

# DA LITERATURA COMO (PARTICIP)AÇÃO POLÍTICA: MODERNIDADE, UTOPIA E FICÇÃO DISTÓPICA

Diogo Cesar Nunes\*

Recebido em 10/07/2012 Aprovado em 30/11/2012
--

**Resumo:** *O artigo articula Octavio Paz e Hannah Arendt em torno dos conceitos de política e ação, relacionando-os intimamente à literatura moderna, compreendida, em linhas gerais, como participação política no mundo. Em sequência, e em diálogo permanente com a Teoria Crítica, trata especificamente da literatura utópica, e, em especial, sua vertente distópica, apresentada enquanto uma literatura que Paz chamou de “terapêutica”, que consiste em “diagnosticar o mal” em vez de prescrever remédios.*

**Palavras-chave:** *Literatura moderna; Política; Utopia*

**Abstract:** *This paper articulates Octavio Paz and Hannah Arendt on the concepts of policy and action, linking them to modern literature, understood as participation in the political rule. In sequence, and in dialogue with the Critical Theory, addresses the utopian literature, and in particular its dystopian aspect, presented as a "therapeutic" literature, which consists of "diagnose the disease" instead of prescribe medication to the patient.*

**Keywords:** *Modern Literature; Politics; Utopia*

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

## Modernidade e Política

Ao tratar da distinção entre “literatura política” e “literatura engajada”, Octavio Paz<sup>1</sup> argumenta que, a rigor, toda a literatura moderna se enquadra na primeira

---

\* Mestre em Psicologia Social (UERJ). Professor da UNIABEU Centro Universitário - RJ.  
[diogodcns@gmail.com](mailto:diogodcns@gmail.com)

categoria, pois a modernidade teria feito da política o eixo da sua vida. Política como domínio público, política dessacralizada, que sai da esfera das tomadas de decisões, das autoridades, do Poder verticalizado, e se dissemina individualmente no coletivo tanto quanto (ou) coletivamente no indivíduo.

Neste sentido, a mentalidade quantificadora, os desenvolvimentos técnico-científicos, a consolidação da cidade como “o lugar”, por excelência, da vida social, a “consciência histórica”, a “aceleração” do tempo, o imperativo do progresso, a ascensão da ciência como “horizonte de segurança” e referência axiológica e epistemológica do saber, a secularização das instituições e o declínio da tradição, marcas distintivas da Modernidade, teriam relação direta com a Política. Ou melhor, com “esta” Política: não mais “a arte de ganhar ou de conservar o poder”, diz Paz, mas o “jogo onde se joga o porvir dos homens”.

No passado, considerava-se a política como a manifestação das forças que movem as sociedades, fossem elas as paixões ou os interesses humanos ou potências sobrenaturais como o Destino dos pagãos ou a Providência cristã. Fora do âmbito político, reservado a alguns poucos, estendia-se o imenso domínio público da religião, com suas festas, rituais e cerimônias. A modernidade inverte os termos: a política se converte no domínio de todos e a religião em assunto de foro íntimo.<sup>2</sup>

De acordo com Hannah Arendt, “todos os aspectos da condição humana têm alguma relação com a política”<sup>3</sup>. Mas isto se revela, não obstante, na *ação*, ou melhor, na pluralidade da condição humana, revelada pela e na ação. Enquanto o “trabalho” [*labor*] representa as atividades (e necessidades) corporais (homem como *animal laborans*) e a “obra” [*work*] a capacidade e a criatividade artesanal (*homo faber*), a “ação” [*action*] é a atividade humana que funda e preserva os corpos políticos: cria a condição para a história, dota o coletivo de singularidades, e os indivíduos de identidade.<sup>4</sup>

A ação corresponde à condição humana da pluralidade conquanto esta seja *conditio per quam* de toda vida política, “condição básica da ação e do discurso”<sup>5</sup>. Para Arendt, a ação é a fonte do significado da vida humana, capacidade de o indivíduo reger o próprio destino e de começar algo novo. E é esta capacidade de começar algo novo que funda a identidade, e, por extensão, a pluralidade que permite a política. Em

contrapartida, a ação seria, assim, um “luxo desnecessário, uma caprichosa interferência com as leis gerais do comportamento, se os homens não passassem de repetições interminavelmente reproduzíveis do mesmo modelo, todas dotadas da mesma natureza e essência”<sup>6</sup>.

Todavia, as noções de sujeito e subjetividade têm sua historicidade: emergiram na modernidade, tornando-se eixo tanto do conhecimento quanto da política. Ainda que, como apontou Foucault, processos de “subjetivação” animados pelo cristianismo tenham promovido uma relação individualizada com a salvação<sup>7</sup>, as ideias de “sujeito” do conhecimento e do mundo, bem como a de “autonomia da razão”, que vão dotar esse indivíduo não somente (ou, não especificamente) de identidade, mas da “capacidade de reger o próprio destino” – sobretudo com (e na) relação ao mundo, à *physis* – foram resultados do percurso filosófico moderno: que se remete a Descartes, Bacon, Kant, e, num sentido amplo, ao Iluminismo, com o qual o indivíduo passa a ser “dono” de sua própria vida, e que, parte do coletivo, faz-se membro do *corpus* político cujo poder emana e depende dele.

Não é suficiente, portanto, uma noção de individualização (e um processo de subjetivação) para a “ação” política. A *vita activa*, enquanto in-quietude, enquanto *askholia*, desassossego, que Arendt identifica no julgamento de Sócrates e que está presente na relação (política) entre *logos* (discurso-ação) e *polis*, esbarrou historicamente no ideal da contemplação, posta acima, em importância, como digna e realmente livre, rebaixando a ação como subalterna e secundária. “A contemplação, (o *bios theoretikos*, traduzido como *vida contemplativa*) era o único modo de vida realmente livre”<sup>8</sup>. Tanto que, afirma Arendt, a própria formulação aristotélica do *bios politikos* pressupõe a superioridade da quietude contemplativa. De um modo geral,

Todo movimento, os movimentos do corpo e da alma, bem como o discurso e raciocínio devem cessar diante da verdade. Esta, seja a antiga verdade do Ser ou a verdade cristã do Deus vivo, só pode revelar-se em meio à completa quietude humana.<sup>9</sup>

No caso cristão, se os homens não são iguais uns aos outros, posto que hão de ser julgados por Deus individualmente, prestando contas de suas próprias vidas, a

capacidade de participar (politicamente) no curso do mundo é neblinada, ou mesmo freada, pois o próprio mundo é *kósmos*, permanência, equilíbrio. Por outro lado, como observa Costa Lima, a cosmologia cristã não continha uma estrutura temporal, sendo incapaz, portanto, de “incorporar a mudança”.<sup>10</sup>

Todavia, a ideia do mundo como ordem foi presente tanto aos gregos antigos quanto aos cristãos medievos, de sorte que, em parte, explica a superioridade histórica da *vita contemplativa* sobre a *vita activa*, da *theoria* sobre a *praxis*. Como diz Arendt, “nenhum trabalho de mãos humanas pode igualar em beleza e verdade o *kosmos* físico, que [se] resolve em torno de si mesmo, em imutável eternidade, sem qualquer interferência ou assistência externa”<sup>11</sup>. Como escreveu Lukács, no início da sua *A Teoria do Romance*, ao definir os mundos pré-modernos como “culturas fechadas”:

Afortunados os tempos para os quais o céu estrelado é o mapa dos caminhos transitáveis e a serem transitados, e cujos rumos a luz das estrelas ilumina. Tudo lhes é novo e no entanto familiar, aventuroso e no entanto próprio. O mundo é vasto, e no entanto é como a própria casa, pois o fogo que arde na alma é da mesma essência que as estrelas; distinguem-se eles nitidamente, o mundo e o eu, a luz e o fogo, porém jamais se tornarão para sempre alheios um ao outro, pois o fogo é a alma de toda luz e de luz veste-se todo fogo. Todo ato da alma torna-se, pois, significativo e integrado nessa dualidade: perfeito no sentido e perfeito para os sentidos [...].<sup>12</sup>

Pois, somente um mundo visto como caos e desordem, um mundo humano, imperfeito, demasiado humano, nascido do acaso e entendido como construído e em construção; um mundo em que a dualidade, homem e *physis*, não encontre casa na “substância”, e em que as estrelas não mais ofereçam o mapa do destino, permite a efetiva particip(ação) dos indivíduos em seu curso – ou seja, não interferindo externamente no que é ordem, mas alterando, dando forma e construindo o que, tanto no plano epistemológico quanto no ético, é para-o-homem. Enfim, é no mundo moderno, um mundo em crise, um mundo tornado instável, que essa participação se pode efetivar.

