptamente, não sendo satisfeita pelo pão assegurado, ela revoluciona. O corpo-eu torna-se rebelde, não mais em busca de alimento nos moldes antigos: ele procura modificar a situação que ocasionou o estômago vazio, a cabeça baixa. O não ao ruim existente e o sim ao melhor em suspenso são acolhidos pelos carentes no *interesse revolucionário*. Em todo caso, é com a fome que esse interesse tem início, a fome se transforma, como fome instruída, numa força explosiva contra o cárcere da *privação*. Portanto, o si-mesmo não só procura se preservar: ele se torna explosivo, autopreservação se torna auto-expansão. (BLOCH, 2005, p. 77-79)

Pois que a vida, indeterminada e em pleno vir-a-ser, “está em nossas mãos”. A Filosofia da Esperança de Bloch é uma filosofia da *práxis*. Porém, ao contrário do “materialismo ortodoxo”, que embasa a noção de *práxis* revolucionária na crítica da economia política, se lança às dimensões afetivas da existência e às *potências* ainda-não-exteriorizadas do ser. Assumindo como orientação a máxima marxista de que a filosofia não deve se limitar à interpretação do mundo mas nele intervir, aponta que a “transformação do mundo” não depende exclusivamente da crítica dialética das relações entre base e superestrutura, mas, na esfera subjetiva e existencial (do indivíduo que direciona e articula a ação contra a carência, e, portanto, em prol do melhor), do sonhar-para-frente, da Esperança, do “querer melhor” – numa palavra, da Utopia. “Eu sou. Nós somos. Isto já é o suficiente. Agora, temos que começar. Em nossas mãos está dada a vida” (BLOCH, 2000, p. 1).

Na edificação de um materialismo utópico – dialético e negativo –, que rejeita a preponderância do econômico sobre a vida social (e espiritual), Bloch decerto se encontra com Marcuse e com (o jovem) Lukács, para quem, de acordo com Münster, a obra de Marx se fez leitura de um tratado ontológico, no qual

[...] as categorias da economia “aparecem” como as da produção e reprodução da vida humana, e, destarte, como um instrumentário para uma apresentação ontológica do ser social sobre uma base materialista. Portanto, mesmo que surjam num contexto puramente econômico, as categorias têm em Marx o valor e a função de 'formas de estar-aí humano (*Dasein*)' e de 'determinação da existência'; ou seja, elas jamais são tomadas exclusivamente pelo ângulo estreito da economia (MÜNSTER, 1997, p. 17).

Já Marcuse, por seu turno, afirmou que “na medida em que a filosofia concorda que as relações e condições econômicas determinam os homens, ela vincula-se à repressão. Esse é o mau materialismo” (MARCUSE, 1968, p. 15). Pois, dizemos articulando seu pensamento ao de Bloch, se a transformação da realidade, da vida e da sociedade, passa, necessariamente, pela transformação das condições materiais da existência, ela só se pode efetivar enquanto construção de “uma vida melhor numa sociedade justa” na medida em que mantém como horizonte “um melhor” e na sua base, como um motor, “um querer melhor”. O que está “de fora”, como apontou Marcuse, se conserva como verdadeiro na medida em que preserva, no presente, o que (ainda) não é presente, como objetivo e meta (MARCUSE, 1968, p. 154).

Universalizar o “de fora” – nomeadamente razão, liberdade, conhecimento, felicidade – como verdadeiro não implica, em absoluto, na defesa de que haja “verdades eternas” (que se “desdobrem em formas sociais mutáveis ao longo da história, e que precisassem ser descascadas para se revelar sua verdadeira semente” (MARCUSE, 1968, p. 152). Representa, ao contrário, um ímpeto progressivo e mesmo uma força subversiva. Pois, que a felicidade seja o bem supremo do ser e que este ser exija liberdade, são, como afirma Marcuse, proposições universais. Contudo, na medida em que não se realizam no processo social, mantêm seu vigor, digamos, como faltas necessárias, ao mesmo tempo em que “linha do horizonte” que guia e orienta o caminho no qual, com o qual e pelo qual o homem se realiza, ou seja, concretiza suas potencialidades. E esta “transcendência”, diz Marcuse (1968, p. 143),

[...] não fala contra, mas sim pela verdade. Na filosofia, o elemento utópico foi, durante muito tempo, o único elemento progressivo, como nas construções dos melhores Estados e do prazer superior, na perfeita felicidade e a paz perpétua.

Para Marcuse, Kant fizera as três perguntas fundamentais, nas quais “todo interesse da razão humana unifica-se”, quais sejam: “o que posso conhecer?”; “o que posso fazer?”; “o que devo esperar?”. A elas, em *Lições sobre Lógica*, completou com uma outra que as abrange: “o que é o homem?”. “O que é o homem?” é, pois, a pergunta que move a filosofia; mas Marcuse critica com veemência as respostas forjadas pelo que chamou de “filosofia burguesa”. Para ele, esta filosofia converteu o homem em uma entidade abstrata, na medida em que a ideia da dominação da razão sobre o ser estabeleceu a razão como “o ser autêntico” (MARCUSE, 1968, p. 145-146). Como afirmou Olgária Matos, a filosofia moderna – cartesiana e arquimediana – representa um triunfo do vazio sobre a errância, em que “o sujeito racional” não é mais que “uma entidade lógica”, desprovida de subjetividade, e, quiçá, de humanidade (MATOS, 1998, p. 41).

Ao fazer do *cogito* o primeiro enunciado, a filosofia cartesiana congela o *sum*, impossibilitando que ele realize suas potencialidades e necessidades na realidade efetiva. Deste modo, o homem apareceria à filosofia apenas como sujeito abstrato e teria, na ordem capitalista, o papel de portador da força de trabalho e de funções úteis no processo de valorização do capital. A “filosofia burguesa” serve também ao capitalismo e ao individualismo, afirma Marcuse, na medida em que estabelece que “o modo superior do ser é um ser-em-si-mesmo (*Beisichselbstein*)” (MARCUSE, 1968, p. 138). Esse ser superior, um ser ensimesmado, que remete fundamentalmente “a uma identidade mais profunda, à propriedade”, atende à sociedade industrial, pois constrange a “liberdade” do ser a uma relação ensimesmada do indivíduo em relação aos demais, de modo que livre passa a ser “o que não depende de outra pessoa ou coisa, aquele que se tem para si mesmo [...]. O ter exclui o outro” (MARCUSE, 1968, p. 138).

Também a crítica de Adorno à liberdade individualista contribui neste ponto. Diz ele:

[...] No momento em que a pergunta sobre a liberdade da vontade se reduz à pergunta sobre a decisão de cada particular, em que esses particulares são destacados de seu contexto e o indivíduo separado da sociedade, a sociedade cede à ilusão de um puro ser-em-si absoluto [...]. O sujeito que é pretensamente em si é mediado nele mesmo por aquilo do que ele se separa: a conexão de todos os sujeitos. (ADORNO, 2009, p. 181).

Trata-se, não obstante, de não confundir, ou melhor, de não atrelar em caráter de essencialidade, como faz a “ideologia liberal”, identidade, razão (autônoma) – autarquia do sujeito –, liberdade e individualismo. “O princípio de individualização, a lei da particularização, a qual a universalidade da razão está ligada nos indivíduos, fecha-se tendencialmente contra os contextos que os abarcam”, diz Adorno. A reflexão sobre a liberdade e a não-liberdade se define na medida em que a identidade, elemento fundamental para a liberdade, se mistura à particularização e ao individualismo, vinculando-se, assim, à repressão. A identidade, que caminha à beira da auto-alienação, se não pode ser tomada como exclusão do contexto e da sociedade, por outro lado, se compreendida como princípio e/ou elemento “metafisicamente derradeiro ou imutável”, sucumbe ao determinismo, ou seja, incorpora o “princípio dominante”, minando a liberdade. Pois, “a sociedade determina os indivíduos [...] para aquilo que eles são; sua liberdade ou não-liberdade não é o dado primário com o qual, sob o véu do *principium individuationis*, ela aparece” (ADORNO, 2009, p. 185).

Retomemos. Se, por um lado, a filosofia (moderna, burguesa, cartesiana) liga liberdade a individualismo, por outro, exclui o indivíduo do processo de construção do mundo. Exclui, no dizer de Adorno, a “espontaneidade”, “escamoteando a priori a ação recíproca entre sujeito e objeto”. Em Bloch, a crítica à associação entre realidade e fato, e, em Marcuse,

a rejeição da verificação como critério da verdade, plantam no interior do materialismo dialético – que, para ambos, se neblina com o ideal do objetivismo científico –, uma vocação utópica que já em Marx fora de certa forma refutada por se contrapor a uma análise que se queria cientificamente dirigida. Esta “grande tendência”, antiga decerto, de pensar o mundo como um organismo harmônico, a realidade enquanto faticidade “dada”, e que, no “materialismo vulgar” assume forma de estrita análise das categorias econômicas em detrimento do subjetivo e da indeterminação do vir-a-ser (quando não toma a luta-de-classes, e a própria categoria “classe”, como verdades em-si-mesmas e universais), de acordo com Marcuse, se esforça para que o mundo permaneça como “já é”, constituindo-o “às costas” do indivíduo, sem que este possa “tomar seu próprio processo em suas mãos” (MARCUSE, 1968, p.139-151-139). Resta, deste modo, um “caminho de busca tranquila da verdade, de apressado ao conhecido” (MARCUSE, 1968, p. 150).

A Utopia, por outro lado, não permite ao pensamento confortar-se com o real e com o conhecido. Se ela é inquietação e não-conformação, é também “fantasia” e “imaginação” – para usar os termos empregados por Marcuse. Para ele, a imaginação “indica um elevado grau de independência ao dado, de liberdade em meio a um mundo de não-liberdade” (MARCUSE, 1968, p.154). Ao contrário da definição kantiana de imaginação como base *a priori* do conhecimento, e que, portanto, se refere ao passado, diz Marcuse que ela, “ao ultrapassar o presente, pode antecipar o futuro”. Assim, a imaginação utópica – como chamaremos doravante – pode oferecer às perguntas de Kant (sobretudo “o que é o homem?” e “o que posso esperar?”) respostas que, conforme Marcuse, assustariam “toda a sociologia”<sup>13</sup>:

[...] Pois ela definiria o que é o homem com base naquilo que ele pode efetivamente ser amanhã. Respondendo à pergunta “o que posso esperar?”, ela apontaria menos a uma felicidade eterna e a uma liberdade interna que ao já possível desenvolvimento e realização de suas necessidades e desejos. Uma vez que o futuro representa uma possibilidade real, a fantasia é um importante instrumento para manter a meta sempre à vista. A fantasia não se relaciona com outras faculdades cognitivas como aparência [*schein*, ilusão, impostura] da verdade [...]. Sem ela, todo o conhecimento filosófico permanece preso ao presente ou ao passado, apartado do futuro, o único capaz de vincular a filosofia à história efetiva. (MARCUSE, 1968, p.155)

Corroborando a esta afirmação de que é o futuro que liga a filosofia à história efetiva da humanidade, a famosa e categórica frase de Bloch: “A filosofia terá consciência do amanhã, o princípio do futuro, o saber da esperança, ou não terá saber nenhum”. Se Hegel respondeu às perguntas kantianas argumentando que o conhecimento, a atividade e a esperança devem

<sup>13</sup> Marcuse chama do genérico termo “sociológica” ou “sociologia” a abordagem metodológica e conceitual da ciência social que se pretende mais “ciência” que filosofia, ou, dito de outro modo, que trabalha, dentre outros, com o pressuposto teórico-metodológico da “verdade verificável”.

levar à criação de uma sociedade racional que concilie espírito e racionalidade (Cf. MARCUSE, 1978, p. 292), Bloch respondeu “o que é o homem?” ampliando Hegel: fundamentando uma nova racionalidade que, investindo no “ainda-não” da existência e da realidade (Cf. MÜNSTER, 1993, p. 11-12), ultrapassa o enferrujado dualismo entre a tradição mística “irracionalista” e a tradição racionalista moderna (Cf. MÜNSTER, 1993, p. 22), e propõe uma filosofia materialista do futuro ancorada nas categorias do “ainda-não-consciente”, da consciência antecipadora e da Esperança.

O “ainda-não-consciente” blochiano é o “inconsciente do outro lado” em relação ao freudiano. Enquanto este se refere ao esquecido e/ou ao reprimido, ou seja, ao “não-mais-consciente”, Bloch lança sua atenção ao “que está em ascensão”: “o ainda-não-consciente é assim unicamente o pré-consciente do vindouro, o local psíquico de nascimento do novo” (BLOCH, 2005, p. 117). Neste sentido, num movimento de “ânsia de sair de algo” que se realiza na consciência como um “alvorecer para diante”, os sonhos diurnos assumem a dianteira da relação do ainda-não-consciente com o futuro, levando o “anseio para fora de si”, de si, do mesmo, ao de “fora”, ao u-tópico. O sonho diurno se distingue gravemente do sonho noturno, pois este “se move dentro do esquecido, reprimido, enquanto o sonho diurno se move naquilo que de fato nunca havia sido experimentado como presente”. Enquanto um se refere ao não-mais-consciente, o outro se situa num espaço de “disposição para o novo” e de “produção do novo”. Diz Bloch (2005, p. 116-117): “Este é o espírito do sonho para a frente, este espírito repleto do ainda-não-consciente como forma de consciência de algo que se aproxima. O que o sujeito aqui fareja não é bafio de porão, mas o ar da manhã”.

Na fronteira entre o “ainda-não-consciente” e a consciência antecipadora se dá a “aurora”, que Bloch identifica tanto na juventude quanto nas “mudanças de época”: momentos “primaveris” da história, como o Renascimento, o movimento *Sturm und Drang*, os movimentos de 1848 e o russo de 1905. A juventude, “os anos verdes”, diz Bloch, “são repletos de alvoreceres para frente”. Paralelamente, as...

[...] épocas de mudança são os períodos de juventude na história, isto é, estão objetivamente diante dos portões de uma nova sociedade em ascensão, assim como a juventude se sente subjetivamente diante do limiar de um dia de vida que até aquele momento ainda não havia sido inaugurado. (BLOCH, 2005, p. 118-119)

A passagem conceitual da aurora e da consciência antecipadora, da esfera subjetiva e individual da existência para a projeção do novo – ou de um *Novum* – coletivo, enquanto imagem de uma melhor sociedade, se dá baseada na noção de “utopia concreta”, com a qual Bloch articula a Utopia enquanto Esperança e enquanto projeto. Não obstante a não



apresentação cuidadosa deste conceito, que se realizará mais adiante, seguimos na afirmação de que, nestes termos, a Utopia se insere no plano de uma ontologia da realidade como ainda não, em que a imaginação construtiva se liga aos sonhos diurnos e à consciência antecipadora, que, por sua vez, consciente da carência e da precariedade do real, do “estado atual”, quer mais e melhor. A Utopia é, assim, um *topos* da atividade humana orientada para um futuro; projeção do melhor que cria um “furo” no espaço e no tempo, ou seja, descontinuidades no fluxo do presente, como disse Edson Luiz de Souza, ao mesmo tempo em que abre caminhos possíveis à realidade para que não se paralise “na obscuridade do instante”. (SOUZA, 2007, p. 16).

Deste modo, a Utopia em Bloch contraria radicalmente a ideia de ela seja o irreal, o irrealizável, ou lugar algum. Como expõe Carlos Lima, traduzir U-topia como “nenhum lugar” ou “lugar nenhum” é uma redução equivocada, já que isto seria A-topia (LIMA, 2008, p. 16). O prefixo grego *ouí* remete à negação; no caso do *outopos*, da utopia, negação de lugar, de modo que utopia se define “primeiro e fundamentalmente como negação do lugar, ou lugar-outro”:

[...] A partir deste corte hermenêutico, podemos enunciar que a utopia [*outopos*] vem a ser a negação do lugar, o lugar da negação: lugar-outro, clinâmen, desvio, cruzamento, descaminho, encruzilhada, excêntrico. O que funda a utopia é o logos selvagem, a razão bárbara, o logos esquerdo, o logos descontínuo, o logos da transversalidade, o logos excêntrico. (LIMA, 2008, p. 16).

Se “negação do lugar”, na consciência inquieta do sonho que não se resigna e conforma com o presente, a Utopia se apresenta como “lugar da negação”: um “pensar-contra”, como chamou Souza (2006, p. 179), que explora o que está fora, o Outro, como um meio de reflexão e crítica ao atual. Como diz Bloch, a Utopia “quer enxergar bem longe, mas no fundo apenas para atravessar a escuridão bem próxima do instante que acabou de ser vivido, em que todo o devir está à deriva e oculto de si mesmo” (BLOCH, 2005, v. 1).

Daí a afirmação de que se o sonho diurno, se a imaginação utópica transpõe o real, o estado atual do sonhador, “aquilo que está aí”, não se omite nem se oculta, nem mesmo no movimento que leva a superá-lo (BLOCH, 2005, v. 1) Como escreveu Russell Jacoby (2007, p.214):

O pensamento utópico [...] surge e retorna a realidades políticas contemporâneas. Tal como vejo, essa contradição define o projeto utópico: ele participa ao mesmo tempo das escolhas limitadas do hoje e das possibilidades ilimitadas do amanhã. Abre duas zonas temporais: a que nós habitamos agora e a que pode existir no futuro. Sequer isso é extraordinário na história do utopismo. Ao menos desde a *Utopia* de More, as crises contemporâneas motivam o autor utópico que sonha com um outro mundo.

A Utopia trabalha, portanto, em duas frentes: apoiada na consciência da carência, da não realização das “verdades de fora” (que estão *fora* do “condicionamento social” ou que apontam “para-além da sociedade atual”), projeta um *Novum*, elemento de oposição ao existente, confrontando o já alcançado ao ainda-não-alcançado, já que a realidade ainda não está dada. O “ainda” não acena para um *telos* do processo histórico, mas, ao contrário, para a “inconstância” que assombra o empiricismo, abrindo espaço, na indeterminação da existência, para que as *potências* adormecidas se realizem e a realidade venha-a-ser.

A imagem teleológica que se conserva é da sociedade, em forma de lugar-outro, que reúne aspirações como a solidariedade, a igualdade e a liberdade. Diz Carlos Lima (2008, p. 17), “a história da utopia representa o *quantum* qualitativo de todos os sonhos dos homens para humanizar a vida, para tornar o mundo mais humano”. Este *telos* enquanto finalidade da existência humana ligada à realização destas aspirações, se nega o presente, na medida em que elas estão “fora”, a um tempo afirma e nega a história, pois não retira nem toma emprestado do passado suas aspirações (e/ou inspirações) essenciais, mas depende da Esperança que se apoia no devir histórico, que não linear. Como escreveu Octavio Paz (1984, p. 51), o “futuro é simultaneamente a projeção do tempo sucessivo e a sua negação”. Usando expressão de Walter Benjamin, decreta Lima: a utopia não se constitui no “'bordel do historicismo'”; o seu fundamento é o descontínuo da fragmentação do tempo cronológico” (LIMA, 2008, p. 17).

Tratando das utopias renascentistas, Jean Delumeau afirmou que elas “apresentam um caráter indiscutível de inadaptação ao presente. [...] os utopistas do século XVI e início do século XVII estavam atrasados para sua época e não a compreenderam” (1996, p. 13). Completa Jacques Moutaux (1996, p. 13), listando os “anacronismos” utopistas destacados pelo historiador francês:

[...] eles coletivizam quando o momento é de individualismo, eles constroem Estados sem tradição quando o momento afirma o sentimento nacional, eles abolem a propriedade e a moeda quando está nascendo o capitalismo, [...] eles professam a desconfiança por tudo o que é natural numa época que sob muitos aspectos foi “uma descoberta da natureza”. Os utopistas nadam contra a corrente.

Delumeau acertou no prognóstico. Como se diz, atirou no que viu e acertou no que não viu. Não que a utopia seja anacrônica, ou que as utopias renascentistas não tenham compreendido seu tempo. Trata-se, todavia, de desarmonia, de incongruência e sim, não obstante, de “inadaptação” ao estado atual da realidade. Mas, como sustentou Karl Mannheim (1976, p. 216), este “estado de espírito” utópico não significa “afastamento da realidade”: ele

transcende o real, e, se transformado em conduta, abala, “parcial ou totalmente, a ordem das coisas que prevaleça no momento”. O pensamento assim chamado utópico o é justamente por, em vez de se adaptar ao seu tempo, negá-lo. Ou melhor, por não se aquietar com a leitura que faz do mundo, com a “compreensão” que dele tem, tanto o percebido como presente quanto, sobretudo, o que vê se avizinando no horizonte.

Essa transcendência, esse movimento de negação do real não implica, como apontou Marcuse (1968, p. 153), “em desviar o olhar da ordem estabelecida, mas sim em olhar para o *status* futuro dos homens”. A Utopia nada contra a corrente, escreveu Moutaux. “Arqueólogo do amanhã”, como chamou Carlos Lima, o utopista é aquele que vê meio copo vazio, sob o risco de que falso otimismo do meio copo cheio acarrete em resignação e apatia. Pois, se o contentamento com meio copo cheio faz conformar ao aí-está, o desejo do querer-melhor se afoga nas águas mornas do marasmo; não há, assim, Utopia.

Não obstante, se a negação é a manifestação primordial da consciência utópica, a não-conformação é a sua forma, por excelência, de “estar-no-mundo”. Ao sabor melancólico de Mario Quintana (1997, p. 93), citado na nossa epígrafe: desencontrada com o cotidiano, “com o que todos ouvem, o que todos comem, o que todos bebem”, a “pobre alma” do utopista é estrangeira, “de não sei que mundo perdido”; como se, por um fatal engano do destino, houvesse trocado de corpo, “destinada ao habitante de outro mundo”.

## 2.2 O Futuro como (e na) História: historicidade, *ou-topoi* e literatura

*O poeta em dias ímpios  
vem preparar dias melhores.  
Ele é o homem das utopias,  
os pés aqui, os olhos em outro lugar.*  
Victor Hugo.

Motivo de perturbação ou de acalento, de temor ou de esperança, o futuro representa, pois, o que há de mais arenoso e fugidio da experiência humana, justamente por ser, da perspectiva fática (ou mesmo empiricista), “o que não aconteceu”. Se não é a dimensão temporal que Kant julgou incognoscível, mas fenômeno subjetivo, ainda assim representa um desafio ao conhecimento – menos à filosofia que à História, pois esta, para usar as palavras de Sandra Pesavento (2006, p. 19), está presa “à condição de que tudo tenha acontecido”.

Entretanto, alerta Adauto Novaes (1992, p. 9), sem futuro a história esvazia “não apenas nossos pensamentos, mas principalmente a própria ideia de História”. Se na Teoria da História estão mortas, com a *historia magistra*, uma função para-o-futuro (e para o presente) do passado e da História, e, assim, uma ideia de vínculo ininterrupto entre passado e futuro, e, com o historicismo progressista, um sentido de evolução, em direção ao porvir, do processo social, ainda assim, aquilo que se chama “tempo histórico”, como escreveu Koselleck (2006, p. 15-16; 305), se constitui na distinção entre experiência e expectativa, ou seja, entre passado e futuro.

Se quer dizer que o futuro, enquanto *topos* essencial do tempo histórico, não depende do, nem se aprisiona no, historicismo que pensa esse tempo como linearidade e/ou evolução e/ou progresso. Ou seja, que a historicidade, cara ao historicismo, não presta contas a esse. Dado que é a *Historizität* que cria, ou inventa, a *Geschichtlichkeit* (WHEHLING, 2001, p. 13-14), ou seja, que não há uma “história-em-si” (*Geschichte*) que se desenrole no tempo segundo padrões, modelos, leis e/ou normas, é a história do passado uma estória (neste sentido, *Historie*) sempre a ser contada: inacabada, pois, a cada presente, se reformula e transforma. E o mesmo serve para o futuro, tanto como *topos* constantemente porvir e factualmente ausente, quanto como objeto de reflexão e fazer historiográfico. Pois, nos lembra Koselleck, a História trabalha com aquela dimensão temporal que, presente, estabeleceu relação de reciprocidade do passado com o futuro.

No que compete à relação entre a chamada “consciência histórica” e o futuro, podemos dizer com Fredric Jameson (1991, p. 235, grifo nosso) que a historicidade não é uma representação nem do foi nem do que será, mas “uma percepção do presente como história, isto é, como uma relação com o presente que o *desfamiliariza* e nos permite aquela distância da imediaticidade que pode ser caracterizada finalmente como uma perspectiva histórica”.

Sem abandonar, nas suas noções de historicidade e História, uma certa afinidade com o historicismo (mesmo submetendo, podemos dizer, a “História” à Filosofia), por exemplo, ao compreender que “a essência do mundo” se situa na sua “linha de frente” (BLOCH, 2005, p. 2), Ernst Bloch desenvolveu, no interior da sua fenomenologia da Esperança, uma filosofia da História, decerto carente de uma pesquisa específica, da qual destacamos duas críticas que se complementam: ao que chamou de “descoberta da aurora pra trás”, que vê o presente como resultado do passado sem se atentar para o futuro que irrompe a todo instante; e à associação entre realidade e fato que, ao estabelecer como hegemônica a noção de realidade-fática, ou seja, a realidade como consumada, acabada, dada, não se dá conta que todo real é composto por eventos e momentos que podem, poderão e poderiam ter acontecido – ou seja, por

possibilidades.

Destacada, esta segunda crítica é especialmente interessante, pois a realidade passada fora atravessada por possibilidades que, embora não tenham “acontecido” no plano fático, tanto “aconteceram” efetivamente na esfera subjetiva dos sonhos, da consciência antecipadora, quanto foram elementos fundamentais para que aquilo que o historiador considera *fato* (e o mesmo se pode dizer acerca do “acontecimento”) assim pudesse ter-vindo-a-ser. Não obstante Bloch houvesse na sua obra magna (*O Princípio Esperança*, escrita entre 1938 e 1947) voltado atenção ao positivismo e ao marxismo, a tendência da historiografia aponta majoritária e hegemonicamente para o terreno do que foi, do que aconteceu, aleijando do seu plano o futuro – ou, os futuros possíveis do passado.

À História intelectual e cultural interessada no universo da subjetividade, das sensibilidades, nas visões-de-mundo, em suma, naquilo que Sandra Pesavento (2007, p. 9-21) chamou “imensurável”, o imaginário, cabe adentrar o mundo dos sonhos, das expectativas e temores, fazendo com que do interior das estruturas histórico-sociais emergja o humano e a sua consciência. No nosso caso específico, as ideias, termo genérico, de e do futuro. A essa história, apostamos, o futuro aparece como um “lugar” privilegiado de acesso não a como vivem e viviam os homens na sociedade, mas, ao contrário, como vive e viveu a sociedade nos homens. Já que nos interessa, dizemos com Chartier, compreender como a realidade social é construída, pensada, dada a ler (PESAVENTO, 2007, p. 9-21).

Como disse Koselleck (2006, p. 251), não distinguindo os diurnos dos noturnos, “os sonhos dão testemunho de uma realidade passada, de uma forma que talvez nenhuma outra fonte seja capaz de fazer”. Salvas as graves distinções entre sonhos diurnos e noturnos, o sonho torna-se acessível, fonte privilegiada, enquanto narrativa: mediante uma ordenação narrativa que o inscreve numa temporalidade e o dota de (outros mais) Sentidos, misturando, de forma ímpar, ficção e fato, num jogo de influências recíprocas dificilmente compreendido (ou melhor, decerto empobrecido) se mantidos rijos os domínios do que é *res fictae* e *res factae*, sobretudo como polos opostos. Pois, “os sonhos se encontram, sem dúvida, no ponto extremo de uma escala imaginável de racionalidade histórica. Mas, a rigor, testemunham uma inevitável facticidade do fictício, com a qual um historiador não deveria deixar de envolver-se” (KOSELLECK, 2006, p. 251). Até (ou sobretudo) porque, como disse Baêta Neves (1998, p. 75), “o sonho não é um direito da ciência, como não o é do ser humano. É uma imposição inescapável da vida”.

Facticidade do fictício, diz Koselleck, mas que, posto em narrativa, faz-se atravessado novamente de ficcionalidades que, uma vez “superada” a ideia de que a ficção desorienta a

atenção do racionalmente válido, não seriam menos reais que aquilo que a História empiricista chama de fato. No nosso caso, os sonhos diurnos, os sonhos-para-adiante, se nascem de demandas existenciais e históricas que nem para esta História seriam “não-reais”, toma também das suas circunstâncias culturais e linguísticas as possibilidades e condições de expressar-se, numa relação que é reciprocamente determinada.

Neste sentido, o não-acontecido não se situa fora, abaixo nem propriamente num paralelo ao real-fato. Não há pensamento futuro que se dê à parte da realidade percebida, conquanto que um possa dizer sobre o outro; que um se refira essencialmente ao outro. O neblinado horizonte que se insinua além-do-presente, que decerto escapa à lanterna do pensamento que outorga a si a exigência do fato, assim permanecendo penumbra, se mantém e (re)vigora, multiforme, em e como possibilidade. E é por ser possibilidade, repetimos, que ele existe: que pôde e pode existir como demanda existencial, como imagem, mesmo que não límpida e segura, da vida (também social) que não é estanque. Como disse Kostas Axelos (1969, p. 11), “o pensamento por vir não é apenas algo que permanece futuro. Ele já se instalou, já está em vigor e há-de- vir ainda”.

Contudo, essa demanda, essa urgência, ou mesmo essa latência, não houve de representar e assumir a mesma importância ao longo da história ocidental, de modo que, certamente podemos dizer, por vezes esteve fora de cena, tanto no plano filosófico, político, quanto existencial: em suma, no plano cultural. A construção da dita “consciência histórica”, que se apoia fundamentalmente no tempo porvir, como disse Gadamer (1998, p. 17) é “provavelmente a mais importante revolução pela qual passamos desde o início da época moderna”. (Não-)Lugar para o qual fatalmente tendem a existência e o processo sócio-histórico, o “novo” sempre inédito, esse futuro, essa noção de futuro, é uma imagem, uma construção moderna. Não obstante, sendo a temporalidade – definida na (e como) articulação, não necessariamente processual, de passado, presente e futuro, que cria um sentido de “unidade” temporal – uma construção subjetiva, historicamente condicionada, a própria ideia, o próprio conceito de “tempo histórico” é, com efeito, ideia, re-presentação, *constructus*. Não há nele, em-si, *Ursprung*, fundamento originário metafísico, conquanto que seja, parar usar o léxico nietzschiano, *Erfindung*: invenção, criação (FOUCAULT, 2000, p. 15-38.).

O conceito de futuro, ou melhor, o futuro como “categoria” temporal, mantém-se universal, como propõe Ricoeur (1997, p. 367-370), justamente por ser geral e, a rigor, uma generalização. Contudo, se essa “categoria” se mantém válida exatamente por, ao longo da história, sofrer mutações diversas, assumindo distintos formatos e feições, pois implica em, e é implicada por, diferentes disposições culturais e existenciais, ao que vem representar

diferentes expectativas, não somos impedidos de reconhecer a própria historicidade desta formulação – sobretudo na medida em que se torna possível lê-la como *Erfindung* conceitual. Ou seja, que todo presente – mesmo o de um passado remoto e “esquecido” – seja composto, essencialmente, de futuro, a entrada em cena, no presente, do futuro como *topos* a ser construído e orientador da vida, dificilmente escapa à condição de fenômeno histórico.

Isto se revela não somente na filosofia e na historiografia, mas também na história do tempo cotidiano, na maneira como a relação com o tempo, e, por extensão, as próprias temporalidade e intratemporalidade (noção de que ações e acontecimentos se dão *no tempo*), se transformam na história. Le Goff (1979, p. 43-73) “conta” que a entrada em cena do relógio, no século XIII, e a ascensão do comércio e das cidades, transformam o tempo cotidiano, marcado pela alternância cíclica das estações, do dia e da noite, do plantio e da colheita, num “tempo dos mercadores”, que se pauta pelos calendários, pelas certidões, pelos contratos. A passagem da Baixa Idade Média para o Renascimento representa, outrossim, a construção de um tempo laico e urbano, manipulado e manipulável, em detrimento gradual do tempo agrário e sacramental, o “tempo da Igreja”.

Koselleck (2006, p 31), por outro lado, chama a atenção ao que Hazard nomeou de “crise do pensamento europeu” – o desgaste do “tempo teológico” medieval, guiado pela perspectiva escatológica de um caminho eternamente presente, cujo futuro se faz representado pelo fim dos tempos “não determinável, do ponto de vista histórico e político”, para a constituição de uma ideia inédita de futuro *no tempo* ensaiada na idade moderna – pensando o processo de dessacralização do tempo não necessariamente via economia, mas à reboque de transformações políticas, que, secularizando gradativamente as instituições, distanciaram o político do religioso e secularizaram também o próprio tempo. Tratando da Alemanha, o historiador situa os acordos de paz do início da era moderna no Sacro Império Romano como importantes causas do desvinculo entre paz e unidade religiosa, o que, num contexto em que os príncipes soberanos, senhores territoriais, tornavam-se emancipados, a influência política Igreja se desgastava e enfraquecia. Diz ele:

A experiência adquirida em um século de lutas sangrentas foi, em primeiro lugar, a do reconhecimento de que as guerras civis religiosas não prenunciavam o Juízo Final, ao menos não naquele sentido concreto como antigamente se acreditava. Ao contrário, a paz só se tornou possível à medida que as potências religiosas esgotaram-se ou consumiram-se em luta aberta, à medida que foi possível cooptá-la politicamente ou neutralizá-las. Com isso, constituiu-se um novo e inédito tipo de futuro. (Koselleck, 2006, p 31)

Todavia, essa noção laicizada – por um lado política, por outro mercantilista – do tempo quantificado, que se desenvolve num processo que Alfred Crosby (1999, p. 81-97)

chamou de “mensuração da realidade”, foi sendo elaborada no e pelo mundo moderno. A vida na modernidade, tecida pelos fios do tempo, se vê atravessada, formada e mesmo regida por relógios e calendários, pela medição das idades e pelos ritmos do comércio e da produção fabril, enquanto o “tempo” nos centros urbanos se “acelera” progressivamente. Tomando a perspectiva das transformações econômicas, se o sistema comercial (ou mercantil) plantou na modernidade nascente uma relação quantitativa com o tempo, o capitalismo, que floresce e se desenvolve ao longo dos séculos XVII, XVIII e XIX, apela a uma racionalidade (instrumental) manifesta no (e através do) cálculo e adequação de meios e fins, conforme Weber (WEBER, 1967). Apoiados na ascese (intra-mundana da ética e da cosmovisão) protestante, como destaca o sociólogo, mecanismos como a poupança e o crédito passaram a servir de base para o desenrolar do capitalismo no Ocidente, em íntima, se não intrincada (ou mesmo causal), relação com a modernidade. Não obstante, uma racionalidade pautada na “medição” de meios e fins, e um sistema econômico-social baseado no crédito, só podem existir a partir de uma disposição para o futuro.

Pois, a ideia de futuro, como tal, é a um tempo causa e consequência, num sentido amplo, da historicidade moderna; sem ele, a presentificação constante do tempo – que afeta, não obstante, a própria relação estabelecida com o passado. Enquanto o homem moderno, lancemos mão de um estereótipo vulgar, é um “homem do futuro”, que orienta sua vida em direção ao que está para acontecer, ensaiando rupturas com a tradição, cada vez mais secularizada, seu correlato no tempo passado, o, digamos, pré-moderno, não olhava para frente em busca de ideias e inspirações, mas as tomava em suas “origens” – no sentido histórico, as glórias do passado, os heróis fabulosos, e, no sentido filosófico, a “origem” metafísica, *Ursprung*.

Decerto, a historiografia é um campo privilegiado de acesso à temporalidade e, portanto, ao futuro, às ideias de e do futuro. De acordo com Koselleck (2006, p. 42), até a modernidade, “a história teve o papel de uma escola, na qual se podia aprender a ser sábio e prudente sem incorrer em grandes erros”. A história como escola, como mestra da vida: conceito que se remete a Cícero, cuja perspectiva pretendia evocar as leis da história pelas quais o homem poderia conhecer seu presente e iluminar seu futuro. Não obstante, levando em consideração os longos séculos de domínio teológico sobre as atividades intelectuais, a *historia magistra viate* não houve de gozar prestígio ininterrupto e linear desde o historiador romano, embora a “história profana” tenha ainda mantido seu *status* de exemplaridade. Todavia, é com o desaparecimento das profecias apocalípticas, diz Koselleck (2006, p. 44), que “a velha história como mestra da vida impõe-se mais uma vez com grande vigor”.



Estendendo o conceito *magistra vitae* para-além da História antiga, o historiador alemão o usa para abarcar toda esta perspectiva historiográfica em que “o papel magistral da história era ao mesmo tempo garantia e sintoma da continuidade que encerrava em si, ao mesmo tempo, passado e futuro” (KOSELLECK, 2006, p. 46). Revigorada com a crise da Alta Idade Média e do poder político da Igreja, a História (mestra da vida) entra em (ou volta à) cena com o compromisso, inclusive, de ditar caminhos para o futuro, o que revela um sintoma-índice da temporalidade renascentista, então atravessada por uma noção de tempo histórico como cíclico. Maquiavel nos empresta um panorama dessa relação com o tempo, um movimento como que de “eterno retorno” do e ao mesmo. Ele escreveu, no início do século XVI, que

[...] quem desejar prever o futuro deve consultar o passado, pois os acontecimentos humanos se assemelham sempre aos dos tempos precedentes. Isso é provocado pelo fato de serem produzidos por homens que sempre foram, e serão sempre, animados pelas mesmas paixões, e, portanto, têm necessariamente os mesmos resultados (MAQUIAVEL, , 2007, Livro III, Cap. XLIII.).

Os eventos se repetem no tempo pois os homens permanecem os mesmos. Conclusão válida acerca da passagem destacada, mas que possui algumas limitações se atentarmos para uma série de questões que, no pensamento renascentista, envolvem a relação entre a ação humana e o mundo. A cosmovisão florentina, assim digamos, não fora uniforme quanto à possibilidade de conhecimento do futuro<sup>14</sup>, embora a astrologia, como apontam Koselleck e Teixeira, tenha assumido papel central não somente com relação ao tempo, mas acerca da própria ação do homem no mundo. Para não cair, portanto, numa generalização equivocada, seguimos, por ora, com outro aspecto da historiografia renascentista – embora esta questão volte a ser tratada no capítulo adiante –, qual seja, a (re-)colocação da História no plano do que é humano: o que contraria gravemente a perspectiva teológica que, em Agostinho (apud ARENDT, 1992, p. 96), defende que a “história mesma não deve ser incluída entre as instituições humanas”.

