

O FUTURO COMO HISTÓRIA:

Utopia e Ficção Científica

DIOGO CESAR NUNES DA SILVA*

1. Utopia e Futuro: apontamentos iniciais

O pensamento por vir não é apenas algo que permanece futuro. Ele já se instalou, já está em vigor e há-de vir ainda.
Kostas Axelos.

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”, Padre Antônio Viera abre a sua *História do Futuro*, afirmando que “Nenhuma coisa [sic] 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”. (VIEIRA, 1953: 1). 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”.

Num sentido aproximado, Kant (1991: 180) afirmou que “pela experiência” não é possível conhecer o futuro. Autor e causa do próprio aperfeiçoamento, o homem, embora esteja sempre progredindo, não pode saber do tempo porvir. E isto por, pelo menos, duas razões: porque a “inconstância” – derivada da liberdade natural – é marca fundamental da sua condição, e porque para poder conhecer, prever, o futuro precisaria compartilhar com a *Providência* um ponto de vista que, evidentemente, lhe escapa. Diz ele:

It is our misfortune, however, that we are unable to adopt an absolute point of view when trying to predict free actions. For this, exalted above all human wisdom, would be the point of view of providence, which extends even to free human actions. And although man may see the latter, he cannot foresee them with certainty (a distinction which does not exist in eyes of the divinity); for while he needs to perceive a connection governed by natural laws before he can foresee anything, he must do without such hints or guidance when dealing with free actions in the future. (KANT, 1991: 181).

* Historiador, mestrando em Psicologia Social (UERJ). Professor da Associação Brasileira de Ensino Universitário (UNIABEU). Membro dos Grupos de Pesquisa Subjetividade e Literatura, e Subjetividade e História (PPGPS-UERJ/Cnpq).

Como notou Husserl (1994: 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, 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 tempo e futuro aparecem com outros significados e sentidos, pois a temporalidade pertence à esfera subjetiva da consciência. Em Heidegger, o ser-aí (*Dasein*) é tempo, 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 (DASTUR, 1997: 29).

Radicalizando a questão da temporalidade na filosofia heideggeriana e contrariando a indicação kantiana sobre a experiência do porvir, Ernst Bloch afirma que todo homem, na medida em que sonha e almeja, “vive o futuro” (BLOCH, 2005, vol. 1: 14). Deixando de ser somente uma dimensão temporal desconhecida e possibilidade que dá sentido à existência, o futuro, para Bloch, *acontece* na experiência íntima do indivíduo. A Esperança, o “afeto expectante” absolutamente positivo, a partir do qual todo “andar pra frente” é possibilitado (Idem: 113-114), é o próprio “fundamento do ser” (BACZKO, 1985: 352).

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”, e de realidade como processo inconcluso: “mediação vastamente ramificada entre o presente, o passado pendente e sobretudo o futuro possível” (BLOCH, 2005, vol. 1: 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”. (Idem: 22).

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 “o que ainda 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 (2007: 19), está presa “à condição de que tudo tenha acontecido”.

Entretanto, nos alerta Adauto Novaes (1992: 9), sem futuro a história esvazia “não apenas nossos pensamentos, mas principalmente a própria ideia de História”. Se na Teoria da História está morta com a *historia magistra* uma função para-o-futuro (e para o presente) do passado e da História, e o com historicismo progressista uma ideia de vínculo ininterrupto entre passado e futuro, aquilo que se chama “tempo histórico”, como escreveu Koselleck (2006: 15-16), se constitui na distinção entre experiência e expectativa, ou seja, entre passado e futuro. Se quer dizer que o futuro, enquanto *topos* essencial e inevitável do tempo histórico, não depende do, nem se aprisiona no, historicismo que pensa o tempo histórico como linearidade e/ou evolução e/ou progresso. Dado que é a *Historizität* que cria, ou inventa, a *Geschichtlichkeit*, ou seja, que não há uma “história-em-si” (*Geschichte*) que se desenrole no tempo segundo padrões, modelos, leis e/ou normas, é o 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, como lembrou 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 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”. (JAMESON, 1991: 235).

Sem abandonar, na sua noção de historicidade e de História, uma certa afinidade com o historicismo (mesmo tão devedor de Heidegger e submetendo, podemos dizer, a “História” à Filosofia), Ernst Bloch desenvolveu uma filosofia da História, decerto carente de uma pesquisa específica, da qual destacamos duas críticas: 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.