### **Crise, crítica e o “novo”**

Etimologicamente, “crise” (*krisis*, do verbo grego *krinein*, quebrar, separar, separação distintiva, portanto julgar, acusar; no latim, através da raiz *krei*, corresponde

ao verbo *cernere*, também separar, donde discernir) se encontra ligada à “crítica”: *kri-to*, separado; *kritêrion*, capacidade de julgar, critério; *kritikos*, capaz de julgar, crítico<sup>13</sup>. Crítica, o que julga, discerne, põe em crise; precária, fragmentada, sob jugo, a crise. Assim, momentos de crise não são estritamente momentos de ruptura, ou que reclamam rupturas, e/ou de perda de referências, mas, “antes”, momentos críticos, em que a crítica se faz sentir, esburacando, quebrando, enfim, instabilizando (ou desestabilizando) a ordem.

Na modernidade, a participação, a ação política, assume forma predominantemente crítica, em que o sujeito “representa” um papel inédito. “*Sapere aude!*”, chamada à ousadia do saber, à coragem de fazer uso do entendimento, “lema” kantiano que define o Esclarecimento (*Aufklärung*), dimensiona essa responsabilidade (crítica e autocrítica) de si para si, pois a razão autônoma, o nome já insinua, depende do sujeito<sup>14</sup>. Ao deslocar a *lumem naturale* da iluminação para o esclarecimento, do supra-humano para a razão, do que vem verticalizado (em forma de revelação ou de tradição) de cima para baixo, para o que nasce e aclara de dentro pra fora, desloca também o *bios politikos* da contemplação para a ação.

Em tempos modernos, em que a permanência quieta dá lugar ao desassossego inacabado, a política se dá na ação, e a ação se manifesta efetivamente enquanto política. O encontro da ação com a identidade, que se difere da subjetivação assujeitada do individualismo cristão, tanto quanto da moderna apatia “unidimensional” – em que o sujeito, então objeto, se contenta na reprodução acrítica da realidade dominante, incapaz que é de pensar a vida e o mundo como “possibilidades” inacabadas<sup>15</sup> – se dá na realização do *novo*. “O fato de que o homem é capaz de agir significa que se pode esperar dele o inesperado, que ele é capaz de realizar o infinitamente improvável”<sup>16</sup>. Ou seja, o Eu da ação se revela enquanto possibilidade, no novo, e não no mesmo; a identidade se constrói no inesperado, e não no idêntico.

Ao “dessacralizar” a palavra, a literatura moderna a insere na urbe, o “lugar onde os homens, por seus atos, salvam-se ou perdem-se”<sup>17</sup>, fazendo dela porta-voz dos perigos e dos dilemas do mundo moderno – em constantes e abruptas transformações –, como das expectativas, temores e frustrações que constituem a vida na cidade moderna. Em especial, as relações conflitivas e nunca resolvidas entre o mundo e o eu, a máquina

e o homem, a burocracia e a iniciativa, a multidão e a individualidade. Se a filosofia moderna se sustenta no “sujeito”, se o Iluminismo, no sentido mais amplo, o promete, a vida na urbe se não contradiz a teoria a pôe, talvez em suspenso, mas certamente em crise. Freud e Marx, por caminhos distintos, notaram que é justamente a não realização das suas promessas o que sustenta a modernidade. Se o “olhar” do *flâneur* por vezes apareceu a Baudelaire como aquele capaz de transitar pelas multidões sem se deixar acostumar, e, portanto, ponto-de-vista a partir do qual pôde pensar a cidade com “certa” exterioridade e independência<sup>18</sup>, Kafka desenvolveu sua escrita no interior do sujeito que não se realiza, violentado e atordoado que é tanto pela individualidade que se dissipa e desmancha frente à burocratização e à normatização do mundo, quanto, sobretudo, pela frustração da expectativa contrária: “Numa manhã, quando Gregor Samsa acordou de sonhos turbulentos, viu-se em sua cama transformado num asqueroso inseto”<sup>19</sup>.

Ora, não se “mede” a modernidade, diz Paz, “pelos progressos da indústria, mas pela capacidade de crítica e autocrítica”<sup>20</sup>. O mesmo disseram Rouanet<sup>21</sup> sobre a razão moderna, e Benjamin, que, ao fazer da literatura de Baudelaire eixo da sua reflexão sobre a modernidade, afirmou que ela “conspira contra a própria linguagem”<sup>22</sup>. Trata-se, na crítica, da capacidade de intervenção e participação no processo, na realidade, no mundo, através das brechas deixadas pelo vácuo do “novo” que a própria escrita faz abrir, “quebrando” a totalidade estanque. Na autocrítica, a permanente suspeita de si mesmo, seja esse si o “eu” e a identidade, a própria modernidade, a literatura e a linguagem, e/ou os limites e fronteiras da natureza e da cultura, e, portanto, da liberdade. Pois a modernidade põe em cena, diz Paz, uma “dialética estranha” entre necessidade e liberdade, entre a responsabilidade social e política das ações do sujeito e a sua, com o perdão da possível redundância, condição de ser condicionado: um “paradoxo não menos assombroso que o do mistério teológico da liberdade cristã: embora aprisionado pela camisa de força histórica ou genética, o homem político é responsável por suas ações e opiniões”<sup>23</sup>.

Em Arendt, a ação é o *medium* da liberdade, pois esta “só pode ser exercida mediante a recuperação e a reafirmação do mundo público, que permite a identidade individual através da palavra viva e da ação vivida, no contexto de uma comunidade

política criativa e criadora”<sup>24</sup>. Para Octavio Paz, liberdade não deve ser definida, mas “exercida”: “ela é uma possibilidade que se atualiza cada vez que um homem diz Não ao poder”<sup>25</sup>. Daí a arte, tratemos especificamente da literatura moderna, estabelecer uma relação (política) tão íntima, mas também conflitiva e desafiadora com a liberdade. A imaginação, que para o escritor mexicano é “preparada e precedida [...] pela análise e pela crítica”<sup>26</sup>, em Marcuse “indica um elevado grau de independência, de liberdade em meio a um mundo de não-liberdade”.<sup>27</sup>

### **O mundo e o Eu em pedaços**

Como argumentamos, a ação, que funda a identidade, o faz na capacidade de realização do novo. Portanto, o Eu da ação não se dá na repetição do mesmo, na autoafirmação da identidade, mas, pelo contrário, na abertura que realiza em favor do “inesperado”. Neste sentido, pensando a literatura como ação no mundo, cabe atentar às palavras de Maurice Blanchot: “escrever é o interminável, o incessante”, de modo que “o escritor já não pertence ao domínio magistral em que exprimir-se significa exprimir a exatidão e a certeza das coisas [...]. Escrever é quebrar o vínculo que une a palavra ao eu”.<sup>28</sup>

Para Octavio Paz, “nem todos os intelectuais são escritores, porém todos (ou quase todos) os escritores são intelectuais”, excluindo no “quase todos” os não-artistas<sup>29</sup>. Assim, entre escritores e escreventes, poetas e técnicos, artistas e burocratas, inventores e copiadores, se “a voz do escritor nasce de um desacordo com o mundo ou consigo mesmo, [sendo] a expressão da vertigem ante a identidade que se desagrega”<sup>30</sup>, a ação vai ao mundo e a si, participando criticamente na sociedade e em autocrítica ao eu, em recíproca e dialética (inter)relação, que, em vertigem, faz da vida possibilidade. “EU é um outro”, cantou Rimbaud, “azar da madeira que se descobre violino”.<sup>31</sup>

Neste sentido, diz Benjamin<sup>32</sup>, só “o homem atrofiado e desolado” procura sua identidade “como simulação em seu próprio ser”, como interioridade. “O mundo é um arsenal de máscaras”, afirmou, e nele experimentamos as mais variadas e exóticas imagens de nós mesmos, “sombras de vidas nunca vividas”. “Que o destino pare assim como um coração[!]”: o eu-pronto, estático, acabado, fixo, é um eu-morto, incapaz de ação.

