

UTOPIAE INSVLAE FIGVRA



UTOPIAS, DISTOPIAS E O JOGO DA CRIAÇÃO DE MUNDOS*

ANDITYAS SOARES DE MOURA COSTA MATOS**

RESUMO O presente artigo pretende promover uma reflexão sobre o sentido da utopia hoje, partindo da compreensão originária do termo no século XVI e retomando, em uma interface com a literatura e o cinema, as suas transformações ao longo do tempo, bem como seu significado nos dias atuais, quando as utopias são pensadas por meio de uma estratégia de inversão que tem como fruto célebres distopias. Paralelamente, traça-se o panorama histórico, estético e cultural em que experiências utópicas foram propostas – antes e depois da criação da palavra por Thomas More na obra homônima. Na conclusão do texto, faz-se uma reflexão sobre o lugar e a função política da utopia no mundo contemporâneo, com base num paradigma filosófico comprometido com as transformações sociais.

PALAVRAS-CHAVE Utopia. Distopia. Contemporaneidade.

UTOPIAS, DYSTOPIAS, AND THE CREATION OF WORLDS GAME

ABSTRACT This article ponders on the meaning of utopia today, starting from the original understanding of the term in the 16th century and, in an interface with literature and cinema, traces its transformations throughout time as well as its meaning in the present days, when utopias are thought through a strategy of inversion that results in the notorious dystopias. At the same time, the historical, aesthetic and cultural context in which the utopian experiences were proposed is considered, taking into account their meanings before and after the creation of the word by Thomas More in his homonymous work. Lastly, the article presents a final reflection on the place and the political role of utopia in the contemporary world, based on a philosophical paradigm committed to social changes.

KEYWORDS Utopia. Dystopia. Contemporaneity.

* Uma versão modificada deste texto serviu como posfácio da nova edição bilíngue (latim e português) da obra *Utopia*, de Thomas More, publicada pela editora Autêntica, em fevereiro de 2017, com tradução de Márcio Meirelles Gouvêa Júnior.

** Professor Adjunto de Filosofia do Direito e disciplinas afins na Faculdade de Direito e Ciências do Estado da UFMG. Membro do Corpo Permanente do Programa de Pós-graduação em Direito da Faculdade de Direito e Ciências do Estado da UFMG. E-mails: vergiliopublius@hotmail.com e andityas@ufmg.br

Introdução

Thomas More inventou um dos termos mais ricos, debatidos e controversos dos últimos 500 anos: utopia. A meio caminho entre a literatura e a filosofia, na zona de passagem entre um não lugar que nega nossas misérias e um bom lugar que as torna talvez mais insuportáveis, a utopia de More é um patrimônio cultural tão rico que não cabe mais apenas no espaço comprimido da tradição acadêmica que a quer domesticar. Por isso o propósito dessas páginas não é debater especificamente o livro de More, mas passear de modo livre pelo passado, presente e futuro da utopia (e sua gêmea má, a distopia), demonstrando, assim, a potência que se gera quando nos deparamos com – ou criamos – o termo certo.

Utopias

Segundo Antônio Houaiss, a palavra “utopia” foi utilizada pela primeira vez na língua portuguesa em certa obra publicada no ano de 1671, em Lisboa, que levava o curioso título de *Escola das verdades aberta aos Príncipes na língua italiana, por o Pe. Luiz Juglares da Companhia de Jesus, e patente a todos na Portugueza por D. Antonio Alvares da Cunha*.¹ No *Dictionnaire de l'Académie* (1798), o termo assume nítido conteúdo político-jurídico, pois define um *plan de gouvernement imaginaire*. De fato, “utopia” é uma palavra corrente na filosofia do poder – seja política ou jurídica – que pretende evocar uma espécie de sociedade ideal. Formada por *ou-* (ου, prefixo grego de negação) e pelo radical *-tòpos* (τόπος, literalmente: lugar), utopia designa, portanto, o não lugar, quer dizer, a sociedade excelente que, em razão dessa mesma excelência, não existe no mundo real. Há quem diga também que o prefixo de utopia deriva de *eu-* (ευ), o qual evoca no grego sempre algo bom, de maneira que utopia seria o bom lugar. Mas parece ser mistificação, o que, contudo, só acrescenta força a esse belo mistério.

¹ Pesquisa de datação realizada no *Dicionário eletrônico Houaiss da língua portuguesa*.

Foi Thomas More, humanista inglês do final do século XV e início do XVI, que, em sua obra homônima, cunhou o termo, apresentando o projeto político da ilha de Utopia, na qual seus habitantes gozavam de um sistema jurídico igualitário, liberal e justo. Além de More, foram também famosos utopistas da modernidade o filósofo italiano Tommaso Campanella, autor de *A cidade do Sol*, de 1623, e o filósofo inglês Francis Bacon, autor da utopia tecnocientífica *A nova Atlântida*, publicada postumamente em 1627.

Na contemporaneidade², destaca-se a posição crítica dos marxistas diante do conceito. Para eles, as utopias são irrealizáveis por não se vincularem às condições estruturais concretas da sociedade, razão pela qual não devem ser nem sequer consideradas. Diferentemente, o marxismo heterodoxo de Karl Mannheim e Ernst Bloch acreditam no potencial transformador das utopias, capazes de alimentar o desejo de mudanças sociais e assim oferecer vias alternativas para a organização político-jurídica real. Para Mannheim, a utopia somente é vista como inalcançável por determinada estrutura social. Na realidade, trata-se de uma ideologia revolucionária que objetiva transcender a situação histórica e, por meio da ação efetiva de grupos sociais, atingir um patamar de organização social que as instituições político-jurídicas existentes não contemplam.³

Aldo Maffey entende que as utopias são projeções de desejos não totalmente satisfeitos em determinadas situações históricas, como os jardins e os oásis que povoam as mil e uma noites dos árabes exilados no deserto. Contudo, essas projeções apenas assumirão o *status* de utopias políticas se apresentarem um ideal que possa ser realizado por uma organização comunitária capaz de oferecer soluções para os problemas socioeconômicos. O utopista político sempre se refere ao melhor mundo realizável, não ao melhor mundo fantasiosamente pensável, como os literatos.⁴ Na realidade, as várias utopias políticas constituem uma aposta irrestrita no poder da razão humana, que, aliada à ideia de progresso, típica do iluminismo, seria capaz de garantir às sociedades humanas formas mais justas de organização social.

Distopias

O prefixo grego *dys* (δυσ-) significa “doente”, “mal” e “anormal”. Conforme sugestão de François Ost, evidenciada em sua análise das fontes do imaginário jurídico contidas nas obras de Franz Kafka⁵, as distopias seriam utopias às avessas, ou seja, más

² Para uma discussão aprofundada na matriz fenomenológico-existencial acerca das implicações da utopia na realidade contemporânea, cf. a excelente obra coletiva organizada por MARDER, Michael; VIEIRA, Patrícia (orgs.). *Existential utopia: new perspectives on utopian thought*. London/New York: 2012.

³ MANNHEIM, Karl. *Ideologia e utopia*. Tradução de Sérgio Magalhães Santeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1968. A edição original é de 1929.

⁴ MAFFEY, Aldo. Verbetes “Utopia”. In: BOBBIO, Norberto; GIANFRANCO, Pasquino; MATTEUCCI, Nicola (orgs.). *Dicionário de política*. 2 vols. Tradução de Carmem C. Varriale et al. Coord. João Ferreira. 5. ed. Brasília: UnB; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, p. 1284-1290, 2000, p. 1285-1286.