Esta segunda crítica é especialmente interessante à História, 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* assim pudesse vir-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. Na sua crítica ao “enrijecido” conceito de realidade-fática compartilhado mesmo pelo materialismo dialético, diz Bloch:

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 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, vol. 1: 195-196).

A noção de Utopia elaborada por Bloch se insere neste plano de uma ontologia da realidade como ainda-não, em que a imaginação construtiva se liga aos sonhos diurnos [*Tags-täume*] e à consciência antecipadora, que, consciente da carência e da precariedade do real, do “estado atual”, quer mais e melhor. A Utopia é, assim, a projeção do melhor que cria um “furo” no espaço e no tempo, ou seja, descontinuidades no fluxo do presente, ao passo em que abre caminhos possíveis à realidade para que não se paralise “na obscuridade do instante”. Deste modo, a Utopia em Bloch contraria radicalmente a ideia de ela seja o irreal, o irrealizável, e/ou lugar algum. Como expõe Carlos Lima (2008: 14), traduzir U-topia como “nenhum lugar” ou “lugar nenhum” é uma redução equivocada, já que isto seria A-topia. 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: 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 diz Souza (2006), 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, vol. 1: 146). 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 (Idem: 14). Como escreveu Russell Jacoby:

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. (JACOBY, 2007: 214).

E não somente as crises, as carências (para manter o termo empregado por Bloch) contemporâneas motivam a Utopia, como as próprias “saídas”, as possibilidades e, sobretudo, os *possíveis* projetados “movem-se exclusivamente na história que os gera”. (BLOCH, 2005, vol. 2: 37). Tal é, diz Bloch, o “roteiro” das utopias sociais, que “revelam seu condicionamento social bastante preciso e sua coerência. Obedecem a um mandato social, a uma tendência oprimida ou que se avizinha”:

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. (Idem: 36-37).

Também a novidade é histórica. Os não-lugares das utopias sociais atendem a demandas e expectativas do seu tempo e cultura, pois dizem respeito tanto ao futuro quanto às precariedades do seu presente. A obra de Thomas Morus (menos gênese que grande divulgadora do sonho com a sociedade ideal, e a quem o conceito presta referência) fez da utopia um gênero literário inaugurando “um novo paradigma

utópico”, aponta Carlos Lima (2008: 57), em que a ideia de Homem e Humanidade renascentista dimensiona o pensamento utópico na projeção de um *paraíso* não somente terrestre, mas humano – construído pelo homem, e sobretudo, para que este desenvolva e manifeste sua “humanidade”: “[...] o mundo como a casa do homem, o mundo como dimensão do que é homem-humano e daquilo que é humano no homem”. (Idem: 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. Mas, 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* 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, com a realidade, que na ficção utópica é potencializado mediante o “olhar” do narrador-estrangeiro (no caso de *Utopia*, Hitlodeu), veio a ser um dos cânones fundamentais, como trataremos mais adiante, tanto da Ficção Científica quanto da Distopia – “o lado negro da Utopia” – embora subvertendo o *novum* para um *topos* hostil e inseguro. De qualquer modo, o confronto entre o não-lugar e o “está aí”, a dita realidade, permite um *estranhamento* necessário para, como propõe João Camilo Penna (2008), a “desafetação” do presente.

Pois, o que é costumeiro e habitual, como escreveu Olgária Matos, estimula uma “identidade sedentária” que decreta “a ociosidade da reflexão especulativa” (MATOS, 2006: 45; 1997: 139). Na ficção, a experimentação do real como possibilidade, como construção, ou mesmo invenção (*Erfindung*, no sentido nietzschiano) 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. Em suma, trata-se de ir ao não-lugar, ao não-idêntico para refletir sobre o *mesmo*: o que aí está, o que poderia ter sido, e o que, em potência e emergente, ainda há-de-vir.

2. Modernidade e Utopia: na trilha do não-impossível

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 (2004: 9) 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”¹.

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 foram “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, 2004: 10).

Como escreveu Arthur C. Clarke (1970: 102), “o caminho para as estrelas foi descoberto em tempo [pois 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 os 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 que “qualquer façanha técnica” possa se realizar. Arthur C.

¹ 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.

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”². 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 desta realização, 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”. (CLARK, 1970: 10-9). 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. Como resumiu Humberto Mariotti (1998: 7), eis as “três características básicas” do pensamento moderno:

a) a certeza de que a razão (consustanciada 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.