Todavia, se não há em Maquiavel, como observa Duvernoy (1984, p. 44), um sistema de “representação cujo papel seria tornar inteligível o universo político do homem” tal qual ocorreram e ocorrem na modernidade, ou seja, não havendo “organização de conceitos sobre o conhecimento dos quais poderia se pautar uma ação política, da mesma maneira que hoje

<sup>14</sup> Guicciardini, por exemplo, negava o caráter antecipatório da história, uma vez que considerando o futuro como um *topos* (para manter o conceito que estamos empregando, em sentido diferente portanto de como o usa Koselleck) sempre incerto. Cf. KOSELLECK, R. *Futuro Passado*. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2006, p. 46; TEIXEIRA, F. C. *Timoneiros: retórica, prudência e história em Maquiavel e Guicciardini*. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2008, p. 26 (esta, tese de doutorado, fora publicada em livro, com o mesmo título, pela editora Unicamp, neste ano de 2011).

estão ligadas uma prática técnica e uma disciplina científica”, a História entendida, de um modo geral pelos humanistas, como arte retórica da persuasão, é capaz de fornecer uma orientação prudencial da conduta humana no mundo, mediante conhecimento do passado e exame conjuntural (TEIXEIRA, p. 186). A função humanista da História, apropriada de Cícero, aponta não para a missão de livrar do esquecimento os “grandes” feitos do passado, como fora para os gregos (ARENDDT, 1958, p. 570-590), mas para uma pedagogia das virtudes, diz Teixeira, que “visa tornar mais efetivo o conhecimento das coisas – *copia rerum* –, fornecendo elementos diversos para a conformação da *copia verborum*” (TEIXEIRA, p. 187)..

Embora não somente a historiografia renascentista, como as demais “artes”, mantenham da tradição medieval uma noção de tempo marcada por uma certa ideia de “permanência”, de um modo geral embasada na pretensão de imitar os antigos, e, na historiografia, na possibilidade de, aprendendo com o passado, agir corretamente no presente (e no futuro) – presente e passado “circundados por um horizonte histórico comum” (KOSELLECK, 2006, p. 22.) –, elas realizam, na importância do homem, uma significativa mudança de paradigma – ou, seria melhor dizer, de visão-de-mundo. No lugar de naturalizar os fenômenos naturais e humanos, aponta Panofsky (1976, p. 24-25), o humanismo “tenta transformar a caótica variedade dos registros humanos no que se poderia chamar de cosmo da cultura”. O pensamento humanista, diz Todorov (1997, p. 211), “contenta-se em orientar a análise e a ação do mundo inter-humano; [pois] no interior deste mundo situam-se todos os outros”.

Humanismo e antropocentrismo, conceitos que se atravessam embora distintos, imputam na idade moderna uma racionalidade à vida individual tanto quanto à coletiva, notada outrossim, como aponta Berriel (2004), no urbanismo: “nos termos renascentistas, a nova cidade é fundada pela necessidade da *virtù* combater a *fortuna* ameaçadora”. Embora seja importante distinguir, com Antonio Edmílson Rodrigues (2000, p. 142), “cidades utópicas” de “cidades ideais”<sup>15</sup>, ou seja, cidades propriamente utópicas, situadas em não-lugares, como as projetadas por Morus, Campanella e Francis Bacon, de projetos urbanísticos e arquitetônicos como os de Alberti, Avelino e Leonardo, o caráter Utópico destes se revela pela sua inclinação (ou mesmo vocação) antropocêntrica, uma vez que colocando “o ser humano no centro das suas construções, [...] sonham em torná-los idênticos: que a uma

---

<sup>15</sup> “As cidades ideais se vinculam a um projeto de reforma das cidades reais. Seu espaço construtivo não é equidistante da cidade real. A cidade ideal convive com a cidade real e funciona como alarme em situações de crise. [...] As cidades utópicas, ao contrário, constituem-se a partir de um espelho externo para depois se voltarem para dentro das cidades reais, precisam de um espaço constituído como “alhares” ou “lugar nenhum” para existir”.

cidade são e reacional corresponda a um novo homem!” (BERRIEL, 2004). Não obstante, o antropocentrismo, termo genérico mas pertinente, permite a construção de respostas e saídas humanas a problemas humanos; a Utopia, definida não como projeto mas consciência e forma de estar-no-mundo, tanto efeito quanto agente dessa mudança, desse rearranjo do *topos* humano no mundo, “tem origem no homem e faz parte do ser do homem”, diz Calos Lima (2008, p. 17), pois ela “é o ontos-utópico que forma o homem, e ao mesmo tempo é o que humaniza o homem”. Imagem da vida harmônica do homem no mundo, do encontro concordado entre o humano e a natureza (“naturalização do ser humano, humanização da natureza”, como diz Bloch (2005, p. 203)), a Utopia tem no homem não somente sua base ontológica, mas ética. Ela é o “reino” da liberdade e da paz: “para” o homem e em sua honra, e não em honra de Deus e/ou de qualquer outra entidade divina e/ou metafísica.

Situar a Utopia no alvorecer da idade moderna implica, a um tempo, em evidenciar as bases ética e ontológica de seu caráter humanista e antropocêntrico, e em pensar, à luz do contexto, a exigência pela temporalidade *do* topos-outro. Pois, se o futuro como horizonte possível e latente não é dado, mas criado, a Utopia, definida como projeção-para-diante da realização dos sonhos, portanto dependente fundamentalmente do futuro, não haveria de escapar, ela mesma, das condições histórico-culturais. Se ela acontece, em estágio primeiro, ou primordial, na fome, no desejo de saciação e superação do precário, e se não adormece o desejo de ver as coisas melhorarem, sua “transformação” em projeção de um Estado-ideal de bem-estar individual e coletivo não é inevitável nem espontâneo. Todavia, também não é obra do acaso.

A passagem conceitual do estado de carência para a construção da imagem utópica, ou, da utopia subjetivamente dimensionada na consciência da precariedade do presente para a sua objetivação na projeção do *Novum* utópico, sobretudo agregando a dimensão social/coletiva da vida, se dá, em Bloch, conforme já mencionado, ancorada na noção de “utopia concreta”. Coma ela, o efetivamente utópico se difere tanto das fantasias malfeitas, “que divagam abstratamente, incorretamente mediadas” (BLOCH, 2005, p. 203), quanto do “desejo pequeno” e “sem rosto” do burguês útil (Bloch, 2005, p. 10). A ética utilitarista e individualista do “funcionário” burguês se confronta decisivamente com a utópica.

A “mediação” da utopia concreta, o “*novum* mediado”, se baseia, essencialmente, na noção de real como processo, que rejeita como “único real” os “fatos aparentemente consumados”. Neste sentido, todo real passa a ser “o possível”. Não se trata, pois, somente de um “objetivamente possível”, que se refere à “ocorrência [que] pode ser cientificamente esperada”, atenta Bloch, mas, principalmente, do “possível-real”, que diz respeito à

“consciência” de que o ser é movimento, e, portanto, ainda-não-concluído.

O realmente possível da *novidade suficientemente mediada, ou seja, mediada em termos dialético-materialistas*, confere à fantasia utópica [...] o *correlato concreto* situado fora de um mero fermentar, de uma mera efervescência no círculo interior da consciência. Enquanto a realidade não for completamente determinada, enquanto ela contiver possibilidades inconclusas em novas germinações e novos espaços de conformação, enquanto for assim, não poderá proceder da realidade meramente fática qualquer objeção absoluta contra a utopia. [...] Somente essa realidade do processo e não uma faticidade absolutizada e reificada, arrancada de dentro da realidade, pode formular um juízo a respeito dos sonhos utópicos ou rebaixá-los a meras ilusões. (BLOCH, 2005, p. 194-195)

Mas é recíproca esta relação: se a utopia concreta só é possível (ou, nos termos de Bloch, é “suficientemente mediada”) na noção de realidade como ainda-não, por outro lado, “o que caracteriza o amplo espaço da vida ainda aberta e ainda incerta do ser humano é a possibilidade de assim *velejar* em sonhos”. O que distingue o sonho diurno do *novum* mediado, e, mesmo, transforma a “efervescência interior” em utopia concreta, é a “base na realidade”. Pois, se em alguns momentos Bloch faz questão evidenciar o caráter essencialmente inacabado do ser-real para a construção do concretamente utópico, não perde de vista a importância do “objetivamente possível”. Num exemplo, após apontar que os charlatões (videntes, falsos profetas) se embasam numa concepção cíclica do tempo histórico, afirma:

É compreensível que nenhum desses falsos profetas, de Sibila até Nostradamus, quando prediz o “futuro”, diga uma palavra sequer que vá além das coisas já conhecidas ou que simplesmente não lhes apresente de outra forma. Em contrapartida, Bacon, por exemplo, na sua *Nova Atlantis*, não sendo um adivinho, mas um utopista ponderado, viu um futuro espantosamente autêntico. Isso unicamente com base no seu faro, que se tornou plenamente consciente, um faro para a tendência objetiva, para a possibilidade objetivamente real de sua época. (BLOCH, 2005, p. 143)

A utopia concreta implica em tomar o “processo em mãos”, rejeitando-o como facticidade estática, e não permitindo que ele se apresente como fatalidade. Na “linha de frente” da consciência e da realidade, ela é “antecipação” que “ultrapassa o curso natural dos acontecimentos”, constituindo “um real-objetivo grau de realidade no *front* do mundo acontecendo”, como ainda-não-ser da realização do mundo(-melhor). Destarte, “o reino da liberdade assim caracterizado não assume a forma do retorno, mas do êxodo – ainda que para a terra sempre almejada, prometida pelo processo” (BLOCH, 2005, p. 203).

A Utopia (concreta) é, portanto, êxodo, e não regresso, é humana (e humanista), e não teológica, depende do sujeito, e não do acaso ou da fatalidade. Seu *topos*, não presente, mas possível – mediante, em suma, à Esperança da realização dos sonhos. Diante dessa definição, desse “paradigma” do concretamente utópico, torna-se delicado ainda caracterizar aqueles *u-topoi* (literários, filosóficos, mitológicos) situados num passado distante e perdido, como o

Éden bíblico e a “idade do ouro” de Hesíodo. Ora, compreendendo que a exigência pelo futuro – num sentido *topográfico*, digamos – às utopias pré-modernas se figuraria num flagrante anacronismo, cabe tratar com cuidado a dimensão do real-possível. Por um lado, evidenciando outras propriedades, outras “aspirações”, do efetivamente utópico. Por outro, reconhecendo que é, evidentemente, também histórica (ou situada/condicionada historicamente) a (nossa) leitura de que em qualquer real visto como possível, mediante a não-conformação, a crítica, em suma, o querer-melhor, sub-existe uma ideia, que seja imprecisa e embrionária, de futuro. Em outros termos, que o futuro, enquanto elemento da realidade tomada como não-consumada, ou seja, passível de transformação – uma vez que toda crítica pressupõe, mesmo que não declaradamente, essa “abertura”, quando ou se não a é – não se manifesta na (“tradição” da) literatura utópica estritamente como *topos* projetado, como “lugar” do *Novum*.

No cuidado de não estabelecer uma exigência a-história – e anacrônica –, qual seja, a presença do *topos*-futuro, para categorizar o Utópico, se poderia afirmar que as utopias (pré-modernas), que não projetam uma imagem *de* futuro, seriam protótipos das utopias (concretas) modernas, que realizam o “encontro” da “consciência utópica” com uma imagem projetada *de um* futuro. Frank e Fritzie Manuel parecem apontar para esse sentido quando, em sua história d'*O Pensamento Utópico no Mundo Ocidental*, chamam de “antecedentes da utopia” aquelas imagens projetadas até o século XVI<sup>16</sup>, ou, mais precisamente, até a obra de Thomas Morus – mesmo afirmando que “a descoberta de uma utopia no passado foi, muitas vezes, essencialmente uma maneira retórica de justificar uma futura inovação radical em alguns séculos em que a tradição prevaleceu sobre a inovação como princípio orientador da vida” (MANUEL; MANUEL, 1981). Outro caminho conceitual e metodológico foi o elaborado por Carlos Lima (2008), ao nomear três “paradigmas utópicos”, recortados também temporalmente, representados por Platão/Aristóteles, Morus/Münzer e Rousseau/Marx.

Mas, mesmo se protótipos, ou antecedentes, do pensamento utópico que se realiza efetivamente com o advento (ou aparecimento) do futuro na modernidade, a imagem da “era de ouro” regressa fora uma constante, sobretudo no pensamento antigo. Como “lista” Isaiah Berlin, chamando de “utópica” toda imagem de um *topos*-melhor:

[...] Homero fala-nos dos felizes feácios, ou dos irrepreensíveis etíopes, entre os quais Zeus adora viver, ou canta as Ilhas dos Bem Aventurados. Hesíodo fala sobre a idade de ouro, seguida por épocas progressivamente piores, chegando aos terríveis tempos em que ele próprio vivia. No Banquete, Platão conta que os homens já foram – num passado remoto e

<sup>16</sup> “*Antecedentes y nacimiento de la utopía (hasta el siglo XVI)*” é o subtítulo do primeiro volume de MANUEL, Frank; MANUEL, Fritzie. *El Pensamiento Utópico em el Mundo Occidental*. Madri: Taurus, 1981.

feliz – de forma esférica, tendo depois sido divididos em duas metades: desde então, cada hemisfério está tentando encontrar seu parceiro adequado para que mais uma vez o homem se torne redondo e perfeito. O filósofo fala também da vida feliz que se levava na Atlântida, desaparecida para todo o sempre como resultado de um desastre natural. Virgílio fala do *Saturnia regna*, o Reino de Saturno, em que todas as coisas eram boas. A Bíblia hebraica fala de um paraíso terrestre em que Adão e Eva foram criados por Deus e levavam uma vida sem pecado, feliz e serena – uma situação que poderia ter sido para sempre, mas que conheceu um fim desastroso devido à desobediência do homem para com seu criador (BERLIN, 1991, p. 29-30).

De qualquer modo, “perdida” ou não, a imagem “paradisíaca” não é suficiente, argumentamos contra Berlin, para caracterizar uma Utopia, mesmo que compartilhe com ela aspectos importantes, uma vez que o *u-topos* no futuro, repetimos, não seja (a única) “exigência” do (para o) concretamente utópico. Pois, a imagem mesma do “paraíso perdido” num passado também perdido, pode representar, ao contrário, uma “vocação” antiutópica, na medida em que ela constanja, desarticule, ou “dissipe a ansiedade utópica”, como dizem Frank e Fritzie Manuel (1981, p. 19), “relutando a introduzir novidades sem precedentes”.

O caso bíblico (por extensão, teológico) é exemplar para situar este ponto. Nele, o paraíso em vida está completamente fora de cena: desde a Queda (e por causa dela) o homem *deve* viver em mal-estar, “gemendo e sofrendo as dores do parto” (BÍBLIA, 1988, p. 1240)., na luta permanente entre o pecado e a santidade, o corpo e a alma, o mal e o bem, a miséria da sua natureza e a redenção, em suma, a vida e a salvação na morte. Pois, a vida, na Terra, é o “inferno na Terra”, como apontou Agostinho; diz Marshall Sahlins (2004, p. 567), “não admira que os bebês entrem nela chorando e gritando”.

Ainda em *Romanos*, Paulo afirma que “efetivamente, [...] os sofrimentos do tempo presente não têm proporção com a glória vindoura, que se manifestará em nós” (BÍBLIA, N. T., Cap. 8, Vers. 18). Decerto, não é à toa todo o sofrimento humano na Terra, todo o mal-viver com o qual o homem deve confrontar-se (e, não obstante, nele se confortar): será, pois, recompensado com a “glória vindoura”. Sua espera (resignada, portanto anti-utópica) é por um futuro para-além do futuro, por uma vida além da vida, um mundo, não-humano, para-além da Terra – em que a criatura, livre então da sua humanidade, ou seja, de todo o mal representado (e possibilitado) pelo corpo, pela sua condição de vivente no mundo, possa “viver a eternidade” em felicidade. Se não é possível voltar ao Éden, ao Jardim das Delícias, a “glória vindoura” depende de uma espera-resignada de obediência a Deus e seus ensinamentos: o *u-topos* não é construído, mas dado; não é humano, mas Divino.

Importante notar que, ao se referir ao “tempo presente”, Paulo não trata do seu tempo, mas de todo e qualquer *topos* presente, de modo que a “glória vindoura”, como dito, não se insinua num futuro-real-possível, mas representa um *topos* meta-físico, e, portanto, a-histórico.

Contudo, deslocando nosso foco do texto para a imagem *u*-tópica do paraíso bíblico, pelo menos outras duas leituras se oferecem – pois, a rigor, duas outras imagens se constituem e apresentam. A primeira se refere ao Apocalipse, que, dizem Frank e Fritzie Manuel (1981, p. 19), “abre a porta para a eventualidade de um paraíso ou de um inferno”. A segunda, aponta para uma “imitação” do paraíso perdido, ou melhor, uma tomada dele como “modelo”, já que

[...] a crença generalizada entre os cristãos que o Jardim do Éden, ou o paraíso terrestre, continuou existindo em algum determinado local, mesmo após a expulsão de Adão e Eva, aumentou as esperanças de que era possível se ter um paraíso desse lado do céu, uma vez que fornecido o modelo (MANUEL; MANUEL, 1981, p. 19).

A primeira imagem refere-se a uma ideia corrente a várias religiões, mas que será tomada deveras superficialmente pelo “ângulo” do *Novo Testamento*, cujo texto referência, o *Apocalipse*, representa a fantasia da destruição total do mundo conhecido, associando o “Fim” deste mundo forjado no pecado à sua própria “finalidade”: a “triagem” dos crentes e bem-aventurados, já que seu intento (sic), diz a introdução da versão que usamos, “é animar os cristãos à constância na fé, malgrado os assaltos e as insídias de satanás e *do mundo*, pondo-lhes ante os olhos a certeza da vitória e do prêmio” (BÍBLIA, 1988, p. 1339, grifo nosso). Trata-se de um desejo escatológico que representa uma “espera” pelo Fim, pela vitória e pelo prêmio, que associa salvação à destruição (por extensão, felicidade e destruição), e que fiscaliza a própria fé e a correção junto aos Mandamentos, enquanto lança seu olhar para a dissolução de um mundo compreendido, por princípio, como lugar do mal.

Se essa “espera” entra em conflito frontal com qualquer expectativa de real-possível, por ser fatalidade e não algo a ser construído<sup>17</sup>, e por excluir qualquer possibilidade de um *Novum*, já que nada verdadeiramente novo pode acontecer antes do Último Dia (KOSELLECK, 2006, p. 128), ela se desencontra das aspirações utópicas também na medida em que o tornar-se-humano, em vez de objetivo, é fardo do qual quer se livrar, e que manifesta, tal qual a salvação na morte, um desejo individualista de estar-melhor, que, por sua vez, lhe será *dado*: a bem-aventurança significa obediência às leis (divinas) e à hierarquia.

Ora, obediência e resignação são antônimos da consciência utópica que, essencialmente subversiva, como diz Fernando Ainsa, se inspira justamente na não-saciação e contra os privilegiados, e que legitima sua função na rebelião (AINSA, 1999, p. 53-54, tradução livre). Não obstante, se o “intento” do *Apocalipse* é bem sucedido, ou seja, se essa

<sup>17</sup> Não somente na dimensão ética, mas também ontológica, pois, como diz Anselmo Borges, se tudo fosse como deveria ser, não haveria processo. BORGES, Anselmo. Ernst Bloch: a esperança ateia contra a morte. *Revista Filosófica de Coimbra*, n. 4, vol. 2, p. 403-426, 1993.

“espera” se regozija na “certeza da vitória”, ela vem representar, com rara exatidão, o que há de mais contra-utópico, a manifestação exemplar da antiutopia.<sup>18</sup> Em suma, enquanto a Utopia manifesta sua inquietação-no-mundo e com-o-mundo na Esperança – que é possibilidade – de construção de um lugar humano por “mãos” humanas, essa espera desesperançada pelo apocalipse abandona o mundo, cruzando os braços (ou deveríamos dizer “lavando as mãos”) para a condição humana, e adotando uma disposição conformada frente a toda sorte de injustiça e mal-viver, já que o “julgamento” derradeiro e verdadeiro caberá à inteligência supra-humana.

Não obstante, tanto a imagem apocalíptica quanto a do Éden-possível se mostram especialmente delicadas, pois ambas se dão em duas frentes (ou por dois caminhos) que, a rigor, são independentes entre si: a referência bíblica, textual, e a elaboração no, digamos, imaginário social, de *topoi* que não carecem de prestar contas ao texto, pois resultam menos de uma relação hermenêutica com as Escrituras que de uma resposta cultural a demandas igualmente históricas e culturais. A rigor, deveras distinta, em suas motivações e projeções, é uma escatologia no final do primeiro milênio de outra que se veja às portas da Terceira Guerra e/ou na iminência de um desastre nuclear (FRIEDRICH, 2000). Elucidando esse “deslocamento”, essa, podemos dizer, “independência” do imaginário em relação ao texto-referência, a segunda imagem, a tomada do Éden como “modelo” a ser “imitado”: interessa não (ou, menos) sua referência bíblica, mas a “crença generalizada entre os cristãos”.

Motivada pela crença de que o Jardim do Éden pode ser imitado, na medida em que torna possível a realização, na Terra, do paraíso, esta imagem se afasta decisivamente do desejo escatológico (RICOEUR, 1989, p. 383). E cabe, pois, uma associação à utopia de Hesíodo, apresentada em *Os Trabalhos e os Dias*. “Perdida” no tempo, no passado, a “idade de ouro” representa a decadência, mas não causada pela “natureza miserável do homem”, ou, de um mal que é efeito do próprio homem<sup>19</sup>, e sim pela violência, pela “insensatez”, pela ingratidão, em suma, pela corrupção moral; diz Russell Jacoby (2007, p. 74): “ele [Hesíodo] estimula tarefas e deveres práticos. *Os trabalhos e os dias* é, em sua maior parte, dirigido ao irmão de Hesíodo, que ele considera preguiçoso e injusto. O poema conclama ao trabalho

<sup>18</sup> Sobre a distinção entre o “ateísmo blochiano”, que “deve ser interpretado como compreensão prometeica e utópica do *Humanum* futuro, que as religiões hipostasiaram em Deus”, e o niilismo, mesmo o materialista, ver: BORGES, A. op. cit., p. 403-426.

<sup>19</sup> Paul Ricoeur, em *The Symbolism of Evil*, afirma que, com o mito da Queda, a tradição hebraica fez do homem “a origem do mal”. Diferente de outras “cosmologias”, em que o mal é primordial, que precede ou acompanha a criação, na tradição bíblica o mal é um efeito da criatura. Diz Sahlins: “Ato humano volitivo, o pecado de Adão cavou o pesaroso abismo entre 'a perfeição absoluta de Deus e a corrupção radical do homem'”. SAHLINS, Marshall. *Cultura na Prática*. 2004, p. 564-565.



pesado e a uma vida correta”. Contudo, continua Jacoby (2007, p. 74), “mesmo em sua encarnação grega, as utopias literárias não se limitam a conclamar os cidadãos a levar uma vida correta. Ao preverem um outro mundo, as utopias gregas criticam o estado da sociedade”. Se interpretada a “idade do ouro” menos como representação de uma saudade por um tempo que lhe pareça realmente passado e perdido que como manifestação de desconforto com o atual e uma “chamada à vida correta”, *Os Trabalhos e os Dias*, junto à tomada do Éden-possível, como “modelo” a ser “imitado”, não se confundem com a espera anti-utópica pela salvação meta-física.

Se a leitura que se faz de Hesíodo concorda com Jacoby, dadas as circunstâncias culturais e históricas, não se pode dizer que sua *u-topia* seja “insuficientemente” mediada, embora a ideia de “novidade” como um *Novum* não se faça presente. Em outros termos, num contexto em que as referências históricas, culturais e morais se voltam necessariamente à tradição e às “origens”, a “idade do ouro” de Hesíodo não haveria de ser em outro “lugar” senão no passado. Pois não somente as crises, as carências, as precariedades contemporâneas motivam a Utopia, como as próprias “saídas”, as possibilidades e, sobretudo, os *possíveis* projetados e imaginados “movem-se exclusivamente na história que os gera” (BLOCH, 2005, p. 37). Tal é, diz Bloch, o “roteiro” das utopias sociais, que “revelam seu condicionamento social bastante preciso e sua coerência a um mandato social, a uma tendência oprimida ou que se avizinha”. E diz ele, incluindo a *Civitate Dei* agostiniana numa breve relação de Utopias sociais:

[...] É este o caso de Santo Agostinho, e nitidamente em Thomas Morus e Campanella, e em Saint-Simon. Influenciava a obra de Agostinho a incipiente economia feudal, a de Morus, o livre capital mercantil, a de Campanella, o período da manufatura absolutista, e a de Saint-Simon, a nova indústria. [...] A utopia da liberdade em Morus corresponde [...] à adveniente forma parlamentarista da política interna inglesa, assim como a utopia de Campanella corresponde à ordem política absolutista do continente. Tais coisas evidenciam que [...] o sonho contém a tendência do seu tempo e da subsequente expressão em figuras, apesar de aqui se tratar também de figuras que extrapolam, quase sempre rumo ao “estado originário e derradeiro”. [...] Todas as possibilidades somente alcançam a viabilidade dentro da história; também a novidade é histórica. (BLOCH, 2005, p. 37)

O *u-topos*, o lugar-outro, é “outro”, decerto, em relação ao “mesmo”, ou seja, ao está-aí de determinada situação histórico-cultural que o produziu. Num contexto que chamamos “pré-moderno”, em que o futuro não se apresenta como *topos* decisivo (ou, até, determinante) da existência, o Outro não se figura propriamente como *Novum* temporalmente localizado. São os casos específicos das Utopias renascentistas, como as de Morus e de Campanella, que, inaugurando, por assim dizer, um discurso, um *logos* específico de projeção literária (artística e filosófica) de um *Novum* melhor e possível, deslocam o *topos*-outro no espaço e não no

tempo. Se a “era do ouro” de Hesíodo não é um *Novum* – embora possa haver um “convite” (utópico) a ele –, posto que “perdido”, na literatura utópica renascentista o *topos*-outro é “achado” (literalmente “achado” pelos narradores de *Utopia* e de *Cidade do Sol*), de modo que a novidade, mesmo que não “topologicamente” situada no porvir, faz-se presente, e de modo inédito, sem precedentes.

Contudo, o exercício perigoso – quase sempre generalizador – de tentar captar e apresentar um contexto, uma estrutura cultural e intelectual, com o qual se possa relacionar as manifestações e criações artísticas (*lato sensu*), mesmo que sem exigência de explicação causal, se torna ainda mais precário na medida em que, por um lado, se opera com recortes tão “longos” e espaçados (Antiguidade, Renascimento, Modernidade), e, por outro, se abre as portas para pensar essas manifestações não somente como produtos e/ou resultados do contexto, mas também produtores, causas dele: tanto na relação travada com os seus contemporâneos quanto como parte do “quadro” cultural “montado” pelo historiador. Pois a literatura utópica tem essa dupla inclinação histórica: por um lado, indício de um tempo, por outro, agente nele. Citando Jacoby, a utopias, mesmo quando fracassam – e, diz Jameson, elas têm “vocaçã” para o fracasso<sup>20</sup> – “transformam radicalmente as pessoas e as percepções” (JACOBY, 2007, p. 30). Ou, como escreveu Ainsa,

Seja projetada no espaço ou no tempo, a Utopia tem um efeito direto sobre o presente qual inevitavelmente pertence, pelo qual está condicionado na mesma medida em que o condiciona. Um futuro imaginado como diferente termina por impactar o presente, influir sobre ele, em um movimento dialético de ida e volta permanente (AINSA, 1999, p. 55, tradução nossa).

A obra de Thomas Morus, menos gênese, portanto, que grande divulgadora do sonho com a sociedade harmônica, e a quem o conceito presta necessária referência, talvez seja o melhor exemplo de um fracasso utópico bem sucedido. Para a história da literatura e do pensamento utópico, a inauguração de “um novo paradigma utópico”, aponta Carlos Lima (2008, p. 57), fazendo da Utopia também um gênero literário: “com a utopia-ilha inglesa de Thomas Morus, encerra-se um ciclo, o das utopias abstratas; aquelas que se colocam fora do espaço terrestre, que ocupam o supraceleste dos desenraizamentos, desterritorializando até mesmo os sonhos acordados onde adormece o futuro” (LIMA, 2008, p. 73). A ilha Utopia é “cidade dos homens pelos homens e os Dirigentes que governam não são nem deuses nem

---

<sup>20</sup> “A vocação da utopia é o fracasso; o seu valor epistemológico está nas paredes que ela nos permite perceber em torno das nossas mentes, nos limites invisíveis que nos permite detectar, por mera indução, a lama da época presente que se gruda nos sapatos da Utopia alada, imaginando que isso é a própria força da gravidade”. JAMESON, Fredric. *As Sementes do Tempo*. São Paulo: Ática, 1997, p. 85.

padres” (LACROIX, 1996, p. 26), constituindo o cânone fundamental dos *topoi* das Utopias literárias: “o mundo como a casa do homem, o mundo como dimensão do que é homem-humano e daquilo que é humano no homem” (LIMA, 2008, p. 16).

À época das Grandes Navegações e da “descoberta do novo mundo”, Morus projetou a sua cidade ideal no espaço: uma ilha desconhecida pelos europeus, “descoberta” pelo navegador-filósofo Rafael Hitlodeu após ter acompanhado Vespúcio em seguidas viagens. Contudo, se é preciso situar a *Utopia* nesse contexto de “descobertas”, afirma Jean-Yves Lacroix que a ilha Utopia não é uma metáfora da América, quando, não somente o contrário, metáfora para uma *nova* cosmovisão:

O novo continente, a “América”, tinha sido explicitamente reconhecido em 1507. Mas a descoberta do “Novo Mundo”, enquanto tal, completa-se na descoberta de Utopia. [...] Só existe um mundo, em que de Velho pode tornar-se Novo. E Utopia não é tanto país do Novo Mundo quanto nova imagem do mundo. (LACROIX, 1996, p. 25)

Cunhada num contexto de “otimismo e entusiasmo”, como chamou Jacoby (2007, p. 32), a palavra utopia “respirava possibilidade”. Otimismo que a Huizinga chegou a parecer exagerado, quando, por exemplo Erasmo, coeditor de *Utopia*, escreveu que gostaria de viver mais pois cria “ver surgir no futuro próximo a idade de ouro” (HUIZINGA, 1996, p. 32). Não se confundindo com otimismo moderno, que será mais bem tratado no próximo capítulo, estimulado reciprocamente pela ideia de “progresso”, o “entusiasmo” renascentista, o “ar primaveril”, como chamou Bloch, que se evidencia nos momentos de “aurora” da história, seu caráter essencialmente reformístico<sup>21</sup>, decerto se enlaça aos campos de possibilidades-outras que as imagens de um Novo Mundo trazem e estimulam. A possibilidade real e latente de conhecer Outros, perante um alargamento inédito das fronteiras da Terra, se pôde abalar a ordem e a certeza do mundo conhecido, abriu no imaginário um campo especulativo e criativo de sonho com o novo que se mostrou profícuo, fértil e vasto.

É sintomático, neste sentido, que as utopias renascentistas tenham se apropriado dos relatos de viagem sua mais destacada estrutura narrativa. Primeiro, por se tratar desta sorte de relato um estilo difundido e de certo prestígio editorial entre os seiscentos e os setecentos, o que empresta à narrativa uma verossimilhança, fazendo dela, ao leitor, algo potencialmente

---

<sup>21</sup> “O espírito da época é o da reforma. Reformar, então como agora, é corrigir, emendar, melhorar. Mas naqueles tempos a palavra *reforma* não tinha o significado insípido, adulterado, suavizado que hoje se opõe a revolução. Era tomada e compreendida num sentido mais forte e preciso, radical, que conservará até o século XVII, com a pena de Descartes ou Spinoza, por exemplo. Reformar é de fato corrigir, emendar, melhorar, aliviar, mas retomando os fundamentos, voltando aos princípios, é re-formar, re-fazer, re-fundar. [*O Príncipe, A Utopia, Educação de um príncipe cristão*, dentre outras] desafiam as próprias bases da sociedade medieval e vão escavar mais fundo. MOUTAX. Apresentação. In: LACROIX, Y. *A Utopia*. 1996, p. 15-16.

factual. Segundo, porque a própria imagem da viagem sugere um ir-ao-novo que introduz um movimento dialético nesta, digamos, antropologia u-tópica, que se dá efetivamente através do encontro com o estranho, o não-familiar; em certos aspectos encontro de opostos. Tentando articular o mundo projetado ao do leitor, o relato utópico é montado majoritariamente sobre três instâncias mediadoras: o prefácio, os narradores (o editor do prefácio e o narrador-viajante) e a própria viagem, que apresenta e descreve o *topos*-outro, comparando-o (e confrontando-o) ao mesmo, ao real do leitor. É a estrutura também de *A Terra Austral Conhecida*, de Gabriel de Foigny, que narra/relata a descoberta pelo viajante Sueur da que seria a última cidade desconhecida pela civilização em pleno século XVII<sup>22</sup>.

Os textos de abertura das obras, escritos em primeira pessoa, emprestam à narrativa um realismo, digamos, uma espécie de credibilidade autoral, importante para que a terra ficcional possa se inserir no campo das possibilidades reais. Se Foigny assinou o livro somente com suas iniciais, “G. de F.”, Morus, afixado ainda pelo testemunho e participação de Pedro de Giles, tratou de usar seu prestígio ao apresentar tanto o relato de Hitlodeu quanto o diálogo que haveria travado com este, presente no Prólogo de *Utopia*. No caso de *Cidade do Sol*, o livro é introduzido com um diálogo entre o Almirante, narrador-viajante, e o Grão-Mestre dos Hospitalários, a quem o primeiro relata a viagem. A estrutura dialógica, não obstante, acentua o caráter de ineditismo e de novidade do lugar-outro, articulando ao mesmo tempo uma espécie de “tradução” etnográfica do novo para o conhecido, tornando-o compreensível, mas sem deixar de ser Outro. E isto é especialmente significativo em Campanella, já que o texto se dá praticamente inteiro em diálogo, e é nele que a mediação entre os dois mundos se faz ao leitor: o Grão-Mestre, interlocutor do narrador-viajante, espera uma “tradução” do outro para o que lhe é familiar<sup>23</sup>, o que, se para o viajante é um desafio, realiza, no plano literário, a alteridade própria da Utopia em narrativa, no caso em relato.

No caso de *Utopia*, a importância do Primeiro Livro, que, através de Morus e de Giles, situa o debate político no contexto (político e filosófico) europeu do início do século XVI, e introduz a descrição mesma da ilha-Utopia contida no Segundo, além de preencher narrativamente fictício de factual, faz do livro um inédito tratado político e filosófico, se não

<sup>22</sup> Sobre *La Terre Australe connue*, de Foigny, inclusive sua inédita tradução para o português, ver tese RIBEIRO, Ana Claudia Romano. *Sou do País Superior : utopia e alegoria na libertina Terra Austral conhecida (1676)*, de Gabriel de Foigny: tradução e estudo. Campinas: UNICAMP, 2010, 2 Volumes. Tese (doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Teoria e História da Literatura, Universidade Estadual de Campinas (orientador Carlos Eduardo Berriel), 2010.

<sup>23</sup> Por exemplo, quando pergunta o Grão-Mestre: “[...] os magistrados, as repartições, os cargos, a educação, todo o modo de viver é mesmo o de uma verdadeira república, ou de uma monarquia ou de uma aristocracia?”, o Almirante se vê impossibilitado de forjar uma resposta objetiva, tendo que descrever parte da estrutura ideológica e política da cidade, sem ensaiar qualquer conceitualização como pretendida pelo interlocutor. CAMPANELLA, Tommaso. *A Cidade do Sol*. São Paulo: Atena Editora, 1958, p. 18-19.

tanto em conteúdo certamente em forma. Os papéis narrativos do viajante e do editor encenam vocações distintas, decerto, mas que se complementam no relato; completam, juntos, a função, inclusive pedagógica, da narrativa utópica. Se o viajante leva para dentro do *u-topos* a visão-de-mundo do leitor – ou pelo menos valores assemelhados – ao mesmo tempo em que testemunha o novo, o editor, personagem que mantém um pé no eu-factual do seu próprio nome público e o outro no *ou-topos*, apresenta e dialoga com o narrador-viajante, mediando a tradução de forma prudente<sup>24</sup> e verossímil. O personagem Morus é a um tempo agente e paciente do relato, pois cria as condições para a narrativa mas também se vê transformado por ela<sup>25</sup>, sobretudo por conta do diálogo com Hitlodeu, diálogo filosófico-platônico – mas sob modelo ciceroniano, em voga no Renascimento<sup>26</sup> –, que visa, através do encontro de argumentos opostos<sup>27</sup>, o exercício próprio da razão, a construção da *epistémé* através do *logos*.

A viagem para a terra-outra, que, no “jogo” dialético do conhecido e do desconhecido, do novo e do mesmo, imputa movimento ao estático, insere o utópico na dimensão do real-possível, fazendo com que o mundo-melhor saia do plano do desejo e da ideia, para se tornar Utopia concreta. Daí que a forma modifica o conteúdo: por mais que seja necessária, usual e importante a referência temática à utopia platônica da República filosófica, o *topos* utópico que surge em Morus não é, como diz Lacroix (1996, p. 61), “simples imagem”. Ela “supera” a República de Platão; é

[...] “êmulos da platônica cidade” porque ocupa seus diferentes lugares. Mas, precisamente, ocupa-os todos de uma vez. E é por isso que nem sua essencialidade nem sua existência podem ser colocadas com Platão as colocou: se é de fato uma “imagem” que a existência aparece, sua apresentação não tem a forma de um mito; e sua essência não se inscreve numa perspectiva essencialista, num realismo idealista.

Não obstante, o *Novum*, mesmo que espacial, se compreendido como possível, abre espaço para que o desconhecido se revele, e, portanto, para o que há-de- vir: para outras terras a serem descobertas e, o mais importante, para que o mesmo se transforme. O

<sup>24</sup> Sobre a “arte da prudência” na retórica renascentista, ver TEIXEIRA, Felipe Charbel. *Timoneiros*. 2008 (2011).

<sup>25</sup> Da distinção feita por C. Bremond, e corroborada por Ricoeur, entre os “papéis” dos “agentes” e dos “pacientes”. “Os pacientes, os que se veem afetados por processos modificadores ou conservadores e, correlativamente, os agentes, que iniciam os ditos processos”. RICOEUR, Paul. *Historia y Narratividad*. Barcelona: Paidós, 1999, p. 167. (Tradução nossa).