⁵ OST, François. *Contar a lei: as fontes do imaginário jurídico*. Tradução de Paulo Neves. São Leopoldo: Unisinos, 2005, p. 373-382.

utopias, sociedades imaginárias nas quais as condições de existência são muito piores do que aquelas que vigoram nas sociedades reais. Parece que o termo “distopia” foi utilizado pela primeira vez em 1868 por Greg Webber e John Stuart Mill em um discurso no Parlamento Britânico.⁶

⁶ “It is, perhaps, too complimentary to call them Utopians, they ought rather to be called dys-topians, or caco-topians. What is commonly called Utopian is something too good to be practicable; but what they appear to favour is too bad to be practicable.” (Oxford English Dictionary. Disponível em: <<http://www.oed.com>>).

O papel do direito nas distopias é sempre marcante, apresentando-se como ordenamento eminentemente técnico cuja única função consiste em garantir a perpetuação da dominação social. Ocioso acrescentar que as sociedades distópicas se caracterizam pela inexistência de direitos e garantias fundamentais, sendo altamente autoritárias, quando não totalitárias. A principal vítima sacrificada no altar dos (ainda?) fictícios Estados distópicos é a liberdade. Para compreendermos melhor o que vem a ser uma distopia, tomemos as palavras de O’Brien, membro do IngSoc (Socialismo Inglês, em novíngua), partido único que governa a Oceania, Estado imaginado por George Orwell em seu romance *1984*:

Começas a distinguir que tipo de mundo estamos criando? É exatamente o contrário das estúpidas utopias hedonísticas que os antigos reformadores imaginavam. Um mundo de medo, traição e tormentos, um mundo de pisar ou ser pisado, um mundo que se tornará cada vez mais impiedoso, à medida que se refina. O progresso em nosso mundo será o progresso no sentido de maior dor. As velhas civilizações proclamavam-se fundadas no amor ou na justiça. A nossa funda-se no ódio. Em nosso mundo não haverá outras emoções além de medo, fúria, triunfo e autodegradação. Destruiremos tudo mais, tudo. Já estamos liquidando os hábitos de pensamento que sobreviveram de antes da Revolução. Cortamos os laços entre filho e pai, entre homem e homem, mulher e homem. Ninguém mais ousa confiar na esposa nem nos amigos. As crianças serão tomadas das mães ao nascer, como se tiram os ovos da galinha. O instinto sexual será extirpado. A procriação será uma formalidade anual como a renovação de um talão de racionamento. Aboliremos o orgasmo. Nossos neurologistas estão trabalhando nisso. Não haverá lealdade, exceto lealdade ao Partido. Não haverá amor, exceto amor ao Grande Irmão. Não haverá riso, exceto o riso de vitória sobre o inimigo derrotado. Não haverá nem arte, nem literatura, nem ciência. Quando formos onipotentes, não teremos mais necessidade de ciência. Não haverá mais distinção entre a beleza e a feiura. Não haverá curiosidade, nem fruição do processo da vida. Todos os prazeres concorrentes serão destruídos. Mas sempre... não te esqueças, Winston... sempre haverá a embriaguez do poder, constantemente crescendo e constantemente se tornando mais sutil. Sempre, a todo momento, haverá o gozo da vitória, a sensação de pisar um inimigo inerme. Se queres uma imagem do futuro, pensa numa bota pisando um rosto humano, para sempre.⁷

⁷ ORWELL, George. *1984*. Tradução de Wilson Velloso. 29. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2005, p. 255.

A distância entre a utopia e a distopia é pequena e pode ser apenas uma questão de opinião e de juízos de valor. G. Kaleb acentua que “o utopista inicia no amor e termina no terror”.⁸ Uma vez postas em ação, as utopias não podem ser controladas, e, muitas vezes, pretendem libertar ou tornar felizes os homens, independentemente de suas próprias vontades. A missão de toda utopia é regenerar as pessoas, ainda que precise enfrentá-las e impor-lhes esse alto destino.⁹ Eis o caminho que imperceptivelmente nos leva da utopia ao seu gêmeo fantasmático, ao seu *doppelgänger*: a distopia.

Assim, na tão louvada *República*¹⁰ de Platão, por exemplo, não há lugar para a liberdade individual. Recordemo-nos que Platão entende ser a democracia uma forma corrompida de governo, motivo bastante para reservar a direção da sua cidade ideal unicamente aos sábios, que exerceriam o poder de forma autoritária. Ademais, o Estado platônico se assemelha a um esboço do Estado totalitário que a contemporaneidade conheceu, pois controla todos os aspectos da vida social, desde a educação das crianças – que seriam separadas dos pais na mais tenra infância – até a alocação dos indivíduos nos seus respectivos ofícios e profissões, o que se daria por meio de critérios objetivos estabelecidos pela pólis e não em razão da decisão pessoal dos próprios interessados. Eis um detalhe interessante que retrata bem a cidade “ideal” de Platão: apesar de reconhecer o encantamento que a poesia exerce sobre os cidadãos, os poetas deveriam ser expulsos da cidade. É que, de acordo com Platão, a condenação da poesia se impõe racionalmente pelo fato de não ser útil ao Estado nem à vida humana.¹¹ Para um poeta, certamente a cidade platônica seria uma distopia e nunca uma utopia.

Mais escandalosa ainda que a distopia platônica seria a cidade ideal de Zenão de Cício, o fundador da austera escola estoica grega.¹² Para ele, somente os sábios ostentariam o *status* de cidadãos; os demais deveriam ser reduzidos à condição de escravos e tratados como inimigos. Informado pelas concepções éticas do cinismo – corrente filosófica helenística que criticava acidamente os padrões comumente aceitos de sociabilidade e de moralidade –, Zenão proíbe a construção de templos, ginásios e estádios. Na cidade zenoniana, não existiria comércio ou propriedade privada. Nela, homens e mulheres deveriam se vestir da mesma maneira, deixando o corpo à mostra sempre que possível. Aliás, as mulheres seriam compartilhadas por todos. Ao sábio tudo estaria permitido, até mesmo a prostituição, o estupro, o incesto e o canibalismo. Por mais escabrosas que possam parecer essas ideias, Zenão e seu segundo sucessor à testa da

⁸ *Apud* MAFFEY, *op. cit.*, p. 1288.

⁹ “Estes homens regenerados considerar-se-ão livres, sem saber que foram obrigados a ser felizes, de uma felicidade imutável, porque ter-se-á perdido todo o impulso e toda a capacidade crítica.” (MAFFEY, *op. cit.*, p. 1288)

¹⁰ PLATÃO. *A república*. Tradução, introdução e notas Maria Helena da Rocha Pereira. 9. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.

¹¹ PLATÃO, *op. cit.*, p. 449-474.

¹² Infelizmente, o texto da *A república* de Zenão está irremediavelmente perdido. Apenas alguns fragmentos da obra sobreviveram aos séculos. As informações que alinhavamos foram compiladas por Diógenes Laércio no século III de nossa era e constam de seu famoso tratado *Vida e opinião dos filósofos ilustres*. Cf. DIOGÈNE LAËRCE. *Vies et opinions des philosophes*: livre VII. Tradução Émile Bréhier. Revisão Victor Goldschmidt e P. Kucharski. Rubriques. Notice et notes Victor Goldschmidt. In: SCHUHL, Pierre-Maxime (Ed.). *Les stoïciens*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Gallimard, VII, 32-33, p. 27-28, 2002. Para uma leitura contemporânea do que chegou até nós de *A república* de Zenão, cf. SCHOFIELD, Malcom. *The stoic idea of the city*. Chicago: The University of Chicago Press, 1999.

