

Maria de Fátima Silva
Coordenação



topias
& Distopias

COORDENAÇÃO EDITORIAL
Imprensa da Universidade de Coimbra
Email: imprensauc@ci.uc.pt
URL: http://www.uc.pt/imprensa_uc

CONCEPÇÃO GRÁFICA
António Barros

PRÉ-IMPRESSÃO
Tipografia Lousanense, Lda.

EXECUÇÃO GRÁFICA
Tipografia Lousanense, Lda.

ISBN
978-989-8074-74-4

DEPÓSITO LEGAL
289002/09

OBRA PUBLICADA COM O APOIO DE:
Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos
Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra

FCT Fundação para a Ciência e a Tecnologia
MINISTÉRIO DA CIÊNCIA, TECNOLOGIA E ENSINO SUPERIOR Portugal

Maria de Fátima Silva
Coordenação

*U*topias
& Distopias

DAS UTOPIAS MODERNAS
À UCROIA CONTEMPORÂNEA

A reflexão que aqui pretendemos levar a cabo encontra o seu ponto de partida numa questão simples. Trata-se da questão que inevitavelmente resulta de uma confrontação entre os desenvolvimentos que na nossa sociedade acontecem nos domínios económico, social, científico e tecnológico, por um lado, e aquilo a que se poderia chamar uma manifesta incapacidade para que nesta sociedade se pense utopicamente, por outro. Formulando-a de um modo ingénuo, uma tal questão não pode deixar de interrogar-se acerca da razão pela qual os desenvolvimentos que nos são contemporâneos, nos seus mais variados domínios, não se oferecem hoje como um terreno fecundo para o cultivo não tanto de novas utopias, mas sobretudo daquilo a que se poderia chamar um modo utópico de pensar. Tomemos apenas um ou dois exemplos dos desenvolvimentos a que nos referimos. No plano social e económico, as nossas democracias liberais libertaram-se definitivamente, na sua estrutura política, da organização do mundo social de acordo com aquilo a que Émile Durkheim chamou “solidariedades de tipo mecânico”. Nesse sentido, elas integraram progressivamente no seu modo de vida e no seu ordenamento jurídico a pretensão de um respeito por todas as formas de diferença, abrindo-se também, definitivamente, à revolução provocada pela igualdade profissional e social dos géneros. Por outro lado, no plano científico e tecnológico, no âmbito da medicina ou das neurociências, os homens deparam-se hoje com uma transposição constante das suas limitações, com o domínio sobre o seu património genético e com a conquista dos mais recônditos e misteriosos redutos de uma natureza ainda não humanizada. É diante de observações deste tipo, que são hoje comuns e banais, e que se poderiam estender exaustivamente, que se torna possível perguntar: se chegamos hoje ao limiar daquilo a que Francis Fukuyama chamava o “nosso futuro pós-humano”, como é possível que um tal futuro não dê origem a uma proliferação quer de utopias, quer de um tipo de pensamento essencialmente utópico? Como explicar que a formulação de utopias adquira hoje um aspecto desadequado e anacrónico?

1. *A utopia moderna como espaço do possível*

A resposta à questão de que partimos exige, antes de mais, que o uso que fazemos do termo “utopia” seja circunscrito num sentido tanto quanto possível preciso. Uma

tal circunscrição é imprescindível para tentar pensar a estranheza da indigência contemporânea no que diz respeito à capacidade de imaginar para o homem, no seio mesmo de todas as suas conquistas hodiernas, a possibilidade de um outro modo de viver. Usaremos aqui o termo “utopia” no sentido restrito que advém da sua criação por Thomas Morus, em 1516. Um tal uso remete para a descrição de uma forma de organização política, social e económica que, embora não tendo *lugar* no seio das sociedades nossas conhecidas, nem tendo encontrado ainda o seu *espaço* (e sendo, portanto, u-tópica) no seio destas mesmas sociedades, não possui qualquer contradição intrínseca e é apresentada, nessa medida, como uma possibilidade humana. O carácter de possibilidade do modo de vida humano apresentado pela descrição utópica constitui aqui um elemento determinante do modo de pensar utopicamente, cunhando a partir dele o seu matiz exortativo e fundando nele as expectativas sobre o seu pretendido efeito mobilizador. A utopia surge então, na medida em que se constitui como a descrição de algo que não tem lugar, como um exercício de imaginação, não vinculado, nessa medida, a essa realidade. Contudo, não se vinculando imediatamente à realidade daquilo que é, ela não pode deixar também de se constituir como uma projecção daquilo que deve ser. E é esta intrínseca remissão ao “dever-ser” que lhe atribui, como um seu elemento essencial, aquilo a que se poderia chamar um vínculo irreduzível à realidade: não à realidade daquilo que é imediatamente fáctico, mas precisamente à sua negação e tentativa de superação em função da realidade de algo que aparece determinado como podendo e devendo vir a ser.

A remissão intrínseca da utopia ao ser, ou seja, o carácter à partida não impossível do modo de vida humana por ela descrito, está na origem das tentativas de circunscrição do seu conceito a partir da sua possibilidade de negar e transformar a realidade de que se lhe depara. É neste sentido, por exemplo, que Karl Mannheim pode distingui-la do conceito de ideologia: «As *utopias* são também transcendententes em relação ao ser, pois também elas dão ao agir uma orientação em relação a elementos que o ser realizado simultaneamente não contém; mas elas não são *ideologias*, e não o são na medida em que conseguem transformar a *realidade* histórica do ser existente através de um *contra-actuação* na direcção da representação própria»¹. É também neste mesmo sentido que Arnhelm Neusüss pode atribuir ao conceito de utopia um carácter não irreal ou quimérico, mas efectivo no sentido de negador da realidade tal como ela facticamente se lhe depara: «Não é na determinação positiva daquilo que quer, mas na negação daquilo que não quer, que mais exactamente se concretiza a intenção utópica. Se a realidade existente é a negação de algo possível que seja melhor, a utopia é a negação da negação»². Contudo, se a utopia não pode deixar de ser intrinsecamente marcada pela convergência entre a não actualidade da descrição esboçada e o carácter possível da representação que lhe está subjacente, este carácter de possibilidade da utopia, apesar do seu aspecto determinante, foi muitas vezes negado como uma das suas marcas fundamentais. Pensemos, apenas para breve exemplo, na descrição da utopia feita por Eric Voegelin, na qual esta aparece como um fenómeno moderno encarregue de pensar o homem a partir da exclusão de um dos componentes essenciais determinantes da sua natureza humana. Para Voegelin, se, por