A confiança na razão e no progresso científico, se não é uma característica específica do século XIX, nele experimentou um lugar de destaque na vida intelectual e cultural do Ocidente. Não obstante, a associação entre essa confiança e a construção do “mundo melhor” se deu ao redor de uma ideia teleológica de “progresso”: se o aperfeiçoamento moral e espiritual do Homem depende basicamente dele mesmo e da sua Razão, como havia proposto Kant, o *espírito positivo* oitocentista pensou o progresso nos termos da “evolução total da humanidade”, que, a partir de uma “ciência real” que “vê para prever”, conduziria à “constituição completa e estável da harmonia mental, individual e coletiva”. A “ideia de progresso da humanidade como um todo”, diz Hannah Arendt (2001: 26), que no século XVIII fora uma “opinião bastante comum entre os *hommes de lettres*”, no XIX veio a ser “um dogma quase universalmente aceito”.

2 O livro 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.

Todavia, a ideia de uma sociedade harmônica e pacífica, como diz Isaiah Berlin, é um sonho antigo. Segundo o filósofo,

De um modo geral, as utopias ocidentais tendem a conter os mesmos elementos: uma sociedade vive em estado de pura harmonia, no qual todos os membros vivem em paz, amam um aos outros, encontram-se livres de perigo físico, de carências de qualquer tipo, de frustração, desconhecem a violência ou a injustiça, vivem sob uma luz perpétua e uniforme. (BERLIN, 1991: 29).

A sociedade ideal, sem imperfeições, vícios e misérias, situa-se na imaginação enquanto mundo-outro, além ou aquém da realidade social percebida. Como diz Berlin, trata-se de uma tradição milenar, que remonta a Homero e Hesíodo, passando por Platão (Atlântida e a República) e pelo Jardim das Delícias da cultura hebraica. A associação utópica entre racionalidade e felicidade seria, assim, herdeira desta tradição. Diz Luiz Bicca que “em uma comunidade de indivíduos livres, de cidadãos agindo movidos pela razão, a felicidade é algo que se tornaria acessível a qualquer um”. (BICCA, 2003: 80).

Entretanto, a partir da Revolução Industrial, sobretudo a segunda, as transformações nas relações entre homem, razão, saber, natureza e desenvolvimento tecnológico modificou os valores e os sonhos ocidentais, fazendo do futuro o *topos* da realização efetiva da sociedade. O desejo de subjugar a natureza ao seu controle, à sua razão, passou a ser encarado como possível, ou mesmo como um fato, ao passo em que o desenvolvimento técnico cristalizou a esperança do (e com o) progresso: as máquinas que invadiram o cotidiano apresentaram-se como chave para a construção de um futuro próspero. A ciência submetida à técnica e à tecnologia embalou não somente o sonho, mas a certeza de que o futuro estava mais próximo do que nunca. Tal qual a ficção, as teorias sociais passaram a apontar para o porvir, fazendo do não-presente o não-impossível. Decerto, para o homem moderno, propagandista e entusiasta do progresso, nada mais é impossível à razão posta à serviço da ciência: nem a vida extraterrena, nem o nascimento de inumanos – seja como fez Frankenstein, seja através de laboratórios de fecundação coletiva, tal qual o descrito por Aldous Huxley em *Admirável Mundo Novo*. As utopias, não obstante, se projetaram e lançaram no fluxo do não-impossível incentivado pelas novas tecnologias postas em cena. No campo literário, a Ficção Científica pode ser lida como a manifestação, por excelência, do “sonho com o Outro” que explora e investe na não-impossibilidade de realização de “qualquer façanha” técnico-científica.

Relendo Raymond Ruyer (*L' Utopie et les Utopies*), Fausto Cunha (1972: 23) afirma ser a *antecipação* a “manifestação mais filosófica” da ficção científica, além de distingui-la das demais literaturas, sobretudo da fantástica. Ruyer teria sido pioneiro ao propôr uma abordagem filosófica do gênero literário, e o fez situando a antecipação ficcional no seu contexto histórico, de modo que para Ruyer as utopias modernas se figuram, na literatura ficcional, em antecipações modernas, íntimas, não obstante, do *Fernstenliebe* nietzscheano: o amor ao distante, ao futuro, ao longínquo; nas palavras de Ruyer, a nostalgia do porvir.