As palavras de Olgária Matos nos dão a dimensão do desassossego, da identidade que se fragmenta na possibilidade poética e real de eus-outros que emergem e submergem ao ritmo bravio da indeterminação, da ação inquieta que é a “liberdade num mundo de não-liberdade”:

[...] Se a razão cartesiana efetivamente teve êxito no conhecimento e controle da natureza, buscando exatidão numérica e a precisa técnica, ou, dizendo de outro modo, se navegar é preciso, se a navegação é a arte da precisão, viver não é preciso, é indeterminado. Se há coerência nas leis da natureza, a razão que a constrói não abrange a incoerência da vida. O destino e o acaso se enfrentam sem prioridade na biografia de cada um e na história de todos porque se apresentam como enigma.<sup>33</sup>

O caminho da imaginação é o descaminho da razão cartesiana; a ação da literatura se dá e se inspira na imprecisão da vida. Daí a distinção, para Paz, entre engajamento e participação, entre literatura engajada e literatura política: enquanto uma busca resgatar a ordem perdida, dotando o mundo de leis e padrões, a outra, crítica, se alimenta de crise; enquanto uma, doutrinária, confessional e clerical, aponta o que fazer e como fazer, a outra não demonstra, mas mostra. A ação, que só se efetiva num ambiente incerto, em que a possibilidade do novo abala a vontade-de-ordem e a permanência *kósmica*, se põe a derrubar as portas emperradas das “verdades” universais e inquestionáveis. Na literatura, ou melhor, na poesia, essa (particip)ação não encontra repouso, pois a liberdade é sempre ausente. Assim, diz o escritor mexicano, a história da literatura moderna “é a história de uma longa paixão infeliz pela política”.<sup>34</sup>

“Contra a corrente e, com frequência, marginal”, a literatura moderna/política põe “a descoberto as realidades reais e as irrealidades não menos reais de que são feitos o mundo e os homens”<sup>35</sup>. Lembrando Lionel Trilling, citado por LaCapra, a “grandeza” do texto literário está no seu...

[...] incessante trabalho de envolver o leitor na vida moral, convidando-o a pôr sob suspeita as suas razões, e sugerindo que a realidade não é aquilo que a educação formal lhe havia apresentado. Ele nos confronta com a extensão da variedade humana, e com o valor desta variedade.<sup>36</sup>

De sorte que estas palavras ecoam nas de Gustavo Bernardo: a literatura não reproduz o real, mas, “antes, levanta graves suspeitas sobre tudo aquilo que chamamos de realidade”<sup>37</sup>, e fluem, em forma de ponto de interrogação antes de acontecer como pergunta, nas de Maria José de Queiroz: “Não, a literatura não copia a realidade. Como copiá-la se nem realidade é? Se tudo o que se vê resulta de um complicado processo de reelaboração em constante devenir”<sup>38</sup>.

Como afirmou Nietzsche<sup>39</sup>, o mundo (a vida e a experiência) não é um quadro pronto (inalterável firmeza que mostra sempre o mesmo evento, diz o filósofo alemão) de frente ao qual o pensamento se coloca a descobrir suas verdades, “o ser que produziu a pintura”. Ao contrário, “aquilo que agora, para nós homens, se chama vida e experiência – pouco a pouco veio a ser e, aliás, está em pelo vir-a-ser”, e isto porque “nós somos os coloristas” deste quadro; ou seja, porque o dotamos (e pintamos), através das nossas “pretensões morais, estéticas, religiosas [...], paixão ou medo”, de Sentidos, de “alma”.

A experiência ficcional, literária, que atua criticamente, mas também “espirituosamente”, como aponta LaCapra<sup>40</sup>, subverte a relação entre real e não-real, porque a linguagem, diz Nancy Huston, não se contenta em refletir a realidade<sup>41</sup>. À pergunta “por que ficção?”, ela responde: porque “real-real não existe”, nem o mundo (inalterável firmeza), nem o eu; o que há são narrativas, Sentidos, ficções.<sup>42</sup>

### **Utopia e literatura**

Se Paz reúne sob a definição política da “razão crítica” toda a literatura moderna, cabe desconfiar de toda inclinação generalizadora, atentar aos muitos braços da indústria cultural, e, sobretudo, às transformações históricas que não permitem afixar de modo indeterminado qualquer ideia e/ou elemento textual – refiram-se eles ao mundo objetivo, ou à própria linguagem literária: o universo, diga-se, “intratextual” das narrativas. Sobre este último aspecto, cabe lembrar as críticas e restrições ao romance feitas, por exemplo, pelos surrealistas e por Adorno.

Na perspectiva dialética: o romance – literatura essencialmente moderna – abre espaço para o Eu, elemento (tanto literário quanto filosófico) revolucionário em se comparando ao *kosmós* pré-moderno, pois vive num mundo “desencantado”, humano,

incerto. Por outro lado, convertido em “porta-voz” da “razão burguesa”, conservadora, portanto, ao insistir na auto-afirmação do Eu, o congela, tirando dele sua própria capacidade de “ação”. Esta “perspectiva”, ou melhor, “percepção”, fez com que Benjamin considerasse o surrealismo como “o último instantâneo de inteligência na Europa”, ao “explodir” de dentro os domínios da literatura<sup>43</sup>, e Adorno acusasse o romance de “ideológico”<sup>44</sup>.

Na medida em que se pôs a serviço da manutenção da ordem, a cultura burguesa converteu-se em ideologia: abandonando a contestação, reificando o pensamento, congelando a ação. A manutenção da permanente autocrítica aliada da análise objetiva da realidade é fundamental, portanto, para sustentar o caráter político da participação literária que escape ao discurso ideológico. Neste sentido, se as dimensões da ação (e participação), como apresentadas, não convergem em direção a uma definição da “literatura utópica”, por ela é complementada e enriquecida. A Utopia, que em Ernst Bloch existe enquanto espaço aberto e indefinido da realidade e da existência, caracterizado pela possibilidade de “velejar em sonhos”<sup>45</sup>, e em Marcuse como “negação histórico-social do existente” que sabe “evidenciar as possibilidades da liberdade no próprio âmbito da sociedade existente”<sup>46</sup>, na sua manifestação ficcional, enquanto literatura utópica, amplia os horizontes da ação – diversificando, fracionando, e, portanto, criticando a linguagem, meio e condição da participação.

A utopia assume, portanto, posição radicalmente contrária à da ideologia. Como definiu Karl Mannheim, o conceito de ideologia reflete um conjunto de ideias que “obscurece a condição real da sociedade [...] estabilizando-a”, enquanto o pensamento utópico reflete o oposto: o interesse “na destruição e na transformação de uma dada condição da sociedade” a partir de elementos que a negam<sup>47</sup>. Se o ideológico é aquele discurso que busca construir uma imagem de harmonia e ordem social, de naturalização das relações que constituem a realidade tendo em vista sua conservação, a utopia se apresenta como discurso da negação da realidade efetiva: negação dialética, que busca sua superação, baseada no vir-a-ser da realidade.

Contra o que é estático, o que é fatal e fático, se posiciona o pensamento utópico. “Que as coisas continuem como antes, eis a catástrofe!”, sentença de Benjamin que para Souza<sup>48</sup> representa esta disposição. Se o político profissional toma posições

(ou deveria tomá-las) a partir “de um acordo tácito ou explícito entre os seus representados”<sup>49</sup> e o escritor moderno de um desacordo consigo e com o mundo, a Utopia aprofunda o desencontro, pois assume “a importante função de resistir aos imperativos do consenso”<sup>50</sup>.