¹ Karl Mannheim, *Utopie und Ideologie*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1995, p. 172.

exemplo, a apropriação da natureza não poderia deixar de caracterizar a relação do homem com o mundo, e se a propriedade seria, conseqüentemente, um fenômeno fundamental da natureza do homem, o discurso utópico pretenderia, por exemplo, caracterizar a vida do homem *como se* a propriedade não fosse um dos seus elementos constitutivos. Nesta medida, a utopia abordaria o homem não tal como é, mas como seria se a sua natureza fosse diferente. É neste sentido que Voegelin pode interpretar o discurso utópico como um estágio prévio daquilo que descreve, como a revolta gnóstica moderna contra o mundo e a natureza³. No entanto, partindo da interpretação de Voegelin, torna-se imediatamente manifesto que uma tal abordagem do pensamento utópico deixa sintomaticamente de lado a relevância do elemento tópico para a caracterização da utopia, a intrínseca relação entre esta e um espaço ou um lugar que a acolhe e radica. E é justamente esta dimensão que aqui nos importa destacar. O discurso utópico acontece não como uma rejeição do lugar, ou como um pensar que se exerce a partir da alusão a uma natureza diferente, mas como a descrição de um lugar fictício nesta mesma natureza, destinada precisamente a assinalar possibilidades nela ainda inexploradas; possibilidades não apresentadas, portanto, contra a natureza do homem, mas abertas por esta mesma natureza. Se as descrições utópicas retratam um modo humano de viver não existente em parte nenhuma, elas fazem-no para apresentar não tanto uma sociedade que não é, mas sobretudo aquilo que uma sociedade poderia ser num outro lugar da terra, num outro espaço igual em natureza ao espaço em que nos encontramos.

É justamente esta remissão para um outro lugar da terra como o lugar da possibilidade de um outro modo de o homem viver, que assinala na utopia a origem que a determina. A utopia liga-se aqui essencialmente a uma representação que assenta na repartição do globo terrestre em espaços diferenciados nas suas leis e princípios ordenadores. Neste sentido específico, ela é uma construção teórica essencialmente moderna, filha da repartição do espaço que a expansão ultramarina europeia, em particular a conquista da América, vai propiciar. Talvez seja a conhecida frase de Locke com que começa o § 49 do *Segundo Tratado sobre o Governo* – «No princípio, todo o mundo era América, e assim mais do que é hoje»⁴ – que melhor evoca esta repartição: diante do mundo europeu, determinado pela sua ordem própria, determinado por aquilo a que se poderia chamar o *nómos* pertencente a um *jus publicum europaeum*, surge agora, na América, a figura concreta de um espaço ainda indeterminado, aberto e anômico. Dir-se-ia que o mundo moderno emerge, nessa medida, com a *divisão primordial* do espaço planetário num aquém e num além da ordem. É a partir desta divisão que se torna possível traçar uma linha de demarcação entre o espaço do Velho Mundo, o sistema dos Estados da Europa, o espaço do mundo determinado pelo *jus publicum europaeum*, por um lado, e, por outro, o espaço de um Novo Mundo ultramarino, aberto à sua determinação e situado para lá de uma fronteira na qual a vigência da ordem e do direito encontrava o seu limite. Aberta a distinção entre um aquém e

² Arnhelm Neusüss in Arnhelm Neusüss (ed.), *Utopie: Begriff und Phänomen des Utopischen*, Berlin, Luchterhand, 1968, p. 33.

³ Cf. Eric Voegelin, *Ciência, Política e Gnose* (trad. Alexandre Franco de Sá), Coimbra, Ariadne, 2005, p. 109 ss.

⁴ Cf. John Locke, *Two Treatises of Government* (ed. Peter Laslett), Cambridge University Press, 1999, p. 301.

um além da ordem e do direito, a distinção entre o espaço fechado da Europa e o espaço aberto da América facilmente se começa a poder caracterizar por um critério de demarcação fundamental: o tipo de contenda e de conflito que no seu seio pode ter lugar. Se na Europa o direito regia todas as relações ocorridas no espaço delimitado pela sua vigência, determinando mesmo a própria relação agónica, ou seja, se na Europa a própria guerra era ainda uma relação juridicamente determinada, no espaço virginal da América, no espaço situado para além da linha que circunscrevia o espaço em que o direito vigorava, pelo contrário, qualquer relação surgia como, à partida, inscrita na possibilidade de uma contenda em que só a lei do mais forte, a lei da pura anomia, se poderia impor e triunfar. Como escreve Carl Schmitt, porventura o autor que mais profundamente pensou esta relação entre o *nómos* e a terra: «Nesta “linha” acabava a Europa e começava o “Novo Mundo”. Aqui terminava o direito europeu, o “direito público europeu”. Aqui acabava também, conseqüentemente, a circunscrição da guerra efectuada por aquilo que foi até agora o direito das gentes europeu, e o combate em torno da tomada de terras tornava-se incircunscrito. Além da linha começa uma zona “ultramarina” em que, na falta de qualquer limite jurídico da guerra, apenas valia o direito do mais forte»⁵.