Stoá, Crisipo, as justificavam racionalmente. Contudo, mais do que um projeto político-jurídico realista, a república zenoniana era uma provocação à decadente pólis grega, que se pavoneava de maneira vaidosa e falsa de uma glória que já não mais possuía desde a submissão a Alexandre e, posteriormente, a Roma.

Apesar dos exemplos citados anteriormente, as distopias não foram um gênero literário comum na Antiguidade e, obviamente, nem Platão nem Zenão apresentaram os seus sistemas de governo como realidades negativas. Ao contrário: tanto no mundo antigo quanto no medieval ou moderno multiplicaram-se as utopias sociais, algumas descambando para os sonhos mais fantasiosos e ousados. Um prenúncio do que seriam as distopias pós-modernas pode ser encontrado na obra de Donatien-Alphonse-François, o Marquês de Sade, que, no curioso panfleto político *Franceses, mais um esforço se que-reis ser republicanos*¹³, propõe um Estado erotizado no qual todos deveriam se submeter aos caprichos sexuais de todos, inaugurando uma verdadeira era de liberdade em que não existiria limite para a satisfação sensual do cidadão, ainda que o prazer de alguns pudesse custar a vida de outros. Sade entende que o Estado deve criar e manter instituições apropriadas para a satisfação de todos os tipos de luxúria (inclusive o incesto), que, segundo o escritor francês, tornam mais apertados os laços de família e mais ativo o amor dos cidadãos pela pátria. Estariam ausentes da república de Sade todas e quaisquer formas de religião e teísmo. Não obstante seu caráter polêmico, o projeto político de Sade se mostra ingênuo diante dos pesadelos totalitários engendrados no século XX, especialmente rico em distopias.¹⁴ Ainda que delirante, a república de Sade objetivava proteger o indivíduo diante da ação despótica do poder estatal. Apesar da pecha de depravado e louco, Sade era um filho legítimo do século XVIII, e mais ainda da Revolução Francesa, que objetivou extinguir o absolutismo monárquico em nome das liberdades públicas do cidadão. Se seguirmos o fio de sua argumentação, veremos que a revolução nos costumes proposta tem um sentido bastante claro: impedir que as pulsões sexuais não satisfeitas do homem sejam sublimadas em formas autoritárias de exercício do poder político. Para Sade, o libertino insatisfeito de hoje é o déspota de amanhã, que desconta na sociedade sua frustração sexual sob a forma de um governo tirânico. Assim, precisamos evitar que todos nós nos tornemos pequenos ditadores. O único caminho para tanto seria a institucionalização dos prazeres e de todos os vícios que os acompanham. Nem é preciso dizer como esse texto de Sade agradou aos psicanalistas.

¹³ SADE, Marquês de. *A filosofia na alcova*. Tradução Augusto Contador Borges. São Paulo: Iluminuras, 1999.

¹⁴ O vocábulo *dystopia* encontra-se particularmente bem desenvolvido na Wikipédia de língua inglesa, contando inclusive com ricas listas das principais obras distópicas do século XX nos quadrinhos, na literatura, no cinema, na música, na televisão e nos videogames. Disponível em: <<http://en.wikipedia.org/wiki/Dystopia>>.

A distopia de Sade ainda se relaciona a uma longa tradição libertária europeia na qual o poder do Estado sobre os cidadãos é constantemente questionado. Essa foi a tônica do século XVIII. No entanto, o século XX celebrou-se por produzir distopias em que o indivíduo se encontra submetido de modo total à autoridade do Leviatã. E o mais assustador: a história recente do Ocidente demonstra e comprova a possibilidade técnica de realização dessas distopias político-jurídicas autoritárias, cada vez menos fictícias. Não poderia ser diferente: os enormes avanços tecnológicos somados à desagregação ética que assola o nosso tempo produziram visões de futuro em que o direito passou a ser mero instrumento de dominação e de desumanização. Impossível pensar em uma sociedade universal justa e livre após os horrores dos totalitarismos, testemunhas da capacidade de infinita crueldade, em escala global, de que os homens são capazes.

Ficções?

Bertrand Russell¹⁵ entende que a mentalidade contemporânea já não consegue conceber como factíveis as sociedades sonhadas por um More, um Campanella ou até mesmo um Marx; falta-nos imaginação – e talvez inocência – para tanto. Prova disso é que os produtos típicos dos delírios político-jurídicos pós-modernos – as distopias – nada mais são do que exacerbações dos traços negativos efetivamente existentes nas sociedades concretas e atuais. Talvez mais grave do que perdermos a capacidade de sonhar é perdermos também toda a capacidade criativa, mesmo nos pesadelos. Somos obrigados a encarar as nossas próprias sociedades corruptas e desumanizadas em um espelho – deformador, é verdade – que, ao fim e ao cabo, apenas nos mostra a que ponto chegaremos. A diferença entre o mundo em que vivemos e os pesadelos tecnototalitários dos romances de George Orwell (1984)¹⁶, Aldous Huxley (*Admirável mundo novo*)¹⁷ e Anthony Burgess (*Laranja mecânica*)¹⁸ é apenas de grau, não de natureza.

Já temos entre nós um Grande Irmão que nos vigia, que vela por nós. Dia a dia, ao ligarmos a televisão (precursora das onipresentes teletelas?), ao lermos os jornais, ao nos conectarmos à internet, percebemos a ação de um invisível Ministério da Verdade que acaba por nos convencer de que Guerra é Paz, Liberdade é Escravidão e Ignorância é Força.

Assim como os personagens imbecilizados do célebre romance de Huxley, já consumimos diariamente nossa razão de soma, droga que teria por função proporcionar

¹⁵ Apud MAFFEY, *op. cit.*, p. 1289.

¹⁶ *Nineteen eighty-four*, o mais ambicioso dos romances de Orwell, foi escrito em 1948 e publicado em 1949, já tendo sido adaptado três vezes para a televisão e duas vezes para o cinema: em 1956, com direção de Michael Anderson, e em 1984, dirigido por Michael Radford. Planeja-se uma nova versão cinematográfica com direção de Tim Robbins. A popularidade e a influência do livro foram enormes na cultura pop do século XX. Seus descendentes mais conhecidos foram o filme *Brazil* (o seu título original deveria ser *1984 ½*), de 1985, dirigido por Terry Gilliam, película que mostra nosso país controlado por uma burocracia similar a que serve ao Grande Irmão; a novela *1985*, de Anthony Burgess, que, mais do que uma sequência de 1984, constitui uma homenagem a Orwell; e a *graphic novel* intitulada *V for vendetta*, de Allan Moore, que retrata uma Inglaterra fascista da qual foram extirpados os homossexuais, os árabes e os negros.

¹⁷ *Brave new world* foi escrito em 1932 e traduzido desde então para as principais línguas do planeta (edição brasileira: HUXLEY, Aldous. *Admirável mundo novo*. Tradução de Vidal de Oliveira e Lino Vallandro. Porto Alegre: Globo, 1980.) Trata-se, certamente, da mais influente distopia

moderna, encontrando rival digna apenas em 1984. O enredo do livro se passa na cidade de Londres do ano de 2540 (ano de Ford 632). O que restou da civilização é governado de maneira totalitária por uma elite de cientistas. A obra discute questões éticas relativas ao avanço da engenharia genética e da biotecnologia reflete ainda sobre a possibilidade de controle da população por meio de drogas fornecidas pelo governo. Em 1958 Huxley lançou *Brave new world revisited*, texto não fictício no qual analisa a situação mundial então existente para concluir que estamos cada vez mais próximos do futuro distópico por ele idealizado: superpopuloso, submergido no consumo de drogas e no qual a obediência das massas se funda em várias formas de controle subliminar (edição brasileira: HUXLEY, Aldous. *Retorno ao admirável mundo novo*. Tradução de Eduardo Nunes Fonseca. Belo Horizonte/Rio de Janeiro: Itatiaia, 2000, p. 141).