Até o lançamento do Sputnik, Isaac Asimov (que nascera em 1920 e é considerado por muitos críticos o principal escritor de ficção científica do século XX) 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 e de Arthur C. Clarke, autores como 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. Antes desta geração, contudo, autores considerados pioneiros do gênero, como Júlio Verne e H. G. Wells, escreveram obras ficcionais em que as tecnologias e as sociedades projetadas se “antecipam” ainda mais aos feitos da ciência. Para citar duas passagens, Verne imaginou o Albatross três décadas antes do primeiro voo bem sucedido do helicóptero, e Wells, em 1914, antes mesmo do início da Grande Guerra, escrevera sobre uma Europa dotada tanto de fábricas movidas por energia atômica quanto de bombas que se utilizavam do mesmo princípio, chegando a imaginar uma devastadora Guerra nuclear sendo deflagrada em 1956.³

A noção de “antecipação”, ainda que para a crítica literária tenha servido como distintivo da ficção científica, traz consigo concepções dignas de questionamentos. Se por um lado ela quer afirmar que a ficção científica se caracteriza por ser projeção, ou seja, que sua trama se passa em um tempo futuro, por outro, induz a um deslocamento, ou mesmo uma suspensão, do autor em relação ao seu contexto histórico. Pois, por mais que uma obra atravesse o tempo, ganhando novos sentidos e significados, e tenha muito a dizer para diferentes gerações, fora ela produzida em determinada sociedade, com

3 *Rubor, o Conquistador* e *O Mundo Libertado*, respectivamente.

determinadas especificidades, por um indivíduo que pertence a ela e com ela compartilha valores, memórias e perspectivas. Como disse Todorov (2007: 22), obra literária (não obstante, também a utópica) “não nasce no vazio, mas no centro de discursos vivos”. A aproximação entre escritores “de antecipação” e o conhecimento científico em alguns casos é direta. João Camilo Penna cita dois: Wells, ano antes de publicar *A Máquina do Tempo*, frequentara aulas Thomas Huxley (tido, à época, 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: 187).

É interessante notar que, embora a antecipação, ou o *futurismo*, seja o fator distintivo da ficção científica, aquela que é tida como a primeira do gênero, *Frankenstein*, ou o *Prometeu Moderno*, foge à esta característica. A obra de Mary Shelley, anterior à segunda revolução industrial, inaugura uma temática que veio a ser muito explorada no século XX: a conexão entre tecnologia e terror. O destaque do romance é 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. Para João Camilo Penna, o que marca efetivamente a ficção científica é a presença do “inumano”. Uma vez que a trama se passa no num mundo-outro, ela lida com um humano-outro, desconhecido.

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, mas àquilo que o leitor pode distinguir como sendo 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. Com a *pitié*, o ser

humano pode encontrar “o outro em mim”. Para Lévi-Strauss (1989: 41-42), ao estabelecer o princípio ontológico da *pitié*, Rousseau fundara 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, este conceito é a 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.

De acordo com Wells, a ficção científica apela à simpatia humana para pôr o leitor na pele dos personagens e questionar “como você se sentiria naquele mundo estranho, povoado de seres desconhecidos?” (WELLS, 1935 Apud PENNA, 2008: 188). A ficção científica pretende, assim, diz Penna, reinventar o humano a partir do seu fracasso, fundando “uma nova antropologia, capaz de pensar o humano em bases não-humanas”.

3. Das Distopias: ou, sobre a Esperança em tempos sombrios

Se queres uma imagem do futuro imagina uma bota pisando um rosto humano – para sempre.
George Orwell, 1984. Fala do personagem O'Brien.

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 quer, justamente, explorar este sentimento de inquietude e temor; como escreveu o próprio Wells, intensificar “reações naturais de espanto, medo e perplexidade”. E se a ficção científica tem

propósito de estimular a *pitié* ao humano através da identificação ao inumano, a sua versão distópica quer provocar no leitor a reflexão sobre o seu tempo através de um estranhamento extremado, essencialmente pessimista: a partir de desdobramentos possíveis de sua realidade, adorna com ficção críticas sobre a sua própria sociedade. Como fez o “Fantasma do Natal Futuro” ao avaro Scrooge, no famoso conto de Charles Dickens, a distopia vai a um possível porvir para tratar do presente; a ficção futurística lida sempre o com não-impossível.