<sup>26</sup> Sobre os aspectos retóricos do diálogo entre Morus e Hitlodeu, articulados à tradição da oratória ciceroniana e da analítica aristotélica, ver artigos de Rafael SHIBATA: *O Prologus do Livro I da Utopia de Morus*, 2002, e *A Cidade Perfeita e a Ficção do Conselho*, 2004.

<sup>27</sup> Uma passagem interessante do confronto entre posições antagônicas é quando Morus, corroborando à prática política e intelectual da época, aconselha Hitlodeu a secretariar, a servir de conselheiro à monarquia, e este, sustentando posição contrária, argumenta que os políticos são corrompidos, presunçosos, bajuladores. MORUS, Thomas. *Utopia*. São Paulo: Atena Editora, 1958, p. 34-40. Ora, afinal Hitlodeu havia estado na ilha Utopia, e, comparando seus predicados políticos e sociais aos da Europa ocidental, restariam aos desta mais adjetivos negativos que o contrário.

descontentamento com o atual, a crítica ao que aí está, se levados concretamente ao campo do melhor como possível-real, dotam o desconforto de um sentido não somente subversivo, mas prático, de transformação do mesmo: ele passa a ser não fatalidade, mas ainda-não. Todavia, concluímos, seja espacial, como nos textos de Morus e de Campanella, seja temporal, como se tornou comum na modernidade, sobretudo com a Ficção Científica, o *topos* Utópico projetado é um *Novum* estranho e outro à realidade contemporânea. A narrativa confronta e mistura real e ideal: o *topos* em questão é apresentado enquanto novidade por um narrador que compartilha com o potencial leitor do seu tempo valores e expectativas. Esse 'choque', digamos, esse desencontro com a realidade, que na ficção utópica é potencializado mediante o 'olhar' do narrador-estrangeiro, se nos textos renascentistas assume forma de um “relato etnográfico” do lugar-outro, na modernidade se transforma e torna vasto, mas mantendo-se canônico, como trataremos nos próximos capítulos, tanto na Ficção Científica quanto na Distopia, embora aqui subvertendo o *Novum* para um *topos* hostil e inseguro. De qualquer modo, e aqui está a questão que entendemos central das narrativas utópicas, o confronto entre o não-lugar e o está-aí, a dita realidade, permite um *estranhamento* necessário para, como propõe João Camilo Penna (2008, p. 185-216), a “desafetação do presente”: um distanciamento 'ocular' do idêntico, do mesmo, que não pretende encontrar lugar confortável, tampouco imparcialidade, pois não se trata de esperar, nem de desvelar verdades, mas de exercitar criativamente um ver-se de fora para a efetivação, talvez mesmo metodológica, da crítica em autocrítica. Distância que, como escreveu Adorno (2001, p. 129) nas *Minima Moralia*, “não é zona de segurança, mas um campo de tensões”.

Pois, o que é costumeiro e habitual, disse Olgária Matos (MATOS, 1997, p. 139), estimula uma “identidade sedentária” que decreta “a ociosidade da reflexão especulativa”. Na ficção, a experiência do real como possibilidade, como construção, e/ou mesmo invenção, através do Outro, do *topos*-outro, é o correlato daquela atuação da historicidade que, afirmou Jameson em passagem já citada, faz do atual, do mesmo, do “está-aí”, história, “desfamiliarizando” o presente. Não obstante, experiência do tempo e do eu em vertigem. Em suma, trata-se de ir ao não-lugar, ao não-idêntico para refletir sobre o real: conceito que abarca o que aí está, o que poderia ter sido, e o que, em potência e emergente, ainda há-de- vir.

## 2 O PENSAR-CONTRA NA ESTEIRA DO NÃO-IMPOSSÍVEL: MODERNIDADE, PROGRESSO E FICÇÃO CIENTÍFICA

*No presente ritmo de progresso é impossível imaginar qualquer  
façanha técnica que não possa ser realizada.*  
Arthur C. Clarke.

Na introdução de *A Condição Humana*, publicado originalmente em 1958, Hannah Arendt cita o lançamento do Sputnik como um marco da ciência moderna, chamando atenção para um dado, de certo modo sutil, mas de grave importância: a reação espontânea que “encheu o coração dos homens que, agora, ao erguer os olhos para os céus, podiam contemplar uma de suas obras”, não foi orgulho nem assombro, mas alívio frente ao que foi entendido como “o primeiro passo para livrar o homem da sua prisão na Terra” (ARENDR, 2001, p. 9)<sup>28</sup>.

O sentimento de alívio citado e explorado por Arendt nos abre duas vias de reflexão sobre a modernidade que nos parecem reciprocamente complementares. Primeiro, diz Arendt, os “homens estão décadas à frente”, em sonhos, das descobertas da ciência e dos efeitos da técnica, de modo que muitas das “novidades” técnico-científicas do século XX teriam sido “antecipadas” pela Ficção Científica. Segundo, se a modernidade já vinha experimentando um afastamento do Deus “Pai” celestial, haveria agora de ensaiar “um repúdio ainda mais funesto” à Terra, “Mãe de todos os seres vivos sob o firmamento” – vista, então, como “prisão” (ARENDR, 2001, p. 10).

Como escreveu Arthur C. Clarke (1970, p. 102), “o caminho para as estrelas foi descoberto em tempo. A civilização não pode existir sem novas fronteiras; precisa delas física e espiritualmente”. Uma vez que cartografada, mapeada e “dominada” toda a superfície terrestre, o desejo utópico de escapar ao que aí-está teria se lançado sobre novos limites, sonhando com outros desconhecidos, sobretudo o espaço sideral e o futuro.

Decerto, a fuga de Gaia não é, a rigor, uma imagem moderna, como atestam Plutarco (*Na Superfície do Disco Lunar*) e Luciano de Samósata (*Vera Historia*). Mas a sua conexão com o futuro, a conquista do espaço projetada no tempo porvir, diz não somente sobre a Ficção Científica, mas sobre uma certeza amplamente compartilhada no mundo moderno de

---

<sup>28</sup> A frase em questão, *first step toward escape from men's imprisonment to the Earth*, foi publicada na capa do *The New York Times*, em outubro de 1957.

que “qualquer façanha técnica” possa se realizar. Arthur C. Clarke, que não somente legou à Ficção Científica leituras obrigatórias, como era também físico e matemático, sacramentou: a sociedade do futuro será baseada na tecnologia, e a ciência a dominará “ainda mais do que já domina o presente” (CLARKE, 1970, p. 102)<sup>29</sup>. Na esteira do desenvolvimento técnico e científico, nada que a imaginação projete e sonhe parece impossível à razão.

Se não duvidava do caráter tecnológico do amanhã, Clarke se mostrou também um otimista quanto à ética da realização deste futuro, ao dizer que a política e a economia (que “tratam do poder e da riqueza, coisas que não deveriam ser os interesses primordiais, e ainda menos exclusivos, de homens inteiramente adultos”) “deixarão de ser no futuro tão importantes como foram no passado” (CLARKE, 1970, p. 9-10). No futuro, pois, a humanidade alcançará a sua maioridade; se a sociedade ainda se vê presa ao poder e à riqueza, é porque a ciência ainda não “aclarou” todas as dimensões da vida, e nos encontramos, assim, coletivamente, em menoridade e atraso.

Ao associar dinheiro e poder à miséria moral e, como um todo, social, Clarke renova uma posição utópica que, em Morus, deve “admiração e estima” àqueles que não os procuram (MORUS, 1956, p. 35): ambos elementos contribuem para a desigualdade social, e “a felicidade pública”, diz, só é possível a partir do “princípio da *igualdade*”. “Antecipando” a crítica moderna à propriedade – já que se antecipa mesmo ao liberalismo –, Morus, através da voz de Rafael Hitlodeu, sugere que:

[...] o único meio de distribuir os bens com igualdade e justiça, e de fazer a felicidade do gênero humano, é a abolição da propriedade. Enquanto o direito à propriedade for o fundamento do edifício social, a classe mais numerosa e mais estimável não terá por quinhão senão miséria, tormentos e desesperos. (MORUS, 1956, p. 37)

Por outro lado, ao apostar que o desenvolvimento tecnológico assumirá a dianteira do progresso ético, o otimismo de Clarke se alia a um entusiasmo tecnocrata que, como disse Baudelaire, em texto sobre a Exposição Universal de 1855, confunde as “diferenças que caracterizam o mundo físico [do] mundo moral”: “Pergunte a qualquer bom francês, que lê diariamente o seu jornal no seu café, o que entende por progresso”, provocou o poeta em meados dos oitocentos, “e ele responderá que é o vapor, a eletricidade e a iluminação a gás, milagres desconhecidos dos romanos” (BAUDELAIRE, 1995, p. 775).

A “ideia de progresso da humanidade como um todo”, diz Hannah Arendt, que no século XVIII fora uma “opinião bastante comum entre os *hommes de lettres*”, no XIX veio a

<sup>29</sup> O original, *The Profiles of the Future: an Inquiry into the Limits of the Possible*, fora publicado em Nova Yorke, em 1962, baseado em ensaios escritos entre 1959 e 1961.



ser “um dogma quase universalmente aceito” (ARENDR, 2001, p. 26). Século XIX que, nas palavras de Benjamin, foi não somente um “espaço de tempo”, mas “um sonho de tempo” em que a consciência coletiva (sic) mergulhou “em um sonho cada vez mais profundo” (BENJAMIN, 2007, p. 434). Século da concretização do mundo/projeto moderno, com “feitos” que acabaram retroalimentando (embalando) o próprio sonho da Modernidade, que, dizemos “benjaminianamente”, se renovou sem despertar: na ciência, na técnica, no maquinário industrial, no cotidiano metropolitano, e, também na filosofia, a hegemonia de uma razão que já vinha ensaiando seu salto derradeiro: a razão subjetiva. Século do capitalismo: fenômeno “com o qual um novo sono, repleto de sonhos, recaiu sobre a Europa e, com ele, a reativação de forças míticas” (BENJAMIN, 2007, p. 436).

O mundo moderno, que é um mundo do não-impossível, viu a entrada da tecnologia científica (ou da ciência tecnológica) na vida social e cotidiana como chave para a superação de naturais – ou, ao menos, ancestrais – limitações humanas. A desmistificação do mundo físico, animada reciprocamente pela construção do “ponto-de-vista arquimediano” e pela invenção de uma racionalidade autossuficiente e suprema, fez abrir as portas da humanidade para o futuro. Este, depósito dos sonhos, abrigou a imagem do Homem como soberano do mundo, e justificou uma grave guinada na vida material e espiritual do Ocidente, fazendo da ciência a base de todo conhecimento válido, e da sua extensão tecnológica a própria razão da Razão. Como resumiu Humberto Mariotti, as “três características básicas” do pensamento moderno:

a) a certeza de que a razão (consubstanciada na ciência e na tecnologia) resolverá todos os problemas humanos; b) a pressuposição de que os ainda não resolvidos o serão mais cedo ou mais tarde, dada a certeza e a inesgotabilidade do progresso científico; c) a ideia, daí decorrente, de que esse progresso nos conduzirá a um futuro cada vez melhor (MARIOTTI, 1998, p. 7).

### 3.1 Modernidade e Esclarecimento: na trilha da razão e do progresso

*“Nada é vaidade; vamos à ciência, e para frente!”, grita o  
Eclesiaste moderno, ou seja, Todo mundo. E no entanto os  
cadáveres dos maldosos e dos preguiçosos caem sobre o  
coração dos outros... Ah! Rápido, rápido um pouco; lá, além da  
noite, estas recompensas futuras, eternas,... escaparemos?  
Arthur Rimbaud.*

No capítulo final da sua *A Democracia na América*, Alexis de Tocqueville afirmou que

“quando o passado deixa de iluminar o futuro, o espírito caminha nas trevas” (TOCQUEVILLE, 1990, p. 279). À parte os detalhes das diversas interpretações que suscitou na imaginação historiográfica<sup>30</sup>, a frase de Tocqueville pode ser tomada como símbolo da decadência da *historia magistra vitae*, que, de acordo com Koselleck, acompanhou um deslocamento conceitual da História na língua alemã, em que a *Historie*, palavra de origem latina que se refere à narrativa, ao relato, à história contada e escrita, deu lugar à *Geschichte*: originalmente o acontecimento em si, e que, a partir de meados do século XVIII, passou a significar “um conjunto de ações coincidentes” (KOSELLECK, 2006, p. 48).

Essa transformação Koselleck justifica mediante duas grandes rupturas históricas, aceleração e novidade, que, recíprocas, se completam de tal modo que tentaremos lançá-las numa só proposição: a aceleração das mudanças, das transformações sociais (políticas, sobretudo) descortinavam um *mundo novo* cujos predicados se mostravam incomparáveis, incompatíveis, com o repertório de ensinamentos que a grande escola da vida poderia – e se acostumara – oferecer. O estabelecimento da democracia nos Estados Unidos, e, logo posteriormente, a eclosão da Revolução Francesa, apontaram, por um lado, para a ausência de precedentes históricos que pudessem se fazer de exemplos para o homem saber como proceder frente aos novos acontecimentos, e, por outro, para a consciência (descoberta, invenção,...) da novidade e sua consequência futura, ou seja, para a imprevisibilidade da história. O recurso à história pregressa, que supunha e pressupunha a existência de um *kosmós* comum entre passado e futuro, de uma permanência temporal que, aproximando distintos *lugares* históricos, os fizessem compartilhar traços e características essenciais, desmanchava-se no ar.

Mas haveria, então, o homem de marchar nas trevas da ausência de exemplaridades? Decerto, a crise da ordem cósmica, da permanência, é um fragmento, indício-sintoma de um mundo fragmentado, mas que não ousou lançar-se na errância do tempo, não sem formular, articular e forjar um novo e poderoso complexo conceitual que o mantivesse em ordem, mesmo que vivendo novidades: não mais aquela ordem, mas uma nova, que se orienta pelo porvir. Se, por um lado, lembremos Kant (1991, p. 179-180), o futuro não pode ser conhecido, ainda assim sabe-se que o caminho até ele é progressivo e de aperfeiçoamento, por outro, à

---

<sup>30</sup> “A passagem de Tocqueville permite, certamente, muitas interpretações. Segundo Hannah Arendt, só o desespero de um pensamento interessado na sobrevivência da política no mundo moderno da igualdade social poderia inspirar um dito como esse. Reinhart Koselleck vê no mesmo dito a consciência da ruptura com a experiência da tradição e da temporalidade exemplar da *Historia Mestra da Vida*. François Hartog toma a mesma passagem como uma inversão do esquema tradicional da *historia magistra vitae*: no dito de Tocqueville, já seria o futuro que iluminaria o passado, manifestando, assim, a caducidade do antigo regime de historicidade”. JASMIN, Marcelo. História e Ação nos Limites do Cronótopo Moderno. In: 7º Encontro da Associação Brasileira de Ciência Política, ABCP, Recife, 2010.

história (*Historie*) em gotas de sabedoria, em capítulos pincelados pela sabedoria *prudente* para alimentar a *virtude*, uma nova História se sobrepõe: a História total da Humanidade, que, agregando histórias singulares, representa o coletivo no singular; *Geschichte*: história em si e para si, “sem um sujeito ou um objeto complementar” (FALCON, 1996, p. 131). Como escreveu Marcelo Jasmin (1997, p. 9), “a filosofia das luzes destituiu os eventos de sua dignidade própria e exigiu sua inserção num contexto temporal mais amplo que os tornava inteligíveis enquanto elos de uma cadeia diacrônica abrangente portadora de direção e de significado”.

Decerto, não nos cabe, nem é nosso propósito, tratar com o rigor que seria necessário este complexo de conceitos que funda e fundamenta a Modernidade. Tentaremos, contudo, pontuar algumas questões centrais desta cosmologia que se criou ao longo de séculos e que desemboca no século XIX como um imperativo do futuro pautado na racionalidade científica. Como precisou Rimbaud (2002, p. 27) em poucas palavras, “A ciência, nova nobreza! O progresso. O mundo anda! Por que não giraria? [...] É a visão dos números. Nós vamos ao *Espírito*. É muito certo, é o oráculo que digo”; ou como com mais detalhes pontuou Kostas Axelos (1969, p. 75):

A história do mundo se realiza assim de modo uniforme e total como história mundial, todos os homens e povos da Terra pensam dentro do mesmo plano, promovem e são promovidos pela mesma coisa, estão sob o mesmo golpe. Um pensamento pluridimensionalmente unilateral, uma ciência operativa e uma técnica total abarcam todo o planeta e conduzem a humanidade unificada, isto é, uniformizada, a um domínio radical da natureza, à satisfação de todas as necessidades e impulsos naturais (e até espirituais).

A experiência moderna do tempo, embora constitua um campo de pesquisa específico, não pode se apartar da dita tomada de consciência da historicidade, ou, dizendo de outro modo, da “temporalização da história”, cujo eixo – que todavia serve para várias dimensões da Modernidade senão todas – é a sua autoconsciência. A modernidade se vê, como pôs Baudelaire, como o transitório, e o presente entendido como tal, completa Habermas (1993, p. 26, tradução nossa), é “chamado a prestar contas perante o futuro, pelas suas intervenções e omissões”. O moderno se sabe, ou melhor, se diz moderno, questão que remota à própria história do conceito, à “querela entre antigos e modernos”, iniciada na Academia Francesa, no final dos setecentos.

[...] 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” (FALCON, 1996, p. 131).

A noção moderna de História se faz *pelo* tempo, e não mais *no* tempo, observa Falcon (1996, p. 131), de modo que “essa história temporalizada é uma força construtiva em si e por si mesma”. As histórias singulares compõem uma história total: “a” história do Homem, que, como diz Ricoeur (1997, p. 366), “torna-se sujeito de si mesmo ao se dizer”. A autoconsciência moderna se revela na historicidade, embora não se restrinja a ela, figurando-se outrossim num auto-centrismo cultural que, na dimensão ético-filosófica, sustenta a preponderância da razão sobre o mito e da ciência sobre a natureza, capaz, assim, de “transformar a natureza em história e esta em história mundial”, como escreveu Luiz Bicca (BICCA, 2003, p. 59). Contudo, continuemos um tanto mais sobre o tempo, o “novo” tempo moderno, como diz Ricoeur:

[...] É notável que seja o próprio tempo que seja declarado novo. O tempo já não é apenas forma neutra, mas força de uma história. Os próprios “séculos” já não designam somente unidades cronológicas, mas sim épocas. O *Zeitgeist* de sua sequência inscrevem-se na trajetória do *progresso*. (RICOEUR, 1997, p. 364, grifos do autor).

A falência da *historia magistra vitae*, do caráter escolar, exemplar, da história, não coincide unicamente, mas é a um tempo causa e consequência da constituição/construção da temporalidade moderna, que se guia por um futuro que é novidade e desconhecido. Se “faltava” (sic) ao homem pré-moderno, como aponta Robert Heilbroner (1963, p. 17), “um conceito central da vida moderna: a noção do movimento social, do aperfeiçoamento conjunto do progresso”, a partir de então a ideia de progresso, central tanto nas esferas historiográfica e filosófica quanto na política, “descortina um futuro capaz de ultrapassar o espaço do tempo e da experiência tradicional, natural e prognosticável, o qual, por força de sua dinâmica, provoca por sua vez novos prognósticos, transnaturais e de longo prazo” (KOSELLECK, 2006, p. 36).

O cálculo político e a contenção humanista delimitaram um novo horizonte para o futuro. Aparentemente, nem as predições de um grande e único fim do mundo, nem as que previam eventos múltiplos e de menor monta foram capazes de prejudicar o curso das coisas humanas. Em vez do fim do mundo previsto, um tempo diferente e novo foi inaugurado. (KOSELLECK, 2006, p. 30-31)

Se no Renascimento o conhecimento do futuro mantinha-se ligado aos estudos dos astros, tendo Guicciardini definido astrologia justamente como ciência do porvir (TEIXEIRA, 2008), com o Iluminismo a História se emancipa “das cronologias formadas por ciclos de astros”, como observou Jasmin (1997, p. 10), incorporando o futuro “à nova

totalidade ontológica” do tempo. A História, então, como coletivo singular, como acontecimento – ou conjunto de acontecimentos que compõem um singular –, se dota de Sentidos na medida em que revela os progressos da razão, a marcha singular (e) teleológica da Humanidade: “A história profana ganhava ares de sacralização: portadora de um significado, esclarecia a natureza de cada um de seus eventos ao interpretá-los como estágios na realização de um *telos* definitivo” (JASMIN, 1997, p. 10).

Se, então, como apontou Todorov (2008, p. 15), “não é mais a autoridade do passado que deve orientar a vida dos homens, mas seu projeto para o futuro”, o progresso, conceito que imputa movimento evolutivo e teleológico ao tempo, haveria de tirar a errância do caminhar histórico, iluminando, a contrapelo, a existência no mundo, contrariando a (ou escapando da) temerosa previsão de Tocqueville. O passado representa o atraso (MATOS, 2006, p. 86), enquanto o que é moderno revela o novo; “o presente [...] é visto como transição entre as trevas do passado e as luzes do futuro”, diz Ricoeur (1997, p. 364). E a luz a aclarar a Humanidade não fora unicamente a da razão, mas, nos fins dos oitocentos, realizando o processo de desenvolvimento tecnológico que se agravou com a Segunda Revolução Industrial, também a elétrica. Neste aspecto é sintomática a Exposição de Paris, em 1900, pois, dando boas-vindas ao novo século que alvorecia, brindou com o “progresso” científico e tecnológico o progresso histórico-teleológico que fundava a própria civilização.

[...] A exposição de 1900 foi de fato concebida com o fito de apresentar, simbolicamente, o novo século, assim como elogiar aquele que se preparava para partir. Dispondo de um orçamento gigantesco (120 milhões de francos, contra 11 milhões de 1855), a exibição era inteiramente organizada a partir da perspectiva que previa um futuro onírico e idealizado: um tempo de abundância e sem revolução, de alegria e de ilusão. Por isso mesmo a anfitriã – a grande ilusionista – dessa festa era a luz. A “festa da eletricidade” abria-se com um palácio monumental, totalmente iluminando por 12 mil lâmpadas. Além disso, uma gigantesca estrela iluminava o topo do “Pavilhão da Eletricidade”, que surgia como emblema de uma humanidade marcada por inovações tecnológicas. [...] Na verdade todo um imenso complexo arquitetônico deu lugar a uma encenação em que cabia o mundo inteiro em um só lugar. Em destaque os personagens diletos – a luz e a velocidade, o progresso e a civilização [...].(COSTA; SCHWARCZ, 2000, p. 16-17)

Se a Exposição de Paris constitui uma espécie de “síntese” entre os “prodigiosos” oitocentos e o século XX, “cuja grandeza”, diz o Decreto de 1892 que instituiu o evento de 1900 (apud GUERREIRO, 1995, p. 9), “é profetizada por filósofos e cientistas e cujas realidades ultrapassarão sem dúvida os sonhos das nossas imaginações”, de um modo geral, as Exposições Universais, que Sandra Pesavento adjetivou de “espetáculos da modernidade no século XIX” (PESAVENTO, 1997, p. 41)<sup>31</sup>, tinham um caráter pedagógico de “demonstrar

<sup>31</sup> “Neste mundo dominado pela fantasmagoria, o espetáculo da modernidade armaria o próprio palco para demonstrar a exemplaridade do sistema: as exposições universais”.

didaticamente o progresso e a imaginar o amanhã [... onde] a 'sciencia' impunha-se como forma de redimir as incertezas” (COSTA; SCHWARCZ, 2000, p. 11), e de “instruir, fazer conhecer o novo, vulgarizar o conhecimento científico e abrangê-lo, em todos os seus aspectos e facetas, numa verdadeira preocupação enciclopedista” (PESAVENTO, 1997, p. 123). Mas também um caráter de autocongratulação, como apontou Hobsbawm, um elogio do capitalismo a si mesmo; da civilização que, com a disseminação da tecnologia científica, retroalimentava a confiança em si mesma e no progresso. Diz o historiador inglês:

Se a Europa ainda vivesse na era dos príncipes barrocos, teria sido inundada por máscaras espetaculares, procissões e óperas distribuindo representações alegóricas do triunfo econômico e progresso industrial aos pés dos seus governantes. De fato, o mundo triunfante do capitalismo teve seu equivalente. A era dessa vitória global foi iniciada e pontilhada pelos gigantescos novos rituais de autocongratulação, as Grandes Exposições Internacionais, cada uma delas encaixada num principesco monumento à riqueza e ao progresso técnico [...].(HOBSBAWM, 1996, p. 57-58.)

A confiança no futuro, inserida nessa, digamos, cosmologia do progresso que vê o presente à frente do passado e, portanto, no caminho para um porvir melhor, estimulou e foi estimulada pelo aparecimento de novas e diversas utopias literárias e sociais. Contudo, esta confiança utópico-moderna não carece de ver o presente com a pujança e o entusiasmo das Exposições Universais, por exemplo. Pelo contrário, como sustentamos ao longo do capítulo anterior, a Utopia concreta nasce justamente do desconforto com o presente, e foi do desencontro utópico que agrega negação e Esperança que as mais destacadas contribuições à história das Utopias surgiram, fazendo, por um lado, do utópico um campo ampliado de atuação especulativa e criativa, e por outro, com que este *logos* se diversificasse através de distintos formatos, modelos e linguagens.

Neste sentido, é possível falar em utopias literárias, como as obras ficcionais de Júlio Verne, William Morris, Edward Bellamy e Florence Dixie; utopias filosóficas, como a teoria contratualista de Rousseau, a pedagogia kantiana, o igualitarismo de Gracchus Babeuf, o positivismo de Comte e as teorias do progresso de Turgot e Condorcet; utopias sociais, como as de Owen, Saint-Simon e Proudhon, mesmo que tais categorizações sejam imprecisas e arbitrárias<sup>32</sup>, dado o fôlego conceitual que a maioria delas põe em cena, como é o caso destacado de Marx.

Um conceito não marxista de Utopia, como o de Bloch, permite pensar a filosofia de

<sup>32</sup> Por exemplo, se quiséssemos categorizar o conjunto de obras de Charles Fourier ou em filosóficas ou em sociais. Ver PAZ, Octavio. *O Ogro Filantrópico*. História e Política, 1971-1978. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1989, p. 241-271 e GALLO, Ivone Cecília D'Avila. A Utopia de Charles Fourier. In: BLAJ, Ilana; MONTEIRO, John (orgs.). *História e Utopias*. São Paulo: ANPUH, 1996.

Marx como uma das mais complexas e influentes utopias da Modernidade, qual, perante às supracitadas, talvez tenha sido a que encontrou no século XX maior sorte de apropriações, defesas e ataques. Uma “utopia concreta da emancipação humana”, como chamou Carlos Lima (2008, p. 124), nascida justamente do mal-estar e da não-conformação com as precariedades do atual, do não elogio da civilização a si mesma, que se lança ao obscuro da modernidade, ao subterrâneo da modernização tecnológica, àquilo que Maria Stella Bresciani chamou de “espetáculo da pobreza”, contraposto e posto encoberto (ou ao menos tentado), portanto, ao da luz e do progresso técnico encenado nas Exposições: “o espetáculo das massas humanas, a extrema novidade dos pobres nas ruas de Paris [e Londres], exibindo suas necessidades e falando a linguagem da política, configura [...] a magnitude de um movimento que modifica de ponta a ponta o significado do termo *revolução*” (BRESCIANI, 1992, p. 9, grifo da autora)..

De qualquer modo, o que faz encontrarem-se as distintas utopias supracitadas, além do recorte temporal, é a certeza compartilhada no futuro, ou melhor, a certeza de que o futuro pode, ou mesmo irá, ultrapassar o presente, nele se realizando a concretização do melhor-lugar. Alocando seu motor seja no homem/indivíduo, como em Kant<sup>33</sup> e em Rousseau<sup>34</sup>, seja no processo histórico – tomado pelo ângulo materialista das lutas sociais, como em Marx, ou pelo da ciência e da marcha teleológica do progresso, como em Fourier<sup>35</sup> e em Comte –, as utopias filosóficas e sociais modernas fazem do tempo uma escada evolutiva para futuro, *topos* no qual as aspirações Humanas encontram casa. Vendo o mundo (a realidade *no tempo*) como que de cima, de um “ponto-de-vista arquimediano”, na sua totalidade histórico-teleológica, o utopista moderno acredita tanto no futuro quanto na razão, esta como meio, caminho ou instrumento de construção do *ou-topos*, pois operar racionalmente é justamente o que o permite compreender o mundo em sua totalidade temporal, teleológica e ontológica.

---

<sup>33</sup> “A única causa do mal consiste em não submeter a natureza a normas. No homem não há germes senão para o bem”. KANT, I. *Sobre a Pedagogia*. Piracicaba: UNIMEP, 1996, p. 24. “A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo. O homem é o próprio culpado dessa menoridade se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de servir-se de si mesmo sem a direção de outrem”. Id. *Resposta à pergunta O que é Esclarecimento?* In: *Textos Seletos*. Petrópolis: Vozes, 1974, p. 100. Entretanto, em *Ideia de uma História Universal de um ponto de vista Cosmopolita* aponta para um *telos* supra (ou *meta*) individual da história: “Os homens, enquanto indivíduos, e mesmo povos inteiros mal se dão conta de que, enquanto perseguem propósitos particulares, cada qual buscando seu próprio proveito e frequentemente uns contra os outros, seguem inadvertidamente, como a um fio condutor, o propósito da natureza, que lhes é desconhecido, e trabalham para a sua realização”. Id. *Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*. São Paulo: Brasiliense, 1986, p. 10.

<sup>34</sup> Ver LIMA, Carlos. *Genealogia Dialética da Utopia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008, p. 85-107.

<sup>35</sup> “A ordem dos fenômenos físicos é na realidade uma lei universal que rege as quatro categorias universais, o material, o orgânico, o animal e o social”. FOURIER, Charles. *La harmonia del nuevo mundo*, 1973 Apud CARPINTÉRO, Marisa. *Utopia Urbanística e Urbanismo Utópico*. In: BLAJ, I.; MONTEIRO, J. (orgs.). *História e Utopias*. 1996, p. 39.

Na base e atravessando as utopias modernas, o projeto iluminista da emancipação da razão e da constituição do sujeito livre e feliz vivendo numa sociedade justa<sup>36</sup>. Na tentativa de resumir o “projeto das Luzes”, diz Todorov (2008, p. 16) que

Tendo rejeitado o antigo jugo, os homens fixarão suas novas leis e normas com a ajuda de meios puramente humanos – já não há lugar, aqui, para a magia nem para a revelação. À certeza da Luz descida do alto substituir-se-á a pluralidade de luzes que se difundem de pessoa para pessoa. A primeira autonomia conquistada é a do conhecimento. Este parte do princípio de que nenhuma autoridade, por mais bem estabelecida e prestigiosa que seja, está livre de crítica. O conhecimento só tem duas fontes, a razão e a experiência, e ambas são acessíveis a todos. A razão é valorizada como ferramenta do conhecimento, não como motor das condutas humanas; opõe-se à fé, não às paixões. Estas, por sua vez, são emancipadas das imposições externas.

Contudo, a razão epistemológica do projeto das Luzes, que emancipa o conhecimento, ou melhor, que o centra no sujeito então dotado, *epistemicamente*, da capacidade de conhecer a verdade, livre, portanto, da *gnose*, da revelação, e, no plano ético-existencial, do obscurantismo e do medo metafísico e mitológico, não houve de abdicar, digamos, da ação sobre as condutas humanas, sobretudo se alargamos seu conceito para antes e depois do “projeto”, em busca da “racionalidade moderna” cujo eixo conceitual é, como apontam Adorno e Horkheimer (1985, p. 62), justamente o Esclarecimento. Este, eles dizem, “está de acordo na exigência de sobriedade, realismo, avaliação correta das relações de força. O desejo não deve ser o pai do pensamento”. Por outro lado, e aqui se manifesta e projeta seu caráter universalista, “o entendimento que vence a superstição deve imperar sobre a natureza desencantada” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 62).

O universalismo da razão que, privatizando a teoria em nome de uma ciência objetivista e impessoal, se, por um lado, representa um dos traços mais distintivos da racionalidade moderna, por outro, marca exatamente o “lugar” onde se ensaia um afastamento fatal e essencial das Luzes. Como escreveu Olgária Matos (2006, p. 85-86):

[...] O céu desceu à Terra, o homem foi devolvido a si mesmo sem saber que lugar ocupa no Universo. E ainda, a ciência objetivista se faz e se protege na ideologia da racionalidade

---

<sup>36</sup>Não obstante, dizer isso não significa afirmar, na linha (linear) do historicismo do qual tratamos, que há uma conexão direta entre uma coisa e outra. Como escreveu Todorov, após apresentar a “fé no progresso linear” em Turgot e em Lessing na trilha do Iluminismo: “Erraríamos, entretanto, em atribuir essa crença ao próprio pensamento das Luzes. Na realidade, a escolha de Turgot ou de Lessing é questionável no próprio momento em que é formulada. Vários autores, tais como Hume e Mendelssohn, não compartilham a fé numa marcha mecânica rumo à perfeição, a qual não é, de resto, senão uma transposição no espaço profano da doutrina cristã ligada às vias da Providência; eles se recusaram a ler a História como o cumprimento de um objetivo”. E é também digno de nota advertir como, citando como continua Todorov ao se referir a Rousseau, contra o risco de parecer que as utopias sociais concordam em totalidade e necessariamente com um futuro fatalmente melhor: “É o mais profundo pensador da língua francesa nos tempos das Luzes, Jean-Jacques Rousseau, que se oporá a essa concepção de maneira frontal. Para ele, o traço distintivo da espécie humana não é uma marcha para o progresso, mas unicamente a *perfectibilidade*, isto é, uma capacidade de se tornar melhor, bem como de melhorar o mundo, mas cujos efeitos não são nem garantidos nem irreversíveis. Essa qualidade justifica todos os esforços, porém não assegura nenhum sucesso”. TODOROV, Tzvetan. *O Espírito das Luzes*. São Paulo: Barcarolla, 2008, p. 25. (Grifo do autor).



tecnológica, onde todas as escolhas especulativas que afetam o conjunto dos viventes do universo e a natureza se fazem passar por “decisões técnicas”, abolindo o que o mundo moderno propunha como novidade: a liberdade do homem e sua autonomia de reflexão.

Trata-se de um fenômeno, chamemos assim, que Castoriadis denominou de “confusão e contaminação mútua de duas significações imaginárias”: por um lado, a ideia de autonomia, por outro, a expansão ilimitada do “domínio racional”. E, para ele, ambas...

[...] conduzem uma existência ambígua, sob o teto comum da “Razão”. Na sua concepção capitalista, o sentido de “Razão” é claro: é o “entendimento” (*Verstand*, no sentido kantiano e hegeliano), que eu chamo de lógica conjuntista-identitária, que essencialmente se revela na quantificação e conduz à fetichização do “crescimento” por si mesmo. A partir do postulado oculto (e, em aparência, evidente) de que o único objeto da economia é produzir mais com menos, nada deve ser um obstáculo no processo de maximização: nem a “natureza” física ou humana, nem a tradição, nem outros “valores”. Tudo é convocado ao tribunal da Razão (produtiva) e deve demonstrar seu direito à existência a partir do critério da expansão ilimitada do “domínio racional” (CASTORIADIS, 1990, p. 17, tradução nossa; grifos do autor).

Embora Castoriadis dê margem à compreensão do próprio Entendimento como ontologicamente comprometido com a fetichização do “crescimento” e com o capitalismo, e este ponto não nos pareça absolutamente claro e seguro, vale citar a continuidade do seu argumento:

Mas para todos os movimentos sócio-históricos que manifestam o projeto de autonomia social e história, a “Razão” significa, desde sempre, a distinção precisa entre *factum* e *jus*. Essa distinção se converte na principal arma contra a tradição (contra a pretensão de continuar com o *status quo*, simplesmente porque está instalado) e se prolonga na afirmação da possibilidade e do direito dos indivíduos e da coletividade encontrarem (ou produzirem), por si mesmos, os princípios que ordenem suas vidas. Não obstante, a Razão, processo aberto de crítica e de elucidação, se transforma rapidamente, por um lado, em computação mecânica e uniformadora (manifesta durante a Revolução Industrial) e, por outro, em sistema universal e pretensamente completa (intenção claramente legível em Marx que afetará de forma decisiva o movimento socialista). [...]. A “Razão” – na realidade, o entendimento – se apresenta, então, como o fundamento autossuficiente da atividade humana [...]. O resultado é que capitalismo, liberalismo e o movimento revolucionário clássico compartilham do imaginário do Progresso e da crença que o poder material e técnico, como tal, são a causa ou condição decisiva para a felicidade ou a emancipação humana. (CASTORIADIS, 1990, p. 17-18)

Racionalização e quantificação se misturam e confundem. Se não essencialmente no primeiro, como se ontologicamente pressupondo e abrigoando o segundo, ao menos através de um processo, histórico não obstante, que bem pode ser chamado de modernização, que para Horkheimer (2002, p. 10-11) é representado por um deslocamento conceitual: a passagem de uma razão objetiva, da “ideia de que um objetivo possa ser racional por si mesmo, sem referência a qualquer espécie de lucro” para uma razão subjetiva – ou formalizada –, “que se revela como a capacidade de calcular probabilidades”.

A razão moderna, formalizada, instrumental (centrada em “reduzir tudo que encontra a um mero instrumento”), despreza a metafísica e põe em seu lugar “um instrumento muito mais poderoso de conhecimento”: o saber científico (HORKHEIMER, 2002, p. 10-11). Razão esta tornada hegemônica como síntese do entendimento que, em Kant, realizando o “encontro” das tradições cartesiana e empirista, institui a Razão como “o tribunal supremo de tudo o que se apresenta com a pretensão de ser válido” (HABERMAS, 1993, p. 31-32), e do capitalismo tecnológico que, fruto de uma “mentalidade quantificadora”, como chamou Alfred Crosby, ensaiada desde a aurora da idade moderna<sup>37</sup>, se encorpou e disseminou na trilha da objetivação científica da realidade.