Ao retirar suas verdades e aspirações não da história, nem da sociedade presente, muito menos dos fatos e da *empíria*, a Utopia abre um caminho conceitual e existencial, um *logos*, paralelo, e até mesmo contrário, ao da verdade como verificável, ao da prática científica que se impõe como exigência o rigor objetivista. Pois, em parte, a marginalização tanto do utópico quanto do poético na sociedade contemporânea se justifica pelo domínio da instrumentalidade nas mais distintas dimensões da vida, inclusive (talvez, sobretudo) a intelectual. Sob a égide do “cientificamente conduzido”, a reflexão sobre as coisas do espírito, diz Adorno, “torna-se privilégio dos desprovidos de espírito”<sup>51</sup>. Ou, como disse na *Dialética Negativa*:

O arquiteto introvertido do pensamento mora por detrás da lua confiscada pelos técnicos extrovertidos. Em face da sociedade dilatada de modo desmedido e dos progressos do conhecimento positivo da natureza, os edifícios conceituais nos quais, segundo os costumes filosóficos, o todo deveria poder ser alocado, assemelham-se a restos da simples economia de mercado em meio ao capitalismo industrial tardio. A desproporção entre o poder e todas as formas do espírito – uma desproporção que é agora lugar-comum – tornou-se tão enorme que acabou por marcar como vãs as tentativas, inspiradas pelo próprio conceito de espírito, de compreender aquilo que é predominante<sup>52</sup>.

O pensamento passivo ao cientificismo “não está à altura da pergunta sobre a liberdade”, afirmou Adorno. A liberdade utópica, liberdade anti-hobbesiana, trabalha contra si mesma, se alimentando do próprio fracasso, pois, dizemos sobre a utopia o mesmo que, na trilha de Hegel e Marx, disseram Adorno e Marcuse sobre a filosofia: ela cessará quando a liberdade se fizer efetiva. Uma vez que inconclusos e inacabados o mundo e o eu, a vida e a história, “não se deve aceitar como uma fatalidade o fato de a liberdade envelhecer sem ser realizada”<sup>53</sup>. Cabe, portanto, à Utopia a antítese, a negação, o não-idêntico, o outro que, em forma de novo, se contrapõe à passividade, mantendo viva, na consciência, a possibilidade do mundo melhor. Como diz Adorno, “o mal não está no fato de homens livres poderem agir de maneira radicalmente má, [...]”

mas no fato de ainda não haver nenhum mundo no qual os homens livres [...] não precisariam ser maus”. Ou seja, o mal é “a própria não-liberdade dos homens”<sup>54</sup>.

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

No seu projetar para-frente, a Utopia fura o tempo. Ela é êxodo e não regresso, sonha com o futuro, não com o passado, e isto porque, em vir-a-ser, o tempo é indeterminado, e, com ele, o futuro ainda-não-é. E tanto seu caráter de projeção ao porvir quanto, na sua base, o descontentamento com o atual, revelam seu comprometimento com o presente. Se, como disse Karl Kraus, a arte que pretende ultrapassar o tempo deve ser uma arte contra o hoje<sup>55</sup>, a contemporaneidade do futuro utópico é justamente o que a faz ser ação: a consciência do futuro é a que se inquieta com o agora, e age, não obstante, também no agora. No imaginar que é andar para frente, as marcas dos pés não se apagam completamente do solo – por mais que o tempo as maquie ou esconda –, nem os próprios pés pisam impunes ao barro da estrada. O navegante que se aventura pelas águas-outras da Utopia parte de algum porto e, por mais que a ele dê indícios de não pretender retornar, seu trajeto não permite omitir a partida, como um estrangeiro em exílio não perde o sotaque natural, ou como escreveu Quintana, a velha casa em que se nasceu nunca é por completo abandonada.<sup>56</sup>

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.<sup>57</sup>

Ora, por ser uma crítica do tempo presente, a literatura utópica é autocrítica, reconhecendo seu lugar; se sabe histórica e parcial, ainda que negue o tempo histórico. Aliás, é esta relação de afirmação e negação, simultâneas, da história que caracteriza o tempo utópico<sup>58</sup>. Ele não se constitui no “bordel do historicismo”, diz Carlos Lima: “o seu fundamento é o descontínuo da fragmentação do tempo cronológico”<sup>59</sup>. Isto significa que, ou nos lançamos no universo do devir ontológico, como quer Bloch<sup>60</sup>, ou na destruição de qualquer ontologia, como propõe Adorno<sup>61</sup>. De qualquer modo, nada pode “Ser” estático num mundo em movimento, fragmentado, em crise, senão “vir-a-ser”; nem a Utopia, evidentemente, já que ela o é em relação a algo: é *u-topos* em relação ao *topos* presente, atual.

Como apontou Bloch, o ideal da “igualdade” não houve de ser o mesmo em Morus, Campanella e em Fourier, e, levamos à diante, também este ideal, esta ideia utópica, não pode representar, sobretudo em nossos tempos de uniformidade de pensamento, característica de uma melhor-sociedade. Se em Tomas Morus a igualdade é a finalidade da sociedade harmônica, a “felicidade social”, o paraíso, em George Orwell ela é o inferno, mecanismo último da repressão total, da morte de qualquer “ação”. Se é possível apontar nesta drástica diferença a morte da Utopia, pode-se, por outro lado, afirmar que se trata não do seu fim, mas de novo episódio da sua “conspiração” interna, contra sua própria linguagem. Pois, como diz Paz, o escritor

[...] introduz na sociedade a crítica da sociedade. Como, por sua vez, a linguagem é uma sociedade, a literatura se converte na crítica da linguagem. [...]. O poeta e o romancista projetam essa dúvida sobre a linguagem e por isso a criação literária é simultaneamente crítica da linguagem e crítica da própria literatura<sup>62</sup>.

Neste sentido, a passagem do século XIX para o XX, com o “aburguesamento” dos sonhos utópicos, o horror da Guerra (1914-1945) e planificação da consciência (diz Marcuse unidimensional, diz Adorno maquínica, coisificada), imputou na literatura utópica a necessidade de se diversificar, fragmentando-se: Eutopias, que projetam bons-lugares, eu-*topoi*; e as que sonham pesadelos, maus-lugares, dis-*topoi*, as Distopias – na qual se inscreve a obra de Orwell.

## Utopia e ficção distópica

“Desassossego do presente acossado pela responsabilidade com o amanhã”<sup>63</sup>, a criação utópica agrega discurso e ação, inquietação e construção, participação e crítica, confrontando o dado ao novo, o fato ao possível, a apatia à Esperança – na trilha não do que é, mas do que pode e poderá ser. A estas, soma-se na Distopia o fator “poderia ter sido”, um olhar melancólico que, em forma de pessimismo, subverte, de dentro, no exercício ativo da autocrítica, a própria utopia.

O fardo que pesa sobre as costas da literatura distópica, como “mão pesada” da consciência histórica, é a memória do futuro não realizado, da Esperança que morreu de véspera. Como fazer da linguagem e do discurso meio da ação, se foram corrompidas pela razão técnica e instrumental, contra a qual se quer lutar? – pergunta que Adorno se fez diversas vezes, e que reverbera na boca do poeta distópico. Como oferecer uma imagem de futuro, se ele se apresenta dominado pela razão mecanicista, pela desesperança, pela dessubjetivação? Como atuar contra o precário que aí-está, se a linguagem da luta se esvai, nos tuneis mitificados e adornados da indústria cultural, rumo ao subterrâneo do pensamento (cri)ativo? Se os ideais iluministas da realização da sociedade plena, feliz e pacífica, sustentada no “sujeito” racional, fez criar um mundo pautado no mercado, no individualismo – que, totalizado, é egoístico –, na ideologia do progresso, e nas hegemonias de uma ciência que perdeu de vista seu caráter emancipatório e de uma razão subjetiva incapaz de lançar-se ao que está “fora” do empírico, a literatura distópica atuará não na projeção do melhor, mas na do pior. Pois, como afirmou Adorno, se “não podemos projetar a imagem da utopia; [se] não sabemos qual seria a coisa certa a fazer, sabemos exatamente [...] o que é a coisa errada”<sup>64</sup>.