Em virtude do carácter insuportável de um espaço onde a pura e simples anomia se radique e estabilize, a linha divisória que se traça na emergência da modernidade, a linha de demarcação entre um espaço determinado pelo direito e um espaço indeterminado por qualquer ordem, entre o “estado civil” de um mundo civilizado e o “estado de natureza” da lei do mais forte, rapidamente se começa a desvanecer. Um tal desvanecimento tem já o começo do seu desenvolvimento no século XVI, aquando das reivindicações, por parte de teólogos espanhóis como Bartolomé de las Casas ou Francisco de Vitória, do direito das populações indígenas aos seus territórios. Contudo, é, na verdade, só com a organização dos Estados americanos que a divisão do todo planetário entre um espaço anómico e indeterminado, por um lado, e um espaço determinado pelo *jus publicum europaeum*, por outro, dá lugar à concepção de uma divisão da Terra em grandes espaços fechados, cada um determinado pelo seu direito próprio. No século XIX, a proclamação pelos Estados Unidos da América, em 1823, da chamada doutrina Monroe, a determinação do continente americano como um grande espaço republicano e democrático, fechado a qualquer intervenção por parte de uma Europa unificada em torno do legitimismo da Santa Aliança, é talvez o marco mais significativo deste desenvolvimento. E, na segunda metade do século XX, no seguimento da Segunda Guerra Mundial, a divisão do espaço planetário pelas zonas de influência do capitalismo norte-americano e do socialismo soviético constitui precisamente a continuação da divisão da Terra em blocos e espaços fechados.

É a partir daqui, e como reacção contra a divisão da Terra nesses espaços, que pode ser pensado, no seu significado histórico, o movimento que, no fim do século XX, se desenvolve como uma unificação do espaço planetário, como uma globalização deste espaço, não propriamente através do aparecimento de um “mundo aberto”, mas através da emergência de um mundo unipolar no qual uma única superpotência define, a partir de um critério unilateral, as fronteiras de espaços vedados e imunizados. E é a

⁵ Carl Schmitt, *Der Nomos der Erde*, Berlim, Duncker & Humblot, 1997, p. 62.

partir da consideração desta unificação do espaço, enquanto espaço globalizado exposto à possibilidade de intervenção planetária de uma única superpotência, que se poderá propor uma primeira explicação para aquilo a que se poderia chamar a incapacidade hodierna para pensar utopicamente. Foi dito que a utopia consiste, a partir do século XVI, na representação de possibilidades humanas que, não tendo sido realizadas no espaço europeu, poderiam ou vir a ser encontradas no espaço desconhecido do Novo Mundo ou ser pensadas e ensaiadas no espaço à partida anómico e indeterminado que por este mesmo Mundo era aberto. Assim, se assentarmos na caracterização da utopia como um exercício da imaginação na qual se pretende descrever uma possibilidade do homem, e não uma impossibilidade decorrente de pensar o homem ficticiamente *como se* ele fosse algo que não é, e se tivermos em conta que a remissão para esta possibilidade vislumbrada como efectiva é aberta pela separação dos espaços da Terra possibilitada pelo desvelamento do Novo Mundo, poder-se-á pensar que a crise do pensamento utópico se deve, à partida, ao desvanecimento dessa mesma separação. Por outras palavras: se as utopias emergiram na modernidade a partir da separação entre os espaços do Velho e do Novo Mundo, se elas assentaram a sua estrutura numa divisão da Terra em esferas fechadas sobre si e marcadas por princípios distintos, dir-se-ia também que a crise do pensamento utópico se poderia explicar, numa primeira aproximação, pela emergência de um espaço planetário globalizado e, portanto, pelo desvanecimento de divisões no seu seio.

2. A utopia moderna como representação de um “tempo novo”

A referência a um mundo cujo espaço planetário seja inteiramente unificado e interligado, o desvanecimento de qualquer princípio de separação dos espaços da Terra, surge assim como um importante factor para uma reflexão acerca da crise hodierna no modo utópico de pensar. No entanto, esta referência necessita de ser confrontada com um outro dado que, numa reflexão como a presente, não pode deixar de ser tido em conta: o dado segundo o qual, ao longo do percurso histórico daquilo a que se poderia chamar a unificação do espaço do mundo moderno, o pensamento utópico vai não propriamente desaparecer, mas antes transformar-se num sentido que importa determinar. Esta manutenção do pensamento utópico sob o desvanecimento das separações espaciais torna-se compreensível se tivermos em conta que, na representação da utopia enquanto possibilidade, está em causa não apenas a dimensão espacial, a partir da qual nos é dito que a utopia é possível e pode ter lugar, mas também uma essencial dimensão temporal. Uma tal dimensão projecta o lugar da utopia num futuro adveniente. A utopia surge aqui como a descrição de uma sociedade humana que pode ter lugar no espaço e cuja representação se pode constituir, nessa medida, como a ideia reguladora para a edificação de um tempo futuro, para a construção de um mundo a haver. Partindo do traçado de uma fronteira entre dois lugares, entre o mundo tal como nós o conhecemos e o mundo tal como ele pode ser, é a fronteira entre dois tempos, entre o tempo tal como foi até agora e um tempo novo que irrompe e se avizinha, que agora se estabelece. Noutros termos: anunciando-se como a remissão para um espaço sem lugar, mas descrevendo esse espaço como um espaço possível, como um espaço cuja efectiva existência não seria

contraditória ou contra-natura, a utopia surge, na sua constituição essencial, como um contributo para a edificação de um futuro que aparece precisamente como algo que pode vir a ser. Se a referência do espaço dota o tempo utópico do seu vínculo essencial à realidade, a referência do tempo atribui ao espaço utópico o sentido que lhe é mais próprio: o sentido da efectivação de uma possibilidade futura do homem. Assim, longe de se constituir como a mera descrição quimérica de uma pura fantasia, cujas condições de possibilidade se não vislumbram, ou longe de se reduzir à formulação imagética de um mero *wishful thinking*, a utopia é antes determinada por uma essencial ligação à realidade efectiva; não a uma realidade meramente dada, mas a uma realidade a construir e edificar facticamente a partir da própria imagem que no pensamento utópico se oferece como um futuro antecipado.