O pensamento racionalista moderno<sup>38</sup>, que herda da tradição mais aguda e longínqua da filosofia uma noção de verdade como conexão direta e perfeita entre pensamento/conceito e realidade – a ordem essencial das coisas –, e de razão como “o próprio esforço e capacidade de refletir tal ordem objetiva” (HORKHEIMER, 2002, p. 17), pressupõe, ao menos desde Descartes, uma separação entre racionalidade e sensibilidade em que a primeira, posta acima, não somente é capaz de dar conta da totalidade do real e dos desvios consequentes da relação sensual com o mundo, como é ela mesma a chave para a superação dos infortúnios humanos. Assim concebida, diz Olgária Matos (1998, p. 53, grifos da autora), a razão “triumfa no *desengano* e na *des-ilusão*, suaviza o medo”. Como escreveu Horkheimer, ela passa a exercer “o mesmo papel que exercia a política através do estado soberano, e que se relacionava com o bem-estar do povo e se opunha ao fanatismo e à guerra civil”. De um modo geral, os racionalistas

[...] pensavam que o *lumen naturale*, a compreensão natural ou a luz da razão, era suficiente também para penetrar tão profundamente no interior da criação que nos pudesse fornecer

<sup>37</sup>E diz Crosby que a própria ciência moderna é também filha desta mentalidade: “Copérnico e Galileu, assim como os artesãos que aprendiam sozinhos a fazer um bom canhão após o outro, os cartógrafos que mapeavam os litorais das terras recém-descobertas, os burocratas e empresários que administravam os novos impérios das Companhias das Índias Oriental e Ocidental, e os banqueiros que conduziam e controlavam os fluxos da nova riqueza, todas essas pessoas estavam refletindo sobre a realidade em termos quantitativos, em caráter mais sistemático que qualquer outro membro de sua espécie”. CROSBY, Alfred. *A Mensuração da Realidade: a quantificação e a sociedade ocidental (1250-1600)*. São Paulo: Ed. UNESP (UNESP/Cambridge), 1999, p. 13.

<sup>38</sup>Pensamos aqui o racionalismo não somente como vertente epistemológica, mas como uma “visão de mundo”, como define Hilton Japiassú, que, renovando o perfeito acordo entre o racional e o real, corroborando ao posto anteriormente com Humberto Mariotti, afirma que à razão nenhum problema é insolucionável. “O racionalismo é *absoluto* quando não confere nenhum lugar à experiência (Platão, Decartes). Torna-se crítico quando faz corresponderem, aos *a priori*s da Razão, as experiências que eles pré-definem e organizam (Kant). **Para o racionalista, o pensamento racional é capaz de atingir a verdade absoluta, pois o real obedece às suas leis.** Para Hegel, “tudo o que é racional é real, e tudo o que é real é racional”: toda a história da humanidade deve ser compreendida como fundamentalmente racional; a história nada mais é que o desenvolvimento do “Espírito” (*Geist*). Dizer que “o real é racional” significa: a história da humanidade é profundamente inteligível; e que “o racional é real” significa: se um acontecimento se impõe com uma força suficiente, como causa de outros acontecimentos, não podemos afastá-los”. JAPIASSÚ, Hilton. *A Crise da Razão e do Saber Objetivo: as ondas do irracional*. São Paulo: Letras & Letras, 1996, 69-70. (Negrito nosso).

chaves para harmonizar a vida humana com a natureza, tanto no mundo externo quanto dentro do próprio ser do homem. (HORKHEIMER, 2002, p. 21)

As separações entre cultura e natureza, entre alma e mundo, interior e exterior, se, nas suas outras tantas transmutações<sup>39</sup> foram constantes ao longo da história, a ideia que constituam polos que se opõem e rivalizam, como diz Marshall Sahlins, é uma peculiaridade da cosmovisão judaico-cristã<sup>40</sup>, que, na Modernidade, assume forma de ação racional sobre o mundo, buscando transformá-lo, prevê-lo, adaptá-lo às necessidades humanas. Mesmo o empirismo, que não reconhece a superioridade da razão sobre o sensível, trabalha a partir do pressuposto fundante de que natureza e homem são duas entidades distintas, e mesmo rivais, como nessa passagem de Bacon (apud ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 19-20) destacada na *Dialética do Esclarecimento*:

[...] não há dúvida alguma de que a superioridade humana reside no saber. Nele estão guardadas muitas coisas, que os reis com seus tesouros não podem comprar, sobre as quais não se impõe o seu mando [...]. Hoje, não passa de simples opinião nossa de que dominamos a natureza; estamos submetidos a seu jugo. Porém, se nos deixássemos guiar pela invenção, nós a teríamos, na práxis, a nosso mando.

O saber posto em experimento inverterá a hierarquia da milenar situação desfavorável que o homem ocupa na sua relação com a natureza.<sup>41</sup> Como escreveu Maria José de Queiroz,

Desde a mais remota Antiguidade, o homem vem tentando corrigir o ostensivo equívoco da natureza que o privou de pernas rijas, ágeis e galopadoras. Inspirado em Quíron, aspira, incessantemente, à reparação da deficiência genética. Encontra, logo, ao seu alcance, as duas patas da ema e do avestruz, as quatro patas do cão, do boi e do cavalo. Mas não lhe bastou, numa e noutra circunstância, deixar pra trás montes e vales. Instigava-o o desejo inquieto de vencer o tempo, anulando, simultaneamente, a distância e a duração. (QUEIROZ, 2007, p. 63)

<sup>39</sup>De acordo com Marshall Sahlins, as distinções entre homem e sociedade, cultura e natureza, corpo e alma, mente e espírito são transmutações de um dualismo que marca a cosmologia ocidental desde a assunção do cristianismo, cuja origem é o Mito da Queda. Ver SAHLINS, M. *Cultura na Prática*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2004, p. 563-619.

<sup>40</sup>Para Sahlins, o judaísmo foi o judaísmo “o primeiro a desencantar a natureza, fazendo dela um mero objeto para a humanidade”. Assim, a tradição judaico-cristã, diferente de outras cosmologias antigas, não somente separa homem e natureza, como faz deles rivais; ela constituiu um hiato entre Criador e Criatura, entre as coisas mundanas e o que é Divino, distinguindo-se de “um paganismo que ela entendia, justamente, como uma idolatria da natureza”. Ibid. p. 598.

<sup>41</sup>Tomemos como exemplo, com Todorov, a divisão feita por Montesquieu entre as *causas físicas* e as *causas morais*. Diz o iluminista, contrariando importante pressuposto renascentista, que “não é a fortuna o que domina o mundo. [...] há causas gerais agem em cada monarquia, a elevam, a mantêm ou a precipitam: todos os acidentes estão submetidos a estas causas”. Deste modo, Montesquieu entenderia que os acontecimentos (acidentes) estão inseridos em contextos, e que estes contextos, estas *causas físicas* (climas, condições geográficas) e *morais* (religião, costumes), determinam os eventos políticos. De acordo com Todorov, o iluminista insiste no poder das causas físicas justamente para que o homem possa alterá-las. Em *Explicações dirigidas à Sorbone*, a afirmação de que “O Espírito das Leis forma um triunfo perpétuo da moral sobre o clima, ou antes, em geral, sobre as causas físicas”. TODOROV, Tzvetan. *O Jardim Imperfeito*: pensamento humanista na França. São Paulo: EdUSP, 2005, p. 63-64.

Se no aspecto epistemológico, Kant realiza o encontro da razão *a priori* com o sensível, abrindo as portas do *Cogito* à observação e à experimentação, na intenção de converter a natureza em matéria manipulável à serviço do homem, seu desenfeitiçamento e domínio, o Iluminismo, tomando no seu sentido mais amplo, de Esclarecimento, alia razão e experiência, imputando o homem moderno, através da ciência, a lançar-se sobre a natureza tornada racional, ou seja, des-mistificada, pois pode, então, lhe dar a contrapartida, tirando o “atraso” que lhe foi outorgado. Como diz Matos (1999, p. 53), “a razão conhece, geometrizando o espaço e matematizando a natureza, tornando-a, por meio do número e graças a ele, cânone do Iluminismo”.

O Esclarecimento, que “perseguiu sempre o objetivo de livrar os homens do medo e de investi-los na posição de senhores”(ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 19), encontra na ciência quantificadora (da tradição galileana e copernicana, conforme Crosby) que concilia desde Newton um ideal de experimentação empirista, os fundamentos de uma razão (formalizada) que abarcou a sociedade industrial em torno do pensamento calculante. Não obstante, esta racionalidade instrumental nunca escapou da certeza cartesiana de que sensualidade, sensibilidade, desejo e paixão sejam inimigos do pensamento. Conforme Matos (2006, p. 102-103),

O dualismo corpo e alma impede que a paixão seja a base empírica do desenvolvimento da racionalidade, incompatibilizando a relação entre o homem e seu desejo, entre a razão e o corpo, sua história, sua memória. A “filosofia como ciência do rigor” requer uma racionalidade de cálculo e de exatidão que milimetre o mundo. [...] Esse desejo de conhecimento e de controle do espaço exigiu o despojamento da natureza de seus aspectos heterogêneos qualitativos, plurais, a fim de reduzi-lo a algo passível de ser medido e apreendido por números.

Esta tomada do “ponto-de-vista arquimediano”, que milimetra o mundo, reduz a natureza a matéria mensurável e traduz em números (a linguagem, por excelência, da racionalidade cartesiana) a realidade, cujo ponto de partida na história moderna é a invenção do telescópio, é entendida, não obstante, por Hannah Arendt (2001, p. 260) como um dos três grandes eventos que “determinam o caráter” da modernidade, ao lado da descoberta da América e da Reforma. Disse ela:

A moderna concepção astrofísica do mundo, que teve início com Galileu, e a dúvida que lançou quanto à capacidade dos sentidos perceberem a realidade, deixou-nos um universo cujas qualidades conhecemos apenas o modo como afetam nossos instrumentos de medição; e, nas palavras de Eddington, “as primeiras se assemelham ao segundo tanto quanto um número de telefone se assemelha ao assinante”. [...] Sem termos, de fato, o ponto de apoio que Arquimedes buscava (*dos moi pou sto*), presos ainda à Terra pela condição humana, descobrimos um meio de atuar sobre a Terra e dentro da natureza terrena como se pudessemos tratá-la de fora, do ponto de vista arquimediano (ARENDRT, 2001, p. 260).

Neste sentido, o que fundou a Modernidade para Arendt não foi nem “o antigo desejo de simplicidade, harmonia e beleza dos astrônomos”, nem “o recém-despertado amor renascentista pela Terra e pelo mundo”, mas um processo de “triunfal alienação do mundo” cujo indício principal fora justamente a “assombrosa capacidade humana de pensar em termos de universo enquanto permanecia com os pés neste planeta” (ARENDR, 2001, p. 260). Daí, da “constatação” de que não só era possível mas necessário pensar o mundo em bases geometrizadas, ou seja, matematizando o conhecimento a partir de “um ponto de vista cósmico localizado fora da própria natureza”, a ciência moderna realizou o que Arendt chamou de “conquista da liberdade dos grilhões da experiência terrena”, que encena tanto em termos práticos quanto especulativos uma dupla certeza: a de que, objetivados em símbolos abstratos de caráter universal, qualquer fenômeno, dado e/ou problema pode ser convertido em conhecimento racional; e a de que, para esta razão científica, nem o céu é o limite.

### 3.2 Ficção Científica, Utopia e Distopia: estranhamento, *pitié* e identidade narrativa

*Recentemente, a ciência vem-se esforçando por tornar “artificial” a própria vida, por cortar o último laço que faz do próprio homem um filho da natureza. O mesmo desejo de fugir da prisão terrena manifesta-se na tentativa de criar a vida numa proveta, no desejo de misturar “sob o microscópio, o plasma seminal congelado de pessoas...”; e talvez o desejo de fugir à condição humana esteja presente na esperança de prolongar a duração da vida humana para além do limite dos cem anos.*

Hannah Arendt.

O desejo de superar o atual, as circunstâncias naturais e culturais que condicionam o que aí-está, seguiu e segue, na modernidade, um fluxo intenso, talvez progressivo, de multiplicação e diversificação de imagens utópicas. A Terra vista do ponto-de-vista arquimediano, a natureza convertida em matéria manipulável e previsível, e uma racionalidade científica posta a serviço do saber técnico, cada vez mais disseminada e hegemônica, dão à imaginação não somente meios e imagens de possibilidades antes impensáveis, como plantam uma suspeita/certeza acerca da imprevisibilidade da história que mantém o pensamento alimentado pela ansiedade novo: da vida concebida artificialmente a experiências interplanetárias, passando pelo prolongamento da existência e do cotidiano

guiado por tecnologias que encurtam distâncias e tempos.

Ao lamentar que a Ficção Científica não era academicamente respeitada, pois não havia sido descoberta enquanto “veículo dos sentimentos e desejos da massa”, Arendt apontou não especificamente para uma possível – talvez pertinente em alguns casos – relação causal entre sonho e realidade, ou, dito melhor, entre antecipação ficcional e realização empírica, científica destas imagens projetadas; mas sobretudo para a capacidade que tem a literatura de articular, explorar e mesmo cultivar, no imaginário social, certezas e dúvidas, temores e esperanças: de fomentar e de, reciprocamente, captar imagens, desejos e expectativas, se apropriando delas, sendo, assim, um fragmento da própria vida cultural da sociedade.

Gênero moderno por excelência, a Ficção Científica representa com destacada destreza o “sonho com o Outro”, a realização imagética e ficcional de possibilidades utópicas, que põe em jogo, como toda utopia concreta, a relação do mesmo com outros-possíveis, mas que, dadas suas especificidades, abre um horizonte temático estranho ao das utopias sociais: não se trata de projetar a sociedade ideal no futuro, mas, mantendo a reflexão do mesmo através do outro, de pensar que vida e que mundo possíveis se descortinam nos caminhos e descaminhos da razão moderna<sup>42</sup>. Ao mesmo tempo em que se lança na trilha da não-impossibilidade da realização de qualquer façanha pela razão científica, planta também dúvidas e suspeitas sobre o futuro transformado por ela. Dúvidas como as expostas por Arendt: até que ponto o desejo de superar as condições que “limitam” o humano não projeta um humano-outro, artificial, talvez não-mais-humano? Qual o limite do humano, se o desenvolvimento científico-tecnológico parece não ter limites? Até que ponto este mesmo desejo não figura uma rejeição humana a si mesma?

Um peculiar e delicado processo de redefinição ontológica do *ser*-humano acompanha todo o desenrolar-se da Modernidade, e, embora a magnitude do tema faça de qualquer reflexão breve um convite ao equívoco, prosseguiremos ainda assim pontuando acerca desta questão que se faz presente desde o capítulo anterior: a racionalidade moderna, que nasce de uma “intenção”, por assim dizer, cuja origem ainda que embrionária se pode apontar na renascença, de colocar o homem no centro do universo ético, político e histórico, acabou gerando o contrário, a eliminação do homem do, digamos, cosmos moderno, deixando em seu lugar o processo social, o progresso, a História<sup>43</sup>, a razão. No caso da ontologia, é também

<sup>42</sup> É este o “mote” temático do livro *Science Fiction and Philosophy*, organizado por Susan Schneider, em que ela argumenta que a Ficção Científica, ao promover “experiências de pensamento”, é uma “janela para quebra-cabeças filosóficos”. SCHNEIDER, Susan (ed.). *Science Fiction and Philosophy: from time travel to superintelligence*. Chichester: Wiley-Blackwell, 2009.

<sup>43</sup> “[...] O espetáculo dos movimentos revolucionários que se sucederam à Revolução Francesa na primeira metade do século

ambígua esta relação, que Adorno (2009, p. 65) chamou de “uma dialética fatal em si”: “a verdade que expulsa o homem do centro da criação e o adverte de sua impotência” fortalece o (re)encanto e a identificação com a natureza posta sob domínio; por outro lado, a metafísica que se funda no sujeito, o aprisiona em seu próprio eu “como punição por sua idolatria”. Eu-fixo que é um eu abstrato, e que corresponde, observa Matos (2006, p. 110), à natureza desencantada, com a “descoberta” do ponto-de-vista arquimediano converte também a subjetividade em “matéria para a razão”. E o resultado desta razão “que procura um ponto fixo, estável e seguro, não é o triunfo sobre a natureza exterior nem interior, mas o *cogito* – isto é, o *vazio*” (MATOS, 2006, p. 110). O homem acaba sendo, diz Luiz Bicca (2003, p. 12), um colocador de armadilhas nas quais ele mesmo é apanhado. No que se refere a um dos traços mais distintivos da chamada “modernização”, a entrada das máquinas no cotidiano urbano e privado dos indivíduos, disse Sandra Pesavento (1996, p. 155):

Por uma curiosa inversão, a máquina, humanizada, gigantesca, era a entidade monstruosa e infatigável que subjugava os trabalhadores, estes sim, verdadeiras peças ou engrenagens de um processo. A máquina se humaniza, enquanto o homem se coisificava.

No plano utópico do desejo de fazer do mundo um melhor lugar, cabe perguntar, na trilha das dúvidas de Arendt e da “dialética fatal em si” moderna (ou da “curiosa inversão”), o quanto de humano restará nesta imagem projetada pelo desejo do humano-melhor. Até que ponto a invenção deste humano-outro artificializado, como resultado e veículo do desejo utópico por uma vida-melhor, livre de antigos males e limitações, não converte esta utopia em uma anti-utopia, ou seja, comprometendo o fundamento básico da utopia concreta e o seu próprio ponto de partida, que é o aperfeiçoamento da vida? A Ficção Científica (FC), cremos, não é capaz de responder a estas questões, como também não nos parece ser seu dever, tampouco pode, na sua heterogeneidade, sustentar uma posição unitária. Mas os põe em cena, e isto nos interessa, duvidando inclusive do Eu encarcerado em-si da tradição metafísica.

---

XIX produziu sensações inéditas em seus espectadores e consequências decisivas para as concepções de história. As intermitentes eclosões e resultados inesperados foram interpretados como manifestações de uma força única, autônoma em relação aos atores envolvidos, que eventualmente submergia para reaparecer mais adiante. De construtores da história, os revolucionários pareciam agora impulsionados por sua irresistibilidade, inaugurando-se o que Hannah Arendt denominou o “espetáculo da impotência do homem a respeito da própria ação”. Termos como “torrente”, “marcha”, “corrente” e “fluxo”, antes utilizados na referência à natureza, foram incorporados ao vocabulário político, de onde migraram para o conhecimento historiográfico em geral. O processo histórico parecia descolado dos seus atores. As filosofias da história do século XIX consolidaram a inversão do voluntarismo iluminista: a história deixava de ser vista como o resultado da vontade e da ação humanas para ser representada enquanto processo autônomo, independente dos homens e cuja força não se podia contrariar. Nas palavras de Arendt, “[o]nde ontem, isto é, nos dias felizes do Iluminismo, apenas o poder despótico do monarca parecia situar-se entre o homem e sua liberdade de agir, uma força muito mais poderosa emergiu subitamente, a qual compelia o homem à vontade, e da qual não havia salvação, nem rebelião, nem escapatória – a força da história e da necessidade histórica”. JASMIN, Marcelo. *Alexis de Tocqueville: a historiografia como ciência da política*. Rio de Janeiro: Access Editora, 1997, p. 11-12.

A FC tem uma história particular, que se confunde em certos aspectos com a da Utopia, mas guardando suas peculiaridades. Suas origens se transmutam no tempo, podendo ser apontadas até mesmo na literatura clássica, como nos textos de Plutarco e Luciano<sup>44</sup>, e na Modernidade incorpora importantes elementos do romance gótico<sup>45</sup>, que certamente emprestam à sua narrativa um tom sombrio e a projeção de lugares geralmente pouco amigáveis. Contudo, o que mais chama atenção à FC costuma ser sua disposição para o futuro a quem a denomina de ficção antecipatória, ou literatura de antecipação<sup>46</sup>. Foi este o caminho apontado por Raymond Ruyer (*L'Utopie et les Utopies*), que, para Fausto Cunha (1972, p. 23), vê na *antecipação* a sua “manifestação mais filosófica”, o que a distingue das demais literaturas, sobretudo da fantástica. Para Cunha, Ruyer teria sido pioneiro ao propor uma abordagem filosófica do gênero literário, e o fez justamente situando a *antecipação ficcional* no seu contexto histórico. Assim, diz, as *utopias modernas* se figuram, na literatura ficcional, em *antecipações modernas*, íntimas, não obstante, do *Fernstenliebe* nietzschiano: o amor ao distante, ao futuro, ao longínquo; poder-se-ia dizer, a nostalgia do porvir. Em *Zaratustra*:

[...] acaso lhe aconselho o amor ao próximo? Antes lhe aconselharia a fugir do próximo e a não amar senão o longínquo! Acima do amor ao próximo há o amor pelo longínquo e ao futuro; acima do amor pela humanidade coloco o amor às coisas e aos fantasmas (NIETZSCHE, 2005, p. 55).

“Uma das 'antevisões' prediletas da FC”, diz Braulio Tavares (1992, p. 27), “é o primeiro-contato-com-os-extraterrestres”. No amor pelo desconhecido, o futuro e o universo representam os dois não-lugares prediletos da imaginação que “antecipa”, de modo que escapar do hoje em diversos textos se confunde também com fuga da Terra. Até o lançamento do Sputnik, Isaac Asimov, por exemplo, que nascera em 1920, havia já publicado cerca de 15 obras em que as tramas, ou se passam em outros planetas, ou em uma Terra não mais hegemônica, “mãe”. Além dele, autores como Arthur C. Clarke, Lester Del Rey e Philip K. Dick, nos anos 1940 e 50, além de terem feito da ficção científica um dos gêneros literários mais destacados da contemporaneidade, contribuíram para a divulgação do sonho da conquista do espaço, da libertação da Terra: então, prisão de todos os seres vivos.

<sup>44</sup> Cf. ROBERTS, Adam. *The History of Science Fiction*. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2005, p. 21-35; OTERO, Léo Godoy. *Introdução a uma História da Ficção Científica*. São Paulo: Lua Nova, 1987, p. 23-45.

<sup>45</sup> Cf. FREEDMAN, Carl. *Critical Theory and Science Fiction*. Middletown: Wesleyan University Press, 2000, p. xvi-xvii.

<sup>46</sup> “[...] existem casos de 'profecias' da FC que acabam se realizando tempos depois, o que levou muitos autores entusiasmados a acreditar que a FC deveria ir um passo à frente da ciência, prever seus desdobramentos futuros, antecipar-se a eles...”. TAVARES, Braulio. *O que é Ficção Científica*. São Paulo: Brasiliense, 1992, p. 25.



Antes desta geração, contudo, responsáveis por “consolidar” o gênero<sup>47</sup>, as obras de Julio Verne e de H. G. Wells, mesmo que em conteúdo e forma bastante distintas<sup>48</sup>, contribuíram para fazer da FC uma literatura identificada com a “antecipação” aos feitos da ciência. Por exemplo, Verne, em *Rubor o Conquistador*, imaginou o Albatross três décadas antes do primeiro voo bem sucedido do helicóptero; e Wells, em *O Mundo Libertado*, escrito e publicado em 1914, antes mesmo do início da Grande Guerra, imaginara uma Europa dotada tanto de fábricas movidas por energia atômica quanto de bombas que se utilizavam do mesmo princípio, chegando a conjecturar uma devastadora Guerra nuclear deflagrada em 1956.

Embora o próprio emprego do termo “antecipação” revele uma interessante disposição (menos talvez do próprio texto, se é que ele existe, que da crítica e, digamos, do imaginário construído acerca dele) ansiosa por novidade, e seja, assim, um destacado sintoma do enfeitiçamento que o futuro (“cientifizado”) promove na sociedade ocidental moderna e contemporânea, a aproximação entre escritores de FC e o conhecimento científico em alguns casos é direta. João Camilo Penna cita dois: Wells, ano antes de publicar *A Máquina do Tempo*, obra conhecida por projetar o tempo futuro a partir da teoria evolucionista, frequentara aulas Thomas Huxley (tido como principal defensor das ideias de Darwin – ou, como chamava a si próprio: *o bulldog de Darwin*); e John Campbell, pioneiro nas histórias sobre computadores e robôs, fora aluno de Norbert Wiener, “o pai da cibernética, no MIT” (PENNA, 2008, p. 187).

Escapando do determinismo do futuro para a FC, as críticas literárias norte-americana e inglesa têm em Darko Suvin sua base teórica e conceitual, definindo-a como “literatura de estranhamento cognitivo”, e abrindo espaço para pensá-la como “uma literatura didática e pedagógica” que permite ao leitor “aprender com outros mundos” (PARRINDER, 2000, p. 8). Tomando de Bloch a noção do *Novum*, Suvin articula uma operação conceitual que fixa a FC como base ontológica e historicamente predecessora da própria Utopia<sup>49</sup>: a narrativa da ficção científica projeta um *novum* “como espelho analógico, no qual interagem estranhamento e cognição, na construção de um mundo imaginário possível, outro em relação ao autor/leitor” (PENNA, 2008, p. 186). Diz Tom Moylan (2000, p. 57): “na FC o *novum* é o elemento *formal*

<sup>47</sup> ROBERTS, A. *The History of Science Fiction*. 2005, p. 129. “As obras de Júlio Verne e H. G. Wells são consideradas em unanimidade como aquelas que apresentam os elementos que caracterizam a ficção científica, tal como veio a desenvolver-se durante o século XX”. SCHOEREDER, Gilberto. *Ficção Científica*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1986, p. 18.

<sup>48</sup> “O escritor argentino Jorge Luís Borges, ao fazer uma comparação entre os dois escritores, disse que seus nomes são, hoje, incompatíveis. Segundo ele, Wells foi um admirável narrador, um herdeiro das concisões de Swift e Edgar Allan Poe, e Júlio Verne um jornalista laborioso e risonho, sendo que o primeiro escreveu para todas as idades, e Verne para adolescentes”. Ibid. p. 19.

<sup>49</sup> Cf. MOYLAN, Tom. Look into the Dark: on Dystopia and the *Novum*. In: PARRINDER, Patrick. (ed.). *Learning from Other Worlds*. 2000, p. 52-53.

que gera e valida todos os outros elementos do texto, da realidade alternativa ao enredo, personagens e estilo”.

Entretanto, nos parece que o *novum* que embasa a FC seja, ao contrário do que propõe Suvin, antes fruto de um *logos* utópico que fundador deste, não obstante a FC trace destino próprio na medida em que se solidifica enquanto gênero literário peculiar, sobretudo a partir de uma estrutura narrativa própria. O *estrangement effect*, que a dota de uma potência inclusive pedagógica, pois, ao imaginar mundos estranhos, diz Patrick Parrinder, “começamos a ver nossas próprias condições de vida a partir de uma nova e potencialmente revolucionária perspectiva” (PARRINDER, 2000, p. 4), se realiza, diz João Camilo Penna, buscando na tragédia uma função “mimético-catártica” que polariza, dentro do estranhamento, terror e identificação, repulsa e empatia, possíveis mediante à imagem do fracasso. O que funda a FC e a permite realizar o estranhamento, diz Penna, não é propriamente nem o *novum* nem a antecipação, mas a presença do inumano. Citemos inteiro seu argumento:

[...] O relato procura situar-nos na pele do protagonista de forma a nos perguntarmos: “Como você se sentiria e o que poderia ocorrer com você no lugar do protagonista, naquele mundo estranho ao nosso, povoado de seres desconhecidos?”. Eis portanto a matriz da definição de Darko Suvin: a ficção científica como “estranhamento cognitivo”. A identificação, a “piedade” no léxico rousseauiano, a simpatia ou empatia, como a psicologia clássica a denominará, retomam a função mimético-catártica, conforme Aristóteles chama o efeito essencial à tragédia ateniense, a função construtiva do que adiante será a literatura. Com uma diferença importante, no entanto, no caso da ficção científica: a distorção da estranheza, o resíduo irredutível à humanidade, a transposição da figura analógica, a identificação com o inumano (ou o humano transfigurado, o pós-humano, etc.) se dá justamente quando essa identificação fracassa. O que implica que a função mimético-catártica continua funcionando – identificação e desidentificação sendo reações programadas pela polaridade terror e piedade – mas de uma forma paradoxal. A ficção científica se expõe de essencial à identificação com aquilo que nos produz estranheza, terror: o inumano [...]: ela é bem-sucedida quando fracassa. Esta a função do inumano: fazer com que o humano fracasse e assim inventar o humano. (PENNA, 2008, p. 188)

A FC é bem-sucedida quando fracassa, e o inumano é a imagem do fracasso humano que faz cumprir o *estrangement effect* exatamente porque o protagonista, sobrevivendo em um mundo estranho e hostil, através do que Ricouer chamou de “identidade narrativa” se faz identificar com o leitor que, tomado de horror e *pitié*, é, digamos, convidado a se reinventar; eis a função utópica do fracasso posto em cena pela FC: reinventar a humanidade. Pontuemos os conceitos.

O inumano não é antítese do humano, mas sua transfiguração: ele está além ou aquém da figura do “homem universal”. Nele se conservam características humanas atravessadas por outras, não-humanas, como a criatura de Frankenstein: o que causa angústia não é sua aparência assombrosa, mas a identificação nele de aspectos subjetivos que o leitor reconhece em si. Em outros termos, na figura inumana se pode reconhecer e identificar, mas não sem

horror e estranhamento. O inumano é o outro, não em relação ao Eu propriamente, mas àquilo que o leitor pode definir como humano. E é com este duplo sentimento, paradoxal, de identificação e estranhamento, que a ficção científica quer alcançar o interlocutor: estimulando *pitié* a partir da figura inumana.

Por vezes traduzida como  *piedade* ou  *empatia*, e introduzida no universo filosófico por Rousseau, a *pitié* é o sentimento que permite ao humano, a partir das diferenças, identificar-se enquanto tal. Seria ela a paixão básica a partir da qual se pode compreender a bondade natural; a matriz última de todo laço social: através dela, o ser humano pode(ria) encontrar “o outro em mim”. Para Lévi-Strauss (1993), ao estabelecer o princípio ontológico da *pitié*, Rousseau teria fundado as ciências humanas: o *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens* teria sido o “primeiro tratado de etnologia da história”, que, com a denúncia do etnocentrismo europeu, pôs em destaque o problema dual entre Natureza e Cultura, fazendo da relação com o Outro seu foco central. Para Rousseau, a vida em sociedade conduz a uma degeneração da paixão natural (amor-de-si), podendo se converter no “mal-do-século”: o amor-próprio. Assim, a *pitié* pode evoluir para a consciência moral, como pode se enfraquecer, fazendo surgir o amor-próprio narcisista.

Para Lévi-Strauss, a *pitié* é base das ciências humanas e sociais: a negação de si e a identificação ao outro é a negação do amor-próprio narcisista em resgate da *pitié* natural. Neste sentido, Penna afirma que o propósito da ficção científica é este resgate da *pitié*: ela cria um mundo outro possível em que a humanidade teria fracassado, e, com ela, a *pitié* natural, expondo o leitor àquilo que lhe produz estranheza e terror, ao mesmo tempo que identificação: o inumano. A ficção científica funda, assim, diz Penna, “uma nova antropologia, capaz de pensar o humano em bases não-humanas”. (PENNA, 2008, p. 186)

Cumprir com esta “missão” é possível, não obstante, mediante uma abertura subjetiva que se realiza na e com a leitura, que Ricoeur chamou de construção da identidade narrativa, cujo ponto de partida é a suspeita de que o próprio Eu seja um elemento ficcional, ou ao menos narrativo. Se a narrativa...

[...] tem a capacidade de rescrever a vida, de modo talvez suportável, e de compreendê-la através das histórias que nos narramos, nossa vida será uma vida ensaiada, uma vida contada [...]. As histórias se relatam, a vida se vive, e ainda que pareça haver um abismo entre a ficção e a vida, esta é [...] um tecido de histórias contadas. (RICOEUR, 1999, p. 29).

Neste sentido, o Eu se forma através de narrativas que pretendem unidade, ou seja, pretendem identidade em torno do que, em sentido, Sentido e direção, se tece como o mesmo, o idêntico, não-outro. Uma antinomia posta, diz Ricoeur, decerto uma aporia: que o eu,

portador de um nome próprio pelo qual se identifica, e através do qual se dá a ação – o tornar-se agente e “autor” de si –, não seja o mesmo. Pois que o eu, a identidade, não é, em-si, o idêntico, mas construído narrativamente como tal. “A experiência humana contradiz por completo a imutabilidade do núcleo pessoal”, e a literatura moderna, continua Ricoeur (1999, p. 216-217), confirma isto: “para construir um caráter, é preciso seguir narrando”.

“A experiência de troca corporal e intelectual contradiz a mesmice” (RICOEUR, 1999, p. 217); o tornar-se-outro da experiência empática com o personagem põe em cena um jogo de alteridade que potencialmente suspende o próprio eu: o processo de apropriação do texto ficcional através da leitura, diz Ricoeur (1999, p. 217), leva o leitor a “dar lugar a toda uma variedade de mobilidades de identificação [com o outro]”, que, na tragédia, “provoca no leitor a depuração das emoções do medo e da piedade”. Afinal, diz Ricoeur (1999, p. 217), e isto tem importância significativa sobre nosso argumento, “a ficção só tem virtude de manifestar algo na medida em que possibilita uma força transformadora”. Isto posto, saltemos de volta à FC.

*Frankenstein*, de Mary Shelley, obra tida por vários críticos e teóricos como a primeira do gênero<sup>50</sup>, nos empresta aqui a imagem do Monstro de Frankenstein como uma importante metáfora do inumano que, diferentemente de outros tantos personagens-mitos que representam a ousadia do conhecimento, como Adão e Eva e Fausto, é fabricado pelo homem: é ele, diz Susan Hitchcock, “o primeiro mito dos tempos modernos”:

[...] Ele surgiu num momento decisivo da história ocidental, quando o universo moral estava mudando e quando alguém ousou acreditar que os avanços no conhecimento científico prometiam o domínio humano sobre o que, por séculos, fora só de Deus. A história do monstro de Frankenstein é um mito de reivindicação de um conhecimento há muito esquecido e de arcar com as consequências. (HITCHCOCK, 2010, p. 10).

Frankenstein, o homem, diz Hitchcock, “é tanto herói quanto vilão, aplaudido por sua coragem e gênio, ao mesmo tempo em que é punido por seu orgulho e sua transgressão”. No outro extremo, e este nos interessa, “seu monstro é ao mesmo tempo para despertar temor e piedade; para os humanos que encontra, o monstro de Frankenstein é o outro extremo e, ao mesmo tempo, um espelho do mais profundo eu” (HITCHCOCK, 2010, p. 12). O que causa horror e empatia, o outro extremo que é ao mesmo tempo um espelho do eu: a função trágica da FC tem seu suporte no contato com não-humano.

A obra de Shelley, anterior à segunda revolução industrial, inaugura uma temática que veio a ser muito explorada no século XX: a conexão entre tecnologia e terror. A criatura

---

<sup>50</sup> Cf. ROBERTS, Adam. op. cit., p. xv.

animada pela experimentação científica transfigura-se em um *monstro*, e o destaque do romance é justamente a ligação entre criador e criatura, em que esta, inumana, dotada de atributos humanos, como vontades, temores e sonhos, estabelece relação de tensão com o humano, seu projetor. O domínio da natureza pela razão científica em Shelley alcança o bem supremo, a própria Vida, sugerindo que, lembrando Bacon, guiando-se pela experimentação, a razão humana não tem limites. A Utopia moderna do progresso e do avanço da humanidade embasados na Razão e na Ciência encontra em *Frankenstein* apontamentos de crítica até então inéditos. Em carta de Victor Frankenstein a Walton, podemos ler:

Somos criaturas brutas, apenas semi-acabadas quando nos falta alguém mais sábio, melhor do que nós mesmos, para ajudar-nos no aperfeiçoamento da própria natureza – débil e falha [...]. Aprenda, pelo menos pelo meu exemplo, o perigo que representa a assimilação indiscriminada da ciência, e quanto é mais feliz o homem para quem o mundo não vai além do ambiente cotidiano, do que aquele que aspira tornar-se maior que a sua natureza lhe permite [...]. Eu seria o primeiro a romper os laços entre a vida e a morte, fazendo jorrar uma nova luz nas trevas do mundo. (SHELLEY, 1997, p. 32-56)

O dilema de Frankenstein, nascido, diz Hitchcock, da dúvida e do risco do conhecimento, que experimenta a ousadia da invenção frente ao temor da punição Divina, se apresenta outrossim, desta vez do forma inédita, acerca da “assimilação indiscriminada da ciência”. Pois o monstro, então, é não só metáfora do não-humano, mas da criação humana que põe em risco o seu criador: a razão humana cria tecnologias que se tornam uma ameaça à própria humanidade. A imagem da “rebelião das máquinas”, da inteligência artificial que destrona o homem, que representa o risco, aqui metafórico embora não-impossível, do domínio da natureza, cria as bases, diz Penna (2008, p. 191), para a imagem do mundo distópico, “figura essencial da ficção científica contemporânea, desde as catástrofes científicas da Segunda Guerra Mundial”. Como escreveu Russell Jacoby (2007, p. 31-32), se “o século XVI nos deu um novo termo, 'utopia', o século XX nos deu 'distopia', ou utopia negativa, o universo de *Admirável Mundo Novo*, de Huxley, ou de *1984*, de Orwell, em que a utopia foi convertida em algo diabólico”.

Ao projetar um mundo inseguro e hostil, um *novum* que desperte estranhamento e *pitié*, a FC transforma a Utopia, talvez em seu conteúdo, mas certamente diversificando sua forma. Ela mantém-se amante do fracasso, inquieta e negativa, mas aqui projetando não mais o melhor-lugar. E o *topos* inseguro e desarmônico pode ainda se tornar, como em *1984*, um lugar-pior: mau-lugar, *dis-topos*. Um lugar em que se é “acompanhado pelo pó áspero” e em que “o saguão cheirava a repolho cozido e a capacho de trapos” (ORWELL, 2002, p. 7). Sua função pedagógica de promover o querer-melhor sai da imagem mesma que projeta para,

apostando na função trágica da narrativa, lançar-se a uma “antropologia do inumano”, como chamou Penna. Até porque, frente à sua exclusão perante a razão, à história e ao progresso, e, sobretudo ao risco de que esse progresso, como escreveu Arendt (2001, p. 29), possa “mesmo disseminar o fim da humanidade”, talvez o homem não careça mais de ser afirmado, mas “reinventado”: a própria linguagem da utopia se transforma.

Uma nova categorização da imaginação utópica é promovida pela FC: eu-topias e dis-topias. *Eu-topos*, bom-lugar, lugar-outro-melhor; *Dis-topos*, mau-lugar, pior-lugar. Se a projeção do *topos* no tempo futuro, exigência da utopia concreta moderna, encontra na literatura de “antecipação” um incentivador, por assim dizer, das intenções para/com o porvir, esta mesma literatura, se distópica, planta dúvidas quanto ao melhor-futuro da Modernidade. Contudo, de uma modo geral,

[...] o que a ficção científica produz não é uma tentativa de representar o futuro, e sim “transformar o nosso presente em um passado determinado em algo porvir”. É o presente cuja experiência nos é inacessível, que vivemos como “passado remoto de um mundo futuro”. A estratégia de “desfamiliarização”, ou de *ostranenie* (estranhamento) [...] consiste, em suma, em apresentar o presente como história. O futuro é nada mais do que o espelho a partir do qual podemos pensar o presente como passado virtualmente possível. (PENNA, 2008, p. 196)

No caso específico do mau-futuro, a Distopia – “o lado negro da utopia” como chamaram Baccolini e Moylan (2013, p. 1) –, a “imagem do ser aprisionado”,

[...] tem servido como um veículo profético [...] que escritores com preocupações éticas e políticas usam para nos alertar sobre as terríveis tendências sócio-políticas que se avizinham se continuarmos levando nosso mundo contemporâneo para dentro das grades de ferro pintadas no reino da utopia subterrânea.