18 *A clockwork orange* foi publicado em 1962 e filmado por Stanley Kubrick em 1971. A obra é ambientada na Inglaterra de 2017 e narra, em primeira pessoa, as aventuras e desventuras de Alex, um jovem sociopata de 15 anos que, após ser preso, é submetido a um programa de reabilitação governamental chamado *Ludovico technique*. Tal programa – na verdade, uma terapia de aversão do

aos habitantes do admirável mundo novo doses diárias de alegria barata, entorpecendo-os e submergindo-os em uma colorida realidade de desejos fúteis e sensações gratuitas de prazer, tornando-os, assim, dóceis e submissos ao domínio governamental.

E falando em drogas, a política patética, mentirosa e ineficiente dos governos mundiais, que, para deleite da tacanha opinião pública, efetivam uma rígida, santa e inquestionável cruzada contra as drogas, lembra a realidade apocalíptica de *O homem duplo*¹⁹, de Philip K. Dick, novela de ficção(?) científica em que o governo, ao mesmo tempo que combate o tráfico e o uso de drogas, as produz e distribui por meio de uma empresa, efetiva dona do Estado. Este, por seu turno, vicia inclusive seus próprios agentes de segurança pública num sistema perverso em que prevalece um clima de denunciamento, desconfiança e medo.

Os métodos de reeducação social concebidos por Burgess em seu romance e levados ao cinema com grande êxito por Stanley Kubrick transformaram o delinquente Alex, antes interessado apenas em estupro, ultraviolência e em Beethoven, num pacato e responsável cidadão incapaz de qualquer ato de violência, tanto que sente náuseas e desmaia ao tentar se defender da ação de alguns marginais, antigos conhecidos seus dos tempos de *débauche*. Ora, não é essa a tônica dos mais avançados sistemas penais do planeta, que pretendem forçar o homem a ser “bom” – ressocializá-lo, dizem os penalistas – para logo depois despejá-lo neste mundo, que continua a ser “mau”?

Orwell anteviu a lógica da submissão e do controle na novilíngua, uma espécie de idioma universal gestado em laboratório e que deveria, pouco a pouco, substituir a anticlíngua (o inglês) no imaginário Estado da Oceania, onde é ambientada a sua distopia. A novilíngua seria de uma pobreza e de uma simplicidade extremas, mostrando-se inapta para a expressão de qualquer pensamento mais profundo. Com a progressiva imposição desse novo idioma, as pessoas perderiam a capacidade de pensar e de se revoltar contra o sistema porque já não teriam um veículo linguístico capaz de expressar pensamentos complexos; a comunicação reduzir-se-ia ao mínimo necessário para a sobrevivência. O ideal da novilíngua seria oferecer ao indivíduo um número cada vez menor de palavras com significados cada vez mais restritos, de modo que seria impossível expressar significados divergentes da vontade do partido governante. Por exemplo: as palavras “livre” e “igual” poderiam inclusive existir, mas jamais evocariam a liberdade de pensamento ou a igualdade de direitos, já que essas situações subjetivas

teriam deixado de existir há muitas gerações na Oceania. Orwell assevera que seria impossível traduzir para a novilíngua o trecho inicial da Declaração de Independência dos Estados Unidos da América, no qual se afirma que existem alguns direitos inalienáveis, tais como a vida, a liberdade e a busca da felicidade, e que a função do governo é garanti-los, sob pena de ser derrubado e substituído por outro pelo povo, único detentor do poder político. A tradução mais aproximada seria a substituição de todo o trecho por uma única palavra da novilíngua: “crimepensar”.²⁰ Ora, a novilíngua já não está parcialmente presente nos nossos noticiários, sempre comprometidos com o poder, nos discursos vazios de nossos representantes políticos e nos pronunciamentos infantis de figuras lombrosianas como Donald Trump, que querem nos fazer acreditar que os EUA têm a missão sagrada de combater o mal onde quer que ele esteja, em um tipo de faroeste planetário em que os estadunidenses são os xerifes?

Quanto à cultura, já sobrepujamos os sonhos sombrios de Huxley e de Bradbury (*Fahrenheit 451*)²¹, romancistas que imaginaram um futuro em que os livros seriam proibidos e impietosamente destruídos pelo Estado, por conterem ideias subversivas que ameaçam a estabilidade e a paz social. Hoje não precisamos dos bombeiros de Bradbury, cuja missão irônica e paradoxal não era apagar incêndios, e sim queimar livros. Não há necessidade de temermos um Selvagem como o de Huxley, cujo grande crime era ler Shakespeare numa sociedade que já se tinha esquecido das dores e das alegrias humanas concentradas nos versos do bardo inglês. A forma de dominação a que nos submetemos é muito mais sutil e eficiente, pois somos levados a acreditar que a cultura, em termos amplos, não nos trará quaisquer vantagens: ter é muito mais importante do que ser e saber. Ter é poder, e as ambições econômicas sobrepujam quaisquer considerações éticas ou estéticas. Não é preciso queimar livros numa sociedade que os despreza.

É especialmente notável que, nas maiores distopias do século XX, o gosto pela cultura, arte e ciência venha associado a personalidades tidas como degeneradas, sempre prontas para contestar a ordem social vigente, vistas, portanto, como indivíduos a serem reeducados, o que inclui primordialmente a extinção dos seus pendores culturais. Alex, o anti-herói de Burgess, é um sociopata extremamente violento que respeita uma única coisa na vida: a música de Beethoven, o “divino Ludwig”. O personagem principal de 1984, Winston Smith, sente-se deslocado diante das situações culturalmente

tipo pavloviana – consiste na exposição prolongada de criminosos a imagens de extrema violência, ao mesmo tempo que ingerem drogas que causam fortes náuseas. Ao final do tratamento, Alex se torna incapaz de vislumbrar quaisquer atos de violência ou de sexo, além de desenvolver aversão à sua antes adorada música clássica, dado que um dos filmes apresentados durante o processo incluía como trilha sonora a *Ode à alegria* da nona sinfonia de Beethoven (edição brasileira: BURGESS, Anthony. *Laranja mecânica*. Tradução de Fábio Fernandes. São Paulo: Aleph, 2004).

¹⁹ *A scanner darkly* foi escrito em 1977 e retrata a futurística Califórnia de 1994. Na visão apocalíptica de Dick, os EUA perderam a guerra contra as drogas e padecem de uma epidemia causada pelo uso intensivo da substância D, que lentamente dissolve a personalidade e a inteligência dos seus usuários. Os principais temas abordados referem-se à problemática da personalidade individual e ao controle governamental da vida privada, assunto já clássico nas distopias do século XX. A obra foi adaptada em 2006 para o cinema pelo badalado diretor *cult* Richard Linklater, que produziu uma espécie de desenho animado extremamente refinado utilizando a técnica da rotoscopia, na qual os *frames* do filme servem de base

para a animação. Aliás, muitos dos romances de Philip Dick se transformaram em filmes de sucesso, tal como *Do androids dream of electric sheep?*, de 1968, que passou para as telas em 1982, sob direção de Ridley Scott, com o título de *Blade runner*. *A scanner darkly*, livro e filme, foram lançados no Brasil com um título de duvidosa adequação: *O homem duplo* (edição brasileira: DICK, Philip K. *O homem duplo*. Tradução de Ryta Vinagre. São Paulo: Rocco, 2007).