A antecipação do futuro pelo pensamento utópico é sempre, no entanto, um jogo perigoso. Nela se encontra sempre depositada, como uma *hybris*, a tentação para, na determinação do tempo novo através da sua representação antecipadora, determinar com ele também o passado, transformando-o numa história cujo sentido não pode deixar de se encontrar na produção inevitável do próprio futuro antecipado por essa mesma representação. A utopia adquire aqui a figura ameaçadora de uma ideologia alienante, na qual – para usar a conhecida expressão de *Nineteen Eighty-Four*, de George Orwell – o presente controla o passado para, por sua vez, controlar o futuro. É sobretudo uma confrontação com aquilo a que se poderia chamar a tentação ideológica do pensamento utópico que está na base das observações sobre a utopia formuladas por pensadores como Hans Freyer, os quais não vêem nela senão a construção de um sistema fundado sobre si mesmo, a partir do qual a representação fechada esboçada pela utopia surgiria, ao mesmo tempo, quer como o ponto conclusivo em que necessariamente culminaria todo o processo histórico quer como um estádio definitivo que inviabilizaria a possibilidade de abertura, a partir dele, de um qualquer futuro. É neste sentido que Freyer pode escrever: «Qualquer caminho histórico tem de levar e deve levar à utopia. Mas nenhum caminho histórico – é essa a sua exigência – deve conduzir para fora dela e para além dela. A utopia tem de guardar a sua an-historicidade. Ela defende-se, por isso, *contra a história*, e este combate tem de ser perdido»⁶. A constituição da utopia como uma descrição ideológica do estádio definitivo em que a história culmina, e como o ponto a partir do qual esta poderia ser compreendida como um percurso necessariamente conducente para este mesmo estádio, não pode então deixar de trazer ínsita a desmesura de uma manipulação da história e, nessa medida, de um desrespeito pela facticidade do passado. É justamente às consequências desta desmesura que Hannah Arendt se refere quando evoca a perda da capacidade de iniciar, ou seja, a perda daquilo a que se poderia chamar a potência utópica da abertura antecipadora de um futuro, como o resultado inevitável de uma conversão das verdades de facto da história em construções que se tornam potenciais e futuras às mãos do crescente poder mobilizador da propaganda. Como escreve Arendt: «Se o passado e o presente forem tratados como partes do futuro – isto é, reconduzidas para o seu anterior estado de potencialidade – a esfera

⁶ Hans Freyer, *Die politische Insel: Eine Geschichte der Utopien von Platon bis zur Gegenwart*, Leipzig, Bibliographisches Institut, 1936, p. 38.

política é privada não só da sua principal força estabilizadora, mas do ponto inicial a partir do qual se pode mudar, começar algo novo. Aquilo que então começa é a mudança constante e o arrastamento numa completa esterilidade que são características de muitas novas nações que têm a má sorte de nascerem numa era da propaganda»⁷. Contudo, se a antecipação do futuro pela utopia traz sempre consigo a possibilidade da *hybris* ideológica de uma manipulação da história, e se, por meio da tentação de uma recondução do passado ao estado de potencialidade do futuro, o pensamento utópico encerra já sempre a possibilidade de um encerramento alienante do futuro como algo efectivamente adveniente, a abertura do futuro pela utopia, a sua efectiva projecção por parte de uma utopia que procura o seu lugar, não pode deixar de permanecer sempre no próprio pensamento utópico como um elemento que lhe é essencialmente constitutivo. É então precisamente a remissão para uma realidade possível que torna o pensamento utópico, na sua evocação de um futuro a abrir, irreduzível à pura e simples manipulação ideológica da história, cuja tentação, no entanto, enquanto sua possível degradação, é neste mesmo pensamento uma possibilidade sempre presente. E é desta irreduzibilidade que dá testemunho uma outra possibilidade inalienável do pensamento utópico: a possibilidade de, longe de representar um estádio fechado e definitivo, apresentado como a conclusão inevitável do desenvolvimento do processo histórico, pensar antes antecipadamente um futuro aberto e indeterminado, suscitando, em função desse pensamento, a emergência da esperança.

No século XX, foi talvez Ernst Bloch o pensador que, na sua alusão ao “princípio esperança”, mais plenamente abordou esta ligação entre utopia e realidade como uma característica essencial daquilo a que chamou a “função utópica”. Uma tal função atribui às utopias uma dupla negação que aqui importa explicitar. Por um lado, como se disse, as utopias não se restringem à mera afirmação de um desejo. Pelo contrário: elas são, não a apresentação de um puro desejo destituído de realidade, mas a própria realidade configurada como projecto, isto é, a própria realidade efectiva apresentada sob a forma da sua antecipação. Para Bloch, dir-se-ia então que uma utopia que perdesse qualquer vínculo à realidade fáctica não seria senão uma utopia deficiente e imatura. Como escreve explicitamente Bloch: «O puro *wishful thinking* desacreditou desde há muito as utopias, tanto no domínio político-prático como em todos os restantes registos do que é desejável; como se toda a utopia fosse uma utopia abstracta. E sem dúvida que a função utópica, no utopizar abstracto, só está presente imaturamente...»⁸. Por outro lado, segundo Bloch, o vínculo da utopia à realidade não poderia significar que esta deveria ser diminuída na sua abertura ao novo por um realismo encarregado de lhe baixar as expectativas. Como acrescenta Bloch, na sequência do passo acima citado: «É importante notar: o olhar carregado de esperança, cheio de fantasia, da função utópica não é corrigido por uma perspectiva baixa, mas unicamente pelo real na própria antecipação. Ou seja, por aquele realismo unicamente real que só o é porque se compreende com base na tendência daquilo que é efectivo, com base na possibilidade objectiva-real para a qual a tendência está orientada e, portanto, com base nas propriedades da realidade efectiva que são elas mesmas utópicas e futuras»⁹. As-

⁷ Hannah Arendt, “Truth and Politics”, *Between Past and Future*, New York, Penguin Books, 1993, p. 258.