A distopia põe em cena a estratégia narrativa do obscuro contra a luz capaz de cegar, das paredes que se estreitam, espremendo, de dentro para fora, os sonhos perdidos, censurados, recalcados. O pensamento distópico se assemelha, assim, à imagem do “historiador benjaminiano” descrito por Olgária Matos<sup>65</sup>, pois se lança a “compreender as esperanças irrealizadas”. Diz o próprio Benjamin:

Em cada época, é preciso arrancar a tradição ao conformismo. [...] O dom de despertar no passado as centelhas da esperança é privilégio exclusivo do

historiador convencido de que também os mortos não estarão em segurança se o inimigo vencer. E esse inimigo não tem cessado de vencer.<sup>66</sup>

“É preciso despertar para o sonho, para depois do sonho”, diz Matos; e incluiríamos, despertar “o” sonho, muito antes de despertar “dele”. O sonho diurno, sonho utópico, que se guia pelo porvir e pela condição melhor que ainda não está alcançada. Trata-se, pois, de fazer acordar o sonho que se perdeu na penumbra que parecia resplandecer em progresso, na inanição da apatia política que se reclina sobre a cama confortável da “feliz servidão”. E a estratégia para tal é a narrativa do pesadelo, projeção do fracasso total e absoluto da “ação”, da inexistência de qualquer saída para o indivíduo da realidade totalizada.

O mundo total e sem saídas, universo tanto de *Admirável Mundo Novo* quanto de *1984*, potencializa a “vocaçãõ”, como chamou Fredric Jameson<sup>67</sup>, da Utopia para o fracasso. No Mundo Novo de Aldous Huxley, os seres humanos são fabricados em laboratórios e sofrem um longo processo de condicionamento, substituto da nossa falha pedagogia, centrado no projeto de fazer com que cada um seja, subjetivamente, o que precisa ser, objetivamente, na relação com o trabalho. O operário não precisa ter um vocabulário complexo, portanto, não carece de ser “instrumentalizado” para tal. Em resumo, “esse é o segredo da felicidade e da verdade: amarmos o que somos obrigados a fazer. Tal é a finalidade de todo condicionamento: fazer as pessoas amarem o destino social qual não podem escapar”<sup>68</sup>.

Deste modo, vontades são predestinadas, mas não totalmente seguras, e, para que elas não virem uma ameaça ao sistema, a rotina é planejada de modo que o trabalho ocupe parte do dia: a droga, a diversão, os jogos eróticos e o sexo são estimulados desde a “decantação”. Diferentemente do clássico *1984* de Orwell, não há “Polícia do Pensamento” externa, pois o policiamento é feito por todos e, antes, a si mesmos. Censura que é autocensura – como disseram Adorno e Horkheimer<sup>69</sup>, o mais minucioso e eficaz mecanismo de controle. Não há Grande Irmão, não há imagem do Poder, que, disseminado não na violência física, mas na consciência conformada e confortada, realiza, em termos políticos, o que Hannah Arendt chamou de “domínio de ninguém”<sup>70</sup>. Trata-se de um mundo perfeito, ou seja, sem desejos irrealizados, vontades não

consumadas, pulsões reprimidas e líderes a quem amaldiçoar. Um mundo onde os indivíduos experimentam a felicidade justamente por serem subtraídos de subjetividade.

“O mal é uma irrealidade [...] A dor é uma ilusão”.<sup>71</sup> Remediado o mal do homem, eliminado o homem dele mesmo. A crise da razão, disse Horkheimer, se manifesta na crise do indivíduo: “o tema deste tempo é a autopreservação, embora não exista mais um eu a ser preservado”<sup>72</sup>. A coletivização total, que corresponde à dominação total, faz da ação “um luxo desnecessário” – causa e consequência daquilo que a razão que calcula tanto se esforça para eliminar, a saber, o imperfeito, o inacabado, o impreciso da existência.

Paralela ao Mundo Novo há a Reserva Selvagem, onde há “amor, morte e Deus” e são preservados, como contrapontos da civilização, costumes e hábitos da antiga sociedade – ou seja, o Ocidente na primeira metade do século XX. Nela, Huxley apresenta o personagem John, aspirante a herói, com quem se pode ensaiar uma identificação “humana”: ele ama sua mãe e ensaia um romance passionai com a personagem Lenina. No entanto, John não é um típico selvagem: destacado leitor de Shakespeare, refinado e moralista, é um sem-lugar entre os seus, que unicamente são “seus” à luz da nova civilização.

Levado ao Mundo Novo como animal exótico, John é lançado a um mundo hostil, extremadamente outro; sua saga, metáfora (deliberada) do conflito entre a moral monogâmica judaico-cristã aliada da “(alta) cultura” da tradição ocidental e a racionalidade técnica ligada a um projeto de erotização do corpo, é uma trajetória de conflitos e sofrimentos. Sua raiva, justificada, é a todo instante ironizada pelo narrador: John, o humano, o selvagem – digno de repugnância, piadas, desprezo. Alienígena, no Mundo Novo da perfeição, só fez aprofundar e agravar a imperfeição que marca sua humanidade: o sofrimento. Seu fim é o fim da trama; fim dos seus conflitos e dilemas. Atravessado de culpa, raiva e dor, dá cabo de sua imperfeição matando-se.

Em *1984*, seu protagonista, Winston Smith, é consciente da morte durante toda a trama. Trata-se de um subversivo que ousou construir uma subjetividade, um Eu buscado e moldado na reminiscência e na projeção do futuro. Num caderno velho, no canto da sala, fez viverem memórias e dilemas reprimidos, num encontro progressivo consigo próprio; em aventuras amorosas escondidas, pôs-se contra os mandamentos do

Partido, representante do sistema total. Mas, se Smith sabia desde o início que o fim da sua empreitada seria a morte, acabou por encontrá-la sem qualquer dignidade heroica. Os mortos viram mártires, lhe diz o personagem O'Brien, seu carrasco, e este “erro do passado” o Estado total do futuro não mais comete. Depois de longos sete capítulos (dum total de 23) narrando torturas físicas e psicológicas sofridas por Smith, Orwell encerra a obra com o fracasso absoluto: a desilusão, a desistência.

Smith morre, mas antes dele o sonho; antes de seu corpo cair derradeiramente, já não havia Esperança, ousadia, e mesmo um “eu” capaz de “ação”, somente conformação. A morte não redimiu sua luta inglória; pelo contrário, o instante da morte física, na trama, tão-somente ratifica a morte verdadeira, anterior. O personagem que, durante o livro, elabora, constrói, inventa uma subjetividade pautada na recusa e no ódio ao sistema, ao Grande Irmão, retira-se antes do fim. Eis o último parágrafo:

[...] Ia andando pelo corredor de ladrilhos brancos, com a impressão de andar ao sol, acompanhado por um guarda armado. Por fim penetrava-lhe o crânio a bala tão esperada. [...] Levantou a vista para o rosto enorme. Levava quarenta anos para aprender que espécie de sorriso se ocultava sob o bigode negro. Oh, mal-entendido cruel e desnecessário! Oh teimoso e voluntário exílio do peito amantíssimo! Duas lágrimas cheirando a gim escorreram de cada lado do nariz. Mas agora estava tudo em paz, tudo ótimo, acabada a luta. Finalmente lograra a vitória sobre si mesmo. Amava o Grande Irmão<sup>73</sup>.

### **Literatura como “terapêutica”**

Se a literatura moderna é literatura política, de participação, a Utopia, cuja razão, diz o poema de Carlos Lima, “é querer apenas o poder de não ter poder”<sup>74</sup>, se manifesta em ficção como exercício da alteridade e da ação, contra a resignação e a burocratização do amanhã: aliada do fracasso, interessa o não-presente. Na Distopia, o fracasso do fracasso: literatura como (particip)ação inquieta contra a resignação transvestida de Esperança, o falso otimismo, o cruzar de braços. Literatura como “terapêutica”, como diz Paz, pois não se trata de “oferecer ao paciente remédios”, mas, antes, de ser “um diagnóstico do seu mal”.<sup>75</sup> Ou seja, não se trata de apontar caminhos por onde ir, mas de atentar às possíveis consequências dos quais, se acha, está tomando. Um diagnóstico do mal, que, no caso distópico, caberá ao leitor completar, sufocada que é a voz do protagonista.