20 ORWELL, *op. cit.*, p. 299-300.

21 *Fahrenheit 451* é um romance de ficção científica publicado em 1953 por um dos maiores mestres do gênero: Ray Bradbury (edição brasileira: BRADBURY, Ray. *Fahrenheit 451*. Tradução de Cid Knipel. São Paulo: Globo, 2003). A obra retrata uma futura América hedonista e antissocial dominada pela televisão e onde os livros são proibidos, assim como todo e qualquer pensamento crítico. O personagem principal, Guy Montag, é um bombeiro que se rebela contra o sistema e passa a guardar e a ler os livros que deveria queimar. O curioso título da novela refere-se à temperatura em que o papel utilizado para a impressão de livros entra em combustão. O final da trama constituiu um dos pontos altos da história, tendo sido retratado com sensível lirismo pelo diretor francês François Truffaut na sua versão cinematográfica de 1966. Planeja-se um novo filme dirigido por Frank Darabont.

pobres e homogeneizantes a que é obrigado a se submeter, e somente se descobre na condição de homem livre – e, por isso mesmo, rebelde diante do Grande Irmão – ao tomar contato com um livro proibido que avidamente buscava: *Teoria e prática do coletivismo oligárquico*, uma espécie de ensaio político-sociológico da autoria de Emmanuel Goldstein, o pretense líder da resistência. Já o Selvagem de *Admirável mundo novo* espanta e aterroriza as pessoas com demonstrações de alegria, afeto, raiva e tristeza, emoções que aprendeu com a leitura das obras de Shakespeare e eram então desconhecidas e temíveis na asséptica realidade de Huxley.

Um estuprador que idolatra Beethoven? Um rebelde cujo grande crime é ler e escrever? Um selvagem que cita Shakespeare? A mensagem contida nesses arquétipos parece muito clara: a cultura e o saber são perigosos; afaste-se deles o mais rápido possível. Se você quer ser aceito pelos outros, imbecilize-se. Se você não quer ser um peixe fora d'água, renda-se aos (des)gostos da maioria. Ela dita o que é belo, bom, correto e seguro. O resto – Beethovens, ensaios político-sociológicos, Shakespeares etc. – é inutilidade perigosa que só interessa a loucos problemáticos que, mais cedo ou mais tarde, se renderão aos padrões morais e sociais das pessoas de bem. Eis o destino que a desumanização extrema dos ordenamentos jurídicos tecnicizados reserva à alta inteligência. Nada que nos surpreenda: a cultura de verdade, contestatória por natureza, sempre gerou medo, desconforto e repulsa nas majorias inebriadas pelas pequenas vantagens do sistema, sejam elas esmolas estatais – bolsa-isto ou bolsa-aquilo – para os miseráveis, sejam bens de consumo artificialmente impostos às classes medianas ou superiores como necessários a uma vida “decente”: o celular da moda, a roupa de grife da estação, o *iPod* mais potente, a boate mais *cool*, o restaurante mais *chic*, dependendo do gosto ou da idade. Aliás, não precisamos ir até às distopias. Basta lembrar o Ministro da Propaganda de Hitler, que dizia sacar o revólver todas as vezes que ouvia a palavra “cultura”. E o que dizer do desesperançado Ulrich, personagem do polifônico *O homem sem qualidades*, romance de Robert Musil? No capítulo 13 da primeira parte dessa enorme enciclopédia, Ulrich, típico acadêmico austríaco do início do século passado, meio niilista, meio epicurista, meio a mistura dessas duas coisas com nada, espanta-se ao ler um jornal e nele notar que certo cavalo de corrida havia sido classificado como genial. Ulrich já vira lutadores de boxe e jogadores de futebol serem agraciados com esse adjetivo antes reservado aos da Vincis, Mozarts e Dostoiévskis, mas o fato

de agora o termo poder definir também um cavalo de corrida lhe parece um sinal dos tempos.²² Esse capítulo do livro de Musil foi ambientado em 1913, escrito na década de 1920 e publicado em 1930 na Áustria. O que diria ele hoje, no Brasil, ao comparar os parques e insossos suplementos culturais dos nossos mais importantes jornais com os portentosos, volumosos e avidamente lidos cadernos de esportes? É realmente um sinal dos tempos. Dos tempos das distopias.

Tempo-de-agora

Parece utópico o gesto que pretende transcender aquilo que sempre foi. E se a distopia se funda como ordem que garante a separação entre oprimidos e opressores, sujeitos e objetos da força tida por necessária para a convivência social, tentar pensar outros âmbitos em que a utopia possa atuar *hoje* se revela uma tarefa que flerta com o impensável e se arrisca a cair nas armadilhas de um discurso que não se sustenta.

A comunidade e a política que vêm de Agamben e ninguém sabe como vêm; a violência pura de Benjamin que aniquila toda violência mediadora e, por isso mesmo, não é perene e nem pode gerar nada, apenas um grande e fértil vazio que não se explica; o comunismo de Marx, projeto condenado à eterna dimensão de projeto, todos são formas da utopia. Talvez a principal característica dessas propostas seja sua comum intempestividade. Os projetos filosóficos de Agamben, Benjamin e Marx – todos eles incompreendidos e mesmo ridicularizados pela filosofia oficial de suas respectivas épocas – são travos diferentes de um mesmo vinho. Esses autores se arriscam a pensar no limite do dado e do herdado, granjeando o desprezo fácil e o sorriso altivo daqueles que sabem muito bem que as coisas não mudam e que, se aceitarem – ou forem coagidos a – mudá-las, exigirão planos, estratégias e, é claro, lideranças reais e ideais.

Mas o pensamento crítico só pode viver na dimensão da utopia que, mais do que um não lugar, é o lugar por excelência: aquele que não pode se mover de si mesmo sem se perder e que, por isso, traduz-se em uma exigência absoluta: que nos dirijamos a ele. Aqui a montanha não vai a Maomé, como no perverso joguinho capitalista em que tudo é dado pronto e de bandeja, até mesmo as resistências que se lhe opõem e que, não por acaso, têm-se mostrado há cerca de 150 anos como as mais fiéis colaboradoras do sistema, forçando o capital a se transformar e a aperfeiçoar seus mecanismos de

²² O trecho é delicioso e merece transcrição: “Certo dia, Ulrich deixou de querer ser uma esperança. Naquela época já se começava a falar de gênios do futebol ou do boxe, mas para no mínimo dez inventores, tenores ou escritores geniais, os jornais não citavam mais do que, no máximo, um centro-médio genial, ou um grande tático de tênis. A nova mentalidade ainda não estava muito segura de si. Mas foi exatamente aí que Ulrich leu em alguma parte, como antecipação de verão, a expressão “cavalo de corrida genial”. Era uma notícia sobre um grande sucesso nas pistas de corrida, e o autor talvez nem tivesse consciência de toda a dimensão da sua ideia, que o espírito dos tempos lhe inspirara” (MUSIL, Robert. *O homem sem qualidades*. Tradução de Lya Luft e Carlos Abbeneth. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006, p. 63).

domínio. É esse, aliás, o sentido da crise do capitalismo: uma crise que nada muda no campo da produção e, mediante novas formas biopolíticas, redistribui apenas fracassos por meio de discursos que pregam o sacrifício das populações mundiais diante da especulação. Por outro lado, a utopia quer a mudança, negando-se a contemplar atônita o mundo que sempre se resolve em uma cínica negação dessa possibilidade.