⁸ Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, I, Frankfurt, Suhrkamp, 1998, p. 164.

sim, longe de ser a descrição de algo irreal ou até anti-real, a utopia, descrevendo o que ainda não teve lugar, procura mostrar antecipadamente a realidade vindoura, mas não inscrevê-la numa história manipulada como a sua necessária conclusão definitiva, convocando por isso os homens, através da esperança, para a sua construção. É neste sentido que ela surge essencialmente vinculada à projecção de um futuro como um efectivo advento. E é ao projectar um futuro como o advento de um tempo novo, que a utopia encontra o tempo que lhe é próprio como um tempo repartido entre aquilo que até agora teve lugar, por um lado, e um tempo novo a inaugurar, por outro. Dir-se-ia que, se o espaço da utopia assenta no traçar de uma fronteira que reparte o Velho e o Novo Mundo, o tempo da utopia funda-se no traçar de uma ruptura entre uma nova história que desponta e a história tal como foi até agora.

Diante deste vínculo da utopia a um tempo radicalmente novo, mas que se deve constituir face à história humana como um efectivo advento, diante deste seu vínculo a um tempo cujo advento, na sua versão mais extrema, remete toda a história que teve lugar até agora – para falar como Marx – para a condição de uma mera pré-história da humanidade, a questão acerca da carência entre nós de um pensamento utópico adquire uma configuração mais precisa. Ela pode traduzir-se na pergunta acerca da incapacidade do pensar para antecipar um tempo novo. Por outras palavras: perguntar acerca da razão pela qual, apesar de todos os avanços sociais, científicos e tecnológicos, não somos hoje capazes de pensar utopicamente implica perguntar pela relação do nosso pensar com o curso do tempo e, em particular, com o futuro. Por que razão não nos é já possível dividir o tempo entre o que foi até agora (aquilo a que em alemão se poderá chamar *das Bisherige*) e o advento de algo efectivamente novo? Por que razão a nossa confrontação com a efectividade actual não nos abre a representação de um futuro efectivamente adveniente, representação essa que caracteriza precisamente o modo utópico de pensar? Eis a configuração que, de acordo com o que foi dito, a nossa questão inicial não pode deixar de adquirir. E, para brevemente ensaiar uma resposta à questão assim colocada, para compreender a razão pela qual não é possível hoje uma abertura a um tempo novo utopicamente representado, poderemos aqui abordar três pontos diferenciados. Um primeiro ponto considerará o modo como as nossas sociedades hodiernas – as sociedades democráticas e liberais ocidentais em que vivemos – se representam, de tal modo a que no seu seio se exclua a possibilidade da projecção de um futuro como um efectivo advento. Um segundo ponto terá em conta a experiência política que esta auto-representação da sociedade origina, de tal modo que se torne possível compreender que as suas estruturas políticas assentam precisamente nesta auto-representação. Finalmente, um terceiro ponto abordará a relação desta mesma sociedade com a experiência do tempo que se lhe encontra subjacente.

3. *A utopia moderna sem lugar: a ucronia contemporânea*

Tendo em conta o primeiro ponto, poder-se-ia dizer que as nossas sociedades contemporâneas se fecham a um futuro enquanto efectivo advento, na medida em que

⁹ Idem, p. 165.

se representam a si mesmas como situadas num fim da história. Uma tal representação é fácil de descrever e fundamenta-se na apresentação desta história, à custa precisamente do sacrifício de muitas das suas “verdades de facto”, como uma marcha simples, unilateral e progressiva. Dir-se-ia que, para a experiência do homem ocidental contemporâneo, as sociedades em que ele se encontra passaram por um percurso histórico de uma progressiva conquista de liberdade, de autonomia e de emancipação, percurso esse que agora, independentemente das tarefas que ainda estão por realizar, se encontra consumado. Por essa razão, a história, enquanto desenvolvimento da luta pela progressiva superação dos obstáculos naturais ao desejo humano, está no fim. E um tal fim é representado, antes de mais, como uma reconciliação entre o homem e a natureza, ou seja, como aquilo a que Alexandre Kojève, nas suas leituras de Hegel, chamaria uma naturalização ou animalização do homem. É neste sentido que, acerca do fim da história humana, diz Kojève: «Tal não é uma catástrofe biológica: o Homem permanece em vida enquanto animal que está *de acordo* com a Natureza ou o Ser dado. O que desaparece é o homem propriamente dito, isto é, a Acção negadora do dado e o Erro ou, em geral, o Sujeito *oposto* ao Objecto. De facto, o fim do Tempo humano ou da História, isto é, o aniquilamento definitivo do Homem propriamente dito ou do Indivíduo livre e histórico, significa simplesmente a cessação da Acção no sentido forte do termo. O que quer dizer, na prática: o desaparecimento das guerras e das revoluções sangrentas»¹⁰. A reconciliação do homem com a natureza, e a chegada do homem a um estado pós-histórico, corresponde então à mais completa inversão da experiência utópica do mundo. Se a utopia correspondia à abertura da experiência humana a um tempo radicalmente novo, o qual se contrapunha à história que decorreu até agora como uma outra história possível, a experiência social própria das nossas sociedades contemporâneas corresponde justamente à representação de uma consumação da história e, portanto, à representação do futuro como um prolongamento indefinido da consumação alcançada.