Entretanto, como já dito, embora não projete sua trama no tempo futuro, *Frankenstein* de Mary Shelley pode ser tido como ponto de partida da ficção científica moderna ao desafiar a natureza com a ciência. O domínio da natureza pela razão científica alcança em Shelley o bem supremo, a própria Vida, sugerindo que, lembrando Bacon, guiando-se pela experimentação, a razão humana não tem limites. *Frankenstein*, contudo, é também base para o pensamento distópico, ao associar tecnologia e ciência ao terror. A criatura animada pela experimentação científica transfigura-se em um *monstro*. Trata-se, pois, da pedra fundamental da literatura distópica: a razão humana cria tecnologias que se tornam uma ameaça à própria humanidade. A Utopia moderna do progresso e do avanço da humanidade embasados na Razão e na Ciência encontra em Mary Shelley 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: 32-56).

A projeção do tempo futuro veio a ser marca distintiva da ficção científica justo quando da concretização da Modernidade, re-significação do conceito de Utopia, na esteira da aceleração das inovações científico-tecnológicas e das teorias sociais. E mesmo o igualitarismo, cuja referência primeira na modernidade pode ser remetida à *Utopia* de Morus, não passou impune à Distopia, como fora alvo, tema e inspiração de uma geração de escritores distópicos, iniciada com Jerome K. Jerome em 1891 (*The New Utopia*), passando por Zamiatin (*Nós*, 1924), Aldous Huxley (*Admirável Mundo Novo*, 1932), Karin Boye (*Kalocáina*, 1940) e, então, Orwell. Assim escreveu J. C. Penna (2008: 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.

Se Morus é a referência moderna de ficção utópica igualitarista, Berlin diz que Zenão, o estoico, foi 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. (BERLIN, 1991: 30-31).

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, tecnificou-o; 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 as sociedade criadas por Jerome e por Zamiatin) viesse a servir ao projeto anti-esclarecido da moderna sociedade industrial. Como sentença Horkheimer (2002: 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” podem ser lidas, assim, como críticas ao projeto moderno, uma vez que representam não só pessimismo, mas desencanto para com a Razão, ao associá-la como princípio de mecanismos de controle e à des-subjetivação, e a Ciência, como não mais meio para a construção da prosperidade, de uma melhor sociedade. O Estado racionalizado, a vida tecnificada, mecanizada e padronizada aparecem em *Admirável Mundo Novo*, de Huxley, como palco para personagens estéreis, sem auto-consciência e sem perspectiva de futuro. E em *1984* como paredes que se estreitam e fazem sufocar, sob os olhos sempre atentos da *Teletela*.

É mister, contudo, notar que a distopia não está à parte da utopia; ou melhor, não se trata de uma negação do pensamento utópico. Pelo contrário, se pode dizer que, nele inserido, a reflexão distópica concentra em si semelhantes pressupostos e propósitos, invertendo, todavia, os meios e os mecanismos pelos quais se articulam suas críticas. Se

a utopia ultrapassa a realidade experimentada no cotidiano, abrindo e imaginando espaços para novos horizontes ao passo em que cria caminhos descontínuos no fluxo presente, o mesmo faz a distopia, na intensão de, através do estranhamento e da perplexidade, resgatar a empatia humana pelo humano. A distopia compartilha, assim, de uma consciência utópica que, diz Bloch (2005, vol. 1: 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”.

Trata-se, pois, de uma tradição humanista que, nas palavras de Horkheimer (2002: 95), “sonhou em unir a humanidade através de uma compreensão comum do seu destino”. 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, articula uma auto-crítica ao pensamento utópico moderno de emancipação humana pelo entendimento e pela racionalização das relações humanas. Como escreveu Horkheimer, 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, 1991:15), mas buscando novas imagens de futuro: narrando o pesadelo e produzindo um pensar-contrário que quer “esburacar o véu de cegueira que a racionalização e o tecnicismo contemporâneo nos impõe” (SOUZA, 2006), revelando “a profunda pobreza de nosso presente” (PENNA, 2008:194).

A ficção científica, em especial as *distopias de controle*, se apresentam como projeções de futuro, e este como via de acesso analógico ao presente, cuja pretensão é a de transformar o presente em passado. E, assim, ao estabelecer o tempo presente como parte do processo histórico, chama atenção para o caráter móvel e mutável das estruturas, ao mesmo tempo em que lança luz sobre o papel fundamental que os agentes sociais possuem, sobretudo enquanto transformadores em potencial da História. Em

outros termos, o *engajamento* da distopia se revela na “desafetação do presente”⁴, de modo que o leitor perceba o seu tempo e a si próprio como parte da História, convidando-o à reflexão e à ação, como que se a ele dissesse: se as coisas continuarem se processando neste ritmo e neste sentido, é este o futuro que nos aguarda.