Por esticar o tecido do real e revelar seus poros, suas fissuras, os buracos dos quais ela é também feita, a literatura se abre em ao menos duas dimensões: a do texto e a da leitura. Se no mundo distópico o protagonista fracassa na tentativa de romper com o Poder, se suas habilidades e estratégias são insuficientes para pular os muros da totalização do sistema, ainda assim ela é projeção, e se fala sobre o agora, o faz através do depois, em ficção, textualidade. Por outro lado, na medida em que participa, intervém, age no mundo, a obra é sempre algo-agora: este amanhã do qual e com o qual se narra, é presente. Um agora que é histórico: aquele do autor, do contexto da escrita, que se atualiza/transforma, sem-tempo, através do tempo, ou seja, através da leitura. Presente que foi, é e será agora.

Se para Winston Smith e John não há saída, ainda assim o leitor pode sentir que a tem – ou ao menos ainda, ou agora e em alguns lugares. Ou mesmo, e esta é a leitura de Baccolinni e Moylan,<sup>76</sup> será chamado a buscar saídas na sua realidade, “despertado” pelo horror futuro, procurando evitar que ele se realize. Para este (hipotético leitor) o efeito catártico da tragédia, ausente durante a leitura, talvez se realize quando ela terminar: fechar o livro, acordar do pesadelo. Sorte esta que teve o protagonista de *The New Utopia*, de Jerome K. Jerome,<sup>77</sup> cujo fracasso (não tão fracassado) se distingue do das obras de Orwell e Huxely. Publicada em 1891, a nova Utopia de Jerome narra a “aventura” de um típico homem-médio inglês que, ao ir dormir entusiasmado e embalado pelas imagens da igualdade prometida pelo socialismo, embarca num sono profundo de mil anos, e acorda num mundo, finalmente “nos eixos”, em que todos são iguais.

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

condicionado pelo meio que ele mesmo cria, e ao qual se adapta, e isto serve também para aqueles que no futuro porventura possam nem mais viver na Terra:

[...] O trabalho [*labor*], a obra [*work*], a ação [*action*] e, na verdade, até mesmo o pensamento como o conhecemos deixariam de ter sentido em tal eventualidade. Não obstante, até mesmo esses hipotéticos viajadores terrenos ainda seriam humanos; mas a única afirmativa que poderíamos fazer quanto à sua “natureza” é que são ainda seres condicionados.<sup>78</sup>

A questão que se coloca em *The New Utopia*, e que volta à cena em *Admirável Mundo Novo* – e, antes, em *Nós*, de Evgueny Zamiatin<sup>79</sup> – é de outra ordem. Ainda que ao humano-outro do futuro se possa assegurar a humanidade, trata-se na planificação da subjetividade a descaracterização da própria subjetividade. Ou seja, o fim de um dos elementos básicos da condição humana: a ação, aquela que cria a possibilidade da individualidade.

Sem ação não há individualidade, e vice-versa; também não há real novidade, nem coletividade. O que há, em Jerome e em Zamiatin, são números sem nomes, rostos iguais: massa cinza a preencher a cidade, que, por sua vez, é atravessada por ruas racionalmente projetadas – ângulos retos e com a mesma aparência. “O Estado pensa pelo indivíduo” (termo inválido nestas condições), projeta ruas retas para caminhos retos, o veste e alimenta, “cuida”, do berço à cova, lhe provindo ambos. Em Orwell, “o membro do Partido vive, do berço à cova, sob os olhos da Polícia do Pensamento”.<sup>80</sup> Em Jerome e em Huxley, a razão – cartesiana – realiza seu projeto, livrando os homens dos perigos da natureza, externa e sobretudo interna.

O protagonista de *The New Utopia* escapa do mundo distópico ao se perceber em sua cama, de volta ao século XIX. Ele levanta, se aproxima da janela, e pode ouvir a velha batalha humana pela vida: “os homens estão rindo, chorando, amando, cometendo más ações, fazendo grandes obras – caindo, levantando, ajudando uns aos outros – vivos!”.<sup>81</sup> Mas acordar do pesadelo não significa deixá-lo para trás, e isto deve valer tanto para o personagem de *The New Utopia* quanto para o leitor que finda *1984*. A realidade, diga-se, empírica, dá ao sonho sua matéria-prima, e este persegue o dia: dando cores, mesmo que em escala de cinza, e Sentidos, mesmo que (sobretudo, no caso dos pesadelos) através do medo, da angústia, da melancolia, à existência.

Se o personagem do texto de Jerome, publicado em 1891, escapa ao acordar do sonho, do mundo sem saída, o de Orwell, publicado em 1948, não. Depois de Auschwitz, fazer poesia é um ato de barbárie, afirmou Adorno, que “corrói até mesmo o motivo pelo qual é impossível escrevê-la”<sup>82</sup>. Metáfora. Também a fez Karl Kraus, em 1914: denunciar a barbárie na guerra não é nada, “mas a barbárie na paz, que reside na disponibilidade de fazer rimas quando as coisas são graves [...], é uma humilhação impagável”<sup>83</sup>. Finais felizes, que amainam o espírito e confortam a consciência, não têm lugar num mundo pós-Holocausto, a menos que se ponham a serviço da ideologia, que justamente faz subtrair do indivíduo sua capacidade de ação. O fim da poesia não é luto, cruel e dura metáfora, tampouco rejeição às suas formas<sup>84</sup>, mas chamada à autocrítica da linguagem, da arte e, claro, do pensamento.

### Referências bibliográficas

- ADORNO, Theodor. **Dialética Negativa**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- \_\_\_\_\_. **Crítica de la Cultura y Sociedad I. Prismas; Sin imagen directriz**. Obra Completa, 10/1. Madrid: Akal, 2008b.
- \_\_\_\_\_. **Notas de Literatura I**. São Paulo: Duas Cidades/Editora 34, 2008a.
- \_\_\_\_\_. **Teoria Estética**. São Paulo: Martins Fontes, 1982.
- \_\_\_\_\_; BLOCH, Ernst. *Something's Missing: a discussion between Ernst Bloch and Theodor Adorno on the contradictions of Utopian longin*. In: BLOCH, Ernst. **The Utopian Function of Art and Literature: selected essays**. Cambridge: MIT Press, 1988.
- \_\_\_\_\_; HORKHEIMER, Max. **Dialética do Esclarecimento**. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- ARENDDT, Hannah. **A Condição Humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.
- \_\_\_\_\_. **Sobra a Violência**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- BENJAMIN, Walter. **Obras Escolhidas I**. Magia e Técnica, Arte e Política. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- \_\_\_\_\_. **Obras Escolhidas II**. Rua de Mão Única. São Paulo: Ed. Brasiliense, 2000.
- \_\_\_\_\_. **Walter Benjamin, Sociologia**. Organização de Flavio Korthe. São Paulo: Ática, 1991.

- BERNARDO, Gustavo. **O Livro da Metaficção**. Rio de Janeiro: Tinta Negra, 2010.
- BLANCHOT, Maurice. **O Espaço Literário**. São Paulo: Rocco, 2010.
- BLOCH, Ernst. **O Princípio Esperança**. Vol. I. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2005.
- CHARDIN, Pierre Teilhard de. **O Fenômeno Humano**. São Paulo: Cultrix, 1986.
- FERREIRA, Delson Gonçalves. **Língua e Literatura Luso-Brasileira**. Belo Horizonte: Ed. Bernardo Álvares, 1967.
- FOUCAULT, Michel. *O Sujeito e o Poder*. In: DREYFUS, H.; RABINOV, P. **Michel Foucault: uma trajetória filosófica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- HORKHEIMER, Max. **Eclipse da Razão**. São Paulo: Ed. Centauro, 2002.
- HUSTON, Nancy. **A Espécie Fabuladora: um breve estudo sobre a humanidade**. Porto Alegre: L&PM, 2010.
- HUXLEY, Aldous. **Admirável Mundo Novo**. Rio de Janeiro: Ed. Globo, 2008.
- JACOBY, Russell. **Imagem Imperfeita: pensamento utópico para uma época antiutópica**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- JAMESON, Fredric. **As Sementes do Tempo**. São Paulo: Ática, 1997.
- JEROME, Jerome Klapka. *The New Utopia*. In: **Diary of a Pilgrimage (and Six Essays)**. New York: Henry Holt and Co., 1981.
- KAFKA, Franz. **The Metamorphosis and Other Stories**. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- KANT, Immanuel. *Resposta à Pergunta: o que é Esclarecimento?* In: **Textos Seletos**. Petrópolis: Vozes, 1974.
- KRAUS, Karl. **Aforismos**. Porto Alegre: Arquipélago, 2010.
- \_\_\_\_\_. **En Esta Gran Época: de cómo la prensa liberal engendra una guerra mundial**. Buenos Aires: Libros del Zorza, 2008.
- \_\_\_\_\_. **No Compromise**. Selectec writings of Karl Kraus. Edited by Frederick Ungar. New York: Frederick Ungar Publishing Co., 1977.
- LaCAPRA, Dominick. **History and Criticism**. Ithaca; London: Cornell University Press, 1985.
- LAFER, Celso. *A Política e a Condição Humana*. In: ARENDT, H. **A Condição Humana**. 2004, p. 341-352.