A experiência humana da entrada naquilo a que se poderia chamar uma vida pós-histórica, e a conciliação do homem com a natureza – a “animalização” do homem – a que ela dá lugar, pode ser aqui muito brevemente circunscrita. Uma primeira marca que a circunscreve consiste naquilo que foi tratado como uma perda pelo homem da capacidade de ser verdadeiramente indivíduo, de ser ele mesmo, a qual frequentemente adquiriu uma configuração fenoménica no que se chamou uma massificação do homem. É talvez Heidegger, nas páginas de *Sein und Zeit* em que analisa a “inautenticidade” de uma fuga do homem ao seu “si-mesmo”, tornando-se num mero “se” impessoal, que melhor considera esta perda: «Na utilização dos meios de transporte públicos, no uso dos meios de informação (jornais), cada um é como o outro. [...] Fruímos e divertimo-nos como *se* frui; lemos, vemos e julgamos sobre literatura e arte como *se* vê e julga; mas também nos retiramos da “grande multidão” como *se* se retira; achamos “escandaloso” aquilo que *se* acha escandaloso»¹¹. A análise desta conversão do homem em algo que é, não propriamente um indivíduo no seu si-mesmo, mas uma mera expressão singular do outro dele indistinto, a análise desta

¹⁰ Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 2003, p. 435.

¹¹ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1986, pp. 126-127.

sua conversão num mero “se” que pensa o que *se* pensa, que quer o que *se* quer, que diz o que *se* diz e sente o que *se* sente, é fecunda sobretudo na medida em que, não se esgotando na caracterização da despersonalização humana no anonimato da grande massa, ou nas grandes multidões constituídas pelos indivíduos atomizados dos fenómenos totalitários, incide sobre o homem concreto na sua singularidade, mostrando como se trata aqui não tanto da sua violentação numa alienação massificadora, mas de um seu despojamento de si mesmo e, nesse sentido, da sua própria transformação numa instância neutra, permeável e vazia.

O carácter indolor desta transformação do homem num mero “se” pode constituir, por isso, uma segunda marca fundamental deste aparecimento de um homem pós-histórico. O homem que se transforma num animal harmonizado com a natureza, ou que actualiza na sua singularidade um “se” vazio e destituído de qualquer “si-mesmo”, realiza-se sobretudo através da sua articulação com uma esfera pública a partir da qual ele fala, pensa, quer e sente. Se a democracia liberal moderna se concebeu como o resultado daquilo a que se poderia chamar o esforço doloroso em torno da emancipação humana, se ela se representou como o processo pelo qual os homens, esforçando-se no sentido da sua formação e esclarecimento, determinariam crescentemente o seu governo através de uma opinião pública movida pelo seu pensamento autónomo, livre e crítico, o estado pós-histórico desta mesma democracia assenta precisamente na inversão desta relação, mostrando de que modo é uma opinião pública constituída como propaganda que, ao invés, determina as opiniões e pensamentos, vontades e sentimentos, de um homem cuja vida se tornou indolor na medida precisamente em que, nas suas opiniões e pensamentos, vontades e sentimentos, pura e simplesmente se configurou com ela. Como escrevia já em 1928 Edward Bernays, nas primeiras frases do seu *Propaganda*: «A manipulação consciente e inteligente dos hábitos organizados e das opiniões das massas é um elemento importante na sociedade democrática. Aqueles que manipulam este mecanismo invisível da sociedade constituem um governo invisível que é o verdadeiro poder governante do nosso país»¹².

É esta experiência indolor do mundo, onde não há lugar para conflitos nem cições, onde o lugar vazio de um “ser si-mesmo” contraposto ao mundo e aos outros foi ocupado por um “ser-se” alimentado pelo que *se* diz, *se* quer, *se* sente e *se* pensa no nosso mundo público, que, como uma terceira marca fundamental do homem pós-histórico, manifesta a sua crescente infantilização. Dir-se-ia que a experiência fundamental do homem pós-histórico é a de que tudo o que é desejado deve ser possível, e o deve ser sem custos. Trata-se aqui da conversão do homem numa criança cujos desejos, sendo imediatamente satisfeitos, impedem a sua representação de si como um ente temporal em devir. Assim, se as sociedades democráticas e liberais contemporâneas se representam a elas mesmas no fim da história, inviabilizando qualquer abertura a um pensamento de tipo utópico, os homens que nela surgem caracterizam-se precisamente pela reivindicação daquilo a que se poderia chamar uma “autenticidade imediata”, ou seja, pela reivindicação de serem já sempre, aqui e agora, tudo aquilo que querem ser. Como diz Pascal Bruckner, descrevendo a experiência do homem contemporâneo como um homem infantilizado: «Já não “devenho”, sou

¹² Edward Bernays, *Propaganda*, New York, Ig Publishing, 2005, p. 37.

tudo aquilo que devo ser em qualquer instante, posso aderir sem remorsos às minhas emoções, invejas, fantasias. Sendo a liberdade a faculdade de se livrar de determinismos, exijo esgotá-los o mais depressa possível: não ponho quaisquer limites aos meus apetites, já não tenho de me construir, isto é, de introduzir uma distância entre mim e mim, já não tenho senão de seguir a minha inclinação, de fundir-me comigo mesmo»¹³.