Diz Horkheimer (2002: 133) que “a crise da razão se manifesta na crise do indivíduo”: “no momento da consumação, a razão tornou-se irracional e embrutecida. O tema deste tempo é a autopreservação, embora não exista mais um eu a ser preservado”. Em meio a sociedades uniformizadas e mecanizadas, nos aparecem em *1984* e *Admirável Mundo Novo* os personagens Winston Smith e Bernard Marx, respectivamente, como indivíduos que, aos poucos, se distanciando vão da mesmice e da homogenização, se opondo à repetição. Através de Smith e de Marx o leitor pode conhecer futuros não-impossíveis, e pelos seus conflitos e dilemas, experimentar sonhos e pesadelos, de modo a compreender que “a falta de esperança é, ela mesma, tanto em termos temporais quanto em conteúdo, o mais intolerável, o absolutamente insuportável para as necessidades humanas”. (BLOCH, 2005, vol. 1: 15). Se pode dizer que Orwell e Huxley corroboram com Adorno e Horkheimer (1985: 19) na sentença de que a Razão, que pretendia livrar os homens do medo, acabara por criar uma Terra completamente iluminada que resplandece sob o signo da calamidade triunfal. Nela, a Esperança é o sopro da vida, o fundamento da existência.

Em *1984*, 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 encontra a si e a possibilidades de Esperança no breu, na memória castigada e cansada, nas imagens de horror e angústia que lhe povoam as noites mal dormidas. A rigor, Winston Smith e Bernard Marx são sonhadores. Diz Bloch (2005, vol. 2: 9) que “o sonhar sempre sobreviveu ao fugaz cotidiano individual. Nele procura-se algo diferente da vontade de se trajar e espelhar o que o padrão deseja. Nele se esboça no ar uma imagem maior, ponderada a partir do desejo”. Nos casos de Marx e de Smith, ponderada a partir do desejo, sobretudo, de si.

4 Segundo Penna, “em nossa sociedade o presente experiencial nos é inacessível, somos anestesiados, habituados a ele [...] Para acessar o presente e quebrar o filtro monádico que nos protege da realidade, fazendo-nos finalmente experimentá-la, é necessário uma estratégia indireta”. (PENNA, 2008: 194).

Referências Bibliográficas:

- ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.
- _____. *Sobre a Violência*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- BACZKO, Bronislaw. Utopia. In: ROMANO, Ruggiero (org.) *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 1985.
- BERLIN, Isaiah. *Limites da Utopia: capítulos da História das Ideias*. São Paulo: Cia. das Letras, 1991.
- BICCA, Luiz. *Questões Persistentes*. Rio de Janeiro: Ed. 7 Letras, 2003.
- BLOCH, Ernst. *O Princípio Esperança*. Volumes I e II. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2005.
- CLARKE, Arthur C. *Perfil do Futuro*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1970.
- CUNHA, Fausto. Uma Ficção Chamada Ciência. In: *Ficção Científica: o discurso da era tecnológica*. *Revista de Cultura Vozes*, Ano 65, Vol. LXVI, Jun./Jul de 1972, p. 23.
- DASTUR, F. *Heidegger e a Questão do Tempo*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- HORKHEIMER, Max. *Eclipse da Razão*. São Paulo: Ed. Centauro, 2002.
- HUSSERL, Edmund. *Lições para uma Fenomenologia da Consciência Interna do Tempo*. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 1994.
- JACOBY, Russell. *Imagem Imperfeita: pensamento utópico para uma época antiutópica*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- JAMESON, Fredric. *Pós-Modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*. São Paulo: Ed. Ática, 1991.
- KANT, Imanuel. The Contest of Faculties. In: *Kant Political Writings*. London: Cambridge University Press, 2ª ed., 1991.
- KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2006.
- LÉVI-STRAUS, Claude. Jean-Jacque Rousseau, fundador das ciências do homem. In: _____. *Antropologia Estrutural Dois*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- MARIOTTI, Humberto. Apresentação. In: MATOS, Olgária. *Vestígios: escritos de filosofia e crítica social*. São Paulo: Palas Athena, 1998.
- MATOS, Olgária. *Discretas Esperanças: reflexões filosóficas sobre o mundo contemporâneo*. São Paulo: Nova Alexandria, 2006.
- _____. *Filosofia: a polifonia da razão*. São Paulo: Scipione, 1997.

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

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

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. 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, 2007.

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

SOUZA, E. L. 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.

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