- LIMA, Carlos. *Melancolia de Esquerda*. In: **Phosphoros**. Rio de Janeiro: Comunicarte, 2007.
- LIMA, Luiz Costa. **O Controle do Imaginário**. Razão e imaginação nos tempos modernos. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989.
- LUKÁCS, Georg. **A Teoria do Romance**. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2009.
- MANNHEIM, Karl. **Ideologia e Utopia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.
- MARCUSE, Herbert. **Ideologia da Sociedade Industrial**. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.
- \_\_\_\_\_. **O Fim da Utopia**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969.
- \_\_\_\_\_. **Negations**. Essays in Critical Theory. Boston: Beacon Press, 1968.
- MATOS, Olgária. **Discretas Esperanças**: reflexões filosóficas sobre o mundo contemporâneo. São Paulo: Nova Alexandria, 2006.
- MOYLAN, Tom. *Look into the Dark: on Dystopia and the Novum*. In: PARRINDER, Patrick. (ed.). **Learning from Other Worlds**: estrangement, cognition and the politics of science fiction and utopia. Durham: Duke University Press, 2000.
- \_\_\_\_\_; BACCOLINI, Raffaella. *Dystopia and Histories*. In: \_\_\_\_ (ed.). **Dark Horizons**: science fiction and the dystopian imagination. New York; London: Routledge, 2003.
- NIETZSCHE, Freidrich. *Humano, Demasiado Humano*. In: **Coleção Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- ORWELL, George. **1984**. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 2002.
- PAZ, Octavio. **O Ogro Filantrópico**. História e Política, 1971-1978. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1989.
- \_\_\_\_\_. **Os Filhos do Barro**. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 1984.
- PENNA, João Camilo. *Máquinas Utópicas e Distópicas*. In: NOVAES, Adauto (org.). **Mutações**: ensaios sobre as novas configurações do mundo. Rio de Janeiro: Agir, 2008, p. 185-216.
- QUEIROZ, Maria José de. **Refrações no Tempo**. Tempo histórico, tempo literário. Rio de Janeiro: Topbooks, 1996.
- QUINTANA, Mario. **Antologia Poética**. Porto Alegre: L&PM, 1997.
- RIMBAUD, Arthur. Carta a Geroges Izambard. **Alea**: Estudos Neolatinos, vol. 8, n. 1, Rio de Janeiro, jan/jun. 2006.

ROUANET, Sérgio Paulo. **As Razões do Iluminismo**. São Paulo: Cia. das Letras, 1987.

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

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

SOUZA, Edson Luiz de. **Uma Invenção da Utopia**. São Paulo: Lumme Editor, 2007.

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

## Notas

---

<sup>1</sup> PAZ, Octavio. **O Ogro Filantrópico**. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1989.

<sup>2</sup> Ibidem, p. 346-347.

<sup>3</sup> ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004, p. 15.

<sup>4</sup> A versão de *A Condição Humana* que usamos, de 2004, traduz as três atividades fundamentais da vida ativa, “*labor, work, action*”, como “labor, trabalho, ação”. Contudo, a edição de 2010 (11ª edição), revisada por Adriano Correia, traduz *labor* como “trabalho” e *work* como “obra”. Assim, embora tomando como referência a 10ª edição, de 2004, corrigiremos as traduções de acordo com a indicação de Correia, pondo entre colchetes os termos originais: trabalho [*labor*] e obra [*work*].

<sup>5</sup> Ibidem, p. 188.

<sup>6</sup> Ibid., p. 16.

<sup>7</sup> Ver, por exemplo, FOUCAULT, Michel. *O Sujeito e o Poder*. In: In: DREYFUS, H.; RABINOV, P. **Michel Foucault: uma trajetória filosófica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p. 231-249.

<sup>8</sup> ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004, p. 22.

<sup>9</sup> Ibidem, p. 23-24.

<sup>10</sup> LIMA, Costa. **O Controle do Imaginário**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989, p. 12.

<sup>11</sup> ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004, p. 24.

<sup>12</sup> LUKÁCS, Georg. **A Teoria do Romance**. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2009, p. 25.

<sup>13</sup> Cf. RUSS, Jacqueline. **Léxico de Filosofia**. Madrid: Akal, 1999, p. 84; FERREIRA, Delson Gonçalves. **Língua e Literatura Luso-Brasileira**. Belo Horizonte: Ed. Bernardo Álvares, 1967, p. 435; CHARDIN, Pierre Teilhard de. **O Fenômeno Humano**. São Paulo: Cultrix, 1986, p. 106; SELIGMANN-SILVA, Márcio. **O Local da Diferença**. São Paulo: Editora 34, 2005, p. 105.

<sup>14</sup> Em Kant, *Aufklärung* é o movimento de saída do homem da sua condição de “menoridade”, na qual é tutelado, e da qual ele próprio é culpado, para tornar-se senhor do seu próprio entendimento, ou seja, sujeito autônomo. Note-se: ainda que não emancipado, esclarecido, é o indivíduo tutelado o culpado por esta condição. KANT, Imanuel. *Resposta à Pergunta: o que é Esclarecimento?* In: **Textos Seletos**. Petrópolis: Vozes, 1974.

<sup>15</sup> MARCUSE, Herbert. **Ideologia da Sociedade Industrial**. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.

<sup>16</sup> ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004, p. 191.

<sup>17</sup> PAZ, Octavio. **O Ogro Filantrópico**. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1989, p. 346.

<sup>18</sup> BENJAMIN, Walter. **Walter Benjamin, Sociologia**. Organização de Flavio Korthe. São Paulo: Ática, 1991, p. 41.

<sup>19</sup> KAFKA, Franz. **The Metamorphosis and Other Stories**. Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 29.

<sup>20</sup> PAZ, Octavio. **O Ogro Filantrópico**. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1989, p. 225.

<sup>21</sup> ROUANET, Sérgio Paulo. **As Razões do Iluminismo**. São Paulo: Cia. das Letras, 1987.

<sup>22</sup> BENJAMIN, Walter. op. cit., p. 120.