Prisão esta que se revela total na projeção de um futuro do futuro distópico reduzido à imagem de “uma bota pisando o rosto humano – para sempre”.

Em 1984, o personagem Winston Smith, que busca nos cantos das paredes e num caderno velho as fissuras de um sistema que *tudo vê*, é um sonhador diurno que, no pesadelo de Orwell, se esquiva das luzes e procura por si e por possibilidades de Esperança no breu, na memória castigada e cansada, nas imagens de horror e angústia que lhe povoam as noites mal dormidas. “O sonho é feito de passado”, diz Baêta Neves (1998, p. 74), e Smith o descobre. “Quem controla o passado controla o futuro” (ORWELL, 2002, p. 36); o trabalho de Smith na estrutura burocrática do Partido (INGSOC) é justamente o de “corrigir” o passado<sup>51</sup>. Espécie de historiador de um mundo sem história, o protagonista do romance de Orwell apaga e

<sup>51</sup> Smith trabalha no Ministério da Verdade, órgão que cuida da informação pública do governo, modificando (apagando e/ou incluindo) publicações passadas conforme exigências políticas do presente.

modifica a memória indesejada do Estado ao mesmo tempo em que trava constante luta contra o esquecimento que o ronda e põe em suspenso seu próprio existir. Impossível distinguir a memória da infância do que contam os meios de comunicação. Por sorte, ou azar, Smith sabe, porque o faz, que os jornais modificam o passado a todo instante, e que certamente o passado do presente, no futuro, haverá de ser outro. Ainda assim uma voz rouca na memória lhe dá certeza de verdade, e ela diz: “tornaremos a nos encontrar onde não há treva” (ORWELL, 2002, p. 27).

O leitor de *1984* é convidado, desde o início, a se confrontar com um Poder total, incansavelmente vigilante, representado pela *teletela*<sup>52</sup>, pelos cartazes que estampam a face do Grande Irmão<sup>53</sup>, sempre acompanhada da lembrança de que ele “*zela por ti*”<sup>54</sup>, e pela reprodução esquemática e mecânica de máximas morais e palavras-de-ordem que, patrulha e amplificador ideológico, a todo instante rodeiam o protagonista, limitando seus passos e pensamentos. Imagem do domínio total, antecipada décadas antes por Zamiatin (2004), em *Nós*, em forma de paredes de vidros: todos controlam todos, o caráter talvez mais aterrador do Estado total.<sup>55</sup> Ironicamente, o “nós” se dissolve numa coletividade de todos contra todos em que a individualidade se debate em torno de um eu que, reificado e (mas) certo de si, reproduz o mesmo. Coletividade que faz do próximo outro, objeto do medo e da violência<sup>56</sup>. O “nós”, “tão repetido e comunicado, não passa, na maioria das vezes, de um nome” que representa, diz Bicca (2003, p. 38), “um desejo reativo de comunidade e refúgio, uma expressão abstrata,

<sup>52</sup> A um tempo televisor e câmera, a teletela transmite simultaneamente a programação oficial do governo e filma o que acontece em frente ao aparelho. Na trama, todas as locais de trabalho, públicos e as residências dos membros do Partido Externo (espécie de classe média) têm teletelas, que não podem ser desligadas, e mantêm vigília constante sobre os cidadãos/membros do partido. As teletelas das casas dos membros do Partido Interno (espécie de classe alta, dirigentes do Partido) podem ser desligadas por alguns instantes, e os proles (operários, espécie de terceira classe) não têm o aparelho em suas casas e não são mantidos sob a vigília e o “entretenimento” oficial, já que “a prole só quer ser feliz e viver na miséria em que nasceu”.

<sup>53</sup> Do original, *Big Brother*, trata-se do líder político onipresente da Oceania, um dos três Megablocos (ao lado da Eurásia e Lestásia) que dividem geo-politicamente o mundo, onde se desenrola a trama.

<sup>54</sup> Do original “*Big Brother is watching you*”.

<sup>55</sup> Em Arendt: “Não se pode atribuir essa popularidade [dos líderes totalitários] ao sucesso de uma propaganda magistral e mentirosa que conseguiu arrolar a ignorância e a estupidez [...] a experiência demonstrou que o valor propagandístico do mal e o desprezo geral pelos padrões morais independem do interesse pessoal, que se supõe ser o fator psicológico mais poderoso na política. [...] É compreensível que as convicções de um nazista ou bolchevista não sejam abaladas por crimes cometidos contra os inimigos do movimento; mas o fato espantoso é que ele não vacila quando o monstro começa a devorar seus próprios filhos, nem mesmo quando ele próprio se torna vítima da opressão”. ARENDT, H. *Origens do Totalitarismo*. Anti-semitismo, imperialismo, totalitarismo. São Paulo: Cia. das Letras, 1989, p. 356-357.

<sup>56</sup> “É o medo que emerge da impossibilidade de ser e estar no mundo sem o *outro*, aquele com quem precisamos formar uma 'comunidade de destino', para viabilizar nossa própria existência. [...] Intrusivo em suas formas de alteridade e significância social, ele termina por ser percebido como ameaçador, pelo que tem de diferente, pela aguda estranheza de seus códigos de vida, pela constatação de que 'sua humanidade' não se reduz à nossa”. SOARES, Jorge Coelho; EWALD, Ariane. Utopia com Desencanto: reflexões sobre a vida trêmula na hipermodernidade. In: SOARES, J. C. (org.) *Escola de Frankfurt*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2010, p. 165-166. (Grifos dos autores).

de uso deslocado e desgastado, lá onde predomina laços tênues, frouxos, e uma falta de confiança nos outros a exprimir-se como temor de tornar-se dependente”.

A trágica jornada de Smith de recusa ao Poder se inicia gradualmente, interessantemente a partir do momento em que resolve escrever o que lhe vem à mente num caderno velho. Se é provavelmente devido à função que exerce no Partido que ensaia dúvidas e desconfortos com a ordem exist<sup>57</sup>, é no momento em que começa a rabiscar pensamentos avulsos que se inicia a trama propriamente dita: Smith, o refratário, começa a inventar a si mesmo. E é a partir daí que os sonhos noturnos, outrora confusos, começaram a ficar claros, e a memória, antes fragmentos embaralhados, começam a lhe contar histórias.

Lá embaixo, na rua, o vento ainda fustiga o cartaz rasgado, e a palavra INGSOC ora parecia ora desaparecia. Ingsoc. Os princípios sagrados do Ingsoc. Novilíngua, duplipensar, a mutabilidade do passado. Sentiu-se como quem vagueia nas florestas do fundo do mar, perdido num mundo monstruoso onde ele próprio era o monstro. Estava só. O passado morto, o futuro inimaginável. Que certeza haveria de estar ao seu lado uma única criatura viva? E de que maneira saber que o domínio do Partido não duraria *para sempre*? (ORWELL, 2002, p. 28-29)

O caminho escolhido por Smith o levará a morte, ele sabe, o leitor é avisado. “Ele já estava morto, refletiu. [...] Agora que se reconhecia como defunto, tornava-se importante ficar vivo” (ORWELL, 2002, p. 28-29). Paradoxal e repleto de Sentidos. Agora que se pôs em face do extremo, a morte justificada justifica a vida. Em face do extremo, diz Todorov (1995, p. 24), a diferença entre escolher a morte e submeter-se a ela pode ser o “que separa o ser humano dos animais”. No caminho para o fim anunciado, Smith torna-se digno de viver e, portanto, de morrer: então agora ele sabe (“ou acredita saber”), “tornaremos a nos encontrar onde não há treva' [...]. O lugar onde não havia trevas era o futuro imaginário que nunca se podia ver, mas que, pelo pensamento, se podia compartilhar misticamente” (ORWELL, 2002, p. 28-29). Em seu caderno:

*Ao futuro ou ao passado, a uma época em que o pensamento seja livre, em que os homens sejam diferente uns dos outros e que não vivam sós – a uma época em que a verdade existir e o que foi feito não puder ser desfeito: Cumprimento da era da uniformidade, da era da solidão, da era do Grande Irmão, da era do duplipensar!* (ORWELL, 2002, p. 30)

Significativa. O igualitarismo transformado em uniformidade aprofunda o indivíduo na solidão, se não é que destrói mesmo a (possibilidade da) individualidade. Uma geração de escritores distópicos, iniciada com Jerome K. Jerome em 1891 (*The New Utopia*), passando

<sup>57</sup> “O passado não podia apenas ser modificado, podia ser modificado continuamente. O que mais o afligia, com uma sensação de pesadelo, era nunca compreender com clareza por que se iniciara a tremenda impostura”. ORWELL, G. op. cit., p. 78.



por Zamiatin (1924), Aldous Huxley (*Admirável Mundo Novo*, 1932), Karin Boye (*Kalocaína*, 1940) e, então, Orwell, percussores, por assim dizer, da Distopia, fizeram do aniquilamento do sujeito na sociedade planificada seu palco e tema principal de criação. Como escreveu Penna (2008, p.191),

O mesmo motivo utópico da distribuição igual ou proporcional de quantidades, desenvolvido no socialismo utópico do século XIX, passará então a ser criticado enquanto modelo “totalitário”, uma vez sublinhado o seu caráter administrativo. A igualdade administrada ignora a diferença de cada ser humano, e consiste portanto em um totalitarismo.

Diz Isaiah Berlin (1991, p. 30-31) que foi Zenão, o estoico, o fundador desta tradição que “conheceu florescimento inesperado, e por vezes violento, em nosso próprio tempo”:

[...] se os homens são racionais, não precisam ser controlados; não precisam do Estado, do dinheiro, dos tribunais de justiça ou de qualquer vida institucional organizada. Na sociedade perfeita, homens e mulheres usarão roupas idênticas.

A geração distópica de Jerome a Orwell põe em pauta o projeto de emancipação do homem pela razão, lançando a reflexão sobre, principalmente, um aspecto fundamental deste: a razão, em vez de emancipar o homem, o tecnificou; em vez de, como sonhou Zenão, livrá-lo do controle do Estado e da vida institucional organizada, o próprio Estado e as instituições se apropriam da razão, então formalizada, para que a uniformização da sociedade (mesmo estética: “homens e mulheres usarão roupas idênticas”, como são os *dis-topoi* projetados por Jerome e por Zamiatin) viesse a servir ao projeto anti-esclarecido da moderna sociedade industrial. Como sentencia Horkheimer (2002, p. 64), “Platão queria transformar os filósofos em governantes; os tecnocratas querem transformar os engenheiros em componentes do quadro de diretores da sociedade”.

As “distopias do controle”, como chamou Penna, podem ser lidas, assim, como críticas ao projeto moderno, uma vez que representam não só pessimismo, mas desencanto para com a Razão e a Ciência, ao associá-las à dessubjetivação, ao controle, à reificação humana e à renúncia da liberdade. O Estado racionalizado e a vida tecnificada, mecanizada e padronizada aparecem em *Admirável Mundo Novo*, de Huxley, como palco para personagens estéreis, sem autoconsciência e sem perspectiva de futuro. E em *1984* como paredes que se estreitam e fazem sufocar, sob os olhos sempre atentos da *Teletela*.

A distopia compartilha de uma consciência utópica que, diz Bloch (2005, p. 146), “quer enxergar bem longe, mas no fundo apenas para atravessar a escuridão bem próxima do instante que acabou de ser vivido, em que todo o devir está à deriva e oculto de si mesmo”.

Refere-se, pois, a uma tradição humanista que “sonhou em unir a humanidade através de uma compreensão comum do seu destino” (HORKHEIMER, 2002, p. 95) Mas, ao projetar o fracasso humano, como o fez Orwell através da saga de Winston Smith finalmente asfixiada pela traição e pela violência dos mecanismos de controle do Estado,<sup>58</sup> articula uma autocrítica ao pensamento utópico moderno de emancipação do Homem pelo entendimento e pela racionalização das relações humanas. Como escreveu Horkheimer (2002, p. 95), o pensamento humanista achou que “poderia fazer surgir uma boa sociedade através da crítica teórica da prática contemporânea, que se encaminharia, então, para uma atividade política correta. Isso parece ter sido uma ilusão”.

O pensamento distópico situa-se, assim, num espaço de crítica e de crise, experimentando a Utopia através do pessimismo. O dilema distópico é o de reconhecer na sociedade o fracasso do projeto moderno, ciente da ilusão que fora a “crença de que as soluções para os problemas básicos existiam, que era possível descobri-las e, desenvolvendo-se suficientes esforços altruístas, torná-las concretas neste mundo” (BERLIN, 1991, p. 15). Contudo, buscando novas imagens de futuro – narrando o pesadelo e produzindo um pensar-contra que esburaca “o véu de cegueira que a racionalização e o tecnicismo contemporâneo nos impõem” (SOUZA, 2006, p. 167-180) – revela “a profunda pobreza de nosso presente” (PENNA, 2008, p. 194).

Afinal, como notou Nietzsche, aquilo que é familiar e conhecido alivia, tranquiliza e apazígua, enquanto o contato com o desconhecido se dá junto ao perigo, à inquietação e à preocupação. Ao criar um *mundo outro*, a ficção científica explora justamente este sentimento de inquietude e temor; como escreveu o próprio Wells, intensificar “reações naturais de espanto, medo e perplexidade” (PENNA, 2008, p. 188). E se a ficção científica pode estimular a *pitié* ao humano através da identificação no seu fracasso em um mundo estranho, a sua versão distópica pode provocar no leitor a reflexão sobre o seu tempo através de um estranhamento extremado, essencialmente pessimista: a partir de desdobramentos possíveis de sua realidade, compõe com ficção dúvidas e críticas (a rigor, duplipensamentos) sobre a sua própria sociedade. Como fez o Espírito do Natal Futuro, no *Um Cântico de Natal* de Charles Dickens, a distopia vai a um futuro possível para tratar do presente.

Uma “dialética da Utopia” despertada pela projeção sombria do futuro, pela Utopia negativa, negação da negação. Como diz o Capítulo I de *Teoria e Prática do Coletivismo Oligárquico* – livro subversivo e proibido em 1984, que explica histórica e ideologicamente o

---

<sup>58</sup> Ou, como em *Admirável Mundo Novo*, Bernard Marx é posto em exílio e John, o Selvagem, tira a própria vida. Não obstante, este assunto voltará a ser tratado no próximo capítulo.

domínio total e totalitário do Partido sobre o mundo –, em passagem decerto longa mas importante para o nosso argumento:

As novas doutrinas nasceram em parte por causa do acúmulo de conhecimento histórico, e o crescimento do sentido histórico, que mal existia antes do século XIX. O movimento cíclico da história era agora inteligível ou parecia ser; e, sendo inteligível, era alterável. Mas a causa principal, subsistente, era que, desde o começo do século XX, a igualdade humana se tornara tecnicamente possível. Verdade ainda que os homens não eram iguais nos seus talentos inatos e que as funções tinham de ser especializadas de maneira que favoreciam uns indivíduos contra outros. Porém não havia mais nenhuma necessidade real de distinção de classe nem de grandes diferenças de fortuna. Em épocas anteriores, as distinções não tinham sido apenas inevitáveis como desejáveis. A desigualdade era o preço da civilização. Todavia, com o desenvolvimento da produção da máquina, alterou-se o caso. Mesmo que ainda fosse necessário aos seres humanos desempenhar diferentes tipos de profissão, já não era preciso que vivessem em diferentes níveis sociais ou econômicos. Portanto, do ponto de vista dos novos grupos que estavam a pique de tomar o poder, a igualdade humana não era apenas mais um ideal a atingir, era um perigo a evitar. Em épocas mais primitivas, quando de fato não era possível uma sociedade justa e pacífica, fora bem fácil acreditar nela. A ideia de um paraíso terreno em que os homens vivessem juntos num estado de fraternidade, sem leis nem trabalho brutal, incendiara durante milhares de anos a imaginação humana. E essa visão tinha certo fascínio mesmo sobre os grupos que realmente se beneficiaram de cada mudança histórica. Os herdeiros das revoluções inglesa, francesa e americana haviam parcialmente acreditado nas suas próprias frases a respeito dos direitos do homem, liberdade de palavra, igualdade perante a lei, e quejandas, e até haviam permitido que sua conduta fosse por elas influenciadas, dentro de certos limites. Mas ao advir a quarta década do século XX, eram autoritárias todas as principais correntes de pensamento político. **O paraíso terreno se desacreditara no momento exato em que se tornara realizável.** (ORWELL, 2002, p. 191. grifo nosso).

### 3 SONHOS E PESADELOS EM TEMPOS SOMBRIOS: PESSIMISMO E IMAGINAÇÃO DISTÓPICA

*Se queres uma imagem do futuro, imagina uma bota pisando um rosto humano – para sempre.*

George Orwell, 1984. Fala do personagem O'Brien.

*El sueño de la razón produce monstruos*, provocou Goya com sua gravura *caprichosa*<sup>59</sup>. “El sueño”, se traduzido como “o sono”, corrobora com a aposta iluminista de que, se desperta, se acordada e atenta, a Razão livraria do mundo os monstros, o medo, o mito. Por outro lado, se traduzido como “o sonho”, a frase se preenche de melancolia e dúvida quanto à Esperança de que a luz do esclarecimento confrontaria decisivamente as sombras da barbárie e do terror.

Um século e meio depois de Goya, Adorno e Horkheimer (1985, p. 21) sentenciam: “completamente iluminada, a Terra resplandece sob o signo da calamidade triunfal”.<sup>60</sup> A dúvida solapa a confiança pois a luz que aclara talvez seja a mesma que faz cegar. A melancolia se apresenta com a perturbadora constatação de que a Razão, cuja vocação seria a de combater tudo aquilo que priva o homem da liberdade e da felicidade, acabara se tornando base para um Esclarecimento que é, também, totalitário (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 22). Uma das teses centrais, se não a principal, da *Dialética do Esclarecimento* aponta que monstros surgem não à revelia da razão esclarecida, não às suas costas, mas dela mesma. A razão, “luz pura”, *lumen naturale*, que deveria combater os mitos, mitifica-se; o mundo desencantado (re)encanta-se com os poderes da razão formalizada e tecnicista.

O século XX, “cemitério das certezas” e das esperanças plantadas pelo otimismo dos seus predecessores, como anotaram Soares e Ewald (2010, p. 64), foi palco e testemunha de um desenvolvimento técnico e científico que perdeu de vista a dimensão ética e humanista que engajou vários de seus apologistas iniciais. As experiências da Guerra, dos fascismos, da “natureza realmente radical do Mal”, como chamou Arendt (1989, p. 13), o holocausto, puseram a “estrutura essencial da civilização em ponto de ruptura”, e em xeque a própria

<sup>59</sup> A frase em questão é título de gravura (na qual também se encontra escrita) de Francisco Goya que compõe, junto a outras 79 gravuras, a série *Los Caprichos*.

<sup>60</sup> Do original em alemão “Aber die vollends aufgeklärte Erde strahlt im Zeichen triumphalen Unheils”. A edição brasileira da *Dialética do Esclarecimento* com a qual trabalhamos traduz: “Mas a Terra completamente esclarecida resplandece sob o signo de uma calamidade triunfal”..

existência da humanidade que se vê, então, na possibilidade real, em alguns momentos iminente, de sua destruição total. Se a certeza da não-impossibilidade de realização de qualquer façanha tecnológica se solidifica, a esperança de que este curso levaria (ou, ainda, levará) a humanidade ao “mundo melhor” se fragmenta em crise: para muitos, sobretudo no “velho mundo”, ela é frustrada pela incerteza, desterrada pela pelo terror. O grave, contudo, razão da melancólica frustração com as “promessas iluministas” seria o reconhecimento de que “catástrofes planetárias – miséria, guerras, genocídios, fundamentalismos, ódios étnicos – não representam acidentes de percurso do progresso” (MATOS, 1998, p. 153). Aos olhos perplexos de um século que nasceu sob o signo do entusiasmo, sob as luzes – natural – da razão e – elétrica – do desenvolvimento tecnológico, a conclusão a que chegou Hannah Arendt, de que progresso e ruína são duas faces de uma mesma moeda (ARENDR, 1989, p. 12), é tão legítima quanto desnorteante.

Uma vez que o futuro, morada dos sonhos da Humanidade moderna, se apresenta como sombria catástrofe, o progresso, inevitável força que nos empurra coletivamente para o porvir, deve ser negado, temido, ou ao menos repensado. O futuro em risco é a própria civilização em bancarrota, que assiste ao colapso do progresso como fragmento da própria cultura. Entrecortada por trombetas apocalípticas, bombas e metralhadoras, não sem um irônico profetismo faz-se ouvir a voz de Nietzsche (2008, p. 57), que, décadas antes, havia cantado o “obscurantismo moderno”:

O esfacelamento e [...] a incerteza são próprios desta época: nada se firma sobre pés seguros e sobre uma dura crença em si: vive-se para amanhã, pois o depois de amanhã é duvidoso. Tudo é liso e perigoso sobre a nossa estrada, e nela o gelo, que ainda nos sustenta, tornou-se muito fino: sentimos todos o respirar quente e inquietante do vento orvalhado – para onde ainda estamos indo, em breve ninguém mais poderá ir!

#### 4.1 Sobre os Tempos Sombrios: breve digressão

*É certo ser estranho não mais habitar a terra;  
 não mais agir conforme o que mal acabáramos de aprender;  
 não mais dar às rosas e a todas as outras coisas identicamente  
 promissoras,  
 o significado do humano futuro;  
 não mais ser o que se tinha sido  
 em infinitamente angustiadas mãos, e abandonar até  
 o próprio nome, como se fosse um brinquedo quebrado.*  
 Rainer Maria Rilke.

“A noite caía irredutível como um fantasma profetizando no escuro: nunca mais o beijo da liberdade na frente do futuro” (LIMA, 2003). Os poemas, diz Quintana, não devem ser datados<sup>61</sup>. Eles não pertencem ao tempo: vivem num país estranho no qual, se existe hora, é sempre a extrema; eles são de sempre. Mas o verso de Carlos Lima, que canta a noite-fantasma, profetiza do futuro sombrio, dizemos com a liberdade que só a poesia permite: sim, tem data. Não o da escrita, não o tempo das mãos, da caneta, do papel, mas outro tempo: 15 de janeiro de 1919. E tem também local marcado: “sob a ponte Lichtenstein corria Landwehr, a bandeira das nossas esperanças violentava, e a Dança da Morte na Alemanha começava”. Janeiro de 1919, a morte de Rosa Luxemburgo como metáfora (antecipatória, talvez) do silêncio da Esperança; *réquiem* à “Rosa da Liberdade” como epitáfio da Utopia. O (não-)tempo da Poesia e o tempo da História se entreolham, por vezes se conquistam, pertencendo-se, reciprocamente, talvez mais que gostariam de admitir. Ciente do eminente fracasso, tentaremos, nas breves linhas desta digressão, não lançar mão de nenhum dos dois em separado.

A arte de vanguarda no século XX, na “era dos cataclismos”, que experimentou seu auge antes da supremacia de Hitler e Stalin, como observa Hobsbawm (1995, p. 188), “raramente expressou esperança, embora seus membros politicamente revolucionários estivessem comprometidos com uma visão positiva do futuro, por convicções ideológicas”. Pois, comprometer-se com o futuro não significa mais alimentar esperanças otimistas sobre o

---

<sup>61</sup> “Teus poemas, não os date nunca... Um poema / Não pertence ao Tempo... Em seu país estranho, / Se existe hora, é sempre a hora extrema / Quando o Anjo Azrael nos estende ao sedento / Lábio o cálice inextinguível... / Um poema é de sempre, Poeta: / O que tu fazes hoje é o mesmo poema / Que fizeste em menino, / É o mesmo que, / Depois que tu fores, / Alguém lerá baixinho e comovidamente, / A vivê-lo de novo... / A esse alguém, / Que talvez nem tenha ainda nascido, / Dedicar, pois, teus poemas. / Não os date, porém: / As almas não entendem disso...”. QUINTANA, Mario. *Antologia Poética*. Porto Alegre: L&PM, 1997, p. 97.

progresso. Antes, portanto, do abrir de cortinas em 1939 para o Segundo Ato da Guerra, alguns poetas já cantavam a incerteza do mundo, a fragmentação do indivíduo em meio ao turbilhão caótico da vida metropolitana, o fracasso das aspirações “humanas” do humano. Franz Kafka (2009, p. 31), dentre outros personagens e tramas, nos apresenta, em *Metamorfose*, Gregor, que, numa certa manhã, ao despertar de sonhos inquietantes, deu por si transformado num gigantesco e asqueroso inseto, e, em *O Processo*, K., nas palavras de Stuart Hall, “vítima anônima, confrontado por uma burocracia sem rosto” (HALL, 2006, p. 33). Rainer Maria Rilke, em *Elegias de Duíno*<sup>62</sup>, canta o homem e seu destino num mundo que desaparece, como metáforas de uma ordem que desaba sobre os sonhos e, com ela, o promissor futuro; pois, “é certo ser estranho [...] não mais dar às rosas e a todas as outras coisas identicamente promissoras, o significado do humano futuro” (RILKE, 2002, p. 130)<sup>63</sup>. E Rilke (2002, p. 130) abre sua *Primeira Elegia* perguntando:

Se eu gritar, quem poderá ouvir-me, nas hierarquias  
dos Anjos? E, se até algum Anjo de súbito me levasse  
para junto do seu coração: eu sucumbiria perante a sua  
natureza mais potente. Pois o belo apenas é  
o começo do terrível, que só a custo podemos suportar,  
e se tanto o admiramos é porque ele, impassível, desdenha  
destruir-nos. Todo Anjo é terrível.

Os Anjos, que Rilke não sabe dizer “se se movem por entre os vivos ou por entre os mortos”, são terríveis; e ele se repete, na *Segunda Elegia*, mantendo a totalidade no singular: todo Anjo é terrível. Em *O Anjo*, volta à imagem deste, que “com um mover da frente [...], descarta tudo o que obriga, tudo o que coarcta, pois em seu coração, quando ela o adentra, a eterna Vinda os círculos concentra” (CAMPOS, 2007, p. 63). E nos é inevitável, pois, costurar semelhanças entre o Anjo de Rilke e o *Anjo da História* de Walter Benjamin. Na tela *Angelus novus*, de Paul Klee, Benjamin encontra a imagem da história, do anjo da história que, diz ele, deveria ter o aspecto do de Klee: olhos escancarados, boca dilatada, assas abertas:

Seu rosto está dirigido para o passado. Onde nós vemos uma cadeia de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as dispersa a nossos pés. Ele gostaria de deter-se para acordar os mortos e juntar os fragmentos. Mas uma tempestade sopra do paraíso e prende-se em suas asas com tanta força que ele não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impelle irreversivelmente para o futuro, ao qual ele vira as costas,

<sup>62</sup> Todas as traduções que aqui utilizamos de *Elegias de Duíno* foram retiradas de sites distintos na internet, e apontam como sendo de Augusto de Campos. Assim, como não temos referências precisas e garantidas, citaremos em rodapé os textos originais em alemão, referenciados à edição bilíngue organizada por Karlos Rischbieter e publicada pela Editora Record. Os poemas *O Anjo* e *O Prisioneiro*, que serão citados mais adiante, estes sim com a garantia da tradução de Augusto de Campos, devidamente referenciados, não terão o original transcritos.

<sup>63</sup> “Freilich ist seltsam, die Erde nicht mehr zu bewohnen, kaum erlernte Gebräuche nicht mehr zu üben, Rosen, und andern eigens versprechenden Dingen nicht die Bedeutung menschlicher Zukunft zu geben”.

enquanto o amontoado de ruínas cresce até o céu. Essa tempestade é o que chamamos de progresso. (BENJAMIN, 1994, p. 226)

Os Anjos de Rilke e de Benjamin têm, contudo, poderes, talvez faces, distintas, embora ambos movam-se entre os vivos e os mortos. O Anjo é terrível, mas isso não impede Rilke de perguntar tantas vezes: 'o que e quem sois?'. Como que buscando os olhos daquele que, com horror melancólico, assiste as catástrofes dos dias dos homens sem nada poder fazer, posto que inerte à tempestade que chamamos de progresso, Rilke o persegue e invoca:

[...] se agora esse Arcanjo dos perigos, de detrás das estrelas,  
descesse até nós, um só passo que fosse, o nosso coração,  
pulsando violentamente, far-nos-ia perceber. Quem sois, afinal?  
[...]  
Porém nós, ao sentir, desvanecemos-nos. Ai de nós,  
ao respirar nos extinguímos; de brasido em brasido  
vamos perdendo o nosso aroma. E alguém nos diz:  
sim, tu corres no meu sangue, tu enches  
este quarto, a Primavera... Pra quê? Não pode deter-nos,  
em si e em seu redor nos ocultamos. E os que são belos,  
quem poderá impedi-los de partir? No seu rosto se levanta  
incessantemente  
e se esvai a aparência. Tal como o orvalho matinal sobre a erva  
o que é nosso evapora-se de nós, como o calor de um  
prato fumegante.  
[...] Os Anjos apenas  
aprenderão o que é seu, o que de si irradia  
ou por vezes como por engano algo  
de nós nele fica? Haverá nos seus  
traços um pouco de nós, tal com o vago  
no rosto das mulheres grávidas? Mas tudo isso  
lhes é alheio, na vertigem do regresso a si. (Como poderiam aperceber-se disso?). (RILKE,  
2002, p. 136)<sup>64</sup>

Nada, pois, passa impune, nem os belos se conservam belos, tudo e todos não de evaporar tal qual o orvalho; a tempestade sopra para o porvir, e nada se pode fazer. As ruínas que se empilham dão testemunho dos sangues, das Primaveras, das vidas que, neste cemitério sobre o qual voa o Anjo, se transformam em entulho de ossos e poeira. Mas poderá a consciência aliviar-se na certeza do não-esquecimento pelos que virão? Se poderá assegurar qualquer permanência no futuro das ações presentes? Impossível saber; de costas, o futuro é alheio: “como poderia aperceber-se?”. “Nunca antes nosso futuro foi mais imprevisível”, contribui Arendt (1989, p. 11). Mas sabe Rilke que o entulho do passado sobe até o céu, e o

<sup>64</sup> “Träte der Erzengel jetzt, der gefährliche, hinter den Sternen eines Schrittes nur nieder und herwärts: hochauf – schlagend erschlug uns das eigene Herz. Wer seid ihr? [...] Denn wir, wo wir fühlen, verflüchtigen; ach wir atmen uns aus and dahin; von Holzglut zu Holzglut geben wir schwächern Geruch. Da sagt uns wohl einer: já, du gehst mir ins Blut, dieses Zimmer, der Frühling fühlt sich mit dir... Was hilfts, er kann uns nicht halten, wir schwinden in ihm und um ihn. Und jene, die schön sind, o wer hält sie zurück? Unaufhörlich steht Anschein auf in ihrem Gesicht und geht fort. Wie Tau von dem Frühgras hebt sich das Unse von uns, wie die Hitze von einem heißen Gericht. [...] Fangen die Engel wirklich nur Ihruges auf, ihnen Entströmtes, oder ist manchmal, wir aus Versehen, ein wening unseres Wesens dabei? Sind wir in ihre Züge só viel nur gemischt wie das Vage in die Gesichter schwangerer Frauen? Sie merken es nicht in dem Wirbel ihrer Rückkehr zu sih. (Wie sollten sie's merken)..



terrível Anjo assim o é também por lhe lembrar disso; se ele não pode juntar os fragmentos nem acordar os mortos, pode fazer pesar, 'com a mão mais dura', o antes no agora. Daí que adverte, em *O Anjo*: “Não dê às suas mãos ligeiras nem um só fardo; pois ele, à noite, vem à tua casa conferir teu peso, cheio de ira, e com a mão mais dura, como se fosses tua criatura, te arranca do teu molde com desprezo”. (RILKE, 2007, p. 63).

O sonho, pois, não está livre do passado; mesmo o diurno, o para-adiante. Pois, se este salta ao u-tópico tomando impulso no agora, restará saber quão firme é esse chão, o quanto de ruína e escombros não há sobre os pés. Não obstante, nos diz Nietzsche, a própria história é um fardo. O que para Rilke não deve ser dado ao Anjo, afirma Nietzsche (2003, p. 8) ser inevitável consequência da memória, do “foi”, que é “a senha através da qual a luta, o sofrimento e o enfado se aproximam do homem para lembrá-lo o que é no fundo a sua existência – um *imperfectum* que nunca pode ser acabado”. A felicidade, que reside no poder-esquecer, não pertence ao homem tão logo a ele é ensinado o “foi”; a criança e o animal estes sim são felizes, pois vivem 'sem melancolia e sem dor'. A criança “não tem nada a negar de passado e brinca entre os gradis do passado e do futuro em uma bem-aventurada cegueira” (NIETZSCHE, 2003, p. 8). A maioria, então, não mais é, como sonhou o Iluminismo, o desacorrentar-se da tutela, do mito, do obscuro, pré-requisito para a autonomia da razão e, assim, para a felicidade. Ao contrário, significa ver-se confrontado com a necessidade do esquecimento, dado o fardo demasiado pesado, melancólico e aborrecido que é a consciência da imperfeição da existência e do entulho que se dispersa aos pés.

Ora, o sonho convertido em pesadelo assim o é não por culpa nem do futuro, nem do passado, eles mesmos, pois, o passado, como disse Benjamin (1994, p. 235), “só se deixa fixar, como imagem que relampeja irreversivelmente, no momento em que é reconhecido”, e o futuro, dizemos com Bloch, não vive em outro lugar senão nos sonhos, e por isso no hoje. Trata-se, portanto, de como experiência e expectativa, passado e futuro, são elaborados, sentidos, pensados, no presente, e, assim, criam os sonhos, fabulações acerca do porvir que refletem o atual: não contexto puro, pois a rigor nenhum o é, mas o atual desconfortante e desconfortável, precário, insuficiente. Neste mesmo sentido, o “tempo sombrio” não é pano de fundo, contexto apartado de textos, no qual os sonhos se encenam, mas imagem construída por quem, experimentando o desencontro do fático com o utópico, a compreensão do que foi e do que é com o que poderia e, sobretudo, deveria ser e ter sido, vê a si e ao mundo em catástrofe e não em pujança. Ou seja, os sombrios tempos por assim serem, e assim sendo, se apresentam também como fragmentos do futuro, ficção que dá sentido ao factual tomado de base para o sonho. Então, diz-se tempos sombrios, plurais e subjetivos, mas não por isso

menos reais, pois eles, aponta Arendt, de quem tomamos o conceito emprestado, “não são em si idênticos às monstruosidades desse século, que de fato constituem uma horrível novidade”.

Ela prossegue:

[...] Os tempos sombrios, pelo contrário, não só não são novos, como não constituem uma raridade na história, embora talvez fossem desconhecidos na história americana, que por outro lado tem a sua bela parcela, passada e presente, de crimes e catástrofes. Que mesmo no tempo sombrio temos o direito de esperar alguma iluminação, e que tal iluminação pode bem porvir, menos das teorias e conceitos, e mais da luz incerta, bruxuleante e frequentemente fraca que alguns homens e mulheres, nas suas vidas e obras, farão brilhar em quase todas as circunstâncias e irradiarão pelo tempo que lhes foi dado na Terra [...]. Olhos tão habituados às sombras, como os nossos, dificilmente conseguirão dizer se sua luz era a luz de uma vela ou a de um sol resplandecente. (ARENDR, 2008, p. 9).

Se o Anjo da história segue, com olhos escancarados e boca dilatada, de costas para o futuro, deve-se, em Benjamin (1994, p. 115), ao menos em parte, à sua inquietação fronte “uma nova forma de miséria [que] surgiu com esse monstruoso desenvolvimento da técnica”. Não que Benjamin fosse contra a ciência moderna, como a rigor nenhum frankfurtiano o foi, mas que, como Adorno, Horkheimer e Marcuse, não ousou subtrair das novidades tecnológicas sua ligação por vezes direta com a barbárie, pois, por mais que se queria incluir nas causas da Guerra sua explicação econômica, disse ele, “o que ela tem de mais duro e mais fatídico” é que seja também determinada “pela distância abissal entre os meios gigantescos que dispõem a técnica, por um lado, e sua débil capacidade de esclarecer questões morais, por outro” (BENJAMIN, 1994, p. 115). Uma vez que a razão moderna houvera atrelado progresso a desenvolvimento técnico-científico, dadas as “monstruosas” acelerações, por um lado, dos aparatos tecnológicos, por outro, da barbárie e da miséria (sobretudo moral e cultural), não seria forçoso supor que, se dotado de qualquer aspiração utópica e humanista em sua consciência, não seria má sorte a do Anjo ter o futuro a suas costas.

O sonho transformado em pesadelo se refere sobretudo a expectativas frustradas, esperanças não cumpridas, ou seja, a uma memória que, sendo fardo, se projeta para-adiante. E frente a ele é possível, inclusive, calar. Mas também os silêncios não são iguais; nem todo calar-se é sintoma de apatia. Karl Kraus, crítico pessimista da modernidade, que não chegou a testemunhar o Holocausto, posto que morto em 1936, mas que, como poucos, acompanhou crítica e ceticamente a Primeira Guerra e a ascensão do Terceiro Reich, “calou” a publicação do seu jornal *A Tocha* durante meses de 1914 e 1933. Um “silêncio eloquente”, como chamou Marcelo Burello (2008, p. 10), que diz, sem dizer: sobre o indizível somente o silêncio; como fez de modo semelhante em 1922: sobre o absurdo somente o absurdo. Neste caso, trata-se de *Os últimos Dias da Humanidade*, peça teatral em cinco Atos que “destina-se a ser representada por um teatro do planeta Marte”, posto que

[...] O público do nosso mundo não teria forças para suportá-lo. Pois que é sangue do seu sangue e o conteúdo é parte do conteúdo daqueles anos irrealis, impensáveis, inacessíveis a toda a mente lúcida, fora do alcance da memória e só preservados num sonho sangrento, os anos em que figuras de opereta representaram a tragédia da humanidade. A ação, que nos transporta a um centro de cenas e infernos, é inconcebível, retalhada, sem heróis, como aquela outra. O humor não é senão a acusação lançada a si próprio por alguém que não enlouqueceu à ideia de ter suportado testemunhar as coisas deste tempo no seu perfeito juízo. Além dele, que transfere para a posteridade a vergonha de em tal ter sido parte, ninguém mais tem direito a esse humor. Os contemporâneos, que consentiram que acontecesse o que aqui fica registrado, renunciem ao direito de rir, em prol do dever de chorar (KRAUS, 2003, p. 17).