Talvez uma maneira interessante de começar a pensar na ideia de “utopia presente” seja vê-la, a exemplo do que faz Gregory Claeys, como um âmbito que explora as relações entre o possível e o impossível, sendo irreduzível a qualquer um desses termos.²³

23 CLAEYS, Gregory. *Utopia: historia de una idea*. Tradução de María Condor. Madrid: Siruela, 2011, p. 14.

Nessa mesma perspectiva, Agnes Heller afirma que a utopia não pode ser relacionada a um lugar para o qual a humanidade se dirige, um sonho a ser alcançado ou uma estação sempre longínqua em que o trem da história aportará num belo dia. Ao contrário, já chegamos à estação utopia, que é a (pós)Modernidade.²⁴ O que importa agora é pensarmos como nos apossarmos dessa estação que, mais do que um não lugar ou um bom lugar – quer dizer, um inalcançável “outro” lugar, um indiscernível lugar “diferente” –, é um lugar absoluto que concentra todos os demais em potência e que, por isso, abre-se à experiência histórica do descontínuo, da transformação e da alternatividade.

24 HELLER, Agnes. *Der Bahnhof als Metapher. Eine Betrachtung über die beschleunigte Zeit und die Endstationen der Utopie*. In: *Frankfurter Rundschau*, 26. out. 1991.

“Eu é um outro”. Se levarmos a sério essa percepção de Rimbaud e compreendermos que o aqui e o agora da chamada “realidade objetiva” envolvem várias possibilidades de retomada do passado para a construção de futuros diferentes, o projeto utópico radical perde seu suposto caráter irrealizável e se torna obra viva e histórica. Somente assim se torna possível entender que todos os lugares são passíveis de apresentação no horizonte de uma história que está por se fazer, a qual se revela mais forte do que o capitalismo por envolver necessariamente mais interesses, mais possibilidades e mais formas-de-vida. É por isso que o capital odeia a utopia e tenta apresentá-la como sinônimo de delírio impossível. Pela sua simples existência no campo da potencialidade, a utopia demonstra o caráter ilusório e convencional da ordem autoapresentada como algo objetivo e irrevogável.²⁵

25 ABENSOUR, Miguel. *L'utopie, de Thomas More a Walter Benjamin*. Paris: Sens & Tonka, 2000, p. 20.

George Sorel gasta boa parte das páginas de suas *Reflexões sobre a violência*, de 1906, polemizando contra os socialistas utópicos que, mais do que fazer a revolução, prefeririam fazer “política” parlamentar. Envolvido com os debates e a terminologia de seu tempo, Sorel constrói uma imagem da utopia que é em tudo diversa daquilo que aqui se chama por esse nome. Segundo afirma, a utopia seria um plano imaginário baseado nas condições econômicas atuais, razão pela qual poderia ser decomponível

em partes e realizável aos poucos, mediante constantes acordos com o poder existente. Esse tipo de “utopia” criticado por Sorel representa um mecanismo desmontável, deliberadamente construído para que somente algumas de suas partes possam ser integradas numa legislação futura. Sua função não é modificar o sistema atual, mas garantir ciclos de crises e reformas. Só assim o capitalismo aceita discutir “racionalmente” e “implementar” utopias. Não é por acaso que o melhor exemplo de “utopia” apresentada por Sorel seja a economia liberal, a qual concebe abstratamente a sociedade como espaço redutível a tipos comerciais puros que se auto-organizam mediante as leis naturais da concorrência.²⁶

A esse tipo abastardado de utopia, Sorel opõe o mito revolucionário da greve geral, que age de maneira imediata e não se sujeita a qualquer acordo ou realização parcial, sendo executável em um agora absoluto, em sua dimensão total e jamais compartimentalizável. São essas características – imediatidade, intransigência e totalidade – que determinam o caráter utópico, pouco importando que Sorel prefira reconhecê-lo sob o nome de “mito”, reservando o termo “utopia” para um uso polêmico contra os socialistas parlamentares “debatedores”, que ele via como traidores da causa marxista. Esses personagens, ironiza Sorel, dizem acreditar que, em um futuro bem distante, o Estado deve desaparecer; contudo, enquanto isso não ocorre, ele deve ser utilizado “provisoriamente” para engordar os políticos.²⁷

Um dos traços fundamentais da utopia é sua radical incompatibilidade com o presente naturalizado do capitalismo, que se pretende imodificável e a-histórico. Não é necessário que a verdadeira utopia se justifique mediante planos gerais, o que a encerraria nos limites do sistema que pretende destruir e, pior ainda, nos domínios do calculável, terreno completamente monopolizado e controlado pelo capitalismo. De acordo com a avaliação de Sorel sobre o mito, a qual parece ser aplicável às utopias, “importa muito pouco, portanto, saber o que os mitos contêm em termos de detalhes destinados a aparecer realmente no plano da história futura. Eles não são almanaques astrológicos. Pode inclusive acontecer que nada do que eles contenham se produza [...]”²⁸

Ao ser potência, a utopia põe-se a salvo do avanço do capital e de seus mecanismos “reais” de dissuasão, apontando atrevidamente para um futuro-presente que, se bem vistas as coisas, pode sempre vir-a-ser. Por não se sujeitar aos imperativos da objetividade e da racionalização, a utopia é, literalmente, um risco incalculável para o sistema,

26 SOREL, Georges. *Reflexões sobre a violência*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1992, *Carta a Daniel Halévy*, IV, p. 49-50.

27 SOREL, *op. cit.*, IV, I, p. 139.

28 SOREL, *op. cit.*, IV, I, p. 144.

um perigo latente, impossível de ser extirpado, já que faz parte da alma humana, mesmo da mais submissa, sonhar com algo diferente e melhor.

29 SOREL, *op. cit.*, IV, II, B, 3. p. 157.

Marx disse em certa carta – citada ou provavelmente recriada por Sorel – que “quem compõe um programa para o futuro é um reacionário”.²⁹ Nessa perspectiva, nada há de mais revolucionário que as utopias, pois dificilmente elas podem ser abarcadas por mecanismos ou dispositivos de controle. Prova disso é que mesmo as distopias, que nos mostram o que podemos nos tornar caso não rejeitemos a catástrofe capitalista, têm, talvez ainda mais do que as utopias, potencial libertador e crítico. Daí surge um paradoxo: para efetivamente controlar as utopias, o “sistema da realidade” tem que as declarar perigosamente possíveis, tratando-as como algo real ou que pode vir a ser real, o que já seria um modo de admitir que a via atual não é a única, existindo muitas outras possibilidades. Todavia, é essencial para a utopia permanecer como utopia, quer dizer, como potência-do-não. Só assim o poder não a pode atacar e reconfigurar, transformando-a em dispositivo ideológico, a exemplo do que ocorreu na antiga União Soviética, onde se assistiu não à vitória da utopia comunista, mas ao seu sepultamento.

Como potência negativa, a utopia não se identifica com projetos impossíveis, fabulações ou delírios, mas com o remédio para a ilusão da realidade. Trata-se de pensar a negação com a mesma dignidade ontológica reservada à afirmação. Isso significa que a utopia existe enquanto dimensão crítica do atual estado de coisas, sugerindo outras configurações que, contudo, não têm que existir a ferro e fogo. Todas as alternativas que a utopia indica estão suspensas na esfera das possibilidades. Apenas uma humanidade que diz “não” – ou seja, uma humanidade emancipada das ilusões do progresso, da objetividade e da inescapabilidade do capital – pode (ou não) realizar utopias.