- <sup>23</sup> PAZ, Octavio. **O Ogro Filantrópico**. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1989, p. 347.
- <sup>24</sup> LAFER, Celso. *A Política e a Condição Humana*. In: ARENDT, H. **A Condição Humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004, p. 341-352.
- <sup>25</sup> PAZ, Octavio. **O Ogro Filantrópico**. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1989, p. 338.
- <sup>26</sup> *Ibidem*, p. 117.
- <sup>27</sup> MARCUSE, Herbert. **Negations**. Boston: Beacon Press, 1968, p. 154.
- <sup>28</sup> BLANCHOT, Maurice. **O Espaço Literário**. São Paulo: Ed. Rocco, 2010, p. 17.
- <sup>29</sup> PAZ, Octavio. op. cit., p. 345.
- <sup>30</sup> *Ibidem*, p. 352.
- <sup>31</sup> RIMBAUD, Arthur. Carta a Geroges Izambard. **Alea**: Estudos Neolatinos, vol. 8, n. 1, Rio de Janeiro, jan/jun. 2006.
- <sup>32</sup> BENJAMIN, Walter. **Obras Escolhidas II**. Rua de Mão Única. São Paulo: Brasiliense, 2000, p. 212.
- <sup>33</sup> MATOS, Olgária. **Discretas Esperanças**. São Paulo: Nova Alexandria, 2006, p. 126.
- <sup>34</sup> PAZ, Octavio. **O Ogro Filantrópico**. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1989, p. 347-348.
- <sup>35</sup> *Ibidem*, p. 12.
- <sup>36</sup> TRILLING, Lionel. *The Liberal Imagination*. Apud LaCAPRA, Dominick. **History and Criticism**. Ithaca; London: Cornell University Press, 1985, p. 116.
- <sup>37</sup> BERNARDO, Gustavo. **O Livro da Metaficção**. Rio de Janeiro: Tinta Negra, 2010, p. 224.
- <sup>38</sup> QUEIROZ, Maria José de. **Refrações no Tempo**. Rio de Janeiro: Topbooks, 1996, p. 13.
- <sup>39</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, Demasiado Humano*. In: **Coleção Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 93-94.
- <sup>40</sup> LaCAPRA, Dominick. **History and Criticism**. Ithaca; London: Cornell University Press, 1985, p. 119.
- <sup>41</sup> HUSTON, Nancy. **A Espécie Fabuladora**. Porto Alegre: L&PM, 2010, p. 21.
- <sup>42</sup> “Real-real: ele não existe, para os humanos. Real-ficção apenas, por todos os lados, sempre, uma vez que vivemos no tempo”; “Quando digo ficções, estou dizendo realidades humanas, portanto, construídas”. *Ibidem*, p. 19-25.
- <sup>43</sup> BENJAMIN, Walter. **Obras Escolhidas II**. Magia, técnica, arte e política. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 22.
- <sup>44</sup> ADORNO, Theodor. **Notas de Literatura I**. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2008, p. 56.
- <sup>45</sup> BLOCH, Ernst. **O Princípio Esperança**. Vol. I. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2005, p. 194.
- <sup>46</sup> MARCUSE, Herbert. **O Fim da Utopia**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969, p. 22.
- <sup>47</sup> MANNHEIM, Karl. **Ideologia e Utopia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1976, p. 66-67.
- <sup>48</sup> SOUZA, Edson Luiz de. **Uma Invenção da Utopia**. São Paulo: Lumme editor, 2007, p. 20.
- <sup>49</sup> PAZ, Octavio. **O Ogro Filantrópico**. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1989, p. 353.
- <sup>50</sup> SOUZA, E. L. op. cit., p. 14.
- <sup>51</sup> ADORNO, Theodor. **Notas de Literatura I**. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2008, p. 19.
- <sup>52</sup> Id. **Dialética Negativa**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p. 11-12.
- <sup>53</sup> *Ibidem*, p. 182.
- <sup>54</sup> *Ibidem*, p. 185.
- <sup>55</sup> KRAUS, Karl. **Aforismos**. Porto Alegre: Arquipélago, 2010, p. 168.
- <sup>56</sup> “Não importa que a tenham demolido. A gente continua morando na velha casa em que nasceu”. QUINTANA, Mario. **Antologia Poética**. Porto Alegre: L&PM, 1997, p. 17.
- <sup>57</sup> JACOBY, Russell. **Imagem Imperfeita**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, p. 214.
- <sup>58</sup> PAZ, Octavio. **Os Filhos do Barro**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984, p. 51.
- <sup>59</sup> LIMA, Carlos. **Genealogia Dialética da Utopia**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008, p. 17.
- <sup>60</sup> BLOCH, Ernst. **O Princípio Esperança**. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2005.
- <sup>61</sup> ADORNO, Theodor. **Dialética Negativa**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009; Id. **Teoria Estética**. São Paulo: Martins Fontes, 1982; Id.; BLOCH, E. *Somethin’s Missing*. In: BLOCH, Ernst. **The Utopian Function of Art and Literature**: selected essays. Cambridge: MIT Press, 1988.
- <sup>62</sup> PAZ, Octavio. **O Ogro Filantrópico**. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1989, p. 346-352.
- <sup>63</sup> SOUZA, Edson Luiz de. **Uma Invenção da Utopia**. São Paulo: Lumme editor, 2007, p. 25-26.
- <sup>64</sup> ADORNO, Theodor; BLOCH, Ernst. *Somethin’s Missing*: a discussion between Ernst Bloch and Theodor Adorno on the contradictions of Utopian longin. In: BLOCH, Ernst. **The Utopian Function of Art and Literature**: selected essays. Cambridge: MIT Press, 1988, p. 11-12.

- 
- <sup>65</sup> MATOS, Olgária. **Discretas Esperanças**. São Paulo: Nova Alexandria, 2006, p. 125.
- <sup>66</sup> BENJAMIN, Walter. **Obras Escolhidas II**. Magia, técnica, arte e política. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 224-225.
- <sup>67</sup> JAMESON, Fredrich, **As Sementes do Tempo**. São Paulo: Ática, 1997, p. 27.
- <sup>68</sup> HUXLEY, Aldous. **Admirável Mundo Novo**. Rio de Janeiro: Ed. Globo, 2008, p. 25.
- <sup>69</sup> ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do Esclarecimento**. Rio de Janeiro: Zahar, 1985, p. 12-13.
- <sup>70</sup> ARENDT, Hannah. **Sobre a Violência**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- <sup>71</sup> HUXLEY, Aldous. op. cit., p. 304.
- <sup>72</sup> HORKHEIMER, Max. *Eclipse da Razão*. São Paulo: Centauro, 2002, p. 133.
- <sup>73</sup> ORWELL, George. **1984**. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 2002, p. 227.
- <sup>74</sup> LIMA, Carlos. *Melancolia de Esquerda*. In: **Phosphoros**. Rio de Janeiro: Comunicarte, 2007.
- <sup>75</sup> PAZ, Octavio. **O Ogro Filantrópico**. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1989, p. 16.
- <sup>76</sup> MOYLAM, Tom; BACCOLINI, Raffaella. *Dystopia and Histories*. In: \_\_\_\_ (ed.). **Dark Horizons: science fiction and the dystopian imagination**. New York; London: Routledge, 2003, p. 3.
- <sup>77</sup> JEROME, Jerome Klapka. *The New Utopia*. In: **Diary of a Pilgrimage (and Six Essays)**. New York: Henry Holt and Co., 1981, p. 337-360.
- <sup>78</sup> ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004, p. 18.
- <sup>79</sup> ZAMIATIN, Evgueny. **Nós**. São Paulo: Alfa-Ômega, 2004.
- <sup>80</sup> ORWELL, George. op. cit., p. 197.
- <sup>81</sup> JEROME, J. K. op. cit., p. 360.
- <sup>82</sup> ADORNO, Theodor. **Crítica de la Cultura y Sociedad**. Madrid: Akal, 2008, p. 25.
- <sup>83</sup> KRAUS, Karl. **En Esta Gran Época**. Buenos Aires: Libros del Zorza, 2008, p. 54.
- <sup>84</sup> As restrições de Kraus e Adorno à “poesia” não se referem, em definitivo, nem às estruturas formais dos textos em versos, tampouco à ampla variedade experimentada no seu conteúdo – nem mesmo aos de “fundo” aparentemente subjetivos –, conquanto à, numa expressão, positivação da realidade. Kraus, além de aforismos, crônicas e prosas ficcionais, deixou parte do seu legado escrito em versos. Ver, por exemplo, coletânea organizada por Frederick Ungar: KRAUS, K. . **No Compromise**. Selected writings of Karl Kraus. New York: Frederick Ungar Publishing Co., 1977, p. 233-258. Adorno, citemos um caso, em palestra sobre lírica e sociedade, com texto publicado originalmente em 1957, defende a poesia lírica a ponto de tal afirmação: “Obras de arte têm sua grandeza unicamente em deixarem falar aquilo que a ideologia esconde. Seu próprio êxito, quer elas queiram ou não, passa além da falsa consciência”. ADORNO, Theodor. **Notas de Literatura I**. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2008, p. 68.