*Os últimos Dias da Humanidade* é “inencenável”, impossível, impraticável enquanto peça teatral, mas não por isso menos significativa. Pelo contrário. Como narrar o inenarrável senão através do absurdo? Isto à parte, posto que retomaremos o assunto mais adiante, vale destacar que a peça de Kraus é seguidamente lembrada por Hobsbawm como um ícone da arte na “era dos cataclismos”, afinal trata Kraus do fim definitivo dos homens. Contudo, seguirá Hobsbawm, “a humanidade sobreviveu”, mas não sem graves sequelas, o que não permite fazer da (talvez) óbvia constatação motivo de alívio, pois...

[...] o grande edifício da civilização do século XX desmoronou nas chamas da guerra mundial, quando suas colunas ruíram. Não há como compreender o Breve Século XX sem ela. Ele foi marcado pela guerra. Viveu e pensou em termos de guerra mundial, mesmo quando os canhões se calaram e as bombas não explodiam. Sua história e, mais especialmente, a história de sua era inicial de colapso e catástrofe devem começar com a da guerra mundial de 31 anos. [...] Para os que cresceram antes de 1914, o contraste foi tão impressionante que muitos [...] se recusaram a ver qualquer continuidade com o passado. “Paz” significava “antes de 1914”: depois disso veio algo que não mais merecia esse nome (HOBSBAWM, 1995, p. 30).

Não há, pois, do ponto de vista histórico, leitura do mundo que seja menos ou mais legítima. Como sustentamos, os tempos sombrios referem-se não a datas nem a acontecimentos, mas a como alguns homens e mulheres, como disse Arendt, viveram e pensaram o seu tempo. E se o conceito serve a alguns, sem com isso ser idêntico entre eles, também não há determinação quanto à necessidade do caráter sombrio do mundo em colapso. Se para Hobsbawm (1995, p. 30) “houve momentos em que talvez fosse de esperar-se que o deus ou os deuses que os humanos pios acreditavam ter criado o mundo e tudo o que nele existe estivessem arrependidos de havê-lo feito”, houve também quem tivesse feio da crise trampolim para um “novo mundo”. É o caso dos “anos de ouro” e do novo otimismo tecnocrático capitalista que, durante a Guerra Fria, engendrou, sobretudo através da indústria cultural, um reaquecimento econômico que, em níveis trans-nacionais, fora inédito. Como escreveu o historiador inglês,

[...] recuperar-se da guerra era a prioridade esmagadora dos países europeus e do Japão, e nos primeiros anos depois de 1945 eles mediram seu sucesso tomando como base o quanto se haviam aproximado de um objetivo estabelecido em referência ao passado, não ao futuro (HOBSBAWM, 1995, p. 254).

E é sobretudo por conta dessa euforia pós-Guerra que o pensamento crítico, em forma de ficção ou não, é levado a subverter, inverter, criticar sua linguagem, pois, como disse Adorno (2008, p. 11), “a aparência de liberdade faz da reflexão sobre a não-liberdade algo muito mais difícil que antes, quando a reflexão se opunha à aparente falta de liberdade; assim, a aparência de liberdade reforça a dependência”. Neste sentido, Arendt, Kraus e os frankfurtianos nos parecem especialmente interessantes, e em alguns pontos: nas denúncias da indústria cultural e da razão mitificada, da reificação mercantil da vida, da corrupção e estreitamento da linguagem, da marginalização da ética. São apontamentos que, assim entendemos, constituem o fundamento não formal mas temático do discurso distópico. Nesta “ordem”, a ficção distópica é uma narrativa de tempos sombrios, e isto quer dizer que não somente seu *topos* imaginado seja trevas, mas o do qual se imagina também o seja. Os anos dourados da economia capitalista, iniciados num período que Arendt (1989, p. 339) percebeu como de “relativa calma após décadas de tumulto, confusão e terror”, chamam a atenção aqui (e lá) pela habilidade de articular um promissor futuro através do esquecimento do horror; de inventar uma nova cultura do consumo e da felicidade banal (ou seja, efêmera porque dependente de bens igualmente efêmeros (MARCUSE, 1968, p. 89)<sup>65</sup>) sobre o cadáver fresco da civilização que sequer se realizou. Felicidade esta movida (e inventada) pela ânsia por inaugurar uma nova era, como disse Pascal Bruckner, e por “deixar pra trás os escombros de um assustador século XX” (BRUCKNER, 2002, p. 13-14).

A Distopia, contrariando este progresso, resgata a imagem do Anjo, mas ousando virar seu rosto e se lançando a escavar as misérias, as ruínas, o lado obscuro, totalitário e antiutópico da razão mecanicista, narrando a sorte do mundo dominado pelo que Adorno chamou de “consciência maquínica”. Pois, inquieta não somente o colapso dos sonhos de ontem, “os valores em via de destruição”, mas que estes, logo no cerrar das cortinas da Guerra, tenham sido lançados sem escalas para o baú dos mortos, da história muda, e começado “a parecer inertes, exangues, inexpressivos e irreais” (ARENDR, 1989, p. 12).

Kraus (2010, p. 190), que esteve e está além e/ou aquém de uma categórica e objetiva conceituação utópica, havia atentado, à época da Primeira Guerra, que “a alma não fica com cicatrizes. A bala entrará por um ouvido da humanidade e sairá pelo outro”. A passividade, que como um espectro da apatia ronda e tenta a consciência em desesperança, pelo menos em Kraus é somente aparência, ou que seja apenas breve vertigem sempre ao alcance da mão

---

<sup>65</sup> Cabe lembrar frase de Marcuse citada no primeiro capítulo: “o indivíduo que coloca seu objetivo supremo, sua felicidade, em consumir bens, faz de si próprio escravo de homens e de coisas. Renuncia à sua liberdade”.

embora nunca se apossando da caneta, dado que, se por um lado, seu silêncio não foi vazio, por outro, também o desespero motivou sua “coragem” e sua “chamada à luta” (KRAUS, 2008, p. 31-33). Se a humanidade periga permanecer alheia à sua própria destruição, e a vida, reduzida a “subproduto trivial” do mercado, assim se reifica, danifica e conforma por ser confortável e cômodo, cabe à arte tomar parte do desagradável (KRAUS, 2010, p. 129): caminhar na contramão da indústria cultural, da “literatura [que] consiste de receitas prescritas pelos doentes” (KRAUS, 2010, p. 167), do afago e das boas novas, para “passar por cima do tempo”, escapando à condição efêmera e útil de “passatempo”.

[...] toda arte é apenas arte para hoje se ela não for arte contra hoje. [...] A verdadeira inimiga do tempo é a língua. Ela vive num entendimento direto com o espírito a quem a época atual causa indignação. É aqui que pode se materializar essa conspiração que é a arte. A complacência que rouba as palavras da língua vive nas graças dessa época. A arte pode vir apenas da recusa. Apenas do grito, não do sossego. Chamada para consolar, a arte deixa com uma maldição o quarto em que a humanidade agoniza. Ela se realiza através do desespero (KRAUS, 2010, p. 168)

#### 4.2 Pensar *ad pessimum*: a distopia é uma utopia

*O lugar que não havia trevas era o futuro imaginário que nunca se podia ver, mas que, pelo pensamento, se podia compartilhar misticamente.*  
George Orwell, 1984. Fala do personagem Winston Smith.

Desejo do melhor que impulsiona para frente, desejo do desconhecido, não-lugar com o qual se confronta a realidade, *topos* ideal, consciência subversiva e inconformada, crítica ao dado, ao presente, ao que aí-está, projeção de um *Novum* que desafeta e desnaturaliza o conhecido. A Utopia, esse *logos* que impede a conformação ao estado atual das coisas, ficou marcada na modernidade pela confiança na Razão sobre as adversidades naturais e as dissimulações dos mitos, e pela esperança de que o desenvolvimento técnico-científico significasse progresso como um todo da humanidade. Se à época das Grandes Navegações o desejo utópico sonhou com cidades ideais espacialmente situadas, a partir do século XVIII, e sobretudo do XIX, o *topos*-outro passou a ser, majoritariamente, o tempo futuro. Da história, da literatura e da filosofia sopros de esperança e otimismo direcionaram atenções e desejos para o porvir. De Saint-Simon a Bellamy, de Condorcet a Marx, de Kant a Comte, o futuro se mostrava promissor, e, a miúdo, um *lugar* certamente melhor e mais justo.

Mas seria o otimismo condição para a Esperança, ou uma consequência dela? E, mais

além, a inquietação utópica deve levar necessariamente a projeções positivas? Para avançar sobre o pensamento distópico, objeto central da nossa reflexão aqui, se faz necessário voltar à própria noção de consciência utópica para tentar demarcar a não simples distinção entre antiutopia e distopia, que certamente passa pela relação entre otimismo e pessimismo, mas não se prende a ela. Não obstante, reafirmamos um aspecto fundamental do pensamento utópico com o qual trabalhamos: ele vai além da realidade presente mas nunca a abandona, abrindo dois *lugares* que se confrontam; toda projeção utópica, espacial e/ou temporal, refere-se, necessária e essencialmente, a questões que lhe inquietam na contemporaneidade.

Esse movimento da consciência utópica, de transposição (BLOCH, 2005), ou de transcendência (JACOBY, 2007), só se realiza devido ao (e a partir do) sentimento de desconforto com o presente. Não há Utopia na conformação, e é esta a sua condição básica e primeira. A segunda refere-se justamente à causa desse sentimento, que diz respeito tanto ao real quanto ao utópico, de modo recíproco: pois, se só é possível querer melhor na medida em que se é tomado por algum sentimento de falta, de ausência, de frustração, estes são provocados por um parâmetro, por uma ideia, mesmo que não muito bem clara e definida, de completude, de fartura, de perfeição: as “verdades de fora”, como diz Marcuse.

Diante da falta há a Espera pela satisfação. A Esperança, de acordo com Ernst Bloch, é a manifestação própria e autêntica do sonho diurno; ela tem o “aspecto crepuscular da alvorada”, e se dela brota a confiança, então se faz presente o “afeto expectante” absolutamente positivo. No polo oposto da Espera está o desespero, o afeto absolutamente negativo: “a noite desabitada”, donde qualquer impulso para frente é impossibilitado (BLOCH, 2005, p. 113-114).

Levando essa indicação da “teoria dos afetos” blochiana ao plano das utopias coletivas (ou sociais), nas quais o *ou-topos* é outra sociedade, o parâmetro básico, o *topos* ideal, tendencialmente remonta uma comunidade pacífica e harmônica em que indivíduos livres vivem felizes. Paz, harmonia, liberdade e felicidade são, digamos, os arquétipos, ou melhor, as aspirações mais caras à Utopia: bases para o querer melhor e elementos projetados pela imaginação eutópica. Contudo, é importante notar, a existência destas verdades, embora necessária, não é suficiente para a Utopia; e importa sobretudo por conta de um determinado uso da palavra “espera” que a associa à inanição. A Esperança utópica não se confunde com uma noção de espera-parada que se associe a não-ação – e este ponto importa também para marcar o seu terreno frente ao medo. Em termos blochianos, uma espera que seja apática e resignada mais tem a ver com a des-esperança, pois “a espera, colocada acima do ato de temer, não é passiva como este, tampouco está trancafiada em um nada” (BLOCH, 2005, p. 13). Daí

que Esperança e medo não são propriamente antônimos (MÜNSTER, 1993, p. 13), mas se distinguem sobretudo porque o segundo, para Bloch, pode fazer paralisar em vez de mover. Deste modo, antagonismo fundamental se dá nos efeitos dos afetos, entre resignar e não-resignar. O oposto da Esperança, este sim, o desespero, ou a desesperança, que se aproxima do nada, e que é “tanto em termos temporais quanto em conteúdo, o mais intolerável, o absolutamente insuportável para as necessidades humanas” (BLOCH, 2005, p. 15).

Assim posto, desespero e Esperança, por conta de seus efeitos em termos de *praxis*, se situam nos polos opostos de uma imaginável escala utópica. E isto porque Bloch compartilha de um otimismo que positiva (ou potencializa) a “intenção humana” em direção sempre ao melhor. Diz ele que

O futuro contém o temido e o esperando, e estando de acordo com a intenção humana, contém somente o esperando. Unicamente em uma velha sociedade em declínio, como o Ocidente atual, surge uma certa intenção parcial e efêmera no sentido apenas descendente. (BLOCH, 2005, p. 14).

A confiança de Bloch na “intenção humana” é suficiente, como visto, para (ainda) manter a vertigem do futuro em declínio, em descendência. Não obstante, seguiremos com Jacoby, o aterrador não é o decair, mas a ausência da vertigem, aquilo que a Arendt (1989, p. 12) pareceu “irritante”: o fim das referências, a perda completa ou parcial da suspeita de que o mundo poderia e deveria ser diferente. Sensação esta compartilhada anos antes por Karl Kraus, ao sugerir que nem o banho de sangue nem o medo foram suficientes para empalidecer a tinta da caneta. “Nesta grande época”, escreveu irônico,

[...] nos reinos da escassez de fantasia, donde o ser humano morre de carência espiritual sem se aperceber da fome de sua alma, donde a caneta se embriaga de sangue e a espada de tinta, há de se fazer para não pensar, pois o que só se pensa é impronunciável. [...] A imundice da vida não se paralisou pelo medo, a tinta não se empalideceu frente a tanto sangue, mas a boca engoliu tantas espadas que não vemos nada além da boca, e é justamente por ela que medimos a grandeza (KRAUS, 2008, p. 35-36).

Se para Bloch o desespero, associado ao medo, paralisa a consciência impossibilitando o desejo utópico, aqui queremos lançar luz ao caráter negativo da Utopia: este desejo pressupõe crítica ao atual quando quer-melhor, e na sociedade industrial, a “paralisia da crítica” que a define, se assenta sobre “uma falta de liberdade”, como disse Marcuse (1967, p. 23) que é “confortável, suave, razoável e democrática”. Ou seja, na sociedade contemporânea, a Utopia não foi assassinada nem pelo medo nem pelo desespero, mas por uma crônica incapacidade de se articular qualquer desejo que não seja uma repetição do confortável mesmo, que impossibilita, em sua base, até mesmo o temor (ou, como sugeriu Kraus, fazendo

com que ele não tenha relevância). O reino do antiutópico se garante, assim, na disseminação de um bem-estar efêmero porque realiza uma presentificação eterna de si mesmo, contrário e fechado a tudo que lhe pareça não-idêntico.

É neste sentido que aponta Jacoby . Mesmo negando qualquer generalização, ele tem certeza de um fenômeno capaz de caracterizar a modernidade tardia, ou seja, da segunda metade do século XX: “sumiu do mapa [...] a ideia de que o futuro pode transcender o presente” (JACOBY, 2001, p. 12). A Utopia está morta e enterrada, diz ele, e o que resta é apatia, recuo político, exaustão. Espera passiva se confunde com paralisia e desesperança: são afetos e disposições antiutópicas, decerto, sobretudo se plantam conforto e engessam a crítica. Por outro lado, se medo e angústia provocam desconforto, então estará dado o primeiro passo do desejo utópico. Assim, tanto o otimismo quanto o pessimismo, se não resignam, dizem respeito à Utopia, não havendo, pois, relação causal direta e necessária entre pessimismo, medo e desesperança: se o alívio provocado pelo otimismo confiante paralisa o desejo e impede o pensamento futuro, então não há Esperança. O próprio Bloch (2005, p. 197) chegou a apontar nesta direção quando afirmou que “pensar *ad pessimum* é um companheiro de viagem melhor que a ingenuidade barata”.

A rigor, em tempos antiutópicos, tempos de “retirada ao conformismo”, como chamou Castoriadis (1999, p. 18), otimismo e pessimismo, como disposições “expectantes” para com o porvir, pouco podem significar ou dar algum direcionamento conceitual, uma vez que o sentimento de que não há alternativas os neblina e priva de qualquer potência. “Os desejos utópicos precisam ser situados em contraposição a algo” (JACOBY, 2007, p. 216), de modo que a morte da Utopia é a ausência da crítica: quando a inquietação dá lugar ao conforto, e sai completamente de cena a ideia de que “a história contém possibilidades de liberdade e prazer ainda inexploradas” (JACOBY, 2001, p. 12).

Resumindo, a Utopia morre quando some o desejo de que as coisas poderiam e deveriam ser melhores. O que decreta o seu fim não são doses de realismo, ou mesmo de pessimismo, que exploram e evidenciam misérias humanas, por mais cruéis, intensas e aterradoras, mas a inexistência de um *topos*-outro-ideal a partir do qual se possa julgar, comparar e entender miséria como miséria, crueldade como crueldade, e com a qual se confronte o presente, mesmo que deste movimento a resposta seja menos confiança que angústia, esperança que melancolia. Ou seja, “a utopia morre no empobrecimento dos desejos” (JACOBY, 2007, p. 216). E os sem-desejo, diz Bloch (2005, p. 79), são os cadáveres que os maus pisam no seu caminho para a vitória.

Em tempos de sombras e incertezas, a Utopia é necessária, mas certamente não é nem



haverá de ser a mesma (tanto em forma quanto em conteúdo) em relação ao seu passado iluminado. Resgatar o utópico significa, “nestes” tempos sombrios, reinventar os desejos, frente ao desafio de recriar a Esperança. Se, por um lado, sem apelar ao esquecimento, este que prepara o terreno do (para o) conformismo, por outro, não reproduzindo o otimismo que tornou-se banal, ingênuo, ou até mesmo superado, do progresso científico, que seria menos anacrônico que antiutópico: pois, se por um lado “a infatigável autodestruição do esclarecimento força o pensamento a recusar o último vestígio de inocência em face dos costumes e das tendências do espírito da época” (ADORNO, 1985, p. 11-12), por outro, “a rendição do pensamento e das esperanças” só pode ser combatido se se “viver com a necessidade de modificar o seu estilo de vida, de negar o positivo, de recusar”; entretanto...

[...] É precisamente essa necessidade que a sociedade estabelecida consegue reprimir com a intensidade com que é capaz de “entregar as mercadorias” em escala cada vez maior, usando a conquista científica da natureza para conquistar o homem cientificamente. (MARCUSE, 1967, p. 17.)

Trata-se, pois, como disseram Adorno e Horkheimer acerca de sua *Dialética do Esclarecimento*, não de conservar o passado, “mas de resgatar a esperança passada” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 15). Se o passado não pode (ou não deve...) ser esquecido e o futuro é tanto exigência quanto lugar-possível de realização do que agora é pobre e precário, “todos os esforços de escapar do horror do presente, refugiando-se na nostalgia por um passado eventualmente intacto ou no antecipado oblívio de um futuro melhor, são vãos” (ARENDDT, 1989, p. 13).

Na trilha do que escreveu Marcuse, a Esperança nascerá da recusa, da negação do positivo, que significa nestes tempos negar a conquista científica da natureza e do homem, mas também o próprio otimismo se ele mantém a fé num progresso técnico que mostrou-se e mostra-se cego para as questões éticas e, portanto, Utópicas, quando não agente direto sobre a paralisia do pensamento crítico e do empobrecimento das saídas criativas que o *logos* inquieto havia historicamente aperfeiçoado. De saída, um grave desafio é posto a este pensamento da recusa, e a *Dialética do Esclarecimento* assim o resume:

Ao tachar de complicação obscura e, de preferência, de alienígena o pensamento que se aplica negativamente aos fatos, bem como às formas de pensar dominantes, e ao colocar assim um tabu sobre ele, esse conceito [de clareza na linguagem e no pensamento que a arte, a literatura e a filosofia conformam hoje] mantém o espírito sob o domínio da mais profunda cegueira. É característico de uma situação sem saída que até mesmo o mais honesto dos reformadores, ao usar uma linguagem desgastada para recomendar a inovação, adota também o aparelho categorial inculcado e a má filosofia que se esconde por trás dele, e assim reforça o poder da ordem existente que ele gostaria de romper (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 15).

Na medida em que a racionalidade instrumental da sociedade contemporânea ensaia um domínio total, moldando “todo o universo da palavra e da ação, da cultura intelectual e material” num “sistema onipresente que engolfa ou rejeita todas as alternativas” (MARCUSE, 1967, p. 19), as possibilidades de recusa se corrompem em suas origens mesmas, posto que a “ordem existente” domina inclusive sua oposição. A racionalidade técnica se dissemina de tal modo por todas as esferas da vida cultural da sociedade que compromete os meios habituais do pensamento fazendo com que a crítica seja, no final, uma repetição do mesmo: ou, de outro modo, que ela se dê no âmbito estreito daquilo que a própria ordem permite.

A corrupção da linguagem corresponde à degradação moral e intelectual do indivíduo e da sociedade, diz Burello (2008, p. 14-15), de modo que “os clichés, os lugares-comuns, representam a forma essencialmente comercial que a mercantilização e a massificação da vida se apropriam da cultura, até transformar a vida humana em um produto trivial”. Por isso, e neste sentido, a repetição “daquele” otimismo é menos anacrônica que antiutópico, e o eco da confiança no porvir técnico, tal qual encontramos em Arthur C. Clarke, por exemplo, é (talvez) menos “ingenuidade barata” que sintoma da totalização do pensamento promovida pelo saber instrumental, evidenciada na linguagem comprometida com a ordem reinante. Enquanto espera, com “e” minúsculo, pela redenção, pela salvação – via Deus ou Ciência –, pelo mundo-melhor, o indivíduo se coisifica, lesado em seu espírito, ou seja, danificado *onde* se ensaia todo e qualquer salto para fora, a inconformação, de modo que a espera-passiva seja a um tempo causa e efeito desta engrenagem, deste maquinário ideológico (cultural, diz Adorno) da paralisia e da servidão.

Corrompida em sua forma, a Utopia se reinventa: se lançando ao seu oposto, ao seu próprio negativo, “dissolvendo o dissolvente” (ADORNO, 2001, p. 256-257). Esperança nascida da catástrofe, da desesperança: aposta adorniana de que a Dialética pode/deve romper com qualquer *ontos*, ainda que vir-a-ser, que possa congelar o pensamento, a filosofia, a própria Esperança. Pois não se trata (mais) de *ainda*-não-ser, mas de *já*-não-mais. Como escreveu Enio Mueller:

Os símbolos que animavam a filosofia ruíram porque nada mais resta daquilo que pretensamente simbolizavam. Nada é meramente o que é, há algo mais em cada coisa. Logo, elas aparecem a nós como sinal de algo oculto dentro delas. Pensar assim somente revela que não compreendemos a catástrofe do nosso tempo. Aquilo para o que as coisas poderiam estar apontando já “não mais é”. Se elas devem ainda ser percebidas como sinais, é nesse sentido radicalmente negativo. O que os sinais querem dizer é isto: que nada mais é (MUELLER, 2009, p. 113).

Esta posição/constatação tem aqui uma implicação dupla: desassociar a Esperança –

que, por se desprender da realidade e negá-la se mantém como verdadeira – da confiança, realizando assim uma dialética negativa do Esperar que se encontra com o desespero; e porque nada (disto) está fora da realidade – ainda que a Esperança, princípio da Utopia, a negue –, ou seja, porque não é antitética mas dialética (a Esperança compreende a realidade e esta é “feita” também de Esperança), há um ponto de ruptura histórico que o pensamento crítico não pode recalcar, e ele se apresenta, para Adorno, na imagem de Auschwitz. Como escreveu Joel Birman (2003, p. 13): “Auschwitz e o nazismo são tragicamente exemplares para que se considere devidamente a forma pela qual o Ocidente forjou o seu sonho da razão. O holocausto foi a prova dos nove da razão calculadora, revelando-a em todos os seus ingrediente diabólicos”.

Auschwitz, a imagem derradeira da civilização (tornada) bárbara. Barbárie que é menos o oposto do Esclarecimento que sua filha, já que tornada instrumental, a razão, deshumanizada, matematizada e lado confiável de uma visão-de-mundo (da natureza interna e externa) dual, tornou-se outra daquela que, em potência, livra(ria) a Humanidade do medo. Enquanto esta razão “se multiplica no real como cogumelo selvagem e se enraíza no coração de nossas metrópoles” (BIRMAN, 2003, p. 13), Auschwitz é resgatado como ponto de queda (livre, talvez) do qual a vertigem acossa a consciência; ponto do qual se pode olhar para o abismo e encontrar, no seu fundo, o futuro – que, como um Anjo terrível e/ou aflito, de Rilke ou de Benjamin, lançará de volta, com seus olhos arregalados e sombrios, olhar talvez vazio, mas decerto pouco ou nada consolador.

Se na “chamada” a “tomar o processo em mãos” o medo da responsabilidade pode petrificar o espírito, neblinar os sonhos, impossibilitando assim a ação, como apontou Bloch, por outro lado, contrapõe Adorno, a ação confiante, se orientada tanto (ou) pelo eu-fixado quanto (ou) pelos progressos teleológico da História e tecnológico da ciência, poderá agir como reprodução acrítica do mesmo, retroalimentando a ordem que faz do sujeito puro objeto e da consciência serva. Portanto, também o medo deve ser trazido à cena e não escondido, pois “quando nos permitimos ter realmente tanto medo quanto esta realidade exige, então justamente por essa via desaparecerá provavelmente grande parte dos efeitos deletérios do medo inconsciente e reprimido” (ADORNO, 1996, p. 129).

Esta dupla implicação na literatura distópica é recíproca, decerto que na arte forma e conteúdo formam a, digamos, sua unidade discursiva. Se, como tratamos no capítulo anterior, a sua função trágica guarda (ou traz) consigo o caráter pedagógico do fracasso, e nisso ela também se associa à Ficção Científica, há, outrossim, na sua (des)Esperança uma anti-pedagogia, ou melhor, uma pedagogia negativa, que não aponta caminhos, mas descaminhos,

que não aconselha o melhor, mas atenta ao pior. Rasgando a realidade e fragmentando o eu-leitor, descosturando sorratamente a certeza do eu-idêntico, projeta um mundo-prisão em que a própria tentativa de superar o fracasso é fracassada. Pois, disse a Adorno a Bloch (1988, p. 11-12), se “não podemos projetar a imagem da utopia; uma vez que não sabemos qual seria a coisa certa a fazer, sabemos exatamente [...] o que é a coisa errada”. Para marcar esta distinção, vejamos o que escreveu Bráulio Tavares sobre a Ficção Científica:

Difícilmente haverá algum tipo de catástrofe mundial sem que um autor de FC levante o braço lá atrás: “Eu bem que avisei!”. A FC não avisa para prestar um serviço de utilidade pública, mas pelo prazer de criar e resolver satisfatoriamente uma história que inquiete o intelecto e as emoções do leitor. Principalmente uma história para nos lembrar que a humanidade não é eterna, e nada indica que morra de velhice: é mais provável que morra de uma *overdose* qualquer – de mísseis, de poluição ou de incompetência social (TAVARES, 1992, p. 37, grifos do autor).

No caso das Distopias, as histórias que inquietam o intelecto e as emoções do leitor não são resolvidas; a imaginação distópica renuncia a esse “prazer” (sic), como que concordando com Karl Kraus (2010, p. 168) quando disse que arte é aquela que faz da solução um enigma. Na Distopia, não há saídas.

Como apontou Pierre Furter (1974, p. 80, grifos do autor), o “processo do princípio da esperança” se constitui de três passos: “a tomada de consciência da *carência*, da possibilidade e de um *possível*”. Daí que duas leituras da Esperança distópica nos parecem igualmente possíveis, conquanto sem se excluïrem. Consciente da carência, da precariedade do real, sob uma perspectiva da realidade como processo histórico, explora possibilidades mas subvertendo o possível: potencializando a negatividade do esquema disposto, faz do possível também o precário, em que se avultam tanto a carência, seu motor, quanto a possibilidade. Deste modo, o “desenho” dialético da esperança se aproxima do de uma dialética negativa, na medida em que a síntese não será concluída, mantendo seu vigor justamente porque lhe escapa sua realização. A outra, resgatando a noção de *pitié* e a sua manifestação no fracasso, como posto no capítulo anterior, aponta para a destruição do possível como meio de valorar e investir na consciência da carência, já que, num contexto de “servidão voluntária e feliz”, para usar as palavras de Marcuse, é ela que deve ser ressaltada, pois sem o “despertar” que provoca (ou pode provocar), não há qualquer possibilidade. Seria preciso “visualizar” a destruição e o fracasso futuro para acordar no presente. Fracasso este que se potencializa e frustra a própria catarse da imagem do fracassar trágico: ela não se realiza, não se completa, o fracasso fracassa.

Winston Smith, protagonista de *1984*, consciente da morte durante toda a trama – que

por sua vez justifica a própria trama – sequer a alcança com dignidade heroica<sup>66</sup>. Os mortos viram mártires, lhe diz o personagem O'Brien, carrasco da sua Esperança, e este “erro do passado” o Estado total do futuro não mais comete. Depois de longos sete capítulos (dum total de 23) narrando torturas físicas e psicológicas sofridas por Smith, Orwell encerra a obra com o fracasso absoluto: a desilusão, a desistência. Smith morre, mas antes dele o sonho; antes de seu corpo cair derradeiramente, já não havia Esperança, somente conformação. A morte não redimiu sua luta inglória; pelo contrário, o instante da morte física, na trama, tão-somente ratifica a morte verdadeira, anterior. O personagem que, durante o livro, elabora, constrói, inventa uma subjetividade pautada na recusa e no ódio ao sistema, ao Grande Irmão, retira-se antes do tiro derradeiro. O eu-Smith com o qual o leitor pôde compartilhar o ar abafado da realidade e o futuro ausente mas verdadeiro da Esperança, abandona a um tempo o próprio Smith e o leitor, que com ele confundiu-se. Eis o último parágrafo:

[...] Ia andando pelo corredor de ladrilhos brancos, com a impressão de andar ao sol, acompanhado por um guarda armado. Por fim penetrava-lhe o crânio a bala tão esperada. [...] Levantou a vista para o rosto enorme. Levava quarenta anos para aprender que espécie de sorriso se ocultava sob o bigode negro. Oh, mal-entendido cruel e desnecessário! Oh teimoso e voluntário exílio do peito amantíssimo! Duas lágrimas cheirando a gim escorreram de cada lado do nariz. Mas agora estava tudo em paz, tudo ótimo, acabada a luta. Finalmente lograra a vitória sobre si mesmo. Amava o Grande Irmão. (ORWELL, 2002, p. 277)

Em *Admirável Mundo Novo* a sorte não é diferente. Como em *1984*, o Estado é total, mundial, transcontinental, mas prescinde de *teletelas*, pois o controle já o fora quase por completo interiorizado, e o Estado é o Victor Frankenstein de toda a gente. Não há “Polícia do Pensamento” externa, como em Orwell, pois o policiamento é feito por todos e, antes, a si mesmos. Censura que é auto-censura, o mais minucioso (ADORNO, 1985, p. 12-13) e eficaz mecanismo de controle. Não há Grande Irmão, não há imagem do Poder, que, disseminado não na violência física, mas na consciência conformada e confortada, realiza, em termos políticos, o que Hannah Arendt chamou de “domínio de ninguém”. Diz ela:

O domínio de ninguém é claramente o mais tirânico de todos, pois não há ninguém a quem se possa questionar para que responda pelo que está sendo feito. É este estado de coisas que torna impossíveis a localização da responsabilidade e a identificação do inimigo (ARENDR, 2001, p. 33)

Também como em *1984*, o protagonista de *Admirável Mundo Novo* se desprende aos poucos da mesmice, e o leitor o acompanha em sua saga de construção de si. Bernard Marx,

<sup>66</sup> Sobre (a ideia de) heroísmo em situações “extremas”, ver TODOROV, Tzvetan. *Em Face do Extremo*. São Paulo: Papirus, 1995; sobretudo a Parte I, p. 55- 134.

por motivo que Huxley não se preocupa em assegurar (dizem os que convivem com Bernard que lhe puseram doses a mais de álcool no pseudo-sangue), vai se tornando ao longo da trama um eu que se percebe não-outro. No elevador do prédio onde trabalha, cercado por rostos mecânicos e comentários repetitivos, ele pensa “Eu sou eu, e bem quisera não o ser” (HUXLEY, 2008, p. 81). O narrador completa: “o sentimento do Eu era nele intenso e aflitivo”.

Através dos olhos inseguros de Bernard, o leitor conhece o Mundo Novo, Admirável. E eles revelam um universo patético de atos, gestos e pensamentos que reproduzem, como alto-falantes do sistema, as frases e os mandamentos “aprendidos”, como que por *Diktat*, de um complexo sistema educacional que acompanha os personagens desde a gestação. O ano 632 d. F. (depois de Ford), tão distante e tão próximo, tanto dos anos 1930 quanto dos atuais, vê realizado em diversos aspectos a racionalização total da sociedade, aliada a um modo de produção em massa que não se limita ao universo do trabalho: pelo contrário, padroniza toda a vida da sociedade. “Comunidade, Identidade, Estabilidade”, o “lema planetário” (HUXLEY, 2008, p. 14) do Estado. “[...] homens são de espírito obedientes, satisfeitos em sua estabilidade. [...] Estabilidade. A necessidade fundamental e definitiva” (HUXLEY, 2008, p. 55-56).

Bernard, ao contrário, é instável. E Huxley não se priva de evidenciar seus conflitos e misérias: é também invejoso e rancoroso. Como que buscando uma *pitié* inversa, faz do seu primeiro protagonista um inumano que se aproxima do leitor o lembrando justamente dos predicados que, à luz da razão e da moral reta, talvez preferisse esconder. O estranhamento encontra novo momento de relevo quando entra em cena a imagem da “reserva selvagem”, preservada pela civilização como contraponto de si, o admirável mundo fordista: lá, os nativos são atrasados, bárbaros – monogâmicos, vivem em família, passionais, creem em um Deus metafísico, infelizes. Lá, onde Bernard conheceu “o tempo, a morte e Deus” (HUXLEY, 2008, p. 165), Huxley opera uma “troca” de protagonistas: John (o selvagem), aspirante a herói, toma lugar na trama. John sim reúne qualidades que permitem uma aproximação (*simpática*) com o leitor, contemporâneo de Huxley ou nosso – frente ao civilizado Mundo Novo, os selvagens transitam contemporaneamente entre as bárbaras décadas do breve século XX, ao menos ainda até agora, o que dota a obra de uma pertinência crônica e interessante. No entanto, John não é um típico selvagem: destacado leitor de Shakespeare, refinado e moralista, é um sem-lugar entre os seus, que unicamente são “seus” à luz da nova civilização.

Levado ao Mundo Novo, John, o outro do outro, é lançado ao *topos* hostil, extremadamente outro; sua saga, metáfora (deliberada) do conflito entre a moral monogâmica

judaico-cristã e a “(alta) cultura” da tradição ocidental e a racionalidade técnica aliada a um projeto de erotização corpórea. Tomar parte dele é menos conflitivo que de Bernard: John ama sua mãe, ensaia um romance passional com a personagem Lenina; sua raiva, justificada, mas a todo instante ironizada pelo narrador: John, o humano, o selvagem. Digno de repugnância, piadas, desprezo.

Os seguidos tumultos e rebeliões protagonizados por John o levam a conhecer o Administrador Mundial Residente para a Europa Ocidental, aquele que faz as leis, e portanto pode transgredi-las:

- *Por vezes mil instrumentos melódiosos sussurram em meus ouvidos, e, por vezes, vozes.*<sup>67</sup>

A fisionomia do Selvagem iluminou-se em súbito prazer.

- O senhor também o leu? Julguei que ninguém tivesse ouvido falar nesse livro aqui na Inglaterra. [...] Mas por que ele está proibido? - perguntou o Selvagem. Na excitação de conhecer um homem que havia lido Shakespeare, esquecera momentaneamente de tudo o mais.

[...]

- Porque é antigo; essa a razão principal. Aqui não queremos saber de coisas antigas.

- Mesmo quando são belas?

- Sobretudo quando são belas. A beleza atrai, e nós não queremos que ninguém seja atraído por coisas antigas. Queremos que amem as novas. (HUXLEY, 2008. p. 265).

O irracional da racionalidade tem propósitos objetivos: a tão desejada Estabilidade é também conquistada mediante o novo. Ânsia pela novidade, que, na fetichização das mercadorias e do consumo, reifica o indivíduo consumido pelo que supostamente consome, obliquando a própria possibilidade do individualizar-se. “Mais vale dar fim que consertar. Quanto mais se remenda menos se aproveita” (HUXLEY, 2008. p. 53), máxima da civilização do efêmero. Dialética da Estabilidade, conquistada através do instável que destrói em si o seu oposto. John, o alienígena, no Mundo Novo da perfeição só faz aprofundar e agravar a imperfeição que marca sua humanidade: o sofrimento. Seu fim é o fim da trama; fim dos seus conflitos e dilemas. Atravessado de culpa, raiva e dor, dá cabo de sua imperfeição:

A porta do farol estava entreaberta. Empurraram-na e entraram numa penumbra de janelas fechadas. Por um arco na outra extremidade do local viam-se os primeiros degraus da escada que levava aos andares superiores. Exatamente sob o fecho do arco pendiam dois pés.

- Sr. Selvagem!

Lentamente, muito lentamente, como duas agulhas de bússola sem pressa, os pés voltaram-se para a direita: norte, nordeste, leste, sudeste, sul, sul-doeste; depois se detiveram e, passados alguns segundos, começaram a girar, com a mesma lentidão, para a esquerda. Sul-doeste, sul, sudeste, leste... (HUXLEY, 2008. p. 313-314)

Por esticar o tecido do real e revelar seus poros, suas fissuras, os buracos dos quais ela é também feita, a literatura tem ao menos duas verdades (in-verificáveis, decerto, pois a verdade da literatura é outra, como o é a da Utopia): a do texto, do mundo-outro projetado, da

<sup>67</sup> “Sometimes a thousand twangling instrument / Will hum about my ears, and sometimes voices”. Shakespeare. *A Tempestade*, III, 2.

trama e de seus personagens; e a do mesmo sentido, percebido, lido, base e inspiração do primeiro, que chamamos aqui de está-aí.<sup>68</sup> Por isso, por ser dupla, a pergunta sobre o caráter antiutópico da criação utópica escapa a qualquer determinação: pois, se no mundo distópico o protagonista fracassa na tentativa de romper com o Poder, se suas habilidades e estratégias são insuficientes para pular os muros da totalização do sistema, ainda assim ela é projeção, e se fala sobre o agora, o faz através do depois. Por outro lado, na medida em que participa, intervém, age no mundo, a obra é sempre algo-agora: este amanhã do qual e com o qual se narra, é presente, agora que é histórico: aquele do autor, do contexto da escrita, que se atualiza/transforma, sem-tempo, através do tempo, ou seja, através da leitura. Presente que foi, é e será agora.