“Poder não realizar” já é, em si, uma utopia, opondo-se à realidade mesquinha e pretensamente objetiva do capitalismo na qual “poder fazer” (ou seja, possibilidade) não se dá sequer como potência negativa. No fim da história, característico do sistema econômico capitalista, nada pode ser ou não pode ser: tudo já é, agora e eternamente, na tranquilidade aterradora de uma temporalidade infinita, a-histórica, compacta e homogênea. Eis o verdadeiro sentido das antiutopias – que não se confundem com as distopias – anunciadoras do fim da história, comuns aos antigos ideólogos stalinistas e aos neoliberais de hoje, a exemplo de Francis Fukuyama. Ambos os grupos negam a história porque, como demonstrou Benjamin em suas *Teses*, ela é essencialmente um

espaço-tempo de indecisão, descontinuidade e perigo, abrindo a cada segundo uma porta estreita pela qual pode passar o Messias³⁰, ou seja, a revolução já não mais comprometida com qualquer força mantenedora do sistema. Contudo, essa porta só pode se abrir no presente, aqui e agora. Daí o desafio de conceber uma comunidade que viva nesse tempo-de-agora (*Jetztzeit*) de que fala Benjamin, o qual se opõe tanto ao longo presente encapsulado em si mesmo (sem relação com a experiência) quanto ao mito de uma classe de vanguarda que, no futuro, assumirá as rédeas do processo histórico.

Como parece indicar a falsa etimologia que vê na primeira sílaba da palavra *proletário* um signo de seu caráter dirigido ao futuro e à frente, essa classe não governará agora, mas em um momento que jamais chegou, no qual seu compromisso com o futuro se cumprirá. O que governa o agora em nome da classe de vanguarda é, paradoxalmente, a sua própria vanguarda, o partido, ou seja, a vanguarda da vanguarda. O partido seria, então, aquela parte do povo que já é capaz de viver o futuro no presente e, mediante a força, impô-lo à realidade.³¹ Com isso, o tempo se fecha sobre si mesmo e produz apenas um retrato vazio, revelando-se como mera sucessão e repetição de formas tradicionais, tal como a forma-Estado em que o bolchevismo rapidamente se converteu. Para abrir o tempo-de-agora, é preciso abandonar toda concepção projetiva e vanguardista. No lugar de classes ou partidos de vanguarda, que se fale em multidões presentes aqui e agora nas ruas. Ao invés de *projetos*, que venham as utopias. E essas são, ao contrário do que se diz, radicalmente históricas.

Localizar a utopia na dimensão histórica do presente e pensá-la sob o ponto de vista da negatividade e da potencialidade não significa privá-la da possibilidade de realizar grandes projetos de transformação social. Ao contrário do que afirma T. J. Clark – esse curioso situacionista arrependido –, que identifica erroneamente esquerda e utopia, a política gradualista dos “pequenos passos” rumo a um mundo melhor nada tem de revolucionária. Admitindo uma suposta natureza trágica da política – que em nenhum momento ele define com clareza –, Clark entende que o papel das esquerdas de hoje se resume a organizar a crítica ao sistema global capitalista, sem qualquer esperança de vencê-lo, trabalhando, ao contrário, para a construção de modificações e reformas bem precisas.³² Daí nasce seu projeto de uma esquerda sem futuro, ou, nos seus termos, uma esquerda que abra mão de seu caráter messiânico-utópico e deixe de se limitar a fazer previsões irrealistas e arrogantes sobre o fim do capitalismo.³³

³⁰ Utilizamos o texto das *Teses* contido na edição da Suhrkamp de 1974 das obras de Benjamin, bem como a tradução de Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Müller inserida no estudo de Michael Löwy. O texto original das *Teses* é de 1940. Cf. BENJAMIN, Walter. *Über den Begriff der Geschichte*. In: BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften*. Unter Mitwirkung von Theodor W. Adorno und Gershom Scholen. Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp, p. 691-704 e 1231 (XVIIa), 1974 e LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incêndio. Uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*. Tradução de Wanda Nogueira Caldeira Brant. Tradução das teses Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Müller. São Paulo: Boitempo, 2012.

³¹ Essa ideia, já presente no *Manifesto Comunista* de Engels e Marx, é perfeitamente clara no discurso de 27 de novembro de 1917 que Lênin, no contexto do Congresso Camponês, dirigiu ao Partido dos Socialistas Revolucionários de Esquerda, objetivando acabar com suas hesitações quanto à imediata reforma agrária e aos necessários confiscos de latifúndios: “Se o socialismo só puder ser concretizado quando o desenvolvimento intelectual de todo o povo o tornar possível, então não teremos socialismo”

pelo menos nos próximos quinhentos anos... O partido político socialista constitui a vanguarda da classe operária; não pode frear a si mesmo por causa da ausência de educação da média das massas, e sim liderar as massas, usando os soviets como órgãos que adotam iniciativas revolucionárias...” (REED, John. *Dez dias que abalaram o mundo*. Tradução de Bernardo Ajzenberg. São Paulo: Penguin Classics/ Companhia das Letras, 2010, p. 371).

32 CLARK, T. J. *Por uma esquerda sem futuro*. Tradução de José Viegas. São Paulo: Editora 34, 2013, p. 52.

33 CLARK, *op. cit.*, p. 18.

34 CLARK, *op. cit.*, p. 33-34.

35 CLARK, *op. cit.*, p. 67.

36 CLARK, *op. cit.*, p. 12.

Em todo seu ensaio, Clark afeta um ar de superioridade que ele chama de “adulto”, em contraposição ao caráter “infantil” das esquerdas que denuncia, as quais estariam “esperando a hora do recreio”, já que se limitariam a uma relação infantilizada com o futuro – exigida pelo capitalismo de consumo e garantida pela espetacularização de todas as necessidades e propósitos humanos³⁴ – e assim abririam mão de agir no presente imediato.³⁵ De posse de um mal disfarçado realismo, do mais nu e cru, Clark tenta justificar sua proposta mediante a substituição da argumentação pela exemplificação e, com a mesma estratégia, substitui a crítica pela ironia. Seu projeto assumidamente reformista parte da constatação de que a “saída da modernidade” não será apocalíptica e grandiosa, mas um processo arrastado, banal e medíocre, justificando assim o papel igualmente minimalista que ele reserva às esquerdas e suas utopias.³⁶

Todavia, um pensamento atual que se pretenda crítico não pode trabalhar com categorias perfeitamente sem sentido, tais como o são “esquerda” e “direita”, signos de uma bipartição ideológica que já não é funcional nem esclarecedora, seja na teoria ou na prática. A insistência em ressuscitar esses cadáveres, ainda que para queimá-los em efígie, como o faz Clark, só pode levar a uma enorme confusão, cujos traços mais característicos residem na redução da utopia à esquerda e no empobrecimento da compreensão da dimensão do tempo, apresentado como pura compartimentação historiográfica e não realidade ontológica total, resistente a toda separação. Aferrado a um racionalismo realista pretensioso, Clark se mostra incapaz de reconhecer o tempo-de-agora, bem como o caráter indeterminado da política que, trágica ou não, sempre se mostra na irredutibilidade de uma aposta.