A representação das sociedades nossas contemporâneas como situadas num fim da história prende-se, em segundo lugar, com a organização da sua estrutura política. Tais sociedades surgem como herdeiras de uma tradição moderna assente na rejeição do carácter absoluto do poder. Nessa medida, elas filiam-se no princípio inaugurado por Montesquieu, na sua exigência célebre de que o poder possa limitar o próprio poder. Proclamado explicitamente em 1789 pelo art. 16º da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, colocado também como prefácio da Constituição Francesa de 1791, um tal princípio determinava que qualquer Estado só o seria verdadeiramente, só seria um Estado constituído, a partir da existência no seu seio de uma originária separação de poderes. Os três poderes enumerados por Montesquieu como constitutivos da estrutura do Estado – os poderes legislativo, executivo e judicial – seriam assim, ao mesmo tempo, separados e convergentes numa unidade. E é a partir da sua unidade na divergência que se torna possível a referência a um carácter essencialmente temporal subjacente aos três poderes separados. Se o poder judicial, no seu exercício, olharia preferencialmente para o passado em busca das leis e da jurisprudência com que se pudesse exercer; se o poder executivo se concentraria no presente através da rápida tomada de medidas adequadas às circunstâncias; o poder legislativo, na discussão deliberativa que deveria estar subjacente à actividade de legislar, incidiria sobre um futuro cujos contornos se deveriam imaginar, pensando-os, prevenindo-os e preparando-os.

É diante desta articulação temporal dos três poderes constituídos na sua organização política, que se poderia dizer que as nossas democracias liberais contemporâneas se caracterizam por uma experiência de aceleração do tempo das mudanças sociais, económicas e tecnológicas, a qual torna precisamente impossível uma deliberação encarregada de as antecipar. Os parlamentos e instâncias deliberativas perdem aqui o seu papel originário de projecção de um futuro e, nessa medida, a própria separação de poderes é cada vez mais subvertida através de uma paulatina transferência de uma eficácia legislativa para os decretos emanados do poder executivo. Como escreve William Scheuerman, dando conta desta mudança: «O que os escritores clássicos não conseguiram prever foi que a aceleração social mina potencialmente aspectos nucleares da separação temporal de poderes, desfigurando a democracia liberal tal como foi inicialmente concebida. Em particular, a aceleração social apresenta uma ameaça directa para a noção de legislação prospectiva, orientada para o futuro, tendendo a minar a posição paradigmática da feitura legislativa das leis na tradicional divisão temporal do trabalho liberal e democrática. [...] O beneficiário mais provável das recentes mudanças nos horizontes temporais da actividade humana é o executivo unitário, cujos contornos temporais contemporâneos e de alta velocidade o parecem deixar especialmente bem apetrechado para o processo de decisão num ambiente social

¹³ Pascal Bruckner, *La tentation de l'innocence*, Paris, Grasset, 1995, p. 107.

de correspondente alta velocidade»¹⁴. A concentração do poder nas instâncias executivas, a cuja análise um autor como Clinton Rossiter pôde dar o título de “ditadura constitucional”¹⁵, e a redução dos parlamentos ao papel de meras assessorias destas instâncias, nas quais já não se discute, nem se persuade, nem se delibera, nem se pensa, consiste então na organização política de uma sociedade cuja característica fundamental reside na sua ausência de abertura ao futuro. Assim, representando-se como situadas no estágio terminal do desenvolvimento das instituições políticas das sociedades humanas, as nossas sociedades democráticas e liberais não conseguem vislumbrar no futuro senão um prolongamento indefinido daquilo que já são. Movendo-se para lá da representação de um tempo adveniente através da descrição utópica de um lugar sem lugar, de um espaço sem espaço, as sociedades nossas contemporâneas parecem então representar-se num tempo fora do tempo, num tempo sem tempo, num tempo a que, nesta medida, poderíamos chamar precisamente um tempo “ucrónico”. Dir-se-ia então que, se a abertura ao futuro encontrou na descrição utópica o modo mais imediato da sua expressão no âmbito do pensamento moderno, a impossibilidade de pensar utopicamente manifesta precisamente que as nossas sociedades contemporâneas são pós-modernas, na medida em que encontram numa amputação do futuro a sua marca mais essencial.

Mostra-se então que, em terceiro lugar, a auto-representação das nossas sociedades e a sua consequente organização política encontram na experiência do tempo a base que se lhes encontra subjacente. Poder-se-ia assim dizer que é precisamente a partir desta amputação do futuro, a partir daquilo a que se poderia chamar uma reacção ucrónica contra qualquer tipo de emergência utópica, que a experiência do tempo inaugurada pelas sociedades ocidentais contemporâneas pode ser caracterizada. Uma tal experiência apresenta, antes de mais, um aspecto paradoxal. Por um lado, estas sociedades, naquilo a que poderíamos chamar uma espécie de nostalgia utópica, cultivam sentimentos de entusiasmo pelo outro, pelo diferente e pela novidade, numa abertura que é menos heterófila do que autófoba, ou seja, numa abertura que, mais do que manifestar uma tendência de aproximação ao estranho, ao outro e ao diferente, traduz sobretudo, nos homens presentes nas nossas sociedades contemporâneas, uma inclinação para um essencial afastamento de si. É por isso que, nas nossas sociedades contemporâneas, o paradigma do intolerável reside precisamente na xenofobia, atitude que, no seu extremo oposto, se contrapõe precisamente à “ecofobia” autófoba que as caracteriza. E é também por isso que, nestas sociedades, surge, como uma sua marca característica fundamental, a sua mobilização pela propaganda de um “politicamente correcto” determinado não propriamente pela abertura ao outro ou pelo acolhimento do diferente, mas, através da simulação desta abertura e acolhimento, pela sua verdadeira eliminação, por meio justamente do desvanecimento da diferença entre o “si-mesmo” e o outro, entre o mesmo e o diferente. A subversão e desautorização de toda a diferença – caracterizada por Platão, na *República*, como o sentido essencial da democracia¹⁶ – pode então ser aqui

¹⁴ William Scheuerman, *Liberal Democracy and the Social Acceleration of Time*, Baltimore e Londres, The Johns Hopkins University Press, 2004, p. 45.

¹⁵ Cf. Clinton Rossiter, *Constitutional Dictatorship*, New Brunswick e Londres, Transaction Publishers, p. 2004.