Se para Winston Smith e John não há saída, ainda assim o leitor pode sentir que a tem, ou ao menos ainda, ou agora e em alguns lugares. Ou mesmo, e esta é a leitura de Baccolinni e Moylan (2003, p. 3), será chamado a buscar saídas na sua realidade, “despertado” pelo horror futuro, procurando evitar que ele se realize. Para este (hipotético leitor) o efeito catártico da tragédia, ausente durante a leitura, talvez se realize quando ela terminar: fechar o livro, acordar do pesadelo. Sorte esta que teve o protagonista de *The New Utopia*, de Jerome K. Jerome, cujo fracasso (não tão fracassado) se distingue do das obras de Orwell e Huxely. Publicada em 1891, a nova Utopia de Jerome narra a “aventura” de um típico homem-médio inglês que, ao ir dormir entusiasmado e embalado pelas imagens da igualdade prometida pelo socialismo, embarca num sono profundo de mil anos, e acorda num mundo, finalmente “nos eixos”, em que todos são iguais.

Igualdade de todos em todos os aspectos da vida, íntima e social: todos se vestem com igual uniforme cinza, e têm cabelos pretos; sóbrios, quietos, sem sofrimentos e tolices, sem paixões ou desvios. Abolida a beleza, para não haver arrogância e inveja. “São todos gêmeos!”, salta o homem anacrônico. Não, não gêmeos, como na obra de Huxely, mas iguais; iguais e racionais. O sonho igualitarista converte-se em pesadelo: o que resta de humano se os pensamentos e as emoções se planificam? Como escreveu Arendt, não há porque tirar do humano-outro no futuro a sua humanidade, ainda que viva sob/em condições extremamente distintas das atuais. O humano é condicionado pelo meio que ele mesmo cria, e ao qual se

---

<sup>68</sup>Isto porque não nos interessa aqui, para nossos propósitos atuais, aquela que seria a terceira verdade, a “intenção autoral”, que, para vários historiadores e críticos, afiançaria, e mesmo aclararia as duas verdades anteriores. Embora aqui prescindamos dela, também esta verdade nos parece legítima, não por garantir uma hipótese/conclusão acertada, mas por ser outra ficção, igualmente fabulada, fabulosa e fabuladora, inventada, no melhor sentido da palavra (a rigor, a pensamos aqui sempre como uma “boa” palavra), tanto biográfica quanto autobiograficamente. Sobre a “intenção autoral” e “a imagem social da ideia de autor”, ver NEVES, Luiz Felipe Baêta. *A Construção do Discurso Científico*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 1998, p. 52-68.



adapta, e isto serve também para aqueles que no futuro porventura possam nem mais viver na Terra:

[...] O labor, o trabalho, a ação e, na verdade, até mesmo o pensamento como o conhecemos deixariam de ter sentido em tal eventualidade. Não obstante, até mesmo esses hipotéticos viajadores terrenos ainda seriam humanos; mas a única afirmativa que poderíamos fazer quanto à sua “natureza” é que são ainda seres condicionados (ARENDDT, 2001, p. 18).

A questão que se coloca em *The New Utopia*, e que volta à cena em *Nós* e em *Admirável Mundo Novo*, é de outra ordem, pois. Ainda que ao inumano, humano-outro, se possa assegurar a humanidade, trata-se na planificação da subjetividade a descaracterização da própria subjetividade. Ou seja, o fim de um dos três elementos básicos da condição humana: a ação, aquela que cria a possibilidade da individualidade.

Sem ação não há individualidade, e vice-versa; também não há real novidade, nem coletividade. O que há, em Jerome e em Zamiatin, são números sem nomes, rostos iguais. Massa cinza a preencher a cidade, que, por sua vez, é atravessada por ruas racionalmente projetadas: ângulos retos e com a mesma aparência. O Estado pensa pelo indivíduo, termo inválido nestas condições, projeta ruas retas para caminhos retos, o veste e alimenta, “cuida”, do berço à cova, lhe provindo ambos. Em Orwell (2002, p. 197), “o membro do Partido vive, do berço à cova, sob os olhos da Polícia do Pensamento”. Em Jerome e em Huxley, a razão cartesiana realiza seu projeto, livrando os homens dos perigos da natureza, externa e, sobretudo, interna.

O protagonista de *The New Utopia* escapa do mundo distópico ao se perceber em sua cama, de volta ao século XIX. Ele levanta, se aproxima da janela, e pode ouvir a velha batalha humana pela vida: “os homens estão rindo, chorando, amando, cometendo más ações, fazendo grandes obras – caindo, levantando, ajudando uns aos outros – vivos!”. Mas acordar do pesadelo não significa deixá-lo pra trás, e isto deve valer tanto para o personagem de *The New Utopia* quanto para o leitor que finda *1984*. A realidade, diga-se, empírica, dá ao sonho sua matéria-prima, e este persegue o dia: dando cores, mesmo que em escala de cinza, e Sentidos, mesmo que (sobretudo, no caso dos pesadelos) através do medo, da angústia, da melancolia, à existência, então Vida. Dialética, não há o que *re-presentar*.

Se o personagem do texto de Jerome, publicado em 1891, escapa, ao acordar do sonho, do mundo sem saída; o de Orwell, publicado em 1948, não. Depois de Auschwitz, fazer poesia é um ato de barbárie, afirmou Adorno (2008, p. 25), que “corrói até mesmo o motivo pelo qual é impossível escrevê-la”. Metáfora. Metáfora sobre metáforas. Também a fez Kraus (2008, p. 54), em 1914: denunciar a barbárie na guerra não é nada; “mas a barbárie na paz,

que reside na disponibilidade de rimar quando as coisas são graves [...], é uma humilhação impagável”. O fim da poesia não é luto, cruel e dura metáfora, mas chamada à autocrítica da linguagem, da arte e, claro, do pensamento. Não obstante, a humilhação da rima não tem data, portanto, pois o fim (do sonho) da Humanidade pode ter ocorrido em 1919, com a morte de Rosa Luxemburgo, em 1914 ou em 18; em 1922, com a peça de Kraus, em 39 ou em 45. Talvez, esteja acontecendo, e um novo tiro no crânio, tal qual o de Smith, seja disparado a cada esquecer de Nagasaki. A alma não entende de datas, disse Quintana. A questão é que tanto o horror quanto a Esperança beiram o indizível nestes tempos sombrios. Mas o silêncio – eloquente com o de Kraus, ou voz-calada da censura provocado pelo medo e/ou pela violência física – é ainda forma de dizer, pois trata-se também de um paradoxo linguístico que, diz Adorno, na arte pode ultrapassar o seu aqui-e- agora: “O que socialmente já não é possível, na arte nem por isso perde toda a sua verdade. Mergulha num extrato mineral histórico que já não é acessível à consciência viva a não ser pela negação, sem a qual, porém, nenhuma arte existiria” (ADORNO, 1982, p. 288). Contudo, “o belo na arte é a aparência do que é realmente pacífico”, pois ela...

[...] possui o seu *outro* na sua própria imanência, porque esta, tal qual o sujeito, é em si socialmente mediatizada. Deve trazer à linguagem seu próprio conteúdo social latente: penetrar nele para se ultrapassar. [...] É possível que numa sociedade pacífica caiba de novo em sorte a arte do passado, que hoje se transformou em complemento ideológico da sociedade conflituosa; o fato de a arte novamente aparecida regressar à paz e à ordem, à cópia afirmativa e à harmonia, seria o sacrifício da sua liberdade. [...] mais vale desejar que um dia melhor a arte desapareça que esquecer o sofrimento, que é a sua expressão [...]. Esse sofrimento é o conteúdo humano que a servidão falsifica em positividade (ADORNO, 1982, p. 290-291).

“Expressar o horror através do silêncio” e/ou fazer ouvir. De Auschwitz, a (não) poesia de Primo Lévi (2010, p. 5) diz o indizível, contando o incontável – o sonho desesperado:

Sonhávamos nas noites ferozes  
sonhos densos e violentos  
sonhados de corpo e alma:  
voltar; comer; contar.  
Então soava breve e submissa  
a ordem do amanhecer:  
“*Wstavach*”; e se partia no peito o coração.<sup>69</sup>

Nas noites ferozes o sonho é violento. Mas o sonho: voltar, comer, contar. O sonho persiste, ainda que escorregando para a noite e de forma densa. Voltar: em direção ao *topos* possível frente ao aniquilamento do futuro; comer: auto-expansão subversiva da carência

---

<sup>69</sup> Poema escrito em 1946.

primeira; contar: ação contra a apatia, contra a morte do eu.

O sonho que não é nem diurno nem noturno (talvez, ao contrário, seja ambos), toma a ponta da caneta e converte em ficção o que já era ficção da mais dura realidade. Como o sonho de Jerome, que se desdobra para dentro do sonho, salta de volta ao mundo em forma de pesadelo-texto. A palavra estrangeira, *Wstavach*, que perseguiu as noites e os dias de Primo Lévi depois do Campo<sup>70</sup> marca a permanência da realidade no sonho e do sonho na realidade, re-ficcionalizando o factual que torna-se outra vez fato: documento, texto, palavra escrita, grafada, marcada, legível, compreensível, interpretável... ficção. Não que seus pesadelos sejam feitos da mesma realidade (empírica), matéria-prima bruta das imagens oníricas: um, a experiência do inenarrável, outro, a consciência antecipadora dis-tópica. Mas que, ao embaralharem sonho e realidade, fato e ficção, se talvez levem os conceitos à beira do abismo da utilidade teórica, decerto ratificam o caráter dialético do *u-topos*: ele está aqui e lá, e, por isso, lá é também aqui.

Se o futuro que se projeta da (na) consciência que antecipa não é aurora, mas crepúsculo, se não é luz, mas trevas, a Utopia persiste. Distópica, subverte a si mesma ao inverter a imagem do porvir, trocando a ordem do sonho-poema de Primo Lévi. Diz, como o poema de Rilke, oportunamente chamado *O Prisioneiro*, imagina que o mundo é uma prisão e o amanhã uma ferida que nunca mais cura: ainda assim, vives (ainda).

Imagina que o que era céu e vento,  
ar em tua boca e luz em teu olhar,  
agora é pedra até o menor lugar  
que o coração e as mãos têm por assento.

E o que agora é “amanhã” em ti e “avante”,  
“depois” e “ano vindouro” e “mais adiante” –  
é só uma ferida que supura,  
cheia de pus, e nunca mais cura.

Que o que foi são agora é louca e finda  
em fúria contra ti, e a boca, esta,  
só riso e espuma, ela que nunca ria,

e que Deus fosse apenas o vigia,  
tampando, malicioso, a última fresta  
com o olho torpe. Mas vives, ainda. (RILKE, 2007, p. 55).

<sup>70</sup> O poema supracitado continua: “Agora reencontramos a casa, nosso ventre está saciado, acabamos de contar. É tempo. Logo ouviremos ainda o comando estrangeiro: *Wstavach*”. Ibid.

### 4.3 A Distopia no Limite da Utopia: excursão sobre a felicidade em *Admirável Mundo Novo*

*A submissão forçada converte-se em servidão voluntária,  
colaboração em reproduzir uma sociedade que tornou a  
servidão cada vez mais agradável.*  
Herbert Marcuse.

Em posfácio, recente edição brasileira de *Admirável Mundo Novo* diz que “o leitor do século XXI pode reconhecer valores e comportamentos que deixaram de ser imagens de um mundo futurista para serem expressão de um modo de vida, agora real” (HUXLEY, 2008, p. 315). Decerto, o Mundo Novo descrito por Aldous Huxley em diversos aspectos se assemelha à sociedade contemporânea. Além da clonagem, da inseminação artificial e das pesquisas envolvendo o genoma, temas como a crescente racionalização do cotidiano, a liberdade (ou liberação) sexual, a multiplicação dos mecanismos de controle e propaganda, a ética utilitarista, as tecnologias que visam prorrogar o envelhecimento do corpo e a diminuição em importância da família para a constituição do indivíduo, que são temas atuais de pesquisas psicossociais, foram “antecipados” por Huxley no alvorecer dos anos 1930.

Neste sentido, as palavras de Paulo Camargo, ao tratar da sociedade atual, bem poderiam estar fazendo referência ao Mundo Novo de Huxley, quando diz que

[...] a abolição tecnológica da família ou a existência tecnológica do indivíduo se realiza. [...] As figuras parentais humanas se enfraquecem e dão espaço a controles sociais tecnológicos que padronizam a conduta humana. A dominação não se dá nas pulsões, mas na consciência mesmo. (CAMARGO, 2001, p. 47).

A única ressalva seria a de que, em Huxley, a família não é enfraquecida: ela inexistente; é um conceito que pertence à pré-história da civilização, ou seja, do Novo Mundo. Dado o seu caráter animalesco, primitivo e passional, a família não tem lugar na sociedade racional (TODOROV, 2005, p. 52-53).

À parte seu aspecto “profético”, o ineditismo de *Admirável Mundo Novo* está, sobretudo, em como Huxley propõe a reflexão sobre a modernidade e a civilização. Se em *Frankenstein* e em *O Mundo Libertado* a tecnologia provoca explícitos temores e tremores, em *Nós* e em *The New Utopia* os sentimentos foram aniquilados, e em *1984* a racionalização totalitária do Estado coage também fisicamente os indivíduos, os personagens do Mundo

Novo vivem em bem-estar: o que a torna especialmente instigante – entre eutopias e distopias, por que uma história em que os indivíduos são felizes seria um pessimismo?

A felicidade elevada ao bem mais precioso da vida, fragmento e sintoma da (Hiper) Modernidade, se vê convertida num dever, num imperativo: “sê feliz” – “ideologia própria da segunda metade do século XX”, diz Pascal Bruckner (2002, p. 16), “que obriga a que tudo seja avaliado pelo ângulo do prazer [...], intimação à euforia”. Compartilhando de uma perspectiva dialética, diz ele que o “dever da felicidade” é “perversão da mais belas das ideias: a possibilidade concedida a todos de dominar o próprio destino e melhorar a própria existência [...] palavra de ordem emancipadora do Iluminismo, o direito à felicidade” transformou-se “em dogma, em catecismo coletivo” (BRUCKNER, 2002, p. 17).

Noção das mais escorregadias, enigmáticas e paradoxais, que carrega em sua própria natureza (sic), diz Bruckner (2002, p. 17), a capacidade de assumir, “como uma água”, todas as formas, sem se esgotar em nenhuma, a felicidade, por representar uma ideia de permanência, não necessariamente eufórica, do não-sofrimento, da fartura, da completude, do bem-estar, portanto utópica, acaba compartilhando com a Utopia o apreço pelo fracasso, resultado e causa de si mesma: é desejada se quando em mal-estar – pois que não há, nem em termos conceituais, nem utópicos, felicidade sem sofrimento, este que ela, por querer-ser permanente, supõe (poder) eliminar. Melhor que nós diz o soneto de Vicente de Carvalho:

Só a leve esperança, em toda a vida,  
disfarça a pena de viver, mais nada:  
nem é a existência, resumida,  
que uma grande esperança malograda.

O eterno sonho da alma desterrada,  
sonho que a traz ansiosa e embevecida,  
é uma hora feliz, sempre adiada  
e que não chega nunca, em toda a vida.

Essa felicidade que supomos,  
árvore milagrosa que sonhamos,  
toda areada de dourados pomos,

Existe, sim: mas nós não a alcançamos  
porque está sempre apenas onde nós a pomos  
e nunca a pomos onde nós estamos. (CARVALHO, 1970, p. 9-10).

Contudo, a ideia de um bem-viver permanente representou, durante os longos séculos medievos, a própria oposição à verdadeira bem-aventurança – ou pelo menos foi esta a posição da teologia reinante. A alegria mundana é efêmera, caminho para a perdição do espírito, que deve resignar-se no sofrimento para poder re-ligar-se ao Divino. Como escreveu Bruckner:

Precisamos, portanto, passar um tempo aqui embaixo de acordo com as leis de um outro mundo, e esta terra que nos seduz com seus mil sortilégios é ao mesmo tempo a inimiga e a aliada da salvação. É por esta razão que, se esta vida não consegue usurpar a dignidade que pertence tão somente a Deus, nem por isso deixa de ter um caráter menos sagrado, pois é passagem obrigatória, primeira etapa da vida eterna. O tempo para o cristão não é uma garantia adquirida para o além, mas tensão feita de angústias, de dúvidas, de aflições. (BRUCKNER, 2002, p. 23-24).

Entretanto, nem tudo são espinhos no caminho (histórico) do miserável humano. “Deus foi clemente”, disse irônico Marshall Sahlins, “deu-nos a Economia”. A Modernidade, como já discorremos, romperia com a teologia em favor do futuro, não mais guiado pela espera escatológica, mas pelo calendário, pelo relógio, pelo *telos*, pelo progresso, pela História; não obstante, também pelos juros, pelo crédito: pelo mercado.

[...] Na época de Adam Smith, a miséria humana havia-se transformado na ciência positiva de como aproveitarmos ao máximo nossas eternas insuficiências, e tiramos a máxima satisfação possível de meios que estão sempre aquém de nossas necessidades. Tratava-se da mesma condição humana miserável contemplada na cosmologia cristã, só que aburguesada – uma elevação do livre arbítrio à escolha racional, que proporcionou uma visão mais animadora das oportunidades materiais trazidas pelo sofrimento humano (SAHLINS, 2004, p. 567)

A ruptura da Modernidade, contudo, diz Sahlins, é parcial: o homem continua dual, dotado de razão e paixões, vivendo outro dualismo com num mundo que se contrapõe à natureza interior. Entretanto, convertida em brutalidade irracional, a natureza (externa), objeto de desejo do domínio humano, passa a poder fornecer não mais somente a subsistência diária, mas ferramentas cada vez mais úteis para uma sociedade cada vez mais acelerada e complexa. Tomando impulso na natureza-morta e com os ventos da sorte (decerto ventilados pelo maquinário tecnológico, elétrico, depois de mineral) soprando a favor, para-adiante, o Homem salta para fora dos domínios Divinos em busca de um mundo seu e para si. O Iluminismo representa, no desenho histórico, o lugar-trampolim para o *u-topos* moderno. Para a (história da) Felicidade, encena a rejeição do sofrer como algo desejável e positivo, em favor de um bem-estar que pode realizar-se aqui (talvez agora, ou, ao menos, mais adiante, mas a partir de agora):

O Iluminismo e a Revolução Francesa não somente proclamam o esvanecimento do pecado original, como também entraram para a História como uma promessa de felicidade endereçada à Humanidade inteira. Esta não é mais uma quimera metafísica, uma improvável esperança a ser buscada por intermédio dos arcanos complexos da salvação [...]. A esperança de felicidade triunfa sobre o declínio da ideia de salvação e da ideia de grandeza, sobre a recusa tanto da religião quanto do heroísmo feudal [...]. O que mudou desde a Renascença é que a estada na Terra, depois dos progressos materiais e técnicos, deixou de ser considerada como uma penitência ou um fardo. [...] A Humanidade não tem mais contas a pagar, a não ser com ela mesma. [...] A ideia de progresso suplanta a da eternidade, o futuro se torna o refúgio da esperança, o local da reconciliação do homem com ele mesmo (BRUCKNER, 2002, p. 40-41-42).

Em uma comunidade de indivíduos livres, diz Luiz Bicca (2003, p. 80), “de cidadãos

movidos pela razão, a felicidade é algo que se tornaria acessível a qualquer um”. Mas a utopia não se realizou. E, o pior, começou a parecer uma ilusão infantil e estéril: nem o agora, nem o futuro parecem capazes de redimir a Humanidade, de modo que, disse Freud (FREUD, 1974, p. 24), “ficamos inclinados a dizer que a intenção de que o homem seja 'feliz' não se acha incluída no plano da 'Criação’”. Com a utopia agonizando, a (ideia de) felicidade persiste, mas transformada. Felicidade que aponta para a vida, mas que se conquista, em breves doses de satisfação, com coisas. Escreveu Bicca (2003, p. 80), “o espírito utilitarista rebaixa o uso da razão no pensamento da felicidade a um cálculo pessoal de satisfações”.

Como permanência, diz Freud, a felicidade é impossível: a “satisfação de necessidades represadas em alto grau” é “possível apenas como manifestação episódica”. A “utopia freudiana”, como chamou Rouanet (2003, p. 40), “era a de uma Humanidade capaz de administrar seus inconscientes, e a de um estado de coisas em que a vida social não mais teria como preço o mal-estar”. Contudo, o criticou Marcuse (1975, p. 94), a razão a qual o irracional deve(ria) submeter-se não é a chave da eliminação do mal-estar, mas o contrário. De qualquer modo, a civilização que se fundamenta contra a pulsão erótica, o faz prometendo a quem dela participa a satisfação permanente dos seus desejos; mas vende em pedaços: fragmentada, negociada, comprada, a crédito, em lojas. A civilização deve se defender, diz Marcuse, “contra o espectro de um mundo que possa ser livre”. Dialética fatal, que alimenta a civilização através da busca pelo sempre ausente.

Contudo, em *Admirável Mundo Novo* Huxley conquista a felicidade. Bem-estar permanente, excitação, euforia, nenhuma “necessidade reprimida”; dor, fracasso, sofrimento, angústia, melancolia, ciúmes são palavras e sentimentos alienígenas na admirável civilização do futuro. Utopia concreta ou pesadelo distópico?

As pessoas são felizes, têm o que desejam e nunca desejam o que não podem ter. Sentem-se bem, estão em segurança; nunca adoecem; não têm medo da morte; vivem na ditosa ignorância da paixão e da velhice; não se acham sobrecarregados de pais ou mães; não têm esposas, ou filhos, nem amantes por quem possam sofrer emoções violentas; são condicionadas de tal modo que praticamente não podem deixar de se portar como devem. E se, por acaso, alguma coisa anda mal, há o *soma*. (HUXLEY, 2008, p. 267)

Começamos com o fato de que os personagens/inumanos de *Admirável Mundo Novo* são condicionados (gerados, gestados, fabricados e educados) em laboratórios, e acompanhados durante toda a vida por uma espécie de “educação continuada” que é a *hipnopedia*<sup>71</sup>, cujo propósito é programar/condicionar seus desejos e vontades àquilo que cada

<sup>71</sup> Educação durante o sono, através de repetições de máximas morais, como mantras; educação que visa padronização de comportamento de acordo com as castas sociais.

um (ou, cada Casta social) possa ter. Se ainda assim alguém ensaiar algum desconforto, as portas ao mal-viver se fecham com o *soma*: droga amplamente divulgada e recomendada, que leva os personagens de Huxley a dissiparem suas dúvidas e inseguranças. “Todas as vantagens do Cristianismo e do álcool; nenhum dos seus inconvenientes. [...] Com um centímetro cúbico se curam 10 sentimentos lúgubres” (HUXLEY, 2008, p. 69).

A obra se inicia com um passeio guiado de estudantes ao Centro de Incubação e Condicionamento de Londres Central, onde, através do processo Bokanovsky, bebês são produzidos em larga escala. Explica o Diretor de Incubação e Condicionamento (D.I.C.) a estudantes que de um único óvulo fecundo, nascem 96 gêmeos idênticos: “se consegue fazer crescerem 96 seres humanos em lugar de um só, como no passado. Progresso!” (HUXLEY, 2008, p. 12-13). Entretanto, a manipulação não se limita à fabricação de seres humanos, mas se estende à diversificação destes, de modo que atendam especificamente às qualidades necessárias para o trabalho que cada grupo – casta – de indivíduos desenvolve: “Nós também predestinamos e condicionamos. Decantamos nossos bebês sob forma de seres vivos socializados, de futuros carregadores ou de futuros... – ia dizer ‘futuros Administradores Mundiais’” (HUXLEY, 2008, p. 21). E o D.I.C. conclui: “esse é o segredo da felicidade e da verdade: amarmos o que somos obrigados a fazer. Tal é a finalidade de todo condicionamento: fazer as pessoas amarem o destino social qual não pode escapar” (HUXLEY, 2008, p. 25).

O controle exercido pelo Estado Mundial, com o condicionamento e a decantação, é ulterior ao próprio nascimento. Cada um é gerado segundo seu “destino social”, ou seja, seu trabalho, e os operários, os ípsolons, como diz o D.I.C, não precisam de inteligência humana (HUXLEY, 2008, p. 23). Deste modo, vontades são predestinadas, mas não totalmente seguras, e, para que elas não virem uma ameaça ao sistema, a rotina é planejada de modo que o trabalho ocupe parte do dia: a droga, a diversão, os jogos eróticos e o sexo são estimulados desde a decantação. Se a crítica de Freud (1978, p. 88) sobre a civilização explora seu antagonismo ao homem, posto que ela “tem de se erigir sobre a coerção e a renúncia às pulsões”, Huxley, leitor-crítico do pensamento freudiano<sup>72</sup>, imaginou uma civilização, por assim dizer erotizada: não coagindo Eros, mas o libertando, com um sistema de “administração científica das necessidades instintivas”. E administrar as necessidades seria, segundo Marcuse, vital para a reprodução do sistema, de modo que a “submissão forçada converte-se em servidão voluntária, colaboração em reproduzir uma sociedade que tornou a servidão cada vez mais agradável” (MARCUSE, 1975, p. 13-15).

---

<sup>72</sup> Ford, o “pai-fundador” da admirável nova civilização: “o nosso Ford – ou nosso Freud, como, por alguma razão inescrutável, preferia ser chamado assim, sempre que tratava de assuntos psicológicos”. Huxley. op. cit., p.51.



Se na sociedade moderna, como diz Marcuse (1975, p. 27), a “renúncia e dilatação na satisfação constituem pré-requisitos do progresso”, Huxley projetou um *novum* em que a felicidade não se “subordina à disciplina do trabalho como ocupação integral e à disciplina da reprodução monogâmica”. Ainda assim, a lógica do trabalho se mantém atrelada a uma lógica servil, uma vez que é o “destino social” inescapável e para o qual o indivíduo é formado e educado, ou seja, que a função fabril exercida na sociedade determina, do *incipit* ao *explicit*, as dimensões e possibilidades da vida. A moderna moral do trabalho, disse Bertand Russell, “é uma moral de escravos” (RUSSELL, 2002, p. 27).

O sacrifício, não obstante voluntário e agradável, para usar as palavras de Marcuse, é o da subjetividade, ou melhor, da própria possibilidade de consciência de si enquanto ser individual. Labor e trabalho atropelam a ação, a sufocam; a rigor, a tiram de cena quase que completamente. A elas, juntam-se a diversão e a droga.

[...] Cercado pelos inúmeros meios de controle postos à sua disposição pela técnica moderna, [o indivíduo] busca exercer controle sobre si e os que o cercam através de máximas que disfarçam sua heteronomia e sua contradição ao recomendarem o dever ser autêntico ou o esforço para “relaxar”, para “descontrair-se” (BICCA, 2003, p. 12).

Ser autêntico é ser o mesmo – ou, para usar termo de Ricoeur, mesmidade –, conquistada pela “medianidade” da mesmice. Dizer o que todos compreendem, de preferência concordem, e melhor ainda se já o sabem. Como disse Russell (2002, p. 153):

A uniformidade do aparato físico da vida não chega a ser um problema grave, muito mais perigosa é a uniformidade do pensamento e opinião. E, no entanto, ela é o resultado inevitável das invenções modernas. [...] Embora possa apresentar desvantagens para o indivíduo excepcional, a padronização provavelmente aumenta a felicidade do homem médio, que pode expressar suas ideias com a certeza de que elas não vão parecer com as ideias de seus ouvintes... é uma tendência inevitável e universal da civilização.

Huxley parece concordar com Bicca e Russell. Tão distante e tão perto: *novum* projetado como “espelho analógico” do presente, realização de “uma tendência inevitável e universal da civilização” (sic). Disse Adorno sobre os inumanos de *Admirável Mundo Novo*: “sua incapacidade de perceber e de pensar o que não for como eles mesmos, a absurda auto-suficiência de sua existência e o ditado de uma conformidade puramente submetida ao utilitarismo, conduzem à pura dessubjetivação” (ADORNO, 2008, p. 191) É este o paradoxo do bem-estar em Huxley: a dessubjetivação é a chave para a felicidade. O não-sofrimento é possível ao não-sujeito.

“O mal é uma irrealidade se se tomam dois gramas [de *soma*]. [...] A dor é uma ilusão” (HUXLEY, 2008, p. 304).. Remediado o mal do homem, eliminado o homem dele

mesmo. A crise da razão, disse Horkheimer (2002, p. 133), se manifesta na crise do indivíduo: “o tema deste tempo é a autopreservação, embora não exista mais um eu a ser preservado”. A coletivização total, que corresponde à dominação total, faz da ação “um luxo desnecessário”, como disse Arendt, causa também daquilo que a razão que calcula tanto se esforça para eliminar.

Se desde Morus a Utopia literária se dedicou a projetar mundos-outros em que a felicidade aparecesse plena, ou seja, que indivíduos vivessem em bem-estar permanente, com a qual se alimentou a busca Utópica pelo melhor-viver, a imagem maior da Utopia se faz conquistada em Huxley pelo preço do que seria, em (e por) princípio a própria causa da busca. Fins que se transformam em meios, impossibilitando, mesmo no pensamento, sua realização. Meios que suplantam os fins: estratégia da (aqui, feliz) servidão. Não obstante, caberá, ainda, atentar que

[...] Se realmente for comprovado esse divórcio entre o conhecimento e o pensamento, então passaremos, sem dúvida, à condição de escravos indefesos, não tanto de nossas máquinas quanto de nosso *know-kow*, criaturas desprovidas de raciocínio, à mercê de qualquer engenhoca tecnicamente possível, por mais mortífera que seja. (ARENDR, 2001, p. 11).

## 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS: SONHOS, FICÇÕES, FABULAÇÕES

*Eu tive um sonho que não foi de tudo um sonho.*  
Lord Byron.

A opção por escrever “considerações finais” e não uma “conclusão” não é movida unicamente por uma modéstia intelectual, mas por outras três disposições: uma diz respeito ao nosso próprio tema, outra à nossa orientação teórica e a terceira a uma pretensão estética. Começemos pela primeira.

A protagonista do nosso trabalho, a Utopia, a arte do pensar-contra, foi apresentada e definida como uma consciência (antecipadora) que não se conforma com o está-aí das coisas, com a realidade fática; como um *logos*, linguagem-ação que cria furos no tempo saltando para-adiante, para o *u-topos*. Negativa e Esperançosa, ela representa a verdade-de-fora: não é o irreal, pois existe. E a existência do *topos* de fora, o *topos*-outro, se justifica pelo fato de que a vida e o mundo não são sistemas fechados, porque seus horizontes estão em aberto: atravessados por possibilidades, não são ainda.

Partindo da ontologia de Ernst Bloch, realizamos uma espécie de salto, passagem, bem melhor seria se caminho, à dialética de Adorno. Ainda que o primeiro tenha feito uma da outra (ou de outra uma), e concordar com isso dá coerência ao “desenho” do nosso trabalho, o segundo manteve a suspeita (certeza) de que a dialética supera a ontologia, e que falar em *ontos*, ainda que não ser mas vir-a-ser, seja não liberar, por assim dizer, a dialética em sua plenitude. A questão é que – agora tentando dar ordem ao caos – Bloch e Adorno concordam acerca do caráter subversivo da Esperança utópica, e de que ela tem, em si, o seu oposto, aquilo que nega, a realidade. Mas discordam quanto à confiança e seus efeitos. A confiança faz mover, diz Bloch, ela é consequência da Espera que não resigna. Mas é preciso saber como e para onde, retruca Adorno. Uma vez que real e na realidade, a Esperança tem compromisso não somente com o futuro, mas com o passado, e, também, não pode ser por à parte da catástrofe. A razão instrumental dominou o mundo de tal modo que a confiança não basta. Se for para projetar um bom-futuro construído com o aparato conceitual que serve à dominação, então é preferível o medo; é melhor não pensar o melhor, mas o pior, não a felicidade, mas o sofrimento. É melhor não saber para onde ir, mas ter certeza de onde não se quer chegar. Em tempos sombrios, a Utopia é (também) pessimista:

[...] desde a época de Schopenhauer, o pessimismo encontrou sempre mais razões de ser, em função do próprio desenvolvimento da sociedade moderna. É na própria realidade que o destino do indivíduo perde em significação. [...] A (auto-)crítica da razão faz-se assim, nesse Esclarecimento que não quer ser chamado pelo seu nome próprio, sob a égide do pessimismo (BICCA, 2003, p. 261).

A Distopia encena, assim, ao projetar o *topos*-pior, a auto-crítica da razão, do Esclarecimento e da Utopia. Entretanto, e pensamos agora a sua manifestação na literatura de ficção, através de uma estratégia narrativa que faz fracassar a própria Esperança, deixa em aberto a possibilidade de construção de um possível-real-melhor. Ou seja, na Distopia, não somente a sociedade utópica fracassa, como também as ações; fracassa a tentativa de superar o fracasso.

A pergunta que nos propusemos frente a essa imagem da catástrofe da utopia é se esse pensar é (, ainda,) um pensar-contra utópico, ou se seria essa imagem uma anti-utopia. A resposta não é simples. A literatura é uma ação no mundo; participa politicamente dele, e não somente quando publicada. Se tem data de nascimento, não está morta. Como uma máquina do tempo que nunca aterrissa impunemente, possui e é possuída por distintos contextos, consumada por diferentes leituras. Não é a “sobrevivência morta de um ser alienado”, diz Gadamer (2002, p. 227), “que se oferece simultaneamente à realidade vivencial de uma época posterior. A literatura é, antes, uma função da preservação e da transmissão espiritual e por isso introduz em cada presente sua história oculta”.

Tomamos, contudo, uma posição conceitual quanto à consciência utópica com a qual seria possível confrontar utopia, distopia e antiutopia. Entretanto, posto que não há “leitura correta”, já que toda consumação literária seja subjetiva e contextual, podemos dizer que os limites do utópico estão menos na sua forma e (possível) conteúdo que nos sentidos e significados que se possam produzir na leitura. Frente a isto, não há resposta final, não há hipótese verificável, não há explicação que não seja interpretação, e esta, leitura (subjetiva e contextual) – e leitura é *performance*, diz Gadamer – ainda que escorada em “sofisticados aparatos conceituais e metodológicos”, como apontou LaCapra (1982, p. 47-85). A rigor, mesmo o “conteúdo” só se “revela” na leitura: ele é construído nela (e por ela). Deste modo, um querer-melhor que projeta um *eu-topos* (melhor-lugar) pode ser antiutópico, bem como a imaginação de um *topos*-pior pode fazer acontecer um não-querer-pior que é, assim, Utópico (ou, ainda, e sem excluir a possibilidade anterior, ser motivado por um desconforto Utópico, com pretensão igualmente Utópica, que inverte a estratégia argumentativa). Do mesmo modo que Thomas Müntzer fez da leitura do Éden bíblico o despertar para uma Utopia concreta, a Era de Ouro de Hesíodo pode tanto inspirar a desesperança nostálgica de um mundo perdido

quanto ser um convite à *praxis* utópica, e as distopias do controle podem reforçar o des-esperança da impossibilidade de saída do domínio total tanto quanto, parafraseando Karl Kraus, ser uma “chamada à luta”. Cabe(rá) ao leitor decidir; em suas mãos está dada a vida.

. . .

Em segundo plano, correu durante todo (ou quase todo) o texto uma outra argumentação, não tão bem articulada quanto a primeira, e da qual nos ocuparemos nas breves linhas que se seguem: da relação recíproca e dialética entre ficção e fato, sonho e vigília, imaginação e realidade, eu e outro. No entanto, não fecharemos o texto, não daremos a ele um acabamento, mas, apontando para fora, para o que até aqui não foi dito, tentaremos, ao contrário, abri-lo. Se nossa introdução introduziu sem introduzir, nossas palavras finais tampouco tendem a concluir senão que a síntese dialética é inconclusa e inconclusiva. Para tanto, retomemos o caráter utópico da realidade em devenir.

A realidade é feita de possibilidades que, mesmo não se concretizando no plano dos fatos, eliminam deles qualquer fatalismo: ela é tecida por fios do passado, sempre pendente, e do futuro. Este, ainda-não; se ausente empiricamente, presente nos sonhos (diurnos). O universo onírico – casa da Utopia – leva a consciência ao porvir, rasgando o real em dois: o aqui-e-agora de quem sonha, e o aqui-e-agora do próprio sonho. Interdependentes, interpenetrados, dialéticos. A Esperança possui, em si, a realidade; e a realidade é feita de Esperança. Como o presente é vir-a-ser ao futuro, e este existe enquanto *topos*-outro daquele exatamente no agora.

Isto faz com que a própria *empíria*, da qual o futuro supostamente é ausente, seja posta em dúvida. A rigor, *empíria* seria, aponta Antonio Paulo Benatte, “uma experiência sensível bruta, antes de toda e qualquer elaboração racional”. Ora, prossegue Benatte (2000, p. 91), “mesmo os pré-conceitos com [os quais] os historiadores se dirigem às fontes já constituem uma intervenção racional necessária do sujeito cognoscente”. O passado-bruto, em-si, é utópico portanto, intransportável, inalcançável, incognoscível. O “foi” somente se dá a conhecer em forma de *texto*<sup>73</sup>, mediatizado pela consciência que conhece, que lê seus vestígios, no presente; o que não significa, contudo, (como toda u-topia) que a realidade empírica não exista, mas que, inacessível em sua brutalidade, se dá a ler enquanto metáfora,

---

<sup>73</sup> “O referente 'real' de sua linguagem já existiu, mas hoje só nos é acessível em forma textualizada: documentos, relatos de testemunhas oculares, arquivos”. HUTCHEON, Linda. *Poética do Pós-Modernismo*: história, teoria, ficção. Rio de Janeiro: Imago, 1991, p. 127.

ou seja, uma vez que transformada em signos comunicados e comunicáveis, discursivamente (também causal e temporalmente) ordenados por quem o elabora. Toda linguagem é metafórica, diz Gustavo Bernardo (2010, p. 15-23), todo discurso é ficcional:

Não digo, entretanto, que “tudo é ficção” nem que tudo seja relativo. Assim como é necessária uma referência absoluta para se estabelecer uma relação, o real continua necessário para que a ficção se construa a partir dele ou contra ele. Que o real exista não é minha questão; logo não posso dizer que tudo seja ficção. Meu argumento é: temos acesso ao real apenas através da mediação dos discursos; todo discurso elabora ficções aproximativas à realidade, portanto, todo discurso funda-se pela ficção; logo, todo discurso é ficcional. [...] A descrição científica ou história pode nos aproximar da realidade, mas essa mesma realidade se abre e se afasta assim que parece que tocamos na difusa ponta da sua sombra

As ficções, define Bernardo, são “construções mentais que preenchem os buracos da realidade, assim como preenchemos os buracos de um sonho quando o contamos para alguém” (BERNARDO, 2010, p. 15-23). Nancy Huston, partindo deste ponto, completa: “o universo como tal não tem sentido. Ele é silencioso. Ninguém pôs Sentido no mundo, ninguém além de nós. O Sentido depende do humano, e o humano depende do Sentido” (HUSTON, 2010, p. 18). Se para Bernardo “a ficção é a instância absolutamente necessária não apenas ao conhecimento, mas à vida”, para Huston são as ficções – narrativas e fabulações – que dotam o existir humano de Sentidos, e, assim entendida, a existência se eleva ao nome Vida. A ficção se faz *do* real, mas também faz *o* real: realidade-com-Sentidos, na qual a Vida existe. E será esta mesma realidade que a ficção, tal qual o *figulus*, o oleiro<sup>74</sup>, tomará como barro da sua criação. Posto, portanto, o ponto grave do argumento: se a ficção “representa”, a transformando, a realidade (*res factae*), e esta, tal como conhecida, tal como matéria-prima da *res fictae*, o é porque tem Sentido, e, portanto, atravessada de ficções, então a ficção re-presenta a si mesma, embora transformada no vai-e-vem das metáforas. Aporia ou incompatibilidade conceitual? Re-presenta, se em antitética; em dialética, *presenta*, e uma obra utópica *apresenta*: metáfora de metáforas de outras metáforas, e, justamente por isso, real.