No entanto, para além do caráter estetizante de seu ensaio, Clark acerta ao localizar a radicalidade no presente. Mas isso não significa que devamos, como ele faz, comprometer-nos com a versão de presente que o capitalismo apresenta, a-histórica e invencível, à qual só poderíamos opor pequenos projetos reformistas que, por isso, seriam as ações verdadeiramente “revolucionárias” do nosso tempo. Ao contrário, a radicalidade do presente é um índice da abertura da história, o que possibilita a transformação messiânica, utópica e radical no agora.

Conclusão

Se quiser ter futuro, a sociedade futura não pode ser futura, mas presente aqui e agora, renegando em bloco o sistema do capital, inclusive suas supostas “contradições dialéticas” e formas liberais, verdadeiros desaceleradores do tempo-de-agora que atrasam a vinda do Messias. Trata-se de converter o impossível em possível por meio da vivência utópica de todos os lugares do futuro em um lugar real e desafiador. Quando isso se realiza, está-se diante de um anticampo, uma porção de futuro incrustada no presente, uma localização que se rege pela deslocalização potencial exigida pelos vários locais da utopia.

São anticampos os espaços ocupados em *Wall Street* pelos manifestantes do movimento *occupy*, as comunidades *hippies* dos anos 1960 e 1970, a Praça Tahir no Cairo enquanto durou a indeterminação do futuro político egípcio, as milícias anarco-republicanas da guerra civil espanhola que se recusavam a ter líderes, as fazendas improdutivas tomadas por trabalhadores sem terra no Brasil, os imóveis abandonados e logo *okupados* por grupos anarquistas em Barcelona e Atenas, o Espaço Comum Luiz Estrela em Belo Horizonte, as escolas ocupadas por secundaristas em 2016, entre muitos outros exemplos. Em uma definição sucinta: anticampos surgem onde e quando o futuro divergente da utopia se presentifica não como projeto ou plano imaginário, mas como realidade da potência.

Por isso, a exigência de mudanças efetivas que comumente se faz a esses movimentos não tem sentido. Os movimentos que se organizam sob a forma de anticampos têm gerado até hoje poucas mudanças concretas na sociedade capitalista. Isso é natural se levamos em conta sua estruturação acêntrica, sem líderes e descomprometida com planos fixos. Ademais, trata-se de formações sociais absolutamente descrentes em relação às instituições políticas tradicionais, motivo pelo qual não podem interagir com elas. Por fim, há que se notar que a exigência de produtividade da ação social – ou seja, a ideia de que um movimento social deve necessariamente gerar resultados concretos e imediatos na sociedade – faz parte da lógica de produção do capital³⁷, que não admite qualquer inoperatividade. A inoperosidade dos anticampos utópicos pode ser pensada como estratégia anticapitalista de ação revolucionária que, se não transforma a atualidade, prepara potencialmente um “tempo de agora” ao subjetivar os indivíduos

³⁷ CASTELLS, Manuel. *Redes de indignação e esperança: movimentos sociais na era da internet*. Tradução de Gustavo Cardoso e Liliana Pacheco. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2013, p. 151.

como entidades desejanter de profundas transformações sociais. Assim, a utopia tem como uma de suas principais missões a multiplicação de anticampos, tornando a reação do sistema cada vez mais custosa e difícil de ser justificada pelos seus mecanismos ideológicos, levando-o à implosão.

Referências

- ABENSOUR, Miguel. *L'utopie, de Thomas More à Walter Benjamin*. Paris: Sens & Tonka, 2000.
- BENJAMIN, Walter. Über den Begriff der Geschichte. In: BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften*. Unter Mitwirkung von Theodor W. Adorno und Gershom Scholen. Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp, p. 691-704 e 1231 (XVIIa), 1974.
- BRADBURY, Ray. *Fahrenheit 451*. Tradução de Cid Knipel. São Paulo: Globo, 2003.
- BURGESS, Anthony. *Laranja mecânica*. Trad. Fábio Fernandes. São Paulo: Aleph, 2004.
- CASTELLS, Manuel. *Redes de indignação e esperança: movimentos sociais na era da internet*. Trad. Gustavo Cardoso e Liliana Pacheco. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2013.
- CLAEYS, Gregory. *Utopía: historia de una idea*. Tradução de María Condor. Madrid: Siruela, 2011.
- CLARK, T. J. *Por uma esquerda sem futuro*. Tradução de José Viegas. São Paulo: Editora 34, 2013.
- DICK, Philip K. *O homem duplo*. Tradução de Ryta Vinagre. São Paulo: Rocco, 2007.
- DIOGÈNE LAËRCE. *Vies et opinions des philosophes: livre VII*. Trad. Émile Bréhier. Revisão Victor Goldschmidt e P. Kucharski. Rubriques. Notice et notes Victor Goldschmidt. In: SCHUHL, Pierre-Maxime (Ed.). *Les stoïciens*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Gallimard, VII, 32-33, p. 27-28, 2002.
- DYSTOPIA. Disponível em: <<http://en.wikipedia.org/wiki/Dystopia>>. Acesso em: 19 jan. 2017.
- HELLER, Agnes. Der Bahnhof als Metapher. Eine Betrachtung über die beschleunigte Zeit und die Endstationen der Utopie. In: *Frankfurter Rundschau*, 26. out. 1991.
- HOUAISS, Antônio. *Dicionário eletrônico Houaiss da língua portuguesa*. CD ROM.

HUXLEY, Aldous. *Admirável mundo novo*. Tradução de Vidal de Oliveira e Lino Vallandro. Porto Alegre: Globo, 1980.

HUXLEY, Aldous. *Retorno ao admirável mundo novo*. Tradução de Eduardo Nunes Fonseca. Belo Horizonte/Rio de Janeiro: Itatiaia, 2000.

LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incêndio*. Uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”. Tradução de Wanda Nogueira Caldeira Brant. Trad. das teses Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Müller. São Paulo: Boitempo, 2012.

MAFFEY, Aldo. Verbete “Utopia”. In: BOBBIO, Norberto; GIANFRANCO, Pasquino; MATTEUCCI, Nicola (orgs.). *Dicionário de política*. 2 vols. Tradução de Carmem C. Varriale et al. Coord. João Ferreira. 5. ed. Brasília: UnB; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, p. 1284-1290, 2000.

MANNHEIM, Karl. *Ideologia e utopia*. Tradução de Sérgio Magalhães Santeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.

MARDER, Michael; VIEIRA, Patrícia (orgs.). *Existential utopia: new perspectives on utopian thought*. London/New York: 2012.

MUSIL, Robert. *O homem sem qualidades*. Tradução de Lya Luft e Carlos Abbenseth. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

ORWELL, George. 1984. Trad. Wilson Velloso. 29. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2005.

OST, François. *Contar a lei: as fontes do imaginário jurídico*. Tradução de Paulo Neves. São Leopoldo: Unisinos, 2005.

OXFORD *English Dictionary*. Disponível em: <<http://www.oed.com>>. Acesso em: 18. jan. 2017.

PLATÃO. *A república*. Tradução, introdução e notas Maria Helena da Rocha Pereira. 9. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.

REED, John. *Dez dias que abalaram o mundo*. Tradução de Bernardo Ajzenberg. São Paulo: Penguin Classics/Companhia das Letras, 2010.

SADE, Marquês de. *A filosofia na alcova*. Tradução de Augusto Contador Borges. São Paulo: Iluminuras, 1999.

SCHOFIELD, Malcom. *The stoic idea of the city*. Chicago: The University of Chicago Press, 1999.

SOREL, Georges. *Reflexões sobre a violência*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1992.