¹⁶ Cf. Platão, *República*, VIII, 562d-563e.

considerada como a própria experiência fundamental que sustenta as nossas sociedades contemporâneas, configurada concretamente por uma imensa cadeia de indistincões específicas (já retratada, aliás, pelo próprio texto platónico): a confusão entre governados e governantes ou entre cidadãos e estrangeiros, a abolição da diferença entre o feminino e o masculino, o desvanecimento das “barreiras” entre professor e aluno, saber e ignorância, competência e incompetência, ou mesmo o abatimento de uma distinção nítida entre homens e animais¹⁷. Em todas estas indiferenciações específicas, é a indistinção fundamental entre o “si-mesmo” e o outro que está subjacente como a própria raiz que as possibilita. E é então esta indistinção fundamental que está na base da experiência do tempo das sociedades nossas contemporâneas: a experiência da abertura a um futuro cuja constituição essencial consiste precisamente, enquanto outro do presente, em dele ser afinal indistinto. A abertura ao futuro constitutiva das sociedades modernas adquire então aqui, na nossa contemporaneidade, uma configuração precisa. Trata-se agora, para as sociedades contemporâneas, não propriamente de abrir um futuro como algo novo e efectivamente adveniente, mas de simular esta abertura, legitimando-se como herdeiras da modernidade ao evocar permanentemente um outro constituído agora pela sua indistinção do mesmo, ou um porvir marcado agora, na sua essência, pelo carácter inactualizável ou impossível da sua diferença.

É por isso que, por outro lado, se a evocação do futuro adquire nas sociedades contemporâneas o carácter de mera expressão de um dinamismo centrífugo, se estas sociedades se representam num fim da história amputado de um efectivo advento, o “porvir” destas sociedades democráticas e liberais não pode deixar de ser vislumbrado como algo que permanece essencialmente prometido, ou seja, como uma promessa que, não podendo sequer ser descrita utopicamente, é remetida para fora do tempo fáctico e permanece, neste sentido, apenas ucrónicamente situada. É neste sentido que, no seu núcleo mais radical, a experiência do tempo das nossas sociedades contemporâneas pode ser caracterizada, em última análise, como uma reconfiguração ucrónica do tempo futuro projectado pelo modo de pensar presente nas utopias modernas. O conceito por Jacques Derrida de uma “democracia por vir” talvez seja, no âmbito do pensamento contemporâneo, a expressão mais significativa desta experiência ucrónica do tempo. Veja-se, por exemplo, a alusão a uma “democracia por vir” num texto como *Políticas da Amizade*: «Porque a democracia resta por vir, tal é a sua essência na medida em que ela resta: não apenas ela restará indefinidamente perfectível, logo sempre insuficiente e futura mas, pertencendo ao tempo da promessa, ela restará sempre, em cada um dos

¹⁷ Veja-se a interessantíssima caracterização por Jacques Rancière do conceito de “democracia” a partir precisamente desta subversão de quaisquer distinções: *O Ódio à Democracia*, trad. Fernando Marques, Lisboa, Mareantes, 2006: «O mestre republicano, transmissor do saber universal que proporciona igualdade às almas virgens, torna-se então simplesmente o representante duma humanidade adulta em vias de desaparecimento em proveito do reino generalizado da imaturidade, o último testemunho da civilização, opondo em vão as “subtilezas” e as “complexidades” do seu pensamento à “alta muralha” dum mundo devotado ao reino monstruoso da adolescência. [...] Perante ele, “o colegial que reclama contra Platão ou Kant o direito à sua própria opinião” é o representante da inexorável espiral da democracia...» (pp. 66-67); «A democracia não é nem um tipo de constituição, nem uma forma de sociedade. O poder do povo não é o da população reunida, da sua maioria ou das classes laboriosas. É simplesmente o poder próprio dos que não têm nem título para governar nem para serem governados» (p. 93).

seus tempos futuros, por vir: mesmo quando há democracia, esta não existe nunca, não está nunca presente, permanecendo o tema de um conceito não apresentável»¹⁸. É precisamente aqui, na evocação de uma pura promessa, situada num tempo que constantemente se subtrai ao próprio tempo, que a ucronia contemporânea encontra, simultaneamente, a sua força e a sua fraqueza, enquanto simultânea simulação e negação da utopia moderna. Por um lado, na sua descentração de si, na sua fusão com o outro e na sua permanente referência a algo vindouro sempre adiado, as nossas sociedades contemporâneas parecem inscrever-se, à partida, no movimento perpétuo da ininterrupta abertura a um futuro sempre inacabado e perfectível. No entanto, por outro lado, determinando-se um tal futuro como simplesmente indeterminado, apresentando-se aquilo que vem como algo impossível de ser apresentado, negando-se-lhe, portanto, a possibilidade da sua descrição como um lugar ainda sem lugar, o sucedâneo contemporâneo das utopias modernas, a ucronia contemporânea, a evocação de um tempo que se furta ao próprio tempo, acaba por não ser senão a confirmação teórica, o eco intelectual da experiência temporal de um despojamento do futuro. Neste sentido, do mesmo modo que a utopia é, no sentido em que aqui a procurámos circunscrever, uma construção do mundo moderno, a emergência de uma ucronia contemporânea, que encerra em si também a celebração nostálgica do seu passado utópico, é hoje a construção intelectual que inevitavelmente desponta da experiência da vida humana em sociedades marcadas, na sua essência, pela indigência de um puro e simples arrastamento histórico do seu *status quo*.

¹⁸ Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée, 1994, pp. 339-340 [citamos a trad. port.: *Políticas da Amizade* (trad. Fernanda Bernardo), Porto, Campo das Letras, 2003, pp. 308-309].

Série
Documentos

•

Imprensa da Universidade de Coimbra
Coimbra University Press

2009