O desenho da mão que desenha outra mão, conhecida litografia de M. C. Escher (“*Tekenenden handen*”), representa/apresenta a ideia (noção) da meta-ficção. “O desenho das mãos que se desenhavam se encontra pregado por tachinhas num pedaço de cortiça – todavia, o pedaço de cortiça que sustenta o desenho é ele mesmo um outro desenho” (BERNARDO, 2010, p. 107). Paradoxo da imagem virtual que reflete a si mesma repetidas vezes: o espelho

---

<sup>74</sup> Etimologicamente a palavra *fictio* liga-se a *figulus*, oleiro, aquele que cria a partir de algo. Cf. GINZBURG, Carlo. *Olhos de Madeira: nove reflexões sobre a distância*. São Paulo: Cia. das Letras, 2001, p. 55. *A Enciclopédia Einaudi (Literatura-Texto)*, 1997, p. 42) também aponta em sentido semelhante: fingir, do latim *fingere*, é tanto inventar, representar, imaginar quanto plasmar e modelar.

que espelha o espelho que espelha o espelhado. Outro: o do sonho que se sonha que se está sonhando. “Meta-sonho” seria o de Jerome K. Jerome, já que o futuro sonhado é representado/apresentado pela metáfora onírica. E mais: já que o *meta-sonho* é narrado, haveria então uma outra metaforização do já tão metafórico. E a vertigem far-se-á presente de vez: ele é narrado em forma de “literatura ficcional”, com pretensão mimética mas sem pretensão-de-verdade. Lancemos mão, pois, de uma pergunta retórica feita de metáforas: terá núcleo, *empíria*, essa cebola?

Bernardo faz analogia aos buracos dos sonhos que, na narrativa de quem os conta, são preenchidos de ficções. Mas seria o próprio sonho uma ficção. “Ficcionalização do factual”, aponta Koselleck. Discorremos: o factual já o fora ficcionalizado. “Os caminhos cruzados das determinações retóricas entre história e poesia não se deixam reduzir a um par de termos tão simples” (KOSELLECK, 2006, p. 247). Então, *O Sonho* de Borges:

Quando os relógios da meia-noite prodigarem  
um tempo generoso,  
irei mais longe que os voga-avante de Ulisses  
à região do sonho, inacessível  
à memória humana.  
Dessa região imersa resgato restos  
que não consigo compreender:  
ervas de singela botânica,  
animais algo diversos,  
diálogos com os mortos,  
rostos que realmente são máscaras,  
palavras de linguagens muito antigas  
E às vezes um horror incomparável  
ao que nos pode dar o dia...  
Serei todos ou ninguém. Serei o outro  
que sem sabê-lo, sou, o que fitou  
esse outro sonho, minha vigília. E a julga,  
resignado e sorridente. (BORGES, 2009, p. 166)

O eu do sonho é uma espécie de espelho do eu-sonhador. E “o espelho é terrível”, diz Borges (2009, p. 166): “corresponde à ideia do duplo, à ideia do outro 'eu' [...]. E é a ideia do tempo, porque a ideia do tempo é essa, a ideia do 'eu' que perdura, e de todo o resto que muda”. O eu desafia o tempo. E a recíproca é verdadeira. O sonho – como um espelho disforme que revela um eu visto de fora, e, portanto, já outro – põe em teste a mesmidade. Para haver um eu, disse Ricoeur, é preciso narrar: arte de costurar os cacos das memórias e das expectativas em torno de um nome que pareça próprio. “Cômada estória [...], confortadora 'narrativa do eu’”, diz Stuart Hall (2006, p. 13), construída, contra-o-tempo, ao longo do tempo. Talvez não “cômada”, nem confortável, pensamos em Winston Smith, mas decerto fabulada e fabuladora. Mas também o sonho. “*O que faz sentido não é o sonho, mas a narrativa do sonho*, que já é, por si só, uma interpretação” (HUSTON, 2010, p. 57, grifos da

autora).

“O sonho espera secretamente pelo despertar”, disse Benjamin (2007, p. 435), despertar é o seu *telos*. Faz-se, então, outra dialética: a do acordar. “Elaborar o ocorrido na recordação do sonho! – Quer dizer: recordação e despertar estão intimamente relacionados. O despertar é, com efeito, a revolução copernicana e dialética da rememoração”. Despertar do sono e narrar o sonho: nem sono nem vigília, nem sonho nem sonhador saem ilesos. “Os primeiros estímulos do despertar aprofundam o sono” (BENJAMIN, 2007, p. 436), e, desperto, sono e sonho permanecem, remissivos e presentes.

Benjamin compara o despertar à promoção do ainda-não-ser-consciente à consciência antecipadora de Bloch: têm a mesma estrutura (BENJAMIN, 2007, p. 434). O sonhador volta à vigília trazendo consigo as sensações e imagens, ainda que confusas e caóticas, do universo onírico; se o sonho não permanece na vigília, tira-se dele sua potência subversiva, e se não se confunde com a realidade, então a Utopia é mera ilusão vazia: *aparência*, no sentido cartesiano. Isto serve especialmente para os diurnos: são a própria imagem do eu que quer-ser outro. Costurar o eu-agora naquele do sonho diurno, o eu-futuro, é uma atividade narrativa, como o é a transformação do caos de imagens oníricas em sonho-com-sentido, do mesmo modo que do desejo-do-melhor em possível-real. Neste jogo de perdas e ganhos, de lembranças, invenções e esquecimentos, o que importa, diz Benjamin, não é o objeto a ser narrado, mas a própria narrativa: não o próprio sonho, mas sua dialética, “o tecido da sua rememoração, o trabalho de Penélope da reminiscência. Ou seria preferível falar do trabalho de Penélope do esquecimento?” (BENJAMIN, 1994, p. 37).

A vida, “este estado de urgência”, como chamou Bloch, o é porque tem (ou, feito de) Sentidos. “O tempo e a morte”, que Bernard Marx só descobriu na Reserva Selvagem, são a um tempo causa e consequência desta capacidade que, diz Huston, distingue fundamentalmente o humano do não-humano: fabular. Nas palavras de Borges (2009, p. 108), “o homem conhece a morte até a medula, até os ossos. O homem criou a morte. Ou seja, o homem possui a consciência da morte, o que quer dizer a consciência do futuro e a memória do passado”. Ter consciência de, criar o. “A consciência humana é uma máquina fabulosa... e *intrinsecamente fabuladora*” (HUSTON, 2010, p. 26). Não obstante, prossegue Huston (2010, p. 22), consciência é tempo, “ou seja: narratividade”.

O tempo dá Sentido (e sentido, direção) à existência humana, (“mas”) e é também sua criação. Nova metáfora: “nossa substância é o tempo, somos feitos [dele]” (BORGES, J. L.; FERRARI, 2009., p. 46). O sonho utópico se dá no tempo e contra-o-tempo; tomando impulso nele, mas almejando alcançar o que está fora. A arte legítima, dizem Kraus e Adorno,



é aquela que se põe contra o tempo que, em si, pressupõe; também o disse Borges: “a arte e a literatura deveriam libertar-se do tempo” (BORGES, J. L.; FERRARI, 2009., p. 101). Não metafísica; metáfora, meta-ficção.

O futuro, (não-)lugar dos sonhos Utópicos, admirável e distinta ficção, exatamente por sê-lo se eleva ao estatuto de realidade, sem que caiba então nela qualquer estabilidade, centralidade, integridade antitética. Sem lugar seguro para se abrigar das fabulações dos Sentidos (e, sobretudo, dos Sentidos das fabulações), o vivente sonhador experimenta as vertigens das perspectivas, tantas vezes certo de outra ficção igualmente inventada: a totalidade. Que haverá para-além das aparências e dos pontos-de-vista, para-além do jogo de luz e sombras da ficção? Escher nos apresenta, em resposta inventada, o *Outro Mundo* (“*Andere Wereld*”): universo negro e inexplorado, qual não revela qualquer ponto e/ou porto-seguro a menos que se queira assim chamar a parte que lhe couber, guardado por seres antropomórficos de sorrisos e olhares irônicos, quase em deboche, confrontando. Todos os caminhos para alcançá-lo traem a perspectiva: colunas que parecem subir, formando esquinas com outras que, se esgueirando em ângulo oblíquo, encaminham para fora; os pés que tentassem caminhar à superfície lunar, num descuido, poderiam fazer cair para o alto. Daquele astro perdido num “remoto rincão do universo”, o conhecimento inventado quer dominar o próprio universo, com “metáforas que às vezes fingem que não o são” BERNARDO, 2010, p. 22).

A inversão, talvez subversão, parte do caráter fabuloso do sonho, ou seja, da sua potência ao(s) Sentido(s) da existência, da sua capacidade ímpar de articular, dialeticamente, o que foi e o que será. Se o passado é não mais, e o futuro ainda não, tudo o que *não* se tem é o presente: “não existe nenhum meio que nos permita colher o presente. [...] Dos três tempos, esse presente é o único que não podemos conhecer. A ele terão acesso as gerações futuras, mas não as atuais”. (BORGES, J. L.; FERRARI, 2009., p. 18) Outra vez a poética, num só golpe, suplanta a metafísica e o empirismo; o *telos*, desbancado pela metáfora, pela ficcionalidade que outrora o havia inventado. Se o presente é síntese inconclusa de passado e futuro, o que foi e o que será, pela consciência que fabula, que cria o tempo e costura causalidades e Sentidos, se fazem conhecer/criar em toda a sua conflituosa e fabulosa plenitude factio-ficcional.

O sonho, feito de passado e de futuro, de antecipações e de memórias/esquecimentos, autor da Vida que lhe inventa e abriga, ao fazer do agora tempo, desdobra o próprio tempo e a existência. “O que faz com que [o Sentido] se *desdobre* não é a linguagem, mas a narrativa. É por isso que todos os humanos elaboram formas de *marcar* o tempo” (HUSTON, 2010, p. 18-

19). Criador e criatura na dialética da negação se reafirmam: como um Monstro de Frankenstein, o tempo, invenção humana, inventa o homem e lhe persegue. Por outro lado, o homem, que acoisa o tempo com seus instrumentos de metrificação, mensuração e quantificação, gaiolas ficcionais, faz do seu criador-criatura algoz a ser conquistado e convertido em aliado, tão-logo ele, o tempo, altivo, “recolha suas asas, finalmente” (ATWOOD, 2006, p. 15), e fique, desconcertado e parado “em cima do telhado... como um cata-vento que perdeu as asas” (QUINTANA, 1997, p. 46).

E como eu passasse por diante do espelho  
não vi meu quarto com as suas estantes  
nem meu rosto  
onde escorre o tempo.

Vi primeiro uns retratos na parede:  
janelas onde olham avós hirsutos  
e as vovozinhas de saia-balão  
como paraquedista às avessas que subissem do fundo do tempo.

O relógio marcava a hora  
mas não dizia o dia. O Tempo, desconcertado,  
estava parado.  
Sim, estava parado  
em cima do telhado...  
como um cata-vento que perdeu as asas. (QUINTANA, 1997, p. 46).

## REFERÊNCIAS

AGOSTINHO. *Confissões*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

ADORNO, Theodor W.; BLOCH, Ernst. Something's Missing: a discussion between Ernst Bloch and Theodor Adorno on the contradictions of Utopian longin. In: BLOCH, Ernst. *The Utopian Function of Art and Literature: selected essays*. Cambridge: MIT Press, 1988.

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

ADORNO, Theodor W. *Dialética Negativa*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

\_\_\_\_\_. *Crítica de la Cultura y Sociedad I*. Prismas; Sin imagen directriz. Obra Completa, 10/1. Madrid: Akal, 2008.

\_\_\_\_\_. *Educação e Emancipação*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

\_\_\_\_\_. *Minima Moralia*. Lisboa: Edições 70, 2001.

\_\_\_\_\_. *Notas de Literatura I*. São Paulo: Duas Cidades/Editora 34, 2008.

\_\_\_\_\_. *Teoria Estética*. São Paulo: Martins Fontes, 1982.

AINSA, Fernando. *La Reconstrucción de la Utopía*. Buenos Aires: Ediciones del Sol, 1999.

ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

\_\_\_\_\_. *Entre o Passado e o Futuro*. São Paulo: Perspectiva, 1992.

\_\_\_\_\_. *Homens em Tempos Sombrios*. São Paulo: Cia. das Letras, 2008.

\_\_\_\_\_. *Origens do Totalitarismo*. Anti-semitismo, imperialismo, totalitarismo. São Paulo: Cia. das Letras, 1989.

\_\_\_\_\_. *Sobra a Violência*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

\_\_\_\_\_. The Modern Concept of History. *The Review of Politics*, v. 20, n. 4, Twentieth Anniversary Issue: I, outubro de 1958, p. 570-590.

ATWOOD, Margaret. *A Tenda*. Rio de Janeiro: Rocco, 2006.

AUGRAS, Monique. Um Olhar Transdisciplinar na Psicologia: uma necessidade? In: SOARES, Jorge Coelho; EWALD, Ariane P.; DAMAS, Carla (orgs.). *Anais das Terças Transdisciplinares: experimentando a fronteira entre a psicologia e outras práticas teóricas (2000-2001)*. Rio de Janeiro: EdUERJ / NAPE, 2001.

AXELOS, Kostas. *Introdução ao Pensamento Futuro*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969.

BACCOLINI, Raffaella; MOYLAN, Tom. Dystopia and Histories. In: \_\_\_\_\_. (ed.). *Dark Horizons: science fiction and the dystopian imagination*. New York; London: Routledge, 2003.

BACZKO, Bronislaw. Imaginação Social. Verbete. In: ROMANO, Ruggiero (org.). *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa: Imprensa Nacional / Casa da Moeda, 1985. v. 5.

BAUDELAIRE, Charles. Exposição Universal (1855). In: *Poesia e Prosa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1995.

BENATTE, Antonio Paulo. História, Ciência, Escritura e Política. In: RAGO, Margareth; GIMENES, Renato (orgs.). *Narrar o Passado, Repensar a História*. Campinas: UNICAMP, 2000.

BENJAMIN, Walter. *Obras Escolhidas I*. Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre a literatura e a história da cultura. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1994.

\_\_\_\_\_. *Obras Escolhidas II*. Rua de Mão Única. São Paulo: Ed. Brasiliense, 2000.

\_\_\_\_\_. *Passagens*. Belo Horizonte: Ed. UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2007.

BERLIN, Isaiah. *Limites da Utopia*: capítulos da história das ideias. São Paulo: cia. das Letras, 1991.

BERNARDO, Gustavo. *O Livro da Metaficção*. Rio de Janeiro: Tinta Negra, 2010.

BERRIEL, Carlos Eduardo Ornelas. Cidades Utópicas do Renascimento. *Ciência e Cultura*, v. 56, n. 2, São Paulo, abril/junho 2004. Disponível em:

[http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?pid=S0009-67252004000200021&script=sci\\_arttext](http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?pid=S0009-67252004000200021&script=sci_arttext). Acessado em 01/03/2011.

BÍBLIA, N. T. Português. *Bíblia Sagrada*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1988.

BICCA, Luiz. *Questões Persistentes*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2003.

BLOCH, Ernst. *O Princípio Esperança*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2005. v. I- III.

\_\_\_\_\_. *The Spirit of Utopia*. California: Stanford University Press, 2000.

BLOCH, Marc. *Apologia da História*: ou o ofício de historiador. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BORGES, Anselmo. Ernst Bloch: a esperança ateia contra a morte. *Revista Filosófica de Coimbra*, n. 4, v. 2, p. 403-426, 1993. Disponível em:

<[http://www.uc.pt/fluc/dfci/publicacoes/ernst\\_bloch](http://www.uc.pt/fluc/dfci/publicacoes/ernst_bloch)>. Acessado em: 02/04/2011.

BORGES, Jorge Luis. Pierre Menard, autor do Quixote. In: \_\_\_\_\_. *Ficções*. São Paulo: Ed. Globo, 2001.

\_\_\_\_\_. *Poemas*. São Paulo: Cia. das Letras, 2009.

BORGES, Jorge Luis; FERRARI, Oswaldo. *Sobre os Sonhos e Outros Diálogos*. São Paulo: Hedra, 2009.

BRESCIANI, Maria Stella. *Londres e Paris no Século XIX: o espetáculo da pobreza*. São Paulo: Brasiliense, 1992.

BRUCKNER, Pascal. *A Euforia Perpétua: ensaio sobre o dever da felicidade*. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

BURELLO, Marcelo G. Estudos Preliminares. In: KRAUS, Karl. *En Esta Gran Época*. Buenos Aires: Libros del Zorzal, 2008.

CAMARGO, Paulo. Sobre a Atuação e Formação do Psicólogo Segundo a Teoria Crítica de Herbert Marcuse. In: SOARES, Jorge Coelho; EWALD, Ariane P.; DAMAS, Carla (orgs.) *Anais das Terças Transdisciplinares*. Rio de Janeiro: EdUERJ / NAPE, 2001.

CAMPANELLA, Tommaso. *A Cidade do Sol*. São Paulo: Atena Editora, 1958.

CÂNDIDO, Antonio. *Literatura e Sociedade*. Rio de Janeiro: Ouro sobre o Azul, 2006.

CARPINTÉRO, Marisa. Utopia Urbanística e Urbanismo Utópico. In: BLAJ, Ilana; MONTEIRO, John (orgs.). *História e Utopias*. São Paulo: ANPUH, 1996.

CARTA da Transdisciplinaridade. Adotada no Primeiro Congresso Mundial de Transdisciplinaridade. Convento de Arrábida, Portugal, 2-6 de novembro de 1994. Comitê de Redação: Lima de Freitas, Edgar Morin e Basarad Nicolescu. Disponível em <<http://caosmose.net/candido/unissinos/textos/textos/carta.pdf>>.

CARVALHO, Vicente de. Felicidade. In: *Vicente de Carvalho e os Poemas e Canções*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1970.

CASTORIADIS, Cornelius. *El Mundo Fragmentado*. Buenos Aires: Altamira; Montevideu: Nordan-Comunidad, 1990.

CHARDIN, Pierre Teilhard de. *O Fenômeno Humano*. São Paulo: Cultrix, 1986.

CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difel; Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988.

CLARKE, Arthur C. *Perfil do Futuro*. São Paulo: Ed. Vozes, 1970, p. 102.

COMPAGNON, Antoine. *O Demônio da Teoria: literatura e senso comum*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010.

COSTA, Angela Marques da; SCHWARCZ, Lilia Moritz. *1890-1914: no tempo das certezas*. São Paulo: cia. das Letras, 2000, p. 11.

CROSBY, Alfred. *A Mensuração da Realidade: a quantificação e a sociedade ocidental (1250-1600)*. São Paulo: Ed. UNESP (UNESP/Cambridge), 1999.

- CROUZET, Maurice. *A Época Contemporânea: o mundo dividido*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996. (História Geral das Civilizações; V. 16).
- CUNHA, Fausto. Uma Ficção Chamada Ciência. In: \_\_\_\_\_. *Ficção Científica: o discurso da era tecnológica*. Revista de Cultura Vozes, Ano 65, v. LXVI, Jun/Jul de 1972.
- DASTUR, F. *Heidegger e a Questão do Tempo*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- DUVERNOY, J. F. *Para Conhecer o Pensamento de Maquiavel*. Porto Alegre: L&PM, 1984.
- EWALD, Ariane P. *Sarte, Simmel e uma "Fenomenologia Social" das Crônicas Folhetinescas*. Sens Public: Revue Internationale, 2005/03\_2008/02 (nova edição). Disponível em: <<http://www.sens-public.org/spip.php?article156>>.
- FALCON, Francisco Calazans. Utopia e Modernidade. In: BLAJ, Ilana; MONTEIRO, John (orgs.). *História e Utopias*. São Paulo: ANPUH, 1996.
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo Dicionário da língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1975.
- FERREIRA, Delson Gonçalves. *Língua e Literatura Luso-Brasileira*. Belo Horizonte: Ed. Bernardo Álvares, 1967.
- FOUCAULT, Michel. *Ditos e Escritos V. Ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.
- \_\_\_\_\_. Nietzsche, a Genealogia e a História. In: \_\_\_\_\_. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 2000.
- FREEDMAN, Carl. *Critical Theory and Science Fiction*. Middletown: Wesleyan University Press, 2000.
- FREUD, Sigmund. *Mal-Estar na Civilização*. Rio de Janeiro: Imago, 1974.
- \_\_\_\_\_. *O Futuro de uma Ilusão*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- FRIEDRICH, Otto. *O Fim do Mundo*. Rio de Janeiro; São Paulo: Ed. Record, 2000.
- FURTER, Pierre. *Dialética da Esperança*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974.
- GADAMER, Hans-George. *O Problema da Consciência Histórica*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Verdade e Método I: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Ed. Vozes; Bragança Paulista: Ed. São Francisco, 2002.
- GALLO, Ivone Cecília D'Avila. A Utopia de Charles Fourier. In: BLAJ, Ilana; MONTEIRO, John (orgs.). *História e Utopias*. São Paulo: ANPUH, 1996.

- GEERTZ, Clifford. *O Saber Local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2009.
- GINZBURG, Carlo. *Olhos de Madeira: nove reflexões sobre a distância*. São Paulo: Cia. das Letras, 2001.
- GUERREIRO, António. *Paris 1900. Exposições Universais*. Lisboa: Expo '98, 1995.
- HABERMAS, Jurgen. *El Discurso Filosófico de la Modernidad*. Madrid: Taurus Humanidades, 1993.
- HALL, Stuart. *Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- HEIDEGGER, Martin. *Sobre a Questão do Pensamento*. Petrópolis: Vozes, 2009.
- HEILBRONER, Robert L. *O Futuro como História*. Rio de Janeiro: Zahar, 1963.
- HITCHCOCK, Susan Tyler. *Frankenstein: as muitas faces de um monstro*. São Paulo: Larousse do Brasil, 2010.
- HOBBSAWM, Eric. *A Era do Capital. (1848-1875)*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Era dos Extremos: o breve século XX (1914-1991)*. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.
- HORKHEIMER, Max. *Eclipse da Razão*. São Paulo: Ed. Centauro, 2002.
- HUIZINGA, Johan. *O Declínio da Idade Média*. Braga: Ulisseia, 1996.
- HUSSERL, Edmund. *Lições para uma Fenomenologia da Consciência Interna do Tempo*. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 1994.
- HUSTON, Nancy. *A Espécie Fabuladora: um breve estudo sobre a humanidade*. Porto Alegre: L&PM, 2010.
- HUTCHEON, Linda. *Poética do Pós-Modernismo: história, teoria, ficção*. Rio de Janeiro: Imago, 1991.
- HUXLEY, Aldous. *Admirável Mundo Novo*. Rio de Janeiro: Ed. Globo, 2008.
- JACOBY, Russell. *Imagem Imperfeita: pensamento utópico para uma época antiutópica*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- \_\_\_\_\_. *O Fim da Utopia: política e cultura na época da apatia*. Rio de Janeiro; São Paulo: Ed. Record, 2001.
- JAMESON, Fredric. *As Sementes do Tempo*. São Paulo: Ática, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Pós-Modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*. São Paulo: Ed. Ática, 1991.
- JAPIASSÚ, Hilton. *A Crise da Razão e do Saber Objetivo: as ondas do irracional*. São Paulo:

Letras & Letras, 1996.

JASMIN, Marcelo. *Alexis de Tocqueville: a historiografia como ciência da política*. Rio de Janeiro: Access Editora, 1997.

\_\_\_\_\_. História e Ação nos Limites do Cronótopo Moderno. In: 7º Encontro da Associação Brasileira de Ciência Política, ABCP, Recife, 2010. Disponível em: <[http://cienciapolitica.servicos.ws/abcp2010/arquivos/29\\_7\\_2010\\_16\\_15\\_9.pdf](http://cienciapolitica.servicos.ws/abcp2010/arquivos/29_7_2010_16_15_9.pdf)>. Acessado em: 10/04/2011.

JEROME, Jerome Klapka. *The New Utopia*. In: *Diary of a Pilgrimage (and Six Essays)*. New York: Henry Holt and Co., 1981.

KAFKA, Fanz. *A Metamorfose*. São Paulo: Hedra, 2009.

KANT, Imanuel. *Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

\_\_\_\_\_. *Resposta à Pergunta: o que é Esclarecimento?* In: *Textos Seletos*. Petrópolis: Vozes, 1974.

\_\_\_\_\_. *Sobre a Pedagogia*. Piracicaba: UNIMEP, 1996.

\_\_\_\_\_. The Contest of Faculties. In: \_\_\_\_\_. *Kant Political Writings*. London: Cambridge University Press, 2. ed., 1991.

KOSELLECK, Reinhardt. *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2006.

KRAMER, Lloyd. *Literatura, Crítica e Imaginação Histórica*. In: HUNT, Lynn (org.). *A Nova História Cultural*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

KRAUS, Karl. *Aforismos*. Porto Alegre: Arquipélago, 2010.

\_\_\_\_\_. *En Esta Gran Época: de cómo la prensa liberal engendra una guerra mundial*. Buenos Aires: Libros del Zorza, 2008.

\_\_\_\_\_. *Os Últimos Dias da Humanidade*. Lisboa: Antígona, 2003.

LaCAPRA, Dominick. *Historia em Tránsito: experiencia, identidad, teoría crítica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.

\_\_\_\_\_. *History and Criticism*. Ithaca; London: Cornell University Press, 1985.

\_\_\_\_\_. *Rethinking Intellectual History: texts, contexts, language*. Ithaca; London: Cornell University Press, 1994.

\_\_\_\_\_. *Rethinking Intellectual History and Reading Texts*. In: LaCAPRA, D.; KAPLAN, S. L. (ed.). *Modern European Intellectual History: reappraisals and new perspectives*. Ithaca; London: Cornell University Press, 1982.



LACROIX, Jean-Yves. *A Utopia: um convite à filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.

LAFER, Celso. A Política e a Condição Humana. In: ARENDT, H. *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

LE GOFF, Jacques. *Para um Novo Conceito de Idade Média*. Lisboa: Estampa, 1979.

LÉVI, Primo. *A Trégua*. São Paulo: Cia. das Letras, 2010.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Rousseau: fundador da ciência do homem. In: \_\_\_\_\_. *Antropologia Estrutural II*. Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro, 1993.

LIMA, Carlos. A Ardente Paciência. João do Rio. *Revista Internética*. 2003. Carlos Lima: poemas inéditos. Disponível em: <http://www.joaodorio.com/Arquivo/2006/10,11/poetica.htm#2>>. Acessado em 10/05/2011.

\_\_\_\_\_. *Genealogia Dialética da Utopia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

\_\_\_\_\_. Melancolia de Esquerda. In: \_\_\_\_\_. *Phosphoros*. Rio de Janeiro: Comunicarte, 2007.

LIMA, Luiz Costa. *O Controle do Imaginário: razão e imaginação nos tempos modernos*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989.

MAFFESOLI, Michel. *A Sombra de Dionísio: contribuição a uma sociologia da orgia*. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1985.

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

MANUEL, Frank E.; MANUEL, Fritzie E. *El Pensamiento Utópico em el Mundo Occidental*. Madri: Taurus, 1981.

MAQUIAVEL, Nicolau. *Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

MARCUSE, Herbert. *A Dimensão Estética*. Lisboa: Edições 70, 1986.

\_\_\_\_\_. *Eros e Civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

\_\_\_\_\_. *Ideologia da Sociedade Industrial*. Rio de Janeiro: Zahat, 1967.

\_\_\_\_\_. *Negations. Essays in Critical Theory*. Boston: Beacon Press, 1968.

\_\_\_\_\_. *O Fim da Utopia*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969.

\_\_\_\_\_. *Razão e Revolução: Hegel e o advento da teoria social*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

MATOS, Olgária. *Amor e Cidade, Amor na Cidade: Walter Benjamin (1995)*. In: História Viajante: notas filosóficas. São Paulo: Studio Nobel, 1997.

\_\_\_\_\_. *Discretas Esperanças: reflexões filosóficas sobre o mundo contemporâneo*. São Paulo: Nova Alexandria, 2006.

\_\_\_\_\_. *Filosofia: a polifonia da razão*. São Paulo: Scipione, 1997.

\_\_\_\_\_. *Vestígios: escritos de filosofia e crítica social*. São Paulo: Palas Athena, 1998.

MENEGAT, Marildo. *Depois do Fim do Mundo: a crise da modernidade e a barbárie*. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Faperj, 2003.

MOYLAN, Tom. Look into the Dark: on Dystopia and the Novum. In: PARRINDER, Patrick. (ed.). *Learning from Other Worlds: estrangement, cognition and the politics of science fiction and utopia*. Durham: Duke University Press, 2000.

MORUS, Thomas. *Utopia*. São Paulo: Atena Editora, 1958.

MOUTAUX, Jacques. Apresentação. In: LACROIX, Jean-Yves. *A Utopia: um convite à filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.

MUELLER, Ênio. *Filosofia à Sombra de Auschwitz: um dueto com Adorno*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2009.

MÜNSTER, Arno. *Ernst Bloch: filosofia da práxis e utopia concreta*. São Paulo: UNESP, 1993.

\_\_\_\_\_. *Utopia, Messianismo e Apocalipse nas Primeiras Obras de Ernst Bloch*. São Paulo: UNESP, 1997.

NEVES, Luiz Felipe Baêta. *A Construção do Discurso Científico: implicações sócio-culturais*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998.

\_\_\_\_\_. História Intelectual e História da Educação. *Revista Brasileira de Educação*, v. 11, n. 32, p. 340-345, mai/ago 2006. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/%0D/rbedu/v11n32/a12v11n32.pdf>. Acessado em: 22/05/2011.

NIETZSCHE, Fredrich. *A Vontade de Poder*. Rio de Janeiro: Ed. Contraponto, 2008.

\_\_\_\_\_. *Assim Falou Zaratustra*. São Paulo: Rideel, 2005.

\_\_\_\_\_. *Humano, Demasiado Humano*. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores)

\_\_\_\_\_. *Segunda Consideração Intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

NOVAES, Adauto. Sobre o Tempo e História. In: \_\_\_\_\_. (org.) *Tempo e História*. São Paulo: Cia. das Letras, 1992.

ORWELL, George. 1984. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 2002.

PANOFSKY, Erwin. *Significado nas Artes Visuais*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1976.

PARRINDER, Patrick. Introduction: learning from Other Worlds. In: \_\_\_\_ (ed.). *Learning from Other Worlds: estrangement, cognition and the politics of science fiction and utopia*. Durham: Duke University Press, 2000.

PAZ, Octavio. *O Ogro Filantrópico*. História e Política, 1971-1978. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1989.

\_\_\_\_\_. *Os Filhos do Barro*. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 1984.

PENNA, João Camilo. Máquinas Utópicas e Distópicas. In: NOVAES, Adauto (org.). *Mutações: ensaios sobre as novas configurações do mundo*. Rio de Janeiro: Agir, 2008, p. 185-216.

PESAVENTO, Sandra. *Exposições Universais: espetáculos da modernidade do século XIX*. São Paulo: Hucitec, 1997.

\_\_\_\_\_. História e Literatura: uma velha-nova história. In: COSTA, Cléria Botelho da; MACHADO, Maria Clara Tomaz. (orgs.). *História e Literatura: identidades e fronteiras*. Uberlândia: EDUFU, 2006.

\_\_\_\_\_. O Imaginário do Progresso: as representações da máquina na Exposição Parisiense de 1855. In: BLAJ, Ilana; MONTEIRO, John (orgs.). *História e Utopias*. São Paulo: ANPUH, 1996.

\_\_\_\_\_. Sensibilidades: escrita e leitura da alma. In: PESAVENTO, S. J.; LANGUE, Frederique (orgs.). *Sensibilidades na História: memórias, singularidades e identidades sociais*. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2007, p. 9-21.

QUEIROZ, Maria José de. *Refrações no Tempo: tempo histórico, tempo literário*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1996.

QUINTANA, Mario. *Antologia Poética*. Porto Alegre: L&PM, 1997.

RIBEIRO, Ana Claudia Romano. *Sou do País Superior: utopia e alegoria na libertina Terra Austral conhecida (1676), de Gabriel de Foigny: tradução e estudo*. Campinas: UNICAMP, 2010, 2 Volumes. Tese (doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Teoria e História da Literatura, Universidade Estadual de Campinas (orientador Carlos Eduardo Berriel), 2010.

RICOEUR, Paul. *Do Texto à Ação: ensaios de hermenêutica II*. Porto: RÉS-Editora, 1989.

\_\_\_\_\_. *Historia y Narratividad*. Barcelona: Paidós, 1999.

\_\_\_\_\_. *Tempo e Narrativa*. Campinas: Papyrus, 1997. t. III.

RILKE, Rainer Maria. Duineser Elegien. In: \_\_\_\_\_. *Sonetos a Orfeu e Elegias de Duíno*.

Rio de Janeiro: Ed. Record, 2002.

\_\_\_\_\_. O Anjo; O Prisioneiro. In: CAMPOS, Augusto. *Coisas e Anjos de Rilke*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

RIMBAUD, Arthur. Carta a Geroges Izambard. *Alea: Estudos Neolatinos*, v. 8, n. 1, Rio de Janeiro, jan/jun. 2006. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1517-106X2006000100011&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1517-106X2006000100011&script=sci_arttext) Acessado em: 09 abr. 2011.

\_\_\_\_\_. *Uma Estadia no Inferno*. São Paulo: Martin Claret, 2002.

ROBERTS, Adam. *The History of Science Fiction*. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2005.

RODRIGUES, Antonio Edimilson. Os Sonhos Renascentistas: cidades ideais e cidades utópicas. In: RODRIGUES, Antonio Edimilson; FALCON, Francisco. *Tempos Modernos: ensaios de história cultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

ROUANET, Sérgio Paulo. *A Razão Nômade: Walter Benjamin e outros viajantes*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1993.

\_\_\_\_\_. *Interrogações*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

RUSS, Jacqueline. *Léxico de Filosofía: los conceptos y los filósofos em sus citas*. Madrid: Akal, 1999.

RUSSELL, Bertrand. *Elogio ao Ócio*. Rio de Janeiro: Sextante, 2002.

SAHLINS, Marshall. *Cultura na Prática*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2004.

SARTE, Jean Paul. *Que é a Literatura?* São Paulo: Ática, 2004.

SCHOEREDER, Gilberto. *Ficção Científica*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1986.

SCHNEIDER, Susan (ed.). *Science Fiction and Philosophy: from time travel to superintelligence*. Chichester: Wiley-Blackwell, 2009.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. *O Local da Diferença: ensaios sobre memória, arte, literatura e tradução*. São Paulo: Editora 34, 2005.

SHELLEY, Mary. *Frankenstein, ou o Prometeu Moderno*. Porto Alegre: L&PM, 1997.

SHIBATA, Rafael. A Cidade Perfeita e a Ficção do Conselho. *Revista Morus* (UNICAMP), v. 1, p. 65-82, 2004.

\_\_\_\_\_. O Prologus do Livro I da Utopia de Morus. *Revista Solettras* (UERJ), v. 2, p. 93-111, 2002. Disponível em: <http://www.filologia.org.br/soletras/3/10.htm> Acessado em: 02/03/2001.

SOARES, Jorge Coelho; MUÑOZ, Blanca. Esboço para um mundo melhor: Bloch e a responsabilidade da esperança. In: SOARES, J. C. (org.) *Escola de Frankfurt: inquietudes da razão e da emoção*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2010.

SOARES, Jorge Coelho; EWALD, Ariane. Utopia com Desencanto: reflexões sobre a vida trêmula na hipermodernidade. In: SOARES, J. C. (org.) *Escola de Frankfurt*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2010.

SOUZA, Edson Luiz de. Furos no Futuro: utopia e cultura. In: BARCELLOS, M. e SCHULER, F. (org.) *Fronteiras: arte e pensamento na época do multiculturalismo*. Porto Alegre: Ed. Sulina, 2006. p. 167-180.

\_\_\_\_\_. *Uma Invenção da Utopia*. São Paulo: Lumme Editor, 2007.

TAVARES, Bráulio. *O que é Ficção Científica*. São Paulo: Brasiliense, 1992.

TEIXEIRA, Felipe Charbel. *Timoneiros: retórica, prudência e história em Maquiavel e Guicciardinni*. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2008, 240 p. Tese (doutorado) – Programa de Pós-Graduação em História Social da Cultura, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (orientador Marcelo Jasmin), 2008.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *De la Démocratie en Amérique*. Tome II. Paris: Vrin, 1990.

TODOROV, Tzvetan. *Em Face do Extremo*. São Paulo: Papyrus, 1995.

\_\_\_\_\_. *O Espírito das Luzes*. São Paulo: Barcarolla, 2008.

\_\_\_\_\_. *O Jardim Imperfeito: pensamento humanista na França*. São Paulo: EdUSP, 2005.

WEBER, Max. *Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Pioneira, 1967.

WEHLING, Arno. *A Invenção da História: estudos sobre o historicismo*. Rio de Janeiro: Ed. Gama Filho, 2001.

WHITE, Hayden. *Trópicos do Discurso: ensaios sobre a crítica da cultura*. São Paulo: EDUSP, 2001.

VIEIRA, António. *História do Futuro*. V. I. Lisboa: Ed. Sá da Costa, 1953.

ZAMIATIN, Evgueny. *Nós*. São Paulo: Alfa-Ômega, 